ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

40 ΑΘΗΝΑΙ 2010

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, Ἐπόπτης 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
Α. Σταβελας

ΑΠΕΣΠΑΣΜΕΝΕΣ: Κ. Αδαμου-Φικα
Α. Τατση

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
A. Stavelas

DETACHED: C. Adamou-Fika
A. Tatsi

COLLABORATOR: I. Svitzou

ΣΥΝΤΑΞΙΣ
ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, 106 73 – ΑΘΗΝΑΙ
ΤΗΛ.: (210) 366 4626, FAX: (210) 366 4624
e-mail: keef@academyofathens.gr
emouts@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 4626, FAX: (0030.210) 366 4624
e-mail: keef@academyofathens.gr
emouts@academyofathens.gr

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

40 ΑΘΗΝΑΙ 2010

ISSN 1105-21-20
Copyright © 2010
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 40 (2010)

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ
ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

F. Aronadio, Considerazioni sulla problematicità della nozione filosofica di *stile* 11
S. Goyard-Fabre, Parler et penser 38
C. Marcondes Cesar, Personne, temporalité et liberté 57
A. Protopapas, A Concise Reference to the Pictorial and Mathematical Representation of Kairos 74
† A. Arphani, The Importance of Self-consciousness 81
P. Ferreira da Cunha, Constitution et savoirs pour une épistémologie constitutionnelle 105
P. Vallianos, The Meaningfulness of the Present Time: Notes on the Fate of Modernity .. 119
E. Moutsopoulos, Is a Renewal of Humanism Possible Today? 151
E. Moutsopoulos, Governance Facing Values in an Era of Globalization 156
N. Angélis, Différence, souveraineté et justice 159
Μ. Καραση, Ἡ εὐθανασία ὡς πρόβλημα βιοηθικῆς 167
Ε. Σbitzou, Ἀνθρώπινη κλωνοποίηση: μιὰ κριτικὴ προσέγγιση τῆς προβληματικῆς 210
S. Tzitzis, Multiculturalisme, histoire et droits fondamentaux 223

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

A. N. Zoumpos, Über die Quellen des Herakleitos 237
E. Moutsopoulos, La morale de Démocrite est-elle une morale du kairos? 243
É. Helmer, La conception platonicienne de la démocratie 251
A. Brancacci, Musica e filosofia nella *Repubblica*. In margine alla traduzione commentata della *Repubblica* di M. Vegetti 268
A. G. Wersinger, Platon et la philosophie comme *figure* d'énonciation 282
H. Margaritou-Andrianessi, The Significance of the Notion «Present Time» in Aristotle's Philosophy 307
C. Viano, Amitié et émotions de rivalité chez Aristote: une origine commune? 316
M. Protopapas-Marneli, Du «moi» et de l'«autre» dans la philosophie du Portique 331
E. Vimercati, L'etica di Panezio e la tradizione classica 338
Γ. Αραμπατζη, Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο: Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας 377

B. Decharneux - I.-F. Viltanioti, L'exégèse allégorique des mythes: la notion d'ὑπόνοια de Platon à Philon 391
F. Filippi, Plotinus on Time as Measure and Number of Motion 409
S. Tavoularis, Hegel's Sense of Idealism in the History of Philosophy and Plotinus' Ecstasy . 425
Θ. Αναστασοπουλου-Καπογιαννη, Παράμετροι μιᾶς ὑπόρρητης ἠθικῆς στὴν μπερξονικὴ φιλοσοφικὴ βιολογία 434
Γ. Πρελορεντζου, Ἡ κριτικὴ τοῦ Sartre στὴ θετικιστικὴ ψυχολογία στὸ Σχεδίασμα μιᾶς θεωρίας περὶ συγκινήσεων 449

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ
ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

E. Moutsopoulos, Une dynamique ontologique: l'interpénétration 473
» Healing the World's Cultural Crisis 475
» Les Académies et leur vocation 477
Χ. Φιλη, Ἀπόδειξη: Ἡ τέχνη τῆς πειθοῦς ἢ τῆς διαφώτισης. Ἡ προϊστορία καὶ ὁ Καρτέσιος 479
G. Romeyer Dherbey, Notre époque est-elle matérialiste? 487
P. Ferreira da Cunha, Une approche récente de la philosophie grecque contemporaine 495
E. Moutsopoulos, An Unforgettable Philosopher: David Evans (1942-2009) 497
A. S. Fokas – E. Moutsopoulos, Mathematics and Innate Knowledge: from Philosophical Positions of Ancient Greeks to Neuroscience 498
F. Papadimitriou, From Utopists to «Geo-utopists»: (Im)possible Roads to Finality? 507

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

ΓΕΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

CONSIDERAZIONI SULLA PROBLEMATICITÀ DELLA NOZIONE FILOSOFICA DI *STILE*

'Stile' è uno di quei termini del nostro linguaggio che, anche quando sia portato dall'uso comune a quello tecnico, sembra destinato a mantenere contorni alquanto vaghi, se non a essere dichiarato formalmente indefinibile. Ne sono testimonianza, da un lato, la relativa rarità di esplicite formulazioni della sua nozione e, dall'altro, la frequenza con cui studiosi di varia estrazione hanno voluto sottolineare quanto sia arduo il tentativo di concettualizzarlo[1]. Eppure, così come accade per la letteratura e per l'arte, anche in ambito filosofico si ricorre spesso a espressioni quali 'stile di pensiero' o 'stile filosofico', che risultano perfettamente comprensibili e indicative di una qualche demarcazione fra le filosofie, nonostante poi appaia difficile formulare un'esatta definizione di che cosa esse indichino.

Si tenterà qui di verificare la possibilità di uscire dall'indeterminatezza del concetto di stile applicato alla filosofia. A tal fine è opportuno non as-

---

Desidero ringraziare Aldo Brancacci e Alessandro de Lachenal, prodighi di consigli assai utili in relazione al versante storico-filosofico e a quello linguistico delle questioni qui affrontate. Naturalmente, di errori e manchevolezze sono l'unico responsabile.

1. A titolo di esempio, bastino alcune citazioni, di provenienza, peraltro, assai diversa: "Ciò che viene denominato con la parola 'stile' è tra le cose più oscure." (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 130; ed. orig. *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961); «Nessun catalogo prefissato delle proprietà elementari di uno stile può essere compilato; e normalmente giungiamo ad afferrare uno stile senza essere in grado di analizzarlo nei suoi tratti costituenti». (N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. di C. Marletti, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 42; ed. orig. *Ways of Worldmaking*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1978); «Le terme de 'style' relève de la critique littéraire, et il est difficile, sinon impossible, d'en donner une définition sémiotique». (A.J. GREIMAS-J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 366). Quest'ultima affermazione è riportata anche da G. GENETTE, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991, p. 95, il quale la commenta raccontando questa emblematica esperienza: «Puisque les sémioticiens me renvoient aux littéraires, je m'assure en toute hâte du récent *Dictionnaire de stylistique* de Mazaleyrat et Molinié, où je trouve cette definition: "*Style*: objet de la stylistique". Je cours donc à l'article *Stylistique*: il n'y en a pas». (*ibidem*).

sumere come esemplare o prioritaria una nozione specifica dello stile, e collocarsi invece in un orizzonte di precomprensione che abbracci tutto quell'insieme di situazioni nelle quali è lecito ed è d'uso parlare di stile, situazioni che possono apparire fra loro anche assai remote: i dipinti di un artista e la scrittura di un romanziere, certo; ma anche le esecuzioni di un pianista, le giocate di un tennista o, ancora, il comportamento peculiare di una persona, se non, addirittura, un certo tipo di alba, che ci appaia legata a un determinato luogo, perché caratteristica proprio di esso[2]. Va inoltre sottolineato che 'stile' è qui assunto nella sua accezione 'valutativa', cioè quella per cui con tale termine si suole indicare qualcosa di connotato positivamente, in quanto esce fuori dal comune e assume perciò un 'valore' aggiunto[3].

Il punto di partenza dell'analisi che segue è, pertanto, costituito dalla riflessione di un filosofo il quale, nella sua elaborazione della nozione di stile applicata alla filosofia, ne ha assunto un'accezione specificamente estetico-letteraria, portandola ai suoi esiti più coerenti e radicali. Una considerazione critica di tale tentativo teorico consentirà di metterne allo scoperto la problematicità interna. Ci si adopererà, di seguito, a ricercare una prospettiva d'analisi alternativa, per proporre, di qui, non tanto una diversa accezione del termine 'stile', quanto una sua diversa forma di concettualizzazione, nella quale le diverse specificità dello stile, e in particolare l'applicazione di tale nozione al pensiero filosofico, si trovino coniugate, senza però perdere i loro tratti distintivi[4].

---

2. L'esempio è di N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, *op. cit.*, p. 42.

3. Naturalmente il termine 'stile' può essere ed è stato inteso in un'accezione più larga, per la quale esso indica semplicemente la modalità con cui si compie una determinata operazione, chiunque sia a compierla (ad esempio il modo in cui si dipinge un paesaggio, si tratti di Van Gogh o di un dilettante poco dotato): in tale accezione è chiaro che ogni operazione ha stile, poiché un'operazione non può non essere compiuta in un determinato modo. Come s'è detto, qui si adotterà invece l'accezione 'valutativa', se non 'assiologica', anch'essa, comunque, corrente nel linguaggio quotidiano: per il momento, si prenda questa precisazione come una delimitazione di campo o come una preliminare definizione dei termini primitivi, anche se, come si vedrà (*infra*, n. 67), l'accezione estesa di 'stile' non sembra esente da difficoltà teoriche.

4. Per spiegare ulteriormente l'intento che qui si persegue, vorrei fare riferimento a una trattazione del tema dello stile che prende le mosse da una prospettiva e segue una dirittura diverse da quelle che ispirano le seguenti riflessioni. Mi riferisco all'ottimo volume di C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi, 1999, e in particolare al cap. 6, che reca, appunto, il titolo di 'Stile'. Mira del capitolo è offrire una panoramica storica degli studi sull'argomento e mettere a fuoco in questo ambito le linee di tendenza che all'A. appaiono più feconde. Anche se la costellazione degli studi a cui l'A. fa riferimento è quella che fa da sfondo alle riflessioni che qui saranno proposte, il taglio del capitolo (e dell'intero libro) è orientato diversamente, in senso critico-letterario, sia pure con un manifesto interesse nei confronti dei contributi che la linguistica e la semiotica hanno fornito a questa disciplina. Quel che l'A. non

1. *Lo stile in filosofia secondo Frank: prospettive e problemi*

1.1. *Irripetibilità o legalità?*

Caratteristica dell'uso del termine 'stile' è un'oscillazione fra l'accezione normativa e quella che lo pone in relazione con la libera esecuzione singola; tale oscillazione si è anche riverberata sulla riflessione sullo stile, così come si è storicamente configurata e come si delinea anche nel pensiero contemporaneo[5].

Quel che un dizionario può tollerare come polisemia, sia pure ossimorica, è evidentemente per un teorico un nodo da sciogliere. V'è chi ha tentato di farlo sposando del tutto l'accezione non normativa dello stile e protestando che esso sfugge a qualsiasi tentativo di concettualizzazione. È questa la posizione tenuta in anni recenti da Manfred Frank. In un volumetto che raccoglie il testo di tre conferenze tenute a Princeton nel 1990[6], egli difende in modo appassionato la tesi secondo cui lo stile non è assolutamente riducibile a un tipo, né riconducibile a una regola. Per argomentare questi assunti, sceglie di affrontare il fenomeno 'stile' con l'ausilio di una griglia concettuale linguistica, ma solo con l'intento di portarla al paradosso, di mostrarne l'incapacità di 'stringere' il suo presunto oggetto.

In successione rapida, infatti, Frank mira a mettere in luce come lo stile non possa essere assegnato né al dominio della sintassi, né a quello della semantica, né alla pragmatica. In tutti e tre i casi la strategia argomentativa seguita da Frank consiste nel mostrare come lo stile si opponga alla sussunzione sotto regole, e si annidi invece in qualcosa di sintatticamente indeducibile, semanticamente irripetibile e pragmaticamente indecidibile[7].

---

si propone – e non avrebbe ragione di farlo, data la chiave di analisi adottata – è di fornire un'impostazione filosofica del problema: egli non intende chiedersi cosa sia lo stile *qua talis*, ma fornisce indicazioni (naturalmente, interessantissime) sugli strumenti atti a descrivere il fenomeno 'stile' nei testi letterari. La scommessa su cui si gioca quanto segue, invece, consiste proprio nel tentare di rovesciare la prospettiva: anziché lasciare che siano gli strumenti descrittivi a dirci qualcosa sullo stile, porsi il problema della pensabilità dello stile in generale (dacché di stile ogni disciplina parla in modi specifici e spesso diversi), e verificare, nello specifico, se la nozione filosofica di stile cui si tenterà di approdare abbia la possibilità di trovare un sua propria valenza nel campo del pensiero.

5. È istruttiva al riguardo la lettura di P. D'ANGELO, *Stile*, in G. CARCHIA-P. D'ANGELO, *Dizionario di estetica*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 270-274, dove tale oscillazione è costantemente tenuta presente, tanto nelle considerazioni a carattere definitorio quanto nei ragguagli storici forniti, che si concludono con una rapida rassegna degli attuali orientamenti teorici sullo stile, nei quali sempre più nettamente alla "idea che lo stile consista nell'*attuazione* di una norma linguistica o artistica" si contrappone direttamente l'idea "che lo stile sia costituito dalla *violazione* o *deviazione* dalla norma linguistica o artistica" (*ivi*, p. 273).

6. M. FRANK, *Lo stile in filosofia*, trad. it. di M. Nobile, Milano, Il Saggiatore, 1994 (ed. orig. *Stil in der Philosophie*, Stuttgart, Reclam, 1992).

7. Cf. *ivi*, pp. 14-16.

Tratti propri dello stile sarebbero, dunque, la sua singolarità e la sua non riproducibilità:

Intenderò con 'stile', radicalmente, solo lo stile individuale e anch'esso solo *in statu nascendi*. Una volta che sia divenuto maniera identificabile, è naturalmente possibile indicare la regola cui obbedisce[8].

Lo stile individuale, qualora si esprima originariamente, è [...] senza concetto. È, nel vero senso della parola, 'in-divisibile' e quindi 'in-condivisibile'/'in-comunicabile'[9].

L'opera dello stile individuale consiste in un permanente "spostamento del rapporto fra *signifié* e *signifiant*" [Saussure]. Lo stile crea questa possibilità a partire dall'arbitrarietà del segno linguistico[10].

Lo stile è definito dal lavoro combinatorio sul materiale espressivo. Se, dunque, ogni *tipo* segnico consiste solo in [...] sintesi *signifié-signifiant*, per principio instabili e revocabili, la combinazione individuale dello stile può scuotere il codice in qualsiasi momento. [...] Il codice perde così la sua forza imperativa sugli individui che parlano e si trasforma in una virtualità, in una potenza attualizzantesi solo nel parlare concreto ed effettivo[11].

Molto di ciò che è detto in queste affermazioni e nel contesto da cui sono tratte è degno di nota, ed è, almeno in parte, condivisibile. È importante, innanzi tutto, per quel che concerne la delimitazione del fenomeno, la distinzione fra lo *status nascendi* dello stile e le sue successive avventure, perché chiama a concentrarsi sulla questione dell'origine dello stile, che è poi – appunto – la sua *natura*, e consente, perciò, di prescindere dalla considerazione di aspetti tutto sommato marginali, quali il riconoscimento culturale, il successo, la formalizzazione, la stilizzazione, e via dicendo. Quanto al versante interpretativo, un elemento sicuramente importante nella disamina di Frank è la presentazione dello stile come scarto dalla norma[12]. E da questa

---

8. *Ivi*, p. 19.
9. *Ivi*, p. 20.
10. *Ivi*, p. 34.
11. *Ivi*, p. 35.
12. Con essa, per altro, Frank si colloca in linea con la tendenza, dispiegatasi già nella prima metà del Novecento, a distinguere nettamente fra una 'stilistica descrittiva' o 'stilistica dell'espressione', come quella teorizzata nell'opera del saussuriano C. BALLY, *Traité de stylistique française*, Stuttgart, Winter, 1909, e una 'stilistica genetica' o 'stilistica dell'individuo', della quale furono antesignani gli studi di L. SPITZER, *Stilstudien*, München, Hueber, 1928; ID., *Romanische Stil- und Literaturstudien*, Marburg, Elwert, 1931; ID., *Linguistics and Literary History. Essays in Stylistics*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1948. È appena il caso di ricordare che numerosi sono stati gli studi che hanno affrontato la tematica dello stile da una prospettiva critico-letteraria, diversa da quella qui assunta; per una messa a punto della questione da tale angolazione e per una panoramica storica degli studi si rinvia qui a C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, *op. cit.*, Torino, Einaudi, 1985 (del quale si veda, in particolare, il capitolo 6: *Stile*, pp. 307-330).

angolazione, è sicuramente un merito aver posto vigorosamente l'accento sulla componente dell'originalità, strutturalmente in gioco nel fenomeno 'stile', almeno *in statu nascendi*.

Sono tuttavia i modi o, forse meglio, l'entità di questa operazione a destare qualche perplessità. I caratteri con cui Frank presenta il sottrarsi dello stile al dominio delle regole lo portano assai vicino a un'accezione di tipo estetizzante, che si potrebbe accostare, più precisamente, a un'estetica del 'non so che'[13], la quale, se pure ha avuto il merito storico di svincolare la nozione di stile da un nesso presuntamente necessario con i concetti di ordine e proporzione, la soffoca però nell'abbraccio, per certi aspetti ancor più soffocante, del mistero fascinoso e impalpabile. Se è vero che 'stile' è deviazione dalla norma, non è per questo necessario che ciò abbia luogo al modo dell'indeducibilità, dell'irripetibilità e dell'indecidibilità; e non ne deriva necessariamente che lo stile vada consegnato al dominio dell'indicibile[14] o all'esperienza della divinazione[15]. La premessa che conduce Frank a questo esito, che ritengo estremo, è implicita già nell'affermazione – contenuta nell'ultimo dei brani prima riportati – che "ogni *tipo* segnico consiste solo in [...] sintesi *signifié-signifiant*, per principio instabili e revocabili". Ciò è inteso nel senso che, dandosi linguaggio solo nella concretezza dell'atto linguistico, qualsiasi atto linguistico sarebbe da concepirsi come una ridefinizione, unica e irripetibile, della sintesi significato-significante, come si evince chiaramente – ed è solo uno dei possibili esempi – dall'esplicito riferimento di Frank al seguente passo di Sartre:

I termini vivono della morte degli uomini, si uniscono attraversandoli; il senso di ogni frase che formo mi sfugge, mi viene rubato; ogni giorno e ogni

---

13. Sull'estetica del 'non so che' si veda P. D'ANGELO-S. VELOTTI, *Il non so che. Storia di un'idea estetica*, Palermo, Aesthetica, 1997; E. FRANZINI, *Stile e non-so-che* in E. FRANZINI-V. UGO (a cura di), *Stile*, Milano, Guerini, 1997, pp. 75-84.

14. «Lo stile compie una selezione e una combinazione, il principio delle quali non coincide con il complesso delle regolarità la cui introiezione designiamo come competenza linguistica. Se [...] denominiamo il dicibile il complesso di quanto può essere padroneggiato attraverso i procedimenti di derivazione da una grammatica, verrebbe naturale caratterizzare l'esposizione individuale propria dello stile come 'l'indicibile'». (M. FRANK, *Lo stile in filosofia*, *op. cit.*, p. 77; il brano citato compariva nelle primissime battute del saggio *Wittgensteins Gang in die Dichtung*, in M. FRANK-G. SOLDATI, *Wittgenstein Literat und Philosoph*, Pfullingen, Neske, 1989, pp. 9-72, poi ripubblicato con qualche modifica nell'opera in italiano dalla quale è stato qui citato).

15. «La combinazione stilistica non è arbitraria e ci sembra di comprenderla. Interrogati sulle regole, non siamo però in grado di fornirle; e il mistero della comprensione dello stile si compie come un indovinare (o 'divinare', come ha detto Schleiermacher)». (M. FRANK, *Lo stile in filosofia*, *op. cit.*, p. 43). Cfr. anche, *ivi*, pp. 51-52.

parlante altera, *per tutti*, i significati; gli altri vengono a cambiarmeli dentro la bocca[16].

Tuttavia, a mio vedere, l'assunzione dell'esistenza del linguaggio nel solo parlare concreto non esclude il riconoscimento della natura sistematica della lingua e del suo operare fin dentro quel parlare concreto. Sul piano linguistico, infatti, E. Coseriu, pur sostenendo l'idea che solo gli atti linguistici costituiscono la dimensione di esistenza effettiva del linguaggio, pur muovendo, dunque, da un assunto simile a quello di Frank, ha ampiamente dimostrato come sia imprescindibile la connessione fra gli aspetti formali, le regolarità astratte della lingua e la concretezza degli atti linguistici. Dell'attività concreta del parlare fanno integralmente parte tanto il sistema, inteso come l'intelaiatura delle opposizioni funzionali che costituiscono l'ossatura di una lingua e la sua forma indispensabile, quanto la norma, cioè quell'insieme di caratteristiche che, pur se non funzionali, non sono percepite come anormali, poiché costituiscono le modalità di realizzazione corrente del sistema[17].

Sorge così l'impressione che, se lodevole era l'intento di svincolare lo stile dal tipo codificato e dalla regola imposta, la terapia sia stata troppo forte, giacché Frank, nell'intento di restituire alle scelte individuali gli esiti stilistici, ne radicalizza il carattere di eccezionalità, ma, al contempo, non si sottrae al rischio di allargare l'estensione della nozione di 'stile' agli atti di ogni parlante (come è evidente, ad esempio, dalla sua analisi di Sartre). Ma se è vero questo, in che cosa si differenzierà lo stile dal semplice idioletto, o addirittura da ogni singola esecuzione di un idioletto? E se ogni atto di *parole* ha i caratteri dello stile, che bisogno ci sarà di parlare di stile come di una qualità che si aggiunge a un impiego di un codice e lo distingue da altri impieghi? Non si perde così quell'accezione 'valutativa' dello stile, alla

---

16. J.-P. SARTRE, *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1990³, vol. I, p. 224 (ed. orig. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985).

17. Norma e sistema «non sono realtà autonome e opposte al parlare, e neppure 'aspetti del parlare', il quale è una realtà unitaria e omogenea, bensì forme constatate *nel parlare stesso*, astrazioni elaborate sulla base dell'attività concreta in relazione ai modelli *che questa utilizza*». (E. COSERIU, *Sistema, norma e "parole"*, in ID., *Teoria del linguaggio e linguistica generale*, Bari, Laterza, 1971, p. 80; ed. orig. Sistema, norma y habla, *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, IX, 1952, pp.113-177). Non si giustifica, dunque, il carattere di eccezionalità e irripetibilità che Frank attribuisce al singolo atto linguistico: infatti, da un lato, il sistema «piuttosto che imporsi all'individuo, gli si offre, fornendogli i mezzi per la sua espressione, che è inedita, ma nello stesso senso comprensibile per coloro che usano lo stesso sistema» (*ivi*, p. 82) e, dall'altro, l'attività linguistica individuale non può che espletarsi in relazione alla norma, che potrà essere accolta o anche rifiutata, dando così luogo a una produzione che sarà, sì, inedita, ma comprensibile solo in relazione a sistema e norma.

quale peraltro un'impostazione come quella di Frank si attiene evidentemente in modo stretto?

Sulla scorta di questi interrogativi, può essere utile confrontarsi con i seguenti due paragrafi tratti dalle *Philosophische Untersuchungen* di Ludwig Wittgenstein:

204. Così come stanno le cose, potrei forse inventare un giuoco che non venga mai giocato da nessuno. – Ma, posto che l'umanità non abbia mai giocato nessun giuoco, è possibile che un bel giorno qualcuno abbia inventato un giuoco – che non è stato mai giocato?[18].

(Qui Wittgenstein sembra alle prese con il giuoco *in statu nascendi*, e mi pare negare la possibilità che si tratti di un'impresa individuale.)

68. [...] in che modo si delimita il concetto di giuoco? Che cosa è ancora un giuoco e che cosa non lo è più? Puoi indicare i confini? No. Puoi *tracciarne* qualcuno, perché non ce ne sono di già tracciati. [...] "Ma allora l'applicazione della parola non è regolata; e non è regolato il 'giuoco' che giochiamo con essa". – Non è limitato dovunque da regole; ma non esiste neppure nessuna regola che fissi, per esempio, quanto in alto o con quale forza si possa lanciare la palla da tennis, e tuttavia il tennis è un giuoco e ha anche delle regole[19].

Le regole del linguaggio non sono, forse, né in continua completa riformulazione né onnipervasive; il che significa che forse non è vero che l'indicibile sia l'unico modo di sottrarsi a quelle regole. Vale perciò la pena di fare un tentativo di riflessione ulteriore, alla ricerca di un terreno 'intermedio' fra l'irripetibile e la norma, simile a quello del lanciare la palla più o meno in alto, o più o meno forte; un terreno che potrebbe essere quello proprio dello stile.

1.2. *Individualità o intersoggettività?*

Una questione contigua a quella appena affrontata, ma che pure merita qualche considerazione a parte, è quella relativa allo *status* da attribuire all'autore, intendendo questo nome in una valenza larga, al pari di quanto si è detto inizialmente per lo stile.

Va da sé che da una prospettiva teorica, come quella esemplificata negli scritti di Frank, la figura dell'autore sia da ricondurre integralmente ed esclusivamente alla dimensione della assoluta singolarità: in questa ottica,

---

18. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, p. 109 (ed. orig. *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1953).

19. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, *op. cit.*, p. 48.

infatti, lo stile, in quanto si oppone alla sussunzione sotto regole, è eminentemente individuale[20].

In coerenza con queste premesse, il processo della comunicazione non è descritto da Frank in termini di intersoggettività, ma di 'interindividualità':

L'universale non solo non è indipendente dai processi interpretativi individuali nei quali si presenta, ma anzi in essi si fonda. L'universalità aprioristica, che sottomette dittatorialmente l'individuale, si trasforma in intesa inter-individuale. L'interindividualità sostituisce l'universalità oggettiva[21].

Tuttavia, si è visto in precedenza[22] che lo stile individuale sarebbe 'senza concetto', 'incondivisibile', 'incomunicabile': come può darsi, allora, intesa interindividuale? La si può pensare - sulla scorta dei rinvii di Frank a Sartre - come reinterpretazione continua, reinvenzione, catena di nuovi inizi. Ma, a rigore, non si dovrebbe neppure utilizzare la particella iterativa 're-', se davvero ogni inizio è assoluto, perché in questo caso sarebbe difficile attribuirgli un nesso necessario con un precedente. L'unica alternativa è che, per potere parlare di intesa interindividuale e di una catena di inizi, si dovrà presupporre una riconoscibilità[23] dell'atto linguistico da parte degli in-

---

20. Cfr. M. FRANK, *Lo stile in filosofia*, *op. cit.*, p. 18: «E lo stile? Dicevamo che è impossibile fornirne un concetto e che si oppone alla sussunzione sotto regole. [...] Per far risaltare più nitidamente questo punto pongo una distinzione radicale fra singolarità o individualità, da un lato, e particolarità, dall'altro. Chiamo individuale ciò che esiste senza avere alcun intimo duplicato, senza possibilità di confronto o senza ritornare identicamente, in breve: ciò che esiste in modo assolutamente singolare e non è quindi riconducibile ad alcuna regola ricorsivamente definibile». Quanto affermato da Frank entra in stridente contrasto, ad esempio, con le riflessioni dedicate allo stile da G. SIMMEL, *Il problema dello stile*, "aut-aut", n. 257, 1993, pp. 7-14 (ed. orig.: Das Problem der Stil, *Dekorative Kunst*, XI, 1908, pp. 307-316). Simmel argomenta che lo stile agisce sull'opera d'arte in maniera tale che «la particolarità della singola opera viene sottomessa a una legge di forma universale, che vale anche per le altre opere» (p. 8), poiché, a suo modo di vedere, «lo stile è sempre quella donazione di forma che, in quanto sostiene o aiuta a sostenere l'impressione dell'opera d'arte, ne nega l'essenza e il valore del tutto individuali, cioè, il significato della sua unicità» (*ibidem*); egli arriva così a concludere che «lo stile è un principio di generalità» (p. 9) e che «a sospingere così fortemente l'uomo moderno verso lo stile sono lo sgravio e l'occultamento velato di ciò che è personale, in cui consiste l'essenza dello stile» (p. 13). Evidentemente Simmel parte da un'idea dello stile diametralmente opposta a quella di Frank, tutta spostata sul versante della normatività. E questa è, se ce ne fosse bisogno, un'ulteriore prova della polivalenza della nozione di stile, del carattere decisivo delle prospettive teoriche con cui la si affronta, e della necessità, quindi, di spostare la riflessione a questo livello, quello appunto delle prospettive teoriche, all'interno delle quali va verificata la possibilità di collocare il fenomeno 'stile', auspicabilmente, in tutta la sua ampiezza.

21. *Ivi*, p. 62.

22. *Supra*, p. 118.

23. Sull'importanza della riconoscibilità si ritornerà, *infra*, p. 134; 137-138.

dividui parlanti, una riconoscibilità che logicamente preceda l'atto di interpretazione individuale, e che contempli la condivisione di regole o di convenzioni; diversamente, tutti i singoli atti linguistici individuali rischiano seriamente di diventare incommensurabili ed estranei l'uno all'altro.

È, tuttavia, innegabile che lo stile sia il connotato di un atto o di un prodotto 'd'autore', che si distingue per originalità e innovatività. Nuovamente, dunque, i limiti della concezione 'estetizzante' dello stile non si lasciano superare mediante la mera affermazione di una tesi diametralmente opposta; occorre, invece, porsi il problema del modo in cui vada pensata e giustificata l'originalità che trova espressione nello stile.

1.3. *Letteratura o filosofia?*

Una delle più forti implicazioni dell'assunzione in chiave estetico-letteraria dello stile da parte di Frank è la sua adesione alla tesi della sostanziale sovrapponibilità di letteratura e filosofia. Dal momento che egli argomenta la sua posizione in polemica con le tesi formulate sull'argomento da J. Habermas, converrà prendere le mosse da una ricapitolazione, necessariamente cursoria, del dibattito che ha visto contrapporsi Habermas a Derrida. Punto focale è la tesi del rovesciamento dei rapporti fra logica e retorica: al primato della logica, già reso canonico, secondo Derrida, dalla filosofia di Aristotele, il filosofo francese intende rispondere con un ampliamento del dominio della retorica, fino al punto di comprendere in esso tutti i testi, letterari come filosofici. La conseguenza è che si nega l'esistenza di una qualche strategia specifica per la lettura e l'interpretazione dei testi filosofici, che vanno invece sottoposti agli stessi procedimenti decostruttivi dei testi letterari.

Habermas non contrappone a questa tesi una semplice constatazione di diversità fra i giochi linguistici della filosofia e quelli di altre forme di produzione linguistica, bensì l'indicazione del fatto che qualsiasi gioco linguistico prevede che i parlanti assumano un orizzonte di possibile intesa, all'interno del quale essi operano con determinate aspettative di validità. In tal senso è possibile, secondo Habermas, tracciare una chiara linea di demarcazione fra diverse forme di specializzazione del linguaggio quotidiano:

> Mentre la tensione polare fra dischiudimento del mondo e soluzione di problemi resta contenuta nel fascio di funzioni del linguaggio quotidiano, l'arte e la letteratura da un lato, la scienza, la morale e il diritto dall'altro si specializzano in esperienze e tipi di sapere, che si possono formare ed elaborare di volta in volta nell'ambito dell'incameramento di *una sola* funzione linguistica e di *una sola* dimensione di validità[24].

---

24. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, trad. it. di E. Agazzi,

Con ciò Habermas non vuole sostenere che non si possa riconoscere e valutare la qualità letteraria di un testo filosofico[25]; il punto è, però, che un testo filosofico e un testo eminentemente letterario, come un romanzo, invitano il lettore a fare riferimento a livelli di realtà diversi. I personaggi di un romanzo interagiscono linguisticamente e il loro discorso è reso possibile e comprensibile in virtù delle sue pretese di validità, che hanno valore però solo nella finzione:

Le pretese di validità che compaiono nel testo letterario possiedono la stessa forza vincolante soltanto per le persone che compaiono *in* esso, ma non per l'autore e il lettore[26].

Diversamente si configurano altri tipi di testi, fra cui quelli filosofici, nei quali il lettore è chiamato ad assumere in prima persona le pretese di validità sollevate nel testo stesso:

Il lettore che prende posizione rispetto alle pretese di validità all'interno del testo [...] fa presa attraverso il libro su un qualcosa, distruggendo la finzione. Il lettore assume un tale atteggiamento verso i testi filosofici e scientifici. Da questi, egli è invitato a una critica che si orienta verso le pretese di validità sollevate all'interno del testo. La sua critica non si riferisce, come quella estetica, *al* testo e all'operazione che esso esegue nell'apertura del mondo, bensì a ciò che viene detto *nel* testo su qualcosa del mondo[27].

Dunque, il gioco linguistico della filosofia è tale che coinvolge direttamente il lettore nella sua pretesa di validità, e lascia in secondo piano le componenti meramente stilistiche per dar spazio a quelle di contenuto.

Le argomentazioni di Habermas sono persuasive, anche se solo in parte. Ci si può chiedere, infatti, se i limiti imposti dall'affidamento a forme di agire comunicativo codificate e definite nelle loro pretese di validità non rischino di essere una gabbia troppo stretta, che rende difficile spiegare l'innovatività e la creatività della grande filosofia, vale a dire la possibilità di un 'nuovo' che non sia semplicemente un discorso filosofico diverso, ma l'avan-

---

Roma-Bari, Laterza, 1991[3], p. 210 (ed. orig. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985).

25. «I linguaggi speciali della scienza e della tecnica, del diritto e della morale, della politica ecc. [...] vivono della forza illuminante di locuzioni metaforiche, ma gli elementi retorici per nulla mitigati sono per così dire domati e messi a servizio di scopi speciali della soluzione di problemi». (*ivi*, p. 212).

26. J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, trad. it. di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 256 (ed. orig. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988).

27. *Ibid.*

zamento di nuove pretese di validità. Egualmente, la "corrispondenza fra la forma letteraria e la convinzione filosofica", che pure lo stesso Habermas riconosce[28], non appare del tutto spiegata se non si attribuisce un ruolo più centrale allo stile in filosofia (sia pure in una chiave diversa da quella con cui parliamo di stile per l'arte o la letteratura). Ciò nondimeno resta valido il richiamo alla dimensione dell'intersoggettività, da intendersi, nella complessiva impostazione di pensiero del filosofo tedesco, come condizione che sta alla base di ogni possibile comunicazione volta all'intesa.

Tale richiamo ci riporta in prossimità dell'orientamento implicito nei brani di Wittgenstein. Dal canto suo, invece, il decostruzionismo mostra una certa prossimità con i modi di riflessione propri di un intellettuale che ha letteralmente incarnato l'idea della reciproca compenetrazione di letteratura e filosofia. Mi riferisco a Sartre, nei cui scritti sono frequenti le affermazioni – come quella citata in precedenza[29] – che riconducono ogni impiego del linguaggio, compreso il discorso filosofico, al carattere eminentemente individuale e al contempo creativo dell'atto linguistico. In virtù di ciò, ogni scritto, si tratti di poesia o di romanzo, di filosofia o di scienza, è una produzione assoluta, un atto di creazione. Tuttavia:

Poiché la creazione non può trovare il suo compimento se non nella lettura, [...] poiché è solo attraverso la coscienza del lettore che l'artista può cogliersi come essenziale alla propria opera, ogni opera letteraria è un appello. [...] Lo scrittore si appella alla libertà del lettore perché essa collabori alla produzione della sua opera. [...] L'immaginazione dello spettatore non ha soltanto una funzione regolatrice, bensì costitutiva; essa non gioca, ma è chiamata a ricomporre l'oggetto bello oltre le tracce lasciate dall'artista[30].

C'è anche qui, come si vede, un richiamo alla dimensione comunicativa, che però, diversamente da quel che si è visto in Habermas, non è la dimensione della stipulazione degli accordi di intesa e del richiamo alle regole condivise, bensì è il dominio di una presunta libertà creatrice, poiché l'opera scritta, come 'inizio assoluto' (sono parole di Sartre), chiama in causa, oltre all'atto creativo dell'autore, il necessario e libero completamento di quest'atto da parte del lettore. In tale ottica, non v'è ragione di negare che lo stile giochi in ogni opera scritta, letteraria o filosofico-scientifica, una stessa funzione:

Lo stile, senza alcun dubbio, crea il valore della prosa. [...] È vero che i temi propongono lo stile: ma non lo impongono; non ne esistono che siano *a*

---

28. Cf. *ivi*, p. 257.

29. *Supra*, pp. 119-120.

30. J.-P. SARTRE, Che cos'è la letteratura?, in *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 140-141 (ed. orig. Qu'est-ce que la littérature?, in *Situations* II, Paris, Gallimard, 1948).

priori fuori dell'arte letteraria. C'è forse qualcosa di più impegnato, di più noioso del proposito di attaccare la Compagnia di Gesù? Ebbene, Pascal ne ha fatto le *Provinciales*[31].

L'importanza del momento espressivo-esistenziale come radice dell'eccezionalità e irripetibilità dell'atto stilistico è una caratteristica cruciale della riflessione di Sartre sulla scrittura[32]. Non sorprende, quindi, che egli sia per Frank uno degli autori di riferimento. A Sartre egli si richiama per affermare, come s'è visto, che "i significati universali dei tipi linguistici scaturiscono *dalla differenziazione individuale dello stile*"[33], e non esita a trarne le inevitabili conseguenze per l'autocomprensione della filosofia. Se i significati, infatti, si radicano nello stile, e se questo è qualcosa di unico e irripetibile, allora è chiaro che il senso di un'opera filosofica, il messaggio che il filosofo vuole trasmettere, non può essere colto al livello di contenuti verbali ripetibili o delle formulazioni concettuali condivisibili, bensì, fra le righe dello scritto, sul piano dei modi della produzione linguistica di quell'autore:

La riflessione filosofica non può (rap)presentare, con mezzi autonomi, il Supremo che le è proprio. Il suo universalismo, così, collassa e si volge all'arte. [...] A differenza della logica, che forma proposizioni prive di senso (pure tautologie), quelle della filosofia sono, a essere precisi, addirittura insensate. Ma ciò che è insensato non per questo è privo di valore. Tutt'altro: in esso può 'mostrarsi' - senza lasciarsi 'dire' - ciò che ha valore supremo[34].

---

31. *Ivi*, pp. 128-129.

32. Di natura diversa è l'assimilazione di letteratura e filosofia nel pensiero di R. Rorty, il quale pone piuttosto una cesura fra 'uso metaforico' e 'uso letterale' della parola, o tra 'metafora viva' e 'metafora morta', vale a dire fra usi del linguaggio che producono nuove aperture di senso e usi che assumono come quadro di riferimento ambiti di senso e sistemi di significati che si sono già imposti. Questa ottica «ci permette di vedere periodicamente ricorrere un momento 'letterario' o 'poetico' in aree molto diverse della cultura - nella scienza, nella filosofia, nella pittura e nella politica, così come nella poesia e nel teatro» (R. RORTY, *Scritti filosofici*, Vol. II, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 120; ed. orig. *Essays on Heidegger and Other Philosophical Papers*, Vol. 2, New York, Cambridge University Press, 1991). Al riguardo trovo del tutto condivisibile la riserva espressa da Aldo Gargani: «Il pericolo [...] di una filosofia che per non essere essenzialista, fondazionalista, logocentrica si limiti al confronto dei vocabolari è quello da un lato di mettere a confronto i vocabolari di una tradizione senza poter entrare in nessuno di essi e senza assumerne alcuna motivazione interna, dall'altro è quello di autolegittimarsi in un atteggiamento umanistico di ironia, di fiducia nella contingenza e nel compiacimento intellettuale che non ci sia più un unico vocabolario, bensì una pluralità di vocabolari, [...] senza entrare in alcuna situazione teorica conflittuale eccetto quella necessaria, per definizione, dell'avversione alla metafisica, al logocentrismo, al vocabolario chiuso e totale» (A.G. GARGANI, *Introduzione. La conversazione filosofica tra metafora e argomentazione*, in R. RORTY, *Scritti filosofici*, Volume II, *op. cit.*, pp. VII-XXV: p. XVIII).

33. M. FRANK, *Lo stile in filosofia*, *op. cit.*, p. 53.

34. *Ivi*, p. 60.

Poste queste premesse, coerentemente, Frank parla poi di una 'svolta estetica' per la filosofia e della sua sovrapponibilità con la letteratura, in aperta polemica con Habermas. Richiamandosi al primo romanticismo, egli spiega che il filosofo può tentare di trasmettere i contenuti più profondi lasciando che nel dire qualcosa di determinato traspaia, dai modi del suo dire, quel che in realtà gli preme[35]. Naturale quindi l'esito: "La filosofia si volge alla poesia per realizzare il suo compito più proprio"[36]. La filosofia supera il suo paradossale voler dire l'inesprimibile affidandosi allo stile, indicato da Frank proprio come fenomeno di confine fra il dicibile e l'indicibile[37].

Lo stile si profila come un momento di sublimazione o, forse meglio, di trasfigurazione della filosofia; ma tale trasfigurazione finisce per assumere l'aspetto di un'autonegazione:

> Ciò che fallisce *filosoficamente* può ancor sempre riuscire *esteticamente*[38].

Riconsiderando l'arco delle posizioni qui rappresentate, sembrerebbe, dunque, che nel momento in cui la nozione di stile sia fatta interagire con la riflessione sullo statuto della filosofia, si producono effetti sconvolgenti e contraddittori: sembra infatti si debba accettare l'*aut-aut* fra una filosofia che per essere se stessa rinuncia allo stile, e una filosofia che si apre allo stile, ma, così facendo, perde se stessa.

2. *Alla ricerca di un altro modo di concettualizzare lo stile*

Una possibile strategia di risposta agli aspetti problematici fin qui emersi è il tentativo di intercettare la nozione di stile 'prima' che essa si inserisca in un quadro di riferimento estetico. Come si è visto, infatti, quando ci si sforza di salvare l'assoluta specificità dei modi di pensiero propri di un filosofo riconoscendogli uno stile, ma postulando che il suo stile si annidi nei modi espressivi delle sue formulazioni, la fruizione di un'opera di filosofia finisce per confondersi con quella dell'opera d'arte o letteraria. D'altra parte, il completo disconoscimento della presenza del fenomeno stile nell'ela-

---

35. Frank si richiama qui alle figure dell'ironia e dell'allegoria: «Ora, se voglio rispettare e nondimeno oltrepassare i limiti fissati dalla forma del dicibile a ciò che può essere comunicato, debbo far sì che quanto detto possa essere sentito come ciò che, propriamente, non intendevo dire. Tutto questo è operato dell'ironia, che non è un mezzo pragmatico-sintattico, ma stilistico.[...] L'ironia è allegorica. Ironicamente rendo percepibile che voglio dire altro da ciò che dico». (*ivi*, p. 89)

36. *Ibidem*.

37. Cf., *ivi*, p. 86.

38. *Ivi*, p. 92.

borazione delle filosofie rende arduo il compito di giustificare il carattere, più che innovativo, creativo dell'autentica filosofia; significa dimenticare che il nuovo in filosofia non compare secondo una linea di evoluzione progressiva, ma attraverso profonde discontinuità, che si è inclini appunto a indicare come mutamenti di 'stile di pensiero', connessi a una rivisitazione delle stesse regole di formulazione concettuale.

Se, dunque, appare necessario riconoscere un diritto di cittadinanza allo stile nel pensiero, si può tentare di far ciò ripensando lo stile in maniera più generale o, se si vuole, più formale, in modo tale che risulti, da un lato, svincolato dall'accezione puramente 'artistica' e, dall'altro, però, potenziato nella sua capacità discriminativa: ne deriverebbe un concetto di stile applicabile in modi diversificati ai diversi ambiti della produzione culturale, che consentirebbe pertanto di individuare, nel nostro caso, tanto gli stili letterari quanto gli stili di pensiero, senza doverli identificare fra loro. In altri termini, ci si propone di indagare se lo stile, *in statu nascendi*, sia necessariamente elemento proprio dell'agire dell'artista (o, il che è lo stesso, del parlante inteso come 'creatore') o se invece non possa essere una dinamica che si delinea a un livello di generalità più alto nell'ambito dell'agire umano.

2.1. *Un'indicazione di percorso: la* παρέμφασις *stoica*

La prospettiva teorica fin qui presa in considerazione considera lo stile in filosofia chiamando in causa il linguaggio, e intendendo, inoltre, lo stile come un tratto inerente all'aspetto espressivo. Come si è visto, tale impostazione conduce ad affermare la contiguità o l'identificazione di letteratura e filosofia. Ora, non v'è dubbio che la filosofia inevitabilmente passi attraverso il linguaggio; e non v'è dubbio che uno stile di scrittura sia spesso sintomo di uno stile di pensiero. Ciò però non vuole necessariamente dire che le due cose siano identiche, e che, di conseguenza, lo stile di pensiero di un filosofo vada analizzato con gli strumenti della stilistica letteraria. Il rapporto fra una filosofia e l'uso che essa deliberatamente fa del linguaggio è forse meno diretto e più complesso. In luogo di un approccio che assume il linguaggio come strumento espressivo del filosofo, potrebbe essere invece più fruttuoso considerare il linguaggio come universo di segni, come sistema di significati, e dunque come un modello 'naturale' di articolazione di concetti, con il quale inevitabilmente ogni filosofia deve fare i conti: in una parola, considerare il linguaggio non più in chiave stilistico-espressiva, bensì in chiave semiotica.

È particolarmente significativo che una traccia di questo livello di sinergia fra linguaggio e filosofia sia rinvenibile già nella filosofia antica, e precisamente, e non a caso, presso quel pensiero stoico che per primo si interrogò sul linguaggio da una prospettiva semiotica. Intendo far riferimento all'accento posto sul fenomeno della παρέμφασις, un aspetto, forse non car-

dinale, ma certamente assai sintomatico, della linguistica stoica. Nel catalogo degli scritti di Crisippo, tramandatoci da Diogene Laerzio, compare un Περὶ παρεμφάσεως πρὸς Στησαγόραν in due libri[39], che testimonia l'esistenza di una riflessione specifica su questa nozione. Anche se non sono molte le informazioni al riguardo a nostra disposizione, dai frammenti superstiti è possibile evincere che con παρέμφασις Crisippo intendesse riferirsi a un significato, per così dire, accessorio di una parola o di un enunciato, che si affianca (παρά) a ciò che la parola o l'enunciato rendono più direttamente manifesto (ἔμφασις, dal verbo ἐμφαίνω, 'far vedere, mostrare'). È quindi identificato e chiamato in causa quel contenuto informativo implicito che è ulteriore rispetto al significato o al referente dell'espressione[40]. Ad esempio, per quanto riguarda l'applicazione della παρέμφασις ai singoli termini, il termine ἀχίτων, 'senza chitone', non indica solo il fatto dell'assenza del chitone, ma informa implicitamente anche dell'abitudine a portare delle vesti:

'Senza chitone', 'senza calzari', 'senza pranzo' indicano, sì, una semplice mancanza, ma indicano anche, accanto a ciò, un qualcosa d'altro, nel suo verificarsi secondo privazione. Infatti non diremmo 'senza chitone' di un bove, né 'senza calzari' di noi stessi nell'atto di prendere il bagno, né 'senza pranzo' degli uccelli oppure di noi nel momento in cui si fa giorno, ma [in tali espressioni] deve manifestarsi al tempo stesso l'abituale e, dacché è abituale, la sua privazione[41].

Altro luogo significativo, a proposito della παρέμφασις, è un frammento papiraceo, che proviene da un contesto nel quale erano probabilmente presi in considerazione argomenti sofistici e classici paradossi, come quello del mentitore[42]. La παρέμφασις è uno dei meccanismi linguistici invocati per di-

---

39. Cf. DIOG. LAERT. VII 192.

40. Come si può notare, la παρέμφαση stoica intrattiene una qualche relazione di parentela con il moderno concetto di connotazione, nella misura in cui apre un orizzonte che va al di là della referenzialità diretta dei termini. Il carattere controverso della connotazione nella moderna linguistica non aiuta a istituire un raffronto più ravvicinato, che non sarebbe comunque rilevante ai fini di questa ricerca. Sulla semiotica stoica cf. G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 1987.

41. *S. V. F.* II, 177 (= 936 Hülser): ἀχίτων γὰρ καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἀνάριστος σημαίνει μὲν καὶ ψιλὴν ἀναίρεσιν, σημαίνει δὲ καὶ παρέμφασίν τινα, ὅτε καὶ κατὰ στέρησιν γίνεται, οὔτε γὰρ ἀχίτωνα τὸν βοῦν ἐροῦμεν, οὔτε ἡμᾶς ὅταν λουώμεθα ἀνυποδέτους, καὶ ἀναρίστους οὔτε τοὺς ὄρνιθας οὔτε ἡμᾶς ἅμα τῷ ἡμέραν γενέσθαι, ἀλλὰ δεῖ συνεμφαίνεσθαι τὸ εἰθισμένον καὶ ὅτε εἴθισται τὴν στέρησιν. Cfr. M. ISNARDI PARENTE, in *Stoici antichi*, UTET, Torino 1989, vol. I, pp. 352-353.

42. Su questo e su altri analoghi argomenti cfr. R. BLANCHÉ, *La logique et son histoire. D'Aristote à Russell*, Paris, Colin, 1970, pp. 98-99; G. SILLITTI, *Alcune considerazioni sull'aporia del*

sinnescare il carattere solo apparentemente stringente di argomentazioni di tal genere:

In tutti i casi siffatti, talora qualcosa è enunciato semplicemente, talora in modo che accanto a ciò sia insieme reso manifesto qualcosa di più[43].

Dai due esempi si può comprendere come non sia tanto in questione il riconoscimento del fenomeno della polisemia: alle parole viene riconosciuto con la παρέμφαση non tanto l'essere portatrici di una molteplicità di significati, quanto la capacità di additare alcune conoscenze di sfondo, che nella maggior parte dei casi e per la maggior parte dei parlanti non sono direttamente coinvolte nell'intenzione comunicativa con cui quella parola è impiegata, ma che tuttavia da essa sono 'co-significate'[44].

Un passo di Sesto Empirico[45] può dare un'idea del modo in cui gli Stoici potevano servirsi della riflessione sulla παρέμφασις. Sesto fa riferimento a un'obiezione contro la definizione stoica di φαντασία ('rappresentazione') come ἑτεροίωσις περὶ τὸ ἡγεμονικόν ('alterazione dell'egemonico'), ritenuta scorretta perché le altre alterazioni di cui parlano gli Stoici – ὁρμή ('impulso'), συγκατάθεσις ('assenso'), κατάληψις ('comprensione') – sono attive, laddove la φαντασία è passiva. La risposta stoica, riportata dallo stesso Sesto, consiste nell'affermare che nel termine ἑτεροίωσις, quando è attribuito alla φαντασία, bisogna συνακούειν ('sentir risuonare insieme'), per συνέμφαση, il senso dell'aver luogo in modo passivo: allo stesso modo in cui – continua la difesa degli Stoici – nella definizione dell'amore come 'sforzo per procurarsi amicizia' bisogna intendere come implicita per συνέμφασις l'aggiunta 'di giovani nel fiore degli anni', giacché nessuno farebbe oggetto d'amore ciò che è vecchio e sfiorito.

---

sorite, in G. GIANNANTONI (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 75-92; G. GIANNANTONI, Eubulide e gli argomenti megarici, in *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G., Napoli, Bibliopolis, 1990, vol. IV, pp. 61-71. Sulla teoria stoica del significato, cfr. W.C. KNEALE-M. KNEALE, *Storia della logica*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 166-188 (ed. orig. *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962).

43. *S. V. F.* II, 298a col. 10 (= 698, col. X Hülser): ἐν πᾶσιν τοῖς τοιούτοις ὁτὲ μὲν ἁπλῶς λεγόμενα ὁτὲ δὲ πλέονός τινος συνπαρενφαινομένου.

44. Anche Aristotele, com'è noto, si era soffermato sull'ambiguità dei segni linguistici e, specificamente, su un fenomeno simile alla παρέμφασις, da lui designato con il verbo προσσημαίνειν. Il suo intento appare tuttavia diverso da quello attribuibile a Crisippo: lo Stagirita, infatti, è mosso per lo più da un interesse classificatorio (cf. *De int.* 16 b 6-24, 19 b 14, 20 a 13); in altri casi, è motivato dall'intento di mettere in evidenza le eccedenze di significato dei termini in nome di un'esigenza di correttezza delle definizioni o al fine di evitare confusioni o scappatoie meramente verbalistiche (*Rhet.* 1374 a 12; *Top.* 134 b 18; 140 a 19).

45. *M* VII 239 (= *S. V. F.* III, 399 = 259 Hülser), dove il fenomeno linguistico in questione è indicato con il termine συνέμφασις.

Sesto non è certo benevolo nei confronti degli Stoici, e il sospetto di espediente sofistico, che egli implicitamente solleva nei confronti della concezione stoica, è espressione di tale suo atteggiamento. Tuttavia, fatta la debita tara, e considerando l'intero quadro di informazioni di cui disponiamo, possiamo forse ricostruire quale poteva essere l'interesse teorico degli Stoici per la παρέμφασις. Essa si profila come quel fenomeno linguistico attraverso cui si manifestano, nelle maglie stesse del linguaggio, potenzialità espressive impreviste, operanti in quello spazio che, a partire da ciò che non è esplicitamente dichiarato nelle parole usate, si allarga anche a un insieme di contenuti informativi che la parola comunque veicola. L'attenzione per la παρέμφασις fornisce dunque una chiave per cogliere di un segno la sua possibile densità linguistica, che è immediatamente anche densità concettuale, e che costituisce uno dei tratti rilevanti per la riconoscibilità di uno stile di un testo filosofico, tanto sul piano espressivo quanto su quello concettuale. In questo quadro teorico, il sistema dei segni linguistici non costituisce un'immagine semplice e speculare della struttura del reale[46], ma presenta ambiti di 'co-significazione' che, pur non essendo a tutta prima manifesti, possono fornire importanti informazioni accessorie o talora essere determinanti per sciogliere una qualche ambiguità. Non bisogna dimenticare, infatti, che Crisippo è stato sostenitore della giustezza naturale del linguaggio, facendosi così fautore di una concezione descrittiva e non normativa; ma la natura del linguaggio non sembra essere per lui la semplice raccolta dei dati linguistici empirici (non a caso si schiera a favore dell'anomalia), bensì una struttura più profonda e 'paremfatica', cioè più ricca di quanto gli impieghi comuni lascino ipotizzare. Su tale caratteristica del linguaggio gli Stoici potrebbero aver fatto perno come elemento di giustificazione teorica di una terminologia tecnica e di uno strumentario concettuale a volte anche contrari all'uso comune, ma che non volevano fossero privi di una qualche sorta di legittimità naturale[47].

Dalla considerazione di questa raffinata nozione crisippea si può ricavare un'importante indicazione: è filosoficamente qualificante, infatti, il fatto che la riflessione sui fenomeni della significazione e co-significazione non sia volta a disciplinare o raffinare l'uso del linguaggio in chiave retorica, non miri a sottolineare il carattere eccezionale ed evocativo delle scelte termi-

---

46. AULO GELLIO, *Noct. att.* XI 12 (= *S. V. F.* II, 152 = 636 Hülser), ci informa che Crisippo sosteneva che ogni segno linguistico ha un margine di ambiguità: «Chrysippus ait, omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt».

47. È questa la tesi sostenuta da F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, Le style stoicien et la "paremphasis", in *Les Stoïciens et leur logique, Actes du colloque de Chantilly* (18-22 septembre 1976), Paris, Vrin, 1978, pp. 425-448.

nologiche di un filosofo, ma semmai a incorporare l'eccentrico entro un sistema di regole mediante la sua riconduzione a un meccanismo che non deriva dall'arbitrio dello scrittore, ma è parte del linguaggio stesso. Nell'ottica crisippea, se le scelte espressive del filosofo che adopera un lessico tecnico possono essere effettuate nel ventaglio dei significati paremfatici, è perché esse sfruttano possibilità aperte dal linguaggio stesso, che, attraverso una sua locale riarticolazione, viene funzionalizzato a una determinata visione del mondo[48]. Non si tratta di creazioni esterne al codice linguistico condiviso, ma di esemplificazioni e attuazioni, per quanto inusitate, delle sue regole interne. Nello stesso tempo, la παρέμφασις può essere additata come la categoria della densità di un testo, o di un lessico, o di entrambi, intendendo la cosignificazione come la capacità di determinati termini (o stilemi) di richiamarne, implicarne, addensarne e organizzarne altri, come di regola avviene, in misura più o meno maggiore, nel testo e nel lessico d'autore, ad esempio in quello che lo specialista riconosce a posteriori come aristotelico, o proustiano, o bachiano.

2.2. *Goodman: stile, firma e funzionamento simbolico*

N. Goodman dedica un'intera parte del suo *Ways of Worldmaking* a un'indagine sullo *status* dello stile, come suona, appunto, il titolo del secondo capitolo[49]. Egli prende le distanze dalle definizioni che pretendono di collocare lo stile nella 'forma' piuttosto che nel 'contenuto', nel 'come' piuttosto che nel 'che cosa' o nell''intrinseco' anziché nell''estrinseco'. Lo stile va ricercato, piuttosto, fra quelle proprietà che a un qualsiasi livello costituiscono in un'opera una marca distintiva dell'autore o del *milieu* in cui questi ha operato:

> Uno stile è una caratteristica complessa che serve in qualche modo come una firma individuale o collettiva[50].

Ma non tutte le proprietà di cui s'è detto sono stilistiche: solo quelle che hanno a che fare con il funzionamento simbolico dell'opera. Di qui quella che potremmo individuare come una sorta di definizione dello stile da parte di Goodman:

---

48. Ciò, per altro, è in sintonia, per esempio, con quanto dice M. MIGNUCCI, *Il significato della logica stoica*, Bologna, Patron, 1967², pp. 188 sgg., a proposito dello stretto legame sussistente fra i presupposti metalogici della logica stoica e la relativa concezione del mondo.

49. N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, *op. cit.*, pp. 27-47. Dello stesso autore si veda anche il capitolo "On Being in Style" in *Of Mind and Other Matters*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984; alcune interessanti considerazioni sullo stile si trovano anche in *I linguaggi dell'arte*, Milano, Il Saggiatore, 1976, *passim* (ed. orig. *Language of art. An approach to a theory of symbols*, Indianapolis, Bobbs-Merril, 1968).

50. *Ivi*, pp. 39-40.

Fondamentalmente, lo stile consiste di quegli aspetti del funzionamento simbolico di un'opera che sono caratteristiche dell'autore, del periodo, dell'ambiente, o della scuola[51].

Come afferma lo stesso Goodman, questa 'definizione' potrebbe forse essere estesa anche a oggetti naturali, dal momento che non si fonda sulle intenzioni di chi produce l'opera. Ma il dato per noi rilevante, nel quadro di questa indagine, è che dalla prospettiva di Goodman lo stile coniuga la dimensione dell'agire individuale e quella collettiva dell'interazione comunicativa (un'interazione che va dallo scambio linguistico quotidiano alla fruizione artistica). Lo stile è, sì, firma, e quindi elemento caratterizzante e, in un certo senso, individualizzante, ma solo in quanto funziona simbolicamente. Quest'affermazione va intesa sulla scorta del concetto centrale di *Ways of Worldmaking*, quello di 'versioni': versioni, al plurale, giacché non di un solo mondo bisogna parlare, secondo Goodman, bensì di molte diverse versioni del mondo, "indipendentemente interessanti e importanti, senza che si debba richiedere o presumere la loro riducibilità ad un'unica base"[52]. Ora, quando Goodman asserisce che lo stile è parte del funzionamento simbolico dell'opera, occorre tenere presente che scienza, arte, filosofia– con le rispettive e specifiche funzioni simboliche – sono, allo stesso titolo, versioni, modi di fabbricare mondi. La molteplicità dei modi fabbricare mondi comporta la molteplicità delle modalità di esecuzione e la molteplicità di stili[53].

La posizione espressa da Goodman si offre a due considerazioni. La prima parte dalla constatazione che lo stile si presenta qui come l'intersezione fra la classe degli 'aspetti relativi al funzionamento simbolico di un'opera' e quella degli 'aspetti che aiutano a determinare l'autore, l'ambiente, ecc.'. Dal momento che a questa seconda classe appartengono quegli aspetti che sono propri di un autore (o ambiente) e non di altri, si deve supporre che ci siano aspetti del funzionamento simbolico di un'opera ricorrenti in diversi autori, e aspetti meno frequenti o magari peculiari di un solo autore, e che proprio questi, i meno frequenti, caratterizzando il funzionamento simbolico dell'opera di quell'autore, siano i tratti stilistici. Nel funzionamento simbo-

---

51. *Ivi*, p. 41.

52. *Ivi*, p. 5. Su questo e su altri aspetti del pensiero di Goodman può essere interessante vedere quanto di recente scritto da S. CHIODO, *Visione o costruzione. Nelson Goodman e la filosofia analitica contemporanea*, Milano, LED, 2006.

53. Si estende, così, il campo di applicazione di quanto già contenuto *in nuce* nell'esempio stoico: dalla considerazione di un fenomeno specificamente linguistico, come la co-significazione, si passa a una gamma di fenomeni più vasta, come quella delle funzioni simboliche.

lico di un'opera, dunque, ci sono, accanto a regole o modalità costanti, anche margini di variabilità, ed è su questi che insiste lo stile[54].

In secondo luogo, pare lecito affermare che la concezione di Goodman presuppone una riconoscibilità di quegli aspetti, e quindi la collocazione del fenomeno 'stile' in una dimensione intersoggettiva. Non credo, infatti, che in un'ottica non essenzialistica, com'è quella di Goodman, si possa parlare di aspetti caratteristici di *x*, che sono tali in quanto di *x* e *non* di *y* o *z*, senza presupporre che questi scarti *valgano* come tratti differenziali e siano dunque tratti pertinenti all'interno di un sistema di pertinenza, di un codice in senso lato. Anche lo stile si profila quindi come un fenomeno per il quale occorre presupporre una riconoscibilità.

3. *Lo stile come luogo di negoziazione*

Le due esemplificazioni precedenti mostrano come sia effettivamente percorribile una strada intermedia fra una concezione dello stile come esecuzione unica e irripetibile e una concezione, invece, fortemente normativa.

Mi pare assai significativo al riguardo il seguente passo, tratto da un recente saggio di E. Garroni, il quale, a proposito dell'accezione dello stile come 'stretta norma', afferma:

> Una norma inderogabile non può essere a rigore utilizzata dagli artisti e perfino dai tecnici, né applicata criticamente all'esame di opere d'arte, neppure nel caso delle forti stilizzazioni di certi *revivals*, ma una normatività diffusa, non foss'altro di tipo storico, non può essere negata, senza scivolare in un creazionismo ingenuo, *basta che* la si intenda come operante non in modo esauriente nella produzione dell'opera d'arte. (E questa 'non-esaurienza' non è da confondere con la differenza che passa, in sede linguistica, tra 'type' e 'token': nel nostro caso l'opera non è semplicemente la realizzazione effettiva di una norma, solo in questo senso non confondibile con la norma stessa, ma la produzione di un'opera che prevede e modifica nello stesso tempo una norma.)[55].

Lo spirito di queste parole è perfettamente in linea con quello dei paragrafi

---

54. Questo motivo concettuale, vale a dire la messa in risalto dei margini di variabilità, è caratteristico anche, pur nella diversità dei rispettivi orizzonti filosofici, della riflessione di E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et liberté*, Athènes, Éditions de l'Académie d'Athènes, 2007, pp. 31-43, in partic. 31-32, che, nel quadro della elaborazione concettuale della nozione di *kairos*, sviluppa il tema della libertà, del "gioco" di libera scelta all'interno dei margini del lecito, che si traduce poi nell'attribuzione di senso al mondo e in una sorta di costruzione del mondo da parte della coscienza.

55. E. GARRONI, *Immagine. Linguaggio. Figura*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 113.

wittgensteiniani precedentemente riportati: quell'orizzonte si estende qui fino a comprendere una riflessione esplicita sullo stile. Proseguendo in questa direzione[56], credo si debba sottolineare come all'origine della percorribilità della strada intermedia fra norma inderogabile e creazionismo ingenuo vi sia, fra gli altri, proprio quell'elemento sul quale da ultimo si è posto l'accento: la riconoscibilità dello stile. Un modo o un aspetto puramente occasionale di un'opera o di un'esecuzione o di un comportamento non è qualificabile come stile[57]. Con questo non si vuol dire né che allo stile sia essenziale il riconoscimento (ma solo la riconoscibilità), né che sia essenziale la dimensione comunicativa (si ha stile anche quando non c'è nulla da comunicare né alcuna intenzione comunicativa)[58], né che sia essenziale l'intenzionalità del tratto stilistico (si può aver stile in modo naturale e inconsapevole, e si può ravvisare uno stile perfino in eventi naturali): si vuol dire soltanto che i tratti stilistici sono tali in quanto individuabili come tratti differenziali all'interno di una struttura articolata condivisa.

3.1. *Eco e la negoziazione*

Ai fini della comprensione del fenomeno 'stile', credo possa essere efficace l'applicazione del concetto di 'negoziazione', che Eco introduce per illustrare la nozione di significato[59] e, più di recente, per spiegare la dinamica della traduzione[60].

È opportuno richiamare in breve l'attenzione sul retroterra teorico di questo concetto. Per giustificare il consenso intersoggettivo nel riconoscimento degli oggetti e nell'impiego dei termini del linguaggio si deve postulare, secondo Eco, l'esistenza di 'tipi cognitivi' (TC), "una sorta di schema mentale in base al quale siamo capaci di riconoscere una data occorrenza di un

---

56. Anche se, probabilmente, in seguito si andrà anche oltre la lettera e l'intenzione con cui Garroni parla dello stile nelle pagine del libro sopra citato (cf., *infra*, n. 67).

57. O, meglio, può esserlo, ma solo in un caso limite, vale a dire a condizione che il tratto stilistico in gioco sia l'occasionalità stessa, il che implica che esso sarebbe un tratto pertinentizzato e riproposto nella ripetizione. In altri termini, ciò che è puramente irripetibile non è stile, se non a condizione che venga riconosciuto come tratto distintivo (e quindi funga, sia pure per contrasto, da elemento di un codice). Ma ciò non fa che confermare l'importanza della riconoscibilità.

58. Si potrebbe dire che lo stile è proprio un fenomeno che ha a che fare con la dimensione comunicativa senza essere intrinsecamente comunicativo, giacché riguarda – come si cercherà di mostrare qui di seguito – l'apertura di ambiti di senso piuttosto che la determinazione dei significati.

59. U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997, *passim*, e, in particolare, pp. 234-242.

60. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003, *passim*, e, in particolare, pp. 83-94.

dato oggetto"[61]. A mano a mano che si afferma l'uso di un termine, corrispondente a un dato TC, intorno a esso si viene aggregando un insieme di interpretazioni, di contenuti da associare a quel termine: il 'contenuto nucleare' (CN). Queste interpretazioni possono essere comunicate, scambiate, confrontate intersoggetivamente; in tal senso il CN è pubblico, mentre il TC è privato[62]. Tuttavia, benché privato, anche il TC è continuamente soggetto a un controllo pubblico, nella misura in cui attraverso l'educazione e la comunicazione esso è sistematicamente sottoposto a processi di riaggiustamento e aggiornamento[63]. Eco può così concludere:

TC e CN sono sempre contrattabili, sono delle specie di nozioni *chewing-gum* che assumono configurazioni variabili a seconda delle circostanze e delle culture[64].

Siamo qui di fronte a una concezione contrattuale del significato. I significati da attribuire alle espressioni in uso sono infatti oggetto, per Eco, di una contrattazione fra i parlanti, nella quale essi negoziano quelle suddivisioni del *continuum* del pensabile e classificabile, che costituiscono appunto i significati.

Come si è detto, Eco fa uso del concetto di negoziazione anche per spiegare i processi di traduzione: in effetti, il traduttore è continuamente chiamato a operare delle scelte, che possono comportare perdite rispetto al testo originale, o richiedere compensazioni, e, alle volte, addirittura violazioni del senso letterale del testo di partenza. Ma queste diverse scelte non sono completamente lasciate al suo arbitrio: derivano piuttosto da un paziente lavoro di negoziazione con il quale egli cerca di individuare le proprietà del testo da ritenere pertinenti, per conservarle (trasportarle) nella traduzione.

---

61. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa*, *op. cit.*, p. 88. Si ripercorre qui, in modo necessariamente schematico e riduttivo, una dinamica che in Eco presenta una più ampia e attenta articolazione: essa va dal momento della semiosi primaria a quello conclusivo della formazione del TC, passando attraverso il caso, radicale, della percezione di oggetti ignoti – come poteva essere l'ornitorinco per i primi osservatori europei dopo la "scoperta" dell'Australia –, utile a evidenziare il ruolo della negoziazione (cfr. U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, *op. cit.*, pp. 104-107). Il passo successivo di questo processo è l'assegnazione di un nome: non è necessario nominare per riconoscere un dato percettivo per il quale si disponga di un TC; l'assegnazione di un nome è, tuttavia, un atto sociale mediante cui si stabilisce un'area di consenso intorno a un dato TC, in virtù del fatto che una molteplicità di parlanti riconoscono sotto quel nome, anche in momenti diversi, occorrenze dello stesso tipo.

62. Cfr. *ivi*, pp. 114-117.

63. Cfr. *ivi*, pp. 190-191.

64. *Ivi*, p. 235.

3.2. *Stile e negoziazione*

Personalmente ritengo che anche lo stile possa essere pensato in questi termini. Anch'esso infatti si fonda sulla riconoscibilità di tratti, i cui TC e CN si vengono formando attraverso un processo di negoziazione che ha luogo mediante una continua interazione fra dimensione privata e dimensione pubblica, fra individuo e comunità (per quanto ciò richieda una certa raffinatezza, come si vedrà tra breve). Attraverso i TC e i CN dei tratti stilistici riusciamo a cogliere determinati aspetti peculiari di un'opera, caratteristici di un autore o di una corrente artistica[65].

La particolarità dello stile è, però, che i suoi tratti elementari non sono dei significati, ma dei modi di veicolare i significati o, per esprimerci con i termini di Goodman, determinati aspetti del funzionamento simbolico. Nel caso dello stile la negoziazione non investe più la suddivisione del *continuum* nelle unità significative di un codice: essa riguarda piuttosto quelle aree del *continuum* non sottoposte alle regole vincolanti del codice, quelle aree nelle quali, pur restando all'interno del codice, si profila una possibile densità paremfatica, e si apre un ventaglio di opzioni possibili, come il lanciare la palla più o meno in alto del tennista. Lo stile individua in quest'area una determinata opzione e, attraverso l'esecuzione e l'esemplificazione, le dà evidenza e la rende riconoscibile, traendola fuori dal magma del non codificato[66]. Lo stile, in altri termini, effettua una nuova pertinentizzazione e si pro-

---

65. Le nozioni di tipo cognitivo e contenuto nucleare mi pare esprimano bene quello che, da un'angolazione diversa, vuole dire G. GENETTE, *Fiction et diction*, *op. cit.*, pp. 131-135, quando mette l'accento su due aspetti dello stile: quello che lui chiama il "carattere attenzionale", vale a dire la dipendenza dello stile dal particolare taglio con cui il fruitore considera l'oggetto (per cui è stilistico un certo tratto che, considerato da un'altra prospettiva può non esserlo) e la sua natura convenzionale (in quanto alla base anche della percezione del tratto stilistico v'è da porre una qualche forma di *apprentissage*). E non a caso qui Genette si mostra in linea con la concezione goodmaniana dello stile come fenomeno la cui apprensione si inquadra in un processo di tipizzazione, giacché il fatto stilistico si profila appunto come esemplificazione di un tipo, e non come un presunto *unicum* irripetibile: «la singularité stylistique n'est pas l'identité numérique d'un individu, mais l'identité spécifique d'un type, éventuellement sans antécédents mais suceptible d'une infinité d'applications ultérieures. Décrire une singularité, c'est d'une certaine façon l'abolir en la multipliant» (*ivi*, p. 136).

66. Trovo che ci sia, nuovamente, una certa contiguità fra questo quadro concettuale e certi aspetti della riflessione di Moutsopoulos sul *kairos*. In particolare, la determinazione del tratto pertinente all'identificazione di uno stile presenta una notevole affinità con la determinazione del *kairos* attraverso le nozioni di 'non ancora' (οὔπω) e 'non più' (οὐκέτι) (prescindendo, beninteso, dalla dimensione temporale, che è in parte implicata, ma in parte anche superata nella riflessione di Moutsopoulos): in entrambi i casi è determinante il tema dell'introduzione/riscontro di una discontinuità all'interno di una continuità già data (al livello di un codice o del reale o di una trama conoscitiva). Su ciò cfr. E. MOUTSOPOULOS, *Thought, Culture, Action. Studies in the Theory of Values and its Greek Sources*, Athènes, Éditions de l'Académie d'Athènes, 2006, pp. 15-20; 30-31. Cf. anche *Kairicité et liberté*, *op. cit.*, *passim*.

fila come introduzione di nuove, più sottili, regole in un codice. Ciò non vuol dire, tuttavia, che lo stile costituisca l'invenzione di un nuovo sistema di regole, poiché il riconoscimento e la negoziazione del tratto stilistico possono avvenire solo in virtù dell'assunzione di un codice: sono infatti i criteri di pertinenza di questo codice che, interiorizzati, rendono possibili, benché ardue, tanto la proposta quanto la riconoscibilità delle nuove regole di pertinentizzazione.

Lo stile si presenta, così, come atto di ricodifica, parziale e fine, di un codice. Esso insiste su quello spazio non regolamentato che è presente nelle maglie di ogni insieme di regole, per quanto articolato possa essere (un terreno 'intermedio' fra l'irripetibile e la norma). Le regole determinano i comportamenti attesi all'interno di un codice; lo stile, invece, pur trattenendosi all'interno del codice, ne rimodella e affina i criteri di pertinenza: perciò esso può essere definito come codificabilità inattesa.

Si è detto, in precedenza, che uno dei connotati dello stile, almeno nell'accezione qui accolta, è il suo carattere valutativo, per cui con 'stile' indichiamo qualcosa che si eleva al di sopra dell'ordinario[67]. In effetti, bisogna riconoscere che, per chi non abbia familiarità con il codice (il codice ristretto) della pittura, della musica, della filosofia o della scienza, è difficile determinare esattamente quali siano le proprietà che pertengono al funzionamento simbolico di un dipinto, di un'esecuzione musicale, di un libro di filosofia o di un articolo pubblicato su *Science*. Ma è proprio questo il punto: se lo stile consiste esattamente nel ridisegno e nella rinegoziazione di un *continuum* già codificato mediante l'introduzione o l'affinamento di regole, allora è chiaro che l'individuazione stessa del tratto stilistico presuppone una padronanza tale del codice di partenza da essere in grado di cogliere nell'esecuzione carica di stile non una semplice occorrenza, né una devianza erronea, ma un arricchimento[68]. Nel caso dello stile, dunque, la negozia-

67. Si era già ricordato in precedenza (cf., *supra*, n. 3) che il termine "stile" è spesso accolto in un'accezione estesa (per la quale dalla prospettiva qui proposta risulta invece preferibile adottare un termine più neutro, come, per es., "modo"; si veda, *infra*, n. 70). Di una tale accezione estesa è chiaro sostenitore G. GENETTE, *Fiction et diction*, *cit.* (cf., per es., p. 134); una posizione per certi versi analoga è assunta da E. GARRONI, *Immagine. Linguaggio. Figura*, cit. (cf. per es. p. 107). Un'accezione così larga però rischia di rendere vuoto lo stesso concetto di stile, che pare così ridursi a un semplice doppione dell'idioletto. Lo stile, infatti, indicherebbe solo la necessaria scelta operata da un autore (o, meglio, da un qualsiasi utente) all'interno del ventaglio delle possibilità offerte dal codice. La definizione che si sta qui avanzando, invece, rende possibile differenziare fra il tipo di scelta a cui è comunque chiamato ogni parlante e il tipo di scelta che dà luogo allo stile, giacché quest'ultimo, o, meglio, la negoziazione in cui esso consiste, viene situata a un livello più alto rispetto a quello della semplice esecuzione; infatti, come s'è detto, concerne non i prodotti delle regole, ma le regole stesse.

68. Si pensi a come un orecchio non esercitato non colga la specificità dell'esecuzione degli "Studi" di Chopin da parte di Maurizio Pollini, oppure si consideri come un osservatore del tutto incolto possa giudicare "errata" la rappresentazione del corpo umano da parte di Modigliani.

zione riguarda una comunità più ristretta di quella genericamente interessata all'ambito di produzione culturale in questione. In tal senso, è pienamente condivisibile quanto affermato da Goodman:

Una proprietà [...] stilistica dipende [...] dalla difficoltà di determinare, o dall'importanza di, ciò che è esemplificato o detto[69].

Questo aspetto dello stile, peraltro, aiuta a spiegare in quale modo e misura esso, facendo emergere tratti prima non pertinentizzati e ora pertinenti, dia luogo alla possibilità del nuovo. Si giustifica così la creatività senza incorrere nel rischio di dover affermare - come Frank - che creatore è qualsiasi utente di un codice (e quindi nessuno).

Pensare lo stile in chiave di negoziazione nulla toglie all'originalità dell'azione o dell'opera. Così come le molteplici e meticolose contrattazioni da parte del serio traduttore non impediscono al risultato del suo lavoro di configurarsi come la *sua* traduzione, unica e irripetibile (tutt'al più plagiabile), così come l'intravedere il processo di negoziazione al fondo della formazione dei significati non implica certo la negazione della singolarità degli atti di *parole*, allo stesso modo il carattere contrattuale dello stile riconoscibile in un'esecuzione o in un'opera non esclude che la scelta stilistica, *in statu nascendi*, si configuri come un tratto originale e innovativo. Anzi, il riconoscimento dell'originalità è, in questo caso, esaltato dal fatto che l'elemento di novità riguarda non tanto il prodotto quanto le regole di produzione[70].

---

69. N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, *op. cit.*, p. 44. «Quanto meno uno stile è accessibile al momento in cui ci accostiamo ad esso e quanti più processi di regolazione e di rettifica siamo forzati ad operare, tanto più acquisiamo in capacità di penetrazione e si sviluppano le nostre possibilità di scoperta. Distinguere e comprendere lo stile è una parte integrante della comprensione delle opere d'arte e dei mondi che esse ci restituiscono» (*ivi*, p. 47).

70. La concezione dello stile in termini di negoziazione e in relazione alla condivisione di forme simboliche, di pratiche discorsive e di codici, consente di trovare una matrice comune alle due, già menzionate accezioni del termine, solo apparentemente contraddittorie: quella collettivo-normativa (per la quale si parla per esempio di "stile barocco") e quella individuale-creativa (che attribuisce lo stile ai modi propri di un singolo artista, se non addirittura a una singola opera d'arte). Se lo stile è decodificabilità inattesa (nel senso di elaborazione di nuove regole, che sono prodotte sulla base dell'assunzione di un codice condiviso e rimangono in qualche modo con esso compatibili, sia pure al prezzo di una riorganizzazione delle suddivisioni del *continuum*), allora si può distinguere il decodificabile inatteso non codificato (cioè *in statu nascendi*), che è lo stile nel suo momento o versante creativo, e il decodificabile inatteso codificato, che è lo stile nel suo momento o versante riproduttivo. In altri termini, è possibile distinguere il semplice *modo* (un'esecuzione qualsiasi delle regole di un codice; per esempio un qualsiasi atto quotidiano di *parole*), dallo *stile* (quella particolare esecuzione che forza le maglie stesse del codice agendo su ciò che non è da esso completamente regolamentato; per es. la parola di un poeta o il pensiero di un filosofo) e dalla *maniera* (la riproduzione stilizzata di uno stile, che diviene così nuovamente parte di un codice condiviso; per es. la parola o il pensiero degli epigoni).

La negoziazione, dunque, non esclude l'unicità. Al contrario, è forse solo a partire da una prospettiva contrattuale che è possibile rendere conto del nuovo che è intrinseco al manifestarsi dello stile, se è vero – come ho qui sostenuto – che solo attraverso la manipolazione degli strumenti messi a disposizione dalla comunità, è possibile inventare nuove regole di produzione e nuovi strumenti, e, di conseguenza, rendere trasmissibili queste novità (che siano poi effettivamente trasmesse non è condizione necessaria)[71].

È nella dimensione dell'intersoggettività, dunque, che pare radicarsi lo stile, e rispetto a questo radicamento il momento individuale non può che essere il punto di arrivo di un processo di costruzione e di formazione di sé, che prenda le mosse dalle forme di vita condivise e, occupando uno spazio non regolamentato e ridisegnandolo in modo esemplare, elabori modi di pensiero e di azione inusitati.

Ma, soprattutto, questo modo di intendere lo stile rende possibile svincolarlo dal suo versante specificamente estetico e pensarlo invece, a un più alto livello di generalità, come un fenomeno che attiene a ognuna delle svariate forme di produzione e di comunicazione culturale: per ognuna di esse potrà parlarsi di stile allorché ci si trovi di fronte a fenomeni di codificabilità inattesa, ma ognuna di esse sarà portatrice di specifici aspetti stilistici in corrispondenza della specificità dei sistemi di regole condivisi che caratterizzano quella determinata forma di produzione culturale, e saranno così perfettamente distinguibili lo stile letterario e lo stile di pensiero, così come lo stile nel dipingere o nel recitare o nel vestire. Nel caso della filosofia, se la specificità del suo 'codice' deriva dal suo profilarsi come messa a punto di un'intelaiatura di relazioni concettuali tale da proporsi come sistema di significati (dove 'sistema' non deve necessariamente avere una valenza forte), allora lo stile in filosofia non consisterà (se non accidentalmente) nella forma espressiva scelta dal pensatore, ma riguarderà i possibili tratti pertinenti di tale suo specifico codice, e consisterà, perciò, fondamentalmente, nella individuazione – fra le maglie dei sistemi di significati che il filosofo eredita dalla tradizione o che gli sono messi a disposizione anche da altri ambiti di produzione culturale – di peculiari modalità di mettere in relazione i concetti, che si propongono alla negoziazione con l'uditorio come inattese e codificabili forme di articolazione e organizzazione dei significati.

F. ARONADIO
(Roma)

71. Cf. E. COSERIU, *Sistema, norma e "parole"*, *op. cit.*, p. 89: «L'individuo [...] cambia la norma, rimanendo nei limiti permessi dal sistema; la norma riflette però l'equilibrio del sistema in un determinato momento, e, mutando la norma, muta anche questo equilibrio, sino a ribaltarsi totalmente per un verso o per l'altro». Va precisato, comunque, che Coseriu non tematizza lo stile, e quando accenna a esso sottintende la tradizionale accezione in uso nella stilistica letteraria.

ΑΠΟΨΕΙΣ ΕΠΙ ΤΗΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΟΥ *ΥΦΟΥΣ*

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ παρὸν ἄρθρο προσδοκᾶ νὰ προσδώσει ἕναν νέο, ἀκριβῆ καὶ συγκεκριμένο ὁρισμὸ στὴν ἔννοια τοῦ «ὕφους», ὥστε νὰ ἀποφευχθοῦν παράλογα συμπεράσματα ἢ καὶ ἁπλῶς γενικά, ἐνῶ ταυτοχρόνως ἐπιθυμεῖ νὰ τὴν παρουσιάσει ἀρκετὰ διευρυμένη ὥστε νὰ αἰτιολογεῖται ἡ ἐφαρμογή της σὲ διάφορα πεδία. Ἡ ἀνάλυση ἔχει ὡς ἔναυσμα τὴν θέση ποὺ διατυπώθηκε ἀπὸ τὸν Manfred Frank, τοῦ ὁποίου ἡ περὶ ὕφους ἀντίληψη ὁδηγεῖται εἰς τὸ νὰ τὸ παρουσιάζει, μὲ τόνους σχεδὸν μυστικιστικούς, ὡς φαινόμενο καθαρὰ προσωπικό. Ἐὰν ληφθοῦν ὑπόψιν κάποιες ἀπόψεις τοῦ Wittgenstein καὶ τοῦ Habermas ἐπὶ τοῦ θέματος, εὔκολα γίνεται ἀντιληπτὸς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπερνικηθεῖ ἡ παράλογη καί, στὸ βάθος, ἐγω-μονιστικὴ θέση τοῦ Frank.

Μεταγενέστερες ἐνδείξεις προέρχονται ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς στωικῆς ἔννοιας τῆς *παρέμφασης* καὶ ἀπὸ τὶς σελίδες ποὺ ὁ Goodman ἀφιερώνει στὸ «ὕφος», στὸ ἔργο του *Ways of Worldmaking*. Αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ ἐνδείξεις ἀποδεικνύουν ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ χαραχθεῖ τρίτη ὁδὸς ἀνάμεσα σὲ μιὰ περιγραφὴ τοῦ ὕφους ὡς προσωπικῆς καὶ ἀνεπανάληπτης ἐκτέλεσης καὶ ὡς μιᾶς ἔντονα ὑποταγμένης σὲ κανόνες ἀντίληψης.

Ἡ πρόταση ἐπαναπροσδιορισμοῦ τῆς ἔννοιας τοῦ «ὕφους» ποὺ παρουσιάζεται στὸ παρὸν ἄρθρο ἐδράζεται στὴν ἀναφορὰ τῆς σημειωτικῆς ἀπὸ τὸν Eco (ἰδιαιτέρως, στὴν διατυπωμένη ἀπ' αὐτὸν ἔννοια τῆς «συνδιαλλαγῆς») καὶ στρέφεται πρὸς τὴν περιγραφὴ τοῦ «ὕφους» μὲ ὅρους μερικῆς καὶ ἐκλεπτυσμένης ἐπανασύνταξης ἑνὸς ἤδη ὑπάρχοντος κώδικος.

Francesco ARONADIO
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

PARLER ET PENSER

Du dialogisme transcendantal à l'érotétique générale

La corrélation du langage et de la pensée est un thème de réflexion récurrent. Au XXe siècle, le *Linguistic Turn*[1] a conféré à ce thème une importance, dont la force philosophique est souvent mésestimée. Pourtant, Wittgenstein remarquait fort justement que la phrase «Dis-moi ce que tu penses» signifie tout bonnement «parle»[2]. En accord avec la «révolution analytique» inaugurée par Russell[3] et Moore[4] contre la version tardive de l'hégélianisme en Angleterre, on a insisté sur le caractère décisif de l'analyse de langage pour mieux comprendre la pensée. C'est dans le *medium* du langage que s'opère la donation de sens, si bien que le *logos* constitue une véritable matrice éidétique. Au carrefour de la parole et de la pensée, le sens se construit par l'alliance des mots et des concepts, des phrases et des propositions.

Retraçons rapidement la généalogie de cette problématique.

Dans un premier temps, des pionniers de la linguistique comme Saussure ou Benveniste[5] s'accordaient à reconnaître que, l'essence du langage étant de signifier, une approche linguistique engage la pensée. Puis Austin[6] et l'École d'Oxford ont souligné le pouvoir signifiant des actes de discours (*Speech Acts*). Seulement, ni la sémiotique (étude des signes de la langue), ni la sé-

---

1. R. RORTY (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1967.

2. L. J.-J. WITTGENSTEIN, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, Paris, T.E.R., 1994, pp. 576-585. Cf. *Tractatus logico-philosophicus, publié en 1921*. Cf. G. G. GRANGER, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970; S. A. KRIPKE, *Wittgenstein on rules and private language*, Cambridge, Harvard U. P., 1982.

3. B. RUSSELL, 1872-1970. Cf. A. J. AYER, *Russell and Moore, the analytical heritage*, Londres, McMillan, 1971.

4. G. E. MOORE, 1873-1958. Cf. F. ARMENGAUD, *G. E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985.

5. F. de SAUSSURE, 1857-1913, *Cours de linguistique générale*, publié en 1916, Paris, Payot, 1970. E. BENVENISTE, 1909-1976, *Problèmes de linguistique générale*, I et II, Paris, Gallimard, 1966 et 1974.

6. J. L. AUSTIN, 1911-1960. Notamment *How to do Things with Words*, (trad. fr. par G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970) éd. J. O. Urmson, Oxford, Clarendon, 1962.

mantique (attachée au discours) à laquelle invitait alors Pierce[7], ni même la diacritique du signe que M. Merleau-Ponty[8] attachait à «la prose du monde», n'ont réalisé ce programme.

C'est alors qu'en France, les recherches de Francis Jacques[9] ont, en 1979, prolongé le *symbolic turn* de Cassirer[10]. L'un des premiers ouvrages de philosophie analytique paru en français[11] - les *Dialogiques* - ont ouvert un vaste chantier qui donne aux rapports de la philosophie et du symbolisme une figure neuve: celle-ci implique la rupture avec le monologisme traditionnel et aussi une figure conquérante puisque, le dialogisme s'élevant au niveau transcendantal[12], l'auteur élabore une érotétique générale (cf. Littré: *erotêsis,* interrogation) qui jette l'ancre d'une refondation interrogative de la signifiance du langage.

Certes, la philosophie analytique anglo-saxonne avait amorcé une investigation de ce type: Russell puis Quine[13] et Moore s'étaient attachés aux énon-

---

7. C. S. PIERCE, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978; *Textes fondamentaux de sémiotique*, Paris, Klincksieck, 1987; cf. J. J. FITZGERALD, *Pierce's Theory of Signs as foundation for Pragmatism*, La Haye, Mouton, 1966.

8. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception; La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

9. Ouvrages de Francis Jacques cités dans cet article. (Les titres des articles invoqués seront donnés en note).

Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue, Paris, P.U.F., 1979 *(D).*

Différence et subjectivité, Anthropologie d'un point de vue relationnel, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 *(DS).*

L'espace logique de l'interlocution, Paris, P.U.F., 1985 *(ELI).*

Écrits anthropologiques, Paris, L'Harmattan, 2000 *(EA).*

De la textualité, Pour une textologie générale et comparée, Paris, Maisonneuve, 2002 *(T).*

Le savoir, la croyance et la foi, Paris, P.U.F., 2005 *(SCF).*

L'arbre du texte et ses possibles, Paris, Vrin, 2006 *(AT).*

Critique de la pensée interrogative (à paraître): CPI.

Demeurer ou la permanence à reconquérir (à paraître).

10. Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, t. I, *Le langage*, Paris, Aubier-Montaigne 1923.

11. Cf. P. GOCHET, La philosophie de la communication, Logic and Religion, in *Communication and Cognition*, 1982, n° 2, p. 202: «il ne s'agit pas d'un travail sur la phiosophie analytique mais de philosophie analytique».

12. Comme l'annonçait J. GREISCH, Du dialogue référentiel au dialogue transcendantal, in *RMM*, 1, 1990.

13. W. VAN ORMAN QUINE, Word and Object, 1960 (trad. *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977); *The Roots of Reference*, 1977. Cf. J. LARGEAULT, *Questions de mots, questions de choses*, Toulouse, Privat, 1980.

cés du langage qui se déploient dans le champ conceptuel correspondant. Mais, se situant sur le plan du discours, l'analytique anglo-saxonne procédait, dans les énoncés du sens commun, de la science, de la poésie, de la religion..., à l'analyse de leur structure logique et s'apparentait à une démarche de type critique. La recherche était si intéressante qu'elle méritait d'être poussée plus loin car les structures de la formulation linguistique ont une portée sémantique. Il fallait donc pénétrer jusqu'aux sources vives de la pensée. C'est ce que, précisément, fait la philosophie de Francis Jacques[14].

Nous montrerons d'abord en quoi la théorie dialogique introduit des paramètres nouveaux. Leur dimension critique, en ciselant une «logique de l'interlocution», bouleverse les structures du langage.

Puis nous suivrons l'itinéraire au long duquel ces paramètres sont pensés à l'altitude d'un «nouveau transcendantal». Ce mouvement de fond effectue la refondation critique de la recherche: l'interrogativité gouverne les divers registres de la manière de penser inhérente à la manière de parler.

Enfin, nous verrons que l'interrogativité, constitutive de la pensée symbolique et de son sens, provoque la transformation de la philosophie tout entière: sa version érotétique va naître au fil d'une démarche post-criticiste que remodèlent de nouvelles exigences transcendantales[15].

I

Le dialogisme ou l'architectonique relationnelle de l'interlocution

Le pas initial est accompli dans les «recherches logiques sur le dialogue» exposées en 1979 dans *Dialogiques*. Par une révolution que l'on aurait pu croire seulement épistémologique, ce livre propose une quête des fondements transcendantaux du langage. La relégation du monologisme prélude à l'émergence d'un dialogisme fort qui articule les actes de parler et de penser.

1. Le rejet du monologisme

Inauguré par les dialogues socratiques, le traitement du langage a été hy-

---

14. La philosophie de Francis JACQUES a suscité des études attentives de la part de phénoménologues (B. Waldenfels, D. Janicaud, J. Greisch, P. J. Labarrière), de logiciens (N. Mouloud, K. Lorenz, J. L. Petit, D. Vernant), d'auteurs de tendance analytique (J. R. Searle, P. Gochet, F. Armengaud). Et de divers spécialistes (M. Villey, J. Guichard, C. Chabrol). Si riches qu'elles soient, ces études en déplacent parfois le centre de gravité, par la précision même de leur angle de vue.

15. Sur ce thème capital, nous renvoyons à notre ouvrage *De l'interrogation radicale ou philosopher autrement*, Paris, Kimé, 2009.

pothéqué, de manière pesante et contradictoire, par son monologisme. Nietzsche avait pressenti l'échec de l'autonomisation du discours mais n'avait pas insisté sur ses raisons profondes. Francis Jacques s'attaque hardiment à la difficulté.

Sa réflexion s'accroche à une postulation, dont l'impératif premier est de refuser les illusions d'une subjectivité autosuffisante. Le propos met en question la tradition spéculative qui, jusques et y compris dans la phénoménologie husserlienne, a fait du moi le centre de gravité de la pensée et du langage[16]. La critique du monologisme autarchique intente donc procès aux philosophies de la conscience: l'homme ne pense ni ne parle dans la solitude close d'une tour d'ivoire. Son aptitude à la parole montre que sa vie s'accomplit avec les autres et, le plus souvent, pour eux.

Une vision panoramique des grandes œuvres de la philosophie découvre aisément que le langage a été, des siècles durant, le «miroir du moi interne» sans jamais le moindre doute sur la transparence de la conscience. Parler signifiait «je» parle ou «tu» parles; la pensée renvoyait toujours à l'*ego cogitans*. L'analogie de structure des actes de penser et de parler s'inscrivait dans le cadre éidétique d'une intelligibilité rapportée au seul sujet. Les mots pour la dire n'avaient d'ancrage que dans l'auto-suffisance du moi.

Francis Jacques, en 1977, deux ans avant de publier son ouvrage inaugural, lance le mot «dialogique»; il l'oppose à «dialogal», lourd d'opacités amoncelées. Le mot ainsi forgé enveloppait une décision programmatique appellée à marquer, selon le mot de Prigogine, «la fin des certitudes»: il implique le refus de la métaphysique rationaliste du *cogito* et le dépassement logique de la monadologie leibnizienne pétrie de l'assurance d'un moi «sans portes ni fenêtres». Les ressources du sujet étant insuffisantes pour fonder l'objectivité et le sens, le tort du monologisme est d'effacer l'inquiétude inhérente à la pensée et d'annihiler la vocation de la parole d'être médiatrice de messages porteurs de sens pour l'autre. L'égologie comme instance fondatrice nous enfonce dans un narcissisme étouffant.

On serait ici tenté d'objecter que la philosophie est née comme recherche du fondement et que celle-ci, en la forme du «dialogue» platonicien, mettait déjà au défi le monologisme langagier. L'objection n'est pas décisive: les dialogues de Platon répondent à une forme rhétorique qui détermine une loi de composition vouée au parallélisme de «monologues» juxtaposés. La parole de l'un ne rencontre pas vraiment la parole de l'autre. L'assentiment atteste simplement le repos de la pensée: «certes», «assurément», «j'en conviens»... Le «dialogue» platonicien se présente comme le face-à-face où l'un propose,

16. Je veux dire, *Philosophica*, n. 27, 1981.

l'autre accepte ou refuse. L'équilibre de ces paroles parallèles n'a besoin ni d'une dynamique commune des pensées ni de leur articulation. Certes, le foyer de la pensée n'y est pas différent du foyer du langage et l'*éidos* est inscrit dans le *logos*. Mais, les questions abordées fussent-elles fondamentales (justice, amour, vertu, loi, ...), le mode *dialogal*, sous la condition de la réminiscence, apparaît comme une stratégie d'annexion des idées du maître, plutôt que comme une confrontation entre partenaires[17].

Il est pour le moins paradoxal que les philosophes aient pour la plupart assigné au dialogue des conditions de possibilité non dialogiques: la réminiscence, c'est-à-dire un savoir qui est souvenir (Platon), la commune participation à la raison (Descartes), l'harmonie préétablie entre monades (Leibniz), une structure catégoriale transsubjective (Kant, Husserl)[18].

Or, selon Francis Jacques, pour une philosophie du langage, l'échec de l'axiomatique de la conscience de soi est patent: aucune des tentatives qu'elle a inspirées n'a su montrer que le noyau sémantique de la parole irradié du sujet parlant vers son auditeur, se constitue entre eux et arrache chacun d'eux à la situation d'étrangers. Leur tort est d'avoir postulé que la pensée œuvre en première personne. Seul le dialogue «dialogique»[19] rend compte du travail de la pensée parce qu'il implique le primat de la relation interlocutive dans l'économie de la signifiance.

Contrecarrer la longue faillité du subjectivisme et même la *phenomenological fallacy* qui rôde dans le traitement de l'intersubjectivité est une tâche urgente. Seulement, pour sortir du champ de conscience de l'ego, il faut renoncer à la fascination de l'autonomie et affronter son aporétique. Cela exige le courage intellectuel de poser les fondations d'une autre philosophie. Il appartient au paradigme nouveau d'une communication effectivement interpersonnelle de conjurer les effets délétères engendrés par l'illusion tenace du monologisme et sa prétention à être l'accès unilatéral à l'universel.

2. La relation interlocutive, paradigme de la communication interpersonnelle

Il est séduisant de voir dans le dialogisme une théorisation du langage faisant diptyque avec le primat de la subjectivité. Les pensées, en effet, ne sont

---

17. Dialogue et dialectique chez Platon: une réévaluation, *Naissance de la raison en Grèce*, J.-F. Mattéi, éd., Paris, P.U.F., 1990. Cf. *Encyclopédie philosophique*, t. 4, n° 83, col. 1489-1490.

18. Entre conflit et dialogue?, *À quoi pensent les philosophes*. Autrement, série *Mutations* n° 102, 1988, p. 78.

19. Sur l'opposition entre «dialogue dialogique» et «dialogue dialectique», *La croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 73-74.

pas des monologues intérieurs. C'est là ce qu'ont enseigné Martin Buber sous la forme poétique de *Ich und Du,* Mikhail Bakhtine dans sa théorie du roman et Jürgen Habermas par son étude de «l'agir communicationnel». Mais, dit Francis Jacques, en de tels essais, le dialogisme demeure «faible»[20]: évoquer la vie en dialogue ou critiquer le schéma sujet-objet qui sous-tend le cognitivisme kantien, renverser le primat de l'*ego* par celui de l'*alter* cependant que le moi reste «le point de départ de la relation»[21] ne suffit pas à expliquer que quelque chose puisse se dire entre nous. De telles thèses ne voient pas que la relation interlocutive va de pair avec la compétence communicationnelle de la parole vive et qu'à ce titre, elle a une dimension constituante.

L'analyse doit reconnaître entre les interlocuteurs une participation mutuelle à l'initiative sémantique[22]. Le dialogue est un type de discours; il n'est pas le dialogisme qui, lui, désigne la structure de tout discours et de l'interlocution, son transcendantal. Il est une espèce de colloque, au fil duquel le chemin de la pensée est sans cesse médiatisé.

Il s'agit moins de deux discours entrelacés que la production à deux d'un seul discours qui donne voix à la relation interlocutive[23].

Le dialogisme saisit entre les locuteurs – que leurs paroles soient aimantes ou assassines – l'énergie spirituelle qui leur donne vie; il cherche les racines profondes de l'interlocution. L'analyse, en remontant vers l'originaire, découvre que les discours et les pensées naissent en une relation communicationnelle, véritable transaction serrée comme un nœud gordien.

a. L'interlocution et ses racines: son espace logique

L'espace de l'interlocution laisse entrevoir les assises formelles du langage. La métaphore «espace logique» désigne le lieu où l'on parle et où l'on pense: il est un *a priori* de la communicabilité du sens.

On pourrait croire que l'élucidation des structures du langage – la tâche de la linguistique – est suffisante: en tant que science, elle est une enquête qui dissèque le langage en ses éléments (phonèmes, syllabes, mots, syntagmes) et

---

20. Sur la distinction entre dialogisme faible, moyen et fort, cf. *L'espace logique de l'interlocution,* chap. 3, pp. 92-112 et chap. 4, pp. 212-220.

21. Avec intersubjectivité ou réciprocité interpersonnelle. Implications d'un changement de paradigme, *Archivio di Filosofia,* n° 26, 2001, pp. 51-78.

22. P. GOCHET, dans son étude critique (p. 201), souligne que les interlocuteurs sont présents comme instances énonciatives. Voir aussi sa mise au point in *Cinquante ans de philosophie de langue française,* Paris, Vrin, 1988, pp. 230-231.

23. Dialogue exige; communicabilité et dialectique, *Archives de philosophie du droit: Dialogue, dialectique en philosophie du droit,* t. 29, 1984. Voir la préface de Michael Villey au colloque organisé conjointement avec Francis Jacques du 1er au 4 juin 1983.

qui capte les modes syntaxiques de leur fonctionnement. Pourtant, cette approche structuraliste, tout empirique, est non seulement élémentaire, mais erronée. En sa volonté de scientificité, elle entend offrir une grille épistémologique; mais ce faisant, elle ne se hausse pas au-delà d'une grammaire morphologique, syntaxique ou transformationnelle. Comme c'est le cas général pour les sciences positives, elle élude une réflexion de style critique en recherche de principes fondateurs. Même chez Benveniste, l'un de ses artisans les plus audacieux, elle finit par révéler l'arbitraire de sa postulation et de ses schèmes opératoires. Aussi les résultats qu'elle a obtenus en recourant à une méthode purement formelle sont-ils fragiles. Plus tard, le *linguistic turn* s'en est lui aussi tenu, jusque dans la grammaire transformationnelle, à la productivité formelle du langage: faute d'un outillage adéquat, il a omis le couplage relationnel sur lequel trame le sens du langage, oral ou écrit. De manière générale, la science du linguiste, en raison de sa pente positiviste, manque les *a priori* fondateurs et régulateurs du discours. Carence méthodologique ou déficience philosophique? En tout cas, elle ignore le «fait relationnel» logiquement irréductible[24], en quoi les paroles et les textes plongent leurs racines et leurs premiers rameaux.

Nous trouvons ici à propos du langage – mais le constat s'étend à l'histoire, au droit, à la culture... – le hiatus entre les démarches scientifique et philosophique. Pour le linguiste, le langage est fait d'unités articulées formellement dans les structures de la syntaxe et de la rhétorique. Ne disons pas comme Feyerabend qu'en science on peut aller très loin en pensant très peu. Mais le philosophe doit recourir à une autre approche pour que l'analyse critériologique du langage et de ses conditions d'exercice mette en lumière le rapport avec autrui et la rencontre inter-personnelle des énonciations.

Le maître-paradigme d'un dialogisme «fort» va porter la griffe d'un style jusqu'alors ignoré: la fonction *dia* transitionnelle. Elle enveloppe le thème de l'altérité. Quand je parle, je suis parmi et avec les autres: le discours se construit en commun comme par un contrat tacite de parole. Porte par la voix des interlocuteurs, il instaure, au lieu du face-à-face de deux étrangers, un lien (*vinculum*) qui est la composante cardinale du commerce des pensées et du plein échange des paroles. Wagner répétait que nous ne supportons pas le silence autour de nous: il est déjà la mort. Rompant le vide et la solitude, la parole est la patrie de l'homme. La réciprocité interlocutive veut, à travers les contenus propositionnels du discours, le partage de l'initiative sémantique: elle définit le protocole de la parole comme force communica-

---

24. Ce point est capital. La démonstration de cette irréductibilité est conduite au chapitre III de *Différence et Subjectivité*. Elle s'appuie notamment sur les propriétés métalogiques du calcul des relations.

tive. Parce que la structure énonciative implique le rejet de toute tentation monopolistique d'un sujet, elle a besoin de la participation d'autrui. Au sein du moindre énoncé, le sens résulte de l'activité conjointe des locuteurs.

À la philosophie de la séparation, orgueil des monadologies, le dialogisme substitue une philosophie de la médiation, chemin de l'expérience d'autrui et de la communication humaine. Le langage est un appel à l'autre et de l'autre. La relation communicationnelle de la «dyade je-tu» a besoin de la dia-compétence des interlocuteurs entre qui s'instaure une inter-action verbale. Elle établit et délimite l'espace logique de l'interlocution. Cette condition d'interdiscursivité se définit comme dia-logique. Un «nous de réciprocité» apparaît que caractérisent la co-présence de X et de Y et leur complémentarité fonctionnelle. Un peu comme dans la rencontre amoureuse, où l'on est aimé par qui l'on aime.

De l'espace interlocutif que cerne l'analytique de ce «nous»[25], sont bannis les vertiges solipsistes déjà déplorés dans *Dialogiques*. Sa logique propre exclut le privilège du «je»; dans le dialogue est répudiée l'image spéculaire de deux sujets similaires qui demeurent étrangers (ce serait un pseudo-dialogue). Pour comprendre ces rejets, il ne suffit pas de mentionner la connotation pathologique du discours qu'un sujet tient à la première personne et, en définitive, pour lui seul, ni même de dire que se parler à soi-même est une comédie de l'esprit. Il faut dénoncer la contradiction d'un discours monologique: parler, c'est s'adresser à quelqu'un, de telle manière que le discours tisse un lien, même si l'on appartient à des communautés différentes.

La «logique de l'interlocution» va au-delà de ce constat. Si un dialogisme «fort» doit d'abord éradiquer l'obstacle philosophique d'une subjectivité plantée au centre de la pensée et du langage, il doit ensuite montrer que le lien intersubjectif n'est autre que le *factum relationis* qui fait la spécificité des figures du langage et en conditionne la force illocutoire. La pragmatique du langage doit ensuite souligner que la relation langagière a une incidence fondatrice sur la constitution de la référence comme co-référence. Non seulement la situation de discours s'inscrit dans l'épure de la communication avec et entre les personnes qui parlent, mais elle trouve sa condition de possibilité dans le fait relationnel originaire de la communicabilité. Ce *primum relationis* n'est pas à entendre psychologiquement: il n'a rien d'une donnée immédiate de la conscience. Il est l'*a priori* communicationnel en tant qu'instance suprême de tout ce qui se dit. Le regard analytique se tourne ainsi vers les puissances de l'horizon transcendantal.

---

25. Le «nous» devient «l'unité épistémique et existentielle que le dialogue institue autant qu'il la révèle», N. MOULOUD, Dialogiques, *RMM*, n° 1, 1981, 109.

b. L'échange communicationnel et sa radicalisation critique

Explorer l'espace de l'interlocution d'un point de vue logicotranscendantal, c'est s'interroger sur ce qui rend possible le caractère discursif du langage; c'est rendre compte de ce qui permet de situer le discours dans l'optique de la communication inter-personnelle. La pensée n'étant pas intérieure, et le langage extérieur, l'un des offices de la philosophie est de reconduire aux origines de l'activité de l'esprit. La recherche doit ici se faire radicale et critique.

Partons d'une remarque de bon sens: des mots isolés, des onomatopées, des pensées en miettes ou en forme de soliloques, ne constituent pas un langage. Jules Renard a raison: penser ne suffit pas, il faut penser à quelque chose. De même, parler ne suffit pas, il faut dire quelque chose. Et le dire à quelqu'un. L'activité discursive est une activité partagée – probablement la chose du monde qui se distribue le mieux parmi les hommes. Austin et Searle l'avaient souligné dans leur théorie des *Speech Acts:* une assertion, une promesse, un ordre, une recommandation, une prière... impliquent un faire. Pierce avait même fait de l'«échange communicationnel» le socle d'une théorie de la validité des énoncés. Mais ces auteurs sont restés programmatiques dans leurs tentatives de caractérisation de l'accord linguistique.

La communication, vie profonde du langage, mérite d'être creusée plus avant. Wittgenstein et J. Habermas ont bien saisi que tout discours, quels qu'en soient l'objet et le contexte, ne réalise sa fonction que par une implication de l'allocutaire. Les «jeux de langage» ont, par-delà, les règles formelles qui en gouvernent les transformations, les projections ou les anticipations, une portée «publique». La théorie de l'«agir communicationnel» insiste aussi sur la fonction de compréhension mutuelle qui fait la spécificité de l'usage linguistique. Néanmoins, elle en rend compte en termes de va-et-vient et de détour par l'universel[26]. En ces théorisations, le vrai problème demeure encore masqué: elles n'intègrent qu'un pseudo-dialogisme qui ne dépasse pas le niveau empirique de la communication et n'en établit ni le fondement ni la légitimité.

Il faut aller plus loin. Le concept d'inter-action communicative traduit, dans la discussion, la négociation, le débat, la transaction et aussi bien dans la conversation ordinaire, cette participation conjointe, essentiellement relationnelle. Un autre niveau de conceptualisation est requis qui traque le discours en ses normes fondamentales et qui, en tenant compte de l'irréductibilité du «fait relationnel», souligne le double rapport du désir d'intelligibilité avec les choses et avec les autres.

---

26. In F. JACQUES, *L'espace logique de l'interlocution,* Paris, P.U.F., 1985; cf. la critique de J. Habermas, pp. 374 sq.

3. Le désir d'intelligibilité: référence et signifiance

Dans *Word and Object,* Quine avait proposé, en 1960, une étude remarquée. S'opposant à une version idéaliste, il mettait l'accent, après Frege et Tarski, sur les mécanismes de référence du discours. Les idées de «référence» et de «sens» ont été reprises par une littérature philosophique spécialisée, ainsi par Davidson dans *Truth and Meaning.* Mais le désir d'intelligibilité exige un affinement conceptuel – déjà catégorial – autrement orienté, qui s'attache aux notions de référence et de signifiance.

a. Le dialogue référentiel

L'idée de référence apparaît dans *Dialogiques* comme donnant lieu à une opération intellectuelle qui a valeur de paradigme. Francis Jacques oppose en effet le dialogue «référentiel» au dialogue simplement «sémantique»: celui-ci s'attache au sens d'une unité du code langagier (vertu, piété, république, démocratie...); celui-là inscrit la fonction essentielle du dialogue dans l'existence et l'identité du référent. La référence ne s'implante pas dans le champ psycho-sociologique où Quine l'avait située; elle connote l'ancrage fondamental qui, du champ du dicible, fait le champ du pensable en quoi l'*homo communicans* s'ouvre à l'altérité des choses et des autres. À quoi renvoie un discours? À qui s'adresse-t-il? Questions des plus importantes.

D'abord, parler n'est pas l'aventure faussement intellectuelle du verbalisme ou du psittacisme: se griser de mots, produire des sons ou du bruit, «de l'air battu», comme disaient les Stoïciens. Le langage se rapporte à l'altérité des choses, des états de choses, des événements, des essences... Il statue toujours sur «quelque chose». Parler pour ne rien dire est un pseudo-langage vide et vain, à la limite de la folie. Le noyau du langage est l'acte d'articuler et d'ordonner le monde et l'expérience en usant, selon la terminologie de Cassirer, de «formes symboliques». Il n'est pas de langage qui ne se livre au travail de symbolisation ou de signifiance des choses dont il parle. La référence au réel est intrinsèque au langage – celui de chaque jour ou celui de la science, du roman, de la philosophie... Les mots sont les témoins des êtres du monde. Ils tendent à «recouvrir en droit ce qui a été établi en fait». Nous tenons la clef de la dimension référentielle du langage: non pas, comme le soutient Cassirer, en tant que codification symbolique du réel, mais passage au niveau transcendantal, là où se situe l'instance productrice des questions que soulève l'investigation.

Ensuite, comme la problématisation de l'expérience concerne, non le sujet qui parle, mais la communauté de communication, le concept de référence médiatise le rapport au monde par le rapport dialogique. Discours entretenu avec quelqu'un, la pensée se dit et se dit aux autres. Parler tout seul est une parodie de langage. Le détour par l'autre en implique la reconnais-

sance comme partenaire obligé. La relation interlocutive établit entre nous un échange réglé qui met l'auditeur à l'écoute du locuteur et fait d'eux des interlocuteurs. Le discours est l'activité conjointe et partagée de la relation parler/entendre. La parole ne commence qu'en jalonnant la ligne de rencontre entre les hommes. Le foyer du sens ne réside pas dans la subjectivité (je) mais dans la relation (nous); le dialogue est alternance et trait d'union et, surtout, «production à deux d'un seul discours»[27]. Les actes de dire et de penser s'articulent dans leur référence aux autres. Situés dans un cadre relationnel et directionnel de participation mutuelle, les liens langagiers, comme l'enseignent les institutions politiques ou judiciaires, établissent une «mensuration commune» entre les hommes. Ils arrachent le langage à l'instrumentalité; les mots ne sont pas les traces des objets, ils en sont les signes: en eux le signifié n'est pas l'objet, mais la signification qui donne un sens à ce dont nous parlons.

La relation qu'établit le dialogue en produit la signifiance. La rencontre interlocutive est un lieu sémantique où se déroule le processus d'instauration du sens de ce qui se dit. Aussi la philosophie du langage a-t-elle pour vocation d'accorder une primauté à la question du sens (sans l'absolutiser ou l'ériger en mythe) et de «dire comment il est possible à l'expression linguistique d'être donatrice de sens de manière assez largement autonome»[28]. L'entreprise n'est pas simple car les fonctions référentielle et signifiante ne le sont pas elles-mêmes. Le contact avec les choses est muet et insignifiant tant qu'elles ne sont pas dites aux autres. «Notre rapport au vrai passe par les autres» disait Merleau-Ponty. Il faut accomplir un pas de plus: reconnaître que la relation interlocutive ne véhicule pas le sens mais le produit. La vérité dépend d'un sens produit par un don qui veut participation. Le lieu où se noue la problématique du sens émerge de cet axiome nouveau. Pour comprendre un discours ou un texte, il faut, ensemble, en chercher le sens.

Telle est l'idée maîtresse placée au centre de gravité de la «pragmatique» comme «construction d'une théorie adéquate de l'usage communicationnel du langage»[29]. La radicalité de la démarche est le principe d'«une véritable promotion philosophique de la communication»: en effet, l'étude critique enseigne que la communicabilité du sens, rapportée à son instance réflexive, a une portée transcendantale[30]. L'image de la pensée se transforme.

---

27. Les conditions dialogiques de la référence, *Les Etudes philosophiques*, 3, 1977.

28. La philosophie analytique, Avant-propos, *RMM*, *2*, 1979, p. 147.

29. Pragmatique in *Encyclopaedia universalis*.

30. La «communicativité» réduit la communication à un instrument (empirique ou circonstanciel) de transmission de l'information. La «communicabilité» sort du modèle d'Hermès. En connotant la «contrainte de la signifiance», elle relève de la philosophie critique.

II

Du dialogisme radical à la philosophie érotétique

Remaniant les exigences du transcendantal, Francis Jacques part des réquisits de la dialogicité dans la construction de la signifiance, pour remonter au creuset où le penser prend structure interrogative. Ni rupture ni conversion: la fonction *dia*, qui caractérise le partage de l'initiative sémantique, est coextensive de la fonction *inter*; et la fonction *inter* spécifie la fonction *dia*. «L'interlocution est le transcendantal du dialogue». Alors, le lien de réciprocité fonctionnelle qui unit le dialogue référentiel et l'interlocution comme interaction communicative amorce et confirme, par l'altitude de leur alliance, l'orientation interrogative de la pensée.

Il y a là une question de méthode et un problème de fond – si profonds que la philosophie est transformée.

a. Une question de méthode: la révision du transcendantal

La problématique fondationnelle de la communication discursive a mis au jour l'assise critique d'une analytique radicale. Cette recherche introduit une révolution intellectuelle: elle s'interroge sur ce qui, dans l'échange des signes, spécifie les conditions de possibilité a priori du pouvoir de signifier; puis elle fouille de plus en plus profondément la vie de la pensée pour établir le rapport à ses principes.

Cette perspective est pragmatico-transcendantale. Elle bouscule ce que la révolution kantienne, réfléchissant sur la science newtonienne, nous a habitués à tenir pour le tournant marquant de la philosophie moderne. Kant, qui ne s'est pas intéressé au langage, ignore le rapport interlocutif dans la constitution de l'objectivité. Réduisant timidement la communication à l'intersubjectivité, il ne peut se demander comment sont possibles la formation et l'usage d'un discours commun; ni voir que chaque mode d'interrogation suscite un type de discours renvoyant à ses propres présuppositions; ni s'assurer que la postulation adoptée est pertinente et qu'elle pose «la bonne question». Telle est, malgré les rappels à l'ordre de J. G. Hamann, l'une des carences du criticisme. Pour la pallier, il importe d'effectuer la correction des paramètres premiers que Kant a considérés par défaut comme étrangers à l'économie interrogative de la pensée. La révision est drastique: elle s'opère en deux temps.

Un premier moment fait fond sur la substitution du *factum relationis* au *factum rationis*. En effet, la notion d'intersubjectivité avancée dans la *Critique de la faculté de juger* s'avère étroite et trop faible[31] pour répondre aux condi-

---

31. F. JACQUES, comme P. RICŒUR, mais autrement que lui, dénonce la faiblesse des «rela-

tions de validité du dialogue; et la dialectique transcendantale s'avère inadéquate pour élucider les rapports du langage et de la pensée. Les paramètres du kantisme doivent être repensés.

En un second moment, des règles nouvelles guident le passage du discours au texte. La textualisation accomplit l'énergie de la pensée; son analyse commande les procédures criticointerrogatives du chemin réflexif.

Voyons ces deux points.

D'une part, la critique, soucieuse de radicalité, creuse la pensée jusqu'à ses prémisses. Elle recherche les présuppositions qui assoient le travail de la pensée; puis les catégories qui fixent les grandes directions de la pensée et créent les nouveaux instruments d'analyse; elle dégage la loi *a priori* des significations portées par la symbolique de l'expression; enfin, elle remonte au principe générateur des significations du langage. Ces maximes opératoires forment le cadre d'une nouvelle tâche logico-transcendantale en laquelle la postulation de Kant, fasciné par le paradigme newtonien, et l'assurance catégoriale, toute formelle, d'Aristote sont dépassées. En même temps que la catégorisation définit des constantes d'orientation de la recherche, la notion de «conditions de possibilité» acquiert une capacité constitutive.

Une première transformation du transcendantal est effectuée. Elle se rapporte aux conditions *a priori* d'un questionnement de la pensée par la pensée, considérée moins dans la connaissance acquise (comme dans le criticisme) que dans la connaissance à construire. La pensée est pensée comme une énergie spirituelle conquérante.

D'autre part, le passage de la «critique du jugement» kantienne au questionnement en sa radicalité s'opère par la textualisation: le *linguistic turn* fait place à un *textual turn*. Une seconde transformation du trancendantal s'opère: la textualisation témoignant des capacités constitutives et interrogatives de la pensée, le passage au texte conduit à une «critique de l'interrogation» qui met en question la critique criticiste.

Certains objecteront que Heidegger avait déjà défini la pensée par la «piété du questionnement». Mais la position heideggérienne s'appuie sur une «description intentionnelle du vécu», prisonnière d'une conception phénoménologique. Or, le procès interrogatif que manifeste la textualité n'a pas le moi psychologique pour centre de gravité; il se situe à l'altitude du transcendantal, là où se posent des méta-questions sur le questionnement même.

La question de la fondation est ainsi mise sur le métier. Par la transformation de la transcendantalité, le champ du pensable, labouré et bouleversé, devient celui des grands possibles. Au lieu de redoubler la pensée en «pensée de la pensée», on s'interroge sur l'inconditionné qui conditionne tout le

---

tions courtes d'intersubjectivité» mentionnées par Kant; au mieux, elles renvoient à «soi-même comme un autre» ou – serait-ce plus exact? – à un autre comme à soi.

reste. Ce dispositif critique indique le chemin d'une mutation philosophique: le questionnement importe plus que les réponses. Dans un réseau de questions sans cesse rebondissantes, aucune réponse n'est préétablie ou définitive. Nous touchons à une question de fond.

2. Question de fond: une autre idée de la raison

La réflexivité critique a une vertu plus que méthodologique. Recherchant les principes de la pensée, elle est traversée, à hauteur du nouveau transcendantal, par la plus décisive des questions de fond: révision de l'axiomatique présuppositionnelle du criticisme, réévaluation de ses paradigmes, amendement de sa table des catégories, réajustement de ses paramètres.

Une *autre* idée de la raison apparaît. Le criticisme kantien était dominé, on le sait, par la question des conditions de possibilité de la connaissance et de l'action. Le principe de la réponse à la question *quid juris?* résidait dans le «sujet transcendantal», mesure d'objectivité et de certitude. Or, l'analytique du langage montre que si l'acte de parler ou de dire n'a pas de référence aux choses ou de correspondance dans les relations inter-personnelles, la pensée se replie sur elle-même; elle s'enferme dans une philosophie du jugement que guettent le penchant affirmatif des dogmatismes et la griserie des formules; pis encore, elle ne reconnaît dans l'altérité des choses et des autres qu'une image ou un double. La rationalité de la «raison pure», sèche et étroite, devient un leurre. Les autres comme soi-même et le jugement affirmatif pour seule visée: la situation est aporétique et désespérante. Echappant à cette illusion, une autre idée de la raison provoque la mutation érotétique de la philosophie transcendantale.

D'abord, par le *factum relationis,* le dialogisme confère une dimension fondatrice à l'*a priori* communicationnel[32]. Ensuite, cette notion d'*a priori* communicationnel[33] devient la «condition de possibilité d'une conformité

---

32. Dans *Différence et subjectivité,* Francis JACQUES propose une «anthropologie d'un point de vue relationnel» qui indique pourquoi et comment la pensée ne procède pas de «l'autarchie apparente du cogito»; le langage «crée un Autre dans le Même» et instruit le sens «grâce à une activité semantique conjointe d'interlocuteurs différents». Un dialogue «intérieur» ne conditionne pas la possibilité d'un dialogue effectif avec autrui; seul l'espace logique de l'interlocution devient mon milieu intérieur. On peut toujours reconstruire la conscience de soi à partir de la relation ternaire d'interlocution, quand mon interlocuteur est moi-même. Mais l'inverse n'est pas vrai: la relation cogito cogitatum, binaire, est logiquement trop pauvre.

33. F. JACQUES, Peut-on et doit-on définir un a priori communicationnel? Prolégomènes à une critique de la rationalité communicative, *Du Dialogue, Recherche sur la philosophie et le langage,* Cahier n° 14, Grenoble, Vrin, 1992.

de la pensée interrogative à la réalité interrogée»: la conformité de l'interrogation à l'interrogeable et l'homologie de ce qui est interrogé à la parole interrogeante[34] se trouvent fixées. Une *philosophie critique non criticiste* s'implante dans l'originarité des structures d'interrogativité qui sont l'essence de la pensée. L'érotétique porte en pleine clarté la dimension fondatrice du transcendantal.

Dans le langage, parole orale ou texte écrit, l'interrogation n'est pas une activité de pensée parmi d'autres: elle est «l'instance à la fois génétique et critique de toutes nos pensées». Son processus rend possible la création permanente de nouveaux concepts. Evidemment, l'illusion serait ici de considérer que tout acte de penser traduit directement la puissance transcendantale de l'esprit. Or, ce n'est pas l'intentionnalité de la conscience interrogeante mais le déplacement du foyer de l'intelligibilité au cœur de la législation catégoriale qui sous-tend l'activité pensante. Dans ce contexte postcriticiste, l'idée de «déduction» connote toujours l'exigence *de jure* du bienfondé des catégories. Mais ce n'est plus au jugement comme synthèse prédicative, comme c'est le cas dans la *Critique de la raison pure*, qu'il faut ramener l'activité de l'esprit: c'est à un mouvement interrogatif. Les catégories orientent le questionnement afin de régir les liaisons prédicatives; elles en fondent transcendantalement la signification. Penser, c'est interroger.

Cette radicalisation du transcendantal est une thèse forte et innovante. Dans le langage comme dans la pensée, elle substitue au «je juge» un «nous interrogeons».

Le sens de ce déplacement est net. Kant s'assignait la tâche nondogmatique de «s'orienter dans la pensée» en évitant les apories qu'engendrent la vanité empiriste et la vacuité formaliste. L'érotétique transcendantale a certes, comme la conception judiciaire du criticisme kantien, le souci de l'organisation originaire qui rend possible l'activité synthétique et constituante de la pensée; mais selon d'autres exigences. Ainsi, l'exigence radicale de l'activité synthétique de la pensée se découvre d'abord dans ses refus: elle s'enquiert moins de la vérité des énoncés que de la validité des opérations langagières. Le sens ne se donne pas comme prémisse de l'activité pensante; il envahit le dicible à mesure de son énonciation. Il ne correspond plus à «l'absolu d'exigence» dont Cassirer parlait à Heidegger lors des *Entretiens de Davos*. Ses principes n'ont plus l'immutabilité marmoréenne des Idées régulatrices de la raison pure. Ils n'appartiennent plus à l'horizon inaccessible de l'*homo noumenon*. Ils ne sont plus maîtres de certitude.

---

34. F. JACQUES, *La croyance, le savoir et la foi*, Paris, P.U.F., 2005, p. 294.

Les principes de la pensée ont aussi un aspect conquérant: ils sont le «compas» dont ne peut se passer la fonction interrogative: comme la boussole du marin sur l'océan, ils sont le guide de l'*homo interrogans*: leur permanence et leur équilibre contraignent l'esprit à ne jamais perdre de vue qu'en un jugement les prédicats doivent être «appropriés» au sujet.

On le voit: la fidélité de la pensée interrogeante au criticisme kantien a la causticité d'une belle infidèle. Mais sa force est de ne pas se mettre en quête d'une «fondation ultime» - la plus perverse des «illusions transcendantales» - et d'échapper aux abstractions prétendues fondatrices dont se sont grisés la plupart des épigones de Kant, comme Fichte et Gadamer, Apel et Habermas. Une nouvelle critique - pour la bien différencier du néo-criticisme de Renouvier, Cohen ou Cassirer, appelons-la le *post-criticisme*[35] - transforme la philosophie.

III

La transformation de la philosophie

La philosophie de l'interrogation vient accomplir le projet que la critique Kantienne n'avait que partiellement assumé. Bien sûr, il faut reconnaître la priorité de Kant. Mais, du néo-kantisme de Cohen et Cassirer à la logique de Wittgenstein et à l'érotétique de Francis Jacques, les chemins d'un post-criticisme se sont ouverts. La pensée questionne et, avide de complétude, parle en s'élargissant aux divers champs du pensable et en s'approfondissant jusqu'à ses arcanes. Cet élan exprime la vigueur de l'alliance entre *lexis* et *noesis*. L'originarité de cette nouvelle alliance conduit à philosopher autrement.

1. L'alliance originaire du langage et de la pensée

Saisissons la nouveauté et la hardiesse du tournant accompli. Après Kant, Cassirer soulignait la médiation des signes et des symboles; Ricoeur rappelait que la pensée est la «dialectique concrète entre horizon d'attente et espace d'expérience»[36]; Wittgenstein voyait dans la philosophie une critique du langage; Jaspers considérait la philosophie comme le cours informel toujours renaissant de questions et de réponses. Francis Jacques propose, lui,

---

35. Tandis que le *néo-criticisme* de Renouvier, de Cohen et de Cassirer demeure attaché au principe d'individualité, le *post-criticisme* renouvelle plus profondément l'instance transcendantale en faisant fond sur un «nous» de communauté et de réciprocité: c'est moi (ou toi) qui parle(s) mais c'est nous, ensemble, qui pensons.

36. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 328.

une cartographie inédite: il trace les voies qui, débarrassées de la spéculation abstraite, retournent aux choses comme à «ce dont il est question dans ce qui est en question». Sa critique de la raison interrogative n'incline jamais vers l'égologie phénoménologique; elle s'installe dans l'espace relationnel de l'interlocution. Du coup, le langage n'est plus l'objet d'une question spécifique que se pose le sujet, mais le lieu du questionnement entre ceux qui, en se parlant, construisent la pensée. La discussion *pro et contra,* la controverse méta-théorique, la délibération argumentée, s'inscrivent dans une aire inter-discursive que la multiplication des questions en des domaines divers élargit sans cesse. Ce mouvement s'oppose à toute clôture systématique car il repose sur un nouveau statut de la rationalité.

La pensée critique fait son auto-critique. Elle s'élève contre l'obsession du formalisme et balaye les certitudes des réductionnismes néo-positivistes. Rebelle aux structures attributives du langage, elle fait de l'argumentation le chemin de vie de la pensée. La communicativité d'une raison qui, ouverte sur tous les champs du pensable, les explore et les laboure par son questionnement sans fin, supplante la systématicité de l'activité judicatoire, que menace toujours le dogmatisme. Une métaphysique de l'interrogeable, se profile en tout langage. Les choses – non les idées – sont derrière les mots. Le réel garantit la pertinence de la pensée et le sens du langage. Il est médiation entre des interlocuteurs qui s'obligent à la permanence d'une pensée conjointe; il situe le sens sur le vecteur de l'interrogation appliquée à l'être interrogeable. Un nouvel esprit philosophique est né.

2. Philosopher autrement

Du «nouvel esprit philosophique» – comme Bachelard disait «nouvel esprit scientifique» – la quête du *sens* et, derrière elle, l'*interrogation,* sont les préoccupations cardinales. En déduire que la pensée est affaiblie ou détrônée par le discours et le texte est imprudent. Mais évacuer la médiation discursive et la symbolisation est impossible. Au-delà des trois questions kantiennes, se profile la question ultime «qu'est-ce qu'interroger?».

Telle est la mutation de la philosophie. Elle refuse les théories abstraites et fatiguées qui ont soutenu les prétentions à l'universalité de l'objectivisme, elle dénonce la sclérose des subjectivismes autarciques. Parce que les hommes se confient à des paroles et à des textes que d'autres écoutent et lisent, c'est «entre nous» avant d'être «en nous» que réside l'esprit. La pensée n'est pas l'auto-réflexion du «moi» qui s'érige en fondement absolu des idées et des mots. Sur la base de présuppositions qui sont des engagements, et selon la dynamique d'un frayage catégorial qui épouse le réel, la philosophie prend acte des interrogations que le langage adresse au monde. Les questions: Quand? Où? Qui? Comment? Combien? De quelle sorte? Est-ce oui ou non?...

frayent une route qui n'a rien de ce que Fichte appelait «une philosophie de formules». La source vive du langage est au plus profond de la pensée, là où presque tout, en donnant à penser, ne connaît d'autres limites que celles du questionnable. Quelles que soient la diversité des questions possibles (préjudicielles, initiales, formelles, informelles, catégoriales, fondamentales...), elles expriment la vertu interrogeante de la pensée. Dans les sciences, l'art, la morale, le droit, la métaphysique..., l'activité langagière est le miroir où se reflète l'originarité *a priori* des structures interrogatives. Les noces de la pensée et du langage sont scellées.

Certes, la totalisation des questions est impossible. Mais cette impossibilité n'est pas finitude; elle indique l'effort d'ouverture, d'élargissement et de radicalisation de la pensée qui, unie au langage, a l'extraordinaire capacité de se donner du mouvement pour aller de l'avant. L'auto-critique de la pensée permet de dessiner la carte du lieu méta-théorique où se forment les réseaux et les nœuds de significations. Elle apporte un enseignement de haut vol: apprendre à bien penser, c'est apprendre à bien dire. Ce qui ne parvient pas à se dire n'est pas vraiment pensable; «ce qui est insuffisamment dit est mal pensé». Les limites de la pensée et celles du langage se confondent.

L'erreur consisterait à faire de ces frontières les bornes d'une province close. Mais il est urgent de comprendre que, par son renouvellement incessant, l'alliance du symbolisme et de la pensée est puissante parce qu'elle procède du mouvement de vrille qui découvre au plus profonde de l'esprit sa fondation transcendantale irréductible.

* * *

Quand une époque comme la nôtre s'abandonne au provisoire et que tout dans la vie est problématique, la philosophie de l'interrogation que cisèle l'œuvre de Francis Jacques est telle qu'«Une pensée d'abîme monte de sa profondeur». C'est un chemin d'espoir: si l'on se donne la peine d'ouvrir le dossier de la pensée interrogative, de l'instruire et de le traiter dans ses *a priori*, ses compétences et ses orientations fondamentales, on y voit que l'alliance de la pensée et du langage se profile comme le moyen d'échapper au gouffre d'ombre où les divers systèmes philosophiques se sont si longtemps glorifiés d'engranger leurs certitudes. Celles-ci sont désormais fanées.

S. GOYARD-FABRE
(Paris)

ΟΜΙΛΕΙΝ ΚΑΙ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ συγκεκριμένη μελέτη ἀποσκοπεῖ κυρίως στὸ νὰ θέσει ὑπὸ προοπτικὴ τὸ ἔργο τοῦ Γάλλου φιλοσόφου Francis Jacques. Ἐκκινώντας ἀπό, καὶ στηριζόμενη κυρίως, στό σημαντικό βιβλίο τοῦ συγγραφέα, *Dialogiques; Recherches logiques sur le dialogue*[1], (ἤτοι, *Διαλογικά· λογικὲς ἔρευνες ἐπὶ τοῦ διαλόγου*), παρουσιάζει τὴν πρωτοποριακὴ ἐργασία τοῦ Francis Jacques στὸ πεδίο τῆς Φιλοσοφίας τῆς Γλώσσας, καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὰ σημεῖα ἐκεῖνα, ὅπου ἡ λεγόμενη «ἀναλυτική» παράδοση συναντᾶται μὲ τὴν λεγόμενη «ἠπειρωτική» ἢ «ἑρμηνευτική». Ὁ Jacques, ἂν καὶ ἀντλεῖ ἐπιχειρήματα τόσο ἀπὸ τὴν κριτικὴ τοῦ Wittgenstein καὶ τῆς Σχολῆς τῆς Ὀξφόρδης ὅσον ἀφορᾶ στὴν κατάρριψη τοῦ μύθου μιᾶς γλώσσας ποὺ ἔρχεται νὰ ἐκφράσει μιὰ προϋπάρχουσα καὶ αὐτόνομη σκέψη, ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν Ἑρμηνευτικὴ τοῦ Cassirer, ἡ ὁποία ἐστιάζει στὸ συμβολικὸ καί, ἄρα, στὸ μὴ αὐτόνομο τῆς γλώσσας, δὲν καταφεύγει σὲ ἕναν στεῖρο συγκρητισμό. Ἡ συμβολή του εἶναι πρωτότυπη, καί, προπάντων, καταδεικνύει τὴν ὕπαρξη προβλημάτων σὲ ἐκεῖνα ἀκριβῶς τὰ σημεῖα, ποὺ οἱ φιλοσοφίες τῆς γλώσσας ἔνθεν κακεῖθεν τοῦ Ἀτλαντικοῦ δὲν βλέπουν παρὰ βεβαιότητες. Μέσῳ αὐτοῦ ποὺ ἀποκαλεῖ «ἐρωτηματικὴ σκέψη» (pensée interrogative), παρουσιάζει ἕναν καινοφανὴ τρόπο νὰ προσεγγιστεῖ τὸ παλαιὸ ζήτημα περὶ τῆς σχέσεως ποὺ συνδέει τὴν σκέψη μὲ τὴν γλώσσα.

Simone GOYARD-FABRE
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

---

1. Paris, P.U.F., 1979.

PERSONNE, TEMPORALITÉ ET LIBERTÉ

L'examen des notions de *temporalité et de liberté* chez Riccœur nous renvoie à la considération de sa dette envers Merleau-Ponty, explicitement évoquée par le philosophe lors d'une conférence faite au Portugal[1], dans laquelle il retraçait les moments importants de sa trajectoire intellectuelle.

Il faut aussi prendre en compte la dette des deux penseurs envers la théorie du temps de Saint Augustin, également explicitement mentionnée par eux[2].

Notre étude montrera comment Merlau-Ponty et Riccœur reprennent la méditation augustinienne et, à partir d'elle, construisent, chacun à sa manière, une réflexion stimulante et innovatrice sur les relations entre *temporalité et liberté*.

Pour comprendre la référence de Merleau-Ponty à Saint Augustin, il nous faut d'abord expliquer comment se constitue la dimension ontologique de la temporalité, chez le penseur français.

La temporalité est considérée à partir de sa relation avec un sujet fini. En tant que fini, le sujet est temporel et cette temporalité est une des dimensions de son être. Pour l'homme, le temps est un écoulement, et notre auteur rappelle la métaphore héraclitienne du temps qui coule comme un fleuve. À la différence de la conception du temps considéré en tant que succession d'événements, relié au monde extérieur dans lequel ceux-ci se produisent, Merleau-Ponty montre que le flux des événements n'existe que pour un observateur et que «si je considère ce monde lui-même,il n'y a qu'un seul être indivisible et qui ne change pas»[3]. Ainsi, la propre idée de temps «suppose une vue sur le temps»[4], ce qui amène le philosophe à affirmer que le temps

---

1. P. Riccœur, Leçon d'ouverture, in A. Melo, e P. Ponce de Leão (eds.), *Paul Riccœur, uma homenagem*, Lisbonne, ISPA, 2002, pp. 148 et suiv. Cf. également une autre mention à M.-Ponty dans le même texte, pp. 142 et suiv.

2. M. Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 473 et suiv.; P. Riccœur, *Temps et Récit*, Vol. I et II, Paris, Seuil, 1983-1984.

3. M. Ponty, *op. cit.*, p. 472.

4. Id., *ibid.*

«n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je borne à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses»[5].

Pour notre auteur, dans le monde objectif le temps n'existe pas, il n'y a qu'un maintenant permanent. C'est ainsi qu'il déclare: «ce qui est passé ou futur pour moi est présent dans le monde»[6]. Et encore: «Si l'on détache le monde objectif des perspectives finies qui ouvrent sur lui et que l'on pose en soi, on ne peut y trouver de toutes parts que des 'maintenant'. D'avantage, ces maintenants, n'étant présents à personne, n'ont aucun caractère temporel et ne sauraient se succéder»[7].

C'est-à-dire que la notion d'événement n'existe pas dans le monde objectif; l'idée de succession d'événements n'existe que pour une conscience qui en est le témoin.

La temporalité est, ainsi, constituée *dans* et *par* la conscience, et constamment reconstruite, en tant que passage d'instants ponctuels à d'autres. Nous vivons dans l'instant ponctuel, dans le présent. Quand la mémoire se réfère au passé, ce n'est pas le passé en tant que tel qui est récupéré, mais il se produit une reconnaissance, dans le présent, d'une perception conservée. Elle existe en tant que signification, et dans la mesure où notre cerveau «garde les traces du processus corporel qui a accompagné l'une de mes perceptions et si l'influx nerveux passe de nouveau par ces chemins déjà frayés, ma perception reapparaîtra, j'aurai une nouvelle perception, affaiblie et irréelle (...) qui ne pourra m'indiquer un événement passé (...)»[8].

Ainsi, l'introspection renvoie toujours à une reconnaissance; et la projection du futur, liée à cet exercice de rétrospection, renvoie à la considération du passé, projetant dans le futur une «analogie» avec ce qui s'est déjà passé, que le philosophe appelle «rétrospection anticipée».

L'idée d'un «présent élargi», considérée comme expérience fondamentale du sujet qui, à travers la *mémoire* et le *projet*, élargit la conscience pour qu'elle saisisse les événements est, selon nous, une reprise créatrice de la théorie du temps augustinienne. C'est ce présent amplifié que notre philosophe appelle «champ de présence», ouverture qui pousse la conscience à transcendre la prison de l'instant immédiat.

Le passé et le futur n'existent pas en eux-mêmes; ils n'apparaissent que pour une conscience contemplatrice qui, en introduisant une perspective dans la plénitude de l'être du monde, rompt cette même plénitude. Ce n'est pas le sujet qui unifie les temps dans un temps unique. Chaque temps est ou-

---

5. IDEM, *ibid.*, p. 473.
6. ID., *ibid.*
7. ID., *ibid.*
8. IDEM, *ibid.*, p. 474.

vert et communique avec les autres temps, car le sujet est temps. Invoquant Kant, Merleau-Ponty dit: «(...) je suis moi-même le temps, un temps qui "demeure", et ne "s'écoule" ni ne "change" (...)»[9]. Et invoquant Héraclite, au cours d'une relecture admirablement nouvelle de la métaphore du fleuve, il affirme que le temps est comme un fleuve, non par le fait que celui-ci s'*écoule*, mais parce que l'eau forme une totalité, «en tant qu'elle ne fait qu'un avec elle-même»[10].

Le sujet n'est pas dans le temps, mais il est le temps, dans la mesure où celui-ci consiste en la cohésion de sa vie[11]. D'un autre côté, la conscience contemplatrice, qui constate les événements, n'est pas intra-temporelle; elle «est "sans temps" (zeitlose)»[12], faisant apparaître les dimensions du temps de façon inséparable, en tant que force qui les maintient unies.

Autre point intéressant, la relation éternité-temps qui apparaît dans la suite du texte, reformulée de manière originale, comme relation entre permanence et impermanence, suggère de nouveau une inspiration puisée dans la théorie du temps augustinienne.

Merleau-Ponty justifie le privilège du présent par rapport aux autres temps, en disant que c'est dans le présent que «l'être et la conscience coïncident»[13]. Le présent permanent du monde, le «temps du rêve» dans lequel s'enracine la temporalité humaine, rappelle le «champ de présence» où le passé et le futur exposent l'homme situé dans l'instant.

En synthèse, nous remarquons, chez Merleau-Ponty, deux points de sa méditation sur la temporalité, qui évoquent, il nous semble, la théorie du temps de Saint Augustin: le thème du privilège du présent, en tant qu'expérience essentielle du temps; et la relation permanence/impermanence, qui suggère la relation éternité/temps.

Dans la suite du chapitre, l'auteur mène une intéressante discussion sur l'*identité* humaine à partir de l'expérience de la temporalité. Nous reviendrons sur ce point plus tard, en montrant que chez Ricœur également, la relation identité/temporalité est essentielle. Une fois encore, un thème commun à Merleau-Ponty et à Ricœur émerge, considéré, cependant, par ces auteurs, de façons diverses. Pour l'instant, nous nous limiterons à exposer comment la notion d'identité apparaît liée à l'expérience de la temporalité, à la lumière de la réflexion de Merleau-Ponty.

Selon ce dernier, la temporalité illumine la subjectivité, dans la mesure

---

9. IDEM, *ibid.*, p. 483.
10. IDEM, *ibid.*, p. 484.
11. IDEM, *ibid.*, p. 485.
12. IDEM, *ibid.*
13. IDEM, *ibid.*, p. 486.

où le temps est vivant, manifestation du sujet, «temps qui se sait»[14]. Il montre ainsi la subjectivité non plus comme identité immobile, mais comme unité d'une multiplicité, qui met en jeu les questions du même et de l'autre, de l'identité et de la distinction, des relations entre conscience et nature, intérieur et extérieur.

Définissant le sujet comme être-dans-le-monde, le penseur affirme que «le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que le projet du monde (...) inséparable du monde (...) qu'il projette lui-même.

Nous découvrons le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes pensées (...) unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie (...) patrie de toute rationalité»[15].

C'est par la corporéité que l'homme se situe dans le monde, s'inscrit dans la réalité sur un plan pré-réflexif qui est, cependant, la condition de toute réflexion.

Point de rencontre entre la permanence de l'être et la conscience réfléchie, le corps est la base de l'existence acquise et fixe, sur laquelle repose notre existence ouverte et personnelle. Il est «la dialectique de l'acquis et de l'avenir [qui] est constitutive du temps»[16].

C'est grâce à la «temporalité qui peut y avoir [pour l'homme] sans contradiction ipséité, sens et raison»[17].

Nous pourrions alors observer: si le temps en tant que succession d'événements n'existe qu'à partir d'un observateur, et si la conscience est temps, alors le temps n'est pas réel, mais il est un composant de la conscience.

La question qui surgit est celle-ci: comment expliquer le fait qu'il existe *des changements*, tels que la naissance et la mort, la présence et la non-présence d' individus dans le monde? Si dans le monde objectif le temps n'existe pas, pourrions-nous supposer que tous les événements – ou, pour reprendre la métaphore du fleuve: tous les paysages, successivement présentés au navigateur – existent *simultanément*, dans la totalité du monde objectif?

Dans ce cas, la permanence du monde évoquerait, dans sa totalité, quelque chose d'analogue à l'éternité immuable d'Augustin, dans la mesure où celle-ci contient en elle actuellement toutes les possibilités: la naissance et la mort, le surgir et le disparaître. Selon Merleau-Ponty, le monde objectif serait ainsi permanent: il se manifesterait par contraste avec l'existence finie et mortelle du sujet individuel conscient, qui constate le survenir des événements

---

14. IDEM, *ibid.*, p. 488.
15. IDEM, *ibid.*, p. 493.
16. IDEM, *ibid.*, p. 495.
17. IDEM, *ibid.*, p. 489.

à partir de son point fixe d'observation. Rien, effectivement, ne se passerait; tout serait toujours présent; pour la conscience seule le monde existerait comme succession d'événements.

Chez Saint Augustin, l'éternité existe en tant qu'éternel présent, mais elle transcende le monde et l'homme; chez Merleau-Ponty, la permanence du monde est l'être en tant que totalité et présence, mais n'est point transcendante. Ce qui n'est pas sans rappeler Parménide, en même temps qu'Héraclite: la permanence du monde, de l'être comme totalité, et le devenir, l'impermanence, l'être comme pur écoulement, dans le temps de la conscience.

Le temps objectif, pour Merleau-Ponty, c'est le présent du monde, de la totalité de l'être; et le temps mortel, c'est le temps de la conscience, pour laquelle existent passé, présent et futur. Au cours de la *mimésis* du temps du monde, la conscience revit le *passé* dans la reconnaissance présente, et anticipe le *futur* dans la présente «récognition prospective». Pour le philosophe, comme pour Saint Augustin, l'unique temps *réel* est le *présent*; Merleau-Ponty s'écarte cependant de la conception du philosophe chrétien, dans une relecture originale de la signification du texte augustinien.

Le bref chapitre de la *Phénoménologie de la Perception* est dense, et possède de nombreuses autres implications importantes. Nous avons laissé de côté, par exemple, l'examen des sources de la pensée du philosophe français, telles que Leibniz, Husserl et Heidegger; son questionnement de Bergson; les implications de la notion du temps, considérée non seulement par rapport à la conscience individuelle, mais dans sa relation avec les temporalités des autres consciences, des autres hommes; c'est-à-dire, l'horizon social de la temporalité.

Mettant en évidence le caractère innovateur des études consacrées à la temporalité, dans la *Phénoménologie de la Perception*, par rapport aux théories sur la conscience intime du temps, chez Husserl, et par rapport à la temporalisation de la conscience chez Heidegger, Ricœur souligne que, pour Merleau-Ponty, «il n'y a pas de temps dans les choses (...) et la description de la temporalité [est presentée] comme un réseau d'intentionalités, marqué par les échanges entre pretensions, rétentions et champ de présence"[18], s'inspirant nettement en ceci de Husserl. Il y a aussi, chez Merleau-Ponty, un recours à la notion heideggerienne de la *temporalisation*, comprise comme temporalité qui «se temporalise comme un avenir-qui-va-au-passé-en-venant-du-présent» et à la notion de temporalité comme «cohésion d'une vie», donnée par l'ec-stase du temps[19].

---

18. P. RICŒUR, Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger, in *Lectures II*, Paris, Seuil, 1992, p. 167.

19. IDEM, *ibid.*, p. 168 et suiv. Citation de Heidegger chez M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception* (désormais *P. P.*), Paris, Gallimard, 1945, pp. 482 et 483.

Ce que Merleau-Ponty montre, dans son étude sur la temporalité, c'est le lien de parenté profonde «entre le subjectivisme de Husserl (...) et l'analytique heideggerienne de l'être-là», à travers l'affirmation que le temps n'est pas essentiellement le «temps effectif ou qui s'écoule, mais encore temps qui se sait, car l'explosion ou la déhiescence du présent vers un avenir est l'archétype du *rapport de soi à soi* et dessine une intériorité ou une ipséité»[20].

La phénoménologie du temps chez Merleau-Ponty dépasse les contributions de Husserl et de Heidegger dans deux sens, selon Ricœur. D'abord, lorsqu'il *interprète* le phénomène de l'intentionnalité, pour dévoiler son enracinement dans la propre structure de l'être dans le monde; ensuite, lorsqu'il *montre* «que l'herméneutique de *l'être-là* appartient encore à l'époque *phénoménologique* de l'ontologie»[21]. C'est en révélant une convergence profonde entre Husserl et Heidegger que Merleau-Ponty les dépasse, en instaurant sa propre perspective originale.

Le point de vue de Ricœur sur l'œuvre augustinienne est différente de celle de Merleau-Ponty. Mais la puissante réflexion des *Confessions* lui a également suggéré un point de départ pour ses écrits.

L'approche ricœurienne de la théorie augustinienne, dans *Temps et Récit*[22] est centrée sur le livre XI des *Confessions*. Il prend comme point de départ de sa méditation la question augustinienne: *«qu'est-ce en effet que le temps?»;* les apories de l'expérience du temps; la relation et la lutte entre le temps et l'éternité; la valorisation du *présent* comme temps réel par excellence.

La spéculation ricœurienne sur le temps conduit à des apories, auxquelles le philosophe répond en introduisant la notion d'activité narrative. La relation entre temporalité et récit est essentielle, dans l'œuvre du philosophe.

Notre auteur commence par énumérer les apories du temps chez Saint Augustin: celle de l'être et du non-être du temps, celle de la mesure du temps, celle de l'*intentio* et de la *distentio animi*.

L'œuvre d'Augustin montre le contraste entre le temps et l'éternité, la discordance fondamentale entre le fini et l'infini. La caractéristique de l'œuvre du maître médiéval est la lamentation sur la finitude, ce que Ricœur appela la «tristesse du fini», mélancolie de l'être mortel qui aspire à une plénitude jamais atteinte.

Voyons les apories et ses implications, pour considérer ensuite l'appropriation ricœurienne des contributions de Saint Augustin.

La première aporie vient de l'impasse entre l'être et le non-être du temps,

---

20. M. MERLEAU-PONTY, *P. P.*, p. 489, *apud* P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 172.
21. P. RICŒUR, *op. cit.*
22. P. RICŒUR, *Temps et Récit* I, Paris, Seuil, 1983, pp. 19-53.

exprimée immédiatement par la difficulté de mesurer le temps. S'opposant aux stoïques, qui disaient que le temps n'a pas d'être, puisque le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, et le présent ne reste pas, Augustin part de la constatation que nous parlons du temps, dans le langage courant, de façon positive, et que notre langage sous-entend la réalité du temps. Mais en considérant la question stoïque, Augustin privilégie le présent, le moment où l'on mesure le temps, en le percevant. Et il affirme que «ce qui nous mesurons, c'est bien le futur compris (...) comme attente, et le passé compris comme mémoire», *prédisant* les événements que nous anticipons et *narrant* ce que nous considérons comme vrai. Il y a donc un futur et un passé, n'existant, cependant, que dans le présent. Passé et futur, en tant que tels, ne sont pas êtres, réalités; ils existent plutôt comme *qualités*, dans le présent où nous les narrons ou les prédisons. C'est la considération de la possibilité d'un présent amplifié qui résout l'aporie de l'être du temps, étant donné que les choses passées existent *encore* dans la mémoire et les choses futures sont dites *préalablement*, dans le présent. Le triple présent considéré par Augustin solutionne la première aporie, relative à la réalité du temps.

Et Ricœur annonçait déjà brièvement, quand il parlait de cette aporie, comment la solution augustinienne serait reprise par lui: c'est par la *narration*, dans le *langage*, que le temps humain assume une signification, transcendant le simple survenir.

La seconde aporie concerne la *mesure* du temps.

C'est dans la dialectique du triple présent, dans laquelle l'image du temps qui passe est associée à un transiter, à une presque-spatialité, que surgit la question de la mesure du temps. Celle-ci résulte de la relation entre le temps et l'espace, de manière que, dit Ricœur, répétant Augustin, «la mesure du temps se fait "dans un certain espace" (in aliquo spatio) (...)»[23].

L'aporie consiste dans le fait que le temps ne s'identifie pas avec l'espace, qu'il n'a pas d'espace et qu'il est mesuré, cependant, par l'espace.

Les arguments cosmologiques, qui traitent de dépasser cette aporie doivent être éliminés, selon Augustin. Ces arguments font découler le temps du mouvement des astres; mais comme ceux-ci sont des *corps*, le temps pourrait être mesuré par le mouvement de n'importe quel corps, ne l'étant pas nécessairement et de façon privilégiée par le mouvement des astres. Plus encore: si la lumière des astres disparaissait, il faudrait mesurer le temps par quelque chose qui diffère de son mouvement. De plus, le mouvement des astres, en lui-même, ne constitue pas le temps, il ne sert qu'à le mesurer.

De cette façon, si la référence du temps n'est pas cosmologique, il faut

---

23. IDEM, *ibid.*, p. 30.

chercher une autre source pour le considérer. Constatant que le temps est une distension, Augustin rattache l'extension du temps à une distension de l'âme. Le triple présent est distension et la distension est celle du triple présent. C'est dans l'esprit que nous mesurons le temps, à travers l'impression que les choses qui passent provoque en nous. C'est l'impression qui est mesurée, c'est l'activité de l'esprit, distendu en deux directions opposées: celle du passé, par la mémoire; celle du futur, par l'attente, au moyen du point focal de l'attention, le présent.

La conception augustinienne a une répercussion dans les œuvres de Husserl, Heidegger et *Merleau-Ponty*, dit Ricœur[24].

La dette envers la théorie augustinienne est reconnue par notre philosophe. Il dit: «La trouvaille inestimable de Saint Augustin, en réduisant l'extension du temps à la distension de l'âme, est d'avoir lié cette distension à la faille qui ne cesse de s'insinuer au cœur du triple présent: entre le passé et le futur, le présent du passé et le présent du présent. Ainsi voit-il la *discordance* naître et renaître de la *concordance* même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire.

C'est à cette énigme de la spéculation sur le temps qui répond l'acte poétique de mise en intrigue"[25].

En se référant au cantique récité de mémoire, Augustin le présente comme le paradigme de la tessiture des actions dans la vie individuelle et dans la vie de l'humanité, au long des siècles.

En s'appuyant sur la contribution augustinienne, Ricœur approfondit cette idée, à travers l'examen de la *narrativité*, tout au long de *Temps et Récit*. La récupération de la signification du temps individuel, la constitution même du sujet individuel par la narration, qui enchaîne dans une totalité significative l'histoire d'une vie, en articulant les actions comme si elles constituaient un texte[26], est d'abord exposée dans l'analyse épistémologique de la connaissance historique, dans *Temps et Récit* I; puis dans la considération ontologique et éthique de la temporalité, dans *Temps et Récit* II e III.

Un autre aspect important de l'œuvre d'Augustin, reconsidéré par Ricœur, est l'examen du contraste entre le temps mortel et l'éternité. En se reportant au livre XI des *Confessions*, chapitres 14, 17-28, 37, Ricœur montre que la notion d'éternité a, dans l'œuvre d'Augustin, la fonction d'une idée-limite, qui intensifie au maximum la distension du temps sur le plan existentiel, et amène l'homme à chercher l'éternité.

Le contenu central de l'idée d'éternité, c'est la *permanence*, par opposi-

---

24. IDEM, *ibid.*, p. 34. C'est nous qui soulignons.
25. IDEM, *ibid.*, p. 41.
26. IDEM, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, *passim*.

tion à l'*impermanence* de l'être humain, sujet à la naissance et à la mort. Cette permanence consiste en un présent éternel, plein, opposé à la distension de l'âme qui se divise en passé, présent et futur et n'est jamais entièrement présente dans aucune de ces temporalités.

Éternité - ses caractéristiques sont: la supériorité, l'excellence, la grandeur, la simultanéité. Par contre, le temps mortel, apparaît lié à la tristesse du fini, à l'errance et à la dispersion dans la pluralité, à la décadence.

Dans l'œuvre de Saint Augustin, temps et éternité apparaissent intrinsèquement liés, en tant que pôles opposés. La temporalité est agonie, maladie, vulnérabilité et mort, fragilité, souffrance. Son contraire, l'éternité, est plénitude vivante, lumière, existence inépuisable.

L'abîme entre éternité et temps est franchi au moyen d'«une hiérarchie de niveaux de temporalisation, selon que cette expérience [temporelle] s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité»[27].

L'errance peut être transmuée en pèlerinage et en retour vers Dieu, dans la mesure où l'homme se met à l'écoute du maître intérieur, qui suggère la meilleure action et permet de se rapprocher de l'éternité, à travers le temps.

C'est donc le sens éthique du faire, de l' exister, qui mène l'homme du temps vers l'éternité, de la déréliction à la plénitude, chez Augustin.

Le thème de la «tristesse du fini», de la confrontation entre temps et éternité est présent chez Riccœur, ainsi que la valorisation du faire, de l'action, en tant qu'instrument de la vie éthique, dans la recherche du sens de l'existence. Mais la voie par laquelle notre philosophe reprend, de façon originale, la méditation augustinienne sur le temps, est celle qui conduit à rechercher, dans la *Poétique* d'Aristote, la notion de *mythos*, comprise comme tessiture d'intrigue. Riccœur utilise ce concept en le reliant à l'imitation créatrice de l'expérience temporelle. *Mythos* et *mimésis* apparaissent aussi bien dans le récit de fiction que dans le récit historique. Ils sont la base de l'expérience de la temporalité, faisant de tout récit sur le temps l'interprétation d'une action qui établit le lien entre vie humaine et éternité, et solutionnant les paradoxes de la temporalité.

Le but de l'investigation de Riccœur, c'est de «penser ensemble la *distentio animi* d' Augustin et le *mythos* tragique d'Aristote (...) [montrant que la] dialectique interne à la composition poétique fait du mythos tragique la figure inversée du paradoxe augustinien»[28].

L'histoire (*Temps et Récit* I) et l'art (*Temps et Récit* II) sont, pour l'homme, deux moyens d'obtenir, par la tessiture interprétative de l'expérience et de

---

27. IDEM, *ibid.*, p. 51.
28. IDEM, *ibid.*, p. 65.

l'action, la récupération du temps mortel, immortalisant la vie précaire dans le texte historique ou dans le roman, dans l'œuvre poétique.

Il s'agit de démontrer «*que le temps devient temps humain dans la mesure ou il articule sur um mode narratif, et que le récit atteint sa signification plenière quand il devient une condition de l'existence temporelle*"[29].

Dans le troisième volume de *Temps et Récit* Ricœur introduit un concept important, celui d' *identité narrative*, redéfinissant la personne humaine à partir du langage, à partir de sa capacité d'articuler l'agir, ordonnant le devenir et l'agir dans une totalité significative[30]. Dans une œuvre ultérieure, *Du texte à l'action*[31], consacrée essentiellement à l'étude de la dimension éthique de l'action humaine, le philosophe montre que non seulement les textes peuvent être objet d'interprétation, mais que» l'action sensée [peut-être] considerée comme un texte"[32]. L'interprétation de l'action fournit la possibilité de dépassement de la vie immédiate, dépassement du temps mortel, vers une vie qui, par l'action, s'inscrit dans le monde; ainsi, la tessiture de l'agir devient histoire, art, éthique, politique.

Revenant à *Temps et Récit*: le premier volume est dédié à l'épistémologie de l'histoire, à la relation entre *expliquer* et *comprendre*, relation qui organise les événements. Le second volume a pour point culminant l'analyse du lieu du récit de la fiction, en tant qu'instrument de dépassement de la mort, par l'œuvre créatrice.

En analysant trois œuvres: *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf, *La Montagne Magique* de Thomas Mann, *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, Ricœur met en lumière les caractéristiques de l'expérience temporelle fictive qui, provoquant «la confrontation entre le monde du texte et le monde de vie du lecteur [fait] basculer la problématique de la configuration narrative dans celle de la réfiguration du temps par le récit"[33]. Refigurer le temps consiste à lui donner une nouvelle signification, qui aide l'homme à «penser ensemble l'éternité et la mort».

La raison du choix de ces romans, Ricœur nous la donne lui-même: ils «sont (...) des *fables sur le temps* (...) [qui explorent] à sa façon des modalités inédites de concordance discordante (...)»[34]. À travers les *variations imaginatives* de l'expérience quotidienne qu'elles présentent, ces œuvres offrent au lecteur la possibilité «de refigurer la temporalité ordinaire». Elles «ont en commun d'explorer, aux confins de l'expérience fondamentale de la concor-

---

29. IDEM, *ibid.*, p. 85.
30. IDEM, *ibid.*, vol. III, *passim.*
31. IDEM, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
32. IDEM, *ibid.*, p. 183 et suiv.
33. IDEM, *Temps et Récit* II, p. 150.
34. IDEM, *ibid.*, p. 151.

dance discordante, la relation du temps à l'éternité, qui, déjà en Augustin, offrait une grande variété d'aspects"[35].

Chaque œuvre nous montre de façon différente la relation temps/éternité et le lien du temps avec la mort[36].

Nous ne nous attarderons pas à examiner comment ce lien se produit dans chacun des romans étudiés par Ricœur. Nous mettrons simplement en relief, dans ces œuvres, les thèmes de la «tristesse du fini», de la recherche de dépassement de la mort et de la construction du sens de la temporalité. Le philosophe déclare: «C'est donc par rapport à cette faille insurmontable, creusée entre le temps monumental du monde et le temps mortel de l'âme , que se distribuent et s'ordonnent les expériences temporelles de chacun des (...) personnages et leur façon de négocier le rapport entre les deux bordes de la faille»[37].

Le contraste entre temps psychologique, et temps chronologique, le temps de la confrontation avec la mort et le désir d'immortalité, apparaît également en tant que confrontation entre deux mondes, rappelant l'opposition augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité des Hommes. C'est le temps de l'apprentissage de la mort, accentuée par la rupture entre le temps narré, l'expérience projetée par la fiction, et l'expérience quotidienne du temps comme déréliction et perte.

L'œuvre d'art est révélation du sens du temps, par sa relation avec l'extra-temporel. Le philosophe écrit: «Tout se passe comme si la fiction, en créant des mondes imaginaires, ouvrait à la manifestation du temps une carrière illimitée»[38].

La transcendance du temps, dans *Temps et Récit*, c'est la transcendance de la perspective du sujet individuel, quand il se situe dans la perspective de l'éternité. Par la narrativité, rassemblant les événements selon un *mythos*, une tessiture, le sujet appréhende une totalité, qui imite la totalité de l'être.

En récupérant, par le récit, le vécu profond des «maintenant», l'œuvre d'art et l'histoire rassemblent la totalité de vies individuelles dans le grand panneau d'une époque et insèrent cette époque dans la totalité de l'être, dans la mesure où elles la transforment en emblème paradigmatique de la lutte entre le temps mortel et l'éternité.

Lorsqu'il parle d'*identité narrative*, Ricœur parle de la transcendance du temps, et non point seulement de l'intelligibilité des événements. Il parle de l'unique éternité dont le sujet humain est capable, lorsqu'il se situe, en ras-

---

35. IDEM, *ibid.*, p. 152.
36. IDEM, *ibid.*
37. IDEM, *ibid.*, p. 164.
38. IDEM, *ibid.*, p. 233.

semblant les «maintenants», dans une perspective analogue à l'éternité immuable qui totalise toutes les possibilités dans le *présent* englobant de la plénitude de l'être.

C'est pourquoi sa «réflexion philosophique sur la narrativité et le temps [est un essai de] aider à penser ensemble l'éternité et la mort»[39].

La méditation sur l'action, chez Merleau-Ponty et Riccœur, entraîne une réflexion sur la *liberté*.

Nous verrons d'abord comment se présente la question de la *liberté* dans la *Phénoménologie de la Perception*, pour la considérer ensuite chez Riccœur.

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty envisage, initialement, la possibilité de la liberté, en considérant la liberté de la conscience par rapport à elle-même. Sur ce point, l'affirmation de la liberté s'appuie sur la distinction entre *sujet* et *chose*. Le philosophe écrit: «Pour que quelque chose du dehors pût me déterminer (...) il faudrait que je fusse une chose»[40]. Ainsi, la liberté ne peut avoir d'alternances ni d'atténuations: l'être humain ne peut être tantôt libre, tantôt déterminé. D'un autre côté, la liberté d'une action n'en constitue pas toute la liberté: «il faut (...) que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse engager les suivants (...)»[41], qu'il y ait une continuité dans le temps des cycles de conduite.

C'est ainsi que le philosophe déclare: «Il n'y a de choix libre que si la liberté se met en jeu dans sa décision et pose la situation qu'elle choisit comme situation de liberté (...). La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été faite par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent (...)»[42].

La liberté se trouve, cependant, limitée par la corporéité, référence continue et irrécusable de son être. Le corps est condition de la conscience du monde et de la conscience de la liberté, car le «moi» est un sujet vivant dans un cosmos, de sorte que la conscience de l'intériorité libre soit connectée à la conscience d'une extériorité. Le corps exprime l'attitude libre du sujet par rapport au monde, son mode propre, personnel, d'être dans le monde. La liberté apparaît, ainsi, par rapport aux sédimentations d'une attitude privilégiée: la façon d'être dans le monde, confirmée par le sujet. Pour l'homme, l'exercice de la liberté est une attribution continuelle de sens au monde et à l'histoire. Il révèle le projet existentiel du sujet, polarisant sa vie vers une

---

39. IDEM, *ibid.*, vol. I, Paris, Seuil, p. 129.
40. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 498.
41. IDEM, *ibid.*, pp. 500-501.
42. IDEM, *ibid.*

fin, dont «elle n'a aucune représentation et qu'elle ne reconnaît qu'au moment de l'atteindre»[43].

La liberté acquiert son sens plein à partir de la relation inter-subjective, structurée à partir de l'être dans le monde. Le monde existe comme *sollicitation*, car il n'est jamais complètement constitué. L'inachèvement du monde nous ouvre «à une infinité de possibles»[44]. L'homme est en situation, sa liberté également; pour cela, il choisit son monde, tout comme le monde le choisit[45]. Merleau-Ponty en vient à dire que «concrètement prise, la liberté est toujours une rencontre de l'extérieur et de l'intérieur (...)»[46].

L'insertion dans le monde n'élimine pas la liberté. Et le philosophe déclare: «C'est vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant résolument ce que je suis par hazard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je peux aller au-delà (...) puisque le choix et l'action nous libèrent seuls de nos ancres»[47].

L'homme n'est pas dans le monde à la façon des choses; sa conscience le libère, ouvrant une infinité de possibilités d'être, lui permettant une ouverture permanente à de nouvelles possibilités, un inachèvement permanent qui invite à la constitution de significations, à travers l'action. Cette signification n'a pas un caractère strictement individuel, mais elle se réalise dans le temps et dans l'histoire, car l'être dans le monde est également un être avec les autres. L'homme est un «nœud de relations», dit Merleau-Ponty, citant Exupéry pour terminer sa méditation sur la liberté, dernière instance de la méditation sur l'homme, dans la *Phénoménologie de la Perception*[48].

Et c'est à partir de cette considération du caractère intersubjectif de la liberté que se développeront les réflexions ultérieures du philosophe, sur la dimension sociale de la liberté, ainsi que la critique des totalitarismes, dans *Humanisme et Terreur* et dans *Les aventures de la dialectique*. Nous ne nous arrêterons pas, dans la présente étude, sur ces œuvres, qui abordent un sujet extrêmement vaste. Nous désirons nous focaliser sur la relation conscience-liberté et sur la problématique de la liberté dans une situation, en tant qu'ouverture permanente d'un champ de possibilités, de réponses à la sollicitation du monde dans lequel elle s'inscrit.

Dans la conférence donnée à Lisbonne en 1999, à l'ISPA (Institut Supé-

---

43. IDEM, *ibid.*, p. 510 et suiv.
44. IDEM, *ibid.*, p. 517 et suiv.
45. IDEM, *ibid.*, p. 518.
46. IDEM, *ibid.*
47. IDEM, *ibid.*, p. 520.
48. IDEM, *ibid.*, p. 521.

rieur de Psychologie Appliquée), Ricœur présente une autobiographie intellectuelle résumée, relatant sa trajectoire intellectuelle. Il cite alors la *Phénoménologie de la Perception* en tant que source d'inspiration pour sa «première contribution à la philosophie»: *Le volontaire et l'involontaire*[49], description phénoménologique de la volonté captive, soumise à l'involontaire, cet obstacle à la liberté. Associée à la méditation sur la symbolique du mal et de la faute, cette œuvre a ouvert la voie aux études ultérieures de Ricœur sur l'inconscient et les pulsions. Les entraves à la liberté sont mises en relief, ainsi que la plainte et la mélancolie, la «tristesse du fini» due à notre condition mortelle. La temporalité et la liberté sont considérées sous l'angle de la précarité existentielle. La méditation sur le langage symbolique, des mythes et des rêves, ouvre cependant une possibilité de récupération de la signification du temps et de l'homme, tant sur le plan du sujet individuel, de la conscience, que sur le plan ontologique, de la relation entre temps et éternité.

Cette méditation atteint son plus haut degré dans *Temps et Récit*, ainsi que nous l'avons vu.

La problématique de la liberté réapparaît, avec intensité, sous un jour nouveau, dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance*. Et la dette de Ricœur envers Merleau-Ponty est une fois encore signalée au cours de la conférence[50]. Il aborde la question centrale de la liberté en tant que *possibilité*, présente dans le discours en tant que reconnaissance de la propre possibilité d'action.

L'œuvre *Soi-même comme un autre* a été «organisé autour de quatre usages majeurs du "je peux": je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur»[51].

Méditation de la liberté comprise comme possibilité, ouverture au futur, chez Merleau-Ponty; méditation sur la liberté comprise comme pouvoir d'agir, de parler, de narrer, d'être responsable, c'est-à-dire, comme *capacités* du sujet, qui le définissent comme être humain, chez Ricœur.

Le lien entre ces capacités (liberté) et la temporalité apparaît dans le rattachement de ces capacités à la mémoire et à la promesse, au passé et au futur, à la conscience/reconnaissance de soi et de l'autre[52].

En se référant explicitement à Merleau-Ponty, qui a exploré avant Ricœur

---

49. P. RICŒUR, Leçon d'ouverture, in A. MELO e P. PONCE DE LEÃO (Eds.), *Paul Ricœur. Uma homenagem*, p. 142.

50. IDEM, *ibid.*, p. 148.

51. IDEM, *ibid.*, p. 149.

52. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, *passim*; IDEM, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, *passim*.

«cette voie», dans la *Phénoménologie de la Perception*, notre philosophe aborde «une question centrale qui affleure dans (...) les usages qui nous faisons du verbe modal "je peux"»[53]. Dans cette œuvre essentielle, dit Ricœur, la méditation de Merleau-Ponty signale la dimension concrète de notre exister, montrant la liberté en situation, liberté qui «ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle», étant donné que pour Merleau-Ponty «notre situation tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilegiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun»[54].

Ainsi, de cette conception de liberté, découle toute une philosophie de l'action efficace dans le monde, qui amena Merleau-Ponty à la méditation sur le lien entre éthique, politique et liberté, dans les différents textes qui suivirent: *Humanisme et Terreur, Les aventures de la dialectique, Sens et non-sens, Signes*[55].

Voyons brièvement les dimensions de la liberté en tant que possibilité, capacité, dans les quatre grands thèmes établis par Ricœur: pouvoir parler, agir, raconter, être responsable.

En ce qui concerne le langage, la liberté est liée à un *pouvoir parler*. Elle se rapporte à la temporalité, en tant que *promesse* ou *commandement*, qui engage la subjectivité.

À propos du *pouvoir agir*, c'est la capacité d'agir qui offre à la liberté «une structure à la fois objective et réflexive», démontrée par l'analyse qui remonte de l'action-événement à l'action-projet et aux motivations vécues[56].

Quant à la liberté en tant que *pouvoir-raconter*, elle est étudiée à la lumière du concept d'*identité narrative*, qui met en relation temporalité et liberté en montrant, par la narration, la cohésion entre vie, personne et action.

Le quatrième sens du verbe modal *je peux* apparaît lié à la notion d'imputation, au pouvoir que nous avons d'assumer la responsabilité de nos actes.

La notion que nous pouvons être responsables de nos actions se trouve à la racine de l'idée de liberté en tant qu'*autonomie, et* Ricœur s'emploie à expliciter les aspects éthico-juridiques de celle-ci[57].

En démontrant le paradoxe de la liberté/fragilité de l'homme, Ricœur associe la liberté au pouvoir, à la capacité d'ordonner la vie selon un récit intelligible. Il relie la fragilité à l'expérience de l'impuissance ou du pouvoir ré-

---

53. IDEM, Leçon d'ouverture, in *op. cit.*, pp. 148-149.

54. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 506.

55. P. RICŒUR, Hommage à Merleau-Ponty, in IDEM, *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 160-161.

56. IDEM., Leçon d'ouverture, p. 150.

57. IDEM, Autonomie et Vulnérabilité, in IDEM, *Le Juste 2*. Paris, Esprit, 2001, pp. 85-105.

duit: de dire, d'agir, d'identification avec soi-même. La fragilité apparaît, ainsi, comme l'envers négatif de la liberté.

Établissant une relation entre autonomie et identité, notre philosophe divise sa méditation sur l'identité dans le temps, parlant d'identité narrative et de *permanence*, de coïncidence avec soi-même tout au long de la durée.

Ainsi, selon lui, autonome est le «sujet capable de conduire sa vie en accord avec l'idée de cohérence narrative»[58]. Et l'imputabilité, «est la capacité d'être tenu pour responsable» de ses propres actes, est la reconnaissance des actes comme étant propres, comme appartenant au sujet, «leur véritable auteur»[59]. La liberté s'exprime ici, comme autonomie, comme capacité de lier «un Soi à une norme»[60], au moyen de la reconnaissance d'un ordre symbolique, partagé avec les autres êtres humains.

La méditation sur la liberté assume, chez Ricœur, comme chez Merleau-Ponty, une dimension sociale. Ainsi, le philosophe aborde les relations de l'homme avec son temps et les impasses de la liberté à notre époque. Comme Merleau-Ponty, Ricœur critique les totalitarismes; il aborde les problèmes de la liberté religieuse, il étudie la dimension éthico-politique de l'action.

On ne s'attardera pas, dans l'étude présente, sur la considération de ces aspects de la liberté dans l'œuvre de Ricœur, vu l'ampleur du sujet.

Ce que nous avons cherché à démontrer c'est qu'il existe un «arrière-fond augustinien» dans lequel s'enracinent les réflexions de Merleau-Ponty et de Ricœur.

Comme chez Saint Augustin, pour les deux philosophes contemporains, le lien entre la méditation sur le temps et la méditation sur la liberté est essentielle.

Dans cette méditation, la relation entre le temps et l'éternité, entre l'écoulement et la permanence, est mise en jeu. Le lien entre la liberté et l'action est mise en question, celle-ci n'étant pas plus considérée, comme chez Saint Augustin, dans une perspective eschatologique, mais surtout dans sa dimension éthique. Cet examen conduit à la construction de la signification du monde, de façon à le reformuler sans cesse, en ouvrant l'homme au possible, à la pluralité des formes d'être et à la tâche toujours inachevée de s'exprimer dans le temps.

Comme chez Saint Augustin, le sens du monde ainsi que celui de la liberté, construits dans le temps, ont une dimension non seulement individuelle, mais universelle: l'homme est un être avec les autres, et c'est dans la

---

58. IDEM, *ibid.*, p. 94.
59. IDEM, *ibid.*, p. 97 et suiv.
60. IDEM, *ibid.*, p. 98.

vie intersubjective qu'il est possible d'instaurer un sens, de faire l'histoire, de tisser un *mythos*.

Pour Merleau-Ponty, ce n'est pas la Cité de Dieu qui se construit à côté de la Cité des hommes, mais c'est le sens du monde et de l'homme qui, continuellement, est érigé en tant que tâche de la philosophie. La relation conscience/nature a pour contrepoint la relation individu/société. C'est dans la cité des hommes, dans l'inscription de la vie humaine dans la nature et dans le monde, «patrie de toute rationalité»[61], qu'il faut ancrer «le nœud de relations» que nous sommes[62]. Nous reconnaissons, ici, un Augustin détranscendantalisé.

Pour Ricœur, le lien avec le sacré, avec le Transcendant, est récupéré à travers la vie éthique, qui exprime l'amour et la justice et postule, au delà de l'énigme du mal et de la précarité humaine, l'herméneutique des symboles comme déchiffrage et restauration du lien essentiel entre l'homme et l'Absolu.

Une fois encore, le problème du faire, le problème de l'action, présent chez Augustin, est repris et reformulé dans la philosophie contemporaine. L'angoisse de la finitude, du temps qui dévore, ne conduit pas à une voie au-delà du temps, à une eschatologie, mais elle renvoie les penseurs à la vie intramondaine, dont ils cherchent à fonder la signification.

C. MARCONDES CESAR
(São Paulo)

ΠΡΟΣΩΠΟ, ΧΡΟΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Περίληψη

Ἡ ἐξέταση τῶν ἐννοιῶν τῆς *χρονικότητας* (temporalité) καὶ *ἐλευθερίας* στὸν Ricœur μᾶς ἀναγκάζει νὰ λάβουμε ὑπ' ὄψιν τὶς ὀφειλές του στὸν Merleau-Ponty, τὶς ὁποῖες ἐξάλλου ἐπικαλέστηκε ὁ ἴδιος, κατὰ τὴ διάρκεια μιᾶς διάλεξής του στὴν Πορτογαλία, στὴν ὁποίαν καὶ ἐπεσήμανε τοὺς σημαντικοὺς σταθμοὺς τῆς φιλοσοφικῆς του διαδρομῆς. Ἡ μελέτη μας θὰ δεῖξει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Merleau-Ponty καὶ ὁ Ricœur ἀναλαμβάνουν ἐκ νέου τὴν προβληματικὴ τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου, καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἀφετηρία, οἰκοδομοῦν, ὁ καθεὶς μὲ τὸν τρόπο του, ἕναν γόνιμο καὶ πρωτότυπο στοχασμὸ πάνω στὶς σχέσεις μεταξὺ *χρονικότητας* (temporalité) καὶ *ἐλευθερίας*.

Constança MARCONDES CESAR
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

61. M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 493.

62. A. de SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, pp. 171-174, *apud* M. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 458.

A CONCISE REFERENCE TO THE PICTORIAL AND MATHEMATICAL REPRESENTATION OF KAIROS

The representation of *kairos* in space meets with a fundamental contradiction. Since the typical theoretical representation of this category, at least on the conventional time-line, can be represented by only one dimensionless point, it becomes doubtful whether any representation of it in space should be regarded as legitimate. The existence, however, of the category of *kairos* not only through, but, primarily, because of human consciousness, entails what has been described as "humanization of time"[1]. Human consciousness, therefore, demands a spatial representation and visualization to comprehend more adequately and draw the profit from its sudden *kairic* expansion in full. This leads to a legitimate overcoming of the above typical and formal, supposedly objective, single-point representation. What is more, a breaking free from tight formal bonds is already indicated by the very concept of the *kairic zone*[2]. *Kairos* constitutes, after all, a commanding experience of a sudden leap of consciousness out of conventional spatial-temporal limits; hence, in this case, any narrow understanding of spatiality should be overcome[3]. After such initial considerations and doubts are set aside, two-dimensional surface representations of *kairos* or, even, three-dimensional, literally spatial, representations of it become accessible and le-

---

1. E. MOUTSOPOULOS, Kairos ou l'humanisation du temps, *Diotima*, pp. 129-131 [*Congresso International Extraord. De Filos.* (1987), *Actas*, t. 2, Cordoba, Arg., Univ. Nac. de Cordoba, pp. 477-482]. During the discussion of this issue after the presentation of the spoken version of this article as an Academic Paper at the 17th Annual Conference of the International Association of *Cosmos and Philosophy* (27-30 Sept. 2007), Professor Moutsopoulos stressed that this humanization process introducing *kairos* as a liberating force from the restricting bonds of conventional time imposed upon human consciousness is founded upon the understanding that the category of *kairos* appertains to duration, not to time.

2. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophy of Kairicity*, Athens, Kardamitsa Publishers, 1984, pp. 81-82.

3. Besides, through the method of symbolic induction, this representation can move on to a symbolic level (*ibid.*, p. 44). After the legitimacy of such a symbolic representation is, therefore, investigated and established, it can, mainly, be limited only by considerations of aesthetic order, particularly in cases of the appearance of the category of *kairos* in works of art.

gitimate. The fascinating horizons of three-dimensional space, therefore, become fully available for any such depictions of symbolic nature. It should be noted that despite a momentary perception of a vacuum of time at the moment of *kairic* dilation, consciousness, in dynamic anticipation and transitory contemplation of its exaltation, potentially moves in duration, expressing, accordingly, its powerful intent at the borders of space-time. It is, precisely, the *kairic* experience, arising as a momentary movement between a "not yet" and a "not any more", which needs to be depicted. This two-fold description, representing an occurrence of which the limits, as noted already, necessarily coincide on the mathematical time-line, should be depicted in a way both symbolically and scientifically sound and functional. This vital need emerges with a commanding urgency expressed by a robust and creative as well as self-reflective consciousness.

Careful contemplation on the concept of the *kairic zone* already suggests the idea of the container. An appropriate example can be borrowed from aerodynamics. The sweeping intuitive and mental energy of *kairos* could be paralleled to gas violently streaming into, and suddenly inflating, empty spheres made of thin flexible material (rubber balloons) firmly attached to corresponding nozzles on a horizontal gas pipe. The small nozzles and balloon apertures allowing the forceful influx of the gas would, then, correspond to dimensionless points on the conventional horizontal time-line, the latter corresponding to the horizontal gas pipe itself. This preliminary approach to the issue of the pictorial and mathematical representation of *kairos* can also satisfy the claim for a *kairic* content corresponding to the above container: a content from which consciousness should be able to draw the profit[4]. As regards pictorial representation, therefore, *kairos* should be traced, accordingly, in two-dimensional or three-dimensional forms – on surface or in space correspondingly – that can supply the visual impression and satisfy the technical and scientific prerequisites of a container. The presence of such forms in nature and art can offer an initial indication of its presence, since *kairos* itself is, in essence, invisible and, in the main, inaccessible by the senses. By looking at particular objects that can satisfy such pictorial and scientific descriptions in everyday life, while taking into account, at the same time, the elementary principles of physics, one may find suitable symbolisms. Forms of objects that could be classified as containers or receptacles could imply, in general, corresponding time-dilations of a *kairic* category. A glass, a chalice, a vase or, even more importantly, the cavity of a musical instrument can be such objects. An empty glass bottle,

---

4. *Ibid.*, pp. 44, 80-81.

for instance, which only looks empty, but is, in fact, full of invisible atmospheric air, constitutes a good case for representing *kairic* dilation. The very idea and traditional process of production of several glass objects, like glass bottles, through the sudden blowing of a forceful breath into flexible dilating material, can provide, after all, the most functionally appropriate example[5]. This instance of literal in-spiration, namely the sudden influx of animate breath into inanimate matter, in eager anticipation of a practical and, at the same time, aesthetic result, can be symbolic and allegorical of musical, pictorial, and poetic inspiration: both in the narrow and broader meaning of those terms[6].

As regards natural shapes of *kairic* significance, reference will here be made only to relevant physical cavities of the human body[7]. Such cavities can be the eye-socket, which absorbs and projects to an eager consciousness the oncoming profit from the spectacle of a revolving and ever-changing external Universe; the whole of the ear apparatus, implanted in the head, by

---

5. The distinction between the concepts of "making" and "creating", which, however, lies beyond the restricted limits of this article, should, in a longer study, be also investigated (*ibid.*, pp. 186-187). What is more, the aspect of "programming" in cases of uniform, "on line" industrial production of such objects should, understandably, be excluded from the philosophical symbolism of *kairos*. On the contrary, the creation of sets of such objects manually and individually, bears a special sculpting significance. This can lead, on aesthetic level, to the fascinating contribution of *kairic* categories to the emergence of a remarkable aesthetic result. This occurrence, as regards corresponding instances in music, has been described as a fascinating "unity in multiplicity". Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Aesthetics of Johannes Brahms*, Athens, Kardamitsa Publishers, 1986, p. 31.

6. It should be noted that the powerful anticipation of the oncoming realization of creating new or, even, living forms may imply the emergence of *kairic* categories in the very process of the creation of the whole Universe by the divine Creator, including the animate beings and the human being as well. Significant ontological issues, with complex theological implications, emerge, at this point, which should be further examined. A tantalizing problem arises by the fact that reference is here made to Divine consciousness, of which human consciousness cannot but have incomplete understanding, especially, at a time when the latter is supposed to be still in the process of being created. This unique occurrence places both Divine and human consciousness outside the limits of historical, linear time altogether, to which *kairic* categories cannot be readily contrasted. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Prospective et historicité de la présence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcelliana, 1978, pp. 103-104. What is more, the issue of an *ex nihilo* creation of the Universe or, alternatively, out of already existing materials, related to either the concept of *ποίησις* or that of *δημιουργία* correspondingly, as presented in Plato's *Timaeus*, is only one out of several areas over which research should be directed.

7. The reference to natural sites and landscapes in connection with their potential in representing *kairos* will here be avoided, as a marginally satisfactory approach to such broad themes would exceed by far the restricted limits of the present article.

which a corresponding Universe of streaming sounds, inner or external, in musical inspiration and composition, or on concentrating during a listening session, is creatively appreciated and also anticipated; even the cavity of the internal organs, which often vibrates with the physical repercussions of a powerful anticipation of purely mental and psychological, complex musical or some other kind of *kairic* exultation, can supply instructive examples[8]. Not all containing shapes, however, could, by any means, secure the presence of *kairic* categories. It is the general context and atmosphere of the particular situation in which an object exists, or is depicted in a work of art, that may suggest the presence of *kairos*. It is, perhaps, important to notice that, in the area of art, the combination or close association of natural and artificial cavities could express such symbolism. Along these lines, the presence of *kairic* qualities in "The Old Guitarist", belonging to Picasso's Blue Period, would be worth examining. The guitarist, with a thoughtful bent head, appears to be blind and holds the cavity (resonator) of his instrument in direct contact to his body and the cavity of his internal organs. The suggestive, rather dark, atmosphere of the work and the blindness of the old musician lead the spectator to imagine that it is primarily the anticipating insight of the sightless man, rather than the spectacle of the external world, that guides the musical flow of his tunes and accords[9]. His very disability, after all, a combination of old age and blindness, renders him more sensitive and susceptible to internal changes than in the case of the average artist or musician[10]. He resembles a blind seer of antiquity, who can momentarily an-

---

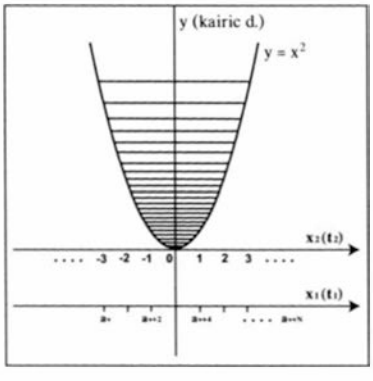
8. The often firm anticipation of the condition of «being with child» by some prospective mothers, even before any relevant medical confirmation, could attribute *kairic* significance to the cavity of the female uterus as well. On another level, *kairic* categories may be associated to a corresponding anticipation bordering a proper revelation in the case of St. Mary's Immaculate Conception. In the latter case, the theological description of the instance of the exulting anticipation preceding the conception is reflected on the beatific vision of a divine messenger (ἄγγελος). In this case, however, human consciousness is directly guided by divine intervention. Cf. E. MOUTSOPOULOS, De la réduction des catégories temporelles à l'énergie d'intervention du divin, *Diotima*, 7, 1979, pp. 202-204. The freedom of consciousness is, therefore, limited and the concept of *petteia* excluded on principle. On the relationship of *kairic* categories to freedom in general and to *petteia* in particular, see E. MOUTSOPOULOS, *Kairicité et Liberté*, Athènes, Académie d'Athènes, 2007, p. 126.

9. Cf. W. S. LIEBERMAN, *Pablo Picasso: Blue and Rose Periods*, Amsterdam, Collins, 1955. Referring to the details of the particular picture, Lieberman concentrates also on the open window behind the old guitar player. This leads to a fascinating three-fold spatial expansion of consciousness of a *kairic* kind, consisting of three receptacles, in close proximity to each other, namely, the guitarist's: i) head, the seat of consciousness, ii) internal organs, and iii) guitar resonator. The open window offers a remarkable perspective, for his music, the actual materialization of his inspiration, to spread around the world.

10. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Sur le caractère kairique de l'œuvre d'art, *Actes du V^e Congrès International d'Esthétique*, Amsterdam, 1964, pp. 115-118. Cf. also IDEM, Intentionnalité et

ticipate oncoming occurrences. His music is expressive of his internal – mental and deeper psychological – transmutations and is supposed to objectify the flow of those inmost changes quite faithfully.

Under such circumstances and taking into account the dramatic and passionate posture of the old man, who seems to be listening extremely attentively to his own instrument, the direct contact of the hollow resonator of his guitar to the cavity, or receptacle, of his internal organs, both of which are of a containing shape, acquires some *kairic* significance. A lively interaction between the body and psyche of the blind guitarist and his instrument, the latter appearing as a natural extension of himself, seems to be in progress. Along with the apparent serenity of an old blind man, he seems to be trying, at the same time, to anticipate the oncoming emergence of every single subsequent inner motion traceable by his eagerly attending consciousness, so that he can instantly arrest and draw the profit from the momentary *kairic* dawning. Assisted by intuition, he can direct his musical imagination towards gaining full *kairic* advantage of the specific situation. The unfolding of this process, apart from its symbolic significance, literally constitutes for his consciousness a space available for a major and intense *kairic* experience. This experience advances across a literally fascinating and integrated musical receptacle, an animate resonator expanding from the guitarist's mental and physical, even visceral, being, to the resonating cavity of his instrument and the surrounding suggestive atmosphere of Picasso's work. This animate and composite, consciousness-bearing resonator lies open to countless chances of *kairic* significance.



kairicité dans le processus de la création musicale, *Parnassos*, 25, 1983, pp. 329-333. The physically therapeutic function of music and the curative function of a *kairic* intuitive anticipation of physical changes have also been recently established. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Appendix: The Critical Function of Medicines, Intentionality and Rationality in the Kairic Process, *Thought, Culture, Action: Studies in the Theory of Values and its Greek Sources*, Athens, Academy of Athens, 2006, pp. 37-39.

A mathematical equivalent can also be introduced, drawn along the lines of the symbolic form of the receptacle, which, at the same time, conveniently depicts the *kairic* dilation (*kairic* d.) on the conventional time-line. In the diagram, the lower part of the curve $y = x^2$ (isosceles hyperbola) represents the leap of consciousness in the experience of a sudden *kairic* dilation of the dimensionless point (O). Within the limits of the curve itself, the *kairic* zone is contained[11]. The negative part of the curve represents the anticipating perception, while the positive part stands for the subsequent sense of completion or fulfillment, even for momentary nostalgia, succeeding the exultation at point (O). The conventional time-line is represented by X 1 (t 1), while X 2 (t 2) corresponds to a parallel line resembling that of conventional time, on which, however, the anticipating (negative digits), and, on the other hand, fulfilling and nostalgic (positive digits) states of consciousness are indicated.

A. I. PROTOPAPAS
(Athens)

11. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophy of Kairicity*, *op. cit.*, p. 81: "Taking the risk of corrupting reality through a sketchy picture of resemblance, which, however, *mutandis mutatis*, would roughly express the way in which consciousness arrests reality, we could compare the latter to a straight line, which, to some extent, is covered by temporality. Out of that coverage of temporality, however, the two ends of the straight line are detached and bending, tending to meet together. [...] Those ends, which tentatively bend and, dynamically, tend to coincide, are necessarily divided by a zone, which corresponds to the core of the absolute, not susceptible to pressure, impossible to be conquered by consciousness" (My translation).

ΑΝΑΦΟΡΑ ΣΤΗΝ ΕΙΚΑΣΤΙΚΗ ΚΑΙ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΗ ΑΠΕΙΚΟΝΙΣΗ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Μέσῳ τοῦ ἐγγενοῦς δυναμισμοῦ τῶν καιρικῶν κατηγοριῶν, ἡ ἀνθρώπινη συνειδητότητα ὁδηγεῖται στὸν ἐξανθρωπισμὸ τοῦ Χρόνου (humanization of time), ἀλλὰ καὶ στὸ αἴτημα γιὰ τὴν ἀναπαράσταση καί, ἀντίστοιχα, γιὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν τεκμηριωμένη διαπίστωση τῆς ὕπαρξης τῆς κατηγορίας τοῦ *Καιροῦ* καὶ τῆς καιρικῆς ὄρθωσης στὴν φύση καὶ στὴν τέχνη. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ προσπάθεια διαπίστωσης συχνὰ δυσχεραίνεται λόγῳ τῆς ἀσάφειας ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀπουσία μιᾶς, κατὰ τὸ δυνατόν, λειτουργικῆς κατηγοριοποίησης τῶν σχημάτων ποὺ ὑποδηλώνουν τὴν ὕπαρξη καιρικῶν κατηγοριῶν, ἀρχικῶς ἀπὸ μιὰν ἀμιγῶς ὀπτικὴ πλευρά. Ἡ μαθηματικὴ ἀναπαράσταση αὐτῆς τῆς στιγμιαίας ὄρθωσης τῆς συνειδητότητας προσκρούει καὶ στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ χρονικὴ αὐτὴ στιγμή, μεταξὺ ἑνὸς *οὔπω* καὶ ἑνὸς *οὐκέτι*, ἀντιστοιχεῖ σ' ἕνα καὶ μόνο ἀδιάστατο σημεῖο στὴ συμβατικὴ γραμμὴ τοῦ χρόνου. Μὲ τὴ συστηματικὴ ὅμως μελέτη χαρακτηριστικῶν περιπτώσεων στιγμιαίας ἐξαίφνης ἀνάδυσης καιρικῆς ὄρθωσης, γίνεται προφανὲς ὅτι στὴν πρώτη περίπτωση οἱ ἀντίστοιχες μορφὲς κι ἀπεικονίσεις εἶναι δυνατόν, πράγματι, νὰ κατηγοριοποιηθοῦν κάτω ἀπὸ μιὰν βασικὴ μορφή, ἐκείνην τοῦ «περιέχοντος». Στὴν δεύτερη περίπτωση, ἐκείνην τῆς μαθηματικῆς ἀναπαράστασης, ἡ ἔννοια τῆς καιρικῆς ζώνης παρακάμπτει τὸ πρόβλημα τοῦ ἀδιάστατου σημείου καὶ καταλήγει σὲ μιὰν ἰσοσκελὴ ὑπερβολήν, μορφὴν «περιέχουσα» ἐπίσης, ἡ ὁποία θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ διευκολύνει σὲ μεγάλον βαθμὸ τὴν περαιτέρω συστηματικὴ μελέτη τῶν καιρικῶν κατηγοριῶν.

Ἀργύριος Πρωτοπαπας

THE IMPORTANCE OF SELF-CONSCIOUSNESS

It may seem that self-consciousness and intentionality pervade mental life in the following sense; either one or both of them constitute what it is to have a mind. Achieving an articulate understanding of the mental in terms of self-consciousness and intentionality presents an enormous challenge, part of which lies in figuring out how the two are related. Does one, in some sense, derive from or depend on the other, or are they quite independent and separate aspects of the mind?

This paper is intended as a limited contribution to the issue of the relation between intentionality and self-consciousness. Arguments will be presented, which aim to show that self-consciousness is essential to intentionality and the following points will be clarified and discussed:

The idea of intentionality is the idea of a subject *experiencing the world objectively.* Based on Strawson's analysis I myself intend to argue that a subject experiences the world objectively, if it employs *an objective point of view of the world,* such that allows it to have the following, double-featured awareness or understanding. On the one hand, when a system is said to experience the world, it has an understanding of itself as the subject of experience. On the other hand, when a system is said to experience the world, it has an understanding of objects as being independent from particular experiences thereof. This interdependence between the subjective and the objective aspect is explanatory of experience. One cannot give an explanation of experience without accounting for the two dimensions, our picture of the objective world and our picture of possible perceptual routes through it. This interdependence between the subjective and the objective is both explanatory of what it is to have a self (it is what is experienced in opposition to the world) and explanatory of what it is to be aware of the world (it is what is experienced in opposition to the self).

The proof of the argument about the objectivity of experience will be based on the notion of self-consciousness. In this case, self-consciousness will be shown to be a necessary condition for a subject's possessing a point of view. In particular, the requirement, which underlies the objectivity condition, is that experience should have a certain self-reflexive character, which allows a subject to ascribe experience to himself *as his experience.*

The aim of this essay is to concentrate on the non-conceptual level of ex-

perience. Just as there are ways of representing objects that do not require mastery of the relevant concepts, so there might be ways in which a creature's experience might incorporate the basic distinction between a self-conscious "subject" and an objectively known "object" as the heart of the notion of a point of view without a conceptual grasp of it. In this case, a creature employs a *non-conceptual point of view* if it can be aware of the distinction between its subjective experience and the object of that experience, without having conceptual mastery of the notions of "self" and "object".

The central impetus for focusing on the notion of non-conceptual content comes from the close dependence of the non-conceptual elements of cognition with action. At this level an account of experience can be canonically specified by the theorist's referring to the *abilities* of the organism. We may lump these together as the content's *embodiment* in the organism and its environment. In this context self-consciousness is understood as an embodied process, in which action and dispositions occupy a special place.

I. Intentionality and the Notion of Point of View

Intentionality is a fundamental feature of the mental. A person cannot have any thoughts, experiences, beliefs and desires without those being directed towards, or simply *be about* other states of affairs in the world, some actual, some possible and some impossible. In this sense to think at all is to think *of* or be *about* something.

Etymologically the term *intentionality* derives from the Latin verb *intendo,* which means to point (to) or aim (at) or extend (towards). It was coined by the Scholastics in the Middle Ages for the purpose of marking the distinction between intentional or mental existence, such as that of a thought, or a mental image and natural existence, such as that of a tree or a rabbit. The Austrian philosopher Franz Brentano revived the term in the nineteenth century. Brentano's idea was that intentionality is the defining characteristic – *the mark* – of the mental. In his view, all and only mental states are intentional and, on that basis, intentionality is the distinguishing characteristic that *sets off* mental entities and the consequences of their cognitive capacities from the rest of natural systems in the world. Brentano's conception of intentionality as the "mind's aboutness" was adopted by the majority of philosophers of mind and has dominated current philosophical discussion about the mental ever since. It is a term that is used in order to denote the fact that our states of mind are *directed towards* or *point to* other things in the world. Thus, one cannot explain what is particular about the mental, without accounting for its respective directedness to a particular state of affairs in the world it is *of* or *about.*

Although it may seem to be something very fundamental to the nature of mind, that our thoughts are about other things in the world or "point beyond

themselves", still a coherent and satisfactory theoretical grasp of this phenomenon of "mental pointing" is difficult to achieve for a number of reasons. For one, identifying intentionality with *aboutness* nicely locates the concept, but hardly clarifies it, for the ordinary meaning of the phrase "being about *x*" is general, equivocal, vague and, thus, perplexing on its own. Most importantly, the relevant use of the term is tangled up with some rather involved philosophical history. Philosophers have prior beliefs about the kinds of entities that intentionality applies to. These beliefs inform and, most of the times, predispose the type of explanation given with regards to the nature of the phenomenon. As a result, different philosophical approaches ascribe intentionality to systems of varying levels of complexity of behaviour, on the basis of different criteria of aboutness attribution. Such diversity of views concerning the definition of the term renders difficult the existence of a common and uncontroversial framework for theoretical discussion of intentionality. For the above reasons, it is necessary, at this point, to provide a further specification of the notion of intentionality, based on the premise that the aim of this paper is to concentrate on the semantic or personal level of explanation of the mental.

At the semantic or personal level of explanation – the level where one explains the behavior of an organism in terms of intentional states, like perceptions, experiences, beliefs, memories, etc. – the characteristic aboutness of the mental consists in the ability of a system to have *an objective access to the world.* At this level, to say that a creature is intentionally related to the world means that it can be considered as a non-solipsistic entity, an entity that has the ability to *experience the world objectively.*

It is important to note that the notion of objectivity which is of our concern is not defined as objective truth, where objective truth is the outcome of interpersonal agreement. Neither do we view objectivity as a condition for the epistemological significance of a theory, according to which a theory has objective significance, if it comprises propositions whose truth is something which does not depend on the subject's perceptual capacities. Rather we are interested to offer an account of the *objectivity of experience,* which remains true even if the associated perceptual judgement is false.

This type of objectivity becomes evident in cases of error or misrepresentation, where subjects relate intentional states (perceptions, beliefs, etc.) to objects that do not exist. Notice for example, an instance of a person tokening a perceptual belief about *a cat* in the presence of, say, a Pekinese dog. What is particular of this non-veridical belief is that it is produced in the absence of the conditions it nevertheless is about. However, there exists a very important similarity between this person's veridical and non-veridical beliefs about *a cat.* The similarity is that in both situations the subject is experiencing the word objectively, that is, he has awareness of objects

(i.e., cats) as if they exist independently of being thought about, regardless of whether his beliefs are right or wrong.

Intentional states tokened at the personal level (thoughts, beliefs, memories, perceptions, etc.), whether they are veridical or not, specify particular types of objects, properties and relations *as objects per se* (objects as they really are, or objects in themselves). Thus, objects are those independently existing items to which one's sensible experience is due and which exist independently of whatever experiential state a subject may be in. Subjects of experience can recognize objects as independent entities, when they understand their experience as being *of* something, which is distinct from the experience itself. They do not simply describe those entities in virtue of their role in causing perceptual states of a certain kind. Rather, they refer to them as being independent of their experience (perception, memory, thought, etc.) of them. Thus, to say that thoughts or experiences are about objects, properties and events which are objective is to say that their nature (or essential character) is independent of any one person's actions, dispositions or mental phenomena[1].

To recapitulate, the idea of intentionality, which is of concern in this paper, is the idea of a subject being objectively related to the world. This objectivity is defined as the ability of a subject to conceive of *existence unperceived*, or else the ability to recognize the existence of an outer world. This is a requirement for the other "versions" of objectivity to be, even in principle, possible.

It is at this point that Strawson's notion of *point of view* comes in hand. Strawson, in the context of his discussion of Kant's *Transcendental Deduction* in his 1966 book *The Bounds of Sense*, argues for the necessity of a subject's having *a point of view* as a condition for the objectivity of its experience. Strawson argues that a condition of an entity's having an objective point of view is that it can experience the metaphysical distance between "subject" and "object"; namely between the order of its experiences and the order of the objects of its experience. Experiencing the world, he claims, means having a point of view, such that "the experiences of a subject must themselves be so conceptualised as to determine a distinction between the subjective route of his experiences and the objective world through which it is a route"[2]. In other words, to be objectively related to the world means to have some form of awareness of objects of experience understood as being

---

1. Cf. T. BURGE, Cartesian Error and the Objectivity of Perception, in P. PETTIT & J. McDOWELL (eds.), *Subject, Thought and Context*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 125.

2. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, London, Methuen & Co. LTD, 1966, p. 104.

distinct from particular subjective states of experience of them. Two things should be noted here:

First, Strawson's notion of point of view intends to draw together what could otherwise be considered as two distinct sets of conceptual capacities: the one is the capacity to *build an objective picture* of the world, in which objects and properties are presented as independent of any particular experience of them; the other is the capacity to *self-ascribe the experience* of objects. By having such a point of view, the subject is eventually able to yield a picture of a unified objective world, along with its ability to experience a single, subjective, experiential route of the world. Consequently, according to Strawson, objectivity and subjectivity go hand-in-hand.

Second, Strawson's notion of point of view describes some form of *recognition* or *understanding:* to have a point of view is to *be aware of* the metaphysical distance between "subject" and "object". Reading through his text, it becomes apparent that a person's point of view is not a matter of having two distinct types of abilities. On the contrary, it is a matter of a single ability to draw a certain very basic distinction. Experience reflecting a point of view is experience that permits the right sort of distinctions to be drawn between a subject's experiences and the objects of which they are experiences.

2. Unity of Experience and the Role of Self-Consciousness

As already advertised in the previous section, the notion of intentionality that will be of interest in this paper is defined as a subject's ability to *experience the world objectively.* In order to provide a theoretical grounding to the notion of objectivity, we presented Strawson's (1966) discussion of Kant's transcendental deduction of categories as a philosophical point of departure. Strawson argued that a subject experiences the world objectively if it employs *an objective point of view of the world,* such that allows it to have some form of awareness of *existence unperceived.* He defined awareness of existence unperceived as a subject's experience of *the independence* of the existence of a particular perceptual phenomenon from its particular perceptual properties.

Such awareness of the possibility of existence unperceived can be incorporated in the experience of any creature that has a *grasp* of the fact that a particular experienced phenomenon *continues* to exist, independently of the subject's experiencing of it. That is, continuity of existence unperceived should be obvious even in cases of interrupted observation. In view of the above chain of thought, one could say that experiencing existence unperceived means *understanding the continuous nature* of the existence of a particular phenomenon. Now, the important question arising out of this claim

seems to be *what form must experience take if it is to incorporate that, what is being experienced at the present moment, has an existence transcending the present moment?*

The aim of this section is to examine briefly the arguments that Strawson develops, in order to answer this question. The reason for choosing to focus on his line of reasoning is that he bases the proof of the argument about the continuous nature of existence unperceived (and ultimately, about the objectivity of experience) on the notion of self-consciousness. Thus, as it will be shown in this section, Strawson's notion of point of view rests on the notion of self-consciousness.

One type of application of a subject's recognising the continuity of existence of a particular phenomenon from his particular experience of it is expressed in situations of *discontinuity of observation.* In *Individuals,* Strawson observes that the concept of an objective world (the idea of existence unperceived) cannot have any application in the experience of a subject, unless that experience provides him with the ability to recognise the existence of particulars, through intervals during which they are not being observed[3]. The ability of awareness of existence unperceived should allow for discontinuities and limits of observation, like cases where a person's field of observation of a particular thing in his environment is limited, or cases where he continuously changes position relative to that thing, or cases where he cannot observe a particular entity continuously. To give a more specific example of a subject's understanding the continuous nature of existence unperceived, one should think of someone employing the thought "it is raining". A subject that employs this thought has a basic form of awareness of the continuity of rain; namely, that it may continue to rain after he gets into the building and cannot see nor hear that it's raining. Also, the subject is aware that it may rain continuously between the time he falls asleep and the time he awakes. Because of the limits of observation of experiencing subjects, an account of understanding the unperceived existence must lean heavily on "qualitative recurrences", that is, on the fact that experiencing subjects have repeated observational encounters with the same patterns of arrangements of objects.

How is it possible, then, that phenomena, of the same kind as those of which one has experience, be conceived as continuing to exist when they are not being experienced? Such phenomena are evidently perceptible. We are aware of their existence through our sensible representations of them. To be able to understand how we can conceive them as objects existing outside our

---

3. P. F. STRAWSON, *Individuals,* London, Methuen & Co., 1959, p. 32.

power to represent them, some rudimentary theory of perception is required, which can account for a subject's ability to experience the fact that the existence of an object lies entirely outside his experience of it[4].

Strawson puts forward his own account of perception, according to which the only way one can make sense of the possibility of a subject's awareness of the continuous existence of objects is in virtue of the *unity of its experience*. He says, «if any phase of experience is to count as a phase of experience of the objective, we must be able to integrate it with other phases as part of a single unified experience of a single objective world»[5]. Each particular experience is a member of a series of other previous experiences, which collectively build up and constitute a single, subjective, experiential route. The unified, single stream of subjective experience contains the substitute for awareness of the real, independently existing, object in the rule-governed connectedness of the experiences. In this case, objects are rules governing the connection of experiences. What is of most importance to Strawson's analysis of the employment of ordinary empirical concepts of the world is that the conception of objects, as existing in an order and arrangement of their own, *depends on* the order and arrangement of a subject's experiences of awareness of them. In other words, it is in virtue of the rule-governed connectedness of experiences that subjects are able to employ concepts of empirical objects, conceived as existing independently of the order and the nature of the subject's experiences of them. As Strawson says, «experience contains such a ground for it in that connectedness which makes possible the employment of ordinary empirical concepts of objects conceived of as together forming a unified natural world, with its own order, [is] distinct from and controlling the subjective order of perceptions»[6].

The problem with Strawson's argument so far is that, although it purports to explain a subject's ability to conceive of objects in virtue of its possessing a unified stream of perceptions, it contains however no ground for the distinction to be even possible. To see how this is the case, consider the following. There exist particular subjective experiences (e.g., momentary tickling sensations, pains, etc.), whose objects of experience cannot be conceived as having an existence, which is independent of particular experiences of them. Still however, each of those successive "experiences" belongs to a single unified subjective stream. Strawson's argument so far has not explained why it is not the case that all of our experience is of this sort.

---

4. Cf. G. EVANS, Things Without the Mind: A Commentary upon Chapter Two of Strawson's *Individuals*, in Z. VAN STRAATEN (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 88.

5. STRAWSON, 1966, *op. cit.*, p. 104.

6. *Op. cit.*, p. 90.

Acknowledging this problem, Strawson asks the reader to imagine the case of a solipsistic subject that simply has a purely sense-datum experience[7] of the following sort; a solipsistic subject would experience only sensory qualities like red round patches, brown oblongs, flashes, whistles, tickling sensations, aching sensations, etc. Thus, its experience would simply be a collection of sensory incidents through time. It could be a sort of essentially disconnected impressions, where these cannot be attributed to an object, because the "esse" (the being) of the putative objects of experience would be their *percepta* (perceptions). In this imaginary situation, the objects of awareness of such an experience would be a succession of items, such that no distinction could be drawn between the order and arrangement of the objects and the order and arrangement of the subject's experiences of them.

The very minimum that is missing from the hypothesis of the purely sense-datum experience is *the recognitional component of experience*. There can be no experience at all which does not involve the recognition of a particular item *as* being of a particular kind. Consider the character of those ordinary concepts of objects on the employment of which our lives, our transactions with each other and the world depend. In using these terms, we certainly intend to be talking of independent existences and we certainly intend to be talking of immediately perceptible things, which are bearers of phenomenal properties. What is thus *seen as* a real thing, existing independently of being perceived, is also *seen as* coloured – as possessing visual qualities. What is *felt as* a real thing is also felt as hard or soft, smooth or rough-surfaced – as possessing tactile qualities. What we ordinarily take ourselves to be aware of in perception are the physical things themselves. This does not mean that we have a difficulty in distinguishing between our experiences of seeing, hearing and feeling objects and the objects themselves. In the hypothetical sense-datum experience, however, it is not possible to distinguish a component of recognition or judgement, which is not simply identical or wholly absorbed by the particular item, which is recognized. This, according to Strawson, effectively means that we cannot talk either about objects of experience nor about subjective experiences, and hence we cannot talk about objectivity at all.

What is it that explains the objectivity of our experience and, in consequence, refutes the possibility of our experience being the solipsistic type described above? Strawson's answer is that the possibility of any form of experience is inextricably bound up with the question of the possibility of *self-conscious experience*. For that reason, Strawson characterises his project as

---

7. By definition a solipsistic creature cannot be attributed any experience, neither can it be considered as a subject of experience, but here those notions are used for ease of exposition of the imaginary case.

an attempt to provide an elaboration of the conditions for a «non-solipsistic consciousness»[8], conditions that would explain how experience could be *about* something distinct from the experience itself.

The way out of this problem is to acknowledge that the recognitional component necessary to experience can be present, only because of the possibility of referring different experiences to one identical subject of them. Strawson observes that the recognitional component in experience implies «the potential acknowledgement of the experience into which recognition necessarily enters as being one's own, as sharing with others this relation to the identical self»[9]. In other words, a subject's awareness of its ability to experience the world depends on the possibility of self-consciousness on the part of the subject of those experiences. The possibility of self-consciousness in general is bound up with the possibility of self-ascription of experience. What is meant by the necessary self-reflexiveness of a possible experience can be expressed otherwise, by saying that experience must be such as to provide room for the thought of the experience itself. It is the fact that this potentiality is implicit in our experience of the world, which saves the recognitional component in a particular experience from absorption into the item recognized (even when that item cannot be conceived of as having an existence independent of the particular experience of it).

To recapitulate, Strawson argues that a condition for the objectivity of experience is that it contains a basis for the distinction between the subjective order of experiences, on the one hand, and the objective order of the objects of which they are experiences, on the other. The basis for this distinction is the possibility of self-consciousness. In particular, the requirement which underlies the objectivity condition is that experience should have a certain self-reflexive character, that allows a subject to ascribe experience to himself *as his experience*.

3. Request for a Non-conceptual Point of View and the Importance of Action

Strawson's conceptualisation of an objective point of view as awareness of the metaphysical distance between "subjective experience" and "existence unperceived" presupposes thinkers bearing what are traditionally considered as *conceptual* elements of cognition[10]. As Strawson understands the

---

8. He says: «... I shall mean by a non-solipsistic consciousness, the consciousness of a being who has a use for the distinction between himself and his states on the one hand, and something not himself, or a state of himself, of which he has experience on the other». [STRAWSON, 1959, *op. cit.*, p. 69].

9. *Op. cit.*, p. 101.

10. The notion of conceptual at work in the philosophical literature can be elucidated with

matter, experience reflecting an objective point of view is available only to creatures that can grasp the distinction between a subjective/first-person and an objective/third-person perspective, in virtue of the concepts they possess. Furthermore, a subjects' possession of a fully developed conceptual scheme supports a number of structured reasoning abilities.

Strawson's conceptualisation of the grasp of the metaphysical distance between "subject" and "object" presupposes thinkers that come equipped with a ready-made, clear-cut distinction between self and the world. On the one hand, individuals possessing the concept of "self" master the sophisticated skills that allow them to self-ascribe their experiences, to consciously introspect their selves as being the bearer of those experiences and to have a direct, private access to the content of their thoughts. On the other hand, individuals that are aware of objects, in virtue of the possession of a conceptual scheme, are able to employ multiple perspectives of the same object, to generalize systematically, to quantify and make context-independent inferences about objects and their relations. What is more, they have the ability to employ a third-person, detached perspective of oneself as one object in the world among others.

However, there seems to be an important class of experiential psychological states and systems, the full understanding of which employs a notion of content that does not necessarily require a fully developed conceptual way of representing the world. This class of *experiential, proto-objective phenomena* includes animal learning and cognition, proto-cognition in infants, real-time perception and action-integration. Those kinds of psychological states can be grouped under the label of *non-conceptual elements of cognition,* as a way to be contrasted to the *conceptual elements* of cognition of fully developed thinkers. These non-conceptual elements of cognition do not require that the bearers of those mental states possess any concepts. Rather,

---

reference to current work on intentionality and, in particular, representational content, since often it is assumed that to have intentionality is to have representational content. The notion of representational content has been particularly central to the analytic tradition derived from the study of Frege and Russell. It is a theoretical tool employed, in order to get a hold on intentionality. A representational content is a presentation (or re-presentation) of the world of experience in thought. Thus, to say that a mental state has content is just to say that it represents the world as being a certain way. The problem that emerges for the theorist of content is how to canonically specify the nature of different contents carried by different representations. The dominant view among philosophers of intentional content has been that the ways in which a creature can represent the world are determined by its conceptual capacities, since concepts are literally the constituents of thoughts, beliefs, desires, etc. So, when someone believes that the sun is shining, his belief-state is literally composed of the concepts *sun* and *shining*. In other words, one cannot token a belief that the sun is shining, unless he is in a state with content that involves the concepts *sun* and *shining*.

as several philosophers of mind have argued[11], the representational properties of these non-conceptual elements of cognition can be specified in virtue of the notion of non-conceptual content.

To offer a detailed analysis of non-conceptual content is beyond the objectives of this paper. The general thought, though, is that non-conceptual content can be attributed to a creature, without thereby attributing to that creature mastery of the concepts required to specify that content. A theory of non-conceptual content is representational. If a given perceptual experience *x* is described as having a nonconceptual content *x*, this means that the experience represents *x* as holding in the world and being in a certain way. The difference between the representational properties of conceptual and nonconceptual content is best exhibited in cases of perceptual experience. Perceptual experiences represent the world in a way, which is fundamentally different from those in which perceptual beliefs do. Optical illusions are a case in point. Knowing that one is witnessing a perceptual illusion does not make the illusion go away, even though one is aware that it represents the world as being a way, which it cannot be. It is a well-known fact about the Müller-Lyer illusion, for example, that it will continue to appear to us that one line is longer than the other, even though we are sure that this is not the case. What the contrast between our experience of optical illusions and our beliefs about them shows, is that the richness and grain of perceptual experience cannot be constrained nor captured by the concepts that a perceiver might possess. To recapitulate, perceptual experience has a non-conceptual component, which is nonetheless representational, but which is richer and finer-grained, in order to capture aspects of the world that the conceptual component of our thoughts is often unable to capture. As a result, a principled distinction between conceptual and non-conceptual content should be imposed.

The central impetus for focusing on the notion of non-conceptual content, however, comes from the close dependence of the non-conceptual elements of cognition with action.

Adrian Cussins is one of the theorists that introduced the notion of non-conceptual content. Cussins offers an account in which the contents of perceptual experience can be canonically specified by the theorist's referring to the *abilities* of the organism, to «certain fundamental skills which the organism possesses, like the ability to keep track of an object in a visual array, or to follow an instrument in a complex and devolving pattern of

---

11. Cf. G. EVANS, *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982; C. PEACOCKE, *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992.

sound»[12]. For example, what does a subject's perceiving a coffee mug consist in? Cussins' idea is that the subject sees the mug as graspable, as locatable, as being such as to resist manual-pressure, as being drinkable from... The subject has a range of abilities, skills, dispositions and mechanisms, in virtue of which it is able to grasp the content. This range will include sensory and effector mechanisms which are sensitive to and can store and access information from the mug, like, for example, information about the mug's weight, colour and position. It will include skills to act directly on the mug and to behave appropriately with respect to it. We may lump these together as the content's *embodiment* in the organism and its environment.

Cussins claims that the content of perceptual experience can be canonically specified as a complex disposition of some sort. In this case, he argues, this disposition is directly available to that subject in his or her experience, even though it may not be available to the subject conceptually (the subject may be incapable of expressing in words what its experience is about)[13]. These abilities are not available to the subject as descriptive conditions of the world. They are rather available to the subject as its experience-based knowledge of how to act on the object and respond to it. For example, the cognitive significance of the perception of the mug being full can be captured by the theorist's referring to abilities to grasp the mug or otherwise to locate it, to track the mug through space and time, and to be selectively sensitive (in action and memory) to changes in the mug's features.

What is important in our case is that specification of non-conceptual content by reference to the notion of embodiment does not presuppose a conceptual grasp of the distinction between a self-conscious "subject" and context-independent "object". At the level of conceptual content, an objective world is given to a subject, if the content possessed by the subject presents something as being independent of the subject's particular abilities and particular location in space and time. At the level of perceptual experience, however, all that the subject has is an experiential awareness of how to move, to act, etc., in response to local changes in its environment. This sort of awareness presents things as being *dependent* on the contingent characteristics of the subject itself, because they are available only to the experiencing organism while it is in the process of enjoying this experience. In other words, the perceptual object is necessarily local and context-dependent. What is more, at the non-conceptual level of experience there is no clear distinction between the experiencing subject and the object of experience, be-

---

12. A. CUSSINS, The Connectionist Construction of Concepts, in M. A. BODEN (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 396.

13. *Op. cit.*, p. 395.

cause there is no basis for the experient to think of itself neither as one element amongst others in the objective world, nor as the conscious bearer of its experience.

Based on the above reasoning, according to which at the level of perceptual experience there is no clear-cut, conceptual distinction between "subject" and "object", one could draw the conclusion that no point of view can be attributed to the experiencing subject. The aim of this paper, however, is to argue that this is not the case. In view of the existence of experiential but non-conceptual elements of cognition and their close relation to action, the aim of this paper is to provide an account of a proto-objective notion of point of view (understanding the metaphysical distance between "subject" and "object"), which does not come equipped with a ready-made conceptual distinction between self and the world. Rather, it explains what it is for this distinction to arise in experience, or, in other words, it accounts for the non-miraculous appearance of the subject/object distinction.

In particular, the scope of the paper is to follow Strawson's account of objectivity as *awareness* of the metaphysical distance between "subject" and "object" only halfway. In the absence of the sort of conceptual skills that Strawson takes to be necessary for a subject to employ a point of view, one is left with the need to explain the emergence of objectivity, without the prior use of concepts. In other words, one is in need to provide an account of a primitive form of grasp of that metaphysical distance between experience and the object of experience, which is basic enough to ground ascription of objectivity to systems not exhibiting the full-blown conceptual capacities responsible for the objective viewpoint of the world that humans have.

In the rest of the paper, we will keep the essential thrust of Strawson's position and reformulate it as follows: we will argue that there are systems which experience the world by means of *being aware of* a kind of proto-metaphysical distance between "subject" and "object", a distance that does not presuppose a clear mind/world distinction. Just as there are ways of representing objects that do not require mastery of the relevant concepts, so there might be ways, in which a creature's experience might incorporate the basic distinction at the heart of the notion of a point of view without a conceptual grasp of it. Because this formulation tries to sidestep any demand for sophisticated concept mastery, we can term it the *non-conceptual point of view*. In this case, a creature's experience reflects a non-conceptual point of view, if it can be *aware* of the metaphysical distance between *perceptum* and *esse*, without having conceptual mastery of the notions of "self" and "object".

4. The Ecological View of Perception

To explore the implications of this suggestion we will start with J. J. Gibson's account of *ecological perception*, as this is developed in his book *The*

Ecological Approach to Visual Perception (1979). One of the attractions of the Gibsonian concept of ecological perception is that it seems to have the resources that can provide an understanding of the features that a basic form of objectivity must incorporate, its main advantage being that it does not require any conceptual baggage, in order to explain how there can be a basic form of recognition of self and the world. In other words, ecological perception can serve as a core for a more comprehensive account of the notion of an objective point of view.

It should be noted that ecological perception falls a long way short of fully-fledged self-consciousness or objectivity. As it will be shown in the rest of this section, there is a crucial difference between having information about oneself as part of one's ecological experience and being fully self-conscious, where fully fledged self-consciousness is taken to involve the capacity to entertain "I" thoughts or to maintain some form of detached perspective on oneself. On the same lines, there is a major difference between receiving perceptual information about the environment and conceptualising the world as a spatial and causally structured system of mind-independent objects. Neither of these two sophisticated conceptual capacities is required for ecological perception to take place. On Gibson's ecological understanding, all perception involves co-perception of self and environment, because a form of sensitivity to self-specifying information is built into the very structure of perception of the world. This self/world distinction is primitive enough not to depend on a more basic form, so that regress can be avoided. Furthermore, it is able to explain what it is for a subject/object distinction to arise in experience. To see how this is the case we will proceed in the following analysis:

It is instructive to view the Gibsonian theory of ecological perception as challenging the traditional strict distinction between the five senses, which are directed "outwards", and what is known as the "body sense", which is a form of perception "from within". The former have the function of providing information about objects in the environment, while the latter is designed to yield proprioceptive information, mainly about bodily posture and movement. According to this traditional view of perception, the self cannot appear in the content of any ordinary, outwardly directed perception. Gibson, however, rejects this traditional division of labour between the five exteroceptive senses and the proprioceptive body sense, arguing that all perceptual systems are proprioceptive as well as exteroceptive, because they all pick up information both about the self and the environment. Furthermore, Gibson argues, the self is phenomenologically salient in the content of perceptual experience, because «information that is specific to the self is picked up as such, no matter what sensory nerve is delivering impulses to the brain»[14].

---

14. J. J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton-Mifflin, 1979, p. 115.

Gibson's analysis of perception as an interplay of self-specifying and other-specifying invariants provides evidence of a primitive form of self-world distinction implicated in the basic mechanisms of perception and action. Perhaps the most basic form of this duality of ecological perception of self and the world arises through the way the self becomes manifest in visual perception, in virtue of the self-specifying information that is an integral part of visual experience. As Gibson stresses, every animal has a field of view[15] which is bounded by its body. This fact poses certain peculiarities on the phenomenology of the field of vision. First, vision reveals only a portion of the environment to the perceiver at any given time. This portion is unique to that perceiver, and depends on the way his body blocks out aspects of the environment. Most importantly, the boundedness of the field of vision is part of what is seen by the perceiver. The self is actually present in visual perception as the frame of the field of view, as what surrounds and gives it structure. In effect, a creature's awareness of the limits of its body gives rise to a clear and phenomenologically very salient distinction between bodily and non-bodily physical objects. In this limited but important sense, the perceived body becomes the limit between self and non-self. This is the first element of self-world dualism that ecological perception provides.

One of Gibson's central complaints against traditional theories of perception is that they fail to accommodate the fact that perception is an active process that involves movement and takes place over time. It is only in the experimental laboratory that cognition takes place from a fixed spatial point. In realistic situations, however, creatures move through the world, retaining continuity through change. The real challenge of any theory of perception is to understand the way a constantly changing pattern of environmental stimulations, generated by the animal's continuous motion in the world, yields constant perceptions.

It is in Gibson's theory of affordances that we find the most sustained development of the ecological view that the fundamentals of perceptual experience are dictated by the organism's need to navigate and act in its environment, and so that the organism and the environment are complementary. At the ecological level of perception a creature has the ability to perceive a class of higher-order invariants that Gibson terms *affordances*. The notion of affordance was introduced by Gibson, in order to describe *what* it is that an animal perceives and *how*. The affordances of the environment are for a given creature what it *offers* that creature, what it *furnishes* or *provides*. Affordances are relations of possibilities between actors and envi-

---

15. A field of view is the solid angle of light that the eyes can register.

ronments. At any given moment the environment affords a host of possibilities: a relatively flat, horizontal rigid and sufficiently extended surface, for example, affords locomotion for many animals. It is "stand-on-able", permitting an upright posture for quadrupeds and bipeds. It is, therefore, also "walk-on-able" and "run-on-able". A non-rigid surface, like the surface of a lake, however, does not afford support or easy locomotion for medium sized mammals, but it offers these things for smaller bugs. Perception of affordances is relative to the perceiving subject, so that the same features in the environment have different affordances for different processes (nutrition, locomotion, etc.) and for different organisms in the environment.

The importance of Gibson's idea is that affordances are not learned through experience nor they are inferred. They are directly perceived as higher order invariants. His thesis is that it can be a feature of the ambient light itself that, for instance, something "looks edible" or "looks dangerous". Information specifying affordances is available in the structure of light to be picked up by the creature as it moves around in the world. For example, a creature that looks around for shelter is not responsive to physical properties of light, like colour and brightness, but rather to visible features of the environment that matter to it. A creature that searches for food is not responsible to physical properties in its habitat, like colour, shape or smell, but rather to edible features in its habitat that matter to it. In other words, since from the point of view of survival, what is of immediate importance to an organism is not so much the particular objects in its environment but the affordances *of* its environment, that is, what the system perceives. Gibson calls such abstract environmental features *high-order invariants,* where these «are related at one extreme to the motives and needs of the observer and at the other extreme to the substances and surfaces of a world»[16].

The picture that emerges from the analysis of Gibson's ecological theory of affordances shows another way that ecological perception provides a creature with a primitive awareness of the distinction between self and the world. This distinction is operative in the very structure of perception. The world that manifests itself in ecological perception is primitive, in comparison to the causally structured world of physical objects. On the ecological level, perceiving the world means being in the process of extracting invariants, even if these are higher-order invariants, related to the needs of particular organisms. An important point to bear in mind is that affordances are properties that objects and surfaces have relative to the organisms that perceive them, or at least could perceive them. They are not properties of the perceiving organisms. Still, however, one could attribute a kind of self-aware-

16. *Op. cit.*, p. 143.

ness in virtue of the self-specifying information that is co-perceived with information about the environment.

5. The Temporal Dimensions of a Point of View

The picture that emerged from the previous discussion is that ecological perception supports a self/world distinction, which is primitive enough not to depend on a more basic form. The reason for presenting the Gibsonian account was to see whether this distinction is basic enough to ground a non-conceptual point of view.

The aim of the present section is to argue that ecological co-perception of self and environment cannot account for the objectivity of experience that reflects a non-conceptual point of view. The distinction between self and non-self that is present in ecological perception is not equivalent with the awareness of the distance between experience and what it is an experience of, despite the fact that both distinctions would appear to qualify as instances of a subject's possessing a point of view. A creature who, in virtue of ecological perception, has a grasp of the boundaries and limits of the self, and, hence, of the distinction between self and other, can be described as having a use for the distinction between himself and his states on the one hand, and something not himself, or a state of himself, on the other. The same holds for a creature, which grasps the distinction between experience and its object. It would be a mistake, however, to infer that awareness of the former distinction explains how awareness of the latter is possible. In other words, the minimal registering of the distinction between self and non-self *cannot explain* a creature's ability to experience the metaphysical distance between experience and the object of experience. As a result, the materials offered by Gibson's account need to be supplemented, if they are to be employed in the theoretical project under discussion.

In the previous sections, the notion of a non-conceptual point of view was defined as a subject's ability to distinguish between its *subjective experience* and *the object of that experience*, without having conceptual mastery of the notions of "self" and "object". Following Strawson's line of argumentation, we claimed that a system can be said to experience the world, if it has the ability to distinguish between two parallel and closely dependent routes of interpretation of the incoming environmental stimuli: the one line of interpretation involves "a subjective route", and the other line of interpretation involves "an objective route". To be able to make such a distinction, one should have awareness of the *continuity of existence unperceived*, that is, he should be aware of the fact that what is being experienced exists independently of any particular experience of it. To be aware of an independent existence itself involves understanding that, what is being experienced at the

moment, either has existed in the past, or will exist in the future. In other words, awareness of existence unperceived requires some form of *temporal awareness.* Consider an act of recognizing a particular object. Because such an act involves drawing a connection between one's current experience of an object and a previous experience of it, it brings with it an awareness that what is being experienced has an existence transcending the present moment. A creature whose experience takes place completely within a continuous present (i. e., who lacks any sense of past or future) will not be capable of drawing the fundamental non-solipsistic distinction between its experience and what it is an experience of.

The question that arises at this point is whether ecological perception involves any form of temporal understanding. To see if this is the case, we need to consider a realistic, ecological situation. Bermudez, in his article *Ecological Perception and the Notion of a Nonconceptual Point of View* (1995), describes a situation which involves a swallow performing complicated feats of navigation, that involve finding its way back to its nest or back to the warmer climes where it spends the winter. To explain the success of its performance, Bermudez argues, one could attribute to it sensitivity to certain facts about its route (facts, for example, about how to get from one place to another and then back to where it started from). Bermudez argues that information about the spatio-temporal route that the creature is taking through the world is particularly apparent in the creature's perception of itself moving through the world. He says «one has, it might seem, a continuous awareness of oneself taking a particular route through the world that does not require the exercise of any conceptual capacities, in virtue of having a constant flow of information about oneself *qua* physical object moving through the world. As such, it has the self-world distinction built in its perceptual apparatus»[17]. Could such a creature have experience reflecting a temporally extended point of view of the world?

As it has already been defined, a creature has a point of view when it is able to be aware of existence unperceived, hence to be able to recognise that what is being experienced at the particular moment has an existence transcending the present moment. To be able to make this distinction the creature must have some sort of recognitional capacities, which offer the right sort of escape from the continuous present by being exercised on something extraneous to the experiences themselves. In the example given, however, this is not possible. The swallow cannot recognise the places and features that it

---

17. J. L. BERMUDEZ, Ecological Perception and the Notion of a Nonconceptual Point of View, in J. L. BERMUDEZ, A. MARCEL and N. EILAN (eds.), *The Body and the Self,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 159.

repeatedly encounters. The distinction between self and non-self, that is available to the animal in virtue of its ecological perception, is purely synchronic. It does not require taking into account times other than the present, unlike the distinction between experience and what is an experience of. In effect, because of the atemporal character of ecological perception, the creature of our example is not able to recognise that its experience is about something distinct from itself, because it is not able to recognise a component of its experience that transcends the present moment.

This important question, that arises is what form experience must take if it is to incorporate awareness that the object of experience has a trans-temporal existence.

To answer this question, we can follow Bermudez[18] into drawing a distinction between two types of instances. There are, on the one hand, instances in which past experiences influence present experience, but in which the subject has no sense or awareness of having had those past experiences. On the other hand, there are instances in which past experiences influence present experience *and* in which the subject is in some sense aware of having had those past experiences. When we apply this distinction to the matter at hand, we can infer that it is only the latter case that licenses talk of a notion of point of view, as distinction between the subjective route of one's experiences and the world through which it is a route. This is so for the following reasons:

Ecological perception does not involve anything like a point of view built into the structure of perception, because it does not involve anything like conscious recognition. On the ecological view, perception is fundamentally a process of extracting and abstracting invariants from the flowing optical array. The key to how that information is picked up is the idea of direct perception. Gibson accepts that present experiences are partly a function of past experiences, but without any sense that the subject is aware of having had the relevant past experience. Gibson rejects that this sensitivity to past experience is generated in virtue of any form of conscious registration, or of various other cognitive processes employed to organise incoming environmental information (sensations). His ecological account rests on the idea that the senses become more sensitive over time to particular forms of information as a function of prior exposure. One should reflect on the case of the swallow described before; while it is able to perform feats of navigation, like finding its way back to its nest, it is not conscious, in any sense, of having repeatedly encountered that particular place. Such a creature is clearly

---

18. Cf. J. L. BERMUDEZ, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, p. 174.

sensitive to certain facts about the place in question and it is also possible that its present experience has been causally affected by its previous encounters with the same place. In other words, the swallow's ability to recognize its nest is a function of prior exposure to that stimulus. As a result, conscious recognition *is not* implicated in ecological perception, although it might or might not develop out of such ecological perception.

But the situation becomes fundamentally different if we consider the situation of a creature that can consciously recognize an object or a place. To consciously recognize an object is to be aware of having encountered that object or place before. A creature, which can register a past experience of that object as its own past experience has the beginnings of a temporal awareness, or as Strawson describes it, awareness of the continuity of existence unperceived. On the same lines, Bermudez suggests that certain basic recognitional capacities offer the right sort of escape from the continous present without demanding conceptual mastery. These are a subject's capacities for place recognition[19]. Bermudez himself claims that place recognition involves some notion of self-consciousness: "a creature recognising a particular place is aware not only that this place has existed in the past but also that it itself has been there before"[20]. What self-consciousness offers is the possibility of consceiving of objects as having existed in the past.

Finally, one should recall that, part of the significance of the notion of a point of view, is that it provides a sense of subject-object dualism richer than the minimal registering of the distinction between self and non-self. Any subject properly described as having ecological perception of the environment must be able to register the distinction between himself and the world. A genuine notion of point of view, however, requires the further feature that those bodily properties should be perceived as properties of one's self. In other words, a genuine notion of point of view should be able to be about oneself *in a way that is not accidental.* It cannot be the case that a genuine notion of point of view ascribes properties to an individual, who is in fact oneself, *without* one's being aware that the individual in question actually is oneself.

If, then, the exercise of a capacity for self-consciousness is a necessary condition of having experience that involves a temporally extended point of view, it seems that the self/world distinction, incorporated in Gibson's eco-

---

19. At this point, the importance of place recognition in yielding a sense of objects of experience existing independently of their being experienced will not be discussed, first, because Bermudez' argument is based on a more important issue, the issue of self-consciousness and, second, because the issue of spatial recognition is an important issue in itself.

20. *Op. cit.*, p. 163.

logical perception of self and environment, must be significantly enriched before yielding a point of view. It must be enriched so as to provide an account of the *ontogeny* of self-consciousness. The story to be told here is one in which the higher forms of self-consciousness emerge from a restricted, but nonetheless detached, mode of consciousness of the self.

6. Perspectival Self-Consciousness and its relation to intentional action

The final move is to identify what might be termed as the *core requirement of genuinely self-conscious thought.* If this core feature can be specified without presupposing mastery of the first-person concept, then this will have been properly described as a form of non-conceptual self-consciousness.

Before proceeding, it is important to explain the difference between conceptual and non-conceptual self-consciousness. Self-consciousness is usually thought of as conceptual in character, as a form of thought that requires conceptual abilities. On this view, a self-conscious person has the concept of a self and the concept of mental states. He may believe that he is only one self among others. He is conscious of his own mental states, but he may also believe that other people have mental states too. He can reason using the concepts of himself, of other selves and of mental states in general. In effect, a subject has conscious states with conceptual content, if he possesses the relevant concepts and associated structured reasoning abilities. But self-consciousness need not be conceptual and it can be met by creatures without conceptual abilities. This sort of self-consciousness does not presuppose the concept of oneself, of one's conscious states, or of the object, or properties, of which one is conscious. Creatures in this sense can be self-conscious without having the richly normative conceptual and inferential abilities, which are distinctive of persons.

This form of primitive, non-conceptual self-consciousness will be defined as a creature's having a unified perspective, or as Hurley argues, having *perspectival self-consciousness.* Having perspectival self-consciousness means in part that what one experiences and perceives depends systematically on what one does, as well as vice versa. Moreover, it involves keeping track, even if not in conceptual terms, of the ways in which what one experiences and perceives, depends on what one does[21].

Perspectival self-consciousness provides one sense in which creatures can be self-conscious, even if they lack conceptual self-consciousness. A conscious creature moving through its environment has the ability to keep track of relationships between what it perceives and what it does. This ability in-

---

21. S. L. HURLEY, *Consciousness in Action*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1998, p. 140.

volves its using information about itself and its own states and activities, as well as about its environment, to meet its needs. But it doesn't follow that this creature has a general concept of itself, or its conscious states, or the ability to reason systematically about aspects of itself, or of the environment, in a variety of ways detached from its needs. Its perspectival uses of information about itself may be context-bound. Its abilities need not have the generality, richly normative character and systematic recombinant structure of conceptual abilities.

This sense of non-conceptual self-consciousness turns on a subject's capacity to have intentions and act intentionally. A creature that acts intentionally is subject to at least some norms of practical rationality. Its actions depend holistically on relationships between what it perceives and what it intends. Relations between stimuli and responses are not invariant, but reflect relations between perceptions and intentions and various possibilities of mistake or misrepresentation. To count as intentional actions, a creature's movements must express contentful states that meet minimal normative constraints. Violations of norms are possible, but make sense only against a background of satisfaction of norms. A creature's behaviour can be structured and understood in terms of norms of consistency, which govern patterns among perceptions and intentions. In effect, intentional action requires a set of norms and behaviour rich enough to support distinction between consistency and inconsistency.

The existence of intentional action presupposes the existence of an order in the empirical, macroscopic, world, that can be described by information of a more general category (of a second order). In other words, out of a great number of complex interactions between components at a microscopic level, a macroscopic order emerges, one that unifies an immense amount of information in a comprised form. Such a unifying order cannot be reduced to the summation of its constitutive parts, but involves global, new characteristics emergent from the interaction between individual parts of complex systems. In this context, a system is considered complex in the sense that the description of its behaviour involves interactions between elements existing in different temporal and spatial scales. This conception emphasizes considerations about the organism as a whole, or as an integrated system.

The macroscopic level allows a certain level of *autonomy*, which is a fundamental characteristic of intentional action. The notion of autonomy can be understood as the difference between *action*, which unfolds from the dynamic structure of the organism as a whole and purely localized *reaction* to stimuli. Even without receiving external stimuli, the organism is not a passive, but an intrinsically active system. Any environmental stimulus (a change in external conditions) does not cause a process in an otherwise inert system, it only modifies processes in an autonomously active system. At

the macroscopic level of intentional action a creature behaves in ways that it need not have. In other words, there are so many ways in which that creature could have behaved. What is more, each form of action arises when a decision procedure emerges for deciding between competing possible courses of action.

Furthermore, such macroscopic organisation may lead to the development of dispositions. Dispositions can be understood as the inclination of a system to produce specific behaviour upon encountering adequate conditions. To possess a dispositional property is not to be in a particular state or to be in a particular change; it is to be bound or liable to be in a particular state, or to undergo a particular change, when a particular condition is realized. In this sense, dispositions constitute causal propensities. Moreover, when these propensities are repetitively actualised, they give rise to habits, which shape the behaviour of embodied organisms. Actions, in this context, should be distinguished from merely reactive behaviour. Actions incorporate an intricate web of dispositions which are susceptible of corrections and adjustments. Under proper conditions, these dispositions give place to habits responsible for the enhancement of the creature's ability to deal with tensions and fluctuations of its own body and of the environment. We may lump these together as the organism's *embodiment* in the organism and its environment. These dispositions are directly available to any creature in its experience, even though they may not be available to it conceptually. They are available to the creature as its experience-based knowledge of how to act on the object and respond to it.

The question that arises at this point is on what basis one can regard dispositions and embodiment as involving perspectival self-consciousness.

As it has been shown, the perspectival interdependence of perception and action involves, abilities to use information that is *about the self*, among other things. The abilities to use information about the self, that perspective involves must be seen as self-involving contents at the personal or animal level, in other words they must be attributable to the person or the animal. The reason is normativity. When perspectival information about the self leads to an invariant response and explains action only in the context set by the intentions and the constraints of, at least, primitive forms of practical rationality, then it counts as content at the personal or animal level. What is important in our case is that specification of this information about the self by reference to the notion of embodiment does not presuppose a conceptual grasp of the distinction between a self-conscious "subject" and context-independent "object". At the level of perceptual experience, however, all that the subject has is an experiential awareness of how to move, to act, etc., in response to local changes in its environment. This sort of awareness presents things as being *dependent* on the contingent characteristics of the subject it-

self, because they are available only to the experiencing organism while it is in the process of enjoying this experience. In other words, the perceptual object is necessarily local and context-dependent.

We must recall, however, that in the previous section it was argued that a genuine notion of point of view should be able to be about oneself in a way that is not accidental. Suppose we asked why accidental self-reference fails to count as genuine self-consciousness. The obvious answer is that thoughts that accidentally self-refer fail to have the immediate implications for action found in genuinely self-conscious thoughts[22]. In our case, having a disposition to act in a particular way, is closely bound up with *recognizing possibilities for action* relative to that feature and, when this is performed over a period of time, it is appropriate to speak of the formation of a basic inductive generalization about what to expect at a particular time and place. For example, when I intentionally turn my head to the right, it is no surprise that the stationary object in front of me swings toward the left of my visual field. That is what I expect. I intentionally turn my head and the object remains in the same place in my visual field, although I perceive the object as moving.

In this intentional context perspectival self-consciousness emerges. It is one of the key ways, by which one becomes aware that the body is responsive to one's will. Although not every portion of the bodily surface can be moved at will, every portion of the bodily surface can nonetheless be experienced as moving, in response to an act of the will. It seems fair to say that the limits of the will mark the distinction between the self and the non-self just as much as does the skin, although in a different way and that perspectival awareness of the self as the limit of the will is the first sense of non-conceptual self-consciousness.

To conclude, it is in the contents of intentional motor action of an ordinary, empirically, embodied kind – as opposed to acts of synthesizing, classifying, or conceptualising – that self-consciousness has its most natural home. As we have tried to show, there is a very basic connection between ordinary motor actions and self-consciousness. Our sense that there is something right about emphasizing the role of activity in self-consciousness stemmed in part from this basic connection. For that reason, our investigation about self-consciousness has been situated essentially in the domain of action and has focused on active embodied systems.

† A. ARPHANI
(Athens)

---

22. BERMUDEZ, *op. cit.*, p. 148.

CONSTITUTION ET SAVOIRS
POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE CONSTITUTIONNELLE

I. *Étapes clefs du Droit constitutionnel*

Le droit constitutionnel a été précédé d'une *préhistoire* juridique qui lui a préparé le terrain; certes d'une manière très imparfaite, c'est pourquoi on en parle peu. Small a affirmé que le caméralisme «est un chapitre perdu dans l'histoire des sciences sociales». Les juristes caméralistes sont les prédécesseurs des juristes constitutionnalistes. Le caméralisme est à la fois une pratique et une science de l'administration publique. Ce terme est apparu en Allemagne, où il possède d'innombrables connotations dans le domaine des sciences de l'État et dans les domaines apparentés. Selon Johann Heinrich Gottlob Von Justi, un classique de ces études, le caméralisme est un art du gouvernement (politique), une économie, une science de la police et une science commerciale.

Malgré les intersections évidentes entre les deux matières, il est indéniable que le passage du caméralisme au constitutionnalisme constitue un pas de géant qualitatif.

De plus, l'institution scolaire du caméralisme lui a conféré un caractère moins juridique et plus administratif. Mais les chaires caméralistes ont immédiatement précédé les études des constitutionnalistes. En 1727, ouvrent les cours à Halle et Frankfurt. Trois ans plus tard, c'est le tour de Rilten et, en 1746, cet enseignement est inauguré à Jena et à Leipzig, ainsi qu'en Autriche, à l'Académie thérésienne, et en Suède, à Uppsala.

L'autonomisation du droit constitutionnel trouve naturellement ses origines dans la Révolution française. En 1791, la Constituante française décida que les Facultés de Droit devraient enseigner la Constitution. D'autre part, un décret de l'an XII stipula que deux disciplines annuelles de droit constitutionnel seraient créées. Toutefois, ces deux décisions restèrent lettre morte jusqu'en 1834, lorsque la Faculté de Droit de Paris (où siège aujourd'hui l'Université Paris II, Panthéon-Assas) fit venir Pellegrino Rossi de Bologne, où il était très renommé. En 1835, le mot «constitutionnel» fait son entrée dans le *Dictionnaire de l'Académie française*.

L'Italie fut donc le berceau de la concrétisation pratique de l'autonomisation épistémique du droit constitutionnel et elle allait être celui de la philo-

sophie du droit. Suite à l'invasion française, le droit constitutionnel est déjà enseigné en 1797 par Giuseppe Compagnione Di Luzo, à Ferrara, au Nord de l'Italie. Cet enseignement se diffusera ensuite dans tout le pays. D'autres universités furent également pionnières, notamment celles de Pavie et de Bologne.

La Constitution de Cadix de 1812 a déclenché la même année en Espagne la création de disciplines de droit constitutionnel, telles que la Chaire d'Études royales de Saint Isidore à Madrid, et d'autres, intitulées «Constitution».

En 1818, en France, Benjamin Constant avait déjà publié son vaste *Cours de Politique constitutionnelle*[1]. Au moins depuis 1836, le Portugais Silvestre Pinheiro Ferreira publiait de nombreuses études (dont certaines en France et en français) sur des matières constitutionnelles et de droit public en général. Et Faustino da Madre de Deus discutait le constitutionnalisme sur un ton pamphlétaire et réactionnaire au moins depuis 1823.

Du reste, le va et vient épistémique est complexe. À titre d'illustration: en France, en 1852, le droit constitutionnel fut réuni au droit administratif pour former le droit public. En 1878, ils furent à nouveau séparés.

Si nous pensons aux «géants de Weimar», ces grandes figures de la science juridique constitutionnelle allemande, dont Rudolf Smend et Hermann Heller (auxquels nous pouvons également ajouter Hans Kelsen de Vienne et Konrad Hesse, le plus jeune de ces géants), nous ne pouvons pas nous empêcher de méditer sur la faiblesse de la raison face à la raison de la force, dans l'histoire et dans la vie. Les géants de Weimar n'ont pas arrêté le «nain de Vienne». D'ailleurs, Carl Schmitt, l'un d'entre eux, finira par applaudir le Führer, notamment dans *Der Führer schützt das Recht*, article bien connu, rédigé en 1934, où il défend les exécutions arbitraires et sommaires des membres des SA ordonnées par Hitler. Schmitt finit par devenir un libéral à l'envers[2].

Il ne faut toutefois pas confondre l'adhésion politique de Schmitt dans les années 1930 avec ses œuvres antérieures, dont certaines sont d'une lucidité impressionnante, ni avec son talent, reconnu notamment par certains ju-

---

1. B. CONSTANT, *Cours de Politique constitutionnelle ou Collection complète des Ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la Constitution actuelle de la France*, 2e éd. (1ère éd. 1818), Paris, Librairie de Guillaumin et Cie, 1872, vv. vols.

2. Cf. dans la même ligne, J.-F. KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt - Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, P.U.F., 1992; trad. port. de C. Huang, *Hegel, Carl Schmitt. O Político entre a Especulação e a Positividade*, Buaeri, São Paulo, Manole, 2006, p. 96 et suiv. Cf. aussi J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Sur Schmitt, cf. aussi B. MELKEVIK, L'abîme et 'l'exception': Schmitt, Agamben et le Schmittisme, in *Mirandum*, année XIII, n. 20, 2009, pp. 5 et suiv.

ristes français qui le surnomment la «bête d'intelligence», bien qu'ils soient animés de sentiments certainement doubles ou ambigus envers le personnage.

De peur de nous enliser dans des idéalismes propres aux intellectuels séduits par leurs Galatées théoriques, il convient d'être conscients du fait que c'est très bien d'avoir la raison de notre côté, mais il ne faut pas oublier que les instruments de la raison ne peuvent pas être réduits à une simple idéologie ou utopie, ou pire encore, à une simple illusion ou chimère. Le droit constitutionnel, et en particulier le constitutionnalisme de l'État constitutionnel et culturel, est très fort, mais il faut être conscient de ses limites[3] et prendre garde à ses ennemis. Popper a exagéré (il le reconnaîtra plus tard, du moins en partie) en dénonçant les ennemis de la société ouverte[4]. La constitution ouverte et pluraliste[5] actuelle a également et naturellement des ennemis: elle doit les identifier correctement.

La science du droit constitutionnel progresse à travers le monde – comme en témoignent, par exemple, les réunions de l'Association Internationale de Droit Constitutionnel (AIDC)[6]. Dont le dernier congrés a eu lieu à Athènes.

II. *Droit constitutionnel et autres* epistemai

Le droit constitutionnel, c'est, avant tout, du Droit, pleinement et à part entière. Il s'agit donc d'une discipline qui participe du Droit en général et des autres disciplines juridiques, d'une discipline qui, de par son existence et sa façon d'être, se distingue de chacune des autres dans le contexte des savoirs. Ainsi le droit constitutionnel constitue-t-il une *science*, un *art* et une *technique*, au même titre que l'ensemble du Droit.

Si l'on ne conçoit pas l'aspect scientifique dans une perspective purement «scientiste» (exagération d'une prétendue science toute-puissante qui mène à la nescience), on peut dire que le droit constitutionnel, comme le Droit en

---

3. Cf. *v.g.*, J. Boulois, Les limites du droit constitutionnel, in *Revue internationale de Droit comparé*, n.° 2, 1986, p. 601 ss. Autres perspectives sur les limites juridiques: A. Allott, *The Limits of Law*, London, Butterworths, 1980; A. M. Ballesteros, *Razones y Límites de la Legitimación Democrática del Derecho*, Universidad de Murcia, Murcia, 1979.

4. Sir K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (1957, revision en 1973), trad. port. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, Belo Horizonte, Editora da Universidade de São Paulo / Editora Itatiaia, I, 1974.

5. P. Haeberle, *Verfassung als öffentlicher Prozess*, 3e éd., Berlin, Duncker & Humblot, 1998; Idem, *Die Verfassung des Pluralismus. Studien zur Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Koenigstein / Ts, Athenaeum, 1980 (cf. particulièrement l'essai de p. 79 et suiv.); U. Coello Nunño, *La Constitución Abierta como Categoría Dogmática*, Prologue de P. L. Verdù, México, Editorial México / J. M. Bosch Editor, 2005.

6. http://www.iacl-aidc.org/

général, est une discipline, une *épistémè* ou une «science» *hoc sensu* à plusieurs dimensions – sociale, humaniste, herméneutique et normative: (a) C'est une *science sociale*, qui appartient à cette catégorie parmi d'autres sciences telles que la Sociologie, l'Histoire ou l'Anthropologie. C'est une science de l'Homme en interaction, en société. (b) C'est une des *Humanités* (qui peuvent ne pas être scientifiques ou purement scientifiques), comme la Philosophie ou les Philologies. Le droit constitutionnel se préoccupe de l'Homme, de son drame et de sa dignité. (c) Comme les Philologies (et comme une des dimensions de la Philosophie), c'est une discipline de textes et une discipline *herméneutique* (fondée sur l'interprétation, une discipline dont la méthodologie repose sur l'interprétation et qui ne peut donc exister sans celle-ci). (d) C'est aussi une discipline (ou «science» *hoc sensu*) *normative*, comme l'Éthique. En pratique, le droit constitutionnel applique des normes, mais aussi des principes et même des valeurs. Sa balance les pèse, les pondère. Non seulement il décrit, mais il prescrit aussi et surtout des comportements.

Dans le domaine du Droit, il est plus intéressant d'analyser le positionnement de chaque discipline par rapport au droit constitutionnel plutôt que le contraire. La place prépondérante que celui-ci occupe au sein de l'Encyclopédie juridique, c'est-à-dire de l'ensemble des disciplines du Droit, implique une *constitutionnalisation* effective (*ipso facto)* de l'ensemble du Droit, au point qu'il faudra peut-être même bientôt envisager sérieusement la révision de nombre de ses fondements (ou prétendus fondements). Le Droit doit se regarder sérieusement dans le miroir que le Droit constitutionnel lui présente.

Cependant, on constate parfois des excès en sens inverse, comme, par exemple, lorsque l'on réclame des harmonisations avec la Constitution qui n'ont rien à voir ni avec la hiérarchie normative de la supériorité constitutionnelle, ni avec la compatibilisation de contenus par latéralité ou par tout autre non-correspondance entre objets.

Le droit constitutionnel trouve sa place épistémique dans le droit public[7]. Cela ne l'éloigne toutefois ni du droit privé ni des branches hybrides. On peut citer quelques exemples: le droit privé réserve une place importante à l'application des droits fondamentaux (parfois sous la catégorie de droits de la personnalité – mais pas seulement), une des branches principales du droit constitutionnel; dans ce domaine, des études qui remontent à Canaris[8] ont été divulguées, développées et promues de façon autonome, entre autres par

---

7. Sur la distinction, M. Troper, *Pour une théorie juridique de l'État*, Paris, P.U.F., 1994, p. 183 et suiv.

8. C.-W. Canaris, *Direitos Fundamentais e Direito Privado*, trad. port. de I. W. Sarlet et Paulo Mota Pinto, réimp. de l'éd. de 2003, Coimbra, Almedina, 2006.

Ingo Wolfgang Sarlet[9]. Cependant, les caractéristiques particulières du droit constitutionnel et l'histoire de son encadrement dans le Droit l'amènent à cette place, où les rapports s'établissent surtout entre les entités étatiques et publiques dans l'exercice du pouvoir d'*imperium*, en dépit de la privatisation massive de l'État et de ses activités résultant de la tendance néolibérale de notre époque.

Les grands principes des diverses branches du Droit sont constitutionnalisés (sauf, bien entendu, les grands principes ou super-principes spécifiquement constitutionnels). D'une certaine manière, au droit constitutionnel politique et organisatoire général de l'État, d'une part, et aux droits fondamentaux en général, etc., d'autre part, s'ajoute une sorte de programme général et de garantie des grands principes de chaque branche du Droit. Ceux-ci obtiennent un siège constitutionnel, ils s'harmonisent et deviennent compatibles entre eux, car les principales branches juridiques sont structurées selon une seule et même logique sous la coupole d'un seul et même texte (législatif - bien sûr), la Constitution, et elles sont toutes animées d'un seul et même projet juridico-politique : le projet de la Constitution elle-même. Ce n'est pas un hasard si on a dit que les constitutions étaient aussi, en somme, l'ensemble des têtes de chapitre des différentes branches du Droit.

On l'aura compris, ce qui nous intéresse surtout, c'est de connaître le droit constitutionnel en l'observant à l'œuvre, plutôt que les longues thèses abstraites et spécieuses sur son être en soi, sur les concepts opposés voire les théories conflictuelles au sujet de la *périphilosophie* jusconstitutionnelle. Les questions abordées précédemment, épistémologiques et autres, servent uniquement à définir de grands domaines et quelques limites. Mais toute tentative épistémique est très souvent vaine, voire puérile. C'est pourquoi ces questions ne sont même pas synthétisées, elles sont simplement énoncées (pour qu'on se souvienne qu'elles existent).

Les manuels commencent encore souvent par une introduction aux *disciplines auxiliaires* de celle qui est au centre de l'étude. Il y a longtemps[10] que nous défendons une autre conception. Le caractère *auxiliaire* d'une disci-

---

9. I. W. SARLET, Direitos Fundamentais e Direito Privado: algumas considerações em torno da vinculação dos particulares aos direitos fundamentais, in *A Constituição Concretizada. Contruindo pontes com o público e o privado*, org. de I. W. Sarlet, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2000, pp. 107 et suiv.; IDEM (Org.), *Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado*, 2e éd. revue et complétée, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2006. Embrassant tout le dialogue entre le droit constitutionnel et le droit civil, IDEM (Org.), *O Novo Código Civil e a Constituição*, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2006.

10. Au moins depuis notre livre épuisé *Introdução à Teoria do Direito*, Porto, Rés, 1988.

pline est très relatif et peut être inversé. La criminologie est une discipline auxiliaire du droit pénal mais celui-ci est aussi une discipline auxiliaire de celle-là. Selon le point de vue de chacune de ces disciplines, l'autre semble secondaire. Or, il n'en est rien. Dans la pureté du concile des savoirs, dans la République éthérée des Lettres, il n'y a que des disciplines complémentaires, mutuellement complémentaires. En pratique, il y a parfois des disciplines «amies» et des disciplines en quelque sorte concurrentes... Cela peut provenir de la rivalité entre certains domaines ou certains professionels: entre la Psychiatrie et la Psychologie? Entre les architectes et les ingénieurs? Mais les esprits supérieurs et les grands chercheurs, toutes disciplines confondues, savent très bien que le prestige d'une discipline ou d'un cursus ne s'acquiert pas par opposition à une autre discipline ou à un autre cursus que l'on minimise ou que l'on traite avec mépris. Il y a beaucoup de *terra ignota* sur les vastes continents des savoirs. Il n'y a donc pas lieu de se bousculer ou de mener des «drôles de guerres» entre sciences.

Le nombre de disciplines qui s'intersectionnent et dialoguent avec le droit constitutionnel est considérable: l'Histoire, la Sociologie et la Philosophie, etc... Et il y a des disciplines qui tantôt s'intègrent au Droit et tantôt s'autonomisent par rapport à lui. En réalité, elles font partie du droit constitutionnel *lato sensu*, mais elles s'autonomisent par rapport au droit constitutionnel *stricto sensu*. Si le droit constitutionnel occupait la place qui lui revient dans les *cursus* juridiques, en nombre de chaires (comme, par exemple, le droit civil: une chaire - ou plus - par livre du Code civil), les nombreuses disciplines rangées aujourd'hui dans la catégorie déjà trop étroite de «droit constitutionnel» tendraient naturellement à s'autonomiser.

La première est la Théorie générale de l'État. Une autre, la Philosophie de l'État, finit souvent (mais pas toujours) par s'intégrer à la Philosophie du droit. Elle a beaucoup d'affinité avec la Philosophie politique et celle-ci peut même remplacer celle-là, si l'on considère que l'État n'est qu'une des formes historiques de l'organisation du pouvoir.

L'Histoire du droit constitutionnel (ainsi que l'Histoire constitutionnelle, plus vaste - à la manière d'Otto Bruenner) et ce que l'on appelle le «Droit constitutionnel comparé» (ou Géographie constitutionnelle - comparaison synchronique de constitutions dans l'espace) sont très importants. *Comparaison de cultures constitutionnelles* serait peut-être aujourd'hui une désignation mieux adaptée à la fonction et au sens de cette matière. Car il ne s'agit pas seulement de comparer, au sens littéral et mécanique du terme, des textes de tel ou tel ordre juridique sans aucune intégration dans les cultures générales et juridiques. Il existe des caricatures sur les *faux amis* comparatistes qui sont très révélatrices de ce qu'il ne faut pas faire dans ce domaine[11].

---

11. R. DAVID, *Les grands systèmes de droit contemporains*, 8e éd., Paris, Dalloz, 1982, pp. 341-342.

La Théorie de la Constitution est plus récente et très enracinée dans le droit constitutionnel classique. On peut l'assimiler en grande partie à une «Philosophie de la constitution», mais cette désignation est plus rare.

Bien que les droits fondamentaux fassent souvent l'objet d'une chaire autonome, il s'agit bel et bien de droit constitutionnel *tout court*.

Les droits humains ont une dimension interdisciplinaire, même s'ils se fondent essentiellement sur un droit constitutionnel déjà partiellement mondialisé, mais présentant toutefois de nombreuses racines nationales.

Le droit parlementaire ainsi que le droit électoral sont des branches du droit constitutionnel qui ne quittent pas la maison paternelle même si ces disciplines deviennent parfois académiquement autonomes, ce qui est malheureusement très rare. Il faut également inclure au droit constitutionnel le droit honorifique et le droit constitutionnel des religions.

Les branches hybrides sont en net développement: droit constitutionnel pénal, droit constitutionnel civil, droit constitutionnel fiscal, droit constitutionnel du travail, etc.[12].

Mais ne confondons pas chaire autonome avec autonomie épistémique: l'herméneutique constitutionnelle ou la justice constitutionnelle (défense, garantie, procédure constitutionnelle...) peuvent se présenter en tant que disciplines autonomes, comme nous l'avons dit au sujet des droits fondamentaux. Elles n'en restent pas moins des disciplines du droit constitutionnel. La justice constitutionnelle peut néanmoins se transformer (comme elle le fait déjà dans certains cas) en droit constitutionnel processuel ou en procédure constitutionnelle. Le Brésil, par exemple, est déjà très engagé sur cette voie.

Un jour, étant donné le développement normal de ces études, il sera peut-être intéressant de faire, pour le droit constitutionnel, ce que l'on est en train de refaire pour le droit pénal, à savoir récupérer l'ancienne idée de *Science pénale générale*, dans son ensemble, dans laquelle s'insèrent les autres, plus spécifiques, qu'elles soient substantives (Droit pénal ou criminel), adjectives (processuelles), normatives (composées de ces deux dernières catégories), humanistes (comme la Philosophie pénale), sociales (comme l'Histoire pénale) voire bio-sociales (comme la Criminologie).

Dans certaines universités à travers le monde, des chaires fusionnent ou s'associent et l'on peut ainsi être professeur de Droit de l'État (qui englobe

---

12. V. R. ARONNE, *Direito Civil Constitucional e Teoria do Caos*, Porto Alegre, Livraria do Advogado Editora, 2006 ; M. F. PALMA, *Direito Constitucional Penal*, Coimbra, Almedina, 2006; M. da C. FERREIRA DA CUNHA, *Constituição e Crime. Uma Perspectiva da Criminalização e Descriminalização*, Porto, Universidade Católica Portuguesa Editora, 1995.

le droit constitutionnel *lato sensu*) et de Philosophie du droit, par exemple, sans courir le risque d'être accusé de ne pas être spécialiste d'une matière ou de l'autre. Il existe aussi d'autres matières et d'autres combinaisons de matières... Mais la relation entre le Droit constitutionnel et la Philosophie du Droit commence à être perçue et reconnue. Depuis les années 1970 (mais la réceptivité aux choses positives est souvent lente voire nulle), de grands auteurs (tels que Ernst Friesenhahn ou Peter Haeberle...) se sont aperçus progressivement de *l'importance de la philosophie du droit* lors des auditions (*hearings*) auxquels le Sénat des EUA soumet les candidats aux postes de juge de la Cour suprême (qui remplit des fonctions constitutionnelles). Il y a même eu un cas très intéressant, celui du juge Clarence Thomas, à partir duquel s'est intensifiée la discussion sur le «Droit naturel», qu'il avait revendiqué comme étant sa propre *philosophy of law*[13]. La juridiction constitutionnelle du Brandebourg, en Allemagne, a également commencé dernièrement à prévoir des auditions publiques préalables à la nomination de ses juges constitutionnels.

III. *Interdisciplinarité et culture dans le droit constitutionnel*

Les Constitutionnalistes sont peut-être ceux qui comprennent de la façon la plus immédiate les ponts, les liens et les implications interdisciplinaires de leur savoir. Nous ne nions pas que le crime constitue pratiquement la moitié de la trame fictionnelle, littéraire, dramatique ou cinématographique. Mais près de l'autre moitié est certainement de nature politique et, par conséquent, elle n'échappe pas au constitutionnel, ne serait-ce que comme toile de fond. Nous ne nions pas non plus que le droit civil et le droit commercial, son fils, naviguent sur les ruisseaux et les canaux de la vie sociale quotidienne: c'est pour cela qu'ils sont liés à tout... Mais leur technicisme, qui constitue du reste leur couronne de gloire, empêche peut-être parfois une attention sociale et une spéculation théorique, voire philosophique, qui pourraient éventuellement élargir leur champ.

Il est curieux de constater que, en soi et pour soi, les branches les plus vastes ou traditionnellement considérées comme principales (ce qui suscite d'ailleurs une polémique assez stérile) sont toutes proches des mille et une controverses au sujet de ce qui transcende le Droit – étant donné que le Droit est un service de vie, cela n'a rien d'étonnant. Toutefois – et nous touchons ici au cœur même de la question – à part quelques tentatives interdiscipli-

---

13. V. BLACK, Natural Law, Constitutional Adjudication and Clarence Thomas, in *Fides. Direito e Humanidades*, vol. II, 1992, pp. 41 et suiv.

naires, la plupart des études ne prennent pas le temps de s'attarder sur l'histoire, la comparaison, la sociologie et la philosophie, pourtant connexes à leur spécialité, pour se plonger directement dans l'étude des codes, s'il y en a, ou dans la jungle de la législation éparse, si nécessaire.

Les Constitutionnalistes n'oublient ni les démarches interdisciplinaires à proprement parler, ni celles qui élargissent la démarche interdisciplinaire, comme c'est le cas de la Théorie de l'État en tant que science de la culture[14] ou, plus précisément, «la théorie de la constitution en tant que science culturelle»[15].

Peter Haeberle affirme: «Le constitutionnalisme est une création culturelle par excellence. Il découle de textes des classiques – surtout d'Aristote, mais aussi de John Locke, de Montesquieu et de Rousseau, voire de Jonas et de John Rawls – ainsi que de grands textes tels que les *Federalist Papers*, datant de la création des États-Unis (1787), de 1789, de la Constitution suisse (1848), ou encore de simples projets de Constitution (...) Le constitutionnalisme est (...) une création de l'Humanité conçue comme un tout (...)»[16].

Le constitutionnaliste de Bayreuth, grande capitale de l'opéra wagnérien, considère le constitutionnalisme comme la «réalisation culturelle» de l'Humanité: «Cette approche initiale, de nature scientifico-naturelle, part du principe que la Constitution elle-même est "culture" et qu'elle ne se limite pas à régir par des normes certains domaines du 'droit constitutionnel de la culture' traditionnel, tels que les objectifs de l'éducation, les droits fondamentaux culturels, la liberté religieuse ou la liberté scientifique et artistique – entre lesquelles Goethe établit un lien profond en affirmant: "Celui qui possède la science et l'art, possède aussi la religion; celui qui ne les possède pas tous les deux, puisse-t-il avoir la religion!"»[17].

Il insiste ensuite sur le fait que la compréhension scientifico-culturelle de la Constitution est une œuvre d'identité, de patrimoine et de pluralité, ce qui contribue même au fédéralisme d'États et au fédéralisme supra-étatique, conçu comme une possibilité de fédéralisme européen.

Nous considérons que la théorie de Haeberle comprend des théories par-

---

14. Depuis le début, avec H. HELLER, *Staatslehre*, Leiden, 1934 (3e éd. 1963); trad. port. du L. Gomes da Motta, *Teoria do Estado*, São Paulo, Editora Mestre Jou, 1968, pp. 54 et suiv.; pp. 58-59.

15. P. HAEBERLE, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1998; P. L. VERDU, *Teoría de la Constitución como Ciencia Cultural*, 2e éd. corrigée et augmentée, Madrid, Dykinson, 1998.

16. P. HAEBERLE, *Novos Horizontes e Novos Desafios do Constitucionalismo*, Conférence internationale sur la Constitution portugaise, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisbonne, 26 avril 2006, inédite, p. 6 de la version polycopiée.

17. *Ibid.*, p. 7.

tielles, telles que celle de la Constitution en tant que «stimulus et limite» de Rudolf Smend, en tant que «norme et tâche» de U. Scheuner, en tant que «limitation du pouvoir» et organisation d'un «processus vital de liberté» de Horst Ehmke et même du vecteur «force normative de la constitution» de Konrad Hesse. L'auteur rejette toutefois le «décisionisme» de Carl Schmitt[18]. Il y a ainsi, dans la théorie de la Constitution, une véritable (dans le sens de vérité analogique, mais pas moins vraie pour autant) *interdisciplinarité interne* qui couronne cette perspective culturelle.

La clef de l'interdisciplinarité réside justement dans cette dimension culturelle (mais pas seulement dans ses fondements, ou comme s'il s'agissait de quelque chose de folklorique comme certains semblent la concevoir en la pervertissant). Cette dimension culturelle soutient et explique le droit constitutionnel, elle l'imprègne et se projette à partir de celui-ci dans la société et dans l'Histoire. Une conception techniciste, isolationniste, non culturelle et non interdisciplinaire du droit constitutionnel, une conception qui renierait purement et simplement cette dimension ne serait qu'une charade dénuée de sens, *a tale... told by an idiot*, sans que nous sachions si elle contient ou non *le son et la fureur (sound and fury)*, littéraires ou réels.

Ainsi le droit constitutionnel exige-t-il de la part de ses défenseurs encore plus que ce que Schackle exigeait des économistes, c'est évident. Car il y a des dimensions humanistes voire théologiques qui ne font peut-être pas défaut aux économistes mais qui sont pratiquement indispensables pour comprendre le fond de certains problèmes jusconstitutionnels. Souvenons-nous de la leçon de Schackle, auteur averti. Pour lui, un économiste n'a pas seulement besoin d'être mathématicien, il doit aussi être philosophe, psychologue, anthropologue, historien, géographe et il doit étudier la politique; il doit aussi être un maître de l'exposé en prose – il n'a toutefois pas besoin d'être poète – et un homme du monde ayant de l'expérience dans les affaires et les finances, comprenant les problèmes de l'administration et maîtrisant quatre ou cinq langues étrangères[19].

La reconnaissance du fait que le domaine constitutionnel est imprégné de culture renvoie à un concept de culture aux niveaux les plus divers. Il ne s'agit pas seulement de la culture érudite, ou culture élevée, ni de la culture populaire. Des éléments que certains considèrent comme des éléments de «contre-culture» peuvent être inclus dans cette vision élargie. Si les Beatles font déjà partie de la culture élevée, dans un certain sens, il est indéniable

---

18. *Ibid.*, p. 8.

19. G. L. S. SHACKLE, *What makes an Economist?*, Liverpool, The University Press of Liverpool, 1953, p. 1.

que les paroles du *Hip Hop* sont parfois intéressantes et interpellantes et peuvent donner matière à réflexion au constitutionnaliste et à celui qui étudie la politique.

La Culture, en tant que pondération et ensemble de connaissances ou de savoirs, constitue aussi un espoir de modération. Les progrès scientifiques et artistiques ne sont pas les seuls facteurs de progrès spirituel, comme semblaient le penser, en général, Diderot et D'Alembert. Le véritable progrès spirituel est un facteur de paix. Il ne faut néanmoins jamais oublier la leçon que Jean Anouilh donne dans *Antigone*, où Créon, l'intellectuel-roi, choisit l'injustice de peur d'être considéré comme un faible[20]...

En outre, dans une acception encore plus large, l'idée de Culture s'oppose en bloc, comme on le sait, à l'idée de Nature. Nous entendons ici par «Nature» une *phusis* dépourvue de toute essence ou de toute coloration axiologique (contrairement à ce que l'on présuppose, notamment lorsque l'on parle de Nature humaine ou de Droit naturel)[21]. Certaines théorisations politiques et constitutionnelles, surtout les plus pessimistes (Hobbes, Carl Schmitt, Julien Freund, Raymond Aron), cherchent à élucider ce qu'est l'Homme, ce qui a des répercussions politiques, déjà contaminées dans une certaine mesure par un présupposé anthropologique, dont certains ont considéré qu'elles s'apparentaient aux idéologies de droite (alors que celles de gauche – à commencer par la pensée de Rousseau, mais aussi celles de quelques libéraux européens – seraient optimistes). Mais la question idéologique ne nous intéresse pas directement ici[22]. Les Grecs disaient déjà *oi anthropoi kakoi eisin* – les hommes sont méchants. Montesquieu, de son côté, affirmait que l'homme a tendance à abuser du pouvoir. Toutefois, les mêmes Grecs affirmaient aussi: *Paideia teleion ton nomon* – l'éducation (et la culture) est supérieure aux Lois.

C'est bien de cela qu'il s'agit: reconnaître, dès le départ, que la culture est plus efficace que les lois et qu'il est possible d'élaborer des lois imprégnées de culture, sa *longa manus*, son agent le plus efficace. La loi et la Constitution considérées comme des agents de culture. Et il faut beaucoup de culture pour combattre ce que la nature a de barbare, d'hostile et d'inhumain. Certains ont accueilli avec enthousiasme la sélection naturelle de Darwin. En effet, il s'agit précisément pour nous d'opérer une *sélection contre* la nature à l'état brut (et non pas la nature culturalisée de celui qui l'axiologise). Contrairement à la sélection naturelle, à la domination et à la destruction des

---

20. Cf. notre *Filosofia do Direito*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 229 et suiv.

21. Cf. notre *O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, pp. 21 et suiv. *et passim*.

22. Cf. notre *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, pp. 215 et suiv.

plus faibles, l'Homme, l'Humanité et la Civilisation s'ennoblissent par la protection des plus faibles. Et, si l'on songe à Casalmiglia, le Droit est au fond cette protection des plus faibles, des minorités, des oppositions... face aux plus forts, au plus grand nombre, aux pouvoirs. Le droit constitutionnel joue ici un rôle important. En effet, en tant que science de culture et carrefour interdisciplinaire, il constitue une des tranchées avancées d'une autre forme de sélection: la *sélection culturelle* (v. le Préambule de la Constitution suisse).

IV. *Le droit constitutionnel entre Droit et Politique. L'exemple de la Justice constitutionnelle*

Les relations entre le droit constitutionnel et la politique sont si nombreuses et si profondes que cela ne vaut pas la peine de tenter de les énoncer ici. En outre, elles sont auto-évidentes. Il existe toutefois une spécificité de la question qui mérite une brève allusion: et cette spécificité, de grand intérêt pratique, c'est justement le terrain de la Justice constitutionnelle.

C'est que la présence politique dans le Droit est si forte que la Justice constitutionnelle elle-même pourrait être menacée en tant que Justice juridique, «justice particulière» au sens de l'autonomie du juridique. Comme nous le verrons plus loin, cette crainte est manifestement exagérée.

Cependant, il est certain que divers auteurs et «acteurs» ou «opérateurs» juridiques ont fait part de leurs appréhensions, voire de leurs angoisses, fondées sur le fait que le droit constitutionnel entretient des relations si étroites avec la politique qu'il risque de devenir moins juridique. La politisation des tribunaux constitutionnels constitue un des mythes d'une certaine classe juridique (qui ne se vérifie pas vraiment en fin de compte).

Comme l'a souvent souligné Peter Haeberle, il arrive parfois que les juges des tribunaux constitutionnels (comme celui de Karlsruhe) soient nommés en raison de leur appartenance politique. Cet auteur rappelle, comme dernière exception, celle de son maître Konrad Hesse, 1975[23]. Les études d'Otto Bachoff sur ce sujet sont également bien connues.

Toutefois, des études sérieuses de sociologie du comportement juridique démontrent que le vote des juges constitutionnels n'est généralement pas influencé par leur appartenance politique. Ce mythe est alimenté par le manque de compréhension de l'importance, de l'autonomie et de la prééminence des questions constitutionnelles par certains professionnels du Droit, peut-être en raison des lacunes de leur formation, où le droit constitutionnel est effectivement peu enseigné (il y a peu de disciplines dans les facultés

---

23. P. HAEBERLE, *Conversaciones Académicas com...*, en particulier p. 121.

de droit et, autrefois, il n'y en avait qu'une), en dépit de sa vitalité et de son importance pratique croissante à l'époque actuelle. Dans certains pays, la culture constitutionnelle est bien implantée et les avocats généralistes ne manquent pas - du moins dans les affaires les plus délicates - de consulter un constitutionnaliste afin de pouvoir ainsi utiliser les armes de longue portée du droit constitutionnel pour défendre leur cause. Les gouvernements et les parlements ont aussi absolument besoin des constitutionnalistes. Sinon, ils courent le risque d'établir fréquemment des normes inconstitutionnelles.

Mais ce qui est peut-être le plus intéressant, c'est que le pouvoir judiciaire constitutionnel peut se plaindre du pouvoir politique, qui a parfois tendance à se servir de la Constitution et des juges comme alibi. Au Portugal, certains avaient l'habitude de critiquer la Constitution (dans sa version originelle et même après ses premières révisions) et de la désigner comme bouc émissaire de tous les maux nationaux et de l'incapacité d'action des gouvernements. Aujourd'hui encore, il y en a qui vivent dans ce rituel de critique de la Constitution. En effet, la Constitution est un symbole qui constitue une cible privilégiée pour les critiques. Mais ceux qui la critiquent sur ses aspects fondateurs, voire symboliques (pas sur les détails, bien sûr) se retrouvent ainsi en marge de la Constitution. Or, étant donné que dans les pays libres le noyau fondamental des constitutions équivaut, en général, à l'ordre démocratique, pluraliste, etc., dans ces pays, la position anticonstitutionnelle est généralement considérée comme assez dangereuse et très grave, car l'alternative est normalement autoritaire ou totalitaire.

Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un problème qui se généralise. La juge allemande Limbach est même allée jusqu'à affirmer que: «La politique se dissimule allègrement derrière la Constitution fédérale allemande».

La matière de la justice constitutionnelle peut être abordée selon plusieurs perspectives. La question de la constitutionnalité et de l'inconstitutionnalité lui est toutefois préalable. Nous sommes toujours convaincus que la meilleure approche de la garantie constitutionnelle est historico-comparatiste. Ce n'est qu'après avoir compris la genèse du contrôle de la constitutionnalité et les différents systèmes, ainsi que le rôle des principaux intervenants dans les polémiques originelles (comme Hans Kelsen et Carl Schmitt)[24] que

---

24. La dichotomie entre les systèmes diffus et concentré de contrôle de la constitutionnalité est de C. SCHMITT, *Der Hueter der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996[4] (1931[1]). Le système de contrôle concentré s'inspire de H. KELSEN, *Jurisdição Constitucional*. São Paulo, Martins Fontes, 2003. Aux EUA, la sentence du juge dans l'affaire Marbury *vs.* Madison est claire: «*the constitution is superior to any ordinary act of the legislature*». On en conclut donc que tout juge pouvait vérifier la conformité de la loi par rapport à la Constitution (*judicial review*). Ces paternités et les polémiques entre les pays fondateurs constituent des mémoires constitutionnelles qui ne peuvent être oubliées par la pression techniciste.

l'on pourra saisir clairement et globalement, avec de la distance, les régimes juridiques du droit constitutionnel positif de chaque ordre juridique – là où le problème acquiert toute sa richesse pratique, depuis le début de chaque procédé de constitutionnalisation jusqu'au problème des éventuelles invalidités dont sont infectés les actes normatifs et qui entraînent leur lot de conséquences.

P. FERREIRA DA CUNHA
(Porto)

ΣΥΝΤΑΓΜΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ. ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ κλειδὶ τῆς διεπιστημονικότητας ἔγκειται ἀκριβῶς στὴν πολιτισμικὴ διάσταση. Ἡ διάσταση αὐτὴ ὑποστηρίζει καὶ ἐξηγεῖ τὸ θεσμικὸ δίκαιο, τὸ διαπνέει καὶ προβάλλεται μὲ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀφετηρία, μέσα στὴν κοινωνία καὶ μέσα στὴν ἱστορία. Μιὰ «τεχνικιστικὴ» σύλληψη τοῦ θεσμικοῦ δικαίου, ἀπομονωτική, μὴ πολιτισμικὴ καὶ μὴ διεπιστημονική, μιὰ σύλληψη ποὺ θὰ τοῦ ἀπέδιδε ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο μιὰ διάσταση δὲν θὰ ἦταν παρὰ ἕνας γρίφος στερούμενος νοήματος, *ἕνας μῦθος ... ἀφηγούμενος ἀπὸ ἕναν ἀνόητο*, χωρὶς νὰ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ γνωρίζουμε ἐὰν ἡ ἔννοια αὐτὴ περιέχει ἢ ὄχι *τὸν ἦχο καὶ τὴν μανία*, λογοτεχνικὰ ἢ πραγματικά.

Ἡ ἀναγνώριση τοῦ γεγονότος ὅτι τὸ θεσμικὸ πεδίο διαπνέεται ἀπὸ ἕναν πολιτισμό, παραπέμπει σὲ μία πολυεπίπεδη καὶ πολυποίκιλη σύλληψη τοῦ πολιτισμοῦ. Δὲν πρόκειται μόνον γιὰ τὸν πολιτισμὸ τῆς εὐρυμάθειας, ἢ τὸν ἀνώτερο πολιτισμὸ οὔτε καὶ γιὰ τὸν λαϊκὸ πολιτισμό. Στὴν διευρυμένη αὐτὴ μορφὴ τοῦ πολιτισμοῦ ὑπεισέρχονται πλέον στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ὁρισμένοι θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρήσουν ὡς «ἀντι-πολιτισμικά».

Στὸ ἄρθρο αὐτό, θὰ ἀναθεωρήσουμε τὸ θεσμικὸ δίκαιο καὶ τὴν ἱστορικὴ καὶ ἐπιστημονική του παράδοση πρὸς χάριν τῆς διεπιστημονικότητας, μὲ ἄλλα λόγια, ἐπίσης πρὸς χάριν τοῦ πολιτισμοῦ.

Paulo FERREIRA DA CUNHA
(μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

THE MEANINGFULNESS OF THE PRESENT TIME: NOTES ON THE FATE OF MODERNITY

In his lucid and perceptive essay on Kant's understanding of the Enlightenment Foucault advances the proposal that modernity is not so much a historical epoch, but rather a mentality and an ethos based upon a presumption of unbounded criticism[1]. The pages that follow wholly concur with this view. But they go on to derive from it a number of inferences: firstly, that to the extent that post-modernism is interested in a critique of power this can be accommodated within modernity's own axiological frame; and, secondly, that the moment post-modernism abjures any Enlightenment-derived project of human liberation, it reverts to a full-fledged historical metaphysic with pretensions just as holistic as those it claims to have debunked.

I. Some methodological considerations

Schemes of periodicity are an unavoidable feature of historical thinking. The bewildering mass of factual detail must be accommodated within some sort of analytical grid simply for the purpose of talking meaningfully about it, let alone detecting causal or teleological sequences within it[2]. Systematic order must be imposed upon the chaotic stream of immediate experience by the mind surveying and/or interpreting this material. Otherwise it might become lost in the raw data of sensation or end up as a mere registrar of «the given». Yet it is by now generally accepted that «the given», i.e. the self-subsisting fragment of extra-mental Being allegedly appearing before consciousness as it is «in-itself» and serving as the foundation of the mind's knowledge about reality, is a «myth»[3]. This is not here understood in the sense that objective Being, namely reality as it is independently of the per-

---

1. M. FOUCAULT, Qu' est-ce que c'est que les Lumières?, accessible at Foucault.info.

2. For a discussion of various models of periodization and the methodological assumptions upon which they rest, see W. A. GREEN, Periodizing World History, *History and Theory*, vol. 34, no. 2, 1995, pp. 99-111.

3. The most influential demolition of this «myth» is in W. SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Minneapolis, 1956. The basic thesis here is that in order to recognize just what is given in perception a theory cutting up reality in a specific way is presupposed. This view

ceptions and conceptions of it formed by the collective and/or individual mind, has no ontological warrant[4]. But in the sense that self-subsistent reality, if it is to be *for us*, if it is to constitute the content of our cognition and the object of our action, must first be *apprehended* by the observing consciousness. It must be captured and imported into its field of vision. This is an active process, whereby the subject of perception processes the raw materials, furnished to it by the sense organs, according to certain interpretative dispositions characteristic of the subject's cognitive makeup. These latter can, then, be construed either as indwelling modes of intuition and understanding in the Kantian manner, or alternatively as adaptive responses to the challenges of its physical environment crystallizing into more or less permanent "habits", as the pragmatists explain them. In any event, reality in its absolute externality, i.e. as it could *per impossibile* be conceived in disconnection from the cognitive faculties of the transcendental subject (to wit, the ideal collective mind of human science) is just a limiting concept with no empirical content whatsoever. Observation is «laden» with theoretical presuppositions. It is by definition the work performed by us doing the observing, and hence ineluctably affected by the abilities and disabilities of the knowing mind. It goes just as far as these abilities are capable of reaching (together with the technological enhancements provided by modern scientific know-how, electronic microscopes, space telescopes etc.). It, consequently, comes to a stop the moment it is asked to perform a task which is *ab initio* beyond its very concept, such as to describe that which, *of its nature* (and not due to some kind of technical impediment), cannot be per-

---

has, of course, been subjected to criticism. For a defense of the «intuitive plausibility» of direct or immediate perception of an external thing, see W. P. ALLSTON, Sellars and the 'Myth of the Given', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 65, No. 1, 2002, pp. 69-86. For an attempt to rehabilitate «the given» by revitalizing a historical tradition in epistemology, see also B. C. JOHNSEN, The Given, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, No. 4, 1986, pp. 597-613. Whatever one may claim about the outcome of this debate, there is no doubt that Sellars', and others', challenge of the foundationalism of "the given" has opened up the possibility for a more variegated conception of knowledge, in which historical thinking is enabled as a legitimate form of scientific inquiry, a status from which it cannot be debarred on account of its inescapable subjectivity alone.

4. Even in Sellars the epistemological argument about perception is placed within a physical context, in which the ultimate aim of thought in its scientific systematization is indeed true knowledge about the self-subsistent Nature (assumed to be "extra-linguistic fact") of which we are integral components: «....the grand strategy of the philosophical enterprise is once again directed toward that articulated and integrated vision of man-in-the-universe – or shall I say discourse-about-man-in-the-universe – which has traditionally been its goal». (SELLARS, *op. cit.*, section 39).

ceived. Of that which has not yet (for technical reasons) been perceived and of that which cannot ever be perceived there is no knowledge; of the first not yet, of the second unto eternity.

These considerations apply *a fortiori* to the historical subject matter. For the stuff of history is the actions of humankind and their products mental and material, i.e. institutions, values, theories, artifacts, techniques etc. And these have an inner and an outer side: an objective surface which is capable of being and must hence be empirically observed (directly with regard to the present, indirectly as to the eras gone by) and a subjective core consisting of the thoughts and feelings of the agents (individual and collective) from whom they flowed, internal states that could also be conceived, following D. Davidson[5], as a special type of causes bringing about that which is subject to observation. This latter aspect can only be reconstructed by some kind of empathetic method, with all the difficulties attaching thereunto; difficulties, drawbacks and abuses, though, which do not make the task in the least avoidable. For historical understanding is not integral unless the account or narrative[6] involved does combine both dimensions, the observational or empirical and the interpretative or speculative. In both cases it is the *historical imagination* that is called upon to fill the gaps both of the empirical record[7], the paucity of which increases tremendously the more remote the historical age in question, and of our critical understanding of the motives or reasons (emotional and evaluative commitments) that fired the agents from within. And this to a much greater extent, needless to say, compared to the *theoretical imagination* which, as intimated above, is at any rate also at work in the so called «hard» sciences.

There is one circumstance at least which differentiates methodologically the historical from the natural sciences, and this is the fact that we do not in history dispose of instruments that can bring the historical fact closer to us or laboratories that can reproduce the historical phenomenon under controlled conditions. Hence we have to content ourselves with what lies at hand, the material remnants of bygone epochs, the surviving documents and the diffuse, or otherwise, memory of past events. But this distinction is not of itself enough either to pronounce natural science innocent of theoretical

---

5. D. DAVIDSON, Actions, Reasons, and Causes, *The Journal of Philosophy*, vol. 60, n. 23, 1963, pp. 685-700.

6. For the central importance of narrative development in historical thinking, see W. B. GALLIE, The Historical Understanding, *History and Theory*, vol. 3, no. 2, 1962, pp. 149-202.

7. For a discussion of the problem of gaps in the historical evidence and the possible methodological responses of the investigator, see H. D. KELLNER, The Discontinuity of the Historical Consciousness, *History and Theory*, vol. 14, no. 3, 1975, pp. 275-296.

preconception in its explanation of the material process, or history devoid of scientific objectivity. The under-determination of theory by empirical fact is at work in both spheres, except that in historical thought the margin for speculation is much wider, a dangerous latitude, indeed, that has encouraged all manner of deleterious excess in theory construction and, much worse, in the practical application of untamed fancy masquerading as rational insight. Thus, the crucial concern must surely be not the outlawing of creative intuition (of *abductive* thinking, in C. S. Peirce's terminology) either in natural science or in history, but the insistence that hypothetical assumptions must at all times be under the bridle of the empirical evidence available and also of the theoretical paradigm (or research program) that enjoys the widest support among researchers in the given field, both matters to be decided by considerations of experimental and logical adequacy internal to the scientific discipline and not by extraneous political or ideological concerns. In historical thought the factual substructure that justifies the conclusions of the narrative may be absent, remote or reachable only through an extremely convoluted path. But even under these very adverse conditions we need not despair of objectivity that commands widespread acceptance. What is the actual shape of the past to which history refers will be decided by the collective research of the community of historians working under generally accepted standards. And what counts for objective truth is the sum of propositions about that past to which, given those standards, it is rational to assent, the final form of which will be fixed when present imperfections of method as well as biases are removed (i.e. at an ideal terminus of historical development). This is the *regulative* idea of truth guiding the work of the practicing historians, whose validity can be gauged by its actual results, namely existing historical accounts that do indeed rest upon widespread consensus[8]. Under these constraints «productive imagination» as constitutive not only of the «context of discovery» (as traditionally and noncontroversially conceded by classical positivism), but also of the «context of

---

8. This discussion is guided by the concepts of "internal realism" and "ideal rational acceptability", as developed in H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, New York, Cambridge University Press, 1981. See also W. H. WALSH, Truth and Fact in History Reconsidered, *History and Theory*, vol. 16, no. 4, 1977, pp. 53-71; R. MARTIN, Objectivity and Meaning in Historical Studies: Toward a Post-Analytic View, *History and Theory*, vol. 32, no. 1, 1993, pp. 25-50; M. BEVIR, Objectivity in History, *History and Theory*, vol. 33, no. 3, 1994, pp. 328-344. What unites all these texts is the determination to reject the notion that accepting the necessarily subjective quality of the historical narrative inevitably leads to relativism. Defining historical reality is a decision internal to the community of historians (internal realism), while the practice of impartiality, openness to criticism and comprehensiveness with regard to recognized facts yields results counting as truthful representations of that reality. We do, in fact, possess countless empirical examples of what historical objectivity amounts to, as well as a working knowledge of what the criteria are for that achievement.

explanation» itself, when at the cutting edge of progressive discovery the possible overthrow of a reigning paradigm is adumbrated, is not in danger of degenerating into an exercise in free-floating intuition, an arbitrary extrapolation from a puny empirical base, the factual reference serving as a mere pretense to cover up what is in fact a poetic metaphysics. This might be termed an «absolutism of theory», whose culmination was the great array of ontological systems produced in the 19th century.

Emblematic of this metaphysical turn in historical thought we may take to be Hegel's reinstatement of the ontological argument demolished by Kant. Hegel's claim that thought alone posits or defines "true reality" (*Wirklichkeit*, as opposed to the "merely" empirically existent) led directly to the elevation of dialectics (i.e. the intellectual seizure of the ineffable core of Being) into the supreme form of knowledge transcending in validity both mathematics and experimental science. This amounted to a rejection of the Kantian understanding of dialectics as the mutual cancellation of theoretical postulates about the non-empirical, as well as to a reactivation of a Platonic conception of it as true ontological insight by means of *noesis* alone. This epistemic extremism was unfortunate, for it obscured the sound elements of the Hegelian project itself, namely its determination to handle the raw matter of social life (its economic and institutional content) as well as the adaptive responses of the self-conscious subject within the cage of objective necessity; a covert materialism that was to be later brought out by G. Lukacs[9] and J. N. Findlay[10] and more recently by R. Brandom[11].

II. Periods as hypotheses

Historical periods can be understood, to begin with, as methodological devices. They are analytical constructs that help organize the data, imposing some sort of structure leading to essays in interpretation. From this angle they amount to the construction of ideal types, whose relation to the reality they refer to is not, as is well known, one of more or less exhaustive empirical description. Rather they isolate what the interpreter proposes as the most salient and/or determining features, and on the basis of this decision an attempt is made to explain the patterns of organization and the developmental tendencies of the historical formation in question. They are, thus, hypotheses whose validity is assayed with respect to the breadth of empiri-

---

9. G. LUKACS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Neuwied, Luchterhand, 1967.

10. J. N. FINDLAY, *Hegel: A Re-examination*, New York, Macmillan, 1958.

11. R. B. BRANDOM, Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism, *European Journal of Philosophy*, vol. 7.2, 1999, pp. 164-189.

cal facts that can be subjected to their hermeneutical import. They are tools of further research, and hence open to necessary modification in case they encounter anomalous features in the reality they study. It is thus that they fulfill the requirement of "analytical realism", to use the formulation of T. Parsons. They are realist in the sense that they are not ends in themselves, but rather the opening gambit in a project of investigation, in the process of which they are constantly tested, modified and, if need be, rejected. The purpose in formulating these theoretical models is not to whet our skill in conceptual abstraction, but to immerse ourselves in the given social situation and bring it alive by identifying the essential nexus of relations, the network of power lines as it were that provide it with its historical thrust. Their adequacy, hence, is to be decided not with reference to their logical perfection, aesthetic or ideological appeal, but *ex post*, namely by judging whether they have stood the test of continuous empirical control. This conception is intimately associated with the Weberian methodological precept of value neutrality, which (as is also well known) does not in the least imply that the guiding function of value choices in social life should be elided in order to construct some thoroughly objectivist or naturalist model of action; but rather the contrary, namely the identification of those value preferences that do in fact play that guiding role, irrespective of whether the interpreter as a person identifies with them or as a scientist had different explanatory expectations. If understood in this manner schemes of periodicity do not exclude, but rather promote, explanatory pluralism, namely attempts to construct different ideal typical reconstructions of the real, each of which is vying with all others for empirical validation in an open field of inquiry.

The crucial thing about the procedure advocated here is that it does not close off avenues of alternative theoretical thinking, but rather aims to provoke them. To identify a historical epoch in the above manner *ipso facto* ignites a problematic, whether the attempted delimitation is in fact illegitimate, in the sense that it might obscure fundamental *continuities* with the one that preceded it. For instance, Burckhardt's thesis about the Renaissance, as the "discovery" of man and the world, provoked a search for the survival of medieval structures and attitudes well into the modern period. It also motivated the attempt to show the significance both of the human individual as a self-defining entity (viz. Abelard) as well as a vibrant naturalism (viz. R. Bacon, Grosseteste, Averroism and nominalism) in the very heart of the Middle Ages themselves[12]. Similarly with respect to that crucial transformation that laid the very foundations of modernity, namely the sci-

---

12. H. BARON, Burckhardt's 'Civilization of the Renaissance'. A Century After its Publication, *Renaissance News*, vol. 13, no. 3, 1960, pp. 207-222. See also M. A. HOLLY, Burckhardt and the Ideology of the Past, *History of the Human Sciences*, vol. 1, no. 1, 1988, pp. 47-73.

entific «revolution» of the 17th century. The proposal that it signified a sharp break with the medieval conception of science was countered by the claim that in fact it capitalized on the systematic critique of the Aristotelian system (and in particular its theory of motion) that had been accomplished by the medieval thinkers themselves, an idea most strenuously defended by P. Duhem. And this is as it should be, since Burckhardt himself conceived of his epochal book as a mere «essay».

III. Periodization as historiosophy: the cognitive roots of theoretic speculation

But the construction of periodic schemes in history has another use, beside the analytic sketched above, which I would call *historiosophic*. The point here is not merely to arrange a given body of facts for the purpose of hypothetical interpretation, but to proceed to a hidden meaning which is the «true reason» why the selected phenomena cohere. This enterprise is imbued with an a priori conviction that the phenomena under study form an organic structure and are guided by some sort of teleological directedness: they fall together in a specific way so that a certain outcome may be brought about. Both the «intelligible» arrangement and the putative culmination are endowed with an inherent necessity in a larger historical metaphysic wherein the events thus situated could not have unfolded otherwise. This end is, thus, already somehow contained in the phenomena from which it flowed. This is an application to history of Leibniz's doctrine of *inesse*. This asserts that an effect must pre-exist in inchoate form within the cause that precedes it, if there is to be a genuine ontological connection between the two. For it is logically impossible that something might proceed from something with which there is no affinity of essence. The causal sequence that we claim to observe is, thus, the actualization of a metaphysical link implicit in the very nature of reality, and not merely a fortuitous contiguity in space and time of certain chunks of experience. Leibniz's notion that the present is pregnant with the entire series of future events is the most explicit and influential formulation of the doctrine on which the idealist philosophy of history, discussed here, is based[13].

Of course in Leibniz *inesse* is an ontological principle determining the basic constituents of physical reality (his *monads*) and not a historical process. But it only takes a widening of its hermeneutical range for it to

---

13. On the significance of Leibniz as the crucial philosophical source of the idealist philosophy of history with respect to its stress upon teleological necessity, see R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1961.

serve other purposes as well. And the one who did this was, of course, Hegel through his notorious assertion that the «only» assumption the philosophical mind brings to the study of historical becoming is that of «reason». Rationality here implies the intelligibility of empirical developments from the point of view of an underlying system of mental concepts and values that subtend the empirical phenomena. Empirical events count only as embodiments ("objectivations") of notions generated by the true and proper philosophical method, if these events are to be ingredients of interpretation. The Leibnizian *monad* has now been extended to denote any given "concrete universal", i.e. a historically significant form of life constructed around the intelligible scaffolding of its leading concepts and moral preferences. The operative unit of theoretical understanding is now that of Spirit, i.e. the organized existence of a human community that can be situated as a distinct link in the ascent of a universal Reason towards definitive realization. This Reason, as the end-all of the said teleological process, comprehends the sum total of the core aspirations (freedom, justice, mutuality, mental cultivation etc.), that human society *per se* has been implicitly striving towards, since the inception of historical time.

An influential school of thought, whose leading exponent is K. Loewith, attributes the invention of this mode of historical understanding to Judaeo-Christian theology, with all subsequent formulations of this scheme seen as «secularizations» of that initial sacred formula[14]. H. Blumenberg has subjected this analysis to trenchant critique[15]. He argued, firstly, that the Enlightenment story of social regeneration effected by reliance upon the innate abilities of man as a physical being is radically different from the theological emphasis on man's ontological worthlessness and abandonment to divine grace. The modern notion of progress is premised upon and derives from the reactivation of the notion of cognitive curiosity within the natural world as the proper field of human self-fulfillment, something that was stringently condemned by theology as a lethal symptom of *superbia*. Its eschatology, therefore, if we are minded to preserve the term, is cast in terms of radical immanence. The element of existential hope, the aspiration for the fulfillment and flourishing of humanity, has indeed been preserved, because

---

14. K. LOEWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, U. of Chicago Press, 1957. For the tacit political ends underlying Loewith's argument, namely the claim that a historicist soteriology on the model of the traditional theological paradigm led in the direction of Nazism and caused the accession of prominent philosophical figures to it, see J. A. BARASH, The Sense of History: On the Political Implications of Karl Loewith's Concept of Secularization, *History and Theory*, vol. 37, no. 1, 1998, pp. 69-82.

15. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1988.

it is a permanent determinant of the social condition of the species. Blumenberg is not intent upon denying all similarities between the theological mode and the modern notion of progress. The question, however, is the *realization* under novel historical conditions of that ancient longing, a realization that has procured completely new meaning to that hope. In the gap opened by the collapse of medieval theology an old notion was drastically "transposed". This transposition, hence, transformed totally the logical sense and the empirical references of the old idea.

Blumenberg showed, moreover, that secularization, i.e. the transition from transcendence to immanence, or the attempt to establish the worldly validity of sacred notions and symbols, is not something that commenced *after* the disintegration of Christianity, roughly around the 17th century. It was a dynamic internal to the Christian intellectual and moral experience from its very birth. It was made necessary the moment that the expectation of an imminent Second Coming firing the original church had been voided, with the consequence that the Christian was now obliged to work out a way of coping with a phenomenal world that was not dissolving away as fast as originally hoped. Hence the complicated adventure of medieval thought trying to parse the interdependencies of nature and grace, of reason and mystical faith, culminating with the epoch-making fusion of the Hellenic Logos with sacred Revelation in Aquinas. This was indeed a crucial validation of the secular, as the condemnation of Aristotelianism by the Church in 1277 shows, a condemnation that seems to have included central tenets of Aquinas' own thought. This trend consummated itself with the Nominalists, who tipped the gnoseological balance towards empirical reason by emphasizing the contingency of the natural realm, in order to free the Will of God of any obligation in creating this sensible world and no other. This decoupling of the divine essence from the physical effects of its creative energy Blumenberg calls the second occurrence of Gnosticism, 17th century science being the final attempt to suppress the Gnostic riddle (of the duality of the good and evil God) through the assumption of a *deus absconditus*.

Blumenberg's discussion lays the emphasis upon post-Augustinian thinking. But a glance backwards into classical antiquity is likely to show, to my mind, that the search for holistic meaning does not begin with the transcendent ecstasies of Christian theology, at least not as abruptly as K. Loewith postulates. Even if it is true that ancient thought does in general operate with a cyclical conception of time, as opposed to the linear, directed one, postulated by theology, this does not necessarily imply the catastrophic break assumed by secularist theory. For one thing, linear, i.e. progressive, philosophies of history were indeed developed within the Sophistic and later Epicurean tradition. Intimations of a «pregnant» time playing itself out towards an appointed end could be read off the philosophical texts, espe-

cially as the philosopher contemplates the rhythm of political phenomena. The pursuit of the ideal ("mixed") constitution in both Plato and Aristotle could be interpreted as a project to break that vicious circle in the empirical rotation of political forms, whereby a temporary equilibrium of (rough) justice has always disintegrated propelling society back into anti-political strife. This is indeed a project of transcendence, of going beyond. The claims, later, of Cicero and Polybius that the Roman constitution was the actualization of the aforesaid terminus that had eluded Hellenic society could also count as a theory of the «fulfillment of political time» in a *nunc stans*, this idealized present serving as a true end of history in quasi-Hegelian terms. It was this fake eternity of the Roman form of life that Augustine was later to mock. Furthermore, the way that Aristotle writes the history of Hellenic philosophy might also be considered as a model of a temporal teleology, wherein earlier movements of thought prepare dialectically (through their insights plus the diverging views that they incite) the culmination of human thinking in Aristotle's own theory of man and the cosmos. This is the template for Hegel's own account of the history of philosophy.

A holistic understanding of the meaning of existence is also something that spans the alleged chasm between ancient and Christian thinking. Communitarianism, the notion that the individual self has no metaphysical standing unless integrated into an overarching social whole, which in its turn is a simulacrum of cosmic harmony, is also a staple of antique thought. Aristotle was to be so successfully Christianized in the end (as Plato was, albeit less thoroughly, in the initial stages), because the Hellenic Polis could more or less naturally (in its aspect of organic togetherness) mutate into the God-governed *civitas* of the Christian imagination, *ecclesia* itself being a term that pointedly evokes the collective dimension of ancient political experience. It goes without saying that significant features were shed in the course of this historical transmutation (for example freedom of thought and expression for the free citizen). *Parrhesia* for the Greek means the possibility of unfettered expression before the assembly of citizens. *Parrhesia* for the Christian means testimony for Christ against the tyrannical authorities of this world, coupled with complete disclosure of personal sin before His "terrible throne" at the eschaton. But what concerns us is continuity, not identity.

Furthermore, theological time itself may be regarded just as cyclical as that of the ancients. The sacred scheme of paradisial innocence, subverted by the Fall and restored through Christ, does describe a perfect metaphysical circle, whose meta-historical pinnacle merges with its non-historical origins. The crucial difference here seems to be that for the Greeks the completion of the circle takes place within the eternal realm of Nature, whereas in the Christian vision a leap beyond the physical is posited. This is a cru-

cial difference; but it could be attenuated by the consideration that Nature in Greek thought counts only as illumined by the Logos and not as empirically available. The "invisible harmony" of the real, as dissected by the logically competent mind, is "stronger than" the visible one present to the senses of the ordinary person, according to the programmatic saying of Herakleitos which set the tone for Hellenic philosophy as a whole. It is an intelligible Nature of the mind, which is the content of eternity from the Hellenic standpoint.

And so it is plausible to submit that the pursuit of «meaning in history», a project whose successful completion actually freezes historical time, as radically in the Christian version as in the supposedly non-historical Hellenic one, was not the exclusive concern of post-antique theology. It may, in fact, be conceived as a constitutive requirement for the survival of our species within its natural habitat, from the very moment that humankind acquires its existential distinctness. To speak with Blumenberg again, as soon as the human animal achieves its erect posture, it is directly brought face to face with the vast superiority of the natural system that threatens to wipe it out. This is the terrible "absolutism of reality" in Blumenberg's happy turn of phrase[16]. As against the onslaught of *prima facie* malevolent energies and powers beyond comprehension and control, it would seem that an instinctive response would be to activate whatever counter-absolutisms this emergent being finds at its disposal, one of them being the absolutism of communal existence and secondly the much more free-ranging absolutism of language. The solidarity of beings is equally fearful and helpless as oneself provides an immediate refuge from the rage of the elements, whereas a more active response is vouchsafed by the deployment of the weapon of linguistic sorting. This is an ability that differentiates the human animal from dumb and brute nature around it. It enables it, by attaching a label (a name) to the multifarious features of external reality pressing upon it and thus "formatting" its environment, to establish some sort of manageable relation to it, either one of propitiation or, later, one of manipulation -imaginary, as in the case of magic, or practically efficacious as in the case of science a long way down the road.

Community and the logos would seem to be the primordial bulwarks of species life. They are mutually dependent and mutually reinforcing, in that the establishment of a durable nexus of relations, which guarantees collective togetherness, is mediated through linguistic exchange; while, in turn, the solidity of a common life enables the group, having carved out a safe place

16. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

in nature to venture beyond it; an enterprise that mobilizes its linguistic resources to a new peak of semantic flexibility, refinement and invention. That the Logos is the foundation of community (τὸ ξυνόν) is an insight we find already in Herakleitos. That language is an *activity*, namely a creative force (*Kraft*) by means of which the self-conscious Ego penetrates ever more deeply into the reality that encloses it, while simultaneously reshaping the form and contents of its self-consciousness, was the central proposal of the romantic philosophy of language begun by Hammann and Herder. From this angle, it is in the nature of language to be ecstatic and poetic, in the technical sense of always transgressing the boundaries of existence within which it has hitherto developed, in order to spill over into new segments of the physical sphere, that immeasurable Unknown that forms the horizon of its activity. And this expansion can only take place by assimilating novel experiential contents into its categorical system, thereby both adding new meaning to the existing categories and engendering new ones. This is the reason why W. v. Humboldt defined language as a concrete and present "infinity". It is a process whereby, by utilizing finite means (the given syntactical and semantic resources of a natural system of signs), an infinite task is performed, i.e. ever wider, and hitherto unknown, spheres of the physical are brought into the scope of humanity's creative labor[17].

Language is the primary tool by means of which the immediacy of the empirically given is transcended. If phenomenality, the Platonic *Cratylus* argues, is conceived as a system in thoroughgoing flux (and this is how modernity conceives of the realm of phenomena *par excellence*), then language cannot be a reflection of it, for its semi-permanence does not allow it to chase after the evanescent contents of appearance. It must, rather, function as a kind of bridle upon this incessant vanishing, in order to catch and preserve what is of importance to the self-reflecting being which through language *acts upon* that elusive external object. All words, as Hegel would further argue, are universal, in the sense that they denote not simply a concrete and finite thing that can be pointed to through the employment of a name or a pronoun ("This"), but the entire class of entities sharing essential attributes with the particular "This" before us[18]. Language is, in Hegel's striking phrase from the *Realphilosophie* of 1805-06, the "night of preservation" (*Nacht der Aufbewahrung*), the place of catchment where the first

---

17. W. v. HUMBOLDT, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues, Schriften zur Sprachphilosophie*, Bd. III, Stuttgart, Cotta, 1963.

18. G. W. F. HEGEL, *The Phenomenology of Mind*, tr. J. B. Baillie, New York/Evanston, Harper, 1967, pp. 149-160.

harvest of the Ego's engagement with external reality is stored. And it is a place of darkness, because those first fruits of cognition are indeed confused images and haphazard opinions (εἰκασίαι and δόξαι in Platonic parlance), which can only be turned into solid knowledge if processed by science[19]. Language, thus, already points beyond the empirically present, and, in the developed form of theory, always makes predictions concerning the likely course of future events. In the first instance, language is a response to a stimulus affecting our sense organs from without, hence its function is to register (and hence, in a sense, freeze) the occurrence. But this «representational» function of the passive mind, on account of its very success, passes into a process of generalizing the particular, of understanding it under the aspect of its universality, as a specimen of a kind. In this manner the subject of knowledge also acquires its consciousness of self, a feeling of its creative power over against the extra-mental realm[20]. Memory summarizes past experience, names its essential constituents and projects this scheme into the future, an activity for which, as Kant argued, past experience alone is not an adequate warrant. Cassirer has called, as is well known, this function of the knowing mind the construction of «symbolic forms», i.e. categories endowed with subjective meaning, such that transcends (is under-determined by) the body of empirical facts which first triggered its activation. Cassirer insists (true to the scientistic interpretation of Kantianism promoted by H. Cohen and the Marburg neo-Kantians) that the universal concept must possess an empirical basis, to begin with, and that it must be continuously applied to fresh empirical contents. But given the ontological incommensurability between the human understanding (the *intellectus ectypus* in Kantian parlance) and the infinity of the natural field, which is its intentional object both in knowledge and in praxis, the under-determination of Symbol by its experiential reference is an insuperable predicament.

The distinctive mark of scientific theory is its systematic attempt to limit the degree of this under-determination. Myth, on the contrary, banks on the divergence between consciousness (the intention to know and the intention to act successfully in fulfillment of its survival tasks) and the physical system, and is not concerned to fill the gap between itself and recalcitrant reality by empirical means. Rather, in order to secure the existential

---

19. G. W. F. HEGEL, *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Hamburg, F. Meiner, 1969, p. 180.

20. E. CASSIRER, *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language*, New Haven/London, Yale University Press, 1957, pp. 249-277. See also E. CASSIRER, The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought, *The Journal of Philosophy*, vol 39, no. 12, 1942, pp. 309-327; E. CASSIRER, The Concept of Group and the Theory of Perception, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 5, no. 1, 1944, pp. 1-36.

solidity of self-consciousness (the comparative advantage, as it were, of the human animal) it resorts to the further potentiation of the labor of «productive imagination». That is why, as Blumenberg indicates, myth must not be conceived either as inchoate proto-science (containing, that is, a kernel of true insight into the constitution of the real) or as the irrational enemy of science, destined to disappear the more the latter perfects its methods and theories. Myth and science have always been and will continue to be complementary endeavors of the mind running *in tandem*. The former deals with aspects of existing in the world, which either cannot *in principle* be touched by science (such as the meaning or purpose of existence) or have not yet been adequately so touched (for contingent technical reasons). The vulnerability of human life in the face of the «absolutism of reality», together with the subjective perplexities resulting thereof, will never be done away with by the progress of science and technology. Hence the countervailing «absolutism of *theoria*», of the contemplative and speculative modes of pure consciousness, will always be a necessary recourse, supplemented on occasion by the requisite forms of human community, designed to undergird such forms of poetic ecstasy.

We may include in this understanding of myth, indebted to Blumenberg, the concept of ideology as well, in which the construction of historical teleologies usually plays a central role. And if we do so, we can understand why the «end of ideology», once trumpeted by sociologists, has proven itself to be a myth (in the pejorative sense of the term). What was probably meant by that slogan was the end of a particular sort of ideology (e.g. Stalinism or more broadly Marxism). But even if that were true, this does not in the least signify the end of ideology *per se*. For sets of subjective beliefs intended to invest with purpose and meaning the «brute» facts of worldly existence, whether these have been scientifically investigated and explained or not, will always crystallize in the vast interstices between that which we do not or cannot know and our sense of self, collective or individual.

It ought to be stressed that the notion of complementarity adopted here carries an important implication. If myth and science be simultaneous operations of transcendental consciousness (i.e. of the paradigmatic mind of humanity face to face with natural necessity), still the work that they do is different both in terms of method and substance. For the aim of science is to expand our inventory of facts and their causal interrelations, so that we may come to know a lawfulness pertaining firstly to the system of appearances and, ultimately, throwing a hook to the core of physical reality itself. We, then, deal with natural necessity by making use of whatever aspects of that necessity can be seized and forced to work in our favor.

Poetic imagination, on the other hand, signifies the return of consciousness to itself, an act of self-concentration that creates, *ex nihilo* as it were,

a sense of the absolute worth of human inner space as an ontological end in itself. This (imagined) ontological fact can then be maintained against, despite and irrespective of Nature and its inherent lawfulness, the latter being thus "placed in brackets". From this it follows that it is illegitimate, either for science to intrude into the domain of myth in order to nullify or prohibit its operations, or, conversely, for myth (religion, metaphysics, ideology) to invade the sphere of science, in order to impose its own transcendent "truths". The latter was roughly the situation during the long centuries of the predominance of metaphysics and theology, the former during the Enlightenment with its misguided conviction that there was a zero-sum relation between experimental and/or mathematical reason on the one hand and religious belief on the other.

It could be argued that this false either/or is still the prevalent assumption in the debate about the relative merits of modernity and post-modernity, whichever side of the question one is arguing from.

IV. The existential import of historiosophy: mono-causal reductionism and history as catastrophic change

On account of its existential import, the historiosophic scheme is a closed system of concepts and valuations not susceptible to revisions and re-figurations of its components. Any tampering with its assumptions, however mild, seems an assault on its very validity. Disputes, consequently, between the orthodox believers and the revisionists develop into bitter feuds of mutual anathema, and even extermination, as the history of Christianity, as well as Marxism, can illustrate. The subscriber to unadulterated "orthodoxy" hates the critical adherent of the selfsame doctrine much more violently than he hates the holder of opposite points of view. What is at stake here is the doctrine's claim of definitive cognition, as well as its soteriological valence.

To effect the perfect arrangement of the material captured by its conceptual mesh, historiosophic dogma is prone to mono-causal (single cause) and mono-telic (single purpose) accounts of the historical flow. The fewer the interpretative variables, the greater the logical cohesion seems and even aesthetic polish of the theory. The latter has to be molded as a tightly ordered and beautiful vision, in which relations of mutual implication link its various elements, while all of them directly or indirectly derive from the one guiding insight. If done in this way, it becomes easier to go fishing in experience for the striking instances "verifying" the neat theoretical construct.

This simplification, however, simultaneously shuts out an infinite mass of empirical matter. But this is supposed to be cured through the claim that the portion of reality escaping through the holes (very large indeed) of the hermeneutic net is that which is philosophically uninteresting, the one that

"does not count". In Hegel's parlance what falls through is mere "appearance" and not "essential actuality" (*Wirklichkeit*), and hence it can safely be elided[21]. This amounts to the assertion that what reality is, is to be defined by the theory itself, which further implies that any theory, philosophically heroic enough, must put on a show of being self-validating. If it is subjected to empirical tests and criticized for its lack of predictive power, this is waved away as either irrelevant or malicious. This is a coherentist understanding of truth of a radically anti-scientific kind, resting upon an *a priori* assumption that experimental science, as the study of finitude and mere phenomenality, is incapable of producing truth endowed with necessity. It, hence, borders on a sort of collective solipsism, one which, by not recognizing reality except in so far as it is defined by itself, keeps loading itself with new-fangled *ad hoc* hypotheses, simply in order to shut out the adverse findings of any possible experimental testing[22]. It is in this self-referential nature of «absolute» theory that K. Popper espied its metaphysical nature, namely the fact that it formulates itself so as to be *ab initio* impervious to the falsificatory power of empirical counter-examples. This also roughly corresponds to those methods of «fixing belief» classified by C. S. Peirce as that of «authority» and that of «reason», where the latter is to be understood in the pejorative sense of latching onto a vivid intuition of the mind and assuming that its vividness alone is warrant enough of its purchase on extra-theoretical reality[23].

It bears repeating, however, that taking refuge in paregoric notions of having «deciphered» the deep meaning of physical and historical existence

---

21. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975, pp. 124-161, 186-213.

22. Hegel justifies this through the claim that both mathematics and empirical science lack the proper method: they are both «analytic», i.e. assume that reality and thought are cut up into finite components that can only be externally brought into connection, while «true» philosophy proceeds «dialectically», i.e. assumes the metaphysical identity of all things thus leaving behind the law of the excluded middle. Hegel's philosophical «refutation» of mathematics is presented in the Preface of the *Phenomenology*, while his criticism of the «false» (or quantitative) notion of infinity that allegedly vitiates the empirical sciences is to be found in IDEM, *Wissenschaft der Logik*, I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp. 260-358. The kind of coherentism, on the contrary, that issues from the abolition of the analytic-synthetic distinction in the manner of Quine is constantly under the jurisdiction of experience, and the internal reconstructions of both the circumference as well as, in extremis, the very logical core of the theory is an attempt to bring the theory in more satisfactory conformity with the experimental findings, not to deny the latter. The same can be said of Putnam's «anti-realism», in which only *metaphysical* realism and its «magical» kind of reference is rejected, but experimental science does not in the least forfeit its status as the sole source of (approximate) truth about extra-mental reality.

23. C. S. PEIRCE, The Fixation of Belief, *Collected Papers*, Vol. 5, Cambridge, Mass., Harvard U. Press, 1934, pp. 223-247.

is not the invention of the «bad» 19th century. It is, as we saw in section III above, an ingrained habit of the mind that could be understood as an adaptive response crystallizing in the process of evolution, i.e. as a behavioral mode to counteract the terror emanating from the power of the elements. Thus, it provides survival advantage. To believe oneself knowable and strong, even if the belief is based on metaphysical fictions, does have pragmatic cash-value in the sense that it may, within limits, enhance the staying power of the individual and the species in the face of overwhelming natural forces. This in turn is the precondition for the overthrow in due time of those fictions. Illusions and/or prejudices may be, thus, seen as functional constituents of the attempt of the human animal to fashion frameworks for a productive common life, as E. Burke famously showed in the case of the political phenomenon. Without the cosmic and existential solidity that holistic world views provide, however falsely, the business of life cannot be organized under the roof of a value system that integrates individuals within a collective project and vouchsafes the self-esteem that comes from understanding themselves as parts, however lowly, of a significant whole.

The theoretic challenge here is to grasp within one synoptic insight a) the distinctness of a historical age or social formation *together with* b) the institutional and cultural achievements of that which preceded it as the very prerequisite for the emergence of the later one's unique «spirit»; but to do this under conditions of metaphysical agnosticism, without in other words imposing upon the flow of historical matter a preconceived scheme of teleological inevitability such as vitiated the Hegelian insight. Historical emergence must be recast as a hypothetical empirical process to be illustrated with reference to the facts, material as well as intellectual, that can be adduced to sustain it.

If, however, this is a plausible assumption *for us*, the historiosophic mind itself does not share it. Historical metaphysics usually takes the analogy of gestation and birth, that somehow naturally comes upon the tongue when we talk about the succession of historical phases, not as a mere *façon de parler*, but as a substantive piece of truth in itself. This literal construal of a metaphorical expression lays in ordinate store by the painful ruptures that accompany biological births, thus privileging the notions of overthrow, dismantlement, collapse and negation, as the appropriate categories through which to divine historical meaning. This perspective is, as indicated, one-dimensional, in that each of the stages of historical becoming -arranged in an order of ascent, whereby the «higher» one «breaks with"» the mode of life of the one it transcends- must be organized in terms of a single, if possible, controlling concept or value, so that the catastrophic starkness of the transition may be accentuated. There is an «age of Faith» and an «age of Reason», and in this taxonomy the concept of faith denotes one unitary men-

tal phenomenon as does the concept of reason. In such wise an absolute conflict can be set up, which can only end up with the demise of the one and the triumph of the other. This may result in the rhetorical tightening of the philosophic presentation, but clearly has no relation to the drama played out in historical actuality. Faith was a multivalent category and its relation to rationality was probed in a stimulating variety of ways in the medieval period. Similarly, reason has a multiplicity of connotations in the context of the modern scientific age, while its relation to metaphysical belief is both congenital and an enduring problematic of contemporary thought. These anomalies, though, must be ironed out so that each concept must acquire a single constitutive meaning by reference to which it can be criticized.

All great metaphysical systems that shaped the cultural endeavor of humanity are guilty of this reductivism: for Christianity, antiquity was the age of idolatrous blasphemy and carnal sin, for the Age of Reason medievalism was synonymous with superstitious irrationalism, for Romanticism the 18th century marked the triumph of crass utilitarianism and the death of poesy, for the "post-modernists" the modern period is tantamount to the tyranny of instrumental rationality. From the moment one does not simply enter the collective mind of an ideological movement as a form of inquiry concerning how the world is perceived through the lens of its metaphysical predilections (as the methodology of hermeneutic understanding legitimately and plausibly demands), but actually buys into those predilections, the incommensurability of historical epochs seems a foregone conclusion. For, then, the age in which one places oneself ideologically and existentially becomes an intransigent polemic against the one from which it supposedly freed itself in a revolutionary epic. And the adherents of its spirit conceive themselves as combatants for its unquestionable rightness. Philosophy thus mutates into ideological and political struggle, with or without the pretext of some sort of comprehensible argumentation.

It is certainly true to say that this historical Manicheanism was brought to a peak by the Enlightenment, which was congenitally incapable of a differentiated, empathetic reading of the cultural experience of the Middle Ages. This blanket dismissal has to be assessed with reference to the ferocity of the absolutist intellectual and political system that it was trying to overthrow. It was an understandable polemic given the historical context. This does not excuse its methodological defectiveness, which is indeed the least attractive element of the Enlightenment program. But it is not an element that exhausts the entirety of the Enlightenment world-view. It bears the traces of the literary controversy concerning the superiority of the ancients over the moderns or vice versa that agitated the early 18th century especially in France[24].

24. For an incisive account of how that quarrel provided the cultural frame, in which the

If you drag into the picture the skepticism of Hume, then his psychological interpretation of knowledge and morality restores to the very foundation of culture, precisely that non-rational dimension of existence which the Enlightenment is supposed to have obliterated. That «reason is the slave of the passions» or, alternatively, that reason is in fact a «cold passion» is an insight that stems from that paragon of the modernist ethos. And his empiricist understanding both of political forms and their history, with his demolition of the social contract, restores an unbroken continuity of the enlightened present with the primitive beginnings of the species. Philosophical empiricism also ignited literary romanticism and hence the return to sensibility and a feeling for raw nature, thus reinstating poetry at the peak of cultural achievement. If we superadd the jarringly discordant voice of Rousseau, then we obtain an insistent counterpoint to a whole set of themes constituting the official, so to speak, Enlightenment. Rousseau's contrarian anti-liberalism and intuitionist subjectivity are equally integral to the period's project of Reason. In Kant, finally, the epistemological grounding of the mechanistic outlook of Newtonian science is superseded by the validation of practical faith and by the elaboration of an organicist view of living Nature which is the source for the romantic metaphysics of the 19th century. The rational thinker and the seer are closely intertwined here, the scientific and the extra-scientific side of the human experience circle each other.

The post-modernist critique may have a vested interest in absolutizing the most questionable feature of the 18th century's conception of itself, but close hermeneutic and exegetical attention shows that the very philosophical practice of the Enlightenment subverts from within the anti-historicism that undoubtedly issues from some of its exponents. It also falsifies the reductionist reading of it (so much in vogue at the beginning of the 21st century), according to which its prime concern was the denial of the non-rational dimensions of existence cultivated in previous ages and the establishment of technique and technology as the sole arbiters of life. In fact, it even renders inoperative the notion that there might even exist such a unitary entity as the «mind of the Enlightenment», as for example E. Cassirer essayed to present it. For in his version we find the same traits of interpretative reductivism and teleological determinism that we mentioned above: the significance of the British thinkers of the period is drastically undervalued and the entire movement of ideas is reconstructed so as to lead inexorably to the consum-

---

anti-historical thinking of the Enlightenment (with Descartes in pride of place) as well as the historicist response (brilliantly anticipated in Vico's return to the barbarous roots of civilization) took shape, see J. M. LEVINE, Giambattista Vico and the Quarrel Between the Ancients and the Moderns, *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, no. 1, 1991, pp. 55-79.

mation in critical idealism[25]. The last great neo-Kantian is averse to appreciating that Kant's epistemology presupposes the validity of the chief contention of empiricism, namely that knowledge is solely about phenomena, i.e. things as they are given to the senses. And thus in his philosophy of culture we get as much an ideological use of the concept of the Enlightenment as any by its romantic or post-modernist opponents.

It is the later Habermas, who dealt a telling blow to the reductionistic reading of cultural evolution by showing that the one-dimensional understanding of rationality as instrumental control, that prevails in Weber, and which entrenched the unidimensional view of modernity prevailing in our days, is an unwarranted narrowing of the meaning and function of reason in its Western historical contexts[26]. In Weber we become aware of the thoroughgoing tension between the *universalistic aspect and significance* of western rationality, as a critical culture implicating in principle all right-thinking human beings on the one hand, and, on the other, its *exclusively local realizations* that for contingent historical reasons privileged intellectual and practical attitudes aiming at technical control. It may be countered that Weber's methodological pluralism does not preclude the formulation of parallel paradigms of rationality that yield alternative historical results – in fact he himself also formulated the ideal type of value-guided rationality. But it is a fact that in his interpretation of western European (and especially Protestant) society he averred the overwhelming dominance of instrumental reason, and that is why Habermas' bringing out a diversified typology of rational action is a valuable enlargement of the Weberian picture.

The Enlightenment's historical one-sidedness has also long been refuted by modern historiography, which has firmly placed it within a continuum of cultural development, especially with respect to its most characteristic achievement, namely modern science, a placement that in no wise obscures the latter's singularity. We have already mentioned P. Duhem's thesis concerning the dependence of Galilean physics upon the foundational work of the Parisian nominalists, a claim, however, which seems to be overly tinged by its author's Catholicism, French nationalism and not least his conventionalist view of science[27]. A more convincingly argued version of the same

---

25. E. CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1968.

26. This is true despite the fact that in his theory of the "life world" and its "colonization" Habermas reverts to a restricted view of rationality in line with Weber's, at least as far as the present moment is concerned. See J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, Bd. I, pp. 225-261 and IDEM, *op. cit.*, Bd. II, pp. 173-293. See also J. C. ALEXANDER, Habermas' New Critical Theory: Its Promise and Problems, *The American Journal of Sociology*, vol. 91, no. 2, 1985, pp. 400-424.

27. J. AGASSI, Duhem Vs. Galileo, *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 8, no. 31, 1957, pp. 237-248.

idea is laid out in Crombie's work[28]. Randall adopted a similar approach with special emphasis upon the pioneering epistemological investigations of the school of Padua[29]. The continuing influence of theistic metaphysics upon the development of modern science, and especially with regard to Newton's celestial mechanics, was brought out by Burtt[30]. The widely influential work of A. Koyré opened new interpretative possibilities by emphasizing forcefully the Platonic inspiration of the Galilean revolution. Galileo's new theory of motion is linked here with the resolution of an ancient dispute concerning the applicability of mathematics to the study of natural phenomena. The Aristotelian tradition always preferred non-mathematical descriptions of natural processes as they appear to the senses, arguing that these are truer to the infinite variability and qualitative character of phenomena. The Platonists insisted on the underlying mathematical structure of reality, which the mind reaches by leaving behind it the confusion of sense impressions (*doxa, eikasia*) and building upon its rational intuitions (*noesis*). By assuming that the laws of nature have mathematical structure and by the distinction between primary and secondary qualities of things, Galileo was able to show the significance of mathematical idealization in experimental science and, thus, vindicate Plato[31]. Modern science issues, according to Koyré, from this decisive refutation of Aristotelian anthropomorphism. It goes without saying that these views have been challenged by thinkers who are more intent upon emphasizing the radical newness of the modern mind, especially its determination to erect theory on strictly empirical and/or pragmatic foundations. There is undoubtedly a legitimate con-

---

28. A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

29. J. H. RANDALL, The Development of Scientific Method in the School of Padua, *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, no. 2, 1940, pp. 177-206.

30. E. A. BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Garden City N.Y., Doubleday Anchor, 1954. See also E. A. BURTT, Method and Metaphysics in Sir Isaac Newton, *Philosophy of Science*, vol. 10, no. 2, 1943, pp. 57-66. For a more technical discussion of the place of metaphysical, i.e. non-empirical, terms in the construction of scientific theory, see J. W. N. WATKINS, Metaphysics and the Advancement of Science, *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 26, no. 2, 1975, pp. 91-121. Watkins concludes: «The history of science is usually written in terms of its empirical conquests. I have no complaints about that. But it could be written differently. The first half of Bohm's [1957], which describes the development of modern physics from classical mechanics via wave theory, electromagnetic field theory, and kinetic theory, contains few formulas, and says little about experiments. It is a beautifully clear exposition of changing world-views. A history of science that concentrates upon the *M*-components [metaphysical terms] of great scientific theories can unfold a metaphysical drama as exciting and as dialectical as Hegel's (and with the advantage of not having been invented by Hegel)» (*ibid.*, p. 115).

31. A. KOYRÉ, Galileo and Plato, *Journal of the History of Ideas*, vol. 4, no. 4, 1943, pp. 400-428. Also A. KOYRÉ, Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century, *The Philosophical Review*, vol. 52, no. 4, 1943, pp. 333-348.

cern here, although it would be misguided to equate Newton's *hypotheseis non fingo* with facile Baconian inductivism. Without a conceptual framework, "experience is blind", to use Kant's apt phrase. Besides, despite the long Aristotelian interval, one might argue that the attempt to define scientific method in recognizably modern terms had already begun in ancient Greece, namely in the attempt of the Ionian cosmologists to produce causal explanations of natural phenomena by means of other natural phenomena. Herodotus' refutation of the hypothesis of Thales concerning the cause of the annual inundations of the Nile could be read as an early instance of the use of a «crucial experiment». As J. Agassi argues[32], even the upholder of the radical novelty of modern scientific theory cannot ignore a diffused search for scientific method, however groping and/or stillborn, throughout the ages (Presocratic naturalism, Archimedean experimentalism, medieval empiricism etc.). That is the reason why Hellenic antiquity always posed a serious classificatory challenge for those Enlightenment historians of culture that upheld the catastrophic model for the irruption of Reason in the present, such as Condorcet. For, however fervently they believed in a spiritual revolution that does away with the obscurantist past, they could not deny the affinities of modern rationality with the classical mind. This was, in fact, a covert thesis of continuity, affirming the origins of scientific thinking and political freedom in antiquity and their re-emergence in the modern period after a lengthy but not permanent interruption.

The most systematic investigation, albeit solely on the level of the history of thought, of the two-fold process of mobilizing ready to hand concepts from the past in order to respond to qualitatively new historical conditions, is to be found again in H. Blumenberg. His point is that the return at the end of the medieval period of the «repressed» Gnosticism (i.e. a radical disconnection between the divine will and the visible universe) under the guise of nominalism showed that the problem of nature could not be solved within the confines of traditional theology. With God thus becoming *absconditus,* a new project of physical knowledge had to be initiated, in which the human mind –itself integral element of the natural realm– was left alone facing the cosmos. In the metaphysical vacuum thus created it had to depend solely on its own resources. But these resources included habits of thought nurtured within the discarded theological framework (natural and moral teleology, human self control and subjection to a cosmic rhythm to justify individual existence etc.). But in this repetition what was put to use was not

---

32. J. AGASSI, Continuity and Discontinuity in the History of Science, *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, no. 4, 1973, pp. 609-626.

the metaphysical substance of these notions, but *the function that they performed* in integrating existence, except that the historical frame of their operation was now completely changed. Thus, they filled the places vacated by the discarded theology by acquiring new intellectual content and moral significance. The God of the deists does indeed have a "family resemblance" to the medieval God, in the sense that He continues to personify the ultimate foundation of order in the universe. To that extent the secularization thesis is correct -but only to that extent. For the conception of what this order consists of (mechanical laws) and what exactly its metaphysical foundation is (a mathematical *intellectus archetypus*) diverges radically from older conceptions. The role played by «God» in unifying the universal system is similar, but what this system is and the mode of His influence is radically novel. One might even elect (to speak in terms of contemporary controversies) to include biological evolution in the repertory of divine provisions to engender the physical system as we know it. A putative God inventor of evolution and the laws of quantum mechanics is still a supreme being, whose creative energy is the «first cause», but these formal likenesses mask the vast metaphysical change that separates a God like that from the Biblical God. The epochal transition from late medievalism to modernity also necessitated a completely altered conception of the way the human mind acquires cognitive access to the cosmic structure. This change in outlook is summed up in the vaunted «epistemological turn» in philosophy, all versions of which stressed the epistemic self-containment of the knowing subject -whether this self-dependence was assessed optimistically (as by the rationalists) or pessimistically (as by the empiricists).

This is the process Blumenberg terms "transposition" of concepts, drawing on the distinction between the substance and function of ideas in cultural development, first drawn by Cassirer[33]. It is in this manner that one can defend the «legitimacy» of the Enlightenment without assuming teleological inevitability in the historical process, and without subscribing to the Enlightenment's own historiosophic conception of itself as the necessary victor in a struggle against darkness that put an end to history. The scientific spirit of modernity was a functional accommodation of the human animal to the transformed landscape of its social action, shot through with

---

33. H. BLUMENBERG, *Legitimität*, p. 75. The work in question is E. CASSIRER, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, New York, Dover, 1953, in which the attempt is made to understand from a Kantian point of view the abandonment of Aristotle's logic of essential substances and their attributes (the only logic that Kant himself accepted as valid) in favor of a «logic of relations». In the context of this the claim is made that a concept in science is to be understood in terms of the historically changing functions that it performs in the development of scientific theory.

remnants from the dark past, which however were put to new tasks. And only an empirical investigation of this transition, through a methodic history of ideas and a historical sociology of culture, can illustrate its modalities.

V. The metaphysics of post-modernism

It would seem, then, that our disquietude with the technocratic excesses and the blanket anti-historicism of certain theoretical versions and practical applications of the Enlightenment can be dealt with without resorting to a monistic essentialism about its «spirit» and without succumbing to its Manichean philosophy of history. But it is definitely this monism and this Manicheanism that its post-modernist denigrators bank on, both in their historiographic definition of modernity and in their conceptions of themselves as «liberators» from its defeated spirit. Post-modernism seems to be as much a historiosophy as the grand metaphysical narratives that it rightly condemns. It is a historiosophy, moreover, which can define itself only negatively by an unavoidable reference to the era that it supposedly has supplanted. Thus, even on the linguistic level, post-modernism cannot extricate itself from its hated alter ego.

But the affinity is much deeper. In the typical fashion of the metaphysical philosophy of history modernity is reduced to a few of its elements, and the great diversity of rationalist and non-rationalist perspectives that weave its empirical actuality is simply hushed up. This procedure has, of course, its roots in Nietzsche's pithy but sweeping labeling of European civilization as the unique outgrowth of Socratic and Christian thanatophilia. In the wake of the senseless carnage of First World War the means for this thanatic obsession were diagnosed to be the technological applications of science. In Weber's case, the ideal type of means-ends rationality, meant as a methodological guide in historical research, was to be tinged at the end with the cultural pessimism of the «iron cage» metaphor and a longing for lost poetic enchantment and an immediacy of existence drenched in spontaneous feeling -the same non-scientific motive that pervades the German «sociology of estrangement» in general. This depressing vision was but a veiled proposal of regression to an idealized pre-modern *Gemeinschaft* and thus a re-evocation of that hearty-felt longing that pervaded the German romantic tradition and was most strikingly enunciated by Novalis. This homeward Odyssey was rendered excessively problematic, though, when Adorno and Horkheimer discovered that the technocratic perversion was the defining mark of the entire recorded history of the race, in which case the golden age of human wholeness must presumably be sought in some hidden aboriginal «dreamtime».

Heidegger's was the final and most influential version of this diagnostic, which -freed from the quasi-Marxian assumptions of Frankfurt theory- was

able freely to mine medieval mysticism and later to advocate in the manner of Nietzsche the return to the Presocratics, in this case to Eleatic intuitionism specially interpreted, by means of which the objectified self of contemporary life is absorbed by a dark, ineffable Being. It is in these deep commitments of his theory that one might profitably seek the affinities between Heideggerianism and Nazism, and not just to the ephemeral political associations of Heidegger as a person. And this is the reason why he stubbornly refused to denounce Nazism as a world-view as long as he lived.

The same features can be detected in arguably the most emblematic work of the post-modernist imagination, namely Foucault's *The Order of Things*[34]. What we have here is a poetic elegy hiding under a philosophical costume, a kind of prose poetry consisting of bold flights of thought that have been rendered as a proof to normal historiographic assessments (i.e. reference to established fact) through the claim that they are not meant to be a history of scientific method, but an uncovering of the hidden presuppositions behind the work of all scientists operating at any given period. This «archaeological» method, which is not explicitly defined, seems to consist in the arbitrary selection of mainly marginal and non-canonic intellectual documents in order to establish suggestive, even fascinating, linkages that bear out the main interpretative thesis. These texts, thus, play the role of privileged facts verifying the guiding insight, while at the same time forbidding the testing of it by reference to evidence that has been excluded as allegedly non-relevant, in the typical procedure of «absolute» theory as defined above. Foucault writes about the historical development of science while *a priori* disclaiming the métier of a historian of science, thus robbing his possible critics of their accustomed tools and forcing them to evaluate his theory only on its own terms. This is the classical stratagem of self-validation. We, further, detect in his account the kind of periodization that reduces whole historical eras (whose boundaries, incidentally, are quite elastic as it suits the argument) to a single each time mode of intellectual procedure: the Renaissance is the period of signs and analogies that illustrate the "sympathy" of all things, the so-called Classical Age (the 17th and 18th centuries), the period of «representation», in which measurement fixes the separate individuality of objects, and the 19th century the age of the sciences of Man, in which linguistics, economics and anthropology are premised upon the historical evolution of their subject matter. The fact that multifarious strands of thought surrounded and even penetrated the one that he chooses to privilege in each one of these periods is a possibility that his exposition is meant

34. M. FOUCAULT, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Routledge, 2002.

to preclude[35]. As was to be expected, these three absolutely distinct and mutually exclusive epistemic universes (*epistemes*, in Foucault's language) succeed one another by means of an abrupt "mutation" that puts knowledge on a new foundation thus negating the assumptions of the previous one. The most celebrated doctrine of the book is the anti-humanist manifesto that caps the theoretic perambulation: we are apparently at the threshold of another catastrophic mutation which will wipe out Man as a concept and value, thus inaugurating a new epistemic era, which however is not in the least described as to its constitutive features. We are thus left to imagine, based on the tenor of his discourse, that Foucault's post-humanism is actually a return to the enchanted wholeness of the era of mystical «sympathies», a suspicion that is inevitably strengthened by his fascination in the last years of his life with the theocracy of the Ayatollahs.

What all of these approaches have in common is, thus, a regressive longing, whose practical implications are the wholesale dismantlement of the technological and institutional frame of contemporary life, unmixed with the slightest appreciation of the advantages that the realization of Enlightenment values has brought, despite their often alienated form. And as such they can serve as a cover, especially in societies where the values and institutions of modernity have not taken deep root, for outright reactionary political and ideological projects. Compared to this, the classical Marxian critique of capitalism is more theoretically cogent and realistic, demanding as it does the preservation of the manifest advantages of modernity in terms of both material well-being and freedom and the suppression only of the conditions of alienation which safeguard the unequal distribution of what is explicitly recognized as the wealth of humanity. Marxism, as a genuine product of the Enlightenment, was contemptuous of any longing for the resurrection of pre-modern forms of life and of any anti-scientific program, for after all it did understand itself precisely as a form of science. For Marx the anti-Enlightenment is synonymous with political and intellectual reaction. His main indictment of capitalism is on account of its *irrationality*, not its rationalism. As Sokal commented at the time of his celebrated prank[36], the

---

35. For a critique showing how determined Foucault was to privilege just one historical element of each epoch, in order to construct each of his «epistemes» in abstraction from the multitude of diverging and even antithetical modes of investigation co-existing with the one that he wants to emphasize, see G. S. ROUSSEAU, Whose Enlightenment? Not Man's: The Case of Michel Foucault, *Eighteenth-Century Studies*, vol. 6, no. 2, 1972-1973, pp. 238-256. Rousseau argues that in the abandonment of the Renaissance theory of "signatures", for instance, the most important motive was the realization of the absence of any healing effects of the substances that were supposed to owe their medicinal qualities to their resemblance with the diseased organ to which they were applied. It is this testing by pragmatic consequence that Foucault deliberately ignores.

36. A. SOKAL, A Physicist Experiments with Cultural Studies, *Lingua Franca*, 1996, pp. 62-

reason why he and countless others committed themselves to Marxism was the doctrine's emphasis on the scientific understanding of society, not because of its debunking of scientific method. In so far as post-modernism today passes as the legitimate successor of Marxism in radical theory, it is instructive to note that the two currents of thought are clearly incompatible.

But, one might interject, divergence from Marxism might be a tolerable price to pay if, by means of the post-modernist denial of modernity, the dragon of «grand narratives» is slain and theoretical thinking is thereby brought back to the raw immediacy of finite existence in all the dimensions that transcendental philosophy had left out of purview, namely the urgency of its sensuousness, its bodily presence and function, its imaginative self-inventions, the elusiveness of its discourse etc. In fact the seminal event, according to some, in 20th century philosophy, namely the confrontation between Cassirer and Heidegger at Davos in 1929[37], is deemed to signify precisely such a demise of the universalistic philosophy of consciousness that had been hitherto hegemonic in European modernity and the triumphant rise of a new ruling paradigm, that of finitude (*Dasein*) wandering unredeemed and unredeemable in a world voided of meaning and even of sheer reality. And it is true to say that at Davos the brash and aggressive Heidegger did indeed emerge rhetorically victorious vis-à-vis a sick and fatigued Cassirer, who according to accounts could only manage a rather trite recapitulation of formulaic neo-Kantianism.

But whether this knock-out signaled the end of the quest for universality in thought and the definitive demonstration of the impossibility of intersubjective meanings in communication is another question altogether. One might think that the very occurrence of the debate, together with countless similar, albeit less notable ones that have been continuing ever since, is rather indication of the possibility of shared (undistorted, in Habermas' parlance) meanings in communication[38]. This may not be a *realized* possibility, but if

---

64, accessible at www.physics.nyu.edu/faculty/sokal together with many other texts relating to the famous hoax.

37. For an account of the exchanges based on notes by those present, see C. H. HAMBURG, A Cassirer-Heidegger Seminar, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 25, no. 2, 1964, pp. 208-222. For commentary on the encounter, see G. WAITE, On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos, *Political Theory*, vol. 26, no. 5, 1998, pp. 603-651; P. E. GORDON, Continental Divide: Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929 – An Allegory of Intellectual History, *Modern Intellectual History*, 1.2, 2004, pp. 219-248; D. COSKUN, Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929), *Law and Critique*, vol. 17, no. 1, 2006, pp. 1-26.

38. For the existence of a «communication *a priori*» in philosophical debate, see K.-O. APEL, Communication and the Foundation of the Humanities, *Acta Sociologica*, vol. 15, no. 1, 1972, pp. 7-26.

you take it out as a regulative notion, as the prospect on a horizon towards which all participants implicitly move, then all talking as such grinds to a halt. And if this is indeed the point of post-modernist philosophy, namely to demonstrate the impossibility of talking by means of haphazardly strung phonemes that simulate talk, then it must be conceded that some of its votaries have succeeded triumphantly in making it. But this cannot be all. For Heidegger was addressing an audience, which he desired to have assent to what he was enunciating. He was not, presumably, interested, as no *bona fide* philosopher is presumably interested, in swaying them through his charm and the melodiousness of his diction alone. For philosophic assent is a rational act of some sort, however hard it may be to define the criteria involved. The very desire for conversation is *ipso facto* an indication of some shared meaning that the participants aim to discover or to construct.

Apart from that, the Enlightenment that Heidegger «slew» at Davos was the version presented by Cassirer, which -as already mentioned- was trimmed and doctored, in order to present an inevitable Kantian culmination of the movement. Cassirer's disinclination towards British empiricism, on account of its heteronomous -in his view- conception of the mind, thus, leaves out of the picture precisely that cohort of modern thinkers most averse to the holistic metaphysic that ultimately issued from Kant (against Kant's own express epistemological prohibitions, it ought to be noted). Empiricism is the very doctrine that undermined the gnoseological megalomania of rationalism, by emphasizing the insuperable limitations of the mind's cognitive abilities and the *a posteriori* nature of knowledge. Empiricism, thus, restored a methodological skepticism, in the sense that every scientific hypothesis on offer is now seen as up for possible refutation through the adduction of fresh empirical evidence. In this manner, the goal of a complete description of reality is drastically put off. The salutary consequence of this is that space is opened up for radical disagreement among competing theoretical explanations, that dissent is now seen as the very motor propelling scientific theory to its next (provisional) peak. The significance of *dissensus* in social and intellectual life is certainly not the invention of post-modernist theorizing.

Thus, at Davos it was not just Cassirer as a person who was exhausted, but also his restricted, if not retrograde, account of Enlightenment method, the one that the post-modernists eagerly uphold and promote precisely because it can be easily defeated. His defeat, then, such as it was, cannot be taken as symbolizing the «end of modernity» in philosophical terms. And in fact, among the audience at Davos was a person who sat silently, abstaining from the exchanges, but whose own view of science represented the latest development in self-consciously Enlightenment thinking. His name was Carnap, and the logical positivism that he initiated is precisely premised upon the ex-

plicit rejection of the possibility of the Kantian synthetic *a priori*, thus returning to a Humean epistemology with its attendant damnation of holistic metaphysics.

If, consequently, our overview of the Enlightenment is broadened to include those of its tendencies that were inimical to grand synthetic reconstructions of nature and history as closed wholes, in other words to its analytical, its finitist side, then it would seem that the legitimate concerns of the post-modern critique, its emphasis on the concrete individual, existing in spite of and even against the «spirit of the age» and outside ruling orthodoxies and institutions, can be fully addressed within Enlightenment theory itself. For the «essence» of modernity, if there is such a thing, surely is not just the construction of totalizing systems of order and control, as even such a perceptive analyst of the modernist condition as Z. Bauman claims[39]. But such systems *are legitimated* by the free thought and action of the individuals consenting to place themselves under their jurisdiction. A «democracy from below», as Bauman envisages it, is not, either in practice or in logic, the antithesis of *legitimate* order. For the recognition of self-determining agency, the privileging of subjective autonomy, is an integral part of the Enlightenment narrative of governing reason. Disobedience, dissent, antinomianism is just as integral to that narrative as the regulative aim of reasoned consensus, a consensus which -as indicated above- is in substantive matters of moral purpose a mere horizon enveloping an actuality of diverging and even contradictory orientations. And, whatever operative consensus there might be in modern society, is to be found in the scaffolding of *procedural* norms and arrangements, whose function is to guarantee the radical self-definition of the autonomous individual.

The coercive inculcation of moral and metaphysical visions, deemed obligatory for all, would seem to be the characteristic tendency of pre-modern societies. This does not imply that the ideal type of an «open society» fully corresponds to, or mirrors, the empirical reality of modern society -no ideal type is meant to do that. But to the extent that this reality diverges from the normative framework, this constitutes a violation of the very rational principles guiding the modern mind. And this violation can only be cured through the invocation and the consistent application of those principles themselves, something that undoubtedly also enlarges their scope and meaning under changing historical circumstances. The victims of state repression, illicit technological monitoring of privacy, denial of their various self-

---

39. Z. BAUMAN, Sociological Enlightenment - For Whom? About What?, *Theory, Culture and Society 2000*, vol. 17. 2, pp. 71-82.

definitions (sexual, ethnic religious etc.), can only fight back by invoking rights that are, or ought to be, legally guaranteed. This recourse is fully within the procedural confines of the modern system and in consonance with its moral logic. It is hard to see in this context in what way the meaning of «right» disappears, especially as it is constantly on the tongue of those fighting the failings of modernity, including its intransigent foes. This is, rather, a process that demands the further completion of the system of modernity that remains, in Habermas' phrase, uncompleted, because social actuality keeps throwing up concrete cases that challenge the ideal principle of the primacy of the autonomous self to empirically extend itself in ways that previous ages could not conceive: if homosexuality in the past was «self-evidently» a sin and a disease, today it is, just as self-evidently, recognized as a right. And, we must add, this process *cannot be completed,* for no one can predict which similar such cases will be thrown up in the future.

The unwillingness of the post-modernist critique to envisage modernity in its philosophical many-sidedness and in its social contradictoriness, in which case it would view its own critical thought and action as an integral aspect of modernity's own work, is the cause for its ultimate philosophical failing. For, in its essentialist determination to describe modernity as a unitary system of administrative regimentation, panoptical surveillance, technological streamlining, and economic optimization (all sides of one and the same project of objectification), it can only counterpose its own soteriological vision, which is just as much holistic and metaphysical as any of the historiosophic grand schemes that it ostensibly loathes[40]. Post-modernism is, hence, not the enemy of «grand narratives» that it wants to pass as. It simply seeks to substitute its own grand vision for those it claims to have overthrown. It is preaching an end of history, albeit a negative one, in which the place of the religion of man is taken by an equally universal and all-pervasive religion of cosmic emptiness. The finite self, robbed of all cognitive and moral resources, is now supposed to be wandering without purpose in a grand desert worn by care and ennui. With all meanings voided language itself comes to an end, excepting perhaps the «private language» of a solitary poet, whom of course nobody understands, if one hears at all. This is the modern version of the hermits and the stylites of late antiquity, those "fools in Christ" fired by a transcendent eros, except that today one is in love with the absent *per se*, with the *Nichts das nichtet* (which very often turns out to

40. For a perceptive discussion of the metaphysical core of post-modern theorizing, see F. G. VERGES, The Unbearable Lightness of Deconstruction, *Philosophy*, vol. 67, no. 261, 1992, pp. 386-393.

be the author's own ego). Of course, one could put up some kind of hyper-anthropic or agonistic show in the midst of this bleakness, but with the disappearance of mutuality as a meaningful concept or value this gesture is the apogee of vanity. It either collapses on itself, or if it chances upon some other wanderer in the desert it may fall upon him/her to possess and/or enslave. Power is the only recognized mode of intersubjective intercourse in this scheme, which puts up a show of opposing power, but in fact secretly idealizes it. But, at the end of the day, a gigantic chasm called either Nothingness or alternatively Being (which comes down to the same thing) devours these vain doings and the whole thing implodes into a terminal silence.

This is not the silence of Wittgenstein sensibly warning us to keep mum about things that cannot be spoken of. It is the absolute silence reigning when the very sources of life have been stilled. This is a shocking vision indeed. And the question is, firstly, whether it accurately describes our present condition in all of its aspects and dimensions. This is an empirical matter, and straightaway we can see that the answer is negative, if only judging from the activity of the best of the post-modernist believers themselves who keep fighting against the injustices of the present order, as if it made sense to aim for a better world. The general garrulousness of that tribe is also to be emphasized. For, just like Heidegger at Davos, they aim to convince us by some wordy concoction constituting an argument, however ciphered.

The second question is who is actually seduced by the vision. This, being a matter of psychology, admits of no philosophical answer.

P. S. VALLIANOS
(Athens)

ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΠΑΡΟΝΤΟΣ ΚΑΙΡΟΥ: ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΜΟΙΡΑ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ ἄρθρο ἀναφέρεται κατ' ἀρχὴν σὲ ὁρισμένες θεμελιακὲς ἀπορίες σχετικὰ μὲ τὴν φύση τῆς ἱστορικῆς γνώσης. Τὸ ἀντικείμενο τῆς ἱστορικῆς ἔρευνας (τὸ ἀντικειμενικὸ δεδομένο ἢ γεγονός) εἶναι ἐξ ὁρισμοῦ ἀπόν. Ἀπὸ αὐτὸ ἔπεται ὅτι ὁ ρόλος τῆς «δημιουργικῆς φαντασίας» ἢ τῆς ἑρμηνευτικῆς συνείδησης στὴν διατύπωση τῆς ἱστορικῆς ἀλήθειας εἶναι καθοριστικός. Ἐξ ἄλλου, σήμερα ἀναγνωρίζεται ὅτι ἡ ἐμπειρικὴ παρατήρηση εἶναι «ἔμφορτη θεωρίας», ἀκόμη καὶ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ διαπίστωση ὅμως αὐτὴ δὲν ἔρχεται νὰ ἀναιρέσει τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς γνώσης καὶ στὴν μία καὶ στὴν ἄλλη περίπτωση. Τὸ τί «πραγματικῶς ἔλαβε χώρα» στὸ παρελθὸν ἀποφασίζεται ἀπὸ τὴν κοινότητα τῶν ἐπιστημόνων ποὺ μεταχειρίζονται κοινῶς παραδεκτὲς κριτικὲς μεθόδους. Ὁ χωρισμὸς σὲ περιόδους εἶναι κρίσιμο ἀναλυτικὸ ἐργαλεῖο τοῦ ἱστορικοῦ. Ὅμως τέτοιες κατατάξεις τοῦ ἱστορικοῦ ὑλικοῦ εἶναι εὑρετικὲς ὑποθέσεις ποὺ καθοδηγοῦν τὴν ἔρευνα, καὶ ὄχι «ἱστοριοσοφία», μ' ἄλλα λόγια ἀδιάσειστες ἀλήθειες γιὰ τὴν ἀπαράβατη νομοτέλεια τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ἡ περιοδολόγηση «νεωτερικότητα-μετανεωτερικότητα» εἶναι μιὰ ἑρμηνευτικὴ προσέγγιση ποὺ κυριαρχεῖ τελευταῖα. Ὅμως καὶ αὐτή, ὅπως προβάλλεται ἀπὸ τοὺς «μετανεωτερικοὺς» στοχαστές, παρουσιάζει ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ἱστοριοσοφικῆς μεταφυσικῆς, τῆς «μεγάλης ἀφήγησης», δηλαδή, ποὺ ὑποτίθεται ὅτι ἀρνεῖται. Ὅλα τὰ οὐσιώδη καθήκοντα τοῦ κριτικοῦ στοχασμοῦ, ὅπως τὰ ἀντιλαμβάνονται καὶ οἱ ἴδιοι οἱ μετανεωτερικοί, ὑπηρετοῦνται ἀπὸ τὶς βασικὲς ἠθικὲς καὶ διανοητικὲς στάσεις τῆς νεωτερικότητας, χωρὶς νὰ εἶναι ἀναγκαία ἡ ριζικὴ κατάλυση τοῦ νοήματος καί, στὸ τέλος, τῆς ἴδιας τῆς γλώσσας. Το ζητούμενο εἶναι νὰ *πραγματωθοῦν* τὰ νοήματα τῆς νεωτερικότητας, ποὺ ἀπὸ τὴν σκοπιὰ αὐτὴ παραμένει ἀνολοκλήρωτη, καὶ ὄχι νὰ ξεπέσουμε στὸν ἀνορθόλογο μυστικισμό.

Περικλῆς Σ. ΒΑΛΛΙΑΝΟΣ

IS A RENEWAL OF HUMANISM POSSIBLE TODAY?

One often wonders whether a universal mind of the fourth century B.C., Plato, say, or Aristotle would be startled if confronted with our own civilization our technological achievements, our cultural preferences, in short our way of life.

The general aspect of our civilization, as it would appear to Plato or to Aristotle, is markedly homogeneous. For it clearly reflects a common tendency towards two main goals of mankind: easier and happier life for the individual, and greater organization and prosperity for society. Plato and Aristotle would also find that humanity has been in continuous evolution, something they had already noticed. They would however consider that, evolution being not necessarily identifiable with development or progress, our moral achievements do not seem to adequately match our technical achievements, as far as respect for human beings is concerned, and they would have made a striking note of the gap. They would have tried to point out the significance of this gap in retarding the harmonious growth of our societies, and would have concluded that the gap was the most prominent manifestation of a deep and lasting historical crisis.

History seems to be moving ever faster forwards today. To speak of the next phase of the world means that we see our contemporary world as a world of transition towards a future new world, likely constructed on an equally essential base of technological, cultural and moral accomplishment. In this sense, "world" should be taken to mean, firstly, our (natural, terrestrial, or extraterrestrial) environment, with all the changes entailed in making it profitable to human society, to meet human needs; and secondly, the complex of institutions through which such a process may be faced and realized for the happiness of humankind, within a certain system of freely and universally accepted principles and values.

We see, then, the need for a new world, which cannot be anything else but the outcome of the process of transforming our present world. Five propositions follow: (a) The new world will result from further evolution of the present world, which is itself the result of the evolution of a succession of past worlds, the successive phases of a unique world. (b) This evolution is somehow constant, in spite of history's ups and downs, accelerations and decelerations, and is itself the true historical essence of this world. (c) It remains possible, at any time, to decide on a new way of life, as part of a complete and permanent change that qualifies the world in its various aspects.

(d) To adapt this world to human society, renewal of the individual's attitude to the world and other human beings needs to be subject to an order of consensual principles and values, a point which must be emphasized. (e) All this being so, the new world entails the adaptation of the old world to its renewed image. The old principles and values should also be thought of as subject to their renewed conception – not so that they may be adapted to the new world, but so that they may become the models on which the latter will be fashioned. In other words, a new dimension of an old ethics based on eternal values is needed in other words, in order to make possible the conception of the model of at least one new dimension of the old world. The "new morality of the new world" obviously means, in this sense, the renewed humanistic morality of the world of tomorrow.

The future interplanetary societies will undubtedly have some common features, and these can already be imagined and described with some accuracy, bearing in mind the prevailing trends of present societies.

The main features of future societies will very probable be: (a) Pragmatic universalism tending towards a real planetary and interplanetary unification when modeling scientific, technological, economic, cultural and institutional structures, notwithstanding eventual differential tendencies. (b) Intensified analysis of language and language comprehension as a function and means of communication, stemming from a need for a greater and better unified system of mutual human metalinguistic relations that can truly claim cosmic validity and based, e. g., on he thorough knowledge of Greek, which has proved to be, besides a diachronic vehicle of humanistic ideas, an excellent toll in informatics. (c) Genral acceptance of the need for even economic growth and cultural development of every society through planned programs and a heightened feeling of proper measure. (d) A burning conviction that total respect for human individuality and freedom is necessary within the bounds of the need to blend individual and group preferences, so as to ensure accurate general planetary policy. (e) A federalist, or better confederalist, conception of human and social relations, so as to avoid or offset any danger arising from preponderantly technocratic and bureaucratic organization of life; noting that, in any case, the organization of life will lay increased emphasis on leisure and on cultural and spiritual activities.

There is the risk of deep and prolonged crisis, if, within such a universal humankind, organization is not carefully adjusted to the features of each and every specific society. It is helpful to analyze the two chief ideologies of yesterday's industrial world: Marxism and Christianity. As an ideology, Marxism undoubtedly had elements of humanism. But it entirely subordinated them to one central and all-important concept, that of the class struggle. It thus reduced the notions of individuality and hence of freedom literally submitted them to the notion of collectivity. Under these conditions, humanism was no longer of any value to Marxism. The latter eventually proved to be its own negation. The other ideology, Christianity, is some-

thing more than an ideology; it is a religion, and must be treated as such, even when it is the religion of about a quarter of the world's total population. We should never forget, however, its origins. As a revealed faith, Christianity is te extension, not the polar opposite, of Judaism, itself a religion of a nationalistic and prophetic kind. There are significant ideological differences between Judaism and Christianity, as we all know. One of these is in ecumenicality. Furthermore, Christianity, unlike Judaism preaches loving forgiveness, not revenge. But if Christianity is to be consistent, it can hardly (nor should it) surrender its religious character, with all the prestige of twenty centuries of church worship, to become a mere ideology. Whatever ideological values there are in Christianity should be fastened on and prized, without giving them a Christian label; but they cannot in themselves form a coherent ideological basis for further enlargement and for global universalization. The moral is clear. Christianity, a major and prominent religion (and all other religions, even Islam, a religion whose "success" clearly results from its practical assets) is unable to provide a proper basis for working out a universally acceptable ideology, one able to philosophically underpin the global ethics needed for the world of tomorrow.

To look now at philosophical ethics, these may be sorted into one of three categories, according to their criteria of moral action: sensualistic, sentimentalistic and rationalistic. Sensualistic theories may be divided into three categories, hedonistic, eudaemonistic and utilitarianistic. Hedonism may lead to continuous search for pleasure, and hence to saturation and disgust. Eudaemonistic theory sees in pleasure the absence of pain. The disadvantage of such a conception is that what is sought is only in the interest of the individual. Utilitarian concepts transfer sensualistic ethics to a higher level. For Jeremy Bentham, what counts is the intensity – the quantitative importance – of pleasure, since individual and general interest are not to be distinguished. Such an ethical theory does not rise above the level of subjective evaluation of interest. Sentimentalistic conception of ethics presuppose a kind of sympathy for the object of moral behavior. However, in order to be ethically valuable, sympathy must be allied to reason. Rationalistic conceptions of ethics presuppose the objective existence of good, whether immanent or transcendent. For Plato, good is the reality towards which every consciousness tends. The form of good can be conceived, with an effort, at its root. For Aristotle, on the other hand, good is conceived through measure. Both these theories treat good as a potential that can be realized by action. Kantian ethics is based on the notion of good will. For Kant, a moral act is not valuable because of its aim or because of an inclination of whatever kind. It is not easy, however, to accept Kant's assertion that everything except the intention is insignificant. Of the principles proposed by classical ethical theories, none is sufficient of itself to be the guide to moral life. But while philosophical ethics is the best foundation of morality, there is evidently no philosophical ethtics that can of itself be the substrate of universally accepted

morals, and can be wholly and totally adaptable and acceptable by the world of tomorrow such as it has been described. There are two further possibilities. The first is to take the eclectic view. The problem is then how to conceive this eclecticism. The second possibility is to avoid eclecticism, and look for a conception of life that is neither specifically philosophical nor generally ideological, but both practical and theoretical a conception of life that has proved universally efficient in the past and can be eked out by absorbing elements from the standard moral practice of our own day.

If we opt for this second route, the most exact moral conception would seem to be the classical Greek humanism. Not only is it profoundly universal, so that it has proved adaptable to both past and present civilizations; it is adaptable also to the world of tomorrow, already depicted in outline. Greek humanism is free of any kind of national or nationalistic ties. At the same time it is broad enough to absorb elements from any other culture in the world. Such a conception of life seems to be the one that should be preferred. There are three reasons for this. *First,* the strength of Greek humanism, historically speaking, is its theoretical flexibility, and hence the ease with which it adapts to various contexts. Greek humanism, in combination with Christianity, with other religions and ideologies, or with philosophical theories, has provided the underpinning for a platform of thought. It seems well able to continue doing so in the future. *Second,* Greek humanism has an intellectual weight that rests on its claims about scientific activity. It proposes that scientific activity must not be subordinated to the aims of the moment, but, must remain open to any kind of desire for knowledge. Since truth is not an interpretation of need, but – in the Aristotelian sense – an adequacy of mind and reality, Greek humanism is understandably resistant to schemes about the future. Greek humanism is neither a philosophy nor a religion. Strictly speaking, it is something less than a philosophy, and something more than an ideology. This is why it is able, in its eventual enlarged and renewed form, to meet the actual intellectual and spiritual needs of a renewed universal society. *Third,* Greek humanism is the combination and the outcome of certain tendencies that were valid for the Greek world, and continue to be so. It is founded mainly, if not exclusively, on a sense of measure and the freedom of the individual, or rather the concept of the free person freely integrated into a free society of free citizens. There are no limits to the freedom of the Greek human being, other than those suggested by respect for the freedom of everyone else, individually and collectively.

To conclude. If what we are looking for is a new morality for the world of tomorrow, we should above all search for it within Greek humanism. One will find there the patterns needed for humanity to face the world in a contemporary way, as it endeavors to secure the continuity of established human values in a human society in constant change, but needing to be safeguarded from further unconsidered evolution, if there is still to be a constant relationship between society, with its universal vocation, the human environ-

ment and humankind itself. In this regard, what is essential is a wholehearted looking back to Greek humanistic ideals, since we prepare today for a future world that will harmoniously meet our material and spiritual needs, and will be just as harmonious an expression of the historical and actual presence of human beings in the universe. This explicit requirement is, I think, fully and implicitly present in the prevailing international mood, as exemplified in the founding charter and philosophy of our latter-day Amphictyonic Council, the United Nations. But there is (it seems to me) still much to do before the United Nations is strong enough to be able to apply its theoretical ideals in practice, before it can achieve its aim of imposing moral law universally in the face of all inhuman tendencies to break this law. Greek humanism has proved compatible with universal values. They obviously derive from its universal and ambitions. Besides, since ancient times, Greek humanism has strongly influenced non Hellenic thought. These various categories of systems have the power to join – through a dialogue between cultures – in confronting the problems of humankind in the world we are seeking to create.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΗ ΜΙΑ ΑΝΑΒΙΩΣΙΣ ΤΟΥ ΟΥΜΑΝΙΣΜΟΥ ΕΠΙ ΤΩΝ ΗΜΕΡΩΝ ΜΑΣ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ θεμελιώδης προϋπόθεση προκειμένου νὰ ἀναβιώσει ὁ Οὐμανισμὸς ἐμπεριέχεται πλήρως, ἂν καὶ ἔμμεσα, στὴν κρατοῦσα διάθεση τῆς παγκόσμιας κοινότητας, ὅπως αὐτὴ παραδειγματικὰ καταγράφηκε στὴν ἱδρυτικὴ διακήρυξη τῆς σύγχρονης Ἀμφικτιονίας, τοὐτέστιν τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν. Ὑπάρχει ἐντούτοις, ἔχω τὴν ἄποψη, πολὺς δρόμος ἀκόμα, μέχρις ὅτου νὰ μποροῦν τὰ Ἡνωμένα Ἔθνη, ὄντας πλέον ἐπαρκῶς κραταιά, νὰ ἐφαρμόζουν τὰ θεωρητικὰ ἰδανικά τους στὴν πράξη, τοῦτ' ἔστιν προτοῦ νὰ εἶναι σὲ θέση νὰ ἐπιτυγχάνουν τὸν στόχο τῆς ἐπιβολῆς τοῦ ἠθικοῦ δέοντος παγκοσμίως. Ὁ Ἑλληνικὸς Οὐμανισμὸς ἔχει ἀποδειχτεῖ συμβατὸς μὲ τὶς παγκόσμιες ἀξίες. Οἱ τελευταῖες προέρχονται καταφανῶς ἀπὸ τὶς ἰδέες καὶ τὶς στοχεύσεις του. Πέραν τούτου, ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἤδη, ἡ Ἑλληνικὴ Παιδεία ἔχει ἐπηρεάσει βαθύτατα ἀκόμα καὶ τὴν μὴ Ἑλληνικὴ διανόηση. Ἔχει λοιπὸν ἀποδεδειγμένα τὴν ἱκανότητα, διαμέσου τοῦ διαπολιτισμικοῦ διαλόγου, νὰ συνενώνει τοὺς πολιτισμούς. Ὡς ἐκ τούτου, θὰ μπορεῖ νὰ τοὺς συνενώνει καὶ ἐνώπιον τῶν ὅποιων μελλοντικῶν προβλημάτων καὶ ἀπειλῶν.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

GOVERNANCE FACING VALUES IN AN ERA OF GLOBALIZATION

In a long series of works[1] I have tried to transcend the classical controversy between axiological subjectivisms and objectivisms by alleging that values emerge from human consciousness under the aspect of desires needing to be filled, before they are expanded instead, by being projected on an objective background where from they irradiate to meet homologous aspirations of other consciences, thus reaching the statuses of both objectivity and intersubjectivity. In this context, the system of values, having acquired the condition of a reality widely accepted and wished for, has imposed itself as the moving power for the assessment of moral law within consciences and even societies.

Since ancient times the classical value system has been built on three cardinal values: the True, the Beautiful and the Good[2], each one of them having admitted several secondary meanings according to the particular era in which - and the society by which - it has been experienced. One may thus consider the system of values as a threefold musical theme implying an indefinite number of variations[3] which nevertheless respect the theme's fundamental structure. Any attempt to seriously deviate from this structure would inevitably lead to the decline and, finally, to the crumbling of the structure itself.

This may grow particularly probable in times of abrupt shiftings in the course of societies. Such shiftings have already been experienced along the history of mankind[4]. Almost all of them relate to invasions of new ideas from outside into extant societies which however successfully resisted by developing proper defense systems. Sophists e.g. invaded Athens during the 5th century B.C., mainly from Magna Graecia, to be combatted by Socrates and his major school[5]. During the subsequent imperial eras, Hellenistic and Roman as well, both of which lasted for several centuries, the Stoic and

---

1. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *The Itinerary of Mind*, vol. 3: *Values*, Athens, Hermes, 1977; *Phenomenology of Values*, 2nd ed., Athens, Univ. of Athens, 1981.

2. Cf. IDEM, *Le problème du beau*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960; *P. Brailas-Armenis*, New York, Twayne, 1974.

3. Cf. IDEM, *Aesthetic Categories*, 2nd ed., Athens, Arsenides, 1996.

4. Cf. IDEM, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991.

Christian cosmopolitanisms sealed the death of the ancient city-states and marked a kind of globalization within the limits of late Antiquity[6], at least in the West, before they were overrun by the installation of a strict feudal society due to the shock of barbarian invasions. The *exodus* of Greek scholars to the West initially instigated, then whipped the movement of the Renaissance whose spirit, although fainting, remains still alive[7].

The direct effect of the 19th century industrial revolution has been a lasting confusion in the realm of values, whose impact remains visible through the traces it has left upon our societies. Not only has it evolved towards other kinds of revolutions such as economic, technological and even temporarily political, but it has also extended its influence to the domain of culture as well, where e.g. new conceptions of beauty and new techniques seem to definitely prevail, independently of their deviation from classical rules and precepts[8]. In every cultural field the insolit is searched after, in order to flabbergast. On the other hand, in societies where the principle of equal chances really dominates, people of lower culture and taste tend to favor lower forms of art, thus encouraging low-lying, though impressive, artistic productions[9].

The value of Truth is highly cultivated in our days by scientists, thanks to spectacular technological performances, although philosophers and other thinkers are unable to take advantage of them. Progress, though not spectacular, has been achieved in economics and bioethics. The latter fields also relate to the value of Good which unfortunately is suffering of gradually deteriorating conditions of respect. Parallel to the official proclamation of human rights, our globalized societies experience their everyday violation by every kind of corruption due to the acquisition of excessive power and, hence, to oppressive practices: geopolitical, such as genocides plus destructive ecological and financial activities as well, like the periodical crises which shake the whole world. It seems that the present crisis was prepared at the end of the year 2000 thanks to the adoption of a bill that enabled the finance and trust institutions to freely operate without being subdued to any control. This turned out to be a deplorable decision of the legislative power which is part of the state in democratic countries.

Globalization is an economic theory; in addition, a kind of ideology and, of course, a *praxis*, which is being tested on the grounds of its efficiency. The high risks its adoption could entail had been denounced early enough. It is the duty of each well-educated governance team, cognizant and conscious of its task, to look after the world situation in order to prevent administrative

---

5. Cf. IDEM, *Philosophers of the Aegean*, Athens, The Aegean Foundation, 1991.

6. Cf. IDEM, *Creed and Reason. Roots and Development of Medieval Philosophy*, Thessaloniki, Gartaganis, 1967.

7. Cf. IDEM, Pléthon, *Proceedings of the International Congress on Pletho and his Time* (Mystra), Athens, 2003.

8. Cf. IDEM, Recent Processes of Creation in Contemporary Art? *Φιλοσοφία*, Academy of Athens, 38, 2008, pp. 60-64.

9. Cf. IDEM, *Aesthetics of Ethics*, Athens, Academy of Athens, 2009.

misfunctions ranging from mere transgressions of law to catastrophic conducts. Impeccable governance presupposes an adequate preparation of the citizens destined to exert it. The classical ideal of *kalokagathia*[10], i.e. cultural competence and moral integrity is still valid today. Plato, after Damon of Oa, who lived one whole century before him, clearly indicated educational norms and methods to be followed and respected in order to make this ideal accessible to all citizens.

The continuous attempt to reach such an ideal could become a guarantee not only for the quality and skill of future governances, but for the sake of globalization and, ultimately, of the future of mankind.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

Η ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΙΣ ΕΝΩΠΙΟΝ ΤΩΝ ΑΞΙΩΝ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΕΩΣ

Περίληψη

Ἡ παγκοσμιοποίηση εἶναι μιὰ οἰκονομικὴ θεωρία. Εἶναι, ἐπιπλέον, καὶ ἕνα εἶδος ἰδεολογίας, καί, φυσικά, μία *πρᾶξις*, ἡ ὁποία δοκιμάζεται ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀποτελεσματικότητάς της. Ὁ ὑψηλὸς βαθμὸς κινδύνου ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἐμπεριέχεται στὴν υἱοθέτησή της ἔχει ἤδη καταγγελθεῖ σχετικὰ νωρίς. Εἶναι καθῆκον τῆς ὅποιας εὐσυνείδητης καὶ καλὰ καταρτισμένης ὁμάδας διακυβέρνησης, ἡ ὁποία ἔχει καὶ συναίσθηση τῆς ἀποστολῆς της, νὰ μεριμνᾶ γιὰ τὴν παγκόσμια τάξη πραγμάτων, οὕτως ὥστε νὰ ἀποτρέπει διοικητικὲς δυσλειτουργίες, οἱ ὁποῖες μπορεῖ νὰ ποικίλλουν ἀπὸ ἐλαφρῶς παραβατικὲς συμπεριφορὲς μέχρι ἐντελῶς καταστροφικοὺς χειρισμούς. Ἡ ἄμεμπτος διακυβέρνηση προϋποθέτει τὴν ἀνάλογη προπαρασκευὴ τῶν πολιτῶν ποὺ πέπρωται νὰ τὴν ἀσκήσουν. Τὸ κλασσικὸ ἰδεῶδες τῆς *καλοκαγαθίας*, τοῦτ' ἔστιν τῆς πολιτιστικῆς ἐπάρκειας καὶ τῆς ἠθικῆς ἀκεραιότητας, εἶναι ἀκόμα καὶ τώρα ἐπίκαιρο. Ὁ Πλάτων, στὰ βήματα τοῦ Δάμωνα τῆς Ὄας, ὁ ὁποῖος ἔζησε ἕναν αἰῶνα πρὶν ἀπὸ αὐτόν, ὑπέδειξε μὲ σαφῆ τρόπο τὰ παιδαγωγικὰ πρότυπα καὶ μεθόδους ποὺ πρέπει νὰ ἀκολουθοῦνται, προκειμένου αὐτὸ τὸ ἰδεῶδες νὰ καταστεῖ προσβάσιμο σὲ ὅλους τοὺς πολίτες. Ἡ ἀδιάλειπτος προσπάθεια νὰ ἀναχθοῦμε σὲ ἕνα τέτοιο ἰδανικὸ θὰ μποροῦσε νὰ γίνει τὸ ἐχέγγυο ὄχι μόνον τῆς ποιότητας καὶ τῶν ἱκανοτήτων τῶν μελλοντικῶν κυβερνήσεων, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀποβεῖ πρὸς ὄφελος τῆς παγκοσμιοποιήσεως, καί, ἐν τέλει, τοῦ μέλλοντος τῆς ἀνθρωπότητας.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

---

10. Cf. IDEM, L'idée de *kalokagathia* et sa fonction éthique et esthétique en Occident, *Les enjeux actuels de l'éthique, Entretiens de l'Institut International de Philosophie*, Tokyo, Centre International pour l'Étude Comparée de la Philosophie et de l'Esthétique, 1995, pp. 21-34.

DIFFÉRENCE, SOUVERAINETÉ ET JUSTICE

INTRODUCTION

L'élaboration philosophique des concepts du même (*identité*) et de l'autre (*altérité*) remonte à l'antiquité classique. Il appartient à Platon le mérite d'avoir traité ces concepts d'une manière systématique et achevée[1]. Platon se place au niveau ontologique, voire cosmologique. Pour lui, le démiurge a construit le monde en mélangeant le même et l'autre, c'est-à-dire des éléments matériels à la fois identiques et différents[2]. En suivant la tradition pythagoricienne, Platon soutiendra que la cohésion des éléments différents et contraires est assurée grâce à la loi de l'harmonie[3].

Aristote à son tour dans sa *Métaphysique* et sa *Topique* a précisé le sens de l'*altérité* sous la forme de la *différence spécifique*[4]. L'apport d'Aristote consiste dans le transfert des concepts de l'identité et de la différence du domaine cosmologique dans le domaine humain. Il y parvient avec trois considérations capitales. *En premier lieu,* il entend la société humaine comme un *tout* dans lequel se combinent des individus qui sont à la fois *mêmes* en raison de leur identité humaine commune et *autres* à cause de leur appartenance soit au sexe masculin ou féminin, soit à une classe sociale (riches et pauvres)[5]. *En second lieu,* Aristote conçoit le problème de l'altérité et de la différence humaine dans le cadre de la société politique ou étatique. Autrement dit, dans cette forme de société où l'altérité et la différence sont soumises à l'exercice de la *souveraineté* en tant que *pouvoir politique suprême* dans l'État[6]. Enfin, et *en troisième lieu,* Aristote combine le problème de la souveraineté avec celui de la *justice.* Il cherche le *juste exercice de la souveraineté* et *du pouvoir politique* en vue (fin) de la satisfaction des besoins et

---

1. PLATON, *Sophiste,* 254 d et suiv.
2. PLATON, *Timée,* 31 c; 44 a; 47 d.
3. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon,* Paris, P.U.F., 1989², p. 333.
4. ARISTOTE, *Métaphysique,* Z 12, 1037 b 18-24; b 3, 998 b 17; I 8, 1058 a 1-3, 6-7. *Topiques,* A 7, 103 a 13-14.
5. ARISTOTE, *Politique,* A 2, 1252 a 26-30; A 3, 1253 b 5-7; Δ 4, 1290 b 40-1291 a 9; 1291 a 33-35.
6. *Ibid., Politique,* Γ 6, 1278 b 10-12. *Ibid.,* Γ 7, 1279 a 25-26.

des intérêts, c'est-à-dire de la réalisation du bonheur (bien suprême), des tous les citoyens[7]. La réalisation de cette fin suppose la consécration par le droit positif des principes de l'égalité et de la liberté comme principes suprêmes de justice d'une société idéale[8].

Ainsi, Aristote crée un *modèle conceptuel* au sein duquel émerge un idéal démocratique de souveraineté fondé sur la justice. À nos jours, la question du juste exercice de la souveraineté et du pouvoir politique se pose avec acuité en raison de la composition hétéroclite et multiculturelle de nos sociétés modernes. En principe, dans une même société coexistent des individus qui diffèrent entre eux par leur nationalité, leur langue, leur culture, leur religion, leur race/couleur ou leur conception philosophique, morale ou politique. Sous ces conditions, la construction d'un idéal démocratique de souveraineté (I) va de pair avec le respect de l'altérité et de la différence (II).

I. L'idéal démocratique de la souveraineté

La théorie traditionnelle du droit constitutionnel considère la souveraineté comme le pouvoir suprême de l'État[9], qui «en définitive (...) se ramène à celui de savoir qui a le droit de commander» dans l'État. Ainsi définie, la souveraineté présuppose un titulaire, le souverain, lequel doit être censé comme «le détenteur de la *force politique suprême dans l'État*»[10]. Selon la conception aristotélicienne, le souverain peut être soit une personne, soit un petit nombre des personnes, soit le peuple (dèmos), c'est-à-dire l'ensemble des personnes composant une société donnée. Corrélativement, la *forme de gouvernement* (*régime politique*) de l'État est appelée soit *monarchie*, soit *oligarchie*, soit *démocratie*[11].

Or, Aristote soutenait que chaque forme de gouvernement se fonde sur une certaine conception de juste et de justice. Celle-ci à son tour implique les principes soit de l'égalité et de la liberté, soit de l'inégalité et de la privation de la liberté quant à la possibilité des membres d'une société donnée d'avoir accès à l'exercice de la souveraineté. Par exemple, la monarchie suppose une inégalité absolue entre le monarque et les autres membres de la société relativement à la possibilité, donc à la liberté, d'exercer la souveraineté. Au contraire, le régime démocratique étend la possibilité d'accès au pouvoir

---

7. *Ibid.*, Γ 7, 1279 a 31-34. *Ibid.*, Γ 6, 1279 a 18-23.

8. IDEM, *Éthique à Nicom.*, E 8, 1134 a 25-30.

9. R. CARRE DE MALBERG, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1920, pp. 69 et suiv.

10. G. BURDEAU, *Droit constitutionnel* (21e éd.), Paris, LGDJ, 1988, p. 95.

11. ARISTOTE, *Politique*, Γ 6, 1278 b 11-13; 1279 a 36. Δ 4, 1290 b 17-21.

politique suprême à tous les membres de la société en les considérant comme égaux et libres. D'où deux conceptions différentes d'égalité et de liberté et partant de justice.

La conception démocratique de la souveraineté voit *le peuple* comme le détenteur absolu de la souveraineté[12] et repose sur deux idées fondamentales: selon la première, la souveraineté doit être exercée par le peuple en harmonie avec une conception de justice incluant les principes de l'égalité et de la liberté (A); et, d'après la seconde, la conception de justice et de ses principes sont solennellement déclarés et inscrits dans la constitution entendu comme loi suprême de l'État (B).

A. Souveraineté et justice: l'égalité et la liberté

La conception démocratique de la souveraineté contient une idée de justice se fondant sur les principes de l'égalité et de la liberté. Essayons d'exposer le fondement moral de la conception démocratique.

L'analyse part de l'hypothèse selon laquelle de par sa nature biologique chaque individu humain possède *nécessairement* un certain nombre de propriétés et de capacités. On y insère les besoins de survie et de reproduction de l'espèce, la capacité d'éprouver des sentiments de plaisir (joie) ou de douleur (peine), la faculté intellectuelle ou de raison, ainsi que les talents propres de chaque individu.

À partir de cette hypothèse, par *raisonnement inductif* et par *généralisation*, l'on en déduit que *tous* les individus/êtres appartenant au *genre humain* ont un *minimum de propriétés* et *de capacités communes*, qui les rendent capables de se former une idée du bien et une idée de justice pour collaborer en société. Ces propriétés et capacités communes constituent le fond commun biologique de tous les êtres humains et fondent leur *humanité* et leur *identité humaine universelle*. D'où que tous les individus humains ont en commun un *nombre minimum égal* de propriétés et de capacités et que de ce point de vue tous les individus sont *égaux*[13]. On arrive ainsi à la détermination du fondement du *principe de l'égalité* des individus appartenant au genre humain[14].

L'identité humaine de chaque individu se réalise à travers son appartenance *nécessaire* à une société et un groupe fondé sur le sexe, la race/couleur, la na-

---

12. J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Livre I, ch. VII et Livre III, ch. IV.

13. J. RAWLS, *Libéralisme politique* (trad. française), Paris, P.U.F., 1995, pp. 43-44, 345-346.

14. S. C. ROCKEFELLER, in Ch. TAYLOR, *Multiculturalisme, Différence et démocratie* (trad. française par D.-A. Canal), Paris, Flammarion/Champs, 1997, p. 116.

tion, la langue, la culture, la religion ou une conception philosophique, morale ou politique. Autant dire, que chaque individu humain hormis son *identité humaine universelle* se caractérise nécessairement par son *altérité propre* et *différenciée*[15].

Le développement de l'*identité humaine universelle* et de l'*altérité propre* et *différenciée* de chaque individu implique sa *possibilité* de les réaliser dans le monde naturel et social. Or, on appelle *liberté d'action*, ou *liberté* tout court, cette possibilité de réalisation. Privé de sa liberté, aucun être humain ne saurait accomplir son identité humaine universelle et son altérité propre et différenciée. D'où que l'on puisse considérer le *principe de la liberté d'action* comme condition vitale de l'achèvement et du bonheur de tout homme.

B. La constitution en tant que loi suprême de l'État

Les principes de l'égalité et de la liberté ainsi définis constituent le contenu de la conception démocratique de la justice sur laquelle se fonde la conception démocratique de la souveraineté. Selon celle-ci, le peuple est regardé comme possesseur de la souveraineté et porteur d'une conception de justice déterminée. En tant que tel, le peuple est *maître de soi* et capable d'exprimer librement (liberté) sa conception de justice et sa volonté. Grâce à sa *liberté*, le peuple souverain dispose du *pouvoir originaire* d'agencer par sa propre volonté les rapports entre les hommes au sein de la société (rapports sociaux).

Or, l'on nomme *pouvoir constituant originaire* la puissance inconditionnée dont dispose le peuple souverain s'agissant de *constituer*, c'est-à-dire d'*instituer primitivement* et *originairement*, les rapports sociaux de base selon sa propre conception de justice. Celle-ci contient les règles de l'égalité et de la liberté, qui formeront les principes du droit positif. Comme tous les individus composant le peuple ne sauraient se rassembler dans le même endroit pour exercer leur pouvoir constituant originaire, ils délèguent leur pouvoir à leurs représentants, qui se réunissent en assemblée constituante. À travers ce processus, le peuple souverain établit par ses représentants la Constitution comme loi suprême de l'État. À ce titre, on définit la *Constitution* comme l'acte juridique suprême par lequel les représentants du peuple réunis en assemblée exercent le pouvoir constituant originaire en exprimant leur conception de justice et en annonçant la loi politique suprême de l'État au moyen d'un discours écrit (texte) contenant les règles de droit, qui organisent les rapports entre les hommes au sein de la société (rapports sociaux).

---

15. *Op. cit.*, pp. 116-117.

II. Le respect de l'altérité et de la différence

Nous venons d'établir qu'une constitution démocratique inclut une conception de justice à travers laquelle elle consacre les principes de l'égalité et de la liberté. Ces deux principes résultant des jugements ontologiques, voire constatifs, peuvent nous servir de fondement pour en inférer de jugements de valeur. De la sorte, à partir du principe de l'égalité, selon lequel «tous les individus humains ont en commun un *nombre minimum égal* de propriétés et de capacités et que de ce point de vue tous les individus sont *égaux*»[16], l'on peut en induire que «tous les êtres humains sont de *valeur égale*». En vertu de celle-ci, tous les êtres humains sont élevés au niveau de la *personne humaine* ayant une *valeur en soi* et possèdent une *dignité humaine* méritant du *respect*.

Ainsi, du niveau ontologique l'on passe aux niveaux axiologique et déontologique. L'égalité de valeur des êtres humains entraîne le principe du respect et de la protection de la différence. En effet, si tous les êtres humains *sont* égaux en valeur, on *doit* respecter leur égalité et ne pas instaurer des inégalités parmi les membres d'une société donnée basées sur la race/couleur, la nation, la religion, langue etc. C'est donc qu'il faut protéger la différence. De l'autre côté, la reconnaissance de la dignité à chaque personne humaine implique son respect et sa protection comme valeur en soi.

Au cours d'une longue évolution historique, les sociétés et les législations des États européens ont progressivement reconnu les principes de l'égalité et de la liberté sous la forme du *respect de la différence*. C'est ainsi qu'ont émergé deux principes juridiques fondamentaux: le principe d'égalité de traitement ou de non-discrimination (A) et le principe du respect de la dignité humaine (B).

A. Le principe d'égalité de traitement ou de non-discrimination

La première consécration expresse du principe de non-discrimination a été opérée par la Convention Européenne des Droits de l'Homme signée à Rome le 4 Novembre 1952. Aux termes de l'article 14 de la Convention, «la jouissance des droits et libertés reconnus dans la présente Convention doit être assurée *sans distinction aucune* fondée sur le *sexe*, la *race*, la *couleur*, la *langue*, la *religion*, les *opinions politiques* ou *toutes autres opinions*, l'*origine nationale ou sociale*, l'*appartenance à une minorité nationale*, la *fortune*, la *naissance* ou *toute autre situation*»[17]. En interprétant l'article 14, la Cour

16. Cf. supra I, A.

17. La protection de la non-discrimination a été renforcée par l'entrée en vigueur le 1er avril 2005 d'un nouveau protocole 12, qui instaure un droit autonome à l'égalité de traitement.

Européenne des Droits de l'Homme dans son arrêt de principe Marckx c. Belgique (13 juin 1979, paragr. 32) précisera: «dans la jouissance des droits et libertés que reconnaissent [les clauses de la Convention], (...) l'article 14 *protège contre toute discrimination les individus* placés dans des situations analogues. (...) *Tout se passe comme si l'article 14 (art. 14) faisait partie intégrante de chacune des dispositions garantissant des droits et libertés*». Par ailleurs, la Cour estimera qu'«une *distinction* se révèle *discriminatoire* si elle "manque de justification objective et raisonnable", c'est-à-dire si elle ne poursuit pas un "but légitime" ou si fait défaut un "rapport raisonnable de proportionnalité entre les moyens employés et le but visé"»[18].

Après la fondation de l'Union Européenne, les organes de l'Union ont engagé des politiques visant l'égalité de traitement des personnes pour lutter contre la discrimination dans les domaines de la rémunération, des conditions de travail et la sécurité sociale. C'est la raison pour laquelle, le Traité d'Amsterdam de 1997 dans son article 13 a habilité l'Union à agir pour combattre la discrimination fondée sur le sexe, la race ou l'origine ethnique, la religion ou les convictions, l'âge, un handicap et l'orientation sexuelle. Cet article a été modifié par le Traité de Nice, qui a permis au Conseil d'adopter en 2000 deux directives: la directive relative à l'égalité raciale et la directive relative à l'égalité en matière d'emploi.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que dans sa partie relative à la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, la Constitution Européenne déjà annulée interdisait toute distinction fondée « sur le sexe, la race, la couleur, les origines ethniques ou sociales, les caractéristiques génétiques, la langue, la religion ou les convictions, les opinions politiques ou toute autre opinion, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle».

Au niveau international, le droit à la non-discrimination est reconnu par la Déclaration universelle des droits de l'homme, le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de l'ONU, le pacte international relatif aux droits civils et politiques de l'ONU, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale de l'ONU et la Convention n. 111 de l'Organisation internationale du travail.

B. Le principe du respect de la dignité humaine

Les atrocités de la deuxième guerre mondiale ont contribué à la naissance du principe du respect de la dignité humaine. La République Fédérale Alle-

---

18. Cf. aussi Airey c. Irlande, 9 octobre 1979, § 30: «L'article 14 (art. 14) n'a pas d'existence indépendante, il représente un élément particulier».

mande a érigé la dignité humaine en principe suprême de son ordre juridique. C'est pourquoi, dans le paragraphe 1 de son article premier, la Constitution allemande stipule: «La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger». La Constitution espagnole à son tour dans le paragr. 1 de l'art. 10 prévoit: «La dignité de la personne, les droits inviolables qui lui sont inhérents, le libre développement de la personnalité, le respect de la loi et des droits d'autrui sont les fondements de l'action politique et de la paix sociale». Enfin, le premier alinéa de l'article 2 de la Constitution Hellénique prévoit que: «Le respect et la protection de la dignité humaine constituent l'obligation primordiale de l'État».

Résumant les tendances des Constitutions des États membres, la Constitution Européenne déjà annulée contenait un Titre spécial consacré à la protection de la dignité humaine. La Constitution déclarait: «la dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée». Puis, elle insérait dans le champ de protection de la dignité humaine le droit à la vie et l'interdiction de la peine de mort, le droit à l'intégrité physique et mentale de la personne, l'interdiction de la torture et des peines ou traitements inhumains ou dégradants, et enfin l'interdiction de l'esclavage et du travail forcé, ainsi que de la traite des êtres humains.

CONCLUSION

L'idéal démocratique de la souveraineté se fonde sur une conception de justice basée sur les valeurs de l'égalité et de la liberté. L'insertion du respect de l'altérité et de la différence dans le champ de protection des principes de l'égalité et de la liberté constitue un acquis précieux pour la civilisation juridique occidentale. Au fond il s'agit de l'aboutissement d'un long processus à la fois idéologique et social, qui remonte à l'époque des Lumières et met la *tolérance* au fondement du respect de l'altérité et de la différence. Telle est l'essence de l'idéal démocratique. Mais, comme tout idéal, ce dernier est soumis à l'épreuve de la dynamique sociale et politique, régies par les besoins, les intérêts, les désirs et les passions humains. Autant dire que pour être réalisé, l'idéal démocratique de souveraineté et de justice a besoin de sagesse pratique et de prudence politique.

N. ANGÉLIS
(Athènes)

ΔΙΑΦΟΡΑ, ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Κατὰ τὴν νομική της ἔννοια, ἡ κυριαρχία ὁρίζεται ὡς ἡ ἀνώτατη ἐξουσία μέσα στὸ Κράτος. Στὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα, φορέας τῆς κυριαρχίας εἶναι ὁ λαὸς (δῆμος). Ἕνα δημοκρατικὸ ἰδεῶδες κυριαρχίας θεμελιώνεται πάνω σὲ μία ἀντίληψη δικαιοσύνης, δηλαδὴ πάνω στὶς ἀρχὲς τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἰσότητας.

Ἡ ἰσότητα τῶν ἀνθρώπων ἐδράζεται πάνω στὴν κατοχὴ ἑνὸς minimum ἀριθμοῦ κοινῶν ἰδιοτήτων, οἱ ὁποῖες συγκροτοῦν τὴν κοινή, οἰκουμενικὴ ἀνθρώπινη ταυτότητα (φύση). Ἐκτός, ὅμως, ἀπὸ τὶς κοινὲς ἰδιότητες (ὁμοιότητες), οἱ ἄνθρωποι χαρακτηρίζονται ἀπὸ διαφορὲς φύλου, φυλῆς, ἔθνους, γλώσσας, θρησκείας κ.λπ. Συνεπῶς, κάθε ἄνθρωπος ἀποτελεῖ μία σύνθεση τῶν κοινῶν ἰδιοτήτων, οἱ ὁποῖες συγκροτοῦν τὴν οἰκουμενικὴ ταυτότητά του, καὶ τῶν ἰδιαιτέρων διαφορῶν, οἱ ὁποῖες τὸν διαφοροποιοῦν ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ ἐλευθερία, μὲ τὴν σειρά της, νοεῖται ὡς δυνατότητα δράσης κάθε ἀνθρώπου μὲ σκοπὸ νὰ ἱκανοποιήσει τὶς ἀνάγκες του, χωρὶς κάποιος ἐσωτερικὸς ἢ ἐξωτερικὸς ἐξαναγκασμὸς νὰ ἐμποδίζει τὴν ἀνάπτυξη τῆς προσωπικότητάς του.

Μὲ τὴν ἄσκηση τῆς πρωτογενοῦς συντακτικῆς ἐξουσίας, ὁ λαὸς ἐνσωματώνει στὸ Σύνταγμα τὴν δημοκρατικὴ ἀντίληψη κυριαρχίας καὶ δικαιοσύνης ἐμποτισμένων ἀπὸ τὶς ἀξίες τῆς ἰσότητας καὶ τῆς ἐλευθερίας. Οἱ ἀξίες αὐτὲς συνεπάγονται τὸν σεβασμὸ τῆς ἑτερότητας καὶ τῆς διαφορᾶς φύλου, φυλῆς, ἔθνους, γλώσσας, θρησκείας κ.λπ. Ὁ σεβασμὸς τῆς ἑτερότητας καὶ τῆς διαφορᾶς λαμβάνει δύο κύριες μορφές: τὸν σεβασμὸ τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἴσης μεταχείρισης ἢ ἀποφυγῆς τῶν διακρίσεων. Σὲ ἐπίπεδο θετικοῦ δικαίου, ἡ πρώτη ἀρχὴ κατοχυρώνεται ἀπὸ τὸ ἄρθρο 14 τῆς Εὐρωπαϊκῆς Σύμβασης τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου (ΕΣΔΑ), ἐνῶ ἡ προστασία τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου θεσμοθετήθηκε τὸ πρῶτον ἀπὸ τὸ ἄρθρο 1 παρ. 1 τοῦ Συντάγματος τῆς Ὁμοσπονδιακῆς Γερμανίας. Τὸ Ἑλληνικὸ Σύνταγμα κατοχυρώνει καὶ προστατεύει τὴν ἀξία τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἄρθρο 2 παρ. 1.

Νίκος Αγγελης

Η ΕΥΘΑΝΑΣΙΑ ΩΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΒΙΟΗΘΙΚΗΣ*

Πρόλογος

Ἡ εὐθανασία εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ θέματα τῆς Βιοηθικῆς. Ὡς γνωστόν, Βιοηθικὴ εἶναι ὁ κλάδος τῆς ἐφαρμοσμένης ἠθικῆς ποὺ ἀσχολεῖται μὲ τὶς ἐπιπτώσεις ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ τῶν μεθόδων τῆς Βιοτεχνολογίας στὴν ἠθικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωή. Δύο εἶναι οἱ πόλοι, γύρω ἀπὸ τοὺς ὁποίους στρέφεται ἡ Βιοηθική: ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος. Ἀμφότερα εἶναι νόμοι τῆς φύσεως, ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς ἀνθρώπινης βουλήσεως. Ἐν τούτοις ἡ Βιοτεχνολογία προσπαθεῖ σήμερα νὰ θέσει ὑπὸ τὸν ἔλεγχό της τὰ φαινόμενα αὐτὰ μὲ διάφορες μεθόδους: Τὴν ἀρχὴ τῆς ζωῆς μὲ τὶς μεθόδους τῆς ἰατρικῶς ὑποβοηθούμενης ἀναπαραγωγῆς, τῆς γενετικῆς εὐγονικῆς, τῆς κλωνοποιήσεως, τῆς γενετικῆς ἔρευνας· τὸ τέλος τῆς ζωῆς μὲ μεθόδους, ὅπως ἡ μετάγγιση αἵματος, ἡ μεταμόσχευση ὀργάνων, οἱ κυτταρικὲς καὶ γονιδιακὲς θεραπεῖες, ἡ διακοπὴ τῆς κυήσεως (ἄμβλωση), ἡ εὐθανασία.

Στὴν ὁμιλία μας θὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴν εὐθανασία, ἕνα θέμα –ὅπως καὶ τὰ ἄλλα– πολυδιάστατο. Καὶ γι' αὐτὸ θὰ περιορισθοῦμε σὲ μία ἁδρὴ χαρτογράφηση τοῦ θεματικοῦ πεδίου μὲ ταυτοποίηση τῶν κύριων σημείων – μιὰ γενικὴ ἐπισκόπηση, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ἀποτελέσει τὴν βάση γιὰ ἕναν βαθύτερο προβληματισμό.

§ 1. Εἰσαγωγικά – Τί εἶναι εὐθανασία

I. Ἱστορικὲς ἔννοιες καὶ σύγχρονος ὁρισμός

Τί εἶναι πρῶτα «εὐθανασία»; Διακρίνουμε τρεῖς ἔννοιες: τὴν ἀρχαία ἑλληνική, τὴν νεώτερη καὶ τὴν σύγχρονη[1].

---

* Διευρυμένη μορφὴ ὁμιλίας μου, ποὺ ἔγινε στὴν «Πνευματικὴ Ἑστία» τῆς Ἑταιρείας Φίλων Παν. Κανελλόπουλου στὶς 6.5.2008.

1. Γιὰ τὴν ὅλη ἱστορικὴ διαδρομὴ τῆς εὐθανασίας πβ. Ι. ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας*, 1999, σσ. 11 κ. ἑξ.· Α. ΑΒΑΓΙΑΝΟΥ, Εὐθάνατος θάνατος: Τὸ «καλῶς θανεῖν» στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, εἰς *Εὐθανασία – Ἡ σημαντική του «καλοῦ θανάτου»*, *Πρακτικὰ Ἡμερίδας* (Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν), 2000, σσ. 31 κ. ἑξ.· Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ, *Ἡ εὐθανασία ἀπέναντι στὴ σύγχρονη Βιοηθική*, 2003, σσ. 24 κ. ἑξ.· Ε. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, Εὐθανασία – Ὁρισμὸς καὶ ἱστορικὴ ἐξέλιξη – Ἀρχὲς ἰατρικῆς ἠθικῆς – Ὅρκος Ἱπποκράτη, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς*

Α. Ἱστορικὲς ἔννοιες. Στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ μὲ τὴν λέξη «εὐθανασία» (ἀπὸ τὸ «εὖ θανεῖν», «εὖ θνήσκειν») ἀποδίδεται ὁ καλὸς θάνατος, ποὺ εἶναι ἡ κατάληξη ἢ κορύφωση μιᾶς καλῆς ζωῆς (τοῦ «εὖ ζῆν»). Ὁ θάνατος αὐτὸς ἐπέρχεται εἴτε μὲ φυσικὸ τρόπο, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς παρόδου τοῦ χρόνου (στὴν περίπτωση αὐτὴ παραλληλίζεται ἢ ταυτίζεται μὲ τὴν «εὐγηρία», δηλ. τὰ γηρατειὰ χωρὶς ἀρρώστιες, ὅπως ὁ θάνατος ποὺ χαρακτηρίζει τοὺς κατοίκους ἑνὸς οὐτοπικοῦ νησιοῦ ποὺ ὀνομάζεται Συρίη, στὴν ὁμηρικὴ *Ὀδύσσεια*)[2] εἴτε ὡς θεῖο δῶρο, ὅπως ὁ θάνατος τοῦ Διαγόρα μέσα στὶς ἐπευφημίες τοῦ πλήθους γιὰ τοὺς τρεῖς ὀλυμπιονίκες γιούς του[3] ἢ ὁ θάνατος στὸ πεδίο τῆς μάχης (τὸ σπαρτιατικὸ ἰδεῶδες θανάτου, Λεωνίδας καὶ Τριακόσιοι)[4] ἢ ὁ θάνατος τοῦ σοφοῦ, στὸν ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Ἀντισθένης («ἐρωτηθείς, τί μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν»)[5] ἢ ὁ Ἡρόδοτος[6] στὸν γνωστὸ διάλογο τοῦ Κροίσου μὲ τὸν Σόλωνα («μηδένα πρὸ τοῦ τέλους μακάριζε»). Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν σημερινὴ χρήση, ὁ ὅρος «εὐθανασία» δὲν σήμαινε ποτὲ τὸ πρόωρο καὶ βίαιο τέλος μιᾶς ἀναξιοπαθοῦς ἢ μιᾶς ἀπελπισμένης ἐπώδυνης ζωῆς[7].

Στὴν νεώτερη ἐποχὴ τὴν ἑλληνικὴ λέξη εὐθανασία δανείσθηκε ὁ Ἄγγλος φιλόσοφος Francis Bacon (1561-1626), γιὰ νὰ τὴν συνδέσει μὲ τὴν ἰατρικὴ ἐπιστήμη. «Θὰ ἔλεγα», λέει ὁ Bacon στὸ ἔργο του *De dignitate et argumentis scientiarum* (1605), «ὅτι τὸ λειτούργημα τοῦ ἰατροῦ δὲν συνίσταται μόνο στὴν ἀποκατάσταση τῆς ὑγείας ἀλλὰ ἐπίσης καὶ στὴν ἀνακούφιση τοῦ πόνου καὶ τῆς ὀδύνης τῶν ἀσθενειῶν...». Καὶ ὁ Bacon προτείνει τὴν ἀνάπτυξη μιᾶς ἀνακουφιστικῆς ἰατρικῆς, ἡ ὁποία θὰ παρέχει τὰ μέσα ποὺ κατευνάζουν τοὺς πόνους καὶ θὰ διευκολύνει τὸν θάνατο, ὁ ὁποῖος θὰ ἐπέρχεται μὲ τρόπο φυσικὸ καὶ σὲ καμιὰ περίπτωση δὲν θὰ ἐπισπεύδεται. Τὴν ἀνακουφιστικὴ αὐτὴ ἰατρικὴ ὁ Bacon τὴν ὀνομάζει «ἐξωτερικὴ εὐθανασία» (*euthanasia exterior*) καὶ τὴν διακρίνει ἀπὸ τὴν

εὐθανασίας, Πρακτικὰ Ἡμερίδας (Ἀποστολικὴ Διακονία), 2003, σσ. 37 κ. ἑξ.· H.-W. SCHMUHL, *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie*, 2. Aufl. (1992) σσ. 25 κ. ἑξ.· U. BENZENHÖFER, *Der gute Tod?* (*Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*), 1999, σσ. 24 κ. ἑξ.· M. NAGEL, *Passive Euthanasie* (*Probleme beim Behandlungsabbruch bei Patienten mit appalischen Syndrom*), 2002, σσ. 23 κ. ἑξ.· J. VOGT, «Euthanasia» -antik and modern, εἰς *Saeculum*, 33 1982, σσ. 68-73.

2. *Ὀδ.*, 15, 403-414.

3. ΠΑΥΣΑΝΙΟΥ, *Ἠλειακὰ* Β΄, Z, 1-4.

4. Πβ. N. LORAUX, La «belle mort» spartiate, εἰς *Ktema*, 2, 1977, σσ. 105 κ. ἑξ.

5. Κατὰ τὸν ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟ, *Βίοι* 5.5.

6. *Μοῦσαι*, 1.32.

7. Παρὰ ταῦτα οἱ κλασικὲς προσεγγίσεις διατηροῦν τὴν ἀξία τους καὶ στὴν σύγχρονη θεώρηση· βλ. τὶς μελέτες στὸν συλλογικὸ τόμο M. KUCZEWSKI/R. POLANSKY (ἐπιμ.), *Βιοηθικὴ* (*Ἀρχαῖα θέματα σὲ σύγχρονους προβληματισμούς*), μτφρ. Μ. Κατσιμίτση - πρόλ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου, ἐπίλ. Ε. Καλοκαιρινοῦ, ἐκδ. Τραυλός, 2007.

«ἐσωτερικὴ εὐθανασία» (*euthanasia interior*), ἡ ὁποία ἀφορᾶ τὴν ψυχικὴ προετοιμασία τοῦ ἑτοιμοθανάτου γιὰ τὴν εἰρηνικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ θανάτου, χωρὶς τὴν παρέμβαση γιατροῦ[8].

Β. Σύγχρονος ὁρισμὸς καὶ ἐννοιολογικὰ χαρακτηριστικά. Στὴν σύγχρονη ἐποχὴ καὶ κυρίως κατὰ τὸν 20ὸν αἰ. ἡ εὐθανασία ἀποσυνδέεται πλήρως ἀπὸ τὴν ψυχικὴ προετοιμασία τοῦ θανάτου ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀνακούφιση τῶν ἐπιθανάτιων πόνων, δηλαδὴ γενικῶς ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ φυσικοῦ θανάτου, καὶ συνδέεται μὲ τὸν προκλητὸ θάνατο. Εὐθανασία εἶναι, τώρα, ἡ πράξη προκλήσεως (ἐπιταχύνσεως) τοῦ θανάτου στὶς περιπτώσεις, ποὺ εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ ἀσθενὴς θὰ ὑποκύψει στὸ μοιραῖο, προκειμένου νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τοὺς ἀφόρητους ἐπιθανάτιους πόνους[9]. Ἡ εὐθανασία συνδέεται ἔτσι μὲ μιὰ νέα ἔννοια θανάτου, τὸν «ἀξιοπρεπῆ» θάνατο, ποὺ ἐμφανίζεται ὡς λύτρωση: ἀνώδυνη ἔξοδος ἀπὸ μία ἐπώδυνη καὶ ἀβίωτη ζωή, ἡ ὁποία παύει νὰ ἀποτελεῖ ἀγαθὸ καὶ καταντᾶ ἀβάσταχτο ψυχικὸ καὶ σωματικὸ μαρτύριο, ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἔσχατη ἀπελπισία. Γι' αὐτὸ ἡ εὐθανασία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς της ὡς ὀρθολογικὴ πράξη φιλανθρωπίας. Ἔτσι, ὁ ὁρισμὸς τῆς εὐθανασίας μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ὡς ἑξῆς: εὐθανασία εἶναι ἡ πρόκληση ἀνώδυνου θανάτου ἀπὸ εὐσπλαχνία σὲ ἄνθρωπο, ποὺ βρίσκεται στὸ τελικὸ στάδιο ἀνίατης ἀρρώστιας, προκειμένου νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ βάσανα τῆς ἐπιθανάτιας ἀγωνίας, χωρὶς ὁ ἴδιος ὁ ἀσθενὴς νὰ ἔχει ζητήσει ἢ συμφωνήσει στὴν ἐπιτάχυνση τοῦ θανάτου του.

Ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ αὐτὸν προκύπτουν τὰ ἑξῆς εἰδικότερα χαρακτηριστικά: α) Ἡ εὐθανασία ἀφορᾶ σὲ θνήσκοντα (ὄχι μόνον κατὰ τὸ διάστημα τῶν τελευταίων στιγμῶν καὶ ὡρῶν ἀλλὰ ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ ἡ ἀσθένεια εἰσέρχεται στήν «τελικὴ φάση») καὶ ὄχι ἁπλῶς σὲ ἀνιάτως πάσχοντα· τὸ γῆρας αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ δὲν ἀποτελεῖ λόγο εὐθανασίας· β) ὁ θάνατος νὰ εἶναι ἐπικείμενος καὶ ἡ διαδικασία τοῦ θανάτου ἐπώδυνη· γ) τὸ μέσο, ποὺ ἐπιλέγεται νὰ ἐπέλθει ὁ θάνατος, νὰ εἶναι ὅσο τὸ δυνατὸν λιγότερο ἐπώδυνο· δ) ἡ εὐθανασία νὰ ἐκτελεῖται ἀπὸ γιατρὸ ἢ ὕστερα ἀπὸ συμβουλὴ τοῦ θεράποντος ἰατροῦ, ἀφοῦ αὐτὸς εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἁρμόδιος νὰ ἐκτιμήσει τὴν σοβαρότητα τῆς καταστάσεως τοῦ πάσχοντος, τὴν ἔλλειψη κάθε ἐλπίδας καὶ τὴν ἀποτελεσματικότητα ὁποιασδήποτε θεραπευτικῆς ἀγωγῆς· ε) ὁ γιατρὸς νὰ ἐνεργεῖ μὲ πρόθεση ἐπισπεύσεως τοῦ θανάτου τοῦ ἀσθενοῦς (ὁ θάνατος εἴτε ἐπιδιώκεται ὡς μέσο λυτρώσεως ἀπὸ τοὺς

---

8. Πβ. λεπτ. C. HOFFMANN, *Die Inhalte des Begriffs «Euthanasie» im 19. Jh. und seine Wandlungen in der Zeit bis 1920*, διδ. διατρ., Berlin, 1969· H. SCHIPPERGES, Zur psychischen und sozialen Situation des Sterbenden in historischer Sicht, εἰς A. ESER (Hrsg.), *Suizid und Euthanasie*, 1976, σσ. 13 κ. ἑξ.

9. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *Ποινικὸν δίκαιον, Εἰδ. Μέρος*, 1974, σ. 25: «Εὐθανασία εἶναι ἡ σύντμησις τῆς ἐπιθανατίου ἀγωνίας ἑνὸς ἐπωδύνως θνήσκοντος».

πόνους εἴτε ἐμφανίζεται ὡς βέβαιη συνέπεια τῆς μειώσεως τῶν πόνων)· καὶ στ) ὁ ἀσθενὴς δὲν πρέπει νὰ ἔχει ζητήσει ὁ ἴδιος ἢ νὰ ἔχει συμφωνήσει στὴν ἐπίσπευση τοῦ θανάτου του.

ΙΙ. Ὁριοθετήσεις

Μὲ βάση τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ ἡ εὐθανασία πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ ὁρισμένες ἔννοιες μὲ τὶς ὁποῖες συχνὰ συγχέεται: ἀπὸ τὴν λεγόμενη «ἔμμεση εὐθανασία», ἀπὸ τὴν αὐτοκτονία καὶ τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία, καθὼς καὶ ἀπὸ τὴν εὐγονικὴ καὶ τὴν «εὐγονικὴ εὐθανασία».

Α. Ἀπὸ τὴν λεγόμενη «ἔμμεση εὐθανασία». «Ἔμμεση εὐθανασία» εἶναι ἡ καταπολέμηση τῶν πόνων σὲ ἄτομα τὰ ὁποῖα πάσχουν ἀπὸ ἀνίατη ἢ βαριὰ ἀσθένεια, ποὺ ὁδηγεῖ στὸν θάνατο, μὲ φάρμακα ἀναλγητικά, ποὺ ἔχουν ὡς ἐνδεχόμενη συνέπεια τὸν πρόωρο θάνατο τοῦ ἀσθενοῦς. Ἐδῶ ὁ θάνατος δὲν ἐπιδιώκεται ὡς μέσο λυτρώσεως ἀπὸ τοὺς πόνους οὔτε ἐμφανίζεται ὡς βέβαιη συνέπεια τῆς μειώσεως τῶν πόνων, ἀλλὰ (ἀνεξαρτήτως τῆς βουλήσεως τοῦ θεράποντος ἰατροῦ) ἐπέρχεται ὡς παρενέργεια τῆς χρήσεως τῶν ἀναλγητικῶν φαρμάκων. Ἡ μορφὴ αὐτὴ εὐθανασίας θεωρεῖται σήμερα κατὰ κανόνα ἐπιτρεπτὴ καὶ μάλιστα τόσο στὰ πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἠθικῆς (Καθολικῆς[10] καὶ Ὀρθόδοξης)[11] ὅσο

---

10. Βάσει τοῦ Ρωμαιοκαθολικοῦ δόγματος τοῦ διπλοῦ ἀποτελέσματος, ὅπου τὸ ἀναμενόμενο καλό (ἡ ἀνακούφιση τοῦ πόνου) συγκρίνεται μὲ τὴν πιθανὴ βλάβη (τὸν ἐνδεχόμενο πρόωρο θάνατο) καὶ κρίνεται τὸ πρῶτο ἀποτέλεσμα ὡς πρωτεῦον καὶ τὸ δεύτερο ὡς δευτερεῦον. Κρίσιμο εἶναι τὸ πρῶτο ἀποτέλεσμα, μὲ τὸ ὁποῖο συνδέεται καὶ ἡ βούληση τοῦ γιατροῦ, καὶ τὸ δεύτερο ἀποτέλεσμα (ὁ πρόωρος θάνατος) θεωρεῖται ἠθικὰ ἀποδεκτό. Πβ. Η. Τr. ENGELHARDT, *Τὰ θεμέλια τῆς Βιοηθικῆς* (*Μία Χριστιανικὴ θεώρηση*), μτφρ. Π. Τσαλίκη-Κιόσογλου, Ἀρμός, 2007, σ. 388.

11. Συναφῶς καὶ *Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος - Ἐπιτροπὴ Βιοηθικῆς, «Ἐπίσημα Κείμενα Βιοηθικῆς»* (*Μεταμοσχεύσεις - Εὐθανασία - Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή*), 2007, σ. 46 (ἄρ. 50 β). Ἐπίσης Η. Τr. ENGELHARDT, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 390-391: «Ἡ θεραπεία τοῦ πόνου, ἀκόμη καὶ ἂν διακινδυνεύει ἕνα συντομότερο θάνατο, ἐὰν γίνεται γιὰ νὰ ἀνακουφίσει τὸν ἀσθενῆ καὶ νὰ μὴν τὸν ἀφήσει νὰ περιπέσει στὴν ἀπόγνωση, δὲν ἀποτελεῖ μορφὴ βίας, οὔτε θεωρεῖται ἀνθρωποκτονία, ἐὰν ὡς παρέμβαση δὲν θὰ προκαλοῦσε τὸ θάνατο, ἀπούσης τῆς ἀσθένειας. Ἡ ὁποιαδήποτε θεραπεία δὲν θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς θανατηφόρα οὔτε νὰ στοχεύει στὸ νὰ φονεύσει τὸν ἀσθενῆ, γιὰ νὰ μὴν ὑποφέρει ἀπὸ τὸν πόνο. Μὲ δεδομένους αὐτοὺς τοὺς περιορισμούς, ἡ θεραπεία τοῦ πόνου θεωρεῖται ἀποδεκτή, σύμφωνα καὶ μὲ τὸν Μ. Βασίλειο: «μὲ τὸ μανδραγόρα οἱ γιατροὶ μᾶς ἀποκοιμίζουν, μὲ τὸ ὅπιο μᾶς μαλακώνουν τὸν ὀξὺ πόνο» (*Ἑξαήμερος*, Ὁμιλία 5, § 4). Ἡ ἀναλγησία μπορεῖ καὶ νὰ βοηθήσει τὸν ἀσθενῆ νὰ προσευχηθεῖ. Ὁ πόνος δὲν εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ καλός, παρ' ὅτι ἀποτελεῖ μία προσφορά μας πρὸς τὸ Θεό. Εἶναι καλὸ νὰ χρησιμοποιοῦνται φάρμακα, γιὰ νὰ ἀνακουφίζεται ἡ ταλαιπωρία». Γιὰ τὸ εὐρύτερο θέμα τοῦ ἀκούσιου φόνου κατὰ τὴν Ὀρθόδοξη ἐκκλησιαστικὴ καὶ νομικὴ ἀντίληψη πβ. Γ. ΠΟΥΛΗ, *Ὁ ἀκούσιος φόνος κατὰ τὸ Ἐκκλησιαστικὸ Δίκαιο*, 1993.

καὶ στὸν χῶρο τοῦ ποινικοῦ δικαίου, ἑλληνικοῦ[12] καὶ εὐρωπαϊκοῦ[13]. Ἀμφισβητεῖται μόνον ὁ δικαιολογητικός της λόγος. Σύμφωνα μὲ τὴν ὀρθότερη γνώμη, ἡ ἐν λόγῳ εὐθανασία εἶναι κατ' ἀρχὴν ἄδικη πράξη· αἴρεται ὅμως ὁ ἄδικος χαρακτήρας της, ὄχι ἐπειδὴ τελεῖται σὲ κατάσταση ἀνάγκης κατὰ τὸ ἄρθρο 25 Ποιν. Κ. (οἱ σχετικὲς προϋποθέσεις δὲν συντρέχουν) ἀλλὰ διότι τελεῖται στὰ πλαίσια μιᾶς -ἐπιτρεπόμενης ἀπὸ τὴν ἔννομη τάξη- κινδυνώδους δράσεως, ὑπὸ τὶς ἑξῆς προϋποθέσεις: α) ἡ ἰατρικὴ ἀγωγὴ πρέπει νὰ κρίνεται ἐνδεδειγμένη, μὲ βάση τὰ πορίσματα τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης· β) νὰ ὑπάρχει προηγούμενη πλήρης ἐνημέρωση τοῦ ἀσθενοῦς (ἢ, σὲ περίπτωση ἀδυναμίας αὐτοῦ, τῶν συγγενῶν του) σχετικὰ μὲ τὶς πιθανὲς παρενέργειες τῆς ἀγωγῆς· γ) ὁ ἀσθενής, ποὺ πρέπει νὰ εἶναι ἱκανὸς γιὰ καταλογισμό, νὰ ἔχει δώσει τὴν συναίνεσή του, καὶ δ) ἡ ἐφαρμογὴ τῆς μεθόδου νὰ γίνεται *lege artis* ἀπὸ εἰδικὸ γιατρό[14]. Οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς τῆς «ἔμμεσης εὐθανασίας» τὴν διακρίνουν σαφῶς ἀπὸ τὴν «ἀνθρωποκτονία ἀπὸ ἀμέλεια», ἡ ὁποία ὑπάρχει, ὅταν ὁ γιατρὸς μὲ τὴν χορήγηση οὐσιῶν ἀπὸ ἔλλειψη προσοχῆς, τὴν ὁποία ὄφειλε κατὰ τὶς περιστάσεις καὶ μποροῦσε νὰ καταβάλει, εἴτε δὲν προέβλεψε τὸν θάνατο τοῦ ἀσθενοῦς εἴτε τὸν προέβλεψε μὲν ὡς δυνατό, πίστευε ὅμως ὅτι δὲν θὰ ἐπερχόταν. Ἡ «ἔμμεση» εὐθανασία δὲν θὰ μᾶς προβληματίσει περισσότερο. Ἐδῶ ἐνδιαφέρει ἡ «ἄμεση» ἢ «εὐθεία εὐθανασία» ποὺ εἶναι ἡ πραγματικὴ εὐθανασία.

Β. Ἀπὸ τὴν αὐτοκτονία («αὐτο-εὐθανασία») καὶ τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία. Ἡ εὐθανασία αὐτὴ πρέπει, τώρα, νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν αὐτοκτονία. Ἐνῶ ἡ εὐθανασία εἶναι πράξη ἑτεροπροσβολῆς (φυσικὸς αὐτουργὸς εἶναι ὁ γιατρός), ἡ αὐτοκτονία εἶναι πράξη αὐτοπροσβολῆς (φυσικὸς αὐτουργὸς εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἀσθενής). Ἡ αὐτοκτονία («αὐτο-εὐθανασία» ἢ «ἑκούσια εὐθανασία») εἶναι ἕνα παράδοξο εἶδος θανάτου· θάνατος τραγικός, ποὺ -κατὰ τὴν σημερινὴ ἀντίληψη- ὀφείλεται σὲ αἴτια ψυχοπαθολογικά (S. Freud)[15] ἢ κοινωνικά (E. Durkheim)[16] ἢ καὶ φιλο-

---

12. Π.χ. Ε. Συμεωνίδου-Καστανίδου, *Ἐγκλήματα κατὰ τῆς ζωῆς* (Ἄρθρα 293-307 ΠΚ), β΄ ἔκδ., 2001, σσ. 198 κ. ἑξ.

13. Π.χ. Eser, εἰς A. Schönke/H. Schröder, *StrGB* (Kommentar, 27. Aufl., 2006), Vorbem. §§ 216 ff. ἀρ. 26· Kühl, εἰς K. Lackner/K. Kühl, *StrGB* (Kommentar, 24. Aufl., 2001) Vor § 211 ἀρ. 7· D. Giesen, Ethische und rechtliche Probleme am Ende des Lebens, *JZ*, 1990, 935· A. Witte, *Für und wider Sterbehilfe im Krankenhaus*, 1976, σσ. 34 κ. ἑξ., 45 κ. ἑξ.

14. Πβ. Ε. Συμεωνίδου-Καστανίδου, *ἔνθ' ἀν.*· Μ. Μαργαρίτη, Ἡ εὐθανασία, *τιμ. τόμ. Δ. Σπινέλλη Β΄*, 2001, σσ. 699 κ. ἑξ.· ἐπίσης Α. Γεωργιάδη, Τὸ δικαίωμα στὸν θάνατο, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 118-119.

15. Πβ. Α. Ποταμιάνου, *Μονοπάτια θανάτου - Στίξεις καὶ ἀντιστίξεις*, Ἀθήνα, Ἴκαρος, 2007.

16. Στὴν κλασικὴ μελέτη του *Le suicide* ὁ E. Durkheim ὑποστήριξε ὅτι πρόκειται γιὰ μία ἐκ πρώτης ὄψεως ἀτομικὴ καὶ ψυχολογικὴ προσωπικὴ ἀντίδραση, ἐνῶ στὴν πραγματικό-

σοφικά[17]. Στὴν ἀρχαιότητα, κατὰ τὸ δίκαιο τῶν Ἀθηνῶν ἡ αὐτοκτονία ἐθεωρεῖτο ἄδικη πράξη[18], ἀλλὰ σὲ ὁρισμένες περιπτώσεις ἐπιτρεπόταν ἢ ἐπιβαλλόταν. Στὴν πράξη, δὲν ἦταν φαινόμενο ἀσυνήθιστο καὶ οἱ συνηθέστεροι λόγοι ἦταν ἡ ἀνίατη ἀσθένεια (περιπτώσεις τοῦ στωικοῦ φιλοσόφου Ζήνωνα καὶ τοῦ μαθητῆ του Κλεάνθη), τὸ γῆρας (ὑπέργηροι αὐτοκτόνησαν οἱ Πυθαγόρας, Ἀναξαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Διονύσιος ὁ Ἐπικούρειος κ. ἄ.) καὶ ἡ αὐτοθυσία στὸ πεδίο τῆς μάχης (Σπαρτιάτης Λεωνίδας μὲ τοὺς τριακοσίους). Συνήγοροι τῆς αὐτοκτονίας ὑπῆρξαν κυρίως ἀπὸ τὶς τάξεις τῶν Στωικῶν (Κλεάνθης, Ζήνων, Κάτων, Σενέκας, ποὺ ὑπῆρξαν οἱ ἴδιοι αὐτόχειρες)[19] καὶ στὰ νεώτερα χρόνια ὁ Schopenhauer[20], ποὺ ἔβλεπε τὴν ζωὴ ὡς μιὰ κοιλάδα ὀδύνης καὶ στεναγμῶν[21] καὶ τὴν αὐτοκτονία ὡς ἀπελευθέρωση, χωρὶς ὅμως ὁ ἴδιος νὰ αὐτοκτονήσει. Σήμερα οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς αὐτοκτονίας ἐπικαλοῦνται ἕνα φυσικὸ «δικαίωμα στὸν θάνατο», σὰν καὶ αὐτὸ στὸ ὁποῖο ἀναφερόταν ὁ Σενέκας στὸ ἔργο τοῦ *Epistolae ad Lucilium*: «Ἀκριβῶς ὅπως θὰ διαλέξω τὸ πλοῖο μου ὅταν πρόκειται νὰ ταξιδεύσω, ἢ τὸ σπίτι μου στὸ ὁποῖο θὰ κατοικήσω,

---

τητα εἶναι μία κοινωνιολογικὰ προσδιορισμένη πράξη, καθ' ὅσον ἀποτελεῖ προϊὸν κοινωνικῶν συνθηκῶν καὶ πιέσεων.

17. Ὁ A. Camus ὁμιλεῖ στὸν *Μῦθο τοῦ Σισύφου* (μτφρ. Ν. Καρακίτσου-Ντοῦζε/Μ. Κασαμπάλογλου-Ρομπλέν, Ἀθήνα, Καστανιώτης, 2007, σσ. 48 κ. ἑξ.) γιὰ «φιλοσοφικὴ αὐτοκτονία», συσχετίζοντας τὴν αὐτοκτονία μὲ τὸ παράλογο στὸ πλαίσιο τῆς «φιλοσοφίας τοῦ παραλόγου».

18. Πλατωνος, *Νόμοι*, Θ΄, 873· *Φαίδων*, 62 c· Αριστοτελους, *Ἠθικὰ Νικομ.* 1138 a.

19. Πβ. C. Cosans, Ἀντιμετωπίζοντας τὸ θάνατο ὡς στωικός: Ὁ Ἐπίκτητος γιὰ τὴν αὐτοκτονία σὲ περίπτωση ἀρρώστιας, *Βιοηθική, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 419 κ. ἑξ. Γιὰ τὴν αὐτοκτονία γενικὰ στὴν κλασικὴ ἀρχαιότητα πβ. Αβαπανου, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 43 κ. ἑξ.· Thalheim, Selbstmord, εἰς *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* (1923) II.A.1134-1135· K. A. Geiger, *Der Selbstmord im klassischen Altertum*, 1888· R. Ritzel, Der Selbstmord, εἰς *Archiv für Religionswissenschaft*, 11, 1908, σσ. 75 κ. ἑξ., 243 κ. ἑξ.

20. *Parerga und Paralipomena* (*Kleine philosophische Schriften*), Dritter Teil, Kap. XIII (über den Selbstmord).

21. Λέγει χαρακτηριστικὰ ὁ Th. Ribot, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σοπενχάουερ* (μτφρ. Κ. Παπαλεξάνδρου), 1924, σσ. 164-165: «Ὁ Σοπενχάουερ εἶναι εἷς ἐκ τῶν πρωτοτυπωτέρων, τῶν πλέον ἀμεταπείστων πεσσιμιστῶν, οἱ ὁποῖοι συναντῶνται ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς φιλοσοφίας. Εἶναι πεσσιμιστὴς ἐκ βάθους ψυχῆς· ὄχι ἐξ ἰδιοτροπίας ἢ ἀστειότητος, κατὰ τὸν τρόπον τοῦ Βολταίρου καὶ τῶν ἄλλων, τοὺς ὁποίους ἀρέσκεται νὰ ἀναφέρῃ. Ὁ κατὰ θέλησιν ἰδιότροπος δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ φθάσῃ εἰς τὴν ζωηρὰν γραφικότητα τοῦ Σοπενχάουερ, εἰς τὴν ἀνεξάντλητον ἐκείνην χιουμοριστικὴν εὔρροιάν του. Εἶναι καταπληκτικῶς χειμαρρώδης εἰς τὴν περιγραφὴν τῶν θλίψεών μας. Ἔχει τὸ πνεῦμα πλῆρες παρατηρήσεων καὶ συμπερασμάτων, συλλεγέντων πανταχόθεν ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν ποιητῶν ὅλων τῶν ἐποχῶν, ἀπὸ τοῦ Ἡσιόδου καὶ τοῦ Θεόγνιδος μέχρι τοῦ «Ὕμνου εἰς τὸν πόνον» τοῦ Λαμαρτίνου καὶ τῶν ποιημάτων τοῦ Βύρωνος. Ὡσὰν νὰ αἰσθάνεται ἀνέκφραστον χαρὰν ἀνατέμνων τὰς ἀνθρωπίνους δυστυχίας· θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι μένει εὐχαριστημένος, διότι εὑρίσκει τόσον κακὸν εἰς τὸν κόσμον».

ἔτσι θὰ διαλέξω καὶ τὸν θάνατό μου γιὰ τὸ πέρασμά μου ἀπὸ τὴν ζωή»[22]. Ἕνα τέτοιο φυσικό «δικαίωμα στὸν θάνατο»[23] δὲν ἀναγνωρίζεται ὅμως ἀπὸ τὴν ἐντελῶς κρατοῦσα γνώμη, γιὰ περισσότερους λόγους· διότι ὁ αὐτόχειρας μὲ τὴν πράξη του στρέφεται τόσο ἐναντίον τῆς φύσεως (τῆς φυσικῆς ροπῆς γιὰ αὐτοσυντήρηση) ὅσο καὶ ἐναντίον τῆς κοινωνίας (τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ μέλος) καὶ (ἀπὸ θρησκευτικὴ ἄποψη) ἐναντίον τῆς ἱερότητας τοῦ θείου δώρου τῆς ζωῆς[24]. Ἡ αὐτοκτονία διακριτέα σαφῶς ἀπὸ τὶς πράξεις αὐτοθυσίας, οἱ ὁποῖες βρίσκονται σὲ θετικὴ (καὶ ὄχι σὲ ἀρνητική, ὅπως ἡ αὐτοκτονία) ἀναφορὰ μὲ τὴν ἠθικὴ καὶ τὸ δίκαιο, ἀφοῦ γίνονται γιὰ τὴν πραγμάτωση μιᾶς ὑπέρτατης ἰδέας (πράξεις ἱερομαρτύρων, ἢ πράξεις ἡρώων στὸ πεδίο τῆς μάχης, οἱ ὁποῖες -κατὰ τὴν ἀρχαία ἀντίληψη- ἐθεωροῦντο «εὐθανασία»)[25].

Συγγενέστερη πρὸς τὴν εὐθανασία εἶναι ἡ «ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία», ἡ ὁποία ἀποτελεῖ μία ἰδιάζουσα μορφὴ αὐτοκτονίας καὶ ἐμφανίζει σήμερα ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον. Ἐδῶ ὁ θάνατος προκαλεῖται πάλι ἀπὸ τὸν ἀσθενῆ, ἀλλὰ μὲ τὴν βοήθεια τρίτου, συνήθως τοῦ γιατροῦ (π.χ. ὁ γιατρὸς ἑτοιμάζει καὶ προσφέρει στὸν ἀσθενῆ τὴν ἀναγκαία θανατηφόρο δόση μιᾶς οὐσίας, τὴν ὁποία λαμβάνει ὁ ἴδιος ὁ ἀσθενὴς μὲ τὴν θέλησή του). Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ἀναφέρεται ἡ περίπτωση τοῦ βασιλιὰ Σαούλ, ὁ ὁποῖος, ὅταν τραυματίζεται θανάσιμα σὲ μάχη ἐναντίον τῶν Ἀμαληκιτῶν, ζητᾶ ἀπὸ τὸν ἀκόλουθό του νὰ συντομεύσει τὴν ἀγωνία του, δίνοντας τέλος στὴν ζωή του. Ἐκεῖνος ἀρνεῖται καὶ ὁ Σαοὺλ πέφτει πάνω στὸ σπα-

---

22. Πβ. Ε. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 38· H. Tr. ENGELHARDT, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 368.

23. Ὁ ὅρος «δικαίωμα στὸν θάνατο» ἀνάγεται στὴν σπουδαία (μόλις 53 σελίδων) ἐριστικὴ πραγματεία τοῦ Adolf Jost, σπουδαστῆ τῆς Φιλοσοφίας, τῶν Μαθηματικῶν καὶ τῆς Φυσικῆς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Göttingen, τὴν ὁποία αὐτὸς (σὲ ἡλικία μόλις 20 ἐτῶν) δημοσίευσε τὸ ἔτος 1895 ὑπὸ τὸν τίτλο *Das Recht auf den Tod*. Πβ. σχετ. U. BENZENHOFER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 93-95.

24. Κάθε ζωὴ εἶναι ἱερή, γιατί προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἀλλὰ ἱερότερη εἶναι ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, γιατί δόθηκε σὲ αὐτὸν μὲ ἰδιαίτερο τρόπο. Ὁ Θεὸς ἔπλασε τὸν ἄνθρωπο «κατ' εἰκόνα» (μὲ λογικό, ἐλεύθερη βούληση καὶ ἀθάνατη ψυχή) γιὰ νὰ ἀποβλέπει στὸ «καθ' ὁμοίωσιν», δηλ. νὰ Τοῦ μοιάσει στὴν ἀγάπη, στὴν ἀρετὴ καὶ στὴν ἁγιότητα. Εἶναι ἄρα ἀντίθετο πρὸς τὸν προορισμό του νὰ ἀρνεῖται ὁ ἄνθρωπος τὴν ζωὴ μὲ ὁποιονδήποτε τρόπο, καὶ βέβαια μὲ τὸν φόνο (ὁ Θεὸς ἀπαγορεύει τὸν φόνο, ἀκόμα καὶ τὸν φόνο τοῦ Κάιν· *Γεν.* 4, 11-15) ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτοκτονία. Χαρακτηριστικά, ὁ Ιω. ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ: «Δὲν συμπονοῦμε πολὺ ἐκείνους ποὺ βάζουν θηλειὰ στὸν λαιμό τους καὶ ἐκείνους ποὺ πέφτουν μόνοι τους στὸν γκρεμὸ καὶ ἐκείνους ποὺ αὐτοκτονοῦν μὲ τὸ ξίφος... Ἐκεῖνοι καταφεύγουν στὴν παρηγοριὰ τοῦ θανάτου εἴτε ἐξ αἰτίας συκοφαντιῶν εἴτε λόγω ζημιᾶς χρηματικῆς εἴτε ἐξαιτίας ἀναμενόμενου κινδύνου εἴτε ἐπειδὴ περιμένουν πλήγματα εἴτε ἐπειδὴ περιμένουν κάτι ἄλλο φοβερό, θέλοντας μὲ τὴν αὐτοκτονία νὰ ἀποφύγουν χειρότερα κακά» (*Περὶ εἱμαρμένης, Λόγος* ΣΤ΄ 2, MG 50, 771-772).

25. Πβ. Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *Χριστιανικὴ Ἠθική* ΙΙ, 2006, σσ. 625 κ. ἑξ.· H. Tr. ENGELHARDT, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 393 κ. ἑξ.

θί του, ἀλλὰ τὸ ποθούμενο ἀποτέλεσμα δὲν ἐπέρχεται καὶ ἡ ἐπιθανάτια ἀγωνία ἐντείνεται. Τότε ὁ Σαοὺλ παρακαλεῖ ἕναν ἐχθρὸ νὰ τὸν βοηθήσει, ὁ ὁποῖος πράγματι τὸν εὐσπλαχνίζεται καὶ δίνει τέλος στὸ ἐπιθανάτιο μαρτύριο τοῦ βασιλιᾶ[26]. Ὅμοια, στοὺς ρωμαϊκοὺς χρόνους, εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ στωικοῦ φιλοσόφου Σενέκα. Ὅταν αὐτός, τὸ 68 μ.Χ., ἀποφασισμένος νὰ αὐτοκτονήσει ἔκοψε μόνος του τὶς φλέβες τοῦ σώματός του, βλέποντας νὰ καθυστερεῖ τὸ τέλος του, παρακάλεσε ἐπίμονα τὸν γιατρὸ Στάνιο Ἀνταῖο νὰ τὸν βοηθήσει καὶ ἐκεῖνος -παρὰ τὴν ἔντονη διαπάλη του μὲ τὸν Ὅρκο τοῦ Ἱπποκράτη- κάμφθηκε ἀπὸ τὶς ἔντονες παρακλήσεις τοῦ φίλου του καὶ τοῦ χορήγησε τελικὰ τὸ δηλητήριο[27]. Στὴν ἑλληνικὴ ἀποικία τῆς Μασσαλίας ὑπῆρχε τὸ ἔθιμο ἕνα δηλητήριο νὰ φυλάσσεται δημόσια ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πολιτεία, ἡ ὁποία τὸ χορηγοῦσε σὲ ὁποιονδήποτε ἐξέθετε ἐνώπιον τῆς Βουλῆς τῶν Ἑξακοσίων τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἐπιθυμοῦσε νὰ πεθάνει[28]. Στὶς ἀπαρχὲς τῆς νεώτερης ἐποχῆς ὁ Thomas Moore προτείνει μὲ τὴν *Utopia* του (1516) τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία σὲ περιπτώσεις κακῆς ζωῆς ἢ ἐπώδυνου θανάτου. Ἡ διαδικασία αὐτὴ ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Moore δικαιοδοσία τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, καὶ δὲν γίνεται καμία ἀναφορὰ σὲ ἰατρικὴ ἐμπλοκή[29]. Στὴν σημερινὴ ἐποχὴ τὸ θέμα τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας συζητεῖται, ἰδίως ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ 1970, μεταξὺ ἰατρῶν, νομικῶν καὶ ἠθικολόγων ἀρχικὰ ὑπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἀνθρωπισμοῦ (εὐσπλαχνίας) καὶ ἀργότερα -μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας τῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἀτομικῶν δικαιωμάτων- ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐλεύθερης βουλήσεως τοῦ ἀτόμου νὰ ἐπιλέγει τὸν θάνατο ποὺ τοῦ ἀξίζει. Πολλὲς περιπτώσεις προβάλλονται ἔντονα ἀπὸ τὰ ΜΜΕ καὶ λαμβάνουν παγκόσμια δημοσιότητα. Ἀναφέρεται π.χ. ἡ περίπτωση τῆς Ἴνγκριντ Φράγκ, ἡλικίας 28 ἐτῶν, ἡ ὁποία ἔμεινε παράλυτη ἀπὸ αὐτοκινητικὸ ἀτύχημα. Αὐτοκτόνησε τὸ 1988 μὲ ὑδροκυάνιο, τὸ ὁποῖο τῆς προσέφερε ἡ Γκρέτλις Σβάρτσμαν, ἡλικίας 73 ἐτῶν, μέλος τῆς Ἑνώσεως «Δικαίωμα καὶ στὸν θάνατο», ἐν ἐπιγνώσει καὶ μὲ τὴν θέλησή της, καὶ μάλιστα μπροστὰ σὲ βιντεοκάμερα, ὥστε νὰ μὴν κατηγορηθεῖ κανεὶς ἀπὸ τὰ φιλικά της πρόσωπα. Ἢ ἡ περίπτωση τοῦ Ἰμπὲρ Βενσάν, νεαροῦ τετραπληγικοῦ, ποὺ πέθανε τὸ 2003 στὴν Γαλλία. Ὁ Βενσὰν εἶχε μείνει παράλυτος, τυφλὸς καὶ ἄλαλος συνεπεία τροχαίου ἀτυχήματος καὶ ἐκλιπαροῦσε τὴν μητέρα του νὰ τὸν βοηθήσει νὰ πεθάνει. Ἡ μητέρα ἔδωσε ἰσχυρὴ δόση βαρβιτουρικῶν στὸν γιό της γιὰ νὰ ἐπιφέρει

---

26. Πβ. Ε. Πρωτοπαπαδακη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 27 κ. ἑξ.

27. Πβ. Αν. Κεσελοπουλου, *Ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (Θεολογικὴ προσέγγιση στὶς προκλήσεις τῆς Βιοηθικῆς)*, 2003, σ. 166.

28. Πβ. Α. Πετροπουλου, Ἀρχαῖες πρακτικὲς εὐθανασίας: Κέα καὶ Μασσαλία, στὸ *Εὐθανασία - Ἡ σημαντικὴ του «καλοῦ» θανάτου, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 9 κ. ἑξ.

29. Λεπτ. U. Benzenhofer, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 61 κ. ἑξ.

τὸν αἰτούμενο λυτρωτικὸ θάνατο, ἀλλὰ ἀπέτυχε, καὶ ὁ Βενσὰν ἔπεσε σὲ βαθὺ κῶμα. Ὁ γιατρὸς σταμάτησε τότε τὴν τεχνητὴ διατήρηση στὴν ζωὴ τοῦ ἀσθενοῦς, ἔπειτα καὶ ἀπὸ ἐκκλήσεις τοῦ πατέρα καὶ τοῦ ἀδελφοῦ του, ἀναλαμβάνοντας πλήρως τὴν εὐθύνη γιὰ τὸν θάνατό του. Ἰδιαίτερη αἴσθηση διεθνῶς προκάλεσε ἡ περίπτωση τοῦ συνταξιούχου παθολογοανατόμου Jack Kevorkian ἀπὸ τὸ Michigan τῶν ΗΠΑ, ὁ ὁποῖος τὸ 1998 ἐπινόησε συσκευή, ἡ ὁποία χορηγεῖ στὸν ἀσθενῆ μονοξείδιο τοῦ ἄνθρακα καὶ τὴν ὁποία χειρίζεται αὐτὸς μόνος του, ἐπιφέροντας ὁ ἴδιος τὸν θάνατό του ἐντελῶς ἀνώδυνα. Ἡ ἐφεύρεση αὐτὴ τοῦ Kevorkian, γιὰ τὴν ὁποία «κέρδισε» τὸν τίτλο τοῦ Dr. Death (Δρ. Θάνατος), αὔξησε τὴν πίεση τῶν ἀκτιβιστῶν τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας γιὰ τὴν ἀνάπτυξη νέας αὐτοκτονικῆς τεχνολογίας, ποὺ νὰ ὁδηγεῖ σὲ ταχὺ καὶ ἀνώδυνο θάνατο καὶ ἐπιπλέον νὰ μὴν ἀφήνει μεταθανάτια ἴχνη ἀπὸ τὴν χρήση της[30]. Στὴν Ἑλλάδα εὐρεία δημοσιότητα ἔλαβε ἡ περίπτωση τῆς ὀδοντιάτρου Γιόλας Βαγενᾶ, ἡ ὁποία ζητοῦσε μὲ ἐπιμονὴ ἀπὸ τὸν Ματθαῖο Μονσελᾶ «νὰ τὴν ἀπαλλάξει ἀπὸ τὴν ἀσθένεια, ἡ ὁποία τὴν βασάνιζε καὶ ἦταν ἀνίατη». Τὸ ἑλληνικὸ δίκαιο δὲν ἀναγνωρίζει ὡς νόμιμη τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία καί, χαρακτηρίζοντάς την ὡς ἀνθρωποκτονία μὲ συναίνεση, τὸ ἄρθρο 300 Ποιν. Κ. ὁρίζει: «Ὅποιος ἀποφάσισε καὶ ἐκτέλεσε ἀνθρωποκτονία ὕστερα ἀπὸ σπουδαία καὶ ἐπίμονη ἀπαίτηση τοῦ θύματος καὶ ἀπὸ οἰκτο γι' αὐτόν, ποὺ ἔπασχε ἀπὸ ἀνίατη ἀσθένεια τιμωρεῖται μὲ φυλάκιση». Μὲ βάση τὴν διάταξη αὐτὴ τὸ δικαστήριο ἐπέβαλε ποινὴ φυλακίσεως στὸν Μονσελᾶ, ἀλλὰ ἀποδείχθηκε ἀπὸ τὴν διαδικασία ὅτι ἡ γυναίκα εἶχε ψυχολογικὸ πρόβλημα καὶ δὲν ἔπασχε ἀπὸ καμία ἀνίατη ἀσθένεια.

Ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς κοινῆς γνώμης, ἡ ὁποία -ὅπως προκύπτει ἀπὸ δημοσκοπήσεις- ἐτάχθη μὲ μεγάλα ποσοστὰ ὑπὲρ τῆς ἀποποινικοποιήσεως τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας, στὴν Ὁλλανδία ψηφίσθηκε τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 2001 νόμος, ὁ ὁποῖος ἐπιτρέπει τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία ὑπὸ τὶς ἀκόλουθες προϋποθέσεις: α) ἡ θανάτωση νὰ τελεῖται ἀπὸ γιατρὸ μετὰ ἀπὸ σοβαρὴ καὶ ἐπίμονη ἀπαίτηση τοῦ ἀσθενοῦς· β) ὁ ἀσθενὴς νὰ ὑποφέρει ἀπὸ διαρκεῖς καὶ ἀφόρητους πόνους, ἔστω καὶ ἂν δὲν ἐπίκειται ἄμεσα ὁ θάνατός του· γ) νὰ ἔχει προηγηθεῖ πλήρης ἐνημέρωση τοῦ ἀσθενοῦς γιὰ τὴν κατάσταση τῆς ὑγείας του· δ) ὁ γιατρὸς νὰ εἶναι, μαζὶ μὲ τὸν ἀσθενῆ του, πεπεισμένος ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄλλη σοβαρὴ ἐναλλακτικὴ πρόταση γιὰ τὴν κατάστασή του, καὶ ε) νὰ ἔχει καὶ δεύτε-

---

30. Γιὰ τὶς ὑποθέσεις Kevorkian πβ. T. BEAUCHAMP, *Εὐθανασία (Ἠθικές, φιλοσοφικές, ἰατρικὲς καὶ νομικὲς διαστάσεις)*, (μτφρ. Β. Κάντζολα-Σαμπατάκου). Πρόλ. Θ. Μουντοκαλάκη, Ἀθήνα, Ἀρχιπέλαγος, 2007, σσ. 38 κ. ἑξ.

ρος ἀνεξάρτητος γιατρὸς ἐξετάσει τὸν ἀσθενῆ καὶ νὰ ἔχει γνωματεύσει γραπτῶς ὅτι συντρέχουν οἱ ἀνωτέρω προϋποθέσεις στὴν συγκεκριμένη περίπτωση. Ὁ νόμος αὐτός, ὁ ὁποῖος μετασχημάτισε τὴν παλαιότερη πολιτικὴ τῆς ἀνοχῆς στὸ φαινόμενο τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας σὲ νομικὸ σύστημα ἀποδοχῆς του, καλλιέργησε ἕνα κλίμα «πεισιθανατισμοῦ» καὶ δὲν εἶναι λίγοι ἐκεῖνοι ποὺ δέχονται ὅτι στὴν Ὁλλανδία ἐπικρατεῖ ἕνας «πολιτισμὸς θανάτου»[31]. Ὑπὸ ἀνάλογες προϋποθέσεις ἐπετράπη ἡ ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία καὶ στὸ Βέλγιο μὲ νόμο ποὺ ἐξεδόθη τὸν Μάιο τοῦ 2002. Ἐπίσης στὴν Πολιτεία Ὄρεγκον τῶν ΗΠΑ· στὶς λοιπὲς πολιτεῖες τὸ πρόβλημα ἀντιμετωπίζεται σιωπηρά, καθὼς οἱ εἰσαγγελικὲς ἀρχὲς ἀποφεύγουν νὰ διώκουν περιπτώσεις ἰατρικῆς συνδρομῆς σὲ αὐτοκτονία[32]. Στὴν Ἑλβετία ἡ ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία εἶναι νόμιμη ἀπὸ τὸ 1942. Ἡ χώρα αὐτὴ ἔχει γίνει ἀπὸ τότε ὁ προορισμὸς ἐπιλογῆς γιὰ Εὐρωπαίους ποὺ θέλουν νὰ πεθάνουν. Κοντὰ στὴν Ζυρίχη λειτουργεῖ ἡ κλινικὴ DIGNITAS (Ἀξιοπρέπεια), ἡ ὁποία προσφέρει στοὺς «αὐτόχειρες τουρίστες» ἕνα κοκτέιλ βαρβιτουρικῶν ποὺ μέσα σὲ δυὸ ἕως πέντε λεπτὰ τοὺς στέλνει, μέσω βαθέος ὕπνου, στὸ ταξίδι ποὺ δὲν ἔχει ἐπιστροφή. Οἱ τάσεις αὐτές, σύμφωνες ἐντελῶς μὲ τὸ φιλελεύθερο κοσμοπολιτικὸ ἦθος τῆς ἀνεκτικότητας, φαίνεται ὅτι περνοῦν πέρα ἀπὸ τὴν κοσμικὴ κοινωνία καὶ σὲ κάποιες κοινωνίες τῆς μετα-παραδοσιακῆς Χριστιανοσύνης, ὅπως στὴν Πρεσβυτεριανὴ Ἐκκλησία, ἕναν κλάδο τῆς προτεσταντικῆς Μεταρρυθμίσεως μὲ ρίζες στὸν καλβινισμό, ποὺ διαδόθηκε κυρίως στὶς Κάτω Χῶρες καὶ τὶς βρετανικὲς ἀποικίες (Β. Ἀμερική, Νέα Ζηλανδία, Αὐστραλία κ.ἄ.). Οἱ ἐπικριτὲς τῶν τάσεων αὐτῶν ὁμιλοῦν γιὰ διαδικασίες «νομιμοποιημένης δολοφονίας»[33]. Δὲν θὰ ἀσχοληθοῦμε ἄλλο μὲ τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία καὶ θὰ ἐπανέλθουμε στὶς ὁριοθετήσεις τῆς εὐθανασίας καὶ κυρίως τώρα ἀπὸ τὴν εὐγονική.

Γ. Ἀπὸ τὴν εὐγονικὴ καὶ τὴν «εὐγονικὴ εὐθανασία». Ἄλλο εὐθανασία

---

31. Γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς νομοθεσίας στὴν Ὁλλανδία πβ. H.-J. SCHOLTEN, εἰς A. Eser/H. G. Koch (Hrsg.), *Materialien zur Sterbehilfe*, 1991, σσ. 464 κ. ἑξ.· I. SAGEL-GRANDE, Rechtliche Regelung der Euthanasie in den Niederlanden, *ZStW*, 1999, 746· JANSSEN, Die Regelung der aktiven Sterbehilfe in den Niederlanden, *ZRP* 2001, 179· REUTER, *Die gesetzliche Regelung der aktiven Sterbehilfe der Niederlande*, 2002· TAK, Das niederländische Gesetz zur Kontrolle der Tötung auf Verlangen, *ZStW*, 113, 2001, σ. 905.

32. Ὁ H. Tr. ENGELHARDT, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 372, σημ. 13, λέγει ὅτι στὴν Ἀμερικὴ εὔκολα βρίσκει κανεὶς στὴν ἀγορὰ εὐκαιρίες γιὰ ὑπηρεσίες ἰατρικὰ ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας, ὅταν εἶναι πλούσιος καὶ ζητᾶ μία πολυτελὴ τελικὴ ἔξοδο: «Τὸ κλὰμπ τῶν νεκρῶν: φύγετε ἀπὸ αὐτὴ τὴν ζωὴ μὲ τὴν ἴδια πολυτέλεια μὲ τὴν ὁποία ζήσατε», «Τελευταία ἀναχώρηση: Βιῶστε τὸν θάνατο ποὺ πάντα ἐπιθυμούσατε. Φύγετε μὲ ἀξιοπρέπεια, ἀπόλαυση καὶ στύλ».

33. Γιὰ τὶς σύγχρονες αὐτὲς τάσεις καὶ στὴν Γερμανία πβ. P. GEHRING, Sterbepolitische Umbauversuche (Von der Sterbehilfe zum assistierten Suizid) εἰς Gehring/Rölli/Saborowski (Hrsgb.), *Ambivalenzen des Todes* (*Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*), WBG-D, 2007, σσ. 121 κ. ἑξ.

καὶ ἄλλο εὐγονική. Ἡ εὐθανασία ἀναφέρεται στὸ «εὖ θανεῖν», ἐνῶ ἡ εὐγονικὴ στό «εὖ ζῆν». Ἡ εὐθανασία ἐπιδιώκει τήν «ποιοτική» βελτίωση τῶν ὅρων τοῦ θανάτου. Ἡ εὐγονικὴ ἀποβλέπει στήν «ποιοτική» βελτίωση γενικὰ τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους καὶ ὄχι ἑνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἡ βελτίωση ἐπιδιώκεται μὲ βάση τὶς ἀρχὲς τῆς βιολογίας καὶ τῆς κληρονομικότητας εἴτε μὲ τρόπο θετικό, δηλαδὴ μὲ τὴν κατασκευὴ ἀνθρώπων μὲ ἐπιθυμητὰ χαρακτηριστικὰ (ἀπὸ τὴν ἐπιλογὴ φύλου ἕως τὴν ἐπιλογὴ ἀνθρώπινου προτύπου μὲ ὁρισμένα σωματικὰ ἢ διανοητικὰ καὶ ψυχικὰ χαρακτηριστικά) μέσω ἐπιλογῆς τοῦ κατάλληλου ἐμβρύου *(θετικὴ εὐγονική)*, εἴτε μὲ τρόπο ἀρνητικό, δηλαδὴ μὲ τὴν θανάτωση ἀνθρώπων ἀνεπιθύμητων λόγω σωματικῆς ἀναπηρίας ἢ διανοητικῆς καθυστερήσεως ἢ γιὰ ρατσιστικοὺς λόγους *(ἀρνητικὴ εὐγονική)*. Συγγενὴς μὲ τὴν εὐθανασία εἶναι ἡ δεύτερη μορφὴ εὐγονικῆς, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται (ἀσαφῶς) καὶ ὡς «εὐγονική» ἢ «κοινωνικὴ εὐθανασία».

Ἡ «εὐγονική (ἢ κοινωνική) εὐθανασία» ἀπαντᾶται ὡς θεσμὸς στὶς ἀρχαῖες κοινωνίες μὲ διάφορες μορφές. Στὸν Ὅμηρο οἱ κάτοικοι τοῦ οὐτοπικοῦ νησιοῦ Συρίη, ὅταν γεράσουν, θανατώνονται γρήγορα καὶ ἀνώδυνα μὲ τὰ βέλη τῆς Ἀρτέμιδος ποὺ καταφθάνει μαζὶ μὲ τὸν Ἀπόλλωνα γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸ στὸ νησί[34]. Στὸν Καιάδα τῆς ἀρχαίας Σπάρτης ρίχνονταν οἱ κακοῦργοι καὶ οἱ αἰχμάλωτοι πολέμου· ἀλλὰ –ὅπως λένε στοὺς Ἀποθέτες (τόπο βαραθρώδη κοντὰ στὸν Ταΰγετο) καὶ τὰ ἀνάπηρα βρέφη[35]. Διαδεδομένος ἦταν ὁ θεσμὸς τῆς «γεροντοκτονίας»[36]. Στὴν Κέα ὑπῆρχε νόμος ποὺ πρόσταζε ὅσους εἶχαν περάσει τὰ ἑξήντα νὰ πίνουν κώνειο, γιὰ νὰ ἐπαρκεῖ ἡ τροφὴ στοὺς ἄλλους. Στὴν Κασπία, ὅταν οἱ κάτοικοι ἔφθαναν στὰ ἑβδομήντα, τοὺς ἔκλειναν κάπου καὶ τοὺς ἐγκατέλειπαν ἐκεῖ, ὥστε νὰ πεθάνουν ἀπὸ τὴν πείνα. Ἕνα ἄλλο εἶδος γεροντοκτονίας, ποὺ ἐφαρμοζόταν σὲ περισσότερο πρωτόγονες κοινωνίες, ἦταν ἡ δοκιμασία τοῦ «κοκκοφοίνικα», ἑνὸς ὑψηλοῦ κοκκοφοίνικα, στὸν ὁποῖον ἀναγκάζουν νὰ ἀνεβεῖ ὁ ἀσθενὴς ἢ ὁ γέροντας, καὶ τὸν ὁποῖο κουνοῦν δυνατὰ ἀπὸ κάτω. Ἂν μπορεῖ νὰ κρατηθεῖ, τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ ζήσει, θεωρώντας τον χρήσιμο γιὰ τὴν κοινωνία, ἂν ὅμως πέσει καὶ σκοτωθεῖ, τότε δὲν ἔχουν τύψεις, διότι ἀποδεδειγμένα δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ ζήσει. Γεροντοκτονία ἐφήρμοζαν καὶ οἱ Μασαγέτες, Ἕρουλοι, Βακτριανοὶ στὴν Σαρδώ (Σαρδηνία) κ.ἀ., περισσότερο ὡς ἔθιμο. Ἐντυπωσιακὴ εἶναι ἡ θέση τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι σὲ μία ἰδανικὴ πολιτεία ὅσοι

---

34. Ομηρου, *Ὀδ.*, 15, 409-411.

35. Πλουταρχου, *Λυκ.*, 16, 1-2. Πβ. D. M. MacDowell, *Σπαρτιατικὸ δίκαιο* (μτφρ. Ν. Κονομῆ), Ἀθήνα, Παπαδήμας, 1988, σσ. 85 κ. ἑξ.· γιὰ τὶς ἀμφισβητήσεις πβ. Σ. Καργακου, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας Σπάρτης* Α΄, Ἀθήνα, Gutenberg, 2006, σσ. 498-501.

36. Στραβωνος, 10.5.6.

δὲν ἔχουν ὑγιὲς σῶμα ἀλλὰ καὶ καλὴ ψυχή, πρέπει νὰ ἐγκαταλείπονται νὰ πεθάνουν[37]. Στὴν σύγχρονη ἐποχὴ ἔχουν ἱστορικὰ στιγματισθεῖ οἱ περιπτώσεις ἀσκήσεως ρατσιστικῆς πολιτικῆς ἀπὸ τὴν ναζιστικὴ Γερμανία μὲ βάση τὰ ἀποκαλούμενα (κατ' εὐφημισμόν) «προγράμματα εὐθανασίας» (διαφορετικὰ ἀπὸ τὰ προγράμματα μαζικῶν ἐκτελέσεων τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τοὺς Ναζὶ σὲ θαλάμους ἀερίων)[38]. Τὸ 1935 στὴν Νυρεμβέργη ἐλήφθη μυστικὴ ἀπόφαση γιὰ δυὸ προγράμματα εὐθανασίας, ποὺ ἀποσκοποῦσαν στὴν ἀπαλλαγὴ τῆς γερμανικῆς κοινωνίας ἀπὸ ἐλαττωματικὰ παιδιὰ καὶ ἀπὸ ψυχιατρικοὺς ἀρρώστους. Τὰ προγράμματα αὐτὰ ἄρχισαν νὰ ἐκτελοῦνται τὸν Αὔγουστο τοῦ 1939. Τὸ πρῶτο, γνωστὸ ὡς «πρόγραμμα εὐθανασίας παιδιῶν», ἀφοροῦσε παιδιὰ μὲ παραμορφώσεις· ἐφαρμόσθηκε σὲ 28 παιδιατρικὰ νοσοκομεῖα καὶ εἶχε 4.000 θύματα. Εἶχε προηγηθεῖ ἡ περίπτωση τοῦ βρέφους Knauer, τοῦ ὁποίου τὴν εὐθανασία εἶχε ζητήσει ὁ ἴδιος ὁ πατέρας του ἀπὸ τὸν Ἀδόλφο Χίτλερ, ἐπειδὴ γεννήθηκε τυφλό, διανοητικὰ καθυστερημένο καὶ σωματικὰ ὄχι ἄρτιο. Ὁ Χίτλερ, ἀφοῦ συμβουλεύθηκε τὸν προσωπικό του ἰατρό, τὸν Karl Brandt, ἔκανε δεκτὴ τὴν ἔκκληση τοῦ πατέρα του. Ὁ Brandt, ὡς ὑπεύθυνος τοῦ προγράμματος, καταδικάσθηκε στὴν δίκη τῆς Νυρεμβέργης σὲ θάνατο, μαζὶ μὲ τὸν συνυπεύθυνο τοῦ ἴδιου προγράμματος, ἐπίσης γιατρό, Victor Brack. Μετὰ τὴν καταδίκη τους δήλωσαν ὅτι δὲν αἰσθάνονταν καθόλου ἔνοχοι, διότι τὸ ζήτημα τῆς εὐθανασίας θὰ ἐπανερχόταν στὸ προσκήνιο (ὅπως καὶ πράγματι ἐπανῆλθε!). Τὸ δεύτερο πρόγραμμα, ποὺ ἀφοροῦσε ἐνηλίκους, εἶχε ὡς σκοπὸ τὴν ἐξόντωση ἀτόμων «ποὺ ζοῦσαν, ἐνῶ δὲν ἄξιζε νὰ ζοῦν» (χρόνια ἀσθενεῖς κυρίως ἀπὸ ψυχικὰ νοσήματα) ἀλλὰ καὶ τὴν ἀπελευθέρωση νοσοκομειακῶν κλινῶν καὶ προσωπικοῦ γιὰ τὸν ἐπερχόμενο πόλεμο. Ὁ τρόπος θανατώσεως ἐπιλέχθηκε μάλιστα μὲ κριτήριο τὴν φθηνότερη μέθοδο, ποὺ κρίθηκε ὅτι ἔπρεπε νὰ εἶναι ὄχι ἡ ἔνεση ἢ δόση φαρμάκων, ἀλλὰ τὸ μονοξείδιο τοῦ ἄνθρακα. Τὸ πρόγραμμα αὐτὸ ἐφαρμόσθηκε σὲ ἕξι ψυχιατρεῖα καὶ εἶχε 70.273 θύματα. Θεωρητικὴ βάση τῶν προγραμμάτων αὐτῶν ἦταν ἡ βαρύνουσας σημασίας διάκριση μεταξὺ ζωῆς «ἄξιας καὶ ἀνάξιας νὰ τὴν ζεῖ κανείς» (μιὰ διάκριση ποὺ -σὲ κάποια μεταγενέστερη φάση τοῦ προγράμματος, ἡ ὁποία ἀποκαλεῖται «ἄγρια εὐθανασία» στὰ ἔγγραφα τῶν Ναζί- μποροῦσε νὰ γίνεται ἀπὸ

---

37. *Πολιτεία*, Γ΄ 407 d, 409 e-410 a.

38. Πβ. καὶ γιὰ τὰ ἑπόμενα Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 31-33· Ζ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, *Ὁ εὐρωπαϊκὸς ρατσισμός*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σσ. 169 κ. ἑξ.· G. A. GAMBEN, *Homo sacer - Κυρίαρχη ἐξουσία καὶ γυμνὴ ζωὴ* (μτφρ. Π. Τσιαμούρα), Ἀθήνα, Scripta, 2005, σσ. 211 κ. ἑξ.· M. MACKLIN, Τί εἶναι αὐτὸ ποὺ καθιστᾶ ἀναιτιολόγητη τὴ θανάτωση ἀπὸ πρόθεση; εἰς T. BEAUCHAMP, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 94 κ. ἑξ.· G. ALTNER, *Leben in der Hand des Menschen*, WBG-D, 1998, σσ. 124 κ. ἑξ.· H. W. SCHMUL, *ἔνθ' ἀν.*· U. BENZENHOFER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 109-129· H. EHRHARDT, *Euthanasie und Vernichtung "lebensunwerten" Lebens*, 1965· G. SIMSON-F. GEERDS, *Straftaten gegen die Person und Sittlichkeitsdelikte*, 1969, σσ. 50 κ. ἑξ.

τοὺς ἴδιους τους γιατρούς, προκειμένου αὐτοὶ νὰ ἀποφασίζουν ποιός θὰ ζοῦσε καὶ ποιός θὰ πέθαινε).

Ἡ διάκριση αὐτὴ τῆς ζωῆς σὲ «ἄξια» καὶ «ἀνάξια νὰ τὴν ζεῖ κανείς» ἴσως ἔλκει πνευματικὰ τὴν καταγωγή της ἀπὸ τὴν θεωρία δυὸ διαπρεπῶν Γερμανῶν καθηγητῶν, τοῦ ποινικολόγου Binding καὶ τοῦ ψυχιάτρου Hoche, οἱ ὁποῖοι μὲ τὴν κοινὴ πραγματεία τους *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (1920)[39] θεμελίωσαν μία νέα ἔννοια εὐθανασίας, ποὺ καταλαμβάνει πέρα ἀπὸ τὶς περιπτώσεις ἑτοιμοθανάτων (ποὺ πεθαίνουν μὲ ἐπώδυνο τρόπο) καὶ τὰ ἄτομα ἐκεῖνα ποὺ πάσχουν ἀπὸ ἀνίατη πνευματικὴ πάθηση, χωρὶς ἀπαραίτητα νὰ βρίσκονται σὲ κατάσταση ἐπικειμένου θανάτου· διότι καὶ ἡ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν εἶναι «ἀνάξια νὰ τὴν ζεῖ κανείς»[40]. Λίγα χρόνια μετά, τὸ 1935, ὁ νομπελίστας φυσιολόγος *Alexis Carrel* ἔγραφε: «Θὰ ἔπρεπε νὰ ξεφορτωνόμαστε τοὺς ἐγκληματίες καὶ τοὺς φρενοβλαβεῖς, ἀνθρώπινα καὶ οἰκονομικά, σὲ μικρὰ ἱδρύματα εὐθανασίας, ποὺ θὰ ἦταν ἐφοδιασμένα μὲ τὰ κατάλληλα ἀέρια»[41]. Πολλοὶ εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ σὲ αὐτὲς τὶς ἀπόψεις εἶδαν τὴν ἄγρια λάμψη τοῦ νιτσεϊκοῦ λυκόφωτος καὶ στὴν πρακτικὴ αὐτὴ διέκριναν τὴν τραγικὴ σύσπαση τῆς ψυχῆς τοῦ Ὑπερανθρώπου, ὁ ὁποῖος, θέλοντας νὰ φανεῖ Ἀντίχριστος, ἀνήγαγε τὴν περιφρόνηση τοῦ πόνου καὶ τῆς συμπόνιας σὲ κέντρο τῆς φιλοσοφίας του καὶ δίδαξε ὅτι «ὁ ἄρρωστος ἄνθρωπος εἶναι παράσιτο τῆς κοινωνίας» καὶ πρέπει νὰ θανατώνεται[42].

III. Τυπολογία τῆς εὐθανασίας καὶ ἐρωτήματα

Μετὰ τὶς ὁριοθετήσεις ποὺ ἐπιχειρήσαμε (ἀπὸ τὶς συγγενεῖς μορφὲς τῆς «ἔμμεσης εὐθανασίας», τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας καὶ τῆς «εὐγο-

---

39. Πβ. γι' αὐτὴ λεπτ. U. BENZENHÖFER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 100-108. Πρέπει πάντως νὰ σημειωθεῖ ὅτι οὔτε ὁ Binding οὔτε ὁ Hoche ἦσαν ἐθνικοσοσιαλιστές. Ο Hoche μάλιστα παραιτήθηκε ἤδη τὸ 1933 ἀπὸ τὴν ἕδρα του ὡς τακτικοῦ καθηγητῆ στὸ Freiburg εἰς ἔνδειξιν διαμαρτυρίας ἐναντίον τῶν Ναζί.

40. Γιὰ τὰ προβλήματα, ποὺ ἡ ἄποψη αὐτὴ προκάλεσε (καὶ προκαλεῖ) στὸ γερμανικὸ Ποινικὸ δίκαιο (ἀλλὰ καὶ γενικότερα) πβ. ἰδίως K. ENGISCH, *Euthanasie und Vernichtung lebensunwerten Lebens in strafrechtlicher Beleuchtung*, 1948· PLATEN, *Die Tötung Geisteskranker*, 1948· EHRHARDT, *Euthanasie und Vernichtung "lebensunwerten Lebens"*, 1965· DÖRNER, Hält der BGH die "Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" wieder für diskutabel? *ZRP*, 96, 93.

41. Πβ. Ε. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 38.

42. NIETZSCHE, *Τὸ λυκόφως τῶν εἰδώλων*, 1889 (μτφρ. Ζ. Σαρίκας, χ. χρ.), σσ. 78-79: «Ὁ ἄρρωστος ἄνθρωπος εἶναι παράσιτο τῆς κοινωνίας. Σὲ μία ὁρισμένη κατάσταση εἶναι ἀνάρμοστο νὰ ζεῖ πιὰ περισσότερο. Τὸ νὰ συνεχίζει νὰ φυτοζωεῖ μέσα σὲ μιὰ δειλὴ ἐξάρτηση ἀπὸ τοὺς γιατροὺς καὶ τὰ τεχνάσματα, ἐνῶ ἔχει χαθεῖ τὸ νόημα τῆς ζωῆς, τὸ δικαίωμα γιὰ ζωή - αὐτὸ εἶναι κάτι, ποὺ πρέπει νὰ προκαλεῖ βαθιὰ περιφρόνηση στὴν κοινωνία. Οἱ γιατροί, μὲ τὴ σειρά τους, πρέπει νὰ γίνουν μεσίτες τούτης τῆς περιφρόνησης - νὰ μὴ δίνουν πιὰ

νικῆς εὐθανασίας») ἐπανερχόμαστε στὸν ἀρχικὸ ὁρισμὸ τῆς εὐθανασίας. Εὐθανασία εἶναι ἡ πρόκληση ἀνώδυνου θανάτου ἀπὸ εὐσπλαχνία σὲ ἄνθρωπο ποὺ βρίσκεται στὸ τελικὸ στάδιο ἀνίατης ἀρρώστιας, προκειμένου νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ βάσανα τῆς ἐπιθανάτιας ἀγωνίας, χωρὶς ὁ ἴδιος ὁ ἀσθενὴς νὰ ἔχει ζητήσει ἢ συμφωνήσει στὴν ἐπιτάχυνση τοῦ θανάτου του.

Α. Ἐνεργητικὴ καὶ παθητικὴ εὐθανασία. Ἡ εὐθανασία διακρίνεται τυπολογικὰ σὲ ἐνεργητικὴ καὶ παθητική. Ἐνεργητικὴ εἶναι, ὅταν γίνεται μὲ θετικὴ ἐνέργεια τοῦ γιατροῦ, ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἐπιτάχυνση τοῦ θανάτου τοῦ ἀσθενοῦς (π.χ. ἐνδοφλέβια χορήγηση ἱκανῆς ποσότητας χλωριούχου καλίου). Παθητικὴ εἶναι ὅταν γίνεται εἴτε μὲ παράλειψη χρησιμοποιήσεως θεραπευτικῆς ἀγωγῆς (ὁρῶν, φαρμάκων κ.λπ.) εἴτε μὲ διακοπὴ τῆς θεραπευτικῆς ἀγωγῆς (ἀπόσυρση τῶν μηχανημάτων ὑποστηρίξεως κ.λπ.).

Περίπτωση ἐνεργητικῆς εὐθανασίας ἀπὸ τὰ χρόνια τῆς ναζιστικῆς Γερμανίας εἶναι ἐκείνη τοῦ βασιλιᾶ τῆς Ἀγγλίας Γεωργίου τοῦ Ε΄. Ἐνῶ αὐτὸς βρισκόταν σὲ κῶμα, ὁ γιατρὸς Ντέυσον, μὲ ἐντολὴ τῆς βασίλισσας Μαίρης καὶ τοῦ πρίγκηπα τῆς Οὐαλλίας Ἐδουάρδου τοῦ Η΄ (μετέπειτα βασιλέα τῆς Ἀγγλίας), τοῦ ἔκανε δυὸ θανατηφόρες ἐνέσεις μορφίνης καὶ κοκαΐνης, συντομεύοντας ἔτσι τὸ τέλος του, στὶς 10.1.1936.

Περίπτωση παθητικῆς εὐθανασίας εἶναι ἐκείνη τοῦ Ἀριστοτέλη Ὠνάση, ὁ ὁποῖος τράβηξε τὸν σωλήνα τῆς τεχνητῆς ἀναπνοῆς ἀπὸ τὸν γιό του Ἀλέξανδρο στὴν Μονάδα Ἐντατικῆς Θεραπείας τοῦ ΚΑΤ στὶς 24.11.1988.

Β. Ἐρωτήματα. Τὰ ἐρωτήματα προκύπτουν τώρα ἀφ' ἑαυτῶν. Εἶναι ἡ εὐθανασία -ἡ εὐθανασία μὲ τὴν κυριολεκτικὴ ἔννοια ποὺ δώσαμε, ἁπαλ-

---

συνταγὲς ἀλλὰ κάθε μέρα μία δόση ναυτίας στοὺς ἀσθενεῖς τους. Πρέπει νὰ δημιουργηθεῖ μία καινούργια εὐθύνη, αὐτὴ τοῦ γιατροῦ, γιὰ ὅλες τὶς περιπτώσεις, ὅπου τὸ ὑψηλότερο συμφέρον τῆς ζωῆς, τῆς ἀνερχόμενης ζωῆς, ἀπαιτεῖ τὴν ἀδίστακτη καταστολὴ καὶ τὸν παραμερισμὸ τῆς ἐκφυλισμένης ζωῆς - παραδείγματος χάρη, γιὰ τὸ δικαίωμα τῆς τεκνοποιΐας, γιὰ τὸ δικαίωμα τῆς γέννησης, γιὰ τὸ δικαίωμα τῆς ζωῆς...». Ἤδη στὴν *Χαρούμενη ἐπιστήμη*, 1882 (μτφρ. Ζ. Σαρίκα, χ. χρ.) σὲ κεφάλαιο μὲ τὸν τίτλο «Ἅγια σκληρότητα» (βιβλίο ΙΙ, ἀρ. 73), προαναγγέλλοντας τὸ ναζιστικὸ «πρόγραμμα εὐθανασίας παραμορφωμένων παιδιῶν», λέγει ὁ ΝΙΤΣΕ: Ἕνας ἄνδρας πῆγε σ' ἕναν ἅγιο κρατώντας στὴν ἀγκαλιά του τὸ νεογέννητο παιδί. «Τί νὰ κάνω μ' αὐτὸ τὸ παιδί;», ρώτησε· «εἶναι ἄθλιο, ἔχει ἔρθει χωρὶς νὰ τὸ θέλω, καὶ δὲν ἔχει οὔτε ὅση ζωὴ χρειάζεται γιὰ νὰ πεθάνει». «Σκότωσέ το!» φώναξε ὁ ἅγιος μὲ τρομερὴ φωνή· «κι ὕστερα κράτα το στὰ χέρια τρεῖς μέρες καὶ τρεῖς νύχτες καὶ νὰ φτιάξεις μία ἀνάμνηση γιὰ σένα: ἔτσι, ποτὲ δὲν θὰ ξανακάνεις παιδί, ἂν δὲν ἔχει ἔρθει ἡ κατάλληλη στιγμὴ γιὰ σένα». - Ὅταν τ' ἄκουσε ὁ ἄνδρας, ἔφυγε ἀπογοητευμένος, καὶ πολὺ κατηγόρησαν τὸν ἅγιο, ἐπειδὴ τὸν συμβούλεψε νὰ δείξει σκληρότητα (νὰ σκοτώσει τὸ παιδί). «Δὲν εἶναι ὅμως πιὸ σκληρὸ νὰ τὸ ἀφήσεις νὰ ζήσει;» ρώτησε ὁ ἅγιος. - Οἱ ἴδιες ἀπόψεις εἶναι διάχυτες σὲ ὅλο τὸ ἔργο τοῦ ΝΙΤΣΕ, π.χ. *Ἔτσι μίλησε ὁ Ζαρατούστρα* (μτφρ. Ἄρης Δικταῖος), β΄ ἔκδ., 1983, σσ. 45 κ. ἑξ., 82 κ. ἑξ., 114 κ. ἑξ.

λαγμένη ἀπὸ τὸ βάρος τῶν συγγενῶν μορφῶν τῆς «ἔμμεσης εὐθανασίας», τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας καὶ τῆς «εὐγονικῆς εὐθανασίας»· ἠθικῶς ἐπιτρεπτή; Ἢ πρέπει ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ νὰ προστατεύεται σὲ κάθε περίπτωση, ὡς ἀπόλυτη ἀξία; Ὑπάρχει ἠθικῶς σημαντικὴ διαφορὰ μεταξὺ ἐνεργητικῆς καὶ παθητικῆς εὐθανασίας;

§ 2. Ἡ εὐθανασία ὡς πρόβλημα Βιοηθικῆς

Ι. Ὡς πρόβλημα ἰατρικῆς ἠθικῆς καὶ δεοντολογίας

Εἶναι εὔλογο ὅτι τὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἀπευθύνονται πρῶτα στὸν γιατρό, ποὺ γνωρίζει τὴν πραγματικὴ κατάσταση τοῦ ἀσθενοῦς, τὶς συγκεκριμένες συνθῆκες καὶ τὴν προοπτικὴ ἐπιβιώσεώς του. Ὁ γιατρὸς τὸ πρῶτο, ποὺ ἔχει νὰ κάνει, εἶναι νὰ θυμηθεῖ τὸν Ὅρκο τοῦ Ἱπποκράτη, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ σήμερα τὸν ἐπαγγελματικὸ ἠθικὸ κώδικα τῶν γιατρῶν. Τὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ὅρκου, ποὺ ἀναφέρεται στὴν εὐθανασία, εἶναι καταδικαστικὸ γι' αὐτήν: «Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε» (Καὶ νὰ μοῦ τὸ ζητήσουν, φάρμακο θανατηφόρο σὲ κανέναν δὲν θὰ δώσω, καὶ οὔτε θὰ βγεῖ ἀπὸ μένα τέτοια συμβουλή)[43]. Ὁ λόγος αὐτὸς ἀντανακλᾶ –ὅπως ἔδειξε ὁ *Ludwig Edelstein*[44]– πυθαγόρειες ἀπόψεις[45] γιὰ τὴν ἱερότητα καὶ μοναδικότητα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἡ ὁποία ἐπιβάλλει μὲ κάθε μέσο τὴν διατήρησή της. Ὁ γιατρὸς πρέπει νὰ παραμένει θεραπευτὴς τοῦ πάσχοντος καὶ νὰ μὴν καθίσταται κριτὴς τῆς ἐπιβιώσεως αὐτοῦ, ὁριοθέτης τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου, κάποτε καὶ ψυχρὸς ἐκτελεστής. Ἡ ἰατρικὴ ἐπιστήμη εἶναι ἐπιστήμη τῆς ζωῆς καὶ ὄχι ἐπιστήμη τοῦ θανάτου[46]. Αὐτὴ ἦταν ἡ ἀρ-

---

43. Ιπποκρατους, *Τὰ Ἅπαντα* (εἰσαγ.-μτφρ.-σημειώσεις Γ. Κ. Πουρναροπούλου), τόμ. Α΄, Πάπυρος, 1938, § 630,3. Γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀποσπάσματος αὐτοῦ πβ. Δ. Λυπουρλη, *Ἱπποκρατικὴ ἰατρική*, 1972, σσ. 79 κ. ἑξ., 90-91, 99-100· Του Αυτου, *Ἱπποκράτης, Ἰατρικὴ δεοντολογία καὶ νοσολογία*, 2001, σσ. 61 κ. ἑξ.· τοῦ Του Αυτου, «Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον»: Ἡ «εὐθανασία» στὴν καθημερινὴ ζωὴ τῆς Ἀρχαιότητας; *Εὐθανασία* (Δημοσιεύματα Ἰατρικοῦ Δικαίου καὶ Βιοηθικῆς, ἀρ. 3), 2007, σσ. 11 κ. ἑξ.· Μ. Κιαποκα, *Ἱπποκράτης ὁ Κῷος καὶ ἱπποκρατικὸς ὅρκος* (Πνευματικὸ Κέντρο τοῦ Δήμου Κῶ), 1996, σσ. 207 κ. ἑξ.· Ε. Καλοκαιρινου, Ἡ ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης στὴ σύγχρονη Βιοηθική, *Βιοηθική, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 527 κ. ἑξ. Γενικότερα Π. Αποστολιδη, *Ὁ Ἱπποκράτης στὴν ἰατρικὴ τῆς ἐποχῆς μας*, Ἀθήνα, Στιγμή, 2005.

44. Ἀλλιῶς G. Anagnostopoulos, Ἡ εὐθανασία καὶ ὁ ρόλος τοῦ γιατροῦ. Στοχασμοὶ πάνω σὲ μερικὲς ἀπόψεις τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς παράδοσης, *Βιοηθική, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 469 κ. ἑξ., 496, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Ὅρκος ἀντανακλᾶ ὄχι πυθαγόρειες ἀντιλήψεις, ἀλλὰ τὴν πλατωνική/ἀριστοτελικὴ ἄποψη: οὐσιοκρατικὴ ἀντίληψη τῆς ἰατρικῆς καὶ τῶν σκοπῶν της.

45. *Der Hippokratische Eid*, 1969.

46. Σ.Τ. Μπαλογιαννη, Ἡ εὐθανασία – κοινωνικοὶ καὶ ἠθικοὶ προβληματισμοὶ (Ἀπόψεις ἐκ τοῦ χώρου τῆς Ψυχολογίας καὶ τῆς Ψυχιατρικῆς), *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 211, 213.

χή, ποὺ διαμόρφωσε τὴν δεοντολογία τοῦ ἰατρικοῦ λειτουργήματος μέχρι πρόσφατα.

Στὶς ἡμέρες μας ἀκούγονται φωνὲς ποὺ σχετικοποιοῦν τὸν Ὅρκο, γιατί τὸν θεωροῦν ἀπαρχαιωμένο καὶ μὴ ἀνταποκρινόμενο στὴν νέα λογικὴ καὶ τὶς νέες ἀνάγκες, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς σημερινὲς ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνολογικὲς προόδους τῆς ἰατρικῆς. Θεωροῦν ὅτι ὁ Ὅρκος δὲν πρέπει νὰ ἑρμηνεύεται κατὰ γράμμα ἀλλὰ ὡς πλαίσιο γενικῶν ἠθικῶν ἀρχῶν, ὅπως τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὴν ζωή, τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὴν προσωπικότητα τοῦ ἀρρώστου, τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὴν ἐπιστήμη, τοῦ σεβασμοῦ πρὸς τὴν ἀρχὴ τοῦ «ὠφελέειν» καὶ «μὴ βλάπτειν». Καὶ ἰσχυρίζονται ὅτι δὲν μποροῦν ὅλες οἱ ἰατρικὲς δραστηριότητες, μὲ τὶς ἄπειρες κατὰ περίπτωση παραλλαγές τους, νὰ ὑπαχθοῦν στὰ ὅρια ἑνὸς Ὅρκου ποὺ διατυπώθηκε πρὶν ἀπὸ 2.400 χρόνια. Ἡ σύγχρονη ἰατρικὴ τεχνολογία ἐπαναπροσδιόρισε τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου, μεταφέροντας τὸ κέντρο τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν καρδιὰ στὸν ἐγκέφαλο. Θάνατος εἶναι πλέον ἡ παύση τῆς ἐγκεφαλικῆς καὶ ὄχι τῆς καρδιακῆς λειτουργίας, γιατί ἡ καρδιακὴ λειτουργία κατέστη δυνατὸν νὰ συντηρεῖται μηχανικὰ καὶ βιοχημικὰ γιὰ χρονικὴ περίοδο (ὑπὸ τὰ σημερινὰ δεδομένα) καὶ μεγαλύτερη ἀπὸ ἕνα χρόνο. Μὲ τὸν ἐγκέφαλο νὰ μὴν λειτουργεῖ, ἀλλὰ μὲ τὴν καρδιὰ καὶ ἄλλες βασικὲς λειτουργίες νὰ συνεχίζονται συχνὰ ἐπ' ἀόριστον (λέγεται ὅτι οἱ γιατροὶ μποροῦν νὰ κρατήσουν στὴν ζωὴ γιὰ μεγάλο χρονικὸ διάστημα ἀκόμα καὶ ἕνα ἀκέφαλο σῶμα), δημιουργεῖται μία παράδοξη μορφὴ ὑποστάσεως μεταξὺ ζωῆς καὶ θανάτου, ποὺ θέτει πρωτόγνωρα ἠθικὰ διλήμματα. Σήμερα στὰ περισσότερα νοσοκομεῖα τοῦ δυτικοῦ κόσμου λειτουργοῦν -δίπλα στὶς Μονάδες Ἐντατικῆς Θεραπείας (ΜΕΘ), ποὺ ἀποτελοῦν τὴν σύγχρονη μορφὴ ἐπείγουσας καὶ ἐντατικῆς ἰατρικῆς[47]- Ἐπιτροπὲς Ἠθικῆς καὶ Δεοντολογίας, γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσουν τὰ διλήμματα αὐτά. Τὸ πρόβλημα τοῦ ὁρίου τῆς ζωῆς καὶ τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρώπινης παρεμβάσεως ἐπανατίθεται. Καὶ ἀπάντηση στὸ πρόβλημα αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ δοθεῖ μόνο μέσα ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας, τῆς ἰατρικῆς γνώσεως καὶ ἐπιδεξιότητας[48]. Χρειάζεται καὶ ἡ συμβολὴ τῆς ἠθικῆς, πρῶτα της φιλοσοφικῆς καὶ κατόπιν τῆς θρησκευτικῆς ἠθικῆς.

ΙΙ. Ὡς πρόβλημα φιλοσοφικῆς ἠθικῆς

Ἔτσι ἡ συζήτηση πρέπει νὰ στραφεῖ πρῶτα πρὸς τὴν φιλοσοφικὴ ἠθι-

---

47. Πβ. Ε. ΑΣΚΗΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἐπείγουσα καὶ ἐντατικὴ ἰατρική*, Ἀθήνα, Ἰατρικὲς ἐκδόσεις Λίτσας, 1991.

48. Γιὰ τὸ ἰατρικὸ λειτούργημα κατὰ τὸν ἑλληνικὸ νέο Κώδικα Ἰατρικῆς Δεοντολογίας πβ. Β. ΤΑΡΛΑΤΖΗ, εἰς *Ὁ Νέος Κώδικας Ἰατρικὴς Δεοντολογίας (ν. 3418/2005)*, Δημοσιεύματα Ἰατρικοῦ δικαίου καὶ Βιοηθικῆς, 2006, σσ. 69 κ. ἑξ. Γιὰ τὴν προβληματικὴ γενικὰ τῆς ἰατρικῆς συνειδήσεως πβ. Σ. ΜΠΑΛΟΓΙΑΝΝΗ, Ὀλίγαι ἀπόψεις ἐπὶ τῆς εὐθανασίας, περιοδ. *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, 80, 1997, σ. 327.

κή, πρὸς κάποιες ἠθικὲς θεωρίες, ποὺ θὰ μποροῦσαν ἴσως νὰ διαφωτίσουν τὸ πρόβλημα. Οἱ θεωρίες αὐτὲς δὲν εἶναι ἄλλες ἀπὸ τὶς μεθοδολογικὲς θεωρίες γενικὰ τῆς Βιοηθικῆς[49]: κυρίως ὁ ὠφελιμισμός, ἡ δεοντοκρατία, ἡ περιπτωσιακὴ θεωρία καὶ ἡ ἀξιολογικὴ θεωρία.

Α. Ὠφελιμιστικὴ ἠθική. Ὁ ὠφελιμισμός, ὡς ἠθικὴ θεωρία, ἀνάγεται στὸν Ἀρίστιππο καὶ τὸν Ἐπίκουρο καὶ στοὺς νεώτερους χρόνους ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὸν J. Bentham (1748-1832) καὶ τὸν J. St. Mill (1806-1873). Ἀνήκει στὴν εὐρύτερη κατηγορία τῶν συνεπειοκρατικῶν θεωριῶν, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ κρίνεται ὄχι ἀπὸ τὶς προθέσεις ἀλλὰ ἀπὸ τὶς συνέπειες τῆς πράξεως. Ὠφελιμισμὸς εἶναι ὁ ἰδιαίτερος τύπος συνεπειοκρατίας, κατὰ τὸν ὁποῖο συνέπειες, ποὺ πρέπει νὰ λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν κατὰ τὴν ἀξιολόγηση τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς εἶναι ἡ ὠφέλεια ἢ βλάβη, κατὰ πόσον αὐτὴ συμβάλλει στὴν ἀτομικὴ ἢ στὴν κοινωνικὴ εὐδαιμονία. Στὴν πρώτη περίπτωση ὁ ὠφελιμισμὸς ὀνομάζεται ἀτομοκρατικός, στὴν δεύτερη περίπτωση κοινωνιοκρατικός.

Ἀκραία ἀτομοκρατικὸς εἶναι ὁ ὠφελιμισμὸς ποὺ ἐμφανίζεται μὲ τὴν μορφὴ ἀτομικοῦ δικαιώματος, τοῦ δικαιώματος αὐτοκαθορισμοῦ ἰδίως καὶ στὶς πιὸ μύχιες ἀνθρώπινες σχέσεις, π.χ. καὶ στὶς σχέσεις τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ σῶμα του, ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς πραγματιστικῆς λογικῆς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «ἰδιοκτήτης» τοῦ σώματός του, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ χρησιμοποιεῖ κατὰ βούλησιν, ἀκόμη καὶ νὰ τὸ αὐτοκαταστρέφει.

Ἡ ἄποψη αὐτὴ δὲν ἔχει ἐφαρμογὴ στὴν εὐθανασία, διότι αὐτὴ -ὅπως εἴπαμε- προϋποθέτει ὅτι ὁ ἀσθενὴς δὲν ἔχει ζητήσει ἢ συμφωνήσει στὴν ἐπιτάχυνση τοῦ θανάτου του. Μπορεῖ νὰ ἔχει ἐφαρμογὴ μόνο στὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία, ὅπου τὸ δικαίωμα αὐτοπροσδιορισμοῦ ἐμφανίζεται μὲ τὴν μορφὴ τοῦ «δικαιώματος στὸν θάνατο». Τέτοιο ὅμως δικαίωμα δὲν ὑπάρχει[50]. Τὸ δικαίωμα αὐτοπροσδιορισμοῦ συνδέεται μόνο μὲ τὴν διάρκεια τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι μὲ τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος της. Στὴν ἔννοια τοῦ δικαιώματος αὐτοῦ δὲν περιλαμβάνεται οὔτε ἡ βούληση τοῦ προσώπου νὰ ἔρθει στὴν ζωὴ οὔτε ἡ βούλησή του νὰ πεθάνει· ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος εἶναι φυσικὰ γεγονότα ἔξω ἀπὸ τὸ πλαίσιο τῶν ἀνθρώπινων δυνατοτήτων. Τὸ δικαίωμα προϋποθέτει τὴν διακριτικὴ εὐχέρεια τοῦ φορέα του νὰ τὸ ἀσκήσει ἢ νὰ μὴν τὸ ἀσκήσει. Ὁ θάνατος ὅμως ἐπέρχεται ἀναπόδραστα γιὰ ὅλους καὶ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν διακριτική μας εὐχέρεια. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἐξουσία διαθέσεως μόνο στὰ ἀντικείμενα τῆς ἰδιοκτησίας του, καὶ ἰδιοκτησία του δὲν εἶναι οὔτε ἡ ζωὴ οὔτε ὁ θάνατος.

---

49. Πβ. Ε. Καλοκαιρινου, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 564 κ. ἑξ.
50. Πβ. καὶ ἀνωτ. (ὑπὸ § 1 ΙΙ Β στὸν ἐκθέτη 23) καὶ κατωτ. (ὑπὸ § 3 α).

«Δικαίωμα στὸν θάνατο» -στὸν «ἀξιοπρεπῆ» (ποιοτικό) θάνατο- σημαίνει ἠθικοποίηση καὶ νομιμοποίηση τῆς αὐτοκτονίας (καὶ τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας) ἀπὸ ὠφελιμιστικὴ ἄποψη· πράγμα ἀδύνατο γιατί ἡ κρίση περὶ ὠφελιμότητος προϋποθέτει σύγκριση δυὸ καταστάσεων. Ἡ σύγκριση ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ἐφικτή, γιατί ἡ μία ἀπὸ τὶς δυὸ καταστάσεις (αὐτὴ στὴν ὁποία ἐπιθυμεῖ νὰ περιέλθει ὁ πάσχων μὲ τὴν αὐτοκτονία) δὲν εἶναι σὲ αὐτὸν γνωστή. Τὸ κριτήριο τοῦ ὠφελιμισμοῦ (ὠφέλεια/βλάβη) δὲν μπορεῖ, λοιπόν, νὰ ἐφαρμοσθεῖ σὲ καταστάσεις ποὺ σχετίζονται μὲ τὸ τέλος τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου· ἀλλιῶς θὰ τὸ ὑποβιβάζαμε στὸ ἐπίπεδο τῶν καθημερινῶν πράξεων.

Ἐν τούτοις, ἡ ἀτομοκρατικὴ ὠφελιμιστικὴ θεωρία ἔχει ἐφαρμογὴ καὶ στὴν εὐθανασία, ἀπὸ ἄλλη σκοπιά. Ὑπάρχει ἡ ἄποψη, ποὺ δικαιολογεῖ τὴν εὐθανασία ὡς πράξη ποὺ ἐπιχειρεῖται «πρὸς τὸ ἀληθινὸ συμφέρον» τοῦ θανατουμένου, ὅταν ὁ γιατρὸς ἐκτιμήσει τὸ μάταιο τῆς θεραπείας καὶ τὴν ποιότητα τῆς ζωῆς τοῦ ἀρρώστου[51]. Ἡ ἄποψη ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ὀρθὴ γιὰ περισσότερους λόγους. Πρώτον, ἡ κρίση γιὰ τὸ μάταιο της θεραπείας -κατὰ κυριολεξίαν- ἀντίκειται στὴν ἰατρικὴ ἐπιστήμη καὶ ἠθική, ἀφ' ἑνὸς διότι πάντοτε ὑπάρχουν περιθώρια λάθους στὴν διάγνωση τῆς ἀσθένειας (τὸ λάθος, παρὰ τὴν πρόοδο τῆς διαγνωστικῆς καὶ προβλεπτικῆς ἰατρικῆς, δὲν ἔχει ἐκμηδενισθεῖ· κάποιοι μάλιστα λένε: ναὶ στὴν εὐθανασία, ἀλλὰ τὴν ἡμέρα ποὺ ἡ ἰατρικὴ θὰ γίνει ἀλάνθαστη) καὶ ἀφ' ἑτέρου διότι πάντοτε ὑπάρχει ἡ ἐλπίδα στὴν πρόοδο τῆς ἰατρικῆς (ἡ ἰατρικὴ ἐμπειρία ἔχει καταδείξει ὅτι καταστάσεις, ποὺ στὸ παρὸν θεωροῦνται ἀνίατες, μπορεῖ νὰ εἶναι ἀντιμετωπίσιμες σὲ μικρὸ χρονικὸ διάστημα). Ἑπομένως ὁ γιατρὸς πρέπει νὰ συνεχίζει τὶς προσπάθειες γιὰ θεραπεία μὲ τὴν ἴδια ἔνταση, καθ' ὅλα τὰ στάδια τῆς νόσου, παρὰ τὴν ὑφιστάμενη σταδιακὴ ἐπιβάρυνση τοῦ ἀσθενοῦς. Δεύτερον, ἡ ἐκτίμηση τοῦ γιατροῦ γιὰ τὴν ποιότητα τῆς ζωῆς τοῦ πάσχοντος εἶναι ὑποκειμενικὴ (ὁ γιατρὸς δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ὑπεισέλθει πλήρως στὰ ὑπαρξιακὰ βιώματα τοῦ ἀσθενοῦς) καὶ συνεπῶς συνεπάγεται τρομακτικὴ εὐθύνη. Καὶ τρίτον, οἱ ἔννοιες τοῦ «ἀληθινοῦ» ἢ τοῦ «βελτίστου συμφέροντος» εἶναι ἀσαφεῖς

---

51. Ἔτσι, στὸν χῶρο τῆς νομικῆς ἐπιστήμης, Ν. ΧΩΡΑΦΑ, *Ποινικὸν δίκαιον*, 9η ἔκδ., 1978, σ. 215, κατὰ τὸν ὁποῖον ὁ ἀρχικὰ ἄδικος χαρακτήρας τῆς εὐθανασίας μπορεῖ νὰ ἀρθεῖ, ἀφ' ὅτου ἀποδειχθεῖ ὅτι ἡ πράξη ἐπιχειρεῖται «ἐν τῷ ἀληθεῖ συμφέροντι τοῦ θανατουμένου»· ὁμοίως καὶ ΑΛ. ΚΑΤΣΑΝΤΩΝΗ, Ἡ ἀνθρωποκτονία ἐν συναινέσει κατὰ τὸν νέον Ποινικὸν Κώδικα, *Ποιν. Χρ.*, 1956, 237· πβ. καὶ Λ. ΚΑΡΑΜΠΕΛΑ, *Ἡ εὐθανασία καὶ τὸ δικαίωμα στὴ ζωὴ καὶ στὸ θάνατο*, 1987, σ. 55. Ἀντιθ. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *Ποινικὸν δίκαιον, Εἰδ. Μέρος*, 1974, σ. 26· ὁμοίως Τ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ, *Μαθήματα Ποινικοῦ Δικαίου, Εἰδ. Μέρος, α΄*, 1979, σσ. 26 κ. ἑξ.· Ε. ΣΥΜΕΩΝΙΔΟΥ-ΚΑΣΤΑΝΙΔΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 197. Πβ. γιὰ τὸ ὅλο πρόβλημα D. TRESS, Κλασικοὶ καὶ σύγχρονοι στοχασμοὶ γιὰ τὴν ἰατρικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ βέλτιστο συμφέρον τοῦ ἄρρωστου παιδιοῦ, *Βιοηθική, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 355-418.

καὶ ἀφήνουν ἀνοιχτὸ τὸ ἐνδεχόμενο γιὰ διαφορετικές, ἀκόμη καὶ ἀντιτιθέμενες, ἑρμηνεῖες καὶ βέβαια σὲ καταχρήσεις. Ἑπομένως ἡ ἄποψη τοῦ «ἀληθινοῦ« ἢ τοῦ «βελτίστου συμφέροντος» τοῦ ἀσθενοῦς δὲν μπορεῖ σὲ καμιὰ περίπτωση νὰ στηρίξει ἠθικὰ τὴν ἀπόφαση τοῦ γιατροῦ γιὰ εὐθανασία.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, ὁ κοινωνιοκρατικὸς ὠφελιμισμὸς συνδέει τὴν ὠφέλεια ἢ τὴν βλάβη μὲ τὴν γενικὴ εὐδαιμονία («τὸ μεγαλύτερο ὄφελος γιὰ τὸν μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀτόμων»). Ποιός εἶναι ἐδῶ «ὁ μεγαλύτερος ἀριθμὸς ἀτόμων», γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ εὐθανασία μπορεῖ νὰ εἶναι «τὸ μεγαλύτερο ὄφελος»; Εἶναι πρῶτον ἡ οἰκογένεια τοῦ ἀσθενοῦς, δεύτερον οἱ ἀσφαλιστικὲς ἑταιρείες ὑγείας καὶ τρίτον τὸ κοινωνικὸ σύνολο[52]. Εἰδικότερα:

1) Ἡ οἰκογένεια καὶ οἱ συγγενεῖς τοῦ ἀσθενοῦς συχνὰ δὲν μποροῦν νὰ ἀντέξουν τὴν ὀδύνη τοῦ ἀνθρώπου τους στὸ τελικὸ στάδιο τῆς ἀνίατης ἀσθένειάς του, ἀλλὰ καὶ ἐπιβαρύνονται οἰκονομικά, συχνὰ ἕως τὰ ὅρια τῆς ἀντοχῆς τους. Ἡ οἰκονομικὴ αἱμορραγία ποὺ ὑφίσταται ἡ οἰκογένεια μπορεῖ νὰ ἀποστερήσει ἀπὸ τὰ ἄλλα μέλη της τὴν δυνατότητα ἀξιοπρεποῦς διαβιώσεως ἢ ἀπὸ τὰ παιδιὰ τὴν προοπτικὴ μορφώσεως καὶ ἀναπτύξεως τῶν ὅποιων δυνατοτήτων τους[53]. 2) Οἱ ἀσφαλιστικὲς ἑταιρείες ὑφίστανται τεράστιο καὶ συχνὰ δυσβάστακτο οἰκονομικὸ βάρος ἀπὸ τὴν ἐπὶ μακρὸ χρονικὸ διάστημα νοσηλεία ἀσθενῶν μὲ ἀνίατη νόσο. Καὶ 3) τὸ κοινωνικὸ σύστημα ὑγείας (ἀνεξάρτητα ἂν βασίζεται στὸ «καπιταλιστικό»-ἀγγλοσαξωνικὸ ἢ στὸ «σοσιαλιστικό»-σκανδιναβικὸ μοντέλο) δὲν ἔχει ἐπαρκεῖς πόρους νὰ καλύψει τὸ κόστος ἀπὸ τὴν παράταση τῆς ζωῆς (ἢ τὴν καθυστέρηση τοῦ θανάτου) π.χ. στὶς ΜΕΘ, δεδομένων καὶ ἄλλων συναφῶν ἀναγκῶν, ὅπως τῆς διαθέσεως κονδυλίων στὴν ἔρευνα γιὰ τὴν καταπολέμηση ἀνίατων ἀσθενειῶν ἢ γιὰ καλύτερη θεραπευτικὴ φροντίδα ἄλλων ἀσθενῶν ποὺ ἔχουν ἐλπίδα ἐπιβιώσεως. Ἡ ἰδέα τῆς «κοινωνικῆς δικαιοσύνης» ὁδηγεῖ ἔτσι στὴν σκέψη τοῦ περιορισμοῦ τῆς διαθέσεως πόρων καὶ ἀνθρωπίνου δυναμικοῦ γιὰ ἀντιμετώπιση ἀσθενῶν μὲ μικρὴ πιθανότητα καλοῦ ἀποτελέσματος[54]. Στὸ πνεῦμα αὐτό, συζητεῖται

---

52. Πβ. γενικὰ Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 63 κ. ἑξ.

53. Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, οἱ φορτικὲς πιέσεις τῶν συγγενῶν δὲν ἀποκλείεται νὰ ὑποκρύπτουν ὕποπτα οἰκονομικὰ συμφέροντα π.χ. γιὰ κληρονομικὰ δικαιώματα, ἐμπορία ὀργάνων σώματος κ.λπ.

54. Πβ. Ε. ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 50-51· G. GILLON, Σκοπούμενος ἢ ἐπιτρεπτὸς θάνατος μὲ στόχο τὴ διατήρηση οἰκονομικῶν πόρων; εἰς T. BEAUCHAMP, *Εὐθανασία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 281 κ. ἑξ.· N. DANIELS, Περὶ τοῦ ἐπιτρεπτοῦ τοῦ θανάτου μὲ στόχο τὴ διατήρηση οἰκονομικῶν πόρων, εἰς T. BEAUCHAMP, *Εὐθανασία, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 293 κ. ἑξ.· D. BIRNBACHEN, Das Tötungsverbot aus der Sicht des klassischen Utilitarismus, στὸν τόμο *Zur Debatte über Euthanasie* (*Beiträge und Stellungsnahmen*), hrsg. V. R. Hegselmann u. R. Merkel, Suhrkamp, 2. Aufl., 1992, σσ. 25-50.

σήμερα καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τὰ ἡλικιωμένα ἄτομα νὰ μὴν ἔχουν ἢ νὰ ἔχουν περιορισμένη πρόσβαση στὶς ΜΕΘ καὶ τὴν σύγχρονη προηγμένη τεχνολογία, γιατί ἀποτελοῦν -ὅπως λέγεται- καταναλωτὲς ὑψηλῶν ἰατρικῶν πόρων[55]. Ἡ τάση αὐτὴ εἶναι ἔκδηλη ἰδίως στὸ κοινωνικὸ σύστημα ὑγείας τῶν σκανδιναβικῶν χωρῶν. Τὸ 1994 δημοσιεύθηκε ἡ ἀποκάλυψη ὅτι τὰ νοσοκομεῖα τῆς Δανίας δὲν ἔκαναν δεκτὰ στὶς ΜΕΘ ἄτομα ἡλικίας ἄνω τῶν 70 ἐτῶν. Καὶ τὸ 1996 δημοσιεύθηκε ἔρευνα ποὺ ἀποκάλυψε ὅτι στὴν Σουηδία, ἂν καὶ ἡ ἐπίσημη πολιτικὴ εἶναι νὰ μὴν ὑπάρχει διάκριση σχετικὰ μὲ τὴν ἡλικία, οἱ γιατροὶ τῶν ΜΕΘ, σὲ πολὺ μεγάλο ποσοστό, λαμβάνουν ὑπ' ὄψιν τοὺς τὴν ἡλικία τῶν ἀρρώστων, προκειμένου νὰ τοὺς δεχθοῦν γιὰ νοσηλεία. Ἡ ἰδέα τῆς περικοπῆς τῶν δαπανῶν γιὰ ἰατρικὴ περίθαλψη ἀντανακλᾶ τὴν σύγχρονη εὐδαιμονιστικὴ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐξοικονόμηση οἰκονομικῶν πόρων εἶναι ἀξία σημαντικότερη ἀπὸ τὴν διατήρηση τῆς ζωῆς ἀνθρώπων μεγάλης ἡλικίας («γέρος εἶσαι, δὲ 'φελᾶς, μόνο τὸ ψωμὶ χαλᾶς», λέει μία νεοελληνικὴ παροιμία) ἢ ἀτόμων ποὺ βρίσκονται σὲ νόσο τελικοῦ σταδίου. Ἡ ἄποψη αὐτὴ εἶναι ἀποκρουστικὴ καὶ ἐπικίνδυνη, γιατί ἀνοίγει τὸν δρόμο γιὰ μία εὐγονικῆς καὶ ρατσιστικῆς ἐμπνεύσεως «εὐθανασία τῶν ἀχρήστων»[56] καὶ ἐκείνων ποὺ ἀδυνατοῦν νὰ ἀνταποκριθοῦν οἰκονομικὰ στὶς ἀπαιτήσεις τῆς θεραπείας καὶ τῆς νοσηλείας. Πόσο μεγάλο εἶναι τὸ βῆμα ποῦ μας χωρίζει ἀπὸ τὰ ναζιστικά «προγράμματα εὐθανασίας»[57]; «Οἱ νόμοι τοῦ ἠθικοῦ μας κώδικα... εἶναι κλωστὲς ἑνὸς ὑφάσματος κανόνων ποὺ ὑποστηρίζουν τὸν σεβασμὸ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωή. Ὅσο περισσότερες κλωστὲς ἀφαιροῦμε, τόσο ἀσθενέστερο γίνεται τὸ ὕφασμα» (T. Beauchamp). Ὑπάρχει ἕνας ὁλισθηρὸς κατήφορος πάνω στὸν ὁποῖο ὁ σεβασμὸς στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ χάνει μὲ ἐπιταχυνόμενους ρυθμοὺς τὴν πέδησή του.

Β. Δεοντολογικὴ ἠθική. Στὸν ἀντίποδα τῆς ὠφελιμιστικῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ δεοντολογικὴ ἠθική. Σύμφωνα μὲ αὐτήν, ἡ ἠθικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ καθήκοντος ἢ τὴν συμμόρφωση πρὸς τὸν ἠθικὸ νόμο περὶ τοῦ πρακτέου, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ προσδοκώμενο ἀποτέλεσμα. Κύριος ἐκπρόσωπος εἶναι ὁ Kant (1724-1804), κατὰ τὸν ὁποῖον ὕψιστο ἠθικὸ κίνητρο πρέπει νὰ εἶναι ἀποκλειστικὰ ὁ σεβασμὸς στὸν ἠθικὸ νόμο καὶ τίποτε ἄλλο -οὔτε ἡ ἀγάπη οὔτε τὸ ἄδολο συμφέρον οὔτε τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τοὺς ἄλλους οὔτε ἡ φιλευσπλαχνία οὔτε ὁποιοδήποτε ἄλλο ποιοτικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ

---

55. Πβ. Ε. Παναγοπουλου, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 51-52.

56. Δ. Παπαϊωαννου, Περὶ τῆς εὐθανασίας τῶν «ἀχρήστων», ἐφημ. *Ἐλευθεροτυπία*, 25.5.2002.

57. Πβ. Μ. Macklin, *ἔνθ' ἀν.*

ἠθικὸς νόμος διέπεται ἀπὸ τὴν κατηγορικὴ προσταγὴ ὑπὸ τὴν πρώτη καὶ ὑπὸ τὴν δεύτερη διατύπωσή της. Ὑπὸ τὴν πρώτη της διατύπωση («ὀφείλω νὰ ἐνεργῶ πάντα μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ μπορῶ νὰ θέλω νὰ γίνει ὁ ὑποκειμενικός μου γνώμονας ἕνας καθολικὸς νόμος»)[58] ἀπορρέει ἡ ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας, καὶ ὑπὸ τὴν δεύτερη διατύπωση («πράττε ἔτσι ὥστε νὰ χρησιμοποιεῖς τὴν ἀνθρωπότητα τόσο στὸ πρόσωπό σου ὅσο καὶ στὸ πρόσωπο κάθε ἄλλου ἀνθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ὡς σκοπὸ καὶ ποτὲ μόνο ὡς μέσο»)[59] πηγάζει ἡ ἀρχὴ τοῦ αὐτοσκοποῦ, δηλ. τῆς ἀξιοπρέπειας· ὁ ἄνθρωπος δὲν πρέπει ποτὲ νὰ μεταβάλλεται σὲ μέσο (π.χ. πειραματόζωο) γιὰ τὸ καλὸ δῆθεν τῆς ἀνθρωπότητας. Ἀναμφίβολα οἱ ἀρχὲς αὐτές (τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας) συμβάλλουν σημαντικὰ κατὰ τὴν λήψη ἀποφάσεων στὴν περιοχὴ τῶν γενετικῶν τεχνολογιῶν καὶ τῆς Βιοηθικῆς. Ὅμως συχνὰ τὰ προβλήματα τῆς Βιοηθικῆς εἶναι πολὺ συγκεκριμένα καὶ λαμβάνουν χώρα σὲ ἕνα ὁρισμένο πλαίσιο ἀναφορᾶς κάτω ἀπὸ πολύπλοκες ἰδιάζουσες συνθῆκες, ἐνῶ οἱ καντιανὲς ἀρχὲς εἶναι δομένες *a priori*, ἀπαλλαγμένες ἀπὸ κάθε περιεχόμενο καὶ ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, εἶναι ὑπερβατικοὶ καὶ ὑπερεμπειρικοὶ νόμοι, καὶ ἀπὸ τὴν φύση τους δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ συλλάβουν τὴν περίπτωση σὲ ὅλη της τὴν πολυπλοκότητα. Τοῦτο ἰσχύει ἰδιαίτερα στὴν περιοχὴ τῆς εὐθανασίας, τόσο ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας ὅσο καὶ ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀξιοπρέπειας[60]. Οἱ ἀρχὲς αὐτές, ἂν ἀπολυτοποιηθοῦν, μποροῦν ἀκόμη καὶ νὰ διαστραφοῦν καὶ νὰ καταλήξουν σὲ ἠθικῶς ἀπαράδεκτα συμπεράσματα. Ἡ ἀρχὴ τῆς αὐτονομίας, ποὺ πρεσβεύει ὅτι ἡ ἠθικὴ αὐτοκαθορίζεται, ὅτι τὸ κύρος τῶν ἠθικῶν πράξεων δὲν προέρχεται ἀπὸ μὴ ἀνθρώπινες πηγές (ὅπως ὁ Θεὸς ἢ τὰ γεγονότα τῆς φύσεως), ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη βούληση, ὁδήγησε στὴν θεωρία τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἡ ὁποία, ἂν ἀπολυτοποιηθεῖ, θὰ ὁδηγήσει καὶ στὴν ἀναγνώριση ἑνός «δικαιώματος στὸν θάνατο»[61], ἄρα καὶ στὴν ἠθικὴ ἀναγνώριση τῆς αὐτοκτονίας καὶ τῆς ὑποβοηθούμενης αὐτοκτονίας, δηλαδὴ στὴν ἀπαξίωση τῆς ζωῆς[62]. Ἀφ' ἑτέρου, ἡ ἀρχὴ τῆς ἀξιοπρέπειας, ποὺ ὑπα-

---

58. I. Kant, *Τὰ θεμέλια τῆς μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν* (εἰσαγ.-μτφρ.-σχόλια Γ. Τζαβάρα), Ἰωάννινα, Δωδώνη, 1984, Α ἄρ. 17.

59. I. Kant, *ἔνθ' ἀν.*, Α ἄρ. 66-67.

60. Πβ. Ε. Πρωτοπαπαδακη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 71 κ. ἑξ., 83 κ. ἑξ., 96 κ. ἑξ.

61. Ἔτσι, πράγματι, Γ. Κατρουγκαλου, *Τὸ δικαίωμα στὴ ζωὴ καὶ στὸ θάνατο*, 1993, σσ. 102 κ. ἑξ. Γιὰ τὴν συγκατάθεση ὡς προϋπόθεση ἑνὸς «δικαιώματος στὸν θάνατο» πβ. Κ. Μαρκεζινη, Ἡ ἔννοια τῆς συγκατάθεσης ὡς ἔκφραση αὐτονομίας τοῦ ἀσθενοῦς, εἰς *Ἐπιστήμη καὶ κοινωνία*, 8-9, 2002, σσ. 63 κ. ἑξ. Ἐπιφυλακτικὴ ἡ Μ. Δραγωνα-Μοναχου, Ἡ πρόκληση τῆς «βιομηχανίας τῶν δικαιωμάτων», ἐφημ. *Τὸ Βῆμα* (Νέες Ἐποχές), 30.9-1.10.2006, σ. Α 50.

62. Γενικότερα, ἡ συμβολὴ τῆς θεωρίας τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων στὴν ἐπίλυση τῶν προβλημάτων τῆς Βιοηθικῆς δὲν εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική· ὀρθῶς Ε. Καλοκαιρινου, *ἔνθ' ἀν.*,

γορεύει τὴν αὐταξία τοῦ ἀνθρώπου, ὁδήγησε στὴν διάκριση μεταξὺ ζωῆς καί «ποιότητας τῆς ζωῆς», μεταξὺ ζωῆς «ἄξιας» καί «ἀνάξιας νὰ τὴν ζεῖ κανείς», καὶ περαιτέρω στὰ χιτλερικά «προγράμματα εὐθανασίας» ὅλων ἐκείνων τῶν ὁποίων ἡ ζωὴ ἦταν -κατὰ τὴν χιτλερικὴ ἀντίληψη- «ἀνάξια νὰ τὴν ζεῖ κανείς». Πέραν αὐτοῦ καὶ γενικότερα, «ἡ καθολικὴ ἀναγνώριση τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἀνθρώπου δὲν κατάφερε νὰ ἀποκτήσει σημαντικὴ πρακτικὴ δεσμευτικότητα. Δὲν διίστανται μόνον οἱ ἀπόψεις σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενό της, ὁπότε μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴν ἀντιλαμβάνεται ὅπως ὁ *Κὰρλ Μπάρτ*, ὡς ἀνταύγεια τῆς τιμῆς τοῦ θεοῦ, ποὺ πέφτει πάνω στὸν ἄνθρωπο, ἢ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅπως ὁ Καμύ, ὡς ἐνεργητικὴ ἀπάντηση στὴν ἀντικειμενικὴ ἔλλειψη νοήματος τῆς ζωῆς»[63].

Στὴν εὐθανασία πρόβλημα αὐτονομίας καὶ ἀξιοπρέπειας ἐμφανίζεται στὶς περιπτώσεις τῆς λεγόμενης «διαθήκης ζωῆς» (living wills)[64]. Πρόκειται γιὰ ἰδιότυπη διαθήκη, μὲ τὴν ὁποία ὁ διαθέτης σὲ ἀνύποπτο χρόνο ἐκφράζει τὴν βούλησή του σὲ περίπτωση, ποὺ ὑποστεῖ ἀνίατη νόσο καὶ περιπέσει σὲ κατάσταση τελικοῦ σταδίου μὴ ἀναστρέψιμη, ποὺ ἐπιβάλλει καταστολή, νὰ μὴν παραταθεῖ ἄσκοπα ἡ ζωή του μὲ ἔκτακτα τεχνητὰ μέσα, ἀφοῦ τότε ἡ συνείδησή του θὰ ἔχει ἀπολεσθεῖ καὶ ἡ ζωὴ θὰ ἔχει χάσει τὸν σκοπὸ καὶ τὴν ἀξία της. Εἶναι ἠθικὰ ἀποδεκτὴ καὶ νομικὰ ἔγκυρη μία τέτοια διαθήκη; Τὸ ζήτημα ἀμφισβητεῖται ἔντονα. Πολλὲς χῶρες ἐνθαρρύνουν τὴν χρήση τῶν ἐν λόγῳ διαθηκῶν τόσο ἀπὸ τὴν νομοθεσία ὅσο καὶ ἀπὸ ἰατρικοὺς συλλόγους, μὲ τὴν αἰτιολογία ὅτι ὅταν ἡ ἀγωγὴ μὲ τεχνητὰ μηχανήματα ἀναπνοῆς στὴν ΜΕΘ παύει πλέον νὰ εἶναι θεραπευτικὴ καὶ μεταβάλλεται οὐσιαστικὰ σὲ παράταση τῆς διαδικασίας τοῦ θανάτου, ὁ γιατρὸς νομιμοποιεῖται νὰ θέσει τέρμα στὴν παρατεταμένη διαδικασία τοῦ θανάτου καὶ νὰ ἀφήσει τὸν ἄρρωστο νὰ πεθάνει φυσιολογικὰ καὶ εἰρηνικά, σεβόμενος τὴν ἀτομικὴ αὐτονομία καὶ τὴν προσωπική του ἀξιοπρέπεια. Ὅμως τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι ἁπλό. Ἰσχυρὸς εἶναι

σσ. 577-579. Ἀντιθέτως, σημαντικὴ εἶναι ἡ βούληση τοῦ ἀσθενοῦς σὲ θέματα ποὺ ἀφοροῦν τὴν θεραπεία του· πβ. Α. ESER, *Ἰατρικὸ καθῆκον διατηρήσεως τῆς ζωῆς καὶ διακοπὴ θεραπείας* (μτφρ. Π. Βασιλακοπούλου/Α. Ζιώγα-Σακκᾶ), 1985, σσ. 48 κ. ἑξ.· R. WETTSTEIN, *Leben- und Sterbekönnen* (*Gedanken zur Sterbebegleitung und zur Selbstbestimmung der Person*), 3. Aufl., 2000. Πβ. καὶ σημ. 65.

63. ΠΑΝ. ΚΟΝΔΥΛΗ, *Περὶ ἀξιοπρέπειας*, Ἀθήνα, Ἴνδικτος, 2000, σ. 82· βλ. ἐπίσης P. TIEDEMANN, Was ist Menschenwürde? *WBG-D*, 2006· G. ALTNER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 35 κ. ἑξ.

64. Ἀναλυτικὰ γιὰ τὸ πρόβλημα βλ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗ-ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗ, *Ἡ ὑποχρέωση ἐνημέρωσης τοῦ ἀσθενοῦς*, 1993, σσ. 322-333· ἐπίσης «Συναίνεση» ὑπὸ προϋποθέσεις, ἐφημ. *Τὸ Βῆμα* (Νέες Ἐποχές), 30.9-1.10.2006, σ. Α 49-50· Α. ESER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 70 κ. ἑξ.· Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 92 κ. ἑξ.· Τ. ΒΙΔΑΛΗ, *Βιοδίκαιο: Τόμος Α΄, Τὸ πρόσωπο*, 2007, σσ. 113 κ. ἑξ.· Α. ΚΟΥΤΣΕΛΙΝΗ, *Βασικὲς ἀρχὲς Βιοηθικῆς καὶ Ἰατρικῆς Δεοντολογίας*, 1999, σ. 193.

καὶ ὁ ἀντίλογος. Ἡ «διαθήκη ζωῆς» δὲν εἶναι συγκρίσιμη μὲ τὸ γενικὸ δικαίωμα τοῦ ἀσθενοῦς νὰ ἀρνηθεῖ τὴν ἰατρικὴ θεραπεία (informed refusal), ποὺ στηρίζεται στὸ ἀναγνωρισμένο ἀτομικὸ δικαίωμα τῆς αὐτοδιαθέσεως (βλ. ἄρθρα 2 § 1 καὶ 5 § 1 Σύντ.· ἄρθρο 5 ν. 2619/1998 ποὺ κύρωσε τὴ Διεθνῆ Σύμβαση τοῦ Ὀβιέδο γιὰ τὴν Βιοϊατρική, καὶ ἄρθρο 12 § 1 ν. 3418/2005 Κώδικα Ἰατρικῆς Δεοντολογίας)[65]. Διότι –ὅπως γίνεται δεκτό– ἡ ἄρνηση ἰατρικῆς θεραπείας ἀφ' ἑνὸς πρέπει νὰ εἶναι συνειδητή, δηλ. νὰ γίνεται μετὰ ἀπὸ προηγούμενη ἰατρικὴ ἐνημέρωση ἐν ἐπιγνώσει τῶν πιθανῶν κινδύνων, καὶ ἀφ' ἑτέρου πρέπει νὰ συμπίπτει χρονικὰ μὲ τὴν στιγμὴ κατὰ τὴν ὁποία εἶναι νὰ ἀποφασισθεῖ ἡ υἱοθέτηση ἢ μὴ τῆς θεραπευτικῆς ἀγωγῆς. Στὴν περίπτωση τῆς «διαθήκης ζωῆς» ὅμως οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς δὲν συντρέχουν. Ἰατρικὴ ἐνημέρωση δὲν ἀπαιτεῖται, ἡ δὲ βούληση τοῦ διαθέτη γιὰ ἄρνηση τῆς θεραπείας δὲν εἶναι πραγματικὴ ἀλλὰ ὑποθετική, διότι δηλώνεται σὲ χρονικὴ στιγμὴ διαφορετικὴ ἐκείνης, κατὰ τὴν ὁποία πρέπει νὰ ἀποφασισθεῖ ἡ υἱοθέτηση ἢ μὴ τῆς ἰατρικῆς ἀγωγῆς. Ἀλλὰ καὶ πέραν αὐτοῦ. Πῶς μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἂν ἡ ἐν λόγῳ διαθήκη δὲν ἀποτελεῖ προϊὸν ἄμεσης ἢ ἔμμεσης πιέσεως ἀπὸ πλευρᾶς συγγενῶν, οἱ ὁποῖοι γιὰ ἰδιοτελεῖς λόγους (αὐξημένα ἔξοδα νοσηλείας, προσμονὴ κληρονομιῶν) εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπηρεάσουν τὸν ἀσθενῆ στὴν σύνταξη τέτοιας διαθήκης; Πῶς μπορεῖ νὰ ἐξακριβωθεῖ, ἂν ἡ ἐν λόγῳ διαθήκη διατυπώνεται ὡς πραγματικὴ ἐπιθυμία τοῦ ἀσθενοῦς, ἢ εἶναι ἁπλῶς ἔνδειξη τῆς διαταραγμένης ψυχοπαθολογικῆς του καταστάσεως; Ἤ, τί ἀξία μπορεῖ νὰ ἔχει μία διαθήκη ποὺ συντάσσεται σὲ ἀνύποπτο χρόνο, ὅταν τὸ ἄτομο εἶναι ἀκόμη ὑγιὲς καὶ δὲν ζεῖ τὴν ψυχολογία αὐτοῦ ποὺ φεύγει ἀπὸ τὴν ζωή; Ὅταν ὁ θάνατος πλησιάζει, τότε διαπιστώνεται ἡ ἀδυναμία τῆς ἀνθρώπινης φύσεως. Ὁ γέροντας τοῦ Αἰσώπου, κουρασμένος ἀπὸ τὸ φορτίο καὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν ξύλων ποὺ κουβαλοῦσε, προσκαλοῦσε τὸν θάνατο· πλὴν ὅμως, ὅταν αὐτὸς ἦρθε, «ὄχι», τοῦ λέει, «ἐγὼ σὲ φώναξα μόνο γιὰ νὰ μὲ βοηθήσεις νὰ κουβαλήσω τὸ φόρτωμα τῶν ξύλων». Καὶ σύμφωνα μὲ τὴν διήγηση τοῦ σωκρατικοῦ Αἰσχίνη (τοῦ πρώτου, ἀπὸ τοὺς πολλοὺς μὲ τὸ ἴδιο ὄνομα), μαθητῆ τοῦ Σωκράτη, ὁ Ἀθηναῖος Ἄξίοχος, ὅσο ἦταν ὑγιὴς καὶ ρωμαλέος, περιγελοῦσε καὶ καταχλεύαζε ἐκείνους ποὺ

---

65. Γιὰ τὸ δικαίωμα τοῦ ἀσθενοῦς νὰ ἀρνηθεῖ τὴν θεραπευτικὴ ἀγωγὴ πβ. Ι. ΑΝΔΡΟΥΛΙΔΑΚΗ-ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 318 κ. ἑξ. Τὸ δικαίωμα αὐτὸ ἔρχεται πάντως σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ καθῆκον τοῦ γιατροῦ νὰ προστατεύει μὲ κάθε μέσον τὴν ζωὴ τοῦ ἀρρώστου, ὁπότε καὶ προβάλλει τὸ ἐρώτημα ποιός ἀπὸ τοὺς δυὸ ἀντιτιθέμενους κανόνες εἶναι ὁ ὑπέρτατος νόμος: «ἡ σωτηρία τοῦ ἀσθενοῦς» (salus aegroti suprema lex est) ἢ «ἡ θέληση τοῦ ἀσθενοῦς» (voluntas aegroti suprema lex est), μὲ ἄλλα λόγια: ἡ αὐτονομία τοῦ γιατροῦ, ἢ ἡ αὐτονομία τοῦ ἀρρώστου; Γιὰ τὴν ὁριοθέτηση βλ. π.χ. τὶς ἀπόψεις Ι. ΜΑΝΩΛΕΔΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 61 κ. ἑξ.· A. ESER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 48 κ. ἑξ.· T. VERREL, Selbstbestimmungsrecht contra Lebensschutz, *JZ*, 1996, σσ. 224-231.

φοβοῦνταν τὸν θάνατο· ἀλλά, σὰν εἶδε νὰ πλησιάζει ἡ συνάντηση μαζί του, τότε ἄρχισε νὰ λυπᾶται ἀπὸ τὰ βάθη τῆς καρδιᾶς του, νὰ ἀγωνιᾶ καὶ νὰ τρέμει. Ὁ ἴδιος ὁ Θεάνθρωπος, ὅταν βλέπει τὸν θάνατο κοντά, λυπᾶται σὰν ἄνθρωπος καὶ ἀγωνιᾶ καὶ εὔχεται νὰ προσπεράσει, ἂν εἶναι δυνατόν, τὸ πικρὸ αὐτὸ ποτήρι τοῦ θανάτου. Στὸ πρόβλημα τῶν «διαθηκῶν ζωῆς» καταλυτικὴ εἶναι ἡ θέση τοῦ καθηγητῆ Π. Μπεχράκη: «Τὸ «living will» εἶναι μία ἀποτυχημένη σήμερα πρακτική, διότι ὁδήγησε σὲ μία σειρὰ προβλημάτων ἐφαρμογῆς, τὸ κυριότερο ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἶναι ὅτι ὅταν ὁ ἄρρωστος ἔχει ἀνάγκη καρδιο-ἀναπνευστικῆς ἀναζωογόνησης ἐπειγόντως καὶ ὁ γιατρὸς ἀντὶ νὰ πάει νὰ τοῦ κάνει μαλάξεις πρέπει νὰ πάει στὰ ὑπόγεια ποὺ φυλάσσεται ὁ ἰατρικός του φάκελος, ἀπόρρητος, νὰ διαβάσει, ἐὰν ἐκεῖνος ἐπιθυμοῦσε νὰ ἔχει ἀνάνηψη ἢ ὄχι. Καταλαβαίνετε ὅτι αὐτὸ ἔχει τεράστιες πρακτικὲς ἐπιπτώσεις σὲ ἐκείνους ποὺ θὰ ἤθελαν νὰ ὑποστοῦν τὴν ἀνάνηψη. Δεύτερον. Ἄρρωστοι, οἱ ὁποῖοι εἶχαν δηλώσει ὅτι δὲν ἤθελαν καρδιο-ἀναπνευστικὴ ἀναζωογόνηση καὶ ἀναζωογονήθηκαν παρὰ τὴν γραπτὴ βούλησή τους, ὄχι μόνο δὲν ἐδίωξαν τοὺς ἰατρούς τους, ἀλλὰ ἀντιθέτως τοὺς εὐχαρίστησαν»[66]. Γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς ἡ «διαθήκη ζωῆς» «living will» δὲν μπορεῖ νὰ γίνει ἠθικὰ ἀποδεκτή.

Γ. Περιπτωσιακὴ ἠθική. Ἡ ὠφελιμιστικὴ καὶ δεοντοκρατικὴ ἠθικὴ ὁδηγοῦν σὲ ἀδιέξοδο, διότι ὡς ἠθικὲς ἀρχῶν ἢ κανόνων λειτουργοῦν παραγωγικά, δηλαδὴ ἐφαρμόζουν κάποια ἀφηρημένη ἀρχὴ στὴν συγκεκριμένη περίπτωση, ἡ ὁποία ὅμως -λόγω τῶν ἀτομικῶν καὶ ἰδιαίτερων στοιχείων ποὺ περιέχει- δὲν μπορεῖ νὰ ὑπαχθεῖ πλήρως στὸν κανόνα. Στὸ ἀδιέξοδο αὐτὸ ὑπόσχεται νὰ δώσει λύση ἕνα τρίτο εἶδος ἠθικῆς, ἡ «περιπτωσιακὴ ἠθική», ποὺ στοχάζεται ἀντίστροφα (ὄχι παραγωγικὰ ἀλλὰ ἐπαγωγικά). Ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη περίπτωση καὶ βασιζόμενη στὴν ἐμπειρία καὶ τὴν «πρακτικὴ σοφία» (τὴν ἀριστοτελικὴ «φρόνηση») προχωρᾶ κατ' ἀναλογίαν στὸν σχηματισμὸ κατηγοριῶν περιπτώσεων, ὅπου ἡ εὐθανασία ἄλλοτε κρίνεται ἀποδεκτὴ καὶ ἄλλοτε ὄχι, καὶ σταματᾶ στὶς διακρίσεις αὐτές, χωρὶς νὰ ἀνάγεται σὲ γενικὲς ἀρχὲς ἢ κανόνες. Ἐν τούτοις, οὔτε ἡ προσέγγιση αὐτὴ ἱκανοποιεῖ διότι μία διάκριση σὲ κατηγορίες, ποὺ δὲν στηρίζεται σὲ μία βασικὴ ἠθικὴ ἰδέα τοῦ χρέους, θὰ εἶναι μία στεγνὴ στατιστικὴ περιπτώσεων, χωρὶς ἠθικὸ ἐνδιαφέρον. Ὑπάρχει μία τέτοια βασικὴ ἠθικὴ ἰδέα, γενικὰ δεσμευτική, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ δώσει λύση στὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας;

Δ. Ἀξιολογικὴ ἠθική. Μία τέτοια θεμελιώδης ἰδέα φαίνεται πὼς πράγ-

---

66. Π. Μπεχρακη, Συζήτηση σὲ Στρογγυλὸ Τραπέζι μὲ θέμα: «Ἕνα τέλος μὲ ἀρετὴ ἢ ἕνα δυσάλγητο τέλος;» εἰς *Εὐθανασία - Ἡ σημαντικὴ τοῦ «καλοῦ» θανάτου, ἔνθ' ἀν.*, σ. 98.

ματι ὑπάρχει καὶ βρίσκεται σὲ μία ἄλλη κατεύθυνση τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, τὴν ἀξιολογικὴ ἠθική, καὶ πιὸ συγκεκριμένα στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν. Ἡ ἰδέα αὐτὴ συνίσταται στὴν ἔννοια τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς ὡς φορέα ἀντικειμενικῆς καὶ ἀπόλυτης ἀξίας[67]. Ἡ ἔννοια αὐτή, παρ' ὅλο ποὺ σήμερα φαίνεται αὐτονόητη, ἐν τούτοις ἀπὸ τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας φαίνεται νὰ ἀγνοεῖται· ὡς δικαίωμα –«δικαίωμα στὴν ζωή»– φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν Ἀμερικανικὴ Διακήρυξη τῆς Ἀνεξαρτησίας τὸ 1776. Ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ εἶναι πρῶτον φορέας ἀξίας· δεύτερον φορέας ἀντικειμενικῆς ἀξίας καὶ τρίτον φορέας ἀπόλυτης ἀξίας. Ὡς φορέας ἀξίας ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ δὲν εἶναι ἀξιολογικῶς ἀδιάφορη, ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ ὀπαδοὶ τοῦ ἀξιολογικοῦ μηδενισμοῦ (μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ οἱ ὑπέρμαχοι τῆς αὐτοκτονίας). Ὡς φορέας ἀντικειμενικῆς ἀξίας ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ δὲν ἀποτελεῖ ἁπλῶς καὶ μόνο περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀξιολογοῦντος ὑποκειμένου (ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ ὀπαδοὶ τοῦ ἀξιολογικοῦ ὑποκειμενισμοῦ) ἀλλὰ ἀντικειμενικῶς ἰσχύουσα πραγματικότητα. Καὶ ὡς φορέας ἀπόλυτης ἀξίας ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ ἐκτιμᾶται αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ὡς ἀπόλυτο ἀγαθό, ἀνεξάρτητα ἀφ' ἑνὸς ἀπὸ τὶς ποιότητες ποὺ ἐνσωματώνει, ὅπως ἡ εὐτυχία, ἡ ἀξιοπρέπεια, ἡ ἐλευθερία (ἂν ὁ ἄνθρωπος ὡς βιολογικὸ ὂν δὲν ὑπάρχει, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε εὐτυχὴς οὔτε ἀναξιοπρεπὴς οὔτε ἐλεύθερος) καὶ ἀφ' ἑτέρου ἀπὸ τὶς ἑκάστοτε συγκεκριμένες συνθῆκες, ὅσο ἐπώδυνες καὶ ἂν εἶναι (ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ δὲν ἀντλεῖ τὴν ἀξία της ἀπὸ τὶς καταστάσεις καὶ τὶς συνθῆκες ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της). Ἑπομένως, ὅταν ὁ γιατρὸς προβαίνει σὲ πράξη εὐθανασίας, προσβάλλει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ὡς φορέα ἀντικειμενικῆς καὶ ἀπόλυτης ἀξίας, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς ὅποιες συνθῆκες τοῦ ἀρρώστου, ἀκόμη καὶ μετὰ τὸν ἐγκεφαλικό του θάνατο κατὰ τὴν μηχανικὴ ὑποστήριξή του στὴν ΜΕΘ, καὶ ἀνεξάρτητα ἐπίσης ἀπὸ τὸν τρόπο ἐνέργειας τοῦ γιατροῦ (ἂν ἐνεργητικῶς, μὲ τὴν χορήγηση θανατηφόρου δόσεως ἢ παθητικῶς, μὲ παύση τῆς λειτουργίας τοῦ ἀναπνευστήρα), ἀφοῦ μὲ τὸν ἕνα ἢ μὲ τὸν ἄλλο τρόπο ἐπιτυγχάνεται τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα μὲ τὰ ἴδια κίνητρα καὶ ὑπὸ τὶς ἴδιες συνθῆκες. Κατὰ τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν ἡ εὐθανασία εἶναι, λοιπόν, ἐν πάσῃ περιπτώσει ἠθικῶς καταδικαστέα.

Ε. Συμπέρασμα. Ἀπὸ τὶς ἠθικὲς θεωρίες ποὺ ἐξετάσθηκαν στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, θετικὰ στὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας ἀπαντᾶ ἡ ὠφελιμιστικὴ ἠθικὴ καὶ ἀρνητικὰ ἡ ἀξιολογικὴ ἠθική, ἐνῶ ἀσαφὴς καὶ ἀβέβαιη εἶναι ἡ θέση τῶν δεοντολογικῶν θεωριῶν καὶ προπάντων τῆς περιπτωσιακῆς ἠθικῆς, ἀναγνωρίζοντας τὴν δυσκολία τῆς ὁριοθετήσεως με-

---

67. Πβ. Ε. Πρωτοπαπαδακη, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 138 κ. ἑξ.

ταξύ «καλοῦ» καὶ «κακοῦ» θανάτου. Ἡ διάκριση τῆς εὐθανασίας σὲ ἐνεργητικὴ καὶ παθητικὴ εἶναι χωρὶς σημασία στὴν ὠφελιμιστικὴ καὶ τὴν ἀξιολογικὴ ἠθική, ἐνῶ σημασία μπορεῖ νὰ ἔχει στὰ πλαίσια τῆς δεοντολογικῆς καὶ τῆς περιπτωσιακῆς ἠθικῆς.

III. Ὡς πρόβλημα χριστιανικῆς ἠθικῆς

Ἀλλὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν φιλοσοφικὴ ὑπάρχει καὶ θρησκευτικὴ ἠθική. Ἡ ἁρμοδιότητα τῆς φιλοσοφικῆς (ἐνδοκοσμικῆς, immanent) ἠθικῆς σταματᾶ ἐκεῖ ὅπου σταματοῦν τὰ ὅρια τοῦ πρακτικοῦ λόγου. Ὁ διαλογισμὸς γιὰ τὸν τερματισμὸ τῆς ζωῆς εἶναι ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ φοβερὰ προβλήματα, ποὺ ὠθοῦν πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς ἔλλογης γνώσεως, ἐκεῖ ποὺ ἀρχίζει ἕνας ἄλλος λόγος ποὺ διέπεται ὄχι ἀπὸ τὴν γνώση ἀλλὰ ἀπὸ τὴν πίστη, ποὺ εἶναι μία ἄλλη δύναμη ποὺ ὑπάρχει μέσα μας[68].

Α. Τὸ νόημα τοῦ θανάτου καὶ τοῦ πόνου. Γιὰ τὴν χριστιανικὴ πίστη καὶ ἠθικὴ ἡ εὐθανασία εἶναι ζήτημα, ποὺ ἀφορᾶ τὸ νόημα τοῦ πόνου καὶ τοῦ θανάτου[69]. Στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς τέτοιο ζήτημα δὲν τί-

---

68. Ὁ διαλογισμὸς γιὰ τὸν θάνατο ἀνήκει στὴν αὐτοσυνείδηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀποκρυπτογράφηση τοῦ πεπρωμένου γίνεται τόσο μὲ τὶς ἔλλογες ὅσο καὶ μὲ τὶς ἄλογες δυνάμεις τῆς συνειδήσεως. Μὲ τὸν πρῶτο τρόπο ὁ θάνατος μελετᾶται φυσικο-ἐπιστημονικά (κύριο πρόβλημα: ὁ ὁρισμὸς τοῦ θανάτου), κοινωνικο-ἐπιστημονικὰ (π.χ. κοινωνιολογία τοῦ θανάτου) καὶ φιλοσοφικά (κυρίως ὀντολογικὰ καὶ ἠθικά), ἐνῶ μὲ τὸν δεύτερο τρόπο προσεγγίζεται μέσα ἀπὸ λαϊκὲς δοξασίες καὶ μύθους, μέσῳ τῆς Τέχνης (τῆς γλυπτικῆς, ὅπως στὸν Rodin· τῆς ζωγραφικῆς, ὅπως στὸν Brüghel, τὸν Bosch ἢ τὸν Goya· τῆς ποίησης, ὅπως στὸν Novalis ἢ τὸν Rilke· τοῦ κινηματογράφου, ὅπως στὸν Bergman) καὶ μέσω τοῦ θρησκευτικοῦ στοχασμοῦ καὶ ἐτασμοῦ. Ἐδῶ ἐνδιαφέρει μόνον ἡ θρησκευτικὴ προσέγγιση. Μιὰ τρίτη προσέγγιση γίνεται καὶ μὲ τὶς δυὸ λειτουργίες τῆς ψυχῆς (ἔλλογες καὶ ἄλογες), προκειμένου νὰ συλληφθεῖ μία ἄλλη διάσταση τοῦ θανάτου: ἡ ὑπαρξιακή. Καὶ αὐτὴ ἡ διάσταση ἐδῶ δὲν ἐνδιαφέρει. Ἡ διακλαδικὴ αὐτὴ προσπάθεια κατανοήσεως τοῦ φαινομένου τοῦ θανάτου συνιστᾶ ἕναν ἰδιαίτερο κλάδο ἀνθρωπιστικῆς «ἐπιστήμης», τὴν λεγόμενη Θανατολογία (πβ. A. DIEMER, Ὁ θάνατος ὡς ἐπιστημονικὸ πρόβλημα εἰδικὰ στὴν Ἰατρική, στὸν τόμο *Μελέτη θανάτου*, Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας «Ὁ Πλήθων», 2ο Διεθνὲς Συμπόσιο Φιλοσοφίας, 2η ἔκδ., 2002, σσ. 157 κ. ἑξ., 161, 173· Feldmann/Fuchs-Heinritz (Hrsg.), *Der Tod als Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, 1995· H. KNOBLAUCH/A. ZIGERLE (Hrsg.), *Totsterben-Hotspiz. Beiträge zur Soziothanatologie*, 2005· Gehring/Rölli/ Saborowski (Hrsg.), *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 15 κ. ἑξ., 31 κ. ἑξ., 51 κ. ἑξ., 171 κ. ἑξ.· SCHUMACHER, Der Tod in der Philosophie der Gegenwart, *WBG-D*, 2004, σσ. 142 κ. ἑξ., σσ. 89 κ. ἑξ.), ἡ ὁποία πάντως λόγῳ τῆς ἀποξενώσεως τοῦ συγχρόνου ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ θανάτου (ὁ λόγος γιὰ τὸν θάνατο στὴν ἐποχή μας ἔχει σχεδὸν σιγήσει), δὲν ἔχει (ὡς ἐνιαία «ἐπιστήμη») ἰδιαίτερα καλλιεργηθεῖ.

69. Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Ἐκκλησία καὶ τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 15 κ. ἑξ.· Μητροπ. Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *«Ἀλλήλων μέλη» – Οἱ μεταμοσχεύσεις στὸ φῶς τῆς Ὀρθόδοξης Θεολογίας καὶ ζωῆς*, Κέντρο Βιοϊατρικῆς Ἠθικῆς καὶ Δεοντολογίας, 2005, σσ. 170 κ. ἑξ.·

θεται, γιατί ἡ ἠθικὴ αὐτή, ὡς ἐγκόσμια ἠθική, διέπεται ἀπὸ τὸν ὀρθὸ λόγο καὶ περιορίζεται στὸν ὁρίζοντα τῆς ἐμπειρίας. Μιὰ ὑπερ-ἐμπειρική (ὑπερβατική) πραγματικότητα βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὶς δυνάμεις τοῦ νοῦ μας, ὅπως τὶς ἔχει τελεσίδικα ὁρίσει στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* ὁ Kant. Ὁ Kant παραδέχεται μόνο μιά «ὡσεί» γνώση σχετικὰ μὲ τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀθανασία, ποὺ τὸ νόημά της εἶναι νὰ δίνει μία κατεύθυνση στὶς πράξεις καὶ τὴν ἠθικὴ τῶν ἀνθρώπων. Στὰ πλαίσια μιᾶς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, ἡ ἀναζήτηση βαθύτερου νοήματος -νοήματος ποὺ ὑπερβαίνει τὸ ἐγκόσμιο καὶ πεπερασμένο- εἶναι λανθασμένη[70]. Τὰ βαθύτερα ἐρωτήματα περὶ νοήματος δὲν ἐπιδέχονται ἀπάντηση· ἀποτελοῦν ἁπλῶς ὑλικὸ γιὰ μύθους. Ἡ φιλοσοφικὴ ἠθικὴ βασίζεται στὴν ἄποψη ὅτι ὁ πόνος καὶ ὁ θάνατος εἶναι ἁπλῶς καὶ μόνον φυσικὰ γεγονότα, ποὺ κρίνονται ἀποκλειστικὰ μὲ κριτήρια φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ μὲ τὰ κριτήρια αὐτὰ ὁ πόνος καὶ ὁ θάνατος εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο κακά. Γι' αὐτὸ καὶ μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν ἤδη κατὰ τὸν 15ο καὶ 16ο αἰ. διαμορφώθηκε στὴν Δύση μία ἀρνητικὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν θάνατο, ἡ ὁποία κορυφώθηκε μὲ τὸν Διαφωτισμὸ κατὰ τὸν 18ο αἰ. καὶ ἐκφράσθηκε στὴν πεποίθηση ὅτι ἡ πρόοδος τῆς ἰατρικῆς καὶ τῶν ἄλλων φυσικῶν ἐπιστημῶν θὰ ὁδηγήσει στὴν ὑπέρβαση τοῦ πόνου, τῶν ἀσθενειῶν, ἀκόμη καὶ τοῦ θανάτου[71]. Ἀπὸ τὴν ἀντίληψη αὐτὴ ἀπέρρευσαν καὶ οἱ οὐτο-

---

Μητροπ. Ναυπάκτου καὶ Ἁγίου Βλασίου ΙΕΡΟΘΕΟΥ, *Βιοηθικὴ καὶ βιοθεολογία*, 2005, σσ. 173 κ. ἑξ., 332 κ. ἑξ.· ΧΡ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Πρόβλημα νοήματος τοῦ πόνου καὶ τοῦ θανάτου, εἰς *Εὐθανασία* (Δημοσιεύματα Ἰατρικοῦ δικαίου καὶ Βιοηθικῆς), *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 45 κ. ἑξ.· πρωτοπρ. Α. ΑΥΓΟΥΣΤΙΔΗ, Εὐσπλαχνία καὶ ἰατρικὴ πράξη, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 97 κ. ἑξ.· Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, Ὁ πόνος στὴν Ὀρθόδοξη παράδοση καὶ θεολογία, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 177 κ. ἑξ.· τοῦ ΙΔΙΟΥ, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ* ΙΙ, 2006, σσ. 653 κ. ἑξ.· Β. ΚΑΛΛΙΑΚΜΑΝΗ, Θάνατος - Εὐθανασία (Ποιμαντικὴ προσέγγιση), εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 187 κ. ἑξ.· πρωτοπρ. Ν. ΛΟΥΔΟΒΙΚΟΥ, Ἡ ἐξατομίκευση τοῦ θανάτου καὶ ἡ εὐθανασία: Ἀναζητώντας τὸν θεολογικὸ μίτο, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 197 κ. ἑξ.· Α. ΚΕΣΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 162 κ. ἑξ.· Στ. ΓΙΑΓΚΑΖΟΓΛΟΥ, Ἡ εὐθανασία καὶ τὸ ἀνθρώπινο πρόσωπο, περιοδ. *Ἴνδικτος*, 14, 2001, σσ. 205 κ. ἑξ.· Η. Τ. ENGELHARDT, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 393 κ. ἑξ.· Α. ΣΜΕΜΑΝ, *Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*, Ἀθήνα, Ἐν πλῷ, 2004· Α. ΚΟΥΤΣΕΛΙΝΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 196-197. Γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς εὐθανασίας ἀπὸ ἄλλες θρησκεῖες βλ. *Οἱ ἀπόψεις τῶν θρησκειῶν γιὰ τὴν εὐθανασία* (Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος - Εἰδικὴ Συνοδικὴ Ἐπιτροπὴ Βιοηθικῆς), Νεάπολις - Θεσσαλονίκη, 2002· Α. ΖΙΑΚΑ, Εὐθανασία, θρησκεῖες καὶ πολιτισμοί, εἰς *Εὐθανασία* (Δημοσιεύματα Ἰατρικοῦ Δικαίου καὶ Βιοηθικῆς), *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 19 κ. ἑξ.

70. «Ὦ ψυχή μου, μὴ ζητᾶς ἀθάνατη ζωή, ἀλλ' ἐπιδίωκε μονάχα ὅ,τι μπορεῖς νὰ κατορθώσεις», λέει ὁ ΠΙΝΔΑΡΟΣ στὸν 3ο *Πυθιόνικο* (γραμμένο γιὰ τὸν Ἱέρωνα τῶν Συρακουσῶν).

71. Αὐτὴ ἡ τάση ἐκφράζει «τὸ ἡδονοκρατικὸ πνεῦμα τοῦ δυτικοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, τὸ ὁποῖο ἔχει τὶς ρίζες του στὴν χρηστικὴ προσέγγιση τῶν ὄντων: καθετὶ τὸ ὁποῖο προσφέρει ἱκανοποίηση καὶ εὐχαρίστηση εἶναι καλό. Κακὸ εἶναι καθετὶ ποὺ γεννᾶ ὀδύνη καὶ δυστυχία. Σκοπὸς τῆς ἰατρικῆς, κατὰ τὴν ἀντίληψη αὐτή, δὲν εἶναι νὰ ἀποκαταστήσει ἕναν ἰδανικὸ «ὁμαλὸ» καὶ «φυσικὸ» ἄνθρωπο,... ἀλλὰ νὰ ἐξαλείψει ἢ ἐλαττώσει τὸν πόνο

πίες ποὺ ὀνειρεύονται ὁλοκληρωτική «νίκη» τῆς ἐπιστήμης ἀπέναντι στὸν θάνατο. Τὸν 20ο αἰ. καὶ σήμερα ἡ δυτικὴ κοινωνία (καὶ ἡ δική μας) -εὐδαιμονιστικὴ ὅσο ποτέ- ἔχει τὴν τάση νὰ ἀπωθεῖ τὸν θάνατο· τὸν περιθωριοποιεῖ σὲ συγκεκριμένους χώρους, στὰ νοσοκομεῖα, καὶ καλεῖ εἰδικοὺς νὰ διαχειρισθοῦν ὅλες τὶς πτυχὲς αὐτοῦ τοῦ γεγονότος, μὲ τοὺς πιὸ ἐκλεπτυσμένους τρόπους. Ὁ σύγχρονος πολιτισμὸς ἀπωθεῖ τὴν τραγικὴ ἐμπειρία τῆς ὀδύνης, τῶν γηρατειῶν, τῆς ἀναπηρίας ἢ τῆς ἀνίατης ἀσθένειας παντοῦ καὶ μέσα στὸ οἰκογενειακὸ περιβάλλον ἀποστρέφεται τὴν εἰκόνα τοῦ θανάτου. Ὁ θάνατος εἶναι ἄσχημος καὶ ἀποφεύγουμε νὰ βλέπουμε τὴν ἀσχήμια του. Σὲ κάποιο κινηματογραφικὸ φὶλμ ἡ δουλειὰ κάποιου ἦταν νὰ μακιγιάρει τοὺς νεκροὺς γιὰ νὰ κρύψει τὴν ἀσχήμια τοῦ προσώπου. Δὲν πρέπει οὔτε νὰ ἀκοῦμε οὔτε νὰ μιλᾶμε γιὰ τὸν θάνατο (πόσο μακριὰ βρισκόμαστε ἀπὸ τὴν ἐποχή, ποὺ ὁ *Σωκράτης* εἶχε χαρακτηρίσει τὴν ζωὴ ὡς «μελέτη θανάτου» καὶ ὁ Πλάτων στὸν *Φαίδωνα* εἶχε ἀναγάγει τὸν θάνατο σὲ κύριο θέμα συζητήσεως)[72] καὶ ὅταν μᾶς χτυπᾶ κάποια ἀνίατη ἀσθένεια πρέπει νὰ τὴν ἀποκρύπτουμε. Μὲ τὸν πιὸ βλάσφημο καὶ χοντροκομμένο ἀλλὰ καὶ πιὸ ἐκφραστικὸ τρόπο τὸ εἶπε ὁ J. P. Sartre: Ὁ θάνατος εἶναι «ἐλεεινός, πρόστυχος καὶ ἀπαράδεκτος...· ὅταν ὑπάρχει, δὲν ὑπάρχω ἐγώ»[73].

ἀπὸ τὴ ζωή, καὶ νὰ κάνει τὸν ἄνθρωπο εὐτυχισμένο. Ἔτσι ἡ ἰατρικὴ γίνεται σὲ τελικὴ ἀνάλυση ἕνα ἀπέραντο φαρμακεῖο, ποὺ ἔχει ὡς σκοπὸ νὰ προσφέρει ἀναλγητικὰ στὸν πάσχοντα ἄνθρωπο. Θεραπεία, λοιπόν, εἶναι ἡ ἀναλγησία» · Μητροπ. Περγάμου Ιωαννη (Zhziουλα), Νόσος καὶ θεραπεία στὴν Ὀρθόδοξη θεολογία, *Θεολογία καὶ Ψυχιατρικὴ σὲ διάλογο, Πρακτικὰ Ἡμερίδας*, Ἀθήνα, Ἀποστολικὴ Διακονία, 1999, σσ. 133 κ. ἑξ.

72. Πβ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπουλου, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, 1970[5], σσ. 267-310 (Ἡ μελέτη τοῦ θανάτου).

73. Ἡ φράση αὐτὴ ἀποτελεῖ ἴσως κακόγουστο ἀπόηχο τῶν λόγων τοῦ Επικουρου: «Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν» (Διογ. Λαερτ., Χ, 125). Ἄρα ὁ θάνατος «δὲν μᾶς ἀφορᾶ». Στὸ πνεῦμα αὐτὸ καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ Ἐπικούρου, παλαιοὶ (Λουκρήτιος, Σενέκας, Κικέρων, Πλούταρχος κ.ἄ) καὶ νεώτεροι (Montaigne, Feuerbach, Schopenhauer κ.ἄ.), στοὺς ὁποίους μπορεῖ νὰ προστεθεῖ καὶ ὁ «ἐκστρατευμένος» -ὅπως ὀνομάσθηκε- διανοητὴς J. P. Sartre (πβ. B. Schumacher, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 117 κ. ἑξ.)· Ἡ στάση τοῦ ἀνθρώπου ἀπέναντι στὸν θάνατο ἦταν σὲ διάφορες ἐποχὲς διαφορετικὴ (βλ. P. Aries, *Δοκίμια γιὰ τὸ θάνατο στὴ Δύση*, (μτφρ. Κ. Λάμψα), Ἀθήνα, Γλάρος, 1988· M. Vovelle, *Ὁ θάνατος στὴ Δύση*, τόμ. Α΄-Β΄, (μτφρ. Κ. Κουρεμένος), Ἀθήνα, Νεφέλη, 2000· A. Henzel, Todesverdrängung? Stationen einer Deutungsgeschichte, εἰς Gehring/Rölli/Saborowski (Hrsg.), *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 158 κ. ἑξ.). Στὸν Μεσαίωνα ὁ θάνατος ἦταν ἀποδεκτὸς χωρὶς φόβο· οὔτε συντομευόταν οὔτε παρατεινόταν. Ἦταν ἕνα κοινωνικὸ γεγονὸς ποὺ λάμβανε χώρα παρουσία τῆς οἰκογένειας, τῶν φίλων, τῶν γειτόνων ἀλλὰ καὶ τῶν παιδιῶν, καὶ τὸ ὁποῖο ὅλοι ἀποδέχονται ὡς κοινὴ μοίρα τοῦ εἴδους: *Et moriemur*, θὰ πεθάνουμε ὅλοι, καὶ μάλιστα μὲ τὴν σιγουριὰ ποὺ ἔχουν ἐκεῖνοι τοὺς ὁποίους περιγράφει ὁ A. Solzehenitsyn στὸ βιβλίο του *Ἡ πτέρυγα τῶν καρκινοπαθῶν* (1968), ὅτι μετακομίζουνε σὲ μία νέα κατοικία («οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν», Ἑβρ. 13, 14).

Στὸν ἀντίποδα τῶν ἀντιλήψεων αὐτῶν βρίσκεται ἡ ἄποψη τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς, ποὺ θεωρεῖ τὸν θάνατο ὄχι ἐχθρὸ ἀλλά -ὅσο παράδοξη καὶ ἂν εἶναι ἡ λέξη αὐτή- «φίλο» τοῦ ἀνθρώπου[74]. Ὁ θάνατος εἶναι ἐχθρὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν τὸν ἀντιλαμβάνεται κανεὶς ὡς ἁπλὸ φυσικὸ γεγονός[75]. Ἀλλὰ ὁ θάνατος πέρα ἀπὸ φυσικὸ εἶναι καὶ μεταφυσικὸ γεγονός. Ὡς φυσικὸ γεγονὸς εἶναι ἀντικείμενο γνώσεως· ὡς μεταφυσικὸ γεγονός, ἀντικείμενο πίστεως. Ὡς μεταφυσικὸ γεγονὸς ὁ θάνατος δὲν εἶναι ἁπλὸ τέρμα, ἀλλὰ ὁ κρίκος ποὺ συνδέει τὸν χρόνο μὲ τὴν αἰωνιότητα, τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸν Θεό[76]. Μὲ τὸν θάνατο ὁ ἄνθρωπος ἐγκαταλείπει τὸ σῶμα ὡς ὀχυρὸ τῆς ἀτομικότητας (ἀποβάλλει τοὺς «δεσμάτινους χιτῶνες», μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Θεὸς «ἐνέδυσε» τοὺς πρωτοπλάστους[77] καὶ οἱ ὁποῖοι συμβολίζουν τὴν βιολογική του ὑπόσταση) καὶ γίνεται πρόσωπο (ὑπόσταση ζωῆς, ὄχι πιὰ βιολογικῆς καὶ ἐφήμερης, ἀλλὰ ἄφθαρτης καὶ ἀθάνατης), δηλαδὴ περνᾶ στὸ στάδιο τῆς κοινωνίας τοῦ Θεοῦ, στὴν Ἀνάσταση. Μὲ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ὁ θάνατος δὲν ὀνομάζεται πλέον θάνατος ἀλλὰ «κοίμηση». Γι' αὐτὸ ὁ Ἀπ. Παῦλος λέει: «οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κεκοιμημένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα. Εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, οὕτω καὶ ὁ Θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ»[78]. Καὶ ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ἐπίσης: «Μηδεὶς φοβείσθω θα-

---

Ἀπὸ τὸν 18ον αἰ. ὅμως ὁ ἄνθρωπος τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν τείνει νὰ δώσει στὸν θάνατο ἕνα καινούργιο νόημα. Ὁ θάνατος δὲν εἶναι πιὰ παρὼν καὶ οἰκεῖος, γίνεται ξένος καὶ ἀνοίκειος. Δὲν θέλουμε ν' ἀκοῦμε γι' αὐτὸν καὶ ἀποφεύγουμε νὰ τὸν σκεφτόμαστε, ὅπως τὴν πανώλη. Θέλουμε νὰ αἰσθανόμαστε ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὸν θάνατο, καὶ συμπεριφερόμαστε σὰν νὰ μὴν εἴμαστε θνητοί. Πάντοτε εἶναι ὁ ἄλλος ποὺ πεθαίνει καὶ ὄχι ἐμεῖς. Καὶ ὅταν ὁ ἄλλος πεθαίνει, τὸ περιβάλλον του ἔχει τὴν τάση νὰ τὸν προφυλάσσει καὶ νὰ τοῦ κρύβει τὴν σοβαρότητα τῆς καταστάσεώς του. Ἀκόμη καὶ στοὺς γιατροὺς ἐπικρατεῖ ὁ ἠθικὸς κώδικας ὅτι στὸν ἄρρωστο δὲν πρέπει νὰ λέμε τὴν ἀλήθεια («ἡ ἀλήθεια τοῦ γιατροῦ εἶναι νὰ ἀποκρύπτει τὴν ἀλήθεια»!). Ἀλλὰ ἀποκρύπτοντας ἀπὸ τὸν ἄρρωστο τὴν ἀλήθεια, τοῦ στεροῦμε τὴν δυνατότητα τῆς προσωπικῆς (ὅπως ζητοῦσε ὁ Pascal) ἐμπειρίας τοῦ θανάτου (γιὰ τὸν θάνατο ὡς ἀντικείμενο ἐμπειρίας πβ. B. SCHUMACHER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 142 κ. ἑξ.)

74. Πβ. τὶς ἐξοχες ἀναπτύξεις ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας*, β΄ ἔκδ., 1985, Ἀθήνα, Ἑστία, Κεφ. Ε΄ (Ὁ θάνατος)· τοῦ ΑΥΤΟΥ, *Μεταφυσικῆς Προλεγόμενα*, β΄ ἔκδ., 2003, Κεφ. Ζ΄ (Τὸ πνεῦμα καὶ τὸ μηδέν)· ἐπίσης γενικὰ *Λεξικὸ Βιβλικῆς Θεολογίας* (μτφρ. ἀπὸ τὰ Γαλλικὰ ὑπὸ τὴν ἐποπτεία Σ. Ἀγουρίδη κ.ἄ.), Θεσσαλονίκη, *Ἄρτος Ζωῆς*, 1980, λ. Θάνατος, σσ. 459 κ. ἑξ.

75. Γιὰ τὸν φυσικὸ θάνατο ὡς κακὸ βλ. B. SCHUMACHER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 220 κ. ἑξ.

76. Πβ. M. DE MIRANDA, Βάζει ὁ θάνατος τέλος σὲ ὅλα; στὸν τόμο *Μελέτη θανάτου*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 234 κ. ἑξ.· R. VISKER, Gibt es einen Tod nach dem Leben? Εἰς Gehring/Rölli/Saborowski, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 138 κ. ἑξ.

77. *Γέν.* 3, 21.

78. *Πρὸς Θεσσ.* Α΄ 4, 13-14.

νάτου· ἠλευθέρωσε γὰρ ἡμᾶς τοῦ Σωτῆρος ὁ θάνατος· Χριστὸς γὰρ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων ἐγένετο»[79]. Θάνατος δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶπε ὁ Sartre, ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ εἶπε ὁ Kierkegaard: «Πεθαίνω, ἄρα ὑπάρχω», ποὺ σημαίνει ὅτι πεθαίνοντας ὁ ἄνθρωπος βεβαιώνεται γιὰ τὴν ὕπαρξή του[80]. «Τὸ γεγονὸς ὅτι ζοῦμε δὲν ἔγινε συνειδητὸ παρὰ μόνο ἀφοῦ συνειδητοποιήθηκε μέσα μας τὸ γεγονὸς ὅτι πεθαίνουμε[81]. Στὸν ἑαυτό μας μᾶς ἔφερε ὁ θάνατος, ὄχι ἡ ζωή... Ἔτσι, ὁ θάνατος μᾶς ἔφερε καὶ στὴν ἰδέα τοῦ χρέους. Μὲ τὰ χέρια του, τὰ ἀόρατα καὶ φοβερά...θεμελιώθηκε ἡ ἠθική»[82]. Ὁ θάνατος «δίνει στὸν ἄνθρωπο κριτήρια ζωῆς, ποὺ ἡ ἴδια ἡ ζωὴ δὲν μπορεῖ νὰ δώσει. Ἡ ζωὴ εἶναι φτωχή, φτωχότατη, χωρὶς τὸν θάνατο, ὅπως εἶναι ἡ ζωὴ τῶν ζώων ποὺ δὲν γνωρίζουν ὅτι πεθαίνουν. Ὁ θάνατος ἐμπλουτίζει τὴν ζωὴ μὲ τὴν αἴσθηση ἢ διαίσθηση τῆς αἰωνιότητας, καθὼς καὶ μὲ τὸ νόημα τοῦ χρέους. Χωρὶς τὴν αἴσθηση τῆς αἰωνιότητας δὲν θὰ μποροῦσε νὰ γεννηθεῖ μέσα μας τὸ νόημα τοῦ χρέους»[83]. Ὁ θάνατος εἶναι, λοιπόν, φίλος τοῦ ἀνθρώπου, γιατί δίνει στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἰδέα τοῦ χρέους, ποὺ εἶναι μεταφυσικὸ καὶ ὄχι φυσικὸ γεγονός. Ὁ θάνατος δίνει ἀκόμα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ νόημα τοῦ πόνου[84]. Ἔτσι ὁ πόνος[85] –ὅπως ὁ θάνατος– δὲν εἶναι μόνο φυσικὸ ἀλλὰ καὶ μεταφυσικὸ γεγονός. Ὡς φυσικὸ γεγονὸς ὁ πόνος εἶναι κακό· γι' αὐτὸ καὶ ἡ Ἐκκλησία εὔχεται νὰ ἀποφευχθεῖ καὶ προσεύχεται νὰ εἶναι «χριστιανικὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά»[86]. Ἂν ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφευχθεῖ, τότε ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ τὸν ἀντιμετωπίσει ταπεινά, ἔτσι ὥστε νά «ἔχει καλὴν ἀπολογίαν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ»[87]. Ὁ Χριστός, πρὶν πεθάνει, πόνεσε ὅσο κανένας ἄλλος. Τὸ οὐσιαστικότερο μέρος τῆς ζωῆς του ἦταν ὁ πόνος πρὶν ἀπὸ τὸν θάνατο. «Ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἕξετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον»[88]. Ὁ Χριστός, ὁ Σωτήρ, δὲν θέλει νὰ μᾶς σώσει ἀπὸ τὸν πόνο

---

79. Πέμπτη Ὁμιλία στὴν παραβολὴ τοῦ πλουσίου καὶ τοῦ Λαζάρου.

80. Γιὰ τὴν διαλεκτικὴ σχέση ζωῆς καὶ θανάτου πβ. τὶς μελέτες στὸν τόμο *Μελέτη θανάτου, ἔνθ' ἀν.*: Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, σσ. 14 κ. ἑξ.· GANOWSKI, σσ. 32 κ. ἑξ.· Κ.-Ο. APEL, σσ. 112 κ. ἑξ.· V. RINTELEN, σσ. 193 κ. ἑξ.· DEL VALLE, σσ. 255 κ. ἑξ.· Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, σσ. 333 κ. ἑξ.

81. Ὁ θάνατος ὡς συνειδησιακὸ γεγονὸς διαφοροποιεῖ τὸν ἀνθρώπινο θάνατο ἀπὸ τὸν θάνατο τῶν λοιπῶν ἐμβίων ὄντων. Τὰ ζῶα δὲν ἔχουν συνείδηση τῆς ζωῆς, ἐπειδὴ δὲν ἔχουν συνείδηση τοῦ θανάτου.

82. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχή μας, ἔνθ' ἀν.*, σ. 150.

83. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 146.

84. Βλ. Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, Κεφ. Ζ΄ (Ὁ πόνος)· ἐπίσης Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 615 κ. ἑξ.· γενικὰ *Λεξικὸ Βιβλικῆς Θεολογίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 546 κ. ἑξ.

85. Συνακόλουθα καὶ ἡ νόσος· πβ. Μητροπ. Περγάμου ΙΩΑΝΝΗ (ΖΗΖΙΟΥΛΑ), *Νόσος καὶ θεραπεία στὴν Ὀρθόδοξη θεολογία, ἔνθ' ἀν.*

86. «Αἴτησις πληρωτικῶν» τῆς Θείας Λειτουργίας.

87. *Ἔνθ' ἀν.*

88. Ἰω. 16, 33.

(ὅπως οἱ Στωικοί, μέσῳ τῆς ἀδιαφορίας· ἢ ὅπως ὁ Βούδδας, μέσω τῆς νιρβάνα· ἢ ὅπως ἡ ἰατρική, μέσω τῆς θεραπείας) ἀλλὰ θέλει νὰ μᾶς σώσει ***μέσῳ*** τοῦ πόνου. Ὁ πόνος στὴν ἀνθρώπινη ζωή, ὅπως καὶ κάθε δοκιμασία, εἶναι «συνεργὸς πρὸς σωτηρίαν» καὶ ἐνίοτε (κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο τὸν Παλαμᾶ) «κρείττων τῆς ὑγείας». «Ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι»[89]. Τὸ πάσχειν καὶ ὁ πόνος δὲν εἶναι μορφὲς ἀνθρώπινης ἀτέλειας, ἀλλὰ σωτήριας δύναμης, ποὺ διανοίγει τὰ ὅρια τῆς ὑπάρξεως, σπάζει τὸ φράγμα τῆς ἀτομικότητας καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἀγάπη[90]. «Τὸν μεγαλύτερο πόνο τὸν αἰσθάνθηκε, χωρὶς ἄλλο, ὁ Ἰησοῦς, ὅταν καρφωμένος ἐπάνω στὸ Σταυρὸ καὶ νιώθοντας τοὺς πιὸ φριχτοὺς σωματικοὺς πόνους, εἶδε πλάι στὸ Σταυρὸ τὴ μητέρα του καὶ τὸ μαθητή «ὃν ἠγάπα», τὸν Ἰωάννη, «ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ». Τὴν στιγμὴ ἐκείνη ὁ πόνος, ὁ μεγαλύτερος πόνος τοῦ κόσμου, συνυφασμένος μὲ τὴ στοργὴ πρὸς τὴ μητέρα καὶ μὲ τὴν ἀγάπη πρὸς τὸν ἀγαπημένο μαθητή, ἔγινε τὸ μυστήριο, ποὺ ἑνώνει τὴ ζωὴ μὲ τὴν αἰωνιότητα»[91]. Ὁ πόνος εἶναι ὁ μεγάλος παιδαγωγός, γιατί μᾶς συνδέει μὲ τὴν ἀγάπη καὶ μὲ τὸν θάνατο[92]. Ὅλα αὐτὰ -ἀγάπη, πόνο καὶ θάνατο- τὰ συναιρεῖ ὁ Χριστιανισμὸς στὴν ἰδέα τῆς αἰώνιας ζωῆς.

Β. «Πνευματικὴ εὐθανασία». Γιὰ τὸν Χριστιανισμὸ ἡ εὐθανασία εἶναι, λοιπόν, ζήτημα νοήματος τοῦ πόνου καὶ τοῦ θανάτου. Αὐτὴ εἶναι ἡ βάση, στὴν ὁποία οἰκοδομεῖται μία νέα ἔννοια εὐθανασίας, ἡ «πνευματικὴ εὐθανασία». Τὴν ἔννοια αὐτὴ ἀνέπτυξε, στὸ πνεῦμα τῆς Ὀρθόδοξης ἐκδοχῆς τοῦ Χριστιανισμοῦ, ὁ Εὐγένιος Βούλγαρης (1716-1806), θεολόγος, κληρικός, φιλόσοφος, πρωτοπόρος τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ διδάσκαλος τοῦ Γένους, στὴν λαμπρή του *Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας* (1846)[93], ἕνα ἀπὸ τὰ πρῶτα βιβλία, ἐνδεχομένως τὸ πρῶτο, μὲ θέμα τὴν εὐθανασία, στὴ νεώτερη εὐρωπαϊκὴ σκέψη. «Πνευματικὴ εὐθανασία» εἶναι ἡ πνευματικὴ καὶ ψυχικὴ προετοιμασία γιὰ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ ἀνα-

---

89. *Πρὸς Κορινθ.* Β΄, 12, 10.

90. Πβ. καὶ Μητροπ. Ιεροθεου Βλαχου, Ἀσθένεια, θεραπεία καὶ θεραπευτὴς κατὰ τὸν ἅγιο Ἰωάννη τὸν Σιναΐτη, *Νέα Κοινωνιολογία*, 30, Ἄνοιξη 2000, σσ. 92 κ. ἑξ.

91. Π. Κανελλοπουλου, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 208.

92. Πβ. J. Pucelle, Ἡ ἀγάπη καὶ ὁ θάνατος, στὸν τόμο *Μελέτη θανάτου, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 274 κ. ἑξ. Διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀγάπη εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἔρωτα μὲ τὸν θάνατο (μὲ τὴν ὁποία συνδέεται καὶ ὁ ρομαντικὸς θάνατος)· πβ. Ε. Μουτσοπουλου, Ἔρως καὶ θάνατος, *Μελέτη θανάτου, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 174 κ. ἑξ.· Η. Markouze, *Ἔρως καὶ πολιτισμὸς* (μτφρ. Ι. Ἀρζόγλου), Ἀθήνα, Κάλβος, 1981, σσ. 224 κ. ἑξ. (Ἔρως καὶ θάνατος)· P. Aries, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 35 κ. ἑξ., 87 κ. ἑξ., 96-97.

93. Πρόσφατη μτφρ.-ἐπιμ. Γ. Δημολάτη/Μ. Γιαναλάκη, μὲ προλόγους Πατριάρχη Βαρθολομαίου καὶ καθηγητοῦ Β. Κύρκου, Ἀθήνα, Ἐξάντας, 2005.

πόφευκτου θανάτου μακριὰ ἀπὸ κάθε ἰατρικὴ ἐμπλοκή. Ἡ ἔννοια αὐτὴ βασίζεται στὴν ἰδέα τῆς συμφιλιώσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν θάνατο ὡς κοινῆς μοίρας[94]. Ὁ Εὐγ. Βούλγαρης προτείνει αὐτὴ τὴν εὐθανασία ὡς φάρμακο ὄχι κατὰ τοῦ ἴδιου τοῦ θανάτου (τέτοιο φάρμακο δὲν ὑπάρχει) ἀλλὰ κατὰ τοῦ φόβου τοῦ θανάτου. Τὸ φάρμακο αὐτὸ εἶναι ἡ ἀναγνώριση τοῦ χρέους τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀποδεχθεῖ τὸν θάνατο καὶ νὰ προετοιμασθεῖ κατάλληλα νὰ τὸν ὑποδεχθεῖ, μετὰ ἀπὸ μία ζωὴ μὲ πίστη καὶ ἀρετή[95]. Ἡ νέα αὐτὴ στάση ἔναντι τοῦ θανάτου ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν ἠθικὴ ἀρχὴ τῆς μεσότητας. Ὁ Βούλγαρης ἐξηγεῖ: «Ἡ μεσότητα βρίσκεται μεταξὺ τῆς πλήρους ἀφοβίας τοῦ θανάτου καὶ τῆς ὑπερβολικῆς μικροψυχίας καὶ τοῦ ζαρώματος ἀπὸ φόβο ἐξ αἰτίας του. Ἐκεῖνο ποὺ ὑπαγορεύει ἡ ὀρθὴ φιλοσοφία καὶ ἡ εὐσεβὴς καὶ ἄμεμπτη πίστη στὸν Θεὸ εἶναι: Ὄχι τὸ νὰ μὴν λυπᾶται κανείς, ἀλλὰ τὸ νὰ μὴν λυπᾶται, ὅπως "καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα" (Α΄ Θεσσ. 4,13). Οὔτε νὰ κακοπεθαίνει (*δυσθάνατα*) ὁ ἄνθρωπος, οὔτε πάλι νὰ πεθαίνει πρὶν ἀπὸ τὴν ὥρα του (*προθάνατα*) ἀλλὰ νὰ καλοπεθαίνει (*εὐθάνατα*)»[96]. Δυὸ εἶναι τὰ σημεῖα ποὺ πρέπει ἰδιαίτερα νὰ ἐξαρθοῦν:

1) Ὁ Βούλγαρης, ἀποδεχόμενος τὴν χριστιανικὴ θέση γιὰ τὴν ἱερότητα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, ἀποδοκιμάζει κάθε περίπτωση «προθανασίας»

---

94. Μὲ τὸν συνεπέστερο τρόπο τὴν ἰδέα αὐτὴ ἐξέφραζαν παλαιότερα οἱ εὐσεβεῖς μοναχοί, ποὺ εἶχαν στὰ κελλιά τους, πάντα κοντά τους, ὡς «θυμητάρι» (ἐνθύμημα) θανάτου, μιὰ νεκροκεφαλή. Ὅμοια ὁ Δομ. Θεοτοκόπουλος παριστάνει στὸν Ἅγιο Φραγκίσκο τῆς Ἀσίζης. Ἡ ἰδέα τῆς συμφιλιώσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν θάνατο δὲν ἔχει ὅμως πάντοτε θρησκευτικὸ χαρακτήρα. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ θάνατος στερεῖται νοήματος, γιατί ἀντιμετωπίζεται ἁπλῶς καὶ μόνον ὡς ἀναπόφευκτο φυσικὸ γεγονός. Ἔτσι ἐννοεῖ τὴν συμφιλίωση μὲ τὸν θάνατο ὁ Bacon («ἐσωτερικὴ εὐθανασία», «euthanasia interior»· βλ. ἄν. § 1 I A), ἔτσι καὶ ὁ Montaigne στὸ ἀκόλουθο συναρπαστικὸ κείμενο: «Πρέπει νὰ μάθουμε νὰ ὑπομένουμε ἀνυποχώρητα, νὰ τὸν πολεμοῦμε, γιὰ νὰ τοῦ ἀφαιρέσουμε ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τὸ μεγαλύτερό του προνόμιο ἐναντίον μας, ἂς πάρουμε τὸν ὁλότελα ἀντίθετο δρόμο ἀπὸ τὸν συνηθισμένο. Ἂς τοῦ ἀφαιρέσουμε τὸ ἀλλόκοτο, ποὺ τοῦ ἀποδίδεται, ἂς ἀσκηθοῦμε σ' αὐτόν, ἂς τὸν συνηθίσουμε. Νὰ μὴν ἔχουμε πιὸ συχνὰ στὸ μυαλό μας τίποτε ἄλλο ἀπ' αὐτόν· νὰ τὸν παρασταίνουμε μὲ τὴ φαντασία μας κάθε στιγμὴ μέσα μας καὶ μὲ κάθε ὄψη: μὲ τὸ τρίκλισμα ἑνὸς ἀλόγου, τὸ πέσιμο τοῦ κεραμιδιοῦ, τὸ παραμικρὸ τσίμπημα τῆς καρφίτσας, ἂς φέρνουμε ξανὰ στὸ μυαλό μας ξαφνικὰ τὴ σκέψη: «Λοιπόν, πότε θά 'ναι ὁ ἴδιος ὁ θάνατος;» (*Δοκίμια* I, 19). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ὁ Montaigne πίστευε – ὅπως ἄλλωστε ὁ Ἐπίκουρος (πβ. Χ. ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ, *Ἐπίκουρος*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις τοῦ Κήπου, χ. χρ., σσ. 348 κ. ἑξ.) ὅτι θὰ λυτρώσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν φόβο τοῦ θανάτου.

95. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ ἡ ζωὴ δὲν εἶναι ἁπλῶς «μελέτη θανάτου» (ὅπως κατὰ τὴν σωκρατική-πλατωνικὴ ἀντίληψη) ἀλλὰ κυρίως «ἄσκηση θανάτου» («ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος», Φιλιπ. 1, 21). Στὴ νουβέλα τοῦ L. TOLSTOI, *Ὁ θάνατος τοῦ Ἰβὰν Ἴλιτς* (μτφρ. Ν. Ἀλεξίου, 1959) ὁ ἥρωας, σύμβολο τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου, δὲν ἀνακαλύπτει τὸ ἐσωτερικὸ φῶς τῆς πίστης καὶ τῆς ἀγάπης παρὰ μόνον ὅταν ἀντιμετωπίζει τὸν θάνατο.

96. Ε. ΒΟΥΛΓΑΡΗ, *Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας*, σ. 103.

(ὅπως λέγει), δηλαδὴ βίαιης διακοπῆς τῆς ζωῆς γιὰ ὁποιονδήποτε λόγο εἴτε ἀπὸ δειλία ἢ ἀποστροφὴ πρὸς τὴν ζωὴ (αὐτοκτονία) εἴτε ἀπὸ ἀρρωστημένη ἔλξη πρὸς τὸν θάνατο (θανατομανία), ὅπως -μεταξὺ ἄλλων- καὶ ἡ περίπτωση τοῦ Κλεόμβροτου τοῦ Ἀμβρακιώτη, γιὰ τὸν ὁποῖον λέγεται ὅτι μόλις διάβασε τὸν *Φαίδωνα* τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, γιὰ νὰ προκαταλάβει τὴν μακρὰ ἀπόλαυση τῆς ἀγέραστης καὶ ἀτελείωτης ζωῆς, πήδησε ἀπὸ τὸ ὕψος ἑνὸς πύργου στὸν ὁποῖο βρισκόταν καὶ πέθανε.

2) Ὁ Βούλγαρης, ἀποδεχόμενος τὸν θάνατο ὡς κοινὴ μοίρα καὶ ὡς μετάβαση σὲ μία ἄλλη ζωή, ἀποδοκιμάζει τὴν πείσμονα παρέμβαση ἐναντίον τοῦ θανάτου καὶ μυκτηρίζει τὶς προσπάθειες γιὰ ἐξασφάλιση αἰώνιας νεότητας καὶ ἀθανασίας, θεωρώντας τες -ὅπως καὶ οἱ ἀρχαῖοι, ἂν καὶ μὲ κάπως διαφορετικὸ νόημα- «ὕβριν»· χαρακτηριστικὸς εἶναι ὁ μύθος τοῦ Ἀσκληπιοῦ, ποὺ κατακεραυνώθηκε ἀπὸ τὸν Δία, ἐπειδὴ ξανάφερνε πεθαμένους στὴν ζωή.

IV. Συμπεράσματα

Μετὰ τὴν ἔκθεση καὶ τῆς χριστιανικῆς ἀπόψεως γιὰ τὴν εὐθανασία ὁδηγούμαστε, τώρα, στὴν διατύπωση τῶν βασικῶν συμπερασμάτων μας.

1. Ἡ εὐθανασία τόσο ὑπὸ τὴν ἐνεργητικὴ ὅσο καὶ ὑπὸ τὴν παθητική της μορφὴ εἶναι ἀπολύτως ἀποδοκιμαστέα, διότι προσβάλλει τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ διττῶς: ὡς φορέα ἀντικειμενικῆς καὶ ἀπόλυτης ἀξίας ἀλλὰ κυρίως καὶ ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ, ποὺ ἀνήκει (κατὰ τὴν ἔκφραση Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ) ὄχι στὰ «ἐφ' ἡμῖν» ἀλλὰ στὰ «οὐκ ἐφ' ἡμῖν». Ἡ ζωὴ δὲν εἶναι μόνον ἄξια ἀλλὰ καὶ ἱερή. Ἑπομένως καθῆκον τῆς ἰατρικῆς εἶναι ἡ ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ποιότητά της (καὶ βέβαια ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν βούληση τοῦ φορέα της). Κάθε πράξη ποὺ συνειδητὰ ἐπισπεύδει τὴν στιγμὴ τοῦ θανάτου εἶναι «ὕβρις» κατὰ τοῦ Θεοῦ[97] καὶ προσβολὴ τῆς ἀξίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ ἰατρικοῦ λειτουργήματος[98].

---

97. Τὸ ὅτι ὁ θάνατος εἶναι γιὰ κάθε ἄνθρωπο τελικὰ ἀναπόφευκτος, δὲν μπορεῖ νὰ δικαιολογήσει τὴν ἐπιτάχυνσή του· Μητροπ. Περγάμου Ιωαννη (Zhzioylla), Εὐθανασία: Ἀποφάσεις κατὰ τὸ τέλος τῆς ζωῆς, περιοδ. *Πανδοχεῖον*, Ἰούνιος 2002, τεῦχ. 6, σ. 58.

98. Τὸ συμπέρασμα τοῦτο συμπίπτει μὲ τὴν ἄποψη τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τῶν ἀξιῶν (ἀνωτ., § 2 II Δ) καὶ τῆς χριστιανικῆς ἠθικῆς, ὀρθόδοξης ἀλλὰ καὶ καθολικῆς. Σύμφωνες στὴν πλειοψηφία τους καὶ οἱ ἀντιλήψεις τῶν εὐαγγελικῶν θεολόγων. Ἀξιοσημείωτη ὅμως εἶναι ἡ συμβουλὴ τοῦ Λουθήρου σὲ ἡγεμόνα τῆς περιοχῆς νὰ ἀσκηθεῖ εὐθανασία σὲ ἕνα διανοητικὰ ἄρρωστο καὶ παραμορφωμένο 12ετές κορίτσι, «νὰ τὸ ρίξουν στὸ κοντινὸ ποτάμι, γιατί ἕνα τέτοιο πλάσμα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι νόθο παιδὶ τοῦ σατανᾶ, ἕνα διαβολόσπερμα, μία missa carnis (μάζα κρέατος) χωρὶς ψυχή». Τῆς ἀπόψεώς του αὐτῆς ὑπεραμύνθηκε ὁ Λούθηρος καὶ ὀκτὼ χρόνια ἀργότερα (1541) σὲ στρογγυλὸ τραπέζι· M. Luther, Tischreden, εἰς *Kritische Gesamtausgabe der Werke* (Verlag H. Böhlau), 1919, τόμ. 5, σσ. 8-9 (κατὰ παραπομπὴ G. Simson, Euthanasie als Rechtsproblem, *NJW* 1964, 1154/1155).

2. «Ὕβρις» κατὰ τοῦ Θεοῦ καὶ προσβολὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀξίας καὶ τοῦ ἱπποκρατικοῦ ὅρκου εἶναι ὅμως -πέραν τῆς πράξεως ἐπισπεύσεως τοῦ θανάτου- καὶ ἡ πράξη παρεμποδίσεως τοῦ θανάτου[99]. Ἡ σύγχρονη ἰατρικὴ τεχνολογία κατέστησε δυνατὴ τὴν διάκριση αὐτή, ἐφαρμόζοντας μία μέθοδο συντηρήσεως (π.χ. μὲ μηχανικὴ ὑποστήριξη) τοῦ ἀσθενοῦς καὶ στὶς περιπτώσεις ποὺ εἶναι ἀδύνατη κάθε προοπτικὴ ἀνακάμψεως (κυρίως στὶς ΜΕΘ). Ὁ ἱπποκρατικὸς ὅρκος ἀπαγορεύει τὸν ἀγώνα κατὰ τοῦ θανάτου: ἂν καταλάβει ὁ γιατρὸς ὅτι ὁ ἄρρωστος «εἶναι σημαδεμένος ἀπὸ τὸν θάνατο», τότε πρέπει νὰ σταματήσει τὶς προσπάθειές του, οἱ ὁποῖες ἰσχύουν μόνο γιὰ τὴν ὑγεία. Γι' αὐτὸ δὲν ἐπιτρεπόταν νὰ μεταφερθεῖ, δηλαδὴ νὰ παραμείνει, στὸ Ἀσκληπιεῖο ἕνας θνήσκων. Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἐμφορεῖται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ θάνατος εἶναι καὶ μεταφυσικὸ γεγονός. Ἂν ὁ θάνατος θεωρηθεῖ ὡς φυσικὸ μόνο γεγονὸς καὶ ἄρα ὡς κακό, τὸ κακὸ πρέπει νὰ καταπολεμηθεῖ ἕως τὸ τέλος: ὁ θάνατος νὰ παρεμποδισθεῖ καὶ ἡ ἐπιθανάτια διαδικασία νὰ παραταθεῖ ἔναντι κάθε τιμήματος. Διαφορετικὰ ὅμως ἂν ὁ θάνατος θεωρηθεῖ ὡς μεταφυσικὸ γεγονὸς (*sub specie aeternitatis*). Ὑπὸ τὸ πρίσμα αὐτό, ὅταν ἡ κατάσταση τοῦ ἀρρώστου εἶναι μὴ ἀναστρέψιμη καὶ ἡ συνείδησή του ἔχει ὁριστικὰ ἀπολεσθεῖ, ἡ παράταση τῆς λειτουργίας κάποιων ὀργάνων μὲ τεχνητὸ τρόπο μέσα σὲ ἕνα σῶμα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει φύγει ἡ ζωή, εἶναι παράλογη. Ὁ ἀναπνευστήρας παρεμποδίζει ἁπλῶς τὴν διαδικασία τοῦ θανάτου, δίχως νὰ προσφέρει θεραπεία. Δίνει ἐπιβίωση ἀλλὰ ὄχι ζωή, διατηρεῖ τὸ σῶμα δίχως ψυχή· καταφάσκει τὴν ἐπιγειότητα καὶ ἀρνεῖται τὴν αἰωνιότητα. Αὐτὸς ὁ ἐξορκισμὸς τοῦ θανάτου καὶ ἡ πείσμων παρέμβαση ὑπὲρ τῆς ζωῆς, μὲ ἕναν τρόπο ποὺ ἔχει εὔστοχα ὀνομασθεῖ «*furor therapeuticus*», εἶναι ἀκριβῶς ὕβρις, ἀλαζονεία, ἀνάλογη μὲ ἐκείνη τῆς βίαιης διακοπῆς τῆς ζωῆς. Τοῦτο δὲν σημαίνει βέβαια, ὅτι ὁ γιατρὸς μπορεῖ νὰ κόβει τὸ νῆμα τῆς ζωῆς τοῦ ἀσθενοῦς ἀδιάκριτα. Ἀπὸ τὴν στιγμή, ποὺ ὁ ἀσθενὴς εἰσαχθεῖ στὴν ΜΕΘ, ἡ διακοπὴ τῆς ζωῆς μὲ ἐνεργητικὸ τρόπο μέσα στὸν θάλαμο ἐντατικῆς θεραπείας, π.χ. μὲ διακοπὴ τοῦ ὀροῦ τροφοδοσίας ἢ μὲ ἀπόσυρση τῶν μηχανημάτων τεχνικῆς ὑποστηρίξεως, δὲν εἶναι ἠθικῶς ἐπιτρεπτή, διότι ἡ πράξη αὐτὴ «ἐπιφορτίζει τὴν συνείδηση μὲ αἴσθημα ἐνοχῆς γιὰ τὴν συμμετοχὴ στὸν θάνατο τοῦ ἀσθενοῦς»[100]. Ἡ παρέμβαση

---

99. Πβ. Μητροπ. Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς Νικολάου, *Ἀλλήλων μέλη, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 175 κ. ἑξ.· Μητρ. Περγάμου Ἰωαννη (Ζηζιουλα), *ἔνθ' ἀν.* («ἡ μὲ τεχνητὰ μέσα ἄσκοπη παράταση τῆς ζωῆς ἐνέχει καὶ αὐτὴ τὸν χαρακτήρα ἀλαζονικῆς στάσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀνάλογης μὲ ἐκείνη τῆς βίαιης διακοπῆς του»)· Μητροπ. Ιεροθεου, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 186 κ. ἑξ. καὶ 340 Δ. Ματαμη, Παράταση ζωῆς, ἢ παρεμπόδιση θανάτου; Περιστατικὰ καὶ διλήμματα στὶς ΜΕΘ, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 186 κ. ἑξ.

100. *Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος - Ἐπιτροπὴ Βιοηθικῆς, Ἐπίσημα Κείμενα Βιοηθικῆς (Μεταμοσχεύσεις - Εὐθανασία - Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή)*, 2007, σ. 46.

στὸ σῶμα ἑνὸς ἐγκεφαλικὰ νεκροῦ εἶναι ἠθικὰ ἐπιτρεπτὴ μόνον ὅταν γίνεται γιὰ μεταμοσχευτικοὺς σκοπούς, διότι τότε -ὅπως λέγεται[101]- «ἡ φθορὰ τοῦ σώματος μεταμορφώνεται σὲ προσφορά. Ὁ σεβασμὸς στὸν ἄνθρωπο εἶναι τόσο μεγάλος, ὥστε μόνο κάτι μεγαλύτερο θὰ μποροῦσε νὰ ὑπερνικήσει καὶ νὰ ξεπεράσει τὰ διλήμματα καὶ τὶς ἀναστολές, ποὺ ὁ θάνατος προξενεῖ. Καὶ αὐτὸ εἶναι ἡ ἀξιοποίηση τοῦ αὐτεξουσίου μας· εἶναι ἡ ἀγάπη»[102].

3. Ἀνοιχτὸ μένει τὸ ζήτημα τῆς ἰατρικῆς συνδρομῆς σὲ περίπτωση ἀνίατης ἀσθένειας, ποὺ βρίσκεται στὸ τελικό της στάδιο, ὁπότε ὅλα τὰ ἰατρικὰ θεραπευτικὰ περιθώρια ἔχουν ἐξαντληθεῖ καὶ ἡ θεραπευτικὴ ἰατρικὴ ἔχει ὁλοκληρώσει τὴν ἀποστολή της[103]. Τότε, τὴν θέση τῆς θεραπευτικῆς ἰατρικῆς -σύμφωνα μὲ μία σύγχρονη ἀντίληψη- παίρνει ἡ «παρηγορητικὴ ἰατρική», ἕνα νέο εἶδος ἰατρικῆς, ποὺ σκοπὸ ἔχει τὴν ἀνακούφιση τοῦ ἀσθενοῦς («ἀνακουφιστικὴ ἀγωγή», «palliative care»): τὴν ἀντιμετώπιση ὄχι τῆς ἴδιας της νόσου ἀλλὰ τῶν συμπτωμάτων αὐτῆς (ψυχοσωματικῶν πόνων, ναυτίας, πείνας καὶ δίψας, πνευματικῆς συγχύσεως, δύσπνοιας), τὴν συμπαράσταση καὶ φροντίδα του, ὥστε ὁ ἀσθενὴς νὰ διατηρεῖ τὴν ἀξιοπρέπειά του μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς του. Ἡ νέα αὐτὴ μέθοδος εἶναι ἀναμφίβολα ὀρθὴ καὶ προσήκει ἰδίως στὴν κατηγορία ἐκείνη τῶν ἀσθενῶν ποὺ ἔχουν ἀποφασίσει (ὅπως δικαιοῦνται) νὰ μὴν εἰσαχθοῦν σὲ νοσοκομεῖο ἀλλὰ νὰ παραμείνουν στὸν οἰκεῖο χῶρο τῆς κατοικίας τους δίπλα στὰ ἀγαπημένα τους πρόσωπα. «Γιατί ὅλοι οἱ ἄρρωστοι νὰ πεθάνουν στὴν ἐντατική;» διερωτᾶται ἕνας εἰδικός[104]. Γιατί «θὰ πρέπει ὅλοι οἱ ἄρρωστοι νὰ πεθάνουν στὴν ἐντατικὴ διασωληνωμένοι, καθετηριασμένοι, μὲ μηχανικὴ ὑποστήριξη τῆς ἀναπνοῆς, μὲ μηχανικὴ ὑποστήριξη τῆς νεφρικῆς λειτουργίας, μὲ μηχανικὴ ὑποστήριξη τῆς καρδιακῆς λειτουργίας, τί θὰ ἦταν τότε ἡ ἐντατική; Μήπως θὰ ἦταν ἕνα κολαστήριο, ὅπου κανεὶς δὲν θὰ μποροῦσε νὰ πεθάνει ἥσυχος;». Ἡ «παρηγορητικὴ ἰα-

---

101. Μητροπ. Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 177.

102. Γιὰ τὸ ὅλο θεολογικὸ πρόβλημα τῶν μεταμοσχεύσεων πβ. τὸν τόμο *Ἐκκλησία καὶ μεταμοσχεύσεις* (Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος-Εἰδικὴ Συνοδικὴ Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τῆς Βιοηθικῆς), 2002· Μητροπ. Μεσογαίας καὶ Λαυρεωτικῆς ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *ἔνθ' ἀν.* (δι' ὅλου τοῦ βιβλίου)· ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ, Μοναχοῦ Ἁγιορείτου, *Ὀρθόδοξη ἀνθρωπολογία καὶ μεταμοσχεύσεις ζωτικῶν ὀργάνων*, Ἀθήνα, Μυριόβιβλος, 2007· Γ. ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 599 κ. ἑξ.· Α. ΚΕΣΕΛΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 187 κ. ἑξ. Γιὰ τὰ ἠθικὰ προβλήματα πβ. Γ. ΣΚΑΛΚΕΑ, Τὰ ἠθικὰ προβλήματα τῶν μεταμοσχεύσεων ἱστῶν καὶ ὀργάνων, περιοδ. *Εὐθύνη*, Φεβρ. 2005, σσ. 49 κ. ἑξ.· τοῦ ΑΥΤΟΥ, περιοδ. *Νέα Ἑστία*, 1 Ἰουνίου 1990, σσ. 717 κ. ἑξ. Γιὰ τὰ νομικὰ προβλήματα πβ. Α. ΒΑΡΚΑ-ΑΔΑΜΗ, *Τὸ δίκαιο τῶν μεταμοσχεύσεων*, 1993.

103. Πβ. H. SCHÖCH, Beendigung lebenserhaltener Massnahmen, *NStZ* 95, 153· STERNBERG-LIEBEN, Begrenzung lebensverlangernder Massnahmen aus strafrechtlicher Sicht, *FS für Eser*, σ. 1185.

104. Δ. ΜΑΤΑΜΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 56-57.

τρική» εἶναι ἡ προέκταση τῆς «πνευματικῆς εὐθανασίας» τοῦ Εὐγενίου Βούλγαρη στὸ ἰατρικὸ ἐπίπεδο. Συμφιλιώνει τὸν ἄρρωστο μὲ τὸν θάνατο. Ἀντιμετωπίζει (ὅπως ἡ «πνευματικὴ εὐθανασία») ὄχι βεβαίως τὸν θάνατο ἀλλὰ τὸν φόβο τοῦ θανάτου· πλὴν ὄχι μὲ πνευματικά (ὅπως ἡ «πνευματικὴ εὐθανασία») ἀλλὰ μὲ ἰατρικὰ μέσα. «Πνευματικὴ εὐθανασία» καί «παρηγορητικὴ ἰατρική» εἶναι τὰ μόνα πρόσφορα μέσα γιὰ ἕναν πραγματικὰ ἀξιοπρεπῆ θάνατο. Αὐτὸς εἶναι ὁ πραγματικὰ *ἀξιοπρεπὴς* θάνατος -καὶ ὄχι π.χ. ὁ θάνατος ποὺ ἐπιδιώκεται μὲ τὴν ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία. Τοῦτο εἶναι καὶ τὸ τελικὸ συμπέρασμα τῆς σημερινῆς μας ὁμιλίας. Γιὰ ὅποιον δὲν πιστεύει στήν «πνευματικὴ εὐθανασία», ἡ «παρηγορητικὴ ἰατρική» ἀπομένει ὡς μόνη λύση. Μπορεῖ ὅμως μόνο ἡ ἀνακούφιση τῶν ψυχοσωματικῶν πόνων νὰ ὑπερνικήσει τὸν φόβο τοῦ θανάτου; Ἂν δὲν εἶναι κανεὶς γνήσια θρησκευόμενος, πρέπει νὰ εἶναι γνήσια καλλιτέχνης, γιὰ νὰ μπορέσει νὰ συλλάβει τὸ νόημα τῆς ἔσχατης ἀλήθειας καὶ νὰ μὴν φοβᾶται τὸν θάνατο, ὅπως ὁ Mozart, ποὺ ἐννέα χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸν θάνατό του ἔγραφε στὸν πατέρα του: «Μιὰ καὶ ὁ θάνατος εἶναι ὁ ἀληθινὸς σκοπὸς τῆς ζωῆς μας, ἔχω ἐδῶ καὶ μερικὰ χρόνια τόσο καλὰ ἐξοικειωθεῖ μὲ τοῦτον τὸν γνήσιο καὶ λαμπρὸ φίλο τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε ὄχι μόνον δὲν μὲ τρομάζει πιὰ ἡ σκέψη του, ἀλλὰ μὲ καθησυχάζει καὶ μὲ ἠρεμεῖ πολύ. Ὁ θάνατος εἶναι τὸ κλειδὶ ποὺ ἀνοίγει στὴν ἀληθινὴ εὐτυχία...»[105]. Πόσο πολύ, ἄραγε, ἀπέχει ὁ θρησκευτικὸς ἀπὸ τὸν καλλιτεχνικὸ ἐτασμό; Συγκλίνουν καὶ οἱ δυὸ στὸν συγκλονιστικὸ λόγο τοῦ Ἡρακλείτου: «ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον»[106]. Ἂν ὑπάρχει κάτι ποὺ συνδέει τὸ προσιτὸ μὲ τὸ ἀπρόσιτο, αὐτὸ εἶναι ἡ ἐλπίδα. Καὶ ἐλπίδα εἶναι ἡ δύναμη, ποὺ μᾶς κάνει νὰ κατευθύνουμε τὸ βλέμμα μας ὄχι σὲ ὁριζόντια ἀλλὰ σὲ κάθετη κατεύθυνση.

§ 3. Ἐπίμετρο: Ἡ εὐθανασία ὡς πρόβλημα Βιονομίας

Ἡ εὐθανασία εἶναι πρωτίστως πρόβλημα Βιοηθικῆς καὶ μόνον δευτερευόντως πρόβλημα Βιονομίας[107]. Βιονομία εἶναι ὁ νέος κλάδος δικαίου, ποὺ μελετᾶ τὶς ἐπιπτώσεις τῆς Βιοτεχνολογίας στὸ δίκαιο καὶ προβλέπει κανόνες, ποὺ στόχο ἔχουν νὰ ἀποτρέψουν βλαβερὲς συνέπειες στὶς βιοτικὲς σχέσεις. Ἡ Βιονομία προϋποθέτει τὴν Βιοηθική· πρακτικὰ μεταφέρει τὰ πορίσματα τῆς Βιοηθικῆς στὸ δίκαιο καὶ τὰ μεταβάλλει σὲ κανόνες δικαίου[108].

---

105. Πβ. Α. ΚΟΥΤΣΕΛΙΝΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 197.

106. DIELS-KRANZ B, 18: ἂν δὲν ἐλπίζει κανείς, δὲν θ' ἀνταμώσει τὸ ἀνέλπιστο ποὺ εἶναι ἀνεξερεύνητο καὶ ἀπρόσιτο.

107. H. TRÖNDLER, Warum ist die Sterbehilfe ein rechtliches Problem? *ZStW*, 99, 1987, 25.

108. Πβ. Μ. ΚΑΡΑΣΗ, *Βιοηθικὴ καὶ Βιονομία στὴν ἑλληνικὴ ἔννομη τάξη*, 2006.

Τὰ πορίσματα τῆς Βιοηθικῆς -σύμφωνα μὲ τὶς προηγηθεῖσες ἀναπτύξεις μας- μποροῦν νὰ συνοψισθοῦν ὡς ἑξῆς: α) Ἀπόλυτη ἠθικὴ ἀποδοκιμασία τῆς εὐθανασίας, τόσο τῆς ἐνεργητικῆς ὅσο καὶ τῆς παθητικῆς. β) Διάκριση τῆς εὐθανασίας (ὡς πράξεως ἐπισπεύσεως τοῦ θανάτου) ἀπὸ τὴν δυσθανασία (ὡς πράξη παρεμποδίσεως τοῦ θανάτου) καὶ ἠθικὴ διαφοροποίηση τῶν δυὸ περιπτώσεων. Καὶ γ) ἀναγκαιότητα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη μιᾶς «παρηγορητικῆς (ἀνακουφιστικῆς) ἰατρικῆς», ὅταν τὰ θεραπευτικὰ μέσα ἔχουν ἐξαντληθεῖ καὶ ἡ «θεραπευτικὴ ἰατρική» ἔχει ὁλοκληρώσει τὴν ἀποστολή της. Τὰ τρία αὐτὰ πορίσματα τῆς Βιοηθικῆς ἀντανακλοῦν στὸ δίκαιο (π.χ. τὸ ἑλληνικὸ δίκαιο)[109], προσλαμβάνοντας τὴν μορφὴ κανόνων δικαίου, ὡς ἑξῆς:

α) Ἡ εὐθανασία ἀποδοκιμάζεται καὶ στὸ δίκαιο σὲ δυὸ ἐπίπεδα: συνταγματικὸ καὶ ποινικό.

Στὸ Συνταγματικὸ Δίκαιο ἡ εὐθανασία ἀπαγορεύεται ἔμμεσα δυνάμει τοῦ ἄρθρου 5 § 2 Συντ., ποὺ ὁρίζει: «Ὅλοι ὅσοι βρίσκονται στὴν ἑλληνικὴ ἐπικράτεια ἀπολαμβάνουν τὴν *ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς*...»[110]. Ἡ διάταξη αὐτή, προβλέποντας *ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς*, ἀπαγορεύει ἐξ ἀντιδιαστολῆς τὴν προσβολὴ τῆς ζωῆς μὲ ὁποιονδήποτε τρόπο[111], καὶ μὲ τὸν τρόπο τῆς εὐθανασίας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι «δικαίωμα στὸν θάνατο» (ἢ στὸν «ἀξιοπρεπῆ θάνατο») δὲν ἀναγνωρίζεται[112]. Ἡ ἄποψη ὅτι ἕνα τέ-

---

109. Γιὰ τὰ ἀλλοδαπὰ δίκαια καὶ τὸ διεθνὲς δίκαιο πβ. Ι. Κριαρη-Κατρανη, Εὐθανασία καὶ ἀτομικὰ δικαιώματα – Ἡ προσέγγιση ἀπὸ πλευρᾶς διεθνοῦς καὶ συγκριτικοῦ δικαίου, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 131 κ. ἑξ. Δικαιοσυγκριτικά: Eser/Koch (Hrsg.), *Materialien zur Sterbehilfe*, 1991.

110. Πβ. Λ. Σοφουλακη, *Ἡ προστασία τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς κατὰ τὸ Σύνταγμα καὶ τοὺς νόμους*, 1994. Ὁμοίως καὶ τὰ διεθνῆ κείμενα, ὅπως τὸ ἄρθρο 2 τῆς Εὐρωπαϊκῆς Συμβάσεως τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου (1950), ὑπὸ τὸν τίτλο «τὸ δικαίωμα στὴ ζωή» (ὅπως αὐτὸς προστέθηκε μὲ τὸ 11ο πρωτόκολλο): «Τὸ δικαίωμα ἑκάστου προσώπου εἰς τὴν ζωὴν προστατεύεται ὑπὸ τοῦ νόμου»· ἢ τὸ ἄρθρο 2 τοῦ Χάρτη Θεμελιωδῶν Δικαιωμάτων τῆς Εὐρωπαϊκῆς Ἑνώσεως (C 364/18.12.2000) ποὺ υἱοθετήθηκε στὴν Νίκαια στὶς 7 Δεκεμβρίου 2000 ἀπὸ τὸ Εὐρωπαϊκὸ Κοινοβούλιο, τὸ Συμβούλιο καὶ τὴν Ἐπιτροπὴ σὲ πανηγυρικὴ διακήρυξη: «Κάθε πρόσωπο ἔχει δικαίωμα στὴ ζωή».

111. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν «ποιότητά» της (ἡ ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς καταλαμβάνει καὶ τοὺς σωματικὰ καὶ ψυχικὰ ἀνίατους ἀσθενεῖς, ἀφοῦ ζωὴ «ἀνάξια νὰ τὴν ζεῖ κανείς» δὲν ὑπάρχει) ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο προσβολῆς της (ἡ ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς καταλαμβάνει ἐξ ὁρισμοῦ ὄχι μόνο τὶς ἑτεροπροσβολὲς ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτοπροσβολή, μὲ αὐτοκτονία ἢ ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία· γι' αὐτὸ καὶ οἱ πράξεις αὐτὲς εἶναι ποινικῶς ἄδικες· πβ. ἑπόμενες σημ. 112 καὶ 116.

112. Πβ. ἰδίως Ι. Μανωλεδακη, Ὑπάρχει δικαίωμα στὸ θάνατο; *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 79, 2004, τεῦχ. 3, σσ. 64 κ. ἑξ.· Του Αυτου, Ὑπάρχει δικαίωμα στὸ θάνατο; περιοδ. *Ὑπεράσπιση*, 1994, 531· Α. Γεωργιαδη, Τὸ δικαίωμα στὸ θάνατο, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας, ἔνθ' ἀν.*, σσ. 113 κ. ἑξ.· Χ. Παπαχαραλαμπους, Διαθεσιμότητα τῆς ζωῆς καὶ ὄψεις τῆς ἰδιώνυμης ποινικῆς προστασίας κατὰ τὰ ἄρθρα 300, 301 ΠΚ, εἰς *Μνήμη Ι, Ι. Δα-*

τοιο δικαίωμα θεμελιώνεται στὸ ἄρθρο 5 § 1 Σύντ. («καθένας ἔχει δικαίωμα νὰ ἀναπτύσσει ἐλεύθερα τὴν προσωπικότητά του...»)[113] εἶναι μεμονωμένη καὶ ἀντιφατική, διότι ὁ (ὁριστικός) ἀφανισμὸς τῆς προσωπικότητας δὲν συμβιβάζεται μὲ τήν «ἀνάπτυξή» της· εἶναι ὁ ἀντίποδάς της. Ἐπιπλέον τὸ δῆθεν «δικαίωμα στὸν θάνατο» ἀντίκειται στὴν ἴδια τὴν ἔννοια τοῦ «δικαιώματος». Διότι τὸ «δικαίωμα» προϋποθέτει τὴν διακριτικὴ εὐχέρεια τοῦ φορέα του νὰ τὸ ἀσκήσει ἢ νὰ μὴν τὸ ἀσκήσει, ἐνῶ ὁ θάνατος ἐπέρχεται ἀναπόδραστα γιὰ ὅλους καὶ δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν διακριτική μας εὐχέρεια[114].

Στὸ Ποινικὸ Δίκαιο ἡ εὐθανασία δὲν ρυθμίζεται ρητά, ἀλλὰ θεωρεῖται γενικὰ ἄδικη πράξη[115] ποὺ ἐμπίπτει στὴν ἔννοια τῆς «ἀνθρωποκτονίας ἀπὸ πρόθεση» (ἄρθρο 299 Ποιν. Κ.), μὲ τὸ ἐλαφρυντικὸ ὅμως ὅτι ὁ ὑπαίτιος (γιατρός) ὠθήθηκε στὴν πράξη ἀπὸ αἴτια μὴ ταπεινά. Ἡ πράξη ἀπειλεῖται μὲ ποινὴ καθείρξεως ἀπὸ 10 ἕως 20 ἔτη (299 § 1 σὲ σύνδ. μὲ ἄρθρα 83α καὶ 84 § 2 β Ποιν. Κ.)[116].

σκαλόπουλου, Κ. Σταμάτη, Χρ. Μπάκα, τ. Α, 1996, σ. 361· Ι. ΦΡΑΝΤΖΕΣΚΑΚΗ, Εὐθανασία καὶ τὸ δικαίωμα στὴ ζωὴ καὶ στὸ θάνατο, *Ἀρχ. Ν.*, 1988, 679. Συνεπῶς καὶ ἡ αὐτοκτονία δὲν εἶναι συνταγματικῶς προστατευόμενο δικαίωμα ἀλλὰ (ποινικῶς) ἄδικη πράξη, ποὺ ἁπλῶς δὲν τιμωρεῖται λόγω τοῦ ἀσκόπου καὶ ἀλυσιτελοῦς τῆς ποινῆς, ὑπὸ τὸ πρίσμα τόσο τῆς εἰδικῆς ὅσο καὶ τῆς γενικῆς προλήψεως (κράτ. γν. π.χ. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 28-29· Ι. ΜΑΝΩΛΕΔΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*· τοῦ ΑΥΤΟΥ, *Ποινικὸ δίκαιο - Γενικὴ θεωρία*, 2004, ἄρ. 996· Τ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ, *Ἡ συναίνεσις τοῦ παθόντος*, 1951, σσ. 145/146· Λ. ΜΑΡΓΑΡΙΤΗ, *Οἱ ἐξωτερικοὶ ὅροι τοῦ ἀξιοποίνου*, 1983, σ. 178· Α. ΠΑΠΑΔΑΜΑΚΗ, *Ἐγκλήματα κατὰ τῆς στρατιωτικῆς ὑπηρεσίας*, 1990, σ. 136· Α. ΠΑΠΑΝΕΟΦΥΤΟΥ, Συναίνεση καὶ προσβολὴ τοῦ ἐννόμου ἀγαθοῦ, *Ποιν. Χρ.*, 1984, 893· ἀλλιῶς Ν. ΜΠΙΤΖΙΛΕΚΗ, *Ἡ συμμετοχικὴ πράξη*, 1990, σσ. 214-215· Ν. ΠΑΡΑΣΚΕΥΟΠΟΥΛΟΥ, Ποινικὴ εὐθύνη ἀπὸ αὐτοκαταστροφικὲς πράξεις, *Ἑλλ. Ἐπιθ. Ἐγλ.* 1991, σσ. 65 κ. ἑξ., καὶ Σκέψεις γιὰ τὴν αὐτοκτονία καὶ τὸ δίκαιο, *Justice in Particular - Χαρμόσυνο Φ. Κοζύρη*, 2007, σσ. 359 κ. ἑξ.· Γ. ΠΑΝΟΥΣΗ, Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου στὸ Ποινικὸ δίκαιο, Β, 1978, 83, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν ὅτι ἡ αὐτοκτονία ὡς πράξη αὐτοπροσβολῆς δὲν ἐμπίπτει στὴν ἐννοιολογικὴ σφαίρα τοῦ δικαίου· πβ. γιὰ τὸ ὅλο πρόβλημα ἐκτενῶς καὶ K. CHATZIKOSTAS, *Die Disponibilität des Rechtsgutes Leben in ihrer Bedeutung für die Probleme von Suizid und Euthanasie*, 2001). Ποινικῶς κολάσιμη εἶναι μόνον ἡ «συμμετοχὴ σὲ αὐτοκτονία» κατὰ τὸ ἄρθρ. 301 Ποιν. Κ («Ὅποιος μὲ πρόθεση κατέπεισε ἄλλον νὰ αὐτοκτονήσει, ἂν τελέσθηκε ἡ αὐτοκτονία ἢ ἔγινε ἀπόπειρά της, καθὼς καὶ ὅποιος ἔδωσε βοήθεια κατ' αὐτήν, τιμωρεῖται μὲ φυλάκιση»)· γιὰ τὴν ἑρμηνεία πβ. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 29 κ. ἑξ.· Τ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 68 κ. ἑξ.· Ε. ΣΥΜΕΩΝΙΔΟΥ-ΚΑΣΤΑΝΙΔΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 470 κ. ἑξ.

113. Ἔτσι ἰδίως Γ. ΚΑΤΡΟΥΓΚΑΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 81. Πβ. καὶ Τ. ΒΙΔΑΛΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 107 κ. ἑξ., ὁ ὁποῖος ἐπικαλεῖται ἤδη τὸ ἄρθρο 5 § 1 Σύντ., τὸ ὁποῖο ὅμως προστατεύει τὸ δικαίωμα στὴ ζωὴ καὶ ὄχι τὸ δικαίωμα στὸ θάνατο.

114. Πβ. Ι. ΜΑΝΩΛΕΔΑΚΗ, Ὑπάρχει δικαίωμα στὸ θάνατο; *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 64 κ. ἑξ.

115. Γιὰ τὴν διαχρονικὴ συνείδηση τοῦ ἄδικου χαρακτήρα τῆς εὐθανασίας πβ. Γ. ΠΟΥΛΗ, εἰς *Ποινικὸς Λόγος*, 2001, σσ. 731 κ. ἑξ., ποὺ εὔστοχα παραπέμπει καὶ στὸ προσχέδιο τοῦ διηγήματος *Αὐτοκτόνος* τοῦ Ἀλέξ. Παπαδιαμάντη, στὸ ὁποῖο ὁ ἐπίδοξος αὐτόχειρας, παρ' ὅλο ποὺ δὲν πίστευε, εἶχε ἐν τούτοις συνείδηση τῆς ἀπαξίας τῆς πράξεως.

116. Πβ. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 25-27· Ε. ΣΥΜΕΩΝΙΔΟΥ-ΚΑΣΤΑΝΙΔΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 179-

β) Διαφορετικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τῆς δυσθανασίας, δηλαδὴ τῆς παρεμποδίσεως τοῦ θανάτου. Ἡ παρεμπόδιση τοῦ θανάτου κατέστη δυνατὴ μὲ τὶς προόδους τῶν τεχνικῶν διατηρήσεως τῆς ζωῆς στὶς ΜΕΘ στὶς περιπτώσεις ἀσθενῶν, ποὺ λόγῳ βαριᾶς ἐγκεφαλικῆς βλάβης βρίσκονται σὲ κατάσταση μὴ ἀναστρέψιμου κώματος (φυτικὴ κατάσταση), ἢ ἀτόμων ἐγκεφαλικὰ νεκρῶν, ἢ νεογνῶν ἀνεγκέφαλων. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ἡ καρδιὰ ἐξακολουθεῖ νὰ λειτουργεῖ καὶ ὁ ἀσθενὴς νὰ ἀναπνέει, χωρὶς νὰ σημειώνεται ἡ παραμικρὴ ἀφύπνιση καὶ ἐπαναδραστηριοποίηση τῶν λειτουργιῶν τῆς ζωῆς. Ἐδῶ τὸ διακύβευμα εἶναι ὁ ἴδιος ὁ προσδιορισμὸς τοῦ θανάτου[117]. Βρισκόμαστε σὲ μία σκοτεινὴ ζώνη ἀπροσδιόριστη, ὅπου οἱ λέξεις «ζωή» καί «θάνατος» χάνουν τὸ νόημά τους. Τί εἶναι ἡ ζώνη τῆς ζωῆς ποὺ κεῖται ἐπέκεινα τοῦ κώματος; Εἶναι «ζωή», ἢ εἶναι -ὅπως ἔχει λεχθεῖ- «θάνατος ἐν κινήσει»; Ὁ ἀσθενὴς δὲν εἶναι ζωντανὸς ἀλλά «ψευδοζωντανός»· δὲν εἶναι νεκρὸς ἀλλά «ψευδονεκρός». Πρόκειται γιὰ μία νέα κατηγορία ἀσθενῶν, ποὺ ἔχουν ὀνομασθεῖ «νεονεκροί» (neomorts). Ποιό εἶναι στὶς περιπτώσεις αὐτὲς τὸ νομικὸ καθῆκον τοῦ γιατροῦ ἔναντι τοῦ ἀσθενοῦς; Νὰ προβεῖ σὲ εὐθανασία (ἐπίσπευση τοῦ θανάτου), ἢ σὲ δυσθανασία (παράταση τοῦ θανάτου)[118]; Ὁ γιατρὸς μπορεῖ νὰ ἀποφασίσει μόνον ἂν γνωρίζει ποιός εἶναι ὁ σωστὸς χρόνος, κατὰ τὸν ὁποῖο δὲν εἶναι πιὰ δυνατὴ ἡ συνέχιση τῆς ζωῆς καὶ ἀρχίζει ἡ διαδικασία τοῦ θανάτου. Λένε ὅτι ἡ διαδικασία τοῦ θανάτου δὲν ἔχει οὐσιαστικὰ ἐρευνηθεῖ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ λείπουν τὰ δεδομένα ποὺ θὰ ἐπιτρέπουν νὰ δεχθοῦμε ἢ νὰ ἀπορρίψουμε τὴν θέση ὅτι ὁ θάνατος εἶναι μία στιγμιαία διαδικασία, ποὺ ὁλοκληρώνεται π.χ. μὲ τὴν νέκρωση ὁλόκληρου τοῦ ἐγκεφάλου, ὄχι μόνο του νεοφλοιοῦ (neocortex) ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐγκεφαλικοῦ στελέχους (brain stem). Ἴσως τὸ μόνο σίγουρο εἶναι ὅτι ἡ ἀφαίρεση ὀργάνων γιὰ μεταμόσχευση μεταβάλλει τὸν ἐγκεφαλικὰ νεκρὸ σὲ ὄντως νε-

---

244· Γ. ΒΕΛΛΗ, Ἡ εὐθανασία ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ποινικοῦ δικαίου, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 123 κ. ἑξ.· Κ. ΠΑΝΤΕΛΙΔΟΥ, Εὐθανασία καὶ ζητήματα ἰατρικῆς εὐθύνης, εἰς *Τὸ πρόβλημα τῆς εὐθανασίας*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 231 κ. ἑξ.- Ρητὰ προβλέπεται ἡ ὑποβοηθούμενη αὐτοκτονία ὡς «ἀνθρωποκτονία μὲ συναίνεση» στὸ ἄρθρο 300 Ποιν. Κ. («Ὅποιος ἀποφάσισε καὶ ἐκτέλεσε ἀνθρωποκτονία ὕστερα ἀπὸ σπουδαία καὶ ἐπίμονη ἀπαίτηση τοῦ θύματος καὶ ἀπὸ οἶκτο γι' αὐτὸν ποὺ ἔπασχε ἀπὸ ἀνίατη ἀσθένεια τιμωρεῖται μὲ φυλάκιση»)· γιὰ τὴν ἑρμηνεία πβ. Ν. ΑΝΔΡΟΥΛΑΚΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 54 κ. ἑξ.· Τ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 63 κ. ἑξ.· Ε. ΣΥΜΕΩΝΙΔΟΥ-ΚΑΣΤΑΝΙΔΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 426-469· Κ. ΣΤΑΜΑΤΗ, Γιὰ μία ἀνάλυση τοῦ ἄρθρου 300, *Ἐπιστ. Ἐπετ. Ἀρμ.*, 1980, 162.

117. Πβ. καὶ γιὰ τὰ ἑπόμενα G. AGAMBEN, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 247 κ. ἑξ.· B. SCHUMACHER, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 27 κ. ἑξ.

118. Πβ. K. ENGISCH, *Der Arzt an den Grenzen des Lebens*, 1973· BERNAT, *Ethik und Recht an der Grenze zwischen Leben und Tod*, 1993· PELZL, An der Grenze von Leben und Tod, *Krit.*, *V* 94, 179.

κρό. Ποιό εἶναι, λοιπόν, ὑπὸ τὶς συνθῆκες αὐτές, τὸ νομικὸ καθῆκον τοῦ γιατροῦ; Νὰ προβεῖ σὲ ἐπίσπευση τοῦ θανάτου (εὐθανασία), ἢ σὲ παράταση τοῦ θανάτου (δυσθανασία); Σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο, ἠθικὴ παράβαση (ὕβρις) εἶναι -ὅπως ἐλέχθη- καὶ τὸ ἕνα καὶ τὸ ἄλλο: καὶ ἡ εὐθανασία καὶ ἡ δυσθανασία. Ἡ ἄποψη αὐτὴ ἀντανακλᾶ καὶ στὸ δίκαιο. Ὅπως στὴν ἠθική, ἔτσι καὶ στὸ δίκαιο ὁ γιατρὸς περιέρχεται σὲ ἠθικὴ ἀμηχανία περὶ τοῦ πρακτέου, ἀφοῦ ὅποια ἀπόφαση καὶ ἂν λάβει ὁδηγεῖ ἀναπόδραστα στὴν ἠθική του εὐθύνη. Μπροστὰ στὴν συνείδηση τοῦ γιατροῦ τίθενται ἐπιτακτικὰ δυὸ ἰσάξια καθήκοντα: ἀφ' ἑνὸς νὰ μὴν ἐπισπεύσει τὸ ὁριστικὸ τέλος τοῦ ἀσθενοῦς καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ μὴν παρατείνει ἄσκοπα τὴν διαδικασία τοῦ θανάτου. Καὶ τὰ δυὸ αὐτὰ καθήκοντα ἀπαιτοῦν ἀνυποχώρητη ἐκπλήρωση, ἡ ὁποία ὅμως εἶναι *in concreto* ἀδύνατη, γιατί ἡ ἐκπλήρωση τοῦ ἑνὸς συνεπάγεται ματαίωση τοῦ ἄλλου. Πρόκειται γιὰ περίπτωση συγκρούσεως καθηκόντων[119], ποὺ στὴν ἠθικὴ ὁρολογία ὀνομάζεται «τραγικὸ δίλημμα»[120]. Ἡ περίπτωση δὲν ρυθμίζεται θετικὰ στὸ δίκαιο, ἀλλὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἰδιότυπη μορφὴ τοῦ «ἀνθρωπίνως μὴ φευκτοῦ τῆς ὑπαιτιότητος», τῆς ὁποίας χαρακτηριστικὸ εἶναι ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου νὰ δώσει λύση· δηλαδὴ τὸ «ἀδιέκδυτον» (ἀναπόδραστο) τῆς ἠθικῆς εὐθύνης[121]. Ὅποια καὶ ἂν εἶναι ἡ ἀπόφαση τοῦ γιατροῦ: ἐπίσπευση τοῦ θανάτου (εὐθανασία) ἢ ἄσκοπη παράταση τῆς διαδικασίας τοῦ θανάτου (δυσθανασία), ἡ ἠθικὴ εὐθύνη του εἶναι δεδομένη. Στὸ δίκαιο ἀναγνωρίζεται ὡς λόγος ποὺ ἀποκλείει τὸν καταλογισμὸ καὶ δικαιολογεῖ τὴν συγγνώμην τοῦ δράστη ὡς περίπτωση πέραν τοῦ τεθειμένου δικαίου (ποὺ ἀνάγεται στὴν ἠθική)[122].

γ) Τὸ τρίτο πόρισμα τῆς Βιοηθικῆς ποὺ μπορεῖ νὰ μεταφερθεῖ στὸ δίκαιο εἶναι ἡ ἀναγκαιότητα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς «παρηγορητικῆς ἰατρικῆς», ὅταν ἡ κλασική-«θεραπευτικὴ ἰατρική» ἔχει ἐξαντλήσει τὶς δυνατότητές της. Ἡ ἰατρικὴ αὐτὴ προβλέπεται σ' ἐμᾶς ἀπὸ τὸν Κώδικα Ἰα-

---

119. Πβ. Γ.-Α. Μαγκακη, *Ἡ σύγκρουση καθηκόντων ὡς ὁριακὴ κατάσταση τοῦ Ποινικοῦ δικαίου*, 1980.

120. Πβ. Μ. Καρασή, Ἡ φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν τοῦ M. Scheler καὶ τὸ φαινόμενο τοῦ τραγικοῦ στὸ δίκαιο (Μία φαινομενολογικὴ προσέγγιση τῶν ἀντινομιῶν τοῦ δικαίου), εἰς *Μελέτες γενικῆς θεωρίας δικαίου καὶ Ἀστικοῦ δικαίου Ι*, 1996, σσ. 83, 125 κ. ἑξ.

121. Ν. Χωραφα, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 303.

122. Ν. Χωραφα, *αὐτόθι*. Σὲ ἠθικὸ ἐπίπεδο, ἀνάλογη εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Ὀρέστη στὴν αἰσχυλικὴ *Ὀρέστεια*. Ὁ Ὀρέστης (ποὺ σκοτώνει τὴν μητέρα του, γιὰ νὰ ἐκδικηθεῖ τὴν δολοφονία τοῦ πατέρα του, ὑπακούοντας στὴν ἐντολὴ τοῦ Ἀπόλλωνα) μετὰ ἀπὸ φοβερὴ καταδίωξη τῶν Ἐριννύων, τελικὰ ἀπαλλάσσεται, ἔστω μὲ ἰσοψηφία, γιατί δὲν καταλογίσθηκε σὲ αὐτὸν ἡ πράξη, ἀφοῦ δὲν μπόρεσε νὰ τὴν ἀποφύγει.

τρικῆς Δεοντολογίας (ν. 3418/2005, ἄρθρο 29: «Ἰατρικὲς ἀποφάσεις στὸ τέλος τῆς ζωῆς»), ἀλλὰ δὲν ἔχει ἀκόμη διαμορφωθεῖ σὲ θεσμὸ (ὅπως σὲ ἄλλες χῶρες, π.χ. στὶς ΗΠΑ) καὶ ἡ ἀνάπτυξή της ἔχει ἀφεθεῖ στὰ χέρια φωτισμένων ἰατρῶν καὶ ὁμάδων, χωρὶς οὐσιαστικὴ κρατικὴ ὑποστήριξη.

Μ. Δ. Καρασης
(Θεσσαλονίκη)

DIE EUTHANASIE ALS PROBLEM DER BIOETHIK

Zusammenfassung

§ 1. Was ist Euthanasie? Man unterscheidet drei Hauptbegriffe: den altgriechischen, den neuzeitlichen und den heutigen Begriff. Im Altgriechischen bedeutet das Wort Euthanasie grundsätzlich den "guten Tod" (εὖ θανεῖν), gleichgültig aus welchem Grund. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts hat Francis Bacon den Begriff Euthanasie zum ersten Mal in die medizinische Terminologie eingeführt. Er unterschied zwischen einer "Euthanasie interior", die sich mit der Vorbereitung der Seele auf den Tod befasst, und einer "Euthanasie", in der ärtliche Handlungen betrieben werden, die geeignet sind, die Quellen im Todeskampf zu mildern. Im 20. Jahrhundert ändert sich wieder der Begriff der Euthanasie: er wird von der Vorstellung einer psychischen Vorbereitung auf den Tod endgültig losgelöst und mit der Herbeiführung eines unnatürlichen Todes in Verbindung gebracht. Als Euthanasie meint man nunmehr hauptsächlich die gezielte schmerzlose Tötung oder Beschleunigung des Todeseintritts aus leid- und erbarmungsvollen Gefühlen, ohne dass der Patient seine Todesbeschleunigung verlangt oder wünscht.

Aufgrund dieser Definition ist Euthanasie von folgenden verwandten Begriffen abzugrenzen: a) Von den sogenannten «indirekten Euthanasie». Diese liegt vor, wenn die ärztlich gebotene schmerzhindernde oder bewusstseinsdämpfende Medikation bei einem tödlich Kranken oder Sterbenden als unbeabsichtigte, aber unvermeidbare Nebenfolge den Todeseintritt beschleunigt. Sie wird überwiegend für zulässig gehalten. Problematisch ist eigentlich nur die «direkte Euthanasie», welche den wirklichen Begriff der Euthanasie darstellt (Euthanasie i. e. S.). b) Vom Selbstmord und von der Sterbehilfe. Selbstmord ist Selbstverletzung (Selbsttötung); Euthanasie ist Fremdverletzung (Fremdtötung). Der Selbstmord ist ethisch verwerflich, aber rechtlich straflos, während die Euthanasie eine strafbare Tat (Art. 299 griech. StrGB) ist. Die Sterbehilfe ist ein eigenartiger Selbstmord: Hilfe bei der Selbsttötung. Heute ist sie im Mittelpunkt der bioethischen und rechtlichen Erörterung und bleibt wie immer umstritten. Überwiegend wird (wie im griech. StrGB 300) abgelehnt, aber in Niederlanden (seit 2001) und in Belgien (seit 2002) sowie in Oregon (USA) gesetzlich erlaubt. c) Von der Eugenik im negativen Sinn. Diese «negative Eugenik» («eugenische» oder «soziale Euthanasie» genannt) wurde in der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland als Mittel zur Ausübung der Rassenhygiene-Politik mit schrek-

klichen Folgen ausgeübt. Allbekannt sind die sog. zwei «Euthanasieprogramme»; das eine Programm betraf die Kinder mit angeborener Missbildung und geistiger Unterentwicklung und das andere die Erwachsenen, die wegen unheilbar Geisteskrankheit «lebensunwert» sind. Intellektuelle Basis für diese «Euthanasieaktionen» wurde die im Jahr 1920 veröffentlichte Schrift von Binding/Hoche «Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens», die damals eine heftige kontroverse Diskussion auslöste.

Die Euthanasie unterscheidet sich typologisch in aktive und passive. Aktiv ist, wenn Sie durch positives Tun auf Lebensverkürzung abzielt. Passiv ist, wenn sie durch Unterlassen (Nichtaufnahme oder Abbruch einer Behandlung) herbeigeführt wird.

Ist die Euthanasie ethisch statthaft? Oder muss das menschliche Leben auf jeden Fall als absoluter Wert geschützt werden? Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen aktiven und passiven Euthanasie?

§ 2. Die obige Frage wendet sich zuerst an den Arzt. Dieser hat vor allem an den hippokratischen Eid, der die Euthanasie ausdrücklich verbietet, festzuhalten. Aber angesichts den Entwicklungen in die Intensiv- und Transplantationsmedizin und der neuen Auffassung über den Todeszeitpunkt (man spricht nicht mehr von Herztod sondern von Hirntod, der den Sterbeprozess beendet) wird der hippokratischer Eid heute teilweise relativiert. Zwischen Hirn- und Herztod entsteht eine paradoxe Lebenszustand, der den Heilarzt in eine tragische Verlegenheit versetzt. Die Antwort kann nicht nur der medizinischen Empirie überlassen, sondern darüber hinaus in die Ethik (philosophische und religiöse) gesucht werden.

Im Rahmen der philosophischen Ethik kommen einige wichtige ethische Theorien in Frage, wie der Utilitarismus, die deodologische Ethik, die kasuistische Ethik und die wertethische Theorien. Die Euthanasie wird von den utilitaristischen (indivindualistischer und sozialistischer Prägung) und unter Umständen auch von den deodologischen (z. B. kantischen) Theorien befürwortet. Die kasuistischen Theorien stellen auf den konkreten Fall ab, ohne keinen Bezug auf allgemeine ethische Prinzipien. Mehr interessant sind die wertethischen Theorien, welche das menschliche Leben als Träger eines objektiven und absoluten Wertes auffassen und die Euthanasie unter allen Umständen negieren. Alle ethisch-philosophische Theorien gründen sich auf die Auffassung, dass der Tod naturgemäss ein Übel ist, das der Mensch mit allen Mitteln zu bekämpfen hat.

Ganz andere ist die Sicht der christlichen Ethik. Für die christliche und zwar die orthodox-christliche Ethik hängt das Euthanasie-Problem mit der Deutung des Todes (und des Leidens) zusammen. Der Tod (und das Leiden) ist nicht nur im physischen sondern auch im metaphysischen Sinn anzusehen. In diesem Sinn ist der Tod nicht ein einfaches Ende sondern das Kettenglied, das die Zeit mit der Ewigkeit, den Menschen mit dem Gott, verbindet. Infolgedessen ist der Tod nicht «Feind» sondern «Freund» des Menschen; «Freund», weil er dem Menschen Lebenskriterien gibt, die ihm das Leben selbst nicht geben kann. In Zusammenhang mit diesem metaphysischen Sinn des Todes begründete Eugenios Voulgaris (1716-1806) einen neuen Euthanasie-begriff, die sog. «geistige Euthanasie». Diese Art von Euthanasie schlägt Voulgaris als Heilsmittel nicht gegen den Tod selbst (gegen den Tod gibt es keine Heilsmittel) vor sondern gegen die Furcht von dem Tod. Der Mensch muss sich also

mit dem Tod versöhnen, d. h. sich auf seinen Eintritt dauernd vorbereiten.

Aus den ausgeführten sind folgende Schlussfolgerungen zu ziehen: 1) Die Euthanasie sowohl in aktiver als auch in passiver Form ist abzulehnen; denn sie stellt eine Verletzung des menschlichen Lebens dar, das als Träger eines objektiven und absoluten Wertes und als Gottesgeschenk anzusehen ist. 2) Von der Euthanasie ist die Dysthanasie zu unterscheiden: Euthanasie ist die gezielte Beschleunigung des Todeseintritts, während die Dysthanasie die gezielte Verlängerung des Todeseintritts ist. Unerlaubt ist nicht nur die Euthanasie sondern auch die Dysthanasie, z. B. die Intensivbehandlung, die das Leben nicht nur bessern, sondern nur noch das bevorstehende Sterben hinausschieben kann. Äusserst umstritten ist aber der Zeitpunkt, in dem das Leben nicht mehr gebessert werden kann und der Sterbeprozess beginnt. 3) Wenn das Heilverfahren nicht fortgesetzt werden kann, weil der Zustand des Patienten nicht mehr umdrehbar ist, dann wird die klassisch-therapeutische Medizin mit der neuartigen Trostmedizin ersetzt, die lediglich auf die Milderung der Krankheitssymptome abstellt und dem Patienten beisteht, damit er seine Menschenwürde bis zum Ende beibehalten kann.

§ 3. Die Euthanasie wird ebenso auch auf dem Gebiet des Rechts und namentlich des griechischen Rechts abgelehnt. Verfassungsrechtlich ist sie (wie dies aus dem Art. 5 § 2 der griech. Verfassung, der den absoluten Schutz des menschlichen Lebens vorsieht) absolut verboten. Andererseits sieht sie das Strafrecht als strafbare Tat (Mord, nach Art. 299 StrGB) an. Die sog. Trostmedizin wird von dem *Kodex der medizinischen Deodologie* (G. 3418/2005, Art. 29) ausdrücklich vorgesehen.

Marianos KARASSIS

ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΚΛΩΝΟΠΟΙΗΣΗ: ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗΣ

Ἠθικὴ φιλοσοφία καὶ Βιοηθική

Ὁ ὅρος **ἠθικὴ** ἔχει, ὅπως εἶναι γνωστό, χρησιμοποιηθεῖ γιὰ νὰ ἀποδώσει ποικίλες ἐκφάνσεις τοῦ ἀνθρώπινου βίου[1]: πεποιθήσεις, συμπεριφορές, νόμους – φύσει καὶ θέσει – βάσει τῶν ὁποίων τὸ κοινωνικὸ σύνολο πράττει, ἀξιολογεῖ, ἐπιλέγει ἢ κρίνει ἀλλὰ χρησιμοποιεῖται καὶ προκειμένου νὰ σημειοδοτήσει τὸ τμῆμα ἐκεῖνο τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν ποὺ ἀσχολεῖται μὲ τὶς ἀρχὲς τῶν ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν καὶ ὑποχρεώσεων. Ἡ θεμελίωση τοῦ κλάδου αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὴν ἀρχαιότητα ἀποπειράθηκε νὰ περιγράψει κατὰ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο τὸ τί εἶναι Ἀγαθὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ πῶς θὰ μποροῦσε ἐκεῖνος νὰ τὸ κατακτήσει, χωρὶς στὴν προσέγγισή της νὰ παραβλέψει ζητήματα τὰ ὁποῖα σήμερα θὰ ἀποτελοῦσαν θέματα ἀνάλυσης ἑνὸς ἄλλου διεπιστημονικοῦ κλάδου τῆς ἠθικῆς, ἐκείνου τῆς βιοηθικῆς. Στὴν *Πολιτεία*[2], παραδείγματος χάριν, ἕνας συνομιλητὴς τοῦ Σωκράτη, τοῦ ζητᾶ νὰ περιγράψει τὶς προϋποθέσεις σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες οἱ γονεῖς θὰ ἔπρεπε νὰ φέρνουν στὸν κόσμο τὰ παιδιά τους. Οἱ ἀπαντήσεις στὸ ἐρώτημα αὐτὸ δὲν εἶναι καθόλου εὐνόητες γιὰ τὸν φιλόσοφο, ποὺ δηλώνει ὅτι προσεγγίζει τὸ ἐρώτημα μὲ τὴ μέγιστη σοβαρότητα, ἐνῶ στὸ ἴδιο ἔργο, λίγο πρίν[3], θίγεται ἕνα ἄλλο σημαντικὸ ζήτημα βιοηθικῆς καθὼς ὑποστηρίζεται ἡ ὑπὸ ὅρους αὐθεντία τοῦ ἰατροῦ ἐνῶ καὶ συζητοῦνται ὁρισμένες παράμετροι τῆς «εὐθανασίας».

Ἀργότερα, καθὼς ἡ κλασικὴ ἐποχὴ ἔδινε τὴ σκυτάλη στὸν χριστιανισμό, ἡ ἠθικὴ ἀπετέλεσε κατὰ μεῖζονα λόγο ἀντικείμενο θρησκευτικοῦ προβληματισμοῦ, μὲ ὅ,τι αὐτὸ συνεπαγόταν γιὰ καίρια φυσικὰ καὶ μεταφυσικὰ ἐρωτήματα. Μὲ τὴν ἐποχὴ τοῦ διαφωτισμοῦ ὡστόσο καὶ τὴν

---

1. A. R. Jonsen, The *Birth of Bioethics*, Oxford & N. York, Oxford University Press, 1998, σσ. 65-89.
2. Πλατ., *Πολιτεία*, V, 449 c-450 b.
3. *Αὐτόθι*, 407 e κ. ἑξ.

ἐπιθυμία νὰ ἀποδοθεῖ στὴν ἀνθρώπινη διάνοια ἕνα ἀνεξάρτητο πεδίο ἐνεργειῶν ὅπου νὰ κυριαρχεῖ ὁ ἀνθρώπινος Λόγος, ἐπανῆλθε στὸ προσκήνιο μία αὐτόνομη, φιλοσοφική, λογικοκρατικὴ ἠθικὴ ἡ ὁποία καὶ διατηρήθηκε ὡς τὸν 19ο αἰώνα.

Ἡ **μετά-ἠθική**[4] ἀπετέλεσε τὸ ἔναυσμα μιᾶς νέας προσέγγισης τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας μέσω τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς ἠθικῆς ἀξιολόγησης ἀφ' ἑνὸς τῶν πράξεων καὶ ἀφ' ἑτέρου τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς χρήσης ἐννοιῶν ὅπως «καλό» καὶ «κακό», «ὀρθὸ» καὶ «λάθος» κ.λπ. Οἱ Hans Jonas[5] καὶ Samuel Stumpf[6] εἶναι οἱ πρῶτοι πού, κατὰ τὰ φαινόμενα, μίλησαν πλέον ἀνοικτὰ γιὰ μία ἀνάγκη σύνδεσης τῆς φιλοσοφίας, καὶ κυρίως τῆς ἠθικῆς, μὲ τὴν τεχνολογία καὶ κατ' ἐξοχὴν τὴν ἰατρικὴ καὶ τὴ βιολογία.

Στρεφόμενοι πρὸς ἠθικοὺς προβληματισμοὺς τέτοιας μορφῆς, οἱ στοχαστὲς τοῦ εἰκοστοῦ πλέον αἰώνα, σκιαγραφοῦν τὸ πλαίσιο τοῦ κλάδου τῆς **βιοηθικῆς**, ὡς κλάδου τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας, ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς στόχο του – ὑπὸ τὴν εὐρύτερη προοπτική του – τὴν ἠθικὴ ἀξιολόγηση καὶ ἀποτίμηση τῶν συνεπειῶν, – θετικῶν ἢ ἀρνητικῶν – τῆς προόδου τῆς τεχνολογίας, τῆς ἰατρικῆς καὶ τῆς βιοτεχνολογίας στὰ ἔμβια ὄντα καὶ τὸν περιβάλλοντα χῶρο τους. Δύναται δὲ νὰ συμβάλει στὴν ἀποσαφήνιση δυὸ συνήθων, ἀλλὰ ὄχι γι' αὐτὸ λιγότερο σημαντικῶν, πεπλανημένων ἀντιλήψεων[7]:

1. ὅτι ὁ φόβος ἢ ἡ ἐλπίδα συνιστοῦν ἀπὸ μόνα τους αἴτια ἢ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν υἱοθέτηση ἢ ἀπόρριψη μιᾶς πολιτικῆς καὶ

2. ὅτι ἀρκεῖ ἡ κατάδειξη ὁρισμένων πλεονεκτημάτων ἢ μειονεκτημάτων γιὰ νὰ ἑδραιωθεῖ στὴν ἀνθρώπινη σκέψη ἡ αἴσθηση πὼς ἔχουμε κάθε λόγο νὰ φοβόμαστε ἢ νὰ ἐλπίζουμε – καὶ κατὰ συνέπεια, νὰ ἀπορρίπτουμε ἢ νὰ υἱοθετοῦμε – μιὰ ἄποψη καὶ μία συγκεκριμένη πολιτικὴ ἐπὶ ἑνὸς θέματος.

Οἱ πλέον βασικὲς ἀρχὲς τῆς ἐπιστήμης τῆς βιοηθικῆς τελοῦν ἀκόμα ὑπὸ συζήτησιν, καθὼς οἱ ποικίλες φιλοσοφικὲς προσεγγίσεις (δεοντολογικές, ἀξιολογικές, συνεπειοκρατικὲς κ.λπ.) τῶν ἐν λόγῳ ζητημάτων δίνουν ἡ καθεμία καὶ ἀπὸ ἕνα διαφορετικὸ ἐργαλεῖο ἠθικῆς διερεύνησης, τὰ ὁποῖα θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ συνοψίσει σὲ ἁδρὲς γραμμὲς στὰ ἑξῆς:

---

4. A. J. Ayer, On analysis and Moral Judgments, *Horizon*, vol. 20, 1949.

5. H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper and Row, N. York, 1966.

6. S. E. Stumpf, Some Moral Dimensions of Medicine, *Annals of Internal Medicine*, vol. 64, 1996.

7. Κ. Παπαγεωργίου, *Ἡ ἄλλη πλευρὰ τῆς βιοτεχνολογίας*, Ε.Ι.Ε. Συλλογὴ Μορφωτικῶν Ἐκδηλώσεων, Ἀθήνα, Σεπτ. 1998, κεφ. Βιοηθική: Ὄψεις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ ὀρθοῦ, σσ. 41-53.

- δὲν μποροῦμε νὰ ἀφαιρέσουμε μία ἀνθρώπινη ζωὴ γιὰ νὰ σωθεῖ μία ἄλλη
- θὰ πρέπει νὰ γίνει κάθε δυνατὴ προσπάθεια ὥστε, σὲ περίπτωση ποὺ διακυβεύονται πολλὲς ἀνθρώπινες ζωές, νὰ σωθεῖ ὁ μεγαλύτερος δυνατὸς ἀριθμὸς ἀνθρώπων
- ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ ἀντιμετωπίζεται ὁ ἴδιος ὡς σκοπὸς καὶ ὄχι ὡς μέσον
- εἶναι σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ ἠθικῶς ἀξιόμεμπτο τὸ νὰ προκαλεῖς κάποια βλάβη ἀπὸ τὸ νὰ ἐπιτρέπεις νὰ συμβαίνει
- ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἠθικῶς ἴσοι καὶ κανεὶς δὲν εἶναι σπουδαιότερος ἀπὸ κανέναν ἄλλο
- ἡ ἀνθρώπινη αὐτονομία (νὰ ἀποφασίζει καὶ νὰ ἐνεργεῖ κάποιος κατὰ τὴ θέλησή του ὅσον ἀφορᾶ τὸν ἑαυτό του) καὶ ἡ ἀνθρώπινη ἀξιοπρέπεια ἀποτελοῦν ἠθικὰ ἀγαθὰ ἰδιαιτέρως σημαντικά
- καὶ ὁ σκοπὸς τέλεσης μίας ἠθικῆς πράξης (ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συνέπειές της) ἀποτελεῖ ἐπίσης παράγοντα ἠθικῆς ἀξιολόγησης τῆς πράξης αὐτῆς, καὶ τέλος,
- ὅ,τι φαίνεται νὰ συνάδει πρὸς τὴ φύση θεωρεῖται «καλό» ἐνῶ τὸ ἀντίθετο «κακό».

Προφανῶς διαφορετικοὶ ἐκπρόσωποι τῆς βιοηθικῆς, ἀναλόγως πρὸς τὴ φιλοσοφική τους τοποθέτηση, ἑλκύονται ἀπὸ διαφορετικὰ «ἐργαλεῖα ἠθικῆς διευρεύνησης» τῶν ζητημάτων τῆς βιοηθικῆς – ἢ ἀπὸ συνδυασμοὺς τῶν ἐργαλείων αὐτῶν – καὶ ἀπορρίπτουν ἄλλα. Πρόβλημα, ὡστόσο, ἀποτελεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι καθεμία ἀπὸ τὶς προσεγγίσεις αὐτές, στὴν περαιτέρω ἀνάπτυξή της καὶ προσπάθειά της νὰ ἀποτελέσει τὴν κύρια ἐξηγητικὴ καὶ νομοθετικὴ ἀρχὴ τῆς βιοηθικῆς, σὲ κάθε ἐπὶ μέρους ζήτημά της, δημιουργεῖ περισσότερα ἐρωτηματικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα στὰ ὁποῖα ἐπιχειρεῖ νὰ ἀπαντήσει[8].

Ἐξέχοντα κλάδο τῆς ἐπιστήμης τῆς βιοηθικῆς ἀπετέλεσε μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου καὶ τὴν πρόοδο τῆς τεχνολογίας ἡ **γενετική**. Γιὰ τὸν Steve Jones[9], ἡ γενετικὴ ἀποτελεῖ πλέον στὴν ἐποχή μας ἕνα ὑποκατάστατο θρησκείας, σχεδόν, ἕνα δόγμα πίστης. Ἔτσι, ἀνάλογα μὲ τὶς ἀπόψεις τῶν ἀντιπάλων της ἢ τῶν «πιστῶν» της, ἄλλοτε παρουσιάζεται ὡς κατάρα ἢ ἀπειλὴ κι ἄλλοτε ὡς ἐπαγγελία ἢ λύτρωση ἐνῶ ἐλλοχεύει ὁ κίνδυνος, κατὰ τὴν κριτική της προσέγιση νὰ παρασυρθεῖ κανεὶς σὲ τελείως αὐθαίρετες ἠθικολογικὲς (καὶ ὄχι ἠθικὲς) κρίσεις.

---

8. J. RACHEL, Ethical Theories and Bioethics, *A Companion to Bioethics*, Oxford, ed. H. Kuhse & P. Singer, Blackwell Companions to Philosophy, 1998, σσ. 15-23.

9. S. JONES, In the Genetic Toyshop, *New York Review of Books*, vol. XLV, no 7, 1998, σ. 14.

Κλωνοποίηση καὶ ἀνθρώπινη κλωνοποίηση: Ἡ ἔννοια τοῦ ὅρου καὶ ἡ ἐξελικτική της πορεία

Οὐσιῶδες ζήτημα τῆς γενετικῆς ἀποτελεῖ, τὶς τελευταῖες δεκαετίες τῶν εἰκοστοῦ καὶ εἰκοστοῦ πρώτου αἰώνα, ἡ **κλωνοποίηση**. Ὁ ὅρος «κλῶνος» στὴ χρήση του στὸν τομέα τῆς βιοϊατρικῆς, δηλώνει μία ὀντότητα ἀπολύτως ὅμοια πρὸς κάποιαν ἄλλη ἢ τὸ μέλος μιᾶς ὁμάδας ταυτόσημων ὁμοίων. Χρησιμοποιεῖται δηλαδὴ προκειμένου νὰ περιγράψει ἕναν ὀργανισμὸ ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸ γενετικὸ ἀντίγραφο ἑνὸς ἄλλου «πρωτότυπου», «ἀρχετυπικοῦ» ὀργανισμοῦ (εἴτε πρόκειται γιὰ ὁλόκληρο τὸν ὀργανισμὸ αὐτὸ εἴτε γιὰ ὁποιαδήποτε τμήματά του).

Ἡ κλωνοποίηση ὡς αὐτόνομο φαινόμενο ἀποτελοῦσε ἀνέκαθεν ἕνα φυσικὸ γεγονὸς καθὼς ὑπάρχουν ὀργανισμοὶ οἱ ὁποῖοι ἀναπαράγονται μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἐκ φύσεως, εἴτε μέσω γονιμοποίησης (μονοζυγωτικοὶ δίδυμοι) εἴτε χωρὶς γονιμοποίηση (μονοκύτταροι ὀργανισμοί, πρωτόζωα ἢ κατώτεροι πολυκύτταροι ὀργανισμοί). Ὁ ὅρος κλωνοποίηση, ὡστόσο, χρησιμοποιεῖται πλέον γιὰ τὴν περιγραφὴ μιᾶς μὴ φυσικῆς (ἀ-σεξουαλικῆς) ἀναπαραγωγῆς ταυτόσημων ὀργανισμῶν, γενικότερα στὰ θηλαστικὰ καὶ εἰδικότερα στὸν ἄνθρωπο[10].

Παρ' ὅλο ποὺ ἡ κλωνοποίηση τοῦ ἀνθρώπου ὑπῆρξε ἀντικείμενο πολλῶν συζητήσεων κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα, οἱ ἐπιστήμονες καὶ οἱ στοχαστὲς ξεκίνησαν νὰ ἀντιμετωπίζουν σοβαρὰ τὸ θέμα ἀπὸ τὴ δεκαετία τοῦ 1960 κι ἔπειτα[11] καὶ κυρίως μετὰ τὸ 1970, ὅταν καὶ στὸ χῶρο τῆς φιλμογραφίας καὶ τῆς λογοτεχνίας ἄρχισαν νὰ θίγονται παρόμοια ζητήματα - ἔστω καὶ μὲ ὑπερβολικὸ πολλὲς φορὲς τρόπο[12]. Τὸν Μάιο

---

10. J.A. Robertson, Liberty, Identity and Human Cloning, *Texas Law Review*, 1998, in http://www.humancloning.org/liberty3.htm (15 Apr. 2007) καὶ C.M. Klungman, and T.H. Murray, Cloning, Historical Ethics and NBAC, in *Biomedical Ethics Reviews: Human Cloning*, Totowa, N.J., Humana Press Inc., τ. 5, 1998, σσ. 3-50.

11. Ὁ γενετιστὴς καὶ μοριακὸς βιολόγος J. Ledeberg, κάτοχος τοῦ Βραβείου Νόμπελ τὸ 1958 (σὲ ἡλικία μόλις 33 ἐτῶν), ὑπῆρξε ὁ πρῶτος ὑπέρμαχος τῆς κλωνοποίησης στὸ ἄρθρο του Experimental Genetics and Human Evolution, *The American Naturalist*, τ. 100, ἀρθ. 915, 1966, σσ. 519-531. Ἡ ἔκδοση τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ ἀπετέλεσε τὸ ἔναυσμα μία σειρᾶς ἀντιπαραθέσεων τοῦ νομπελίστα συγγραφέα μὲ τὸν ἐκπρόσωπο τῆς συντηρητικῆς μερίδας τῆς βιοηθικῆς Leon Kass, ὁ ὁποῖος ὑποστήριζε κατὰ τὴν πρώιμη ἐκείνη ἐποχὴ ἐκκίνησης τῶν ζητημάτων βιοηθικῆς ὅτι «ἡ προγραμματισμένη ἀναπαραγωγὴ τοῦ ἀνθρώπου, στὴν πραγματικότητα θὰ τοῦ στερήσει αὐτὴ ἀκριβῶς τὴν ἰδιότητά του: τοῦ ἀνθρώπου».

12. Πβ. π.χ. τὰ βιβλία τῶν A. Toffler, *Future Shock*, Bantam Books, 1970, καὶ D. Rorvik, *In His Image: Toward Cloning of a Man*, 1978· τὴν ταινία τοῦ Woody Allen, *Sleeper*, τὸ 1973, καθὼς καὶ τὴν ταινία τοῦ Franklin J. Schaffner, *The Boys from Brazil*, τὸ 1978, ποὺ ἀφύπνισαν σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸ μὴ ἐπιστημονικὸ κοινό, σχετικὰ μὲ τὰ ἠθικὰ ζητήματα τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης.

τοῦ 1961 ὁ πτυχιοῦχος βιολογίας καὶ συνεργάτης τοῦ περιοδικοῦ *The Atlantic Monthly*, James Watson, δημοσίευσε ἕνα ἄρθρο ὑπὸ τὸν τίτλο «Moving Toward the Clonal Man», ὅπου γιὰ πρώτη φορὰ ἐκφράζονταν ἀνοιχτὰ προβληματισμοὶ καὶ ἐνδοιασμοὶ γιὰ ζητήματα ἠθικῆς ποὺ ἀφοροῦσαν τὴν ἀνθρώπινη κλωνοποίηση. Τὸ 1979 δὲν εἶχε ἐπισήμως κλωνοποιηθεῖ στὰ ἐργαστήρια γενετικῆς βιολογίας κανένα πειραματόζωο, ὡστόσο οἱ ἐπιστήμονες δήλωναν, ὅτι ὑπῆρχε πλέον ἡ γνώση καὶ ἡ δυνατότητα γιὰ τὴν τέλεση μιᾶς τέτοιας διαδικασίας. Ἔτσι, τὸν Ἰούνιο τοῦ 1984 στὸ περιοδικὸ *Science*, οἱ D. Solter καὶ J. Mc Grath δημοσίευσαν τὰ ἀποτελέσματα ἀπὸ τὰ πειράματά τους σὲ λευκὰ ποντίκια, δηλώνοντας ὅτι: «ἡ κλωνοποίηση θηλαστικῶν μὲ ἁπλὴ μεταφορὰ κυτταρικοῦ πυρήνα, εἶναι πλέον βιολογικῶς ἐφικτή».

Οἱ Keith Campbell καὶ Ian Wilmut μὲ τὴν ἐρευνητική τους ὁμάδα, στὶς 5 Ἰουλίου τοῦ 1996, ἀνακοίνωσαν στὸ Ἰνστιτοῦτο Roslin, στὸ Ἐδιμβοῦργο, τὴ γέννηση τῆς Dolly, τοῦ προβάτου ποὺ ὑπῆρξε τὸ πρῶτο θηλαστικὸ ποὺ ἀναπαρήχθη μὲ κλωνοποίηση, μέσω τῆς διαδικασίας μεταφορᾶς κυτταρικοῦ πυρήνα. Καὶ παρ' ὅλο ποὺ στὶς 14 Φεβρουαρίου τοῦ 2003 ἡ Dolly ὑπεβλήθη σὲ εὐθανασία, λόγω σοβαρῶν ἀσθενειῶν, τῶν ὁποίων ἡ αἰτία πιθανότατα ὀφειλόταν στὸν τρόπο γέννησής της, ὑπῆρξε ἀσφαλῶς ἡ ἀρχὴ γιὰ ὅσα ἀκολούθησαν καὶ μέλλουν νὰ ἀκολουθήσουν.

Θεραπευτικὴ καὶ ἀναπαραγωγικὴ κλωνοποίηση

Ἡ διαδικασία τῆς κλωνοποίησης στὰ ἀνώτερα θηλαστικὰ καὶ τὰ τελευταῖα χρόνια στὸν ἄνθρωπο διακρίνεται σὲ μοριακή, κυτταρικὴ καὶ ἐμβρυακὴ κλωνοποίηση καὶ σὲ μεταφορὰ κυτταρικοῦ πυρήνα[13]. Ἡ **μοριακὴ κλωνοποίηση** πραγματοποιεῖται ἀπὸ μέρη τοῦ DNA τὰ ὁποῖα περιέχουν γονίδια καὶ τὰ ὁποῖα ἀντιγράφονται ἐργαστηριακά, ἐνδυναμώνονται τεχνητὰ καὶ φιλοξενοῦνται σὲ ἕνα κύτταρο-φορέα. Ἡ διαδικασία αὐτὴ ἀποτελεῖ βασικὴ ἐφαρμογὴ τῆς τεχνολογίας ἀνάγνωσης τοῦ DNA καὶ ὁδηγεῖ στὴ φαρμακευτικὴ παραγωγὴ οὐσιῶν (π.χ. ἰνσουλίνης) γιὰ τὴν καταπολέμηση ἀσθενειῶν (ὅπως π.χ. ὁ διαβήτης).

Ἡ **κυτταρικὴ κλωνοποίηση** ἀναπαράγει, σὲ ἐργαστηριακὴ καλλιέργεια, σωματικὰ κύτταρα, προκειμένου νὰ δημιουργήσει ἀντίγραφά τους, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν τὴν ὀνομαζόμενη *κυτταρικὴ γραμμὴ* καὶ εἶναι ἀκριβῆ ἀντίγραφα τῶν πρωτοτύπων τους. Καὶ ἡ διαδικασία αὐτὴ στοχεύει κυ-

---

13. A. Longston, The Ethics of Human Cloning, *RS 350 Independent Study*, Saint Vincent College, 1999 εἰς http://faceweb.stvincent.edu/academics/religiousstu/writings/ longston1.html.

ρίως, στὴ χρήση τῶν κυττάρων σὲ πειραματικὲς δοκιμασίες καὶ ἐνίοτε στὴν παραγωγὴ φαρμακευτικῶν οὐσιῶν.

Πλέον ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ **ἐμβρυακὴ κλωνοποίηση**, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ διαρεθεῖ σὲ τρεῖς διαδικαστικὲς κατηγορίες: τὴ *βλαστομερικὴ διαχώριση*, τὴ *βλαστοκυτταρικὴ διαίρεση* (διχοτόμηση)[14] καὶ τὴν *πυρηνικὴ μεταφορά*. Ἡ **πυρηνικὴ μεταφορὰ** ἀποτελεῖ τὴν πλέον ἐξελιγμένη μορφὴ κλωνοποίησης καὶ συνίσταται στὴ μεταφορὰ τῶν πυρήνων τῶν βλαστομερῶν ἑνὸς ἐμβρύου, σὲ στάδιο 6-8 κυττάρων, στὸ κυττόπλασμα ἑνὸς ὠαρίου ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει ἀφαιρεθεῖ τὸ γενετικὸ ὑλικὸ (δηλ. ὁ πυρήνας), ἐνῶ μὲ τεχνητὸ τρόπο τὰ μέρη αὐτὰ συνδυάζονται καὶ συνενώνονται. Ἡ διαδικασία αὐτὴ ὁδηγεῖ σὲ ἀνάπτυξη ἑνὸς ἐμβρύου, γονιδιακοῦ ἀντιγράφου τοῦ φορέα τοῦ πυρηνικοῦ βλαστομεροῦς. Πολὺ σημαντικὴ ἐξέλιξη ὑπῆρξε τὸ γεγονός, ὅτι ἡ ἴδια αὐτὴ διαδικασία μπορεῖ πλέον νὰ ἐπιτελεστεῖ μὲ τὴν ἀντικαστάσταση τοῦ πυρήνα τοῦ βλαστομεροῦς ἀπὸ τὸν πυρήνα ἑνὸς ἁπλοῦ σωματικοῦ κυττάρου ἑνὸς ἐνήλικα, διαδικασία ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν τεχνητή, γενετικὴ κλωνοποίηση τοῦ δότη τοῦ κυττάρου, στὴν κλωνοποίηση δηλ. τοῦ ἐνήλικα-δότη.

Ἡ ἐμβρυακὴ κλωνοποίηση ἀποτελεῖ μαζὶ μὲ τὴ μοριακὴ καὶ τὴν κυτταρική, τὴ βασικὴ πηγὴ τῆς κατηγορίας κλωνοποίησης ποὺ ὀνομάζεται θεραπευτικὴ σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν ἀναπαραγωγικὴ κλωνοποίηση. Ἡ **θεραπευτικὴ κλωνοποίηση** καλεῖται νὰ καλύψει κυρίως τὶς ἀνάγκες παραγωγῆς μοσχευμάτων προκειμένου γιὰ τὴ θεραπεία ἀσθενειῶν. Πρόκειται δηλαδή, γιὰ μία στοχευμένη ἀναπαραγωγὴ ἐμβρύων μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὴ χρήση τους ὡς παρόχων ἀνθρώπινων ὀργάνων. Καθὼς ἡ διαδικασία αὐτὴ εἶναι σαφὲς ὅτι ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ μειώσει τὴ θνησιμότητα καὶ τὸν πόνο καὶ νὰ ἀποτελέσει τὴν ἀπαρχὴ εὐζωίας καὶ μακροζωίας, γιὰ περισσότερα ἀνθρώπινα ὄντα, εἶναι πιὸ εὔκολο νὰ γίνει ἀποδεκτὴ στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ ἐγείρει λιγότερες ἀντιρρήσεις.

Ἡ προσέγγιση τῆς κλωνοποίησης ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ἠθικῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν

Ἡ δεοντολογικὴ προσέγγιση

Εἶναι εὔλογο, ὅταν ἐπιθυμεῖ κανεὶς νὰ ἐξετάσει τὶς ἠθικὲς παραμέτρους

---

14. Ἡ βλαστομερικὴ διαχώριση προέρχεται ἀπὸ τὸν διαχωρισμὸ τοῦ ἐμβρύου ἀμέσως μετὰ τὴν τεχνική του γονιμοποίηση (2-8 κύτταρα). Κάθε κύτταρο ὀνομάζεται βλαστομερὲς καὶ εἶναι ἀπολύτως ἱκανὸ νὰ ἀναπαράγει ἕναν νέο, ὁλοκληρωμένο ὀργανισμό. Στὴν βλαστοκυτταρικὴ διχοτόμηση ἕνα ἔμβρυο τὸ ὁποῖο ἔχει προέλθει ἀπὸ φυσικὴ γονιμοποίηση διαχωρίζεται σὲ δυὸ πανομοιότυπα ἡμίσεα τὰ ὁποῖα ἐὰν μεταφερθοῦν καὶ ἐπωασθοῦν σὲ μήτρα θὰ δώσουν, μέσω τεχνητῆς διάκρισης, δυὸ πανομοιότυπους διδύμους.

τῶν ζητημάτων τῆς βιοηθικῆς μέσω μιᾶς ἀπόλυτης προσέγγισης, ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία ποὺ θὰ τῆς παράσχει τὴ βάση τῆς θεωρητικῆς ἠθικῆς ἀξιολόγησης, νὰ εἶναι δεοντολογικὴ (: ὁρισμένες ἀρχὲς ἢ κανόνες ὀφείλουν νὰ ἀκολουθοῦνται ἀπαρέγκλιτα καὶ χωρὶς ἐξαιρέσεις). Ἡ πλέον χαρακτηριστικὴ τῶν προσεγγίσεων αὐτῶν εἶναι ἀσφαλῶς ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Kant.

Ὁπωσδήποτε, ὅ,τι διατείνεται ἡ κατηγορικὴ προσταγὴ δὲν εἶναι μακρὰν αὐτοῦ ποὺ οἱ στοχαστὲς τῆς βιοηθικῆς φιλοσοφίας θὰ ἐπιθυμοῦσαν, ὥστε νὰ λυθοῦν, ἀποτελεσματικὰ καὶ ἐξ ὁλοκλήρου, τὰ ἠθικὰ προβλήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὸν συγκεκριμένο κλάδο: οἱ ἀποφάσεις μας, ἡ ἐπιλογὴ δηλαδὴ τῶν πράξεών μας, νὰ δύναται νὰ καταστεῖ καθολικὸς νόμος.

Μιὰ τέτοια προσέγγιση τῆς βιοηθικῆς προβληματικῆς γενικὰ - καὶ τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης εἰδικότερα - ὡστόσο, σίγουρα δὲν ἀποτελεῖ ἕνα ἠθικὸ μοντέλο προσφιλὲς στὸν τρόπο σκέψης τοῦ εἰκοστοῦ πρώτου αἰώνα, καθὼς ἡ συνεχὴς πρόοδος τῆς ἰατρικῆς καὶ τῆς βιοτεχνολογίας τὸ καθιστοῦν μᾶλλον παρωχημένο. Ἡ πραγματικότητα, ὅπως διαγράφεται τουλάχιστον στὴν ἐξέλιξη τῆς βιοτεχνολογίας, μᾶλλον ἀφήνει «ἀκάλυπτους» τους ὀπαδοὺς τοῦ γερμανοῦ στοχαστῆ ὅσον ἀφορᾶ στὴν πίστη του γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν προσωπικῶν ἐπιθυμιῶν, ἐπιδιώξεων καὶ συμφερόντων, μέσω τῆς χρήσης τοῦ Λόγου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο.

Ἡ μέθοδος τῆς γενικευμένης ἀπορίας, ἡ ἀναζήτηση τῆς καθολικοποίησης τῶν ἑκάστοτε ἐπιλογῶν μας, στὴν περίπτωση τῆς κλωνοποίησης ποὺ ἐξετάζουμε, κατὰ πάσα πιθανότητα, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει ἐφαρμογή. Ἡ ἀπόλυτη υἱοθέτηση τοῦ καντιανοῦ ἠθικοῦ μοντέλου[15] προφανῶς δὲν θὰ εἶχε κὰν ὁδηγήσει στὴν ἐξέλιξη τῆς βιοϊατρικῆς καὶ βιοτεχνολογίας, ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ τεθεῖ τὸ δίλημμα τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης, ἀφοῦ καὶ μόνο ἡ υἱοθέτηση τοῦ βασικοῦ κανόνα τῆς καντιανῆς ἠθικῆς δεοντολογίας, δηλ. ἐκείνου τῆς μεταχείρισης τοῦ ἀνθρώπου ὡς σκοποῦ καὶ ποτὲ μόνον ὡς μέσου, θὰ εἶχε ἀποτρέψει ἤδη τὴν μεταμόσχευση ὀργάνων ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο, τὴ συζήτηση γιὰ τὴν εὐθανασία σὲ κάθε της μορφὴ καὶ πολλὲς ἀπὸ τὶς μεθόδους ἐξωσωματικῆς γονιμοποίησης (π.χ. τὴν χρήση παρένθετης μητέρας, τοὺς δότες γενετικοῦ ὑλικοῦ, κ.λπ.).

Εἴτε πρόκειται λοιπὸν γιὰ θεραπευτικὴ εἴτε γιὰ ἀναπαραγωγικὴ κλωνοποίηση, ἡ καντιανὴ ἠθικὴ δὲν θὰ μποροῦσε, ἀρχικῶς τουλάχιστον, νὰ δώσει καταφατικὴ ἀπάντηση. Ἡ ἐλευθερία τῆς βούλησης σὲ παρόμοιες περιπτώσεις, ὅπως ἡ ἐμπειρία ἔχει μέχρι στιγμῆς ἀποδεῖξει στὶς συζητήσεις

---

15. Πβ. Θ. Πελεγρινη, *Ἠθικὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 1997, σσ. 81-84.

ἐπὶ τοῦ θέματος, δὲν εἶναι ἐφικτὸ νὰ προσαρμοσθεῖ, ὥστε νὰ ἀποτελέσει καθολικὸ ἠθικὸ νόμο. Πόσο εὔκολο θὰ ἦταν, γιὰ κάποιον ποὺ πάσχει ἀπὸ μία ἀνίατη ἀσθένεια καὶ γνωρίζει ὅτι ἡ κλωνοποίηση μπορεῖ νὰ τοῦ προσφέρει τὴ δυνατότητα ζωῆς, νὰ ἀπορρίψει τὴν ἐπιλογὴ αὐτὴ ἐπειδὴ σύμφωνα πρὸς τὴν καντιανὴ ἐπιταγή, ὀφείλει νὰ ὑπερβεῖ τὸ ἀτομικό του συμφέρον, μόνο καὶ μόνο γιατὶ ὡς ἔλλογο ὂν ἀντιλαμβάνεται ὅτι αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ καταστεῖ καθολικὸς νόμος γιὰ εὐνόητους λόγους;

Ἡ ἐγγενής, ὡστόσο, αὐτὴ ἀντίφαση, ἡ ὁποία οὕτως ἢ ἄλλως ἐνυπάρχει στὴ θεωρία τῆς κατηγορικῆς προσταγῆς τοῦ Kant, διαθέτει ἕνα θετικὸ σημεῖο ὅσον ἀφορᾶ τὴ συμβολή της στὸν τομέα τῆς βιοηθικῆς: ὡς δεοντολογικὴ – καὶ ἄρα ἀπόλυτη προσέγγιση (absolute rule approach) – δὲν βασίζεται στὴν προκατάληψη, τὴ διαίσθηση ἢ τὴ σύγχυση[16]. Πολλὰ ἐπιχειρήματα καὶ ἀναλύσεις, ἄλλωστε, ποὺ ἀναπτύχθηκαν μέσα στὸ πλαίσιο ἀνάλογων «ἀπόλυτων» προσεγγίσεων ἀπετέλεσαν σημαντικὰ στοιχεῖα συζήτησης στὴν ἐξέταση θεμάτων βιοηθικῆς. Ἡ ἀποδοχὴ ἢ ἡ ἀπόρριψή τους δὲν μπορεῖ νὰ γίνει χωρὶς σοβαρὴ ἐνασχόληση μὲ τὸ ἀρχικὸ συστηματικό, φιλοσοφικό τους πλαίσιο.

Ἡ συνεπειοκρατικὴ προσέγγιση

Ὁ ὠφελιμισμὸς ἀποτελεῖ τὴν ἐπικρατέστερη σύγχρονη προσέγγιση ἀπὸ πλευρᾶς συνεπειοκρατικῶν θεωριῶν. Οἱ ὠφελιμιστὲς ἐφαρμόζουν τὴν ἀρχὴ τῆς μέγιστης ὠφέλειας σὲ ὅλες τὶς περιστάσεις προκειμένου νὰ ἀποφανθοῦν ποιά πράξη θὰ προσφέρει τὸ μεγαλύτερο δυνατὸ ἀγαθό, στὸ μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀνθρώπων· αὐτὴ ἡ πράξη εἶναι κατόπιν ὀρθὴ καὶ *ὑποχρεωτική*. Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ὠφελιμότητας εἶναι δυνατὸν νὰ ὁδηγήσει τὸν ὠφελιμιστὴ στοχαστή, κατὰ περίπτωση, στὴ διατύπωση καὶ ἄλλων, μικρότερης σπουδαιότητας, κανόνων προκειμένου γιὰ τὴ μελλοντικὴ ἐξασφάλιση τῆς μεγαλύτερης δυνατῆς ὠφέλειας[17].

Στὴν περίπτωση τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ὁποίας ἐξετάζουμε ἐδῶ τὴν ὠφελιμιστικὴ θεωρία, πολὺ εὔκολα θὰ μπο-

---

16. Πβ. J. Boyle, An Absolute Rule Approach, *A Companion to Bioethics*, ed. H. Kuhse & P. Singer, Oxford, Blackwell Companions to Philosophy, 1998, σ. 78.

17. Χωρὶς νὰ ἀποτελεῖ ἄμεσο ἀντικείμενο τῆς παρούσας μελέτης, πρέπει νὰ παρατηρήσουμε στὸ σημεῖο αὐτό, συμφωνώντας μὲ τὸν R. H Hare (A Utilitarian Approach, *A Companion to Bioethics*, ed. H. Kuhse & P. Singer, Blackwell Companions to Philosophy, Oxford, 1998) ὅτι ἡ ὠφελιμιστικὴ θεωρία, παρ' ὅλο ποὺ λαμβάνεται συνήθως ὡς ἀμιγῶς συνεπειοκρατική, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ διαθέτει καὶ μιᾶς μορφῆς δεοντολογικὸ χαρακτήρα· ὁποιαδήποτε ἐπαρκὴς ἠθικὴ θεωρία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν της καὶ ὁρισμένες ἀρχὲς (τὰ δέοντα πράττειν) ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συνέπειες. Ὑπὸ κανονικὲς συνθῆκες, κρίνουμε τὴν ὀρθότητα μιᾶς πράξης ἀπὸ τὴ συμμόρφωσή της πρὸς κάποιες ἀρχὲς ἢ κανόνες, καὶ οἱ ἀρχὲς αὐτὲς κρίνονται ἀπὸ τὶς συνέπειες τῆς συμμόρφωσής μας πρὸς αὐτές.

ροῦσε κανεὶς νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ἡ ἀπάντηση εἶναι ξεκάθαρη: ναί, δὲν ὑπάρχει κανένας λόγος νὰ μὴν προβοῦμε στὴν κλωνοποίηση ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ αὐτὴ θὰ ἀποφέρει ὀφέλη στὸ ἀνθρώπινο γένος. Ἰδιαίτερα δὲ στὴ θεραπευτικὴ κλωνοποίηση, αὐτὸ καθίσταται προφανές, ἐφ' ὅσον – ἀκόμη καὶ ἂν τὸ κλωνοποιημένο ἔμβρυο θεωρηθεῖ «ἄνθρωπος» – δὲν ὑφίσταται στὴ θεωρία αὐτὴ ἡ τροχοπέδη τοῦ καντιανοῦ περιορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς σκοποῦ στὴν ὁποία ἀναφερθήκαμε παραπάνω.

Ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀναπαραγωγικὴ κλωνοποίηση, ἐὰν ἀποδειχθεῖ ὅτι αὐτὴ τελικῶς θὰ ἐπιφέρει περισσότερα ὀφέλη στὴν ἀνθρώπινη κοινωνία, ἀσφαλῶς καὶ ὀφεῖλει νὰ γίνει ἀποδεκτή. Ἂν π.χ. ἡ κλωνοποίηση ἑνὸς παιδιοῦ τὸ ὁποῖο σκοτώθηκε σὲ ἕνα δυστύχημα δύναται νὰ προκαλέσει περισσότερη εὐτυχία καὶ λιγότερο πόνο στοὺς γονεῖς του καὶ στοὺς οἰκείους του, εἶναι εὐνόητο ὅτι ἀποτελεῖ ἠθικῶς ὀρθὴ πράξη ἐφ' ὅσον – ἀκόμη καὶ λαμβάνοντες ὑπ' ὄψιν μία πιθανὴ δυσάρεστη ἐπίπτωση στὴν ψυχολογία τοῦ κλώνου – ἡ κλωνοποίηση ἐπέφερε μεγαλύτερο ὄφελος (εὐτυχία) σὲ μεγαλύτερο ἀριθμὸ ἀνθρώπων (δυὸ γονεῖς καὶ ἀρκετοὶ συγγενεῖς καὶ οἰκεῖοι). Σὲ ἕνα ἄλλο παράδειγμα, τὸ ὁποῖο συνήθως προβάλλουν ὡς ἐπιχείρημα ὑπὲρ τοῦ ἀντιθέτου οἱ ἀντίπαλοι τῆς κλωνοποίησης, τὴ δημιουργία δηλαδὴ στρατοῦ κλώνων γιὰ ἀνάλωση στὰ πεδία τῶν μαχῶν, ὁ ὠφελιμισμὸς θὰ ἀντέτεινε τὸν ἰσχυρισμό, ὅτι ὁ στρατὸς αὐτὸς δὲν θὰ διέφερε σὲ τίποτα ἀπὸ ἕναν ὁποιονδήποτε ἄλλο στρατὸ ἀποστέλλεται στὴ μάχη, γιὰ λόγους ὠφέλειας τοῦ πολυαριθμότερου κοινωνικοῦ συνόλου, ἀφοῦ, ἂν λαμβάνεται ὡς ἄνθρωπος, ὁ κλῶνος ὀφείλει νὰ τυγχάνει ἴδιας ἀντιμετώπισης μὲ ὁποιονδήποτε ἄλλον ἄνθρωπο[18] ἐνῶ ἂν λαμβάνεται ὡς «κτῆμα» τοῦ ἀνθρώπου, τότε εἶναι σαφὲς ὅτι μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἐλεύθερα, γιὰ ὅποιον σκοπὸ προσφέρει ὄφελος στὸ ἀνθρώπινο γένος.

Εἶναι ὅμως ἀκριβῶς ἔτσι τὰ πράγματα; Ἀποτελεῖ δηλαδὴ ἡ ὠφελιμιστικὴ προσέγγιση τὸ ἄλλοθι καὶ τὸ ἔρεισμα τῶν ὑποστηρικτῶν τῆς ἀνθρώπινης θεραπευτικῆς καὶ ἀναπαραγωγικῆς κλωνοποίησης; Δὲν εἶναι εὐδιάκριτη, λόγου χάριν, ἡ ἀπάντηση ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ δώσει ἕνας ὠφελιμιστὴς στὴν παρατήρηση ὅτι τὰ κλωνοποιημένα ἔμβρυα, τῶν ὁποίων τὰ ὄργανα προτιθέμεθα νὰ χρησιμοποιήσουμε ἢ τῶν ὁποίων τὴν καταστροφὴ ἐπιφέρουμε, γιὰ νὰ ἐρευνήσουμε πιθανὲς ἀσθένειες πρὶν ἀπὸ μία κύηση, εἶναι περισσότερα σὲ ἀριθμὸ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ποὺ θὰ διασωθεῖ ἢ τὸ ἔμβρυο ποὺ τελικῶς θὰ κυοφορηθεῖ. Ἢ ἀκόμη, στὴν παρατήρηση ὅτι ἡ μακροζωία καὶ ἡ εὐζωία μεγάλου ἀριθμοῦ ἀνθρώπων, ποὺ θὰ κάνουν χρήση τῶν ὀφελῶν τῆς κλωνοποίησης, ἐνδέχεται νὰ προκαλέσει

18. J. S. Mill, «κάθε ἕνας νὰ μετρᾶ ὡς ἕνας καὶ κανεὶς νὰ μὴ μετρᾶ γιὰ πάνω ἀπὸ ἕνας», *Ὠφελιμισμός* (μτφρ. Κ. Μετρινοῦ), Ἀθήνα, Ἀναγνωστίδης, χ.χ., σ. 91.

βλάβη στὸ σύνολο τῶν κατοίκων τοῦ πλανήτη (ὑπερπληθυσμός, ἀνεπάρκεια πηγῶν διατροφῆς καὶ ἀγαθῶν, ἀνεργία κ.λπ.).

Ἐνδεχομένως μάλιστα, ἡ ὠφελιμιστικὴ προσέγγιση νὰ ἀδυνατεῖ οὕτως ἢ ἄλλως νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης πρὶν νὰ εἴμαστε σὲ θέση νὰ ὑπολογίσουμε ἐπακριβῶς τὰ ὀφέλη καὶ τὶς ζημίες καὶ πρὶν ἐξασφαλίσουμε ὅτι θὰ ὑπάρχει ἡ δυνατότητα σὲ ὅλους ἀνεξαιρέτως τοὺς ἀνθρώπους νὰ ἐπωφεληθοῦν καὶ νὰ μετέχουν σὲ αὐτήν, ἐφ' ὅσον βεβαίως τὸ ἐπιθυμοῦν (οἰκονομικὴ ἰσότητα, διασφάλιση ὑλικοτεχνικῆς ὑποδομῆς κ.λπ.).

Ὡστόσο, κατὰ τὴν ἄποψή μας, ἐὰν ἡ θεωρία τοῦ ὠφελιμισμοῦ «πεισθεῖ» νὰ προσαρμόσει τὴν αὐστηρὴ ἐφαρμογὴ τῆς βασικῆς της θέσης γιὰ μία ἀκόμη φορά (ὅπως συνέβη κατὰ τὴ διεύρυνση τοῦ ποσοτικοῦ ὑπολογισμοῦ τῆς ἡδονῆς τοῦ Bentham ἀπὸ τὸν Mill καὶ σὲ ποιοτικό) ὥστε νὰ προσαρμοσθεῖ στὶς ἀπαιτήσεις τῶν αἰτημάτων ἠθικῆς τοῦ εἰκοστοῦ πρώτου αἰώνα, ἔχει, θεωρητικὰ τουλάχιστον, τὴ δυνατότητα νὰ ἀποτελέσει ἕναν φιλοσοφικὸ τρόπο προσέγγισης βασικῶν ἐρωτημάτων βιοηθικοῦ χαρακτήρα. Ἐκεῖνο ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ προτείνουμε εἶναι μία υἱοθέτηση τῆς διάστασης τῆς *πιθανότητας* στὸν ὑπολογισμὸ τῶν συνεπειῶν, κατὰ τὴν ἐπιλογὴ τῆς ἠθικῶς ὀρθῆς πράξης, τῆς ἀποδοχῆς, δηλαδή, μιᾶς δυνατότητας προσωπικῆς ἀντίληψης καὶ ἐκτίμησης τῶν δεδομένων, τῶν καταστάσεων καὶ τῶν ὑπὸ ἐξέτασιν περιπτώσεων. Κάτι τέτοιο ἴσως προσέφερε τὴν πιὸ ἀποδεκτὴ προσωρινὴ λύση σύγχρονης συστηματικῆς προσέγγισης τῶν ζητημάτων τῆς βιοηθικῆς. Ἡ προσφιλής, κατόπιν, στὸν ὠφελιμισμό, ἐπαγωγικὴ μέθοδος, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ἀποτελέσει, μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου καὶ τὴ συλλογὴ στοιχείων πολλαπλῶν μεμονωμένων περιπτώσεων[19], τὴ βάση γιὰ τὴ διατύπωση – ἂν ὄχι μιᾶς γενικῆς ἠθικῆς ἀρχῆς – τουλάχιστον γενικῶν ἠθικῶν κανόνων, προκειμένου γιὰ μία ἀσφαλῆ προσέγγιση τῶν προβλημάτων τῆς βιοηθικῆς.

Γενικότερα συμπεράσματα

Σὲ βασικὰ ζητήματα τοῦ ἀνθρώπου βίου, ὅπως καὶ σὲ οὐσιώδη φιλοσοφικὰ διλήμματα, εἶναι φυσικὸ νὰ ὑπάρχουν πάντα θέσεις ποὺ συγκρούονται μεταξύ τους. Ὅσοι ἀπωθοῦνται ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης συνήθως προβάλλουν ἐνστάσεις στὶς ἀκόλουθες πιθανότητες:

i. μαζικὴ παραγωγὴ ἀνθρώπινων ὄντων γιὰ χρήσεις ἀνάρμοστες σὲ ἀνθρώπινες προσωπικότητες

---

19. Σὲ πολὺ ἁδρὲς γραμμὲς κάτι ἀνάλογο μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ δικονομικοῦ ὅρου «δεδικασμένο», ὅπου ἐφαρμόζοντας μία *κατὰ περίπτωση* προσέγγιση (case approach) μὲ τὸν

ii. ὑποβιβασμὸς τῆς ἀνθρώπινης ταυτότητας, καὶ ἀξιοπρέπειας
iii. περιπτώσεις μητέρας-κόρης ἢ πατέρα-γιοῦ ποὺ θὰ εἶναι δίδυμοι
iv. περίπτωση γυναίκας ποὺ θὰ μπορεῖ νὰ κυοφορήσει καὶ νὰ γεννήσει ἕνα γενετικὸ ἀντίγραφο τοῦ ἑαυτοῦ της, τοῦ συζύγου της ἢ ἀκόμα καὶ ἐνὸς ἀπὸ τοὺς γονεῖς της
v. ἡ γέννηση «ἀντικαταστάτη» τοῦ πεθαμένου παιδιοῦ ἑνὸς ζευγαριοῦ
vi. ὁ ἐγωκεντρισμὸς – ἢ τὰ ὅποια ἄλλα κίνητρα – ὅσων θὰ ἐπιθυμήσουν νὰ κλωνοποιήσουν τὸν ἑαυτό τους
vii. ἡ ἀπόπειρα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑποκαταστήσει τὴ Φύση ἢ τὸν Θεό.

Ἐπιπροσθέτως, ὅσοι θεωροῦν ὅτι ἡ κλωνοποίηση ἀποτελεῖ μία ἠθικὰ πεπλανημένη ἐπιλογή, παραθέτουν καὶ ἠθικοὺς λόγους, ὁρισμένοι ἐκ τῶν ὁποίων συνίστανται στὰ παρακάτω:

i. δὲν ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ λύση σὲ κανένα πρόβλημα καὶ σὲ καμιὰ ἀνθρώπινη τραγωδία
ii. υἱοθετεῖ ἕνα μοντέλο μειωτικό της ἀξίας καὶ τῆς μοναδικότητας τοῦ ἴδιου του ἀνθρώπου καθὼς καὶ τοῦ (τῶν) κλώνου (ων) του καὶ ἐνδεχομένως τῆς ἀξίας τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς
iii. ὑποσκάπτει τὴ δομὴ τῆς οἰκογένειας καὶ τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας
iv. δημιουργεῖ πίεση γιὰ τὴ χρήση τῆς τεχνολογίας αὐτῆς ἀπὸ ἀνθρώπους χωρὶς ἀντίστοιχη οἰκονομικὴ δυνατότητα ἢ ἀπαραίτητη παιδεία
v. δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίζουμε ἐπακριβῶς τὶς συνέπειές της.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης θεωροῦν ὅτι ἡ ἄποψη ὑπὸ τὴν ὁποία πρέπει νὰ τὴν προσεγγίσουμε, εἶναι νὰ ἀναρωτηθοῦμε ἐὰν οἱ ὠφέλειες ἀπὸ κάτι τέτοιο εἶναι μεγαλύτερες γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἀπ' ὅ,τι οἱ κίνδυνοι. Τὰ βασικότερα ἐπιχειρήματά τους εἶναι:

i. ἡ θεραπευτικὴ κλωνοποίηση θὰ σώσει ζωὲς ποὺ διαφορετικὰ θὰ ἦταν καταδικασμένες
ii. θὰ ἀποτρέψει τὴν ἐμπορία ὀργάνων
iii. οἱ κλῶνοι, ὑπὸ τὴ μορφὴ τῶν ἐμβρύων, χρησιμοποιοῦνται γιὰ προγεννητικὸ ἔλεγχο καὶ ἔρευνα πιθανῶν ἀσθενειῶν χωρὶς τὸν παραμικρὸ κίνδυνο γιὰ τὸ ἔμβρυο ποὺ τελικὰ θὰ κυοφορηθεῖ
iv. οἱ κλῶνοι θὰ μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὴν ἔρευνα κατὰ τῶν ἀνίατων ἀσθενειῶν καὶ γιὰ τὴν τελικὴ ἔγκριση φαρμάκων

ὑπάρχοντα ἠθικο-φιλοσοφικὸ «ἐξοπλισμό» καὶ παρακολουθώντας τὶς ἐξελίξεις καὶ τὶς συνέπειες, θέτουμε τὶς βάσεις γιὰ τὴ διατύπωση ἐξηγητικοῦ κανόνα (rule) ἐντὸς τοῦ πλαισίου μιᾶς γενικότερης θεωρίας (principle). Γιὰ τὴν case approach πβ. J. RACHEL, Ethical Theory and Bioethics, *A Companion to Bioethics*, Oxford, ed. H. Kuhse & P. Singer, Blackwell Companions to Philosophy, 1998 καὶ R. H. HARE, A Utilitarian Approach, *αὐτόθι*.

v. θὰ ἐξασφαλίζουν στοὺς ἀνθρώπους, ὅσους τὸ ἐπιθυμοῦν, ἑνὸς εἴδους «ἀθανασία»
vi. θὰ βελτιώσουν σὲ πολὺ μεγάλο βαθμὸ τὴν ποιότητα καὶ ἀποδοτικότητα τοῦ ἀνθρώπινου δυναμικοῦ τῆς κοινωνίας
vii. θὰ μποροῦν νὰ ἀπαλύνουν ἢ καὶ νὰ ἐξαφανίσουν τὴν πίκρα καὶ τὸ πένθος τῶν ἀνθρώπων ποὺ ἔχουν χάσει προσφιλῆ τους πρόσωπα.

Εἶναι πραγματικὰ δύσκολο νὰ προβλέψει κανεὶς τί ἐπιφυλάσσει τὸ μέλλον στὴν περίπτωση πού, τελικῶς, οἱ ὑποστηρικτὲς τῆς ἀνθρώπινης κλωνοποίησης «ὑπερισχύσουν» στὴν ἐπιχειρηματολογία τους κατὰ τὶς συζητήσεις τῶν διαφόρων Ἐπιτροπῶν Βιοηθικῆς σὲ διεθνὲς ἐπίπεδο. Ἴσως, ἡ παγκόσμια κοινωνία νὰ μὴν εἶναι ἕτοιμη ἀκόμη ἠθικά, πολιτικά, πολιτιστικὰ καὶ οἰκονομικὰ νὰ ἀντιμετωπίσει μία τέτοια πιθανότητα. Οἱ ἀλλαγὲς ἀσφαλῶς θὰ εἶναι τεράστιες, εἴτε πρόκειται νὰ εἶναι θετικὲς εἴτε ἀρνητικές, καὶ χρειάζεται μεγάλη ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ ὡριμότητα προκειμένου νὰ χειρισθεῖ κανεὶς τὸ ζήτημα αὐτό, ἀποσκοπώντας στὰ ὀφέλη καὶ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποδώσει. Ἡ δύναμη, ποὺ προσφέρεται στὰ χέρια τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴ δυνατότητα τῆς κλωνοποίησης, εἶναι τεράστια καὶ γι' αὐτὸ ἡ γοητεία ποὺ ἀσκεῖ εἶναι ἀσφαλῶς πολὺ μεγάλη. Χρειάζεται διαρκὴς ἐνημέρωση γιὰ ὅλες τὶς ἐπιστημονικὲς ἐξελίξεις, πλήρης διαφάνεια, παιδεία καὶ ἐπαγρύπνηση ἀπὸ ὅλους μας, καὶ ὄχι μόνον ἀπὸ τοὺς εἰδικούς, ἂν πρόκειται νὰ καταρρίψουμε τελικὰ ἄλλο ἕνα «ὀχυρὸ» τῆς Φύσης. Παρόμοιες ἐνέργειες σὲ ἄλλους τομεῖς στὸ παρελθόν θὰ πρέπει νὰ μᾶς ἔχουν διδάξει τουλάχιστον αὐτό.

Ε. ΣΒΙΤΖΟΥ
(Ἀθῆναι)

HUMAN CLONING: A CRITICAL APPROACH OF THE ISSUE

Summary

In the early sixties, the discussion on human reproduction had already risen as a very interesting idea, when books and films, along with serious biological and medical researches, had found in human cloning a favourite issue. In 1996, the birth of Dolly changed the way of our concerning with the subject and in 2004, Dr Zavos' claims of having successfully cloned human embryos, really called the attention to the responsibility of all parts related to the matter, one way or another.

The paper focuses on human cloning, examining both its therapeutic aspects and its reproductive purposes, from a philosophical point of view. The two main theories that provide the ethical tools for our approach are the deontological and the utilitarian one. They both offer justifications or refutations, of various topics related to the general issue, and it's up to us to decide which one will probably fulfill the premises for a general moral principle, suitable to deal with the matter in the 21st century, before everything slithers away beyond our reach.

Irene SVITZOU

MULTICULTURALISME, HISTOIRE ET DROITS FONDAMENTAUX

La culture désigne, au sens éthique, une formation de l'esprit[1] ou bien de l'âme et un mode de vivre[2]. L'un et l'autre de ces volets impliquent des valeurs morales et des rapports sociaux entre individus. Si la culture de la terre[3], provenant des besoins vitaux, peut être associée à l'individu anonyme, la culture de l'esprit suppose une organisation communautaire qui marque le temps par ses manifestations.

Ce temps, défini par les spécificités culturelles de chaque ensemble social, représente une partie essentielle de l'histoire de sa communauté et détermine sa culture dans un espace réel[4]. Le temps s'associe inexorablement à l'histoire des ensembles sociaux, tels les peuples, les sociétés, les patries et les nations, fixant l'évolution de la culture, car celle-ci, en tant que forgeur des *visages* de l'histoire, possède un caractère dynamique[5]. Ainsi toute réalité culturelle désigne-t-elle la vie d'une communauté selon son mode d'être, façonnée par son héritage culturel qui définit ses valeurs existentielles, héritage qui trahit la formation de l'esprit d'un peuple. Grâce à cette sorte de culture, l'individu se concrétise en membre sociétaire -'citoyen'[6]- d'un pays ou d'une nation. L'héritage national est un héritage culturel qui sous-tend l'identité du citoyen. Or chaque citoyen, outre son unicité biologique, possède, de par son

---

1. Pour Cicéron ainsi, la philosophie est la culture de l'âme: *cultura animi philosophia est*, cf. *Tusculanae Disputationes*, 2, 3.

2. Au sens de la *paideia*, une façon de vivre selon certaines mœurs et certaines habitudes acquises par l'éducation, cf., XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, 29.

3. Un aspect fondamental de la culture est l'expérience tirée des moyens de vivre et de s'enrichir psychiquement et intellectuellement, cf. LUCRÈCE, *De Natura Rerum*, 5,1447: *agri culturas docuit usus*, l'expérience enseigna les différentes manières de cultiver les champs.

4. Sous cet angle, le temps se révèle comme le *mnèmon* de l'histoire: celui qui conserve le souvenir et la mémoire, cf. HOMÈRE, *Odyssée*, XXI, 95; SOPHOCLE, *Ajax*, v. 1390.

5. À ce propos, P. NORA remarque très justement que «chaque minorité sociale en voie d'intégration -mais en perte de mémoire traditionnelle- vit la récupération, la 'réappropriation' de son passé comme partie intégrante de son affirmation d'identité», «La France est malade de sa mémoire», *Le Monde*, n° 105, 3-24 février 2006, pp. 20-27, et notamment p. 25

6. À ce sujet, cf. les analyses subtiles de W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

appartenance à une communauté, une histoire culturelle qui l'accompagne de bon gré ou pas, comme une mémoire commune aux autres membres de sa communauté. Cette histoire constitue, dans une certaine mesure, une nécessité existentielle – que les Anciens nomment l'*anankè*[7]–. Il évoque un déterminisme naturel et culturel. Prenons par exemple l'idée classique de culture, la *paideia*[8], qui fonde l'esprit hellénique. Ce qui sépare les Grecs des Barbares, c'est la spécificité de formation de leur caractère qui révèle une mémoire particulière et des mœurs propres aux cités helléniques. Ici, il convient de faire une remarque de taille qui pourrait nous aider à mieux comprendre les effets d'une symbiose multiculturelle des différentes communautés dans le cosmopolitisme actuel. Les Grecs partagent le sentiment d'appartenir à un peuple commun à cause des spécificités propédeutiques (qui sont dues à leur *paideia*)[9]. L'hellénisme qui les unit implique des spécificités culturelles par rapports aux non-Grecs appelés des Barbares. Il s'agit notamment de la langue commune[10], des usages fondamentaux dont les figures anthropologiques de la justice et des lois (*nomoi*), les mêmes croyances, les mêmes divinités. Or, nous concevons l'hellénisme comme une macro-culture, une *paideia* générale qui est à la base des micro-cultures: la *paideia,* développée par chaque *polis* (la cité grecque), assigne un statut particulier à ses citoyens en les distinguant des citoyens des autres cités. Contrairement au citoyen postmoderne dont la position dans le monde est déterminée par sa condition de personne (et dont l'intégrité est assurée par la protection de sa dignité), le *politès* est existentiellement défini en relation indissociable avec le statut politique de sa cité. Il est décrit par ses activités dans l'ordre sociopolitique de sa cité. Il en porte la mémoire, et sa participation aux affaires publiques est plus importante que celle du citoyen postmoderne. Chaque Grec est dès lors tenu de conserver les spécificités de sa *polis,* donc de sa micro-culture au sein d'une macro-culture commune qu'implique l'hellénisme[11]. L'histoire nous a démontré que la coexistence des micro-cultures de chaque cité au

---

7. Cf. EURIPIDE, *Les Phéniciennes,* v. 1000; PAUSANIAS, 2, 48, 6; XÉNOPHON, *Mémorables,* 1, 1,11.

8. La *paideia,* désigne, entre autres, l'instruction, la culture de l'esprit et la connaissance des arts libéraux. Cf. PLATON, *Gorgias,* 470 e et suiv.; cf. également EURIPIDE, *Iphigénie en Tauride,* v. 205, où ce terme désigne une connaissance particulière en une science ou en un art et, en général, une expérience en quelque chose.

9. Cf. HÉRODOTE, L'*Enquête,* VII, 9-10.

10. Il est important de noter qu'originairement par Barbares, les Grecs entendaient ceux qui ne parlaient pas leur langue, cf. HÉRODOTE, L'*Enquête,* I, Préface.

11. Nous lisons donc dans L'*Enquête* 1, 65, d'Hérodote, éd. La Pléiade, 2002, p. 76: «Lycurgue ... reforma toutes les institutions et prit des mesures pour les préserver à l'avenir de toute transgression».

sein de l' espace grec de macro-culture, n'était pas tellement idyllique. Si les Hellènes s'unissent, pour combattre aux Thermopyles les Perses, la *Guerre du Péloponnèse* illustre le conflit des micro-cultures politiques. Car la culture d'une origine commune (hellénisme) et la culture d'appartenance à une *polis* ne font pas toujours bon ménage[12]. Or le multiculturalisme, dès ses premières expressions, n'existe pas sans l'émergence de problèmes assez graves.

Aujourd'hui, avec l'ouverture des frontières entre pays démocratiques et les modes de vie de plus en plus exigeants, les problèmes du multiculturalisme ne se posent pas à l'égard des hommes pris individuellement, mais à l'égard des mouvements migratoires allant d'un pays à l'autre et d'un continent à l'autre. Ces problèmes concernent surtout *l'homo economicus* qui, démuni, quitte son pays natal, en vue d'échapper à la misère voire pour survivre ou encore pour améliorer son niveau de vie. Or il essaie de s'intégrer dans le pays d'accueil toute en fréquentant la communauté qui partage les mêmes spécificités culturelles que lui-même. Aujourd'hui, le problème du multiculturalisme se pose en des termes de minorités culturelles qui vivent éventuellement en conflit, au sein d'une communauté, celle d'un État ou d'une nation[13].

Si dans le monde ancien, le multiculturalisme relève d'un différend intellectuel et moral, s'il évoque un conflit de valeurs spirituelles (Périclès oppose l'esprit de liberté d'Athènes aux coutumes autoritaires de Sparte dans son *Oraison Funèbre*)[14], actuellement, les problèmes issus du multiculturalisme revêtent la forme de revendications de minorités au nom d'un humanisme cosmopolite fondé sur les droits de la personne et dont la dignité est l'idée matricielle[15]. En effet, la protection de la personne, passant par la protection de sa culture d'origine, résume son histoire et projette sa mémoire dans le monde forgeur de son identité. La dignité de la personne est ontologiquement l'expression de son héritage culturel. Dans l'Europe d'aujourd'hui, les questions du multiculturalisme se posent tant au niveau de la macro-

---

12. Ainsi toute alliance d'une Cité grecque avec les Barbares constitue un déshonneur (HÉRODOTE, *L'Enquête*, VIII, 142). Cela n'a pas empêché toutefois la guerre civile entre deux cités, celle d'Athènes et celle de Sparte. Cf. THUCIDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, livre 1, 1.

13. V. E. FASSIN, Grand entretien. Pourquoi et comment notre vision du monde se 'racialise', *Le Monde* du 4-5 mars 2007, p. 15.

14. Cf. THUCYDICE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37. La constitution d'Athènes, remarque Périclès, «sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité (il fait allusion à l'oligarchie des Spartiates), on lui donne le nom de démocratie».

15. Cf. M. LEVINET, La juridicité problématique du droit au développement de la personne humaine dans la jurisprudence récente des organes de la Convention européenne des droits de l'homme, *Les Défis des Droits Fondamentaux* (sous la dir. J.Y. Morin - G. Otis), Bruylant/AUF, Belgique, 2000, pp. 95-125 et notamment pp. 96-97.

culture européenne que des micro-cultures de chaque citoyen dont les appartenances spatiale et historique ne sont pas mises en cause. Quelle est la culture européenne? D'où viennent ses racines? Quel est le rapport entre la culture européenne et la conscience européenne de ses citoyens? Quel doit être l'avenir de l'Europe avec la formation des nouvelles valeurs nécessaires pour la paix mondiale et le bonheur de ses citoyens? Quelle place doit-on accorder aux citoyens d'autres cultures qui choisissent d'être européens? Quels sont les enjeux entre communautés européennes et minorités multiculturelles? Enfin, quelle politique culturelle et humanitaire (car aujourd'hui plus que jamais les problèmes culturels constituent en même temps des problèmes humanitaires)[16] convient-il de suivre pour accueils des étrangers (ceux qui ne partagent pas les spécificités culturelles de l'Europe)? Voici à titre non-exaustif des interrogations soulevées par le multiculturalisme, auxquelles nous essaierons de répondre dans cette étude.

1. Multiculturalisme, Assimilation et Intégration

Le Haut Conseil à l'intégration fait des propositions qui peuvent servir de pistes de réflexion pour nos investigations[17]. Notamment, celui-ci met l'accent sur la nécessité de distinguer entre assimilation et intégration. L'assimilation demande aux minorités culturelles de renoncer à une partie de leur identité au profit de la culture majoritaire, alors que l'intégration implique la différentiation entre identité culturelle et identité politique, entre intégration culturelle qui est une intégration éthique et intégration politique.

Un membre du Haut Conseil à l'intégration commente à ce sujet[18]: «L'intégration authentiquement républicaine ne doit viser que cette dernière (l'intégration politique). S'il est tout à fait légitime d'attendre de tout citoyen français, quelle que soit son origine, qu'il adhère à la culture politique commune définie par la Constitution, et aux valeurs politiques républicaines comme la laïcité, la tolérance, la liberté, l'égalité des sexes, la démocratie. Il est toutefois inacceptable de confondre valeurs françaises et valeurs répu-

---

16. Cf. Monsieur E. CONSTANTINESCU, Ancien Président de la Roumanie remarque à ce propos: «La fonction du politique dans le monde auquel le XXIe siècle ne paraît promettre que des catastrophes et justement celle de trouver un principe de cohésion et d'offrir des certitudes rationnelles. Le succès du IIIe millénaire est conditionné par un processus incessant de bâtir une société à la mesure des hautes aspirations humaines», La culture de la mémoire et la mémoire de la culture, *Diversité et droits culturels, Actes de la Table ronde tenu à Tunis les 21, 22 et 23 septembre 2002*, Agence intergouvernementale de la Francophonie, s. d., pp. 7-14 et notamment pp. 13-14.

17. J. DAHOMAY, Renforcer l'identité républicaine, *Le Monde* du 12 avril 2007, p. 20.

18. Il s'agit de Jacky Dahomay, auteur de l'article précité.

blicaines en France. Lorsque cette distinction n'est pas faite, l'immigration est forcément perçue comme un danger, elle cesse d'être une question, tout importante qu'elle soit, pour devenir un problème politique majeur sous la pression des nationalistes d'extrême droite». Et il rajoute: «La crise de l'identité collective en France ne peut être réduite à la question de l'immigration. Sa source sera plutôt à chercher dans le délitement de l'identité républicaine». Nous trouvons ces propos très justes. Vouloir pratiquer une politique d'assimilation, c'est dépouiller le citoyen de ses richesses culturelles qui l'aident à s'épanouir et poursuivre un rôle positif dans ses relations sociopolitiques. C'est violer l'unité de son être détenteur de forces ancestrales, revitalisées et dynamisées par leur contact avec des cultures nouvelles. Car l'homme ne peut individuellement se ressourcer qu'en société, et surtout, à partir de son héritage culturel qui sert de repère pour évoluer dans des sphères nouvelles de création. L'homme est un être privilégié du monde, car il est muni d'une mémoire qui ne loge, ni dans ses réactions pulsionnelles et réflexives, ni dans le mécanisme de son corps. Cette mémoire habite une conscience qui est auteur d'histoire, à savoir qui peut faire d'un fait fortuit un événement chargé de significations existentielles[19]. Or l'assimilation tend à dépouiller le citoyen de la portée multidimensionnelle de son être et pourrait par là l'amener à la réduction de ses richesses morales et intellectuelles. Quant à son *intégration*, il y a plus d'une nuance à apporter. Ce terme vient du verbe intégrer qui, de nos jours, a un sens didactique. Il signifie «faire entrer dans un ensemble en tant que partie intégrante»[20]. Il indique donc la conservation, malgré son changement de situation, chez l'homme de l'ensemble de ses propriétés tant corporelles qu'intellectuelles, c'est-à-dire son *integritas*. Or ce terme désigne «l'état d'être intact»[21]. Il s'ensuit que l'intégration implique le respect tant de la macro-culture que de la micro-culture qui ont formé l'identité des minorités multiculturelles. Dans ce sens, l'intégration, visant à la totalité de l'être des citoyens, est *une* comme *une* est aussi l'identité qui en est issue[22]. Il est fâcheux, à notre avis, de briser la totalité de l'être de l'homme qui est multidimensionnel et qui ne peut entièrement

---

19. I. GORBY, *Le Sens de la Beauté*, Paris, La Table Ronde/Contretemps, 2003, p. 26, observe très pertinemment: «... l'action démiurgique (de l'homme), au lieu de subir le déterminisme de la nature, lui impose ses décrets».

20. Cf. *Dictionnaire Le Petit Robert*, s.v.

21. Cf. F. GAFFIOT, *Dictionnaire Illustre Latin-Français*, s.v.

22. Nous ne sommes pas d'accord avec J. FARCHY qui soutient: «Chaque individu est porteur d'identités multiples qui ne peuvent être réductibles à l'identité nationale»; cf. Exception culturelle, identité et mondialisation, *Le Monde* du 29 mai 2007, p. 20. Nous pensons plutôt que l'identité est une, toutefois multidimensionnelle et que l'identité nationale exprime, par principe, les valeurs historiques qui ont nourri le citoyen dans la formation de sa personnalité. Tant l'identité que la personnalité sont *une*, tout en possédant plusieurs facettes.

s'épanouir que dans des situations variées et diversifiées. L'homme est un être complexe, multiforme et multi-expressif; qualités qui enveloppent son identité, une identité qui possède plusieurs volets différents mais en une totalité unifiée. Cette totalité raconte la polymorphie d'une histoire personnelle située dans le cadre d'une histoire collective en tant que mémoire des racines qui fondent la personnalité du citoyen. Or une intégration réussie et efficace renferme l'identité culturelle et l'identité politique (je dirais plutôt le volet culturel et le volet politique car l'identité est une), réunies en une seule identité; celle-ci est à la fois culturelle et éthique (politique). En effet, la culture représente la nourriture de l'âme, ce qui ouvre à l'individu les chemins de toutes ses manifestations existentielles tant dans le cadre individuel que communautaire. Elle accuse la totalité des expériences qui nourrissent l'âme de richesses morales incitant le citoyen à vivre en heureuse symbiose avec les autres tout en lui dictant de respecter leurs valeurs. *Cultura animi philosophia est* remarque très pertinemment Cicéron[23]. Nous croyons que le dépassement des difficultés existentielles et sociopolitiques qui proviennent de la rencontre de plusieurs cultures ne saurait passer seulement par l'adoption d'une macro-culture politique où l'on confond idéaux politiques de nature humanitaire et des spécificités culturelles propres à la nature et au caractère de la personne humaine en tant que membre d'une communauté particulière. Il en faut plus. Il importe beaucoup d' adopter le principe d'*hospitalité* qui enseigne l'art d'accueillir l'autre avec ses différences comme un des nôtres pour être accueilli, à son tour, par l'autre comme un des siens[24]. C'est un art à découvrir et une capacité à pratiquer. Nous nous expliquons: Les atrocités de l'histoire ont révélé les bas-fonds abyssaux de l'homme et son pouvoir destructeur. Elles tirent leurs racines de la négation de l'homme comme personne. Autrement dit, elles viennent du tri de l'humanité en individus qui ont le droit d'exister et les autres qui doivent disparaître. Le racisme, l'intolérance, la haine discriminatoire, l'établissement des castes infranchissables, la sélection des *ethnies* qui méritent de vivre et les autres d'être anéantis, la destruction de certaines minorités humaines au motif de ne pas obéir à des critères définies par les Puissants du monde obligent impérativement l'humanité à prendre des mesures drastiques et à établir des stratégies pour la protection de l'espèce humaine et la sauvegarde de sa dignité.

---

23. «La philosophie est la culture de l'âme», *Tusculanae Disputationes*, 2, 13.

24. Le principe d'hospitalité demande plus que celui de solidarité qui caractérise la conscience européenne. Cf. *Le Monde* du 27 mars 2007, p. 2: «L'hospitalité implique un suivi du destin de l'autre dans son destin sociopolitique, inspiré d'un sentiment de *sympathéia*: partager le bonheur et les infortunes de l'autre sans relâche, et non pas se contenter d'un secours solidaire».

2. Multiculturalisme et macro-culture

Le multiculturalisme se révèle indissociable de la floraison des droits de l'homme et de la démocratie qui refuse impérativement leur violation[25]. En effet, la reconnaissance du multiculturalisme implique la liberté de montrer, d'exprimer et de manifester ses spécificités culturelles, au sein d'un groupe dominant d'une culture différente. Cela consiste à pouvoir pratiquer un mode de vie multidimensionnel dans le respect mutuel des modes de vie différents pratiqués par les autres. Et si on ne leur garantit pas une fondation solide, cette pratique ne saurait être réalisée. Quelle pourrait être le fondement-fondation du multiculturalisme? Le champ de la macro-culture, sans doute, qui assure les valeurs démocratiques dont la tolérance, la liberté, l'égalité de traitement de tous les citoyens devant la loi, la liberté d'expression devant le droit, la jouissance des droits fondamentaux par tous les citoyens, indépendamment de leur sexe et tant d'autres idéaux démocratiques qui inspirent l'humanisme postmoderne. Or ce que le Haut Conseil à l'intégration entend par «identité politique», nous le considérons comme une macro-culture, de tendance universaliste. Il s'agit d'une condition préliminaire et nécessaire à l'épanouissement de l'identité culturelle des citoyens. Si l'on réduit, en effet, l'identité personnelle à la présence seule des idéaux démocratiques, on risque de faire disparaître tout un héritage culturel de l'individu; c'est déraciner, d'une certaine mesure, la personne humaine de l'histoire de sa communauté; c'est aussi scléroser sa conscience et faire tomber la mémoire de l'appartenance dans l'oubli. Les idéaux universalistes de cette macro-culture composent, certes, le tissu d'un cosmopolitisme équitable pour chaque citoyen du monde[26] en tant que personne dont la dignité doit être impérativement res-

---

25. C'est pourquoi les minorités multiculturelles, et en général toute nation, possèdent le droit historique d'interpréter les droits de l'homme d'après leurs valeurs traditionnelles et que le reste de l'humanité a le devoir de respecter cette interprétation, à condition de ne pas porter atteinte à la dignité personnelle. P. FERREIRA DA CUNHA remarque à ce propos: «Si on comprend les droits de l'homme non comme des éléments d'une rhétorique expansionniste du monde occidental, ou de certaines puissances dans son sein, prétexte vertueux pour la pure domination; si on les comprend non comme topiques d'une idéologie dissolvante, aspirations chimériques inoculées dans les masses pour catalyser la révolution, collectiviste ou prétendument postmoderne – on pourra facilement admettre que ces droits n'ont pas un modèle unique, et que chaque civilisation a le droit de les faire vivre à sa façon», *Droit et Récit*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval/Dikè, 2003, p. 106.

26. Cf. Y. BEN ACHOUR, *Le Rôle des Civilisations dans le Système International. Droit et Relations Internationales*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles/Bruylant, 2003, p. 12: «La mondialisation de la culture, des mythes, des divertissements, des stéréotypes publicitaires, des modes de consommation et de communication, donnent naissance à une sorte de civilisation mondiale, dans laquelle chaque humain peut se reconnaître ou au contraire puiser ses fantasmes et ses frustrations».

pectée. Mais cette macro-culture ne saurait constituer, seule, une condition suffisante pour décrire l'identité personnelle. L'identité culturelle renvoie en revanche aux spécificités d'une communauté, d'un pays d'une nation ou bien d'une patrie qui donnent une signification particulière au citoyen et révèlent la fécondité de l'homme dans toutes ses manifestations existentielles. Or, prôner une «identité politique», uniquement pour la réalisation d'un multiculturalisme réussi, est loin de constituer un facteur très solide en vue d'une symbiose heureuse entre communautés multiculturelles. Prenons un exemple historique, l'hellénisme n'a pas empêché les conflits entre les cités-États (*les poleis*). La guerre du Péloponnèse fut catastrophique notamment pour deux cités helléniques: Athènes et Sparte. Car outre la langue, les lois, le même culte des divinités et d'autres éléments de la macro-culture hellénique, les cités grecques avaient, chacune, sa propre histoire et ses propres spécificités culturelles. Il ne faut pas, dès lors, mettre sur le même plan les revendications des mouvements sociaux, requises par les acteurs de cultures différentes et la consécration de l'identité culturelle, dans l'effort pour réussir la bonne composition d'une mosaïque hétéroclite. Ce n'est pas seulement par l'invention d'une identité politique républicaine que l'on pourrait intégrer sans l'amputer *l'homo economicus* dans les espaces démocratiques.

3. L'Europe, un espace de macro-culture

L'Europe d'aujourd'hui est construite sur les valeurs démocratiques des Lumières, celles de l'Angleterre, de la France, de l'Italie, de l'Allemagne qui permettent à toute personne de s'exprimer comme un être responsable et respectueux de l'humanité de ses semblables. Il s'agit de valeurs inspirées de l'idée de liberté grec et de l'émulation politique[27] pour faire régner l'esprit d'un État de droit : un régime qui assure l'*isègoria*[28] et l'*isonomia*[29] (fondements de la démocratie grecque)[30] pour tous les citoyens devant les autorités étatiques, une liberté de circulation hors frontières de son propre pays et la possibilité de censurer les usages et les coutumes de sa patrie, lorsqu'ils violent l'humanité de l'homme[31]. L'identité, en tant que racines, renvoie à

---

27. Il faut entendre cet adjectif au sens premier du mot: ce qui relève de la *polis*, la cité grecque, donc de l'ordre sociopolitique, et non au sens moderne.

28. Liberté d'expression égale pour tous, cf. HÉRODOTE, L'*Enquête* V, 78; XÉNOPHON, *Cyropédie*, 1, 3, 10.

29. L'égalité devant la loi, l'égalité des droits pour tous. Cf. HÉRODOTE, L'*Enquête* 3, 80; PLATON, *Ménéxène*, 239 a; *La République*, 568 b.

30. Cf. ISOCRATE, *Panathénaïque*, 178.

31. Tel est le cas d'Euripide dans sa tragédie *Hécube* où il fustige les Grecs de leur inhumanité d'avoir volontairement assassiné l'enfant d'Hector de crainte qu'il ne venge, une fois adulte, la mort de son père. Tel est aussi le cas d'Aristophane qui a beaucoup critiqué les institutions d'Athènes dans ses œuvres, notamment dans *Les Guêpes*.

un passé qui ne rompt pas toutefois avec le présent et l'avenir. Il s'agit d'un passé qui s'actualise et s'enrichit dans la proximité de l'*autre*, du semblable, porteur d'une culture différente de la mienne. Le métissage des mémoires différentes qui garantissent l'unité d'un ensemble dans la multiplicité de spécificités peut ouvrir des nouveaux horizons dans l'histoire de l'humanité[32]. Or vouloir créer une identité universaliste qui ne rend pas compte de l'héritage culturel de chacun ne s'avérerait, à notre avis, ni efficace ni fonctionnelle. Soyons plus précis. Il est incontestable que la consécration de l'universalité des droits de l'homme constitue un des plus grands acquis de l'humanisme postmoderne. La sanction des crimes contre l'humanité qui implique la reconnaissance de chaque citoyen du monde, au delà de ses spécificités culturelles et historiques, comme Personne, confirme l'irréductibilité de la dignité humaine et dénonce par là tout abus porté à l'humanité individuelle. Mais seul l'universalisme ne maintient, ni ne peut sauvegarder l'identité individuelle. Même dans les régimes les plus démocratiques, les minorités subissent, d'une certaine manière, la «dictature» de la majorité sous les traits d'une victoire légitime du plus grand nombre. Dans ce cas, les conflits suscités inclinent plus à l'absorption, à l'assimilation, ou à l'intégration amputées de la minorité dans l'espace culturelle de la majorité. Les droits fondamentaux ne constituent pas un facteur très solide pour fonder une identité commune. Les *Déclarations des droits de l'homme* de 1789 et de 1948 n'impliquent pas la protection des mêmes valeurs culturelles que la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981. Or, construire une identité à partir d'un présent avec des concepts universalistes réaliserait une identité quasi-artificielle qui ne durerait pas très longtemps. Car l'identité ne s'impose pas, elle ne se construit pas non plus à partir des critères imposés, inspirées par les qualités et les propriétés communes à tous les êtres humains, ou bien à partir des idéaux humanitaires comme la tolérance et la laïcité. Identité et Histoire sont indissociables. On pourrait tenter de créer une nouvelle identité mais on ne saurait se débarrasser de l'ancienne. Il est impossible de supprimer la mémoire identitaire d'un individu pour lui imposer de nouvelles valeurs. Toute «lobotomie» identitaire pour la construction d'un nouvel homme incite au totalitarisme. La démocratie est différenciation et polyphonie qui s'imposent comme devoirs moraux réciproques et

---

32. Ce qui suppose l'adoption de l'idée d'hospitalité pour l'heureuse symbiose entre plusieurs communautés de culture différente. Par hospitalité, nous entendons la capacité de pouvoir accueillir l'autre, le semblable, afin de pouvoir être accueilli par lui. L'un doit être l'hôte de l'autre. C'est ainsi que l'on pourrait inscrire la particularité d'une culture au sein de l'universalité des cultures; cf. L. SCILLITANI, Diversité des cultures et universalité des droits de l'homme entre philosophie et anthropologie, *L'Odyssée des Droits de l'Homme*, III, *Enjeux et Perspectives des Droits de l'Homme* (sous la dir. J. Ferrand - H. Petit), pp. 173-182, notamment p. 182.

à partir de cette réciprocité se construisent les droits fondamentaux. Certaines précisions s'imposent ici. Le citoyen a, certes, la liberté de résister à l'«envahissement» de son héritage culturel[33], voire de ne pas accepter certaines de ses valeurs pour en adopter d'autres. Il façonne ainsi son identité mais il ne la change pas. Il peut la forger mais il ne saurait créer une autre, entièrement nouvelle (*ex nihilo*)[34]. C'est à partir de son identité originaire qui est histoire, expérience personnelle, mémoire collective d'un destin commun qui se modifie et s'actualise. L'identité peut alors apparaître sous un nouveau jour. Or le concept d'identité inclut une part de déterminisme culturel et la liberté de choix considérée comme l'exercice continu de pratiquer la liberté qui révèle la force de la personnalité comme pouvoir démiurgique. C'est pourquoi vouloir éradiquer les diversités culturelles qui sont à la base de l'identité, au nom d'une unification supranationale, est une entreprise qui viole les droits fondamentaux des citoyens. Dans cet esprit, le *Rapport mondial sur le développement humain 2004*, commandité par le Programme des Nations unies pour le développement et le respect de la dignité citoyenne, soutient que les immigrants peuvent devenir des membres à part entière de leur pays d'adoption toute en conservant leurs spécificités culturelles et les liens avec leur pays d'origine[35]. Il y là l'apparition d'un *droit à la différenciation* dans le cadre de la symbiose commune entre personnes humaines, citoyens du monde. *Ce droit à la différenciation* assure, dans une grande mesure, la méritocratie qui veut que chacun doit être jugé d'après son talent et de ses propres exploits conformément à l'égalité des chances pour tous[36]. Car la « discrimination positive » qui est censée favoriser les minorités défavorisées, ressentie comme une injustice, fait incliner les citoyens vers l'exacerbation du sentiment national. On risque alors de voir naître un totalitarisme culturel au nom de la défense de l'identité nationale entraînant des dérives fâcheuses pour tous. Mais ce droit à la différenciation doit aller de pair avec le droit au respect des spécificités culturelles issues des identités différentes. Le multiculturalisme ne saurait s'épanouir là où des minorités de cultures différentes se montrent autoritaires et intolérantes les unes envers les autres. Car il y a parfois incompatibilité de valeurs historiques et culturelles

---

33. Cf. A. SEN, Le multiculturalisme doit servir la liberté, *Le Monde* du 30 août, 2006.

34. L'identité est surtout la conscience qu'une personne a d'elle-même. C'est la mémoire qui étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence. Or, c'est la mémoire qui fait notre identité. Cf. LITTRÉ, *Dictionnaire de la Langue Française*, s.v.

35. Cf. *Multiculturalisme contre assimilation forcée par la nouvelle vague d'immigration. Programme des Nations Unies pour le développement*, http://hrdr.undp.org/2004:français/

36. Cf. P-A. TAGUIEFF, Multiculturalisme et communautarisme devant les principes républicains, www.communautarisme.net., juin 2004. Site de l'*Observatoire du communautarisme*.

entre les différentes minorités. Il s'agit d'un problème extrêmement grave, car une telle émergence met en danger le fondement de la démocratie et la vie paisible de l'humanité toute entière. Une question cruciale peut être posée, en l'occurrence, d'une actualité majeure. Existe-il une identité européenne? La réponse ne peut être que nuancée.

4. De l'identité européenne

Si l'on sous-entend l'Europe comme un espace géographique, avec des frontières à définir, ce n'est pas une entreprise trop difficile à effectuer. Toutefois, seul l'espace ne saurait déterminer l'identité. Si l'on conçoit une Europe comme *projet politique*, des standards à adopter par tous les citoyens pourraient constituer une culture européenne commune qui fasse apparaître une nouvelle identité. Mais nous avons démontré que l'identité ne s'invente pas, ni saurait s'esquisser par des stratégies politiques. L'Europe représente surtout, à notre sentiment, la conscience d'appartenir à un espace géopolitique, intellectuel et spirituel, composé de micro-cultures différentes qui plongent leurs racines dans une macro-culture identitaire. L'idée de progrès humanitaire vient de la tradition gréco-romaine qui forge les grands principes moraux, politiques et juridiques. L'ontologie grecque inspire la philosophie classique par les idéaux démocratiques qui font de l'élitisme une distinction de l'esprit plus que celle des races et des classes[37]. L'*anthropos*, l'homme grec, est un modèle d'humanité et de civilité. Bien sûr, il y a eu, depuis lors, une évolution de ces idées, un raffinement et une perfection. Avec la spiritualité transcendante de la philosophie juive, adoptée par le christianisme qui récupère également le *logos* -la raison grecque- (grâce au génie des Pères de l'Église), ce triptyque forge une macro-culture fondamentale qui nourrit la civilisation européenne pendant plusieurs siècles. Il est incontestable que chaque pays de l'espace européen a forgé, par ses péripéties, sa propre culture et sa propre identité, c'est pourquoi les États européens ont connu des conflits et des guerres fratricides. Malgré cela, les citoyens du vieux continent ont développé une identité dont les germes plongent dans la macro-culture européenne. Les diversités culturelles européennes tendent à s'unifier dans cette dernière qui est leur génitrice. Cette macro-culture, de par principe, permissive et hostile à l'hermétisme, consciente de son rôle

37. Il importe grandement de noter que l'hellénisme est plus une culture qu'une race, cf. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 41; cf. ISOCRATE, *Panygérique*, 50: «Notre cité... a fait employer le nom des Grecs non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture, et que l'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous».

d'*hôtesse*, sait accueillir les minorités multiculturelles à condition de ne pas être menacée d'uniformisation et de nivellement au nom des expédients géopolitiques et utilitaires. La perte de la conscience européenne et la mise à sa place d'un *melting pot*, prônant une nouvelle identité mondialiste, pourraient engendrer des réactions néfastes pour toute l'humanité.

S. TZITZIS
(Paris)

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΣ, ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΘΕΜΕΛΙΩΔΗ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ μελέτη αὐτὴ ἐστιάζει ἐν πρώτοις τὸ ἐνδιαφέρον της στὶς βαθειὲς ρίζες τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ ἐν σχέσει πρὸς τὴν εὐρωπαϊκὴ συνείδηση τῶν πολιτῶν τῆς Εὐρώπης. Στὴ συνέχεια, ἐπιχειρεῖται σχετικὴ πρόβλεψη ὡς πρὸς τὸ μέλλον τῆς Εὐρώπης, στὴν ὁποία ἐνσωματώνονται πλέον νέες ἀξίες, ἀπαραίτητες ὅμως γιὰ τὴν παγκόσμια εἰρήνη καὶ τὴν εὐημερία τῶν πολιτῶν. Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιο, ἀναλύονται οἱ ἀλληλοεπιδράσεις τῶν πολιτῶν, οἱ ὁποῖοι ἀφ' ἑνὸς εἶναι γαλουχημένοι ἀπὸ μία διαφορετικὴ παιδεία καὶ ἀφ' ἑτέρου ἔχουν ἀποφασίσει νὰ συμβιώσουν στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο. Ἐν τέλει ἐξετάζονται οἱ προϋποθέσεις μιᾶς εἰρηνικῆς συνύπαρξης μεταξὺ τῶν πολιτῶν τῶν ὁποίων οἱ παραδοσιακὲς ἀξίες εὑρίσκονται, τρόπον τινά, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὶς εὐρωπαϊκὲς παραδόσεις. Ἐν τέλει, ἐξ αἰτίας ἢ χάριν τῶν ἀντιθέσεων, ἐμφανίζεται ἕνα νέο εἶδος ἀνθρωπισμοῦ ἱκανὸ νὰ συγκεράσει τὶς διεθνεῖς νομικὲς διατάξεις καὶ τοὺς κανόνες ποὺ προτείνει ἡ Εὐρωπαϊκὴ Ἱστορία.

Σταμάτιος ΤΖΙΤΖΗΣ
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ÜBER DIE QUELLEN DES HERAKLEITOS[1]

Bereits seit der Alexandrinischen Zeit war, wie W. Capelle[2] richtig bemerkt, ein grosser Teil der Werke der vorsokratischen Philosophen verloren gegangen, und auf uns ist nur eine beschränkte Zahl von Fragmenten gekommen, die spätere Philosophen uns bewahrt haben; infolgedessen entbehrt dieser Teil der antiken Philosophie, die sogenannte kosmologische Periode, der unmittelbaren Überlieferung vollständig erhaltener Quellenwerke.

Und über die verlorengegangenen Werke können wir zweierlei annehmen; entweder, dass die späteren Schriftsteller den Text selbst wortgetreu übertragen haben und vielleicht sogar mit denselben Worten, wie sie jener Schriftsteller niedergeschrieben hatte oder den Text des verlorengegangenen Schriftstellers durch andere Worte wiedergegeben haben, darauf jedoch nur achten, sich nicht vom Geist des Schriftstellers zu entfernen. Die Nichteinhaltung der wortgetreuen Übertragung trat jedenfalls dann ein, wenn entweder das verlorengegangene Werk bereits in den Zeiten des uns den primären Inhalt wiedergebenden Schriftstellers nicht mehr vorhanden war oder, wenn vorhanden, die späteren Schriftsteller, die uns den Text überliefert haben, der wortgetreuen Übertragung des Textes keine Beachtung schenkten, sondern diesen mit eigenen Worten verkleideten und sich dabei nur bemühten, den Geist des verlorengegangenen Schriftstellers zu bewahren.

Aber auch etwas anderes könnte ich anführen: sehr oft geben bestimmte Schriftsteller wortgetreu und mit den nämlichen Worten der verlorengegangenen Autoren den Text wieder, aber die Abschreiber, die uns diesen Text bewahrt haben, schrieben den Text fehlerhaft ab, so dass die neuren Philologen zu der Meinung gelangt sind, dass der in Frage kommende Schriftsteller, der uns den Text erhalten hat, den verlorengegangenen Text nicht wortgetreu wiedergab.

Noch weiteres könnte ich anführen; jedenfalls hat dieses Thema die neuere Kritik beschäftigt und die neueren Herausgeber sind nach verschiedenen kritischen Bemerkungen zu bestimmten Ergebnissen gelangt.

---

1. *Über die Quellen der Griechischen Philosophie;* vgl. F. ÜBERWEG, *Grundr. d. Gesch. d. Philos.*, Berlin, 1926[12], Bd. I, S. 10ff.

2. *Geschichte d. Philosophie* (samml. Göschen nr. 857), Berlin, 1953, Bd. I, 1, S. 12.

Ausser diesen Fragmenten kam eine beträchtliche Anzahl von Nachrichten über das Leben und die Lehre der vorsokratischen Philosophen von späteren Schriftstellern auf uns: Diese Nachrichten stehen teils in Beziehung zu einer Geschichte der einzelnen Dogmen, und geben dabei in jedem strittigen Punkte die Meinungen der verschiedenen Philosophen wieder, teils schildern sie das Leben eines jeden einzelnen Philosophen und verbinden dasselbe mit einer Übersicht seiner Lehren; die ersteren nun nennt man doxographische Nachrichten und die Schriftsteller, die sie wiedergaben, heissen Doxographen, die letzteren heissen biographische Nachrichten und die Schriftsteller, die diesselben übermitteln, heissen Biographen.

Infolgedessen lassen sich die Quellen des Herakleitos in mittelbare und unmittelbare scheiden.

Unmittelbare Quellen werden die Werke des Schriftstellers selbst genannt, auch dann wenn es sich nur um unverfälschte Fragmente handelt, die spätere Schriftsteller uns bewahrt haben.

Mittelbar werden diejenigen Quellen genannt, die uns Nachrichten über sein Leben, seine Tätigkeit und seine Lehre bringen, sei es von Seiten der Doxographen oder sei es der Biographen.

Doxographen sind sie von den Neuren genannt worden in Analogie zu den Sinnspruchsammlern und den Paradoxographen, eine Gattung von alten Schriftstellern, die sich mit der systematischen Niederschrift der philosophischen Theorien der ihnen vorausgehenden Philosophen befasst haben. Handbücher dieser Art und dieses Inhalts waren in den alexandrinischen Zeiten, später auch in den römischen Zeiten sehr verbreitet; sie haben sich dabei in hinreichender Anzahl bis heutzutage in einer Abfassung erhalten, die jedenfalls das Interesse jedes Historikers der Philosophie weckt. Aber bis vor fünfundsiebzig Jahren genau hat die Frage der Quellen dieser Werke sowie ihres historischen Wertes nicht in dem Grade wie es wohl wünschenswert erscheint die Philologen beschäftigt und die Anwendung der uns auf diese Weise überkommenen Nachrichten erwies sich als trügerisch.

Im Jahre 1879 erschien in Berlin das tiefschürfende und in seiner Art einmalige Werk von H. Diels «Doxographi Graeci». In diesem Werk wurden die erhaltenen doxographischen Werke und Fragmente der Reihe nach eingegliedert und angeführt. Es wurde dabei in einer streng kritischen Methode als gemeinsame Quelle das Werk des Theophrast nachgewiesen «Φυσικαὶ δόξαι»[3].

Seitdem herrschte die Meinung vor, dass der älteste der Doxographen

---

3. Eine von den Schriften Theophrasts nämlich *Περὶ αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν* ist auf uns gekommen, als ein Kapitel der einen Hauptschrift des Theophrast, nämlich über die Geschichte der Theorien der Naturwissenschaften «φυσικαὶ δόξαι».

Obwohl dies nur ein Fragment ist, so übermittelt es uns einen Begrriff von der Methodik des

Theophrast sei, es ist jedoch eine unwiderlegbare Tatsache, dass die Doxopgrahie bereits lange vor Theophrast ihren Anfang genommen hat und auch bereits vor Aristoteles selbst, dessen *Ἀπορίαι* doxographische Lesebogen darstellen. Mit anderen Worten kann als Beweis dafür, dass die Doxographen schon viel früher wirkten, ausser einigen Titeln von voraristotelischen Werken, die das Vorhandensein doxographischer Interessen in viel früheren Zeiten unter Beweis stellen, auch die Tatsache dienen, dass auch Plato oft statt der Quellen selbst doxographische Nachtichten anführt.

Das Werk von H. Diels enthält unter den Doxographen, den Aëtius, den Areius Didymus, den Theophrast, Cicero, Philodem, Hippolytus, Pseudoplutarch, Epiphanius, Galen und Hermeias.

Auch hat Diels durch eine hoch eingehendere Erforschung der Quellen bewiesen, dass die Hauptquelle für die Nachrichten, die die Polemik der Kirchenväter gegen die griechische Philosophie nährten, die Doxographen selbst gewesen sind.

Jetzt komme ich auf die Biographen zu sprechen.

Derjenige, der ein biographisches Bild des Herakleitos[4] zusammen mit einem Abriss seiner Lehre uns übermittelt hat, war Diogenes Laertius[5], ein Schriftsteller, der um das dritte Jahrhundert n. Chr. lebte und ein Buch über das Leben, die Dogmen und Aussprüche derjenigen, die sich um die Philosophie verdient gemacht haben in zehn Büchern uns hinterliess; wie bereits aus dem Titel hervorgeht, handelt es sich dabei um eine Geschichte der Philosophie, die auch das Leben und die Theorien der Philosophen darlegt. Hier möchte ich nur einiges über den Wert dieses Buches als Quelle für die Erforschung der Philosophen anführen.

Die Schrift ist in zehn Bücher unterteilt und zählt dabei abshnittsweise die verschiedenen Schulen auf. Diese Aufzählung ist jedoch nicht konsequent durchgeführt und streng abgegrenzt; während nämlich die ersten Bücher über die vorsokratische, sokratische und platonische Philosophie handeln, finden sich im achten und neunten Buch sehr viele Vorsokratiker wieder ein. Auch bietet die Zusammenfassung des Diogenes eine weitere Eigenheit,

---

Philosophen, der in derselben Weise, dabei aber viel ausführlicher als Aristoteles, aus seinem eigenen Lehrgebäude einen historischen Abriss über die in Frage kommende Wissenschaft und eine Kritik aller früheren Systeme uns vorlegt. Mit diesem Fragment steht auch die Übersetzung des Theophrast in Beziehung «περὶ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας», die ein Anhänger der neuplatonischen Schule, nämlich Priscianus (6. Jahrhundert nach Christi) ausgearbeitet hat.

4. Was alles über Herakleitos bei Suidas erhalten ist, haben anscheinend als Quelle die Werke des Diogenes.

5. Vgl. K. DEICHGRÄBER, Bemerkungen über Diogenes Bericht über Heraklit, *Philologus*, 93, (N. F. 47), 1938, S. 12-30.

dass nämlich jedes Buch oder vielmehr die Geschichte jeder Schule zu einem anderen Zeitpunkt abgebrochen wird, und zwar in einer Weise, dass auf Grund eines derartigen Zeugnisses jede Bemühung um eine chronologische Festlegung des Diogenes vereitelt wird. Zum Beispiel schliessen seine Nachrichten über die Stoiker mit dem Ende des dritten Jahrhunderts, und ebenfalls die Nachrichten über die Peripatetiker, während sich die Nachrichten über die Skeptiker bis in die Anfänge des dritten Jahrhunderts erstrecken. Dieser Umstand ist der Tatsache zuzuschreiben, dass Diogenes sich nicht auf die Quelle stützend arbeitete, sondern ältere Doxographische Handbücher benutzte und darunter auch die *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* des Sotion (190 v. Chr); da, wo nun seine hauptsächlichsten Hilfsmittel abbrachen, brach auch er seinen Bericht ab; wenn er aber wieder anderswo eine grosse, hinreichende Anzahl von Nachrichten fand, dann nahm er dieselben auf. Unter den mannigfaltigen Hilfsmitteln, von denen allen er jedoch keine unmittelbare oder lückenlose Kenntnis besass, hat er anscheinend in seiner ganzen Schrift die *Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων* des Diokles von Magnes (1. Jahrh. v. Chr) benutzt und noch mehr die *Παντοδαπὴ ἱστορία* des Feborinus (z. Z. des Handrian), einen reichhaltigen Anekdotenschatz, aus dem er in grosser Menge schöpfte. Er legt ferner nicht nur eine völlige Unfähigkeit an den Tag, den inneren Zusammenhang der Philosophenschulen zu erkennen, die gegenseitigen Beeinflussungen, die von aussen einwirkenden Einflüsse, die persönliche Einflussnahme der Philosophen auf ihren gesamten geistigen Entwicklungsgang und so fort, sondern er ist auch unfähig einen systematischen Gedankengang zu entwickeln, auf den ein Historiker der Philosophie unmöglich verzichten kann; dazukommt noch, dass er in unglaublicher Masse des praktischen Verstandes entbehrt; geschmacklose und inhaltlose Anekdoten, eigenartige biographische Nachrichten, die auf verschiedene Philosophen zurückgeführt werden oft im Abstande weniger Seiten von einander nebeneinander gestellt, während andererseits die wiedersprechenden Nachrichten zugleich über den einen und nämlichen Philosophen vorgebracht werden. Von einem tieferen Erfassen der Philosophischen Theorien kann überhaupt keine Rede sein. Man konnte also auf Grund dieser Betrachtungen zu dem Schluss kommen, dass das Werk des Diogenes für uns keinen grossen Wert besitzt; und dennoch ist sein Werk für den heutigen Historiker der Philosophie unschätzbar. Dies ist besonders dem Umstand zuzuschreiben dass es das einzig derartige ist, das uns aus dem Altertum überliefert wurde und uns eine genauere Vorstellung über die diesbezüglichen Arbeiten der Alten vermittelt. Dann aber hat nun die Menge seiner Nachrichten, die er gemäss seiner Neigung und dem Zeitgeist nach einer ihm gut dünkenden kritischen Ausarbeitung gesammelt hat, in letzter Zeit viele Philologen beschäftigt. Dieses Material wurde und wird noch benutzt zu einer immer erfolgreicheren Erkenntnis der inneren und äusseren Geschichte der antiken Philosophie.

Fernerhin haben Bemühungen neueren Philologen, die darauf abzielten aus dem Werke des Diogenes Laertius seine Vorliebe für das eine oder andere philosophische System zu erkennen, sich als trügerisch erwiesen, jedenfalls können sich alle diesbezüglichen Hypothesen nicht halten, weil ja Diogenes nur ein einfaches Konglomerat geschaffen hat, ohne irgendwelche persönliche Anschauungen einzuflechten.

Aus all dem Vorausgehenden kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass wenn man auf Nachrichten des Diogenes sich berufen will, man mit Vorsicht dieselben prüfen muss und man sie erst dann übernehmen kann, wenn sie mit anderen historischen Ereignissen verglichen wurden[6].

Schliesslich möchte ich noch einiges wenige bezüglich der Chronologie des Herakleitos und überhaupt der vorsokratischen Philosophen erwähnen. Für das oben angeführte Thema ist eine wertvolle Quelle das Chronikon des Apollodor aus Athen (145/144), der für die älteren Zeiten auf der Chronographie des Eratosthenes[7] fusst, sein Werk, das in iambischen Trimetern abgefasst ist, wird in drei Bücher eingeteilt: seit dem Fall von Troja 1184 vor Christi Geburt bis zum Jahre 144 vor Christi, nach einer anderen Ausgabe bis zum Tode des Karneades 129/128, vielleicht sogar bis zum Jahre 110.

Die chronologischen Daten werden von ihm in einer ganz bestimmten Methode angeführt d. h. in Verbindung mit anderen historischen Ereignissen[8], deren Zeitpunkt genau feststeht[9].

---

6. Über die Ausgaben des Diogenes Laertius siehe Diogenis Laertii *Περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder π. βίων καὶ γνωμῶν) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων* βιβλία δέκα, Hübner, 2 vol., Lips., 1828-1831; dazu *Comm.* vol. I., II., Lips. 1830-1833 (u. a die Noten des Is. Causaubonus und des Aegid. Meganius enthaltend) Diog. Laert., De vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. G. GOBET. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotis, Pythagorae, Plotini et Isidori Ant. Westermanno et Marini vita Procli J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Der Text dieser Ausgaben ist ungenügend. Kritische Bearbeitung einzelner Partien: C. WACHSMUTH, *Sillographorum Graecorum reliquiae*, Lips, 1855. Vgl. auch., Über die Quellen des Diogenes Laertius Fr. Nietzsche, *Rhein.*, Mus. 23, 24, 25; EGGER, De fontibus Diogenis Laertii 1881; siehe auch BONNET, *Rhein Mus.*, 23; *Analecta Laertiana.* Pars Prima scripsit Edgarus MARTINI, Leipzig-Hirschfeld, 1889 (= Leipzig. Stud., Bd. XIX, S. 73-177); E. HOWALD, Handbücher als Quellen des Diogenes Laertius, *Philologus*, 74, 1917, S. 119ff; F. MARTINI, Zur handschriftlichen Überlieferung des Laertios Diogenes, *Rheinisches Museum*, 55, 1899, S. 613; Fr. NIETZSCHE, *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, 1870.

7. Eratosthenes von Kyrene (etwa 276-194 v. Chr), der von Ptolemaios III Eugertes um 235 v. Chr als Bibliothekar nach Alexandrien berufen wurde.

8. Über die Chronik des Apollodoros siehe Fr. UBERWEG, *Grundriss d. Philos.*, Berlin, 1926[12], Bd. I, S. 15ff.

9. Das Chronikon des Apollodor gab F. Jacoby heraus; siehe F. JACOBY, *Apollodors Chronik. Eine Samml. d. Fragmm.* v. F. Jacoby (Phil. Untersuch. 16. Heft), Berlin, 1902.

Siehe auch H. DIELS, Chronol., Untersuch. über Apollodoros Chronika, *Rhein. Mus.*, 31, 1876, S. 1ff; G. F. UNGER, Die Chronik d. Apollodoros, *Philologus*, 41, 1882, S. 602 ff; Weiteres bei LORTZING, *Jahresber., üb. d. Fortschr. d. Klass. Altertumswissenschaft*, 96, S. 193 ff; W. A.

Schliesslich finden sich sämtliche Fragmente, sowie Nachrichten über sein Leben im allgemeinen und seine Lehre (biographische und doxographische Nachrichten) systematisch und kritisch überarbeitet in dem monumentalen Werk von H. DIELS: Fragmente der Vorsokratiker[10], Berlin 1934-[5]1937 erster Band, S. 139ff; Dieses Werk muss derjenige zu Rate ziehen, der sich mit diesen Fragen ernsthaft beschäftigen will[11].

A. N. ZOUMPOS
(Athen)

ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΗΓΩΝ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Τὸ *Περὶ Φύσιος* βιβλίον τοῦ Ἡρακλείτου περιῆλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς γνωστόν, ἀποσπασματικῶς· τὰ ἀποσπάσματα εὑρηνται ἐν τῇ ἐκδόσει τοῦ H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, Βερολῖνον, εἰς πλείστας ὅσας ἐκδόσεις ἀπὸ τοῦ 1902 καὶ ἑξῆς· ἀξιόλογος πηγὴ εἶναι ἀκόμη, ὡς πρὸς τὰ δοξογραφικὰ στοιχεῖα, τὸ ἐπίσης ἔργον τοῦ H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Βερολῖνον, 1879. Ἐνταῦθα θὰ ἔδει νὰ μνημονευθῇ καὶ τὸ «Χρονικὸν τοῦ Ἀπολλοδώρου»· πβ. F. JACOBY, *Apollodors Chronik*, Βερολῖνον, 1902 καί, ἐν ἀνατυπώσει, Νέα Ὑόρκη, 1973.

Ἀναστάσιος Ν. ΖΟΥΜΠΟΣ

BAEHRENS, Zu Apollodors Chronik, *Rhein. Mus.*, 68, 1913, S. 152; siehe auch die Einl., zu der Fragmentsamml. Jacobys.

10. Ausser der Ausgabe von H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901, und der soeben erwähnten, haben auch sehr viele andere zu wiederholten Malen eine Ausgabe der Fragmente des Herakleitos bewerkstellt; hier erwähne ich nur a) Fr. SCHLEIRMACHER, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, *Museum der Alterthumswissenschaft*, 1807, (*Sämtliche Werke* Abt., 3, Bd. 2, Berlin, 1838, S. 1-146); b) Fr. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Parisiis, 1875 Bd I; c) J. BYWATER, *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxonii, 1877; d) R. WALZER, *Eraclitio*, Finenze, 1939.

11. Wir haben uns hier und im folgenden nur mit den echten Fragmenten (126) sowie mit den Nachrichten (δόξα) beschäfigt, die sich auf Herakleitos beziehen. Ferner nennen wir in der vorliegenden Arbeit nicht diejenigen mit Namen, die die Fragmente uns bewahrten oder diejenigen Gewährsmänner aus späteren Zeiten die als Doxographen Nachrichten über seine Lehre und so weiter uns übermitteln: dies hielten wir für unnötig, da alles diesbezügliche in der opengenannten Ausgabe von H. Diels wohlgeordnet vorgeführt wird.

LA MORALE DE DÉMOCRITE EST-ELLE UNE MORALE DU *KAIROS*?

Sur le plan de l'appréciation épistémologique de la connaissance, et selon des critères aristotéliciens, la vérité est définie comme *adaequatio rei et intellectus*. Sur le plan de l'appréciation praxéologique du comportement, et selon des critères démocritéens, l'activité de la conscience requiert une adaptation aux possibilités subjectives et objectives qui déterminent la bonne issue de l'initiative humaine entendue comme expression de l'intentionnalité de la conscience. L'obligation morale consiste dans le respect d'une attitude qui correspond aux besoins imposés objectivement par la situation à laquelle la conscience est chaque fois confrontée. Cette conception traduit la nécessité d'un accord de la conscience aux choses, sa faculté d'adaptation aux données sur lesquelles elle est appelée à intervenir. Ces points de vue réalistes ne supposent pas tant la passivité de la conscience (telle que l'entendront, entre autres, les Stoïciens, invoquant le postulat de son *assentiment* au monde), qu'ils ne manifestent une reconnaissance de l'utilité que présente l'acceptation d'une *mesure* qui puisse être, en même temps, un critère de comportement.

À la notion de mesure est aussi liée la notion de situation intentionnellement acceptée et approuvée, qui n'est pas en deçà du nécessaire et du suffisant, mais ne va pas non plus très au delà, et qui est exprimée par l'adverbe εὖ en premier composant de toute une série de substantifs, adjectifs et verbes[1]. Mais le sens le plus adéquat semble être celui de «subtile

1. Par exemple, pour se limiter aux fragments de Democrite: εὐγένεια (B 57), εὐδαιμονία (B 170 [D.-K.[16] II, 178, 20]; B 171 [II, 179, 1]), εὐεστῶ (A 167 [II, 129, 15]; B 4 [II 113, 8]; B 140 [II 170, 1]), εὐθυμία (A 1 [II 84, 19]; A 33 [II 90 25]; A 166 [II 129 8]; A 167 [II 129 15]; A 169 [II 129 23]; B 191 [II 184 4]; B 258 [II 197, 12]), εὐμορφία (B 294 [II 206, 11]), εὔνοια (B268 [II 200, 15]; B 302 [II 222,20]) εὐογκίη (B 3 [II 133, 4]), εὐσαρκία (B 1a [II 131,9]), εὐσθένεια (B 57 [II 157, 12]), εὐτροπίη (B 57 [II 157, 12]), εὐτυχία (B 106 [II 163, 13]); (cf. chez PLATON, *Protagoras*, 326 b: εὐρυθμία et εὐαρμοστία), εὐδίοδος (A 135 [II 120, 88]), εὔλογχος (B 166 [II 178,7]), εὐμαρὴς (B 223 [II 190,5]), εὐμεγέθης (A 129 [II 113, 20]; 24), εὐξύνετος (B 119 [II 167,2]), εὔοσμος (A 163 [II 128,16]), εὐσταθὴς (A1 [II 84,21]; B 191 [II 184,8]), εὔτακτος (B 61 [II 158,3]), εὔτρητος (A 135 [II 116,6]; 10), εὐτυχὴς (B 286 [II 206,5]), εὐφυὴς (B 5, 111 136, 14; B 56 [II 157, 10]; B 109 [II 164,8]), εὔφωνος (B 104 [II 163,9]), εὐθυμεῖν (B 3 [II 132,13]; B 183, 16; B 191 [II 185,3]; B 286 [II 205,7]; B 279 [II 203,14]), εὐτυχεῖν (B 180 [II 181,8]). Cf. surtout M. PROTOPAPAS-MARNELI, Luxe ou absence de luxe selon les Stoïciens, *Actes du Colloque Le Luxe et la Cité: penser le luxe*, Rouen, 2009, sous presse.

supériorité». Les contraires de ces mots composés sont normalement exprimés par la substitution à ce préfixe de l'un ou de plusieurs des éléments suivants: α- (privatif); δυσ-; κακο-; μεγαλο-, respectivement et en fonction de la tradition, quand ils ne sont pas exprimés par un terme totalement différent[2]. Tous les contraires des mots composés avec l'élément εὐ- signifient «être en-deçà» ou «dépasser», «inexistence», «insuffisance» ou même «surcapacité jusqu'à la gêne et la dissolution» et, en tout cas, mise de côté et, en fin de compte, disparition de la mesure.

Sur le plan ontologique, il est évident que la notion de mesure, en tant que moyenne recherchée et liée, par exemple, à la notion de *médiété* aristotélicienne[3], implique une déclaration quantitative ou qualitative concrète, avant laquelle la qualité qu'elle exprime n'a pas suffisamment d'appui et risque de ne jamais arriver à confirmation, et après laquelle cette même qualité s'avère si intense et gênante pour elle-même qu'elle s'évanouit dans son excessivité. À côté de cette distinction, il y a place pour une autre, encore plus ténue, selon laquelle l'élément εὐ- sera entendu comme dénotant une légère supériorité qui n'est pas encore un excès; comme dénotant, par conséquent, l'existence d'une «marge minimale de sécurité»précédant la limite ultime de tolérance de la qualité impliquée et au delà de laquelle commence l'excès réel et essentiel. Aussi la *mesure* dépend-elle de la *limite*, sans forcément coïncider avec elle, de sorte que, combinée avec elle, elle détermine cette différence minime à l'intérieur de laquelle la qualité considérée acquiert sa valeur optimale.

Cette analyse préliminaire permet d'examiner la morale de Démocrite sous un angle nouveau qui est celui du *convenable*[4]. Dans ces conaditions, *mesure, limite* et *convenance* définissent non plus statiquement mais dynamiquement l'attitude morale de la conscience face aux choses et aux

---

2. Cf. ἀνιᾶσθαι contre εὐθυμεῖν; κολακείη contre εὔνοια; εὐτροπίη contre εὐσθένεια; μεγαλογκίη contre εὐογκίη.

3. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1, 1052 b 20: μέτρον ἐστὶ ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται; *ibid.*, N 1, 108 a 2: ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, μέτρον τὸ ἕν, τὸ ἐλάχιστον (cf. *ibid.*, A 1, 1052 b 18); *Éthique à Nicomaque*, Γ 6, 1113 a: κανὼν καὶ μέτρον ὁ σπουδαῖος, ἡ ἀρετὴ (cf. *ibid.*, K 5, 1176a 17; *Politique*, Θ 4, 1326a 36: ἔστι καὶ πόλεσι μεγέθους μέτρον. Cf. *Physique*, I 1, 251 b 20: τὸ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα; *Éthique à Nicomaque*, B 5, 1106 b 27: ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ μεσότης τις ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη, αἱ ἀρεταὶ μεσότητες (cf. *ibid.*, B 7, 1108 a 31; B 9, 1109 a 20; Γ 8, 1114 b 27; Δ 13, 1127 a 16, par opposition aux termes ὑπερβολή, ἔλλειψις). Cf. *Éthique à Eudème*, Γ 2, 1231 a 5-39: βελτίστη ἕξις (synonyme de μεσότης; cf. *ibid.*, Γ 3, 1231 b 25). Cf. *Éthique à Nicomaque*, E 9, 1133 b 32: ἡ δικαιοσύνη μεσότης; *ibid.*, B 6, 1107 a 6 et suiv.: ἡ μεσότης ἀκρότης πως; *ibid.*, B 6, 1107 a 26: μεσότης οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις.

4. Cf. M. POHLENZ, *Τὸ πρέπον*. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, *Göttinger Nachrichten*, Phil.-hist. Klasse, 1933.

situations et, par là-même, l'intention de la conscience de ne pas dépasser ses propres possibilités. L'objectif est d'atteindre non pas une simple qualité qui soit exprimée par le deuxième composant du terme composé chaque fois envisagé, mais la qualité optimale, qui sert donc de limite. Dans ces conditions, la seule restriction est celle qui impose à la conscience de demeurer en deçà de tout dépassement de ce degré qualitatif.

Le fragment B 3 de Démocrite, qui appartient à l'ouvrage *De la Bonne Humeur* ou *Du Bonheur*, fait état des limitations de la conscience dans l'action: «celui qui cherche à vivre dans un état mental équilibré ne doit pas s'occuper de trop de choses, ni en particulier ni en compagnie d'autres hommes, et tout ce qu'il fait, il ne doit pas le vouloir au delà de ses forces et de sa nature, mais veiller très attentivement à ce que, même si le sort s'en mêle et l'entraîne à des pensées excessives, il y renonce et n'entreprenne pas plus de choses que ce qui est faisable, car s'étendre autant qu'il sied est plus sûr que s'étendre à excès»[5]. Certes, cette thèse se prête facilement à une interprétation déformée, comme c'est le cas chez Plutarque, qui prétend que, dans son enseignement, Démocrite fait de la bonne humeur, c'est-à-dire de l'état mental équilibré, un état qu'il en coûte d'atteindre puisqu'il a pour prix l'inactivité[6]. Il est vrai, cependant, qu'une interprétation erronée de cette sorte peut être facilitée par la liaison de la notion de *bonne humeur*, c'est-à-dire d'état mental équilibré, avec la notion d'*intrépidité*, cette absence de crainte et de tremblement que, au témoignage de Cicéron, Nausiphane appelait *impassibilité*[7]. L'erreur d'interprétation est due à une sous-estimation des notions de mesure et de convenance, associée à une surestimation de la notion de limite, toutes entendues comme postulats et comme critères à la fois.

La conception démocritéenne de la mesure et de la limite (et de leur respect) permet, par ailleurs, d'attribuer une interpétation d'orientation totalement différente de l'ordinaire, extrêmement voluptueuse, au fragment B 4, où les notions de *plaisir* et de *désagrément* sont entendues comme critères et termes de référence et d'évaluation de ce qui est *utile* ou *nuisible* à

---

5. Cf. fr. B 3 [D.-K.[16] II, 132,16-133,5]: τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πράσσειν, μήτε ἰδίηι μήτε ξυνῆι, μηδὲ ἅσσ' ἂν πράσσηι, ὑπέρ τε δύναμιν αἱρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν· ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακήν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ πλέον ὑπηγεομένης τῶι δοκεῖν, κατατίθεσθαι, καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν. ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης.

6. Cf. fr. B 3 (*ibid.*, II 132, 12-14 [PLUTARQUE, *De Tranquillitate animi*, 2,465 et suiv.]): ὁ μὲν οὖν εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν ἐνθυμεῖσθαι μέλλοντα μὴ... ξυνῆι πρῶτον μὲν ἡμῖν πολυτελῆ τὴν εὐθυμίαν καθίστησι, γινομένην ὦνιον ἀπραξίας.

7. Cf. fr. B 4 (*ibid.*, II 133, 13-14. CLÉMENT, *Strom.*, II 130 [II 184 10 Stählin]: καθάπερ Ναυσιφάνης τὴν ἀκαταπληξίαν. ταύτην γὰρ ὑπὸ Δημοκρίτου ἀθαμβίην λέγεσθαι.

la conscience[8]. Selon cette interprétation, les notions de *plaisir* et de *désagrément* devront être rattachées à celles de *bonne humeur* et d'*intrépidité*, et même éventuellement à la notion épicurienne de *plaisir catastématique*, mais aussi à la notion stoïcienne d'*ataraxie*[9]. Le fragment B 31, par ailleurs, rattache indirectement toutes les notions qui précèdent à la notion de sagesse, puisque la médecine et la sagesse y sont mises à contribution en parallèle, la première débarrassant le corps des maladies et la seconde, les âmes des passions[10]. Mes propres points de vue interprétatifs sont confortés par le fragment B 191, dont les premières lignes semblent particulièrement importantes, car la bonne humeur y est reliée à la mesure et à la symétrie, alors que l'absence et l'excès sont reliés à l'instabilité des âmes[11]. Enfin, le fragment B 33, où sont comparées la nature et l'éducation, se révèle particulièrement important du fait qu'il y est question de l'approche de la nature par l'éducation[12]. Il relie, lui aussi, indirectement bien entendu, toutes les notions qui précèdent à la notion de connaissance du mode optimal de comportement de la conscience face aux situations par rapport auxquelles elle est appelée à prendre position.

Que la morale de Démocrite n'est pas une morale de l'inactivité, c'est ce que dit clairement le fragment B 119, où le facteur du hasard est envisagé comme fiction et prétexte à l'absence de volonté et comme ne résistant pas à la sagesse, alors qu'au contraire, la prudence bien comprise, combinée à la

---

8. Cf. fr. B 4 (*ibid.*, II 133, 9-10): τέρψις καὶ ἀτερπίη οὖρος «τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων». Cf. *ibid.*, II 133, comm., 9 et suiv.: οὖρος < > τῶν περιημακότων nach B 188 DIELS: οὖρος τῶν πρηκτέων, ZELLER: οὖρος τῶν πρηκτέων καὶ μὴ πρηκτέων (stoïsch), NATORP: ὅρος τῶν περικειμένων, HOYER; cf. *ibid.*, II: παρημακότων, vergl. DIELS, Ergänzg. u. Deutg. zweifelhaft (unrichtig Langerbeck...).

9. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La distinction épicurienne des plaisirs et sa réduction axiologique dans la morale stoïcienne, *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale d'Études Classiques*, Budapest, 1979, pp. 709-711; IDEM, *Phénoménologie des plaisirs*, Athènes, Grigoris, 1975; 2e éd. Athènes, Université d'Athènes, 1981, pp. 34-37; cf. J.-M. GABAUDE, Les plaisirs selon Épicure, 5. Kairicité du plaisir catastématique à la lumière de la philosophie d'E. Moutsopoulos, *Diotima*, 11, 1983, pp. 211-214, notamment pp. 212-213. Cf. IDEM, *Le rationalisme d'Épicure*, (en grec), Athènes, Académie d'Athènes, 2009.

10. Cf. fr. B 31 (D.-K.[16], II 152, 1-3; cf. CLÉMENT, *Pédag.*, I 6 [I 93, 15 Stählin]): ἰατρικὴ μέν... σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.

11. Cf. fr. 191 (D.-K.[16], II 184, 4-7 (185,9) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 1,91 Wachsmann]): ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίηι, τὰ δ' ἐλλείποντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσεις ἐμποιεῖν τῆι ψυχῆι. Cf. fr. B 233 (D.-K.[16], II 192, 1-3 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 17,38 Wachsmann]): εἴ τις ὑπερβάλοι τὸ μέτρον, τὰ ἐπιτρεπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνοιτο. Cf. aussi *infra*, n. 21.

12. Cf. fr. B 33 (D.-K.[16], II 153, 1-3. CLÉMENT, *Strom.*, IV 151 [II 314,2 Stählin], STOBÉE, II 31,65 d [II 213,1 Wachsmann]): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.

sagesse, est jugée capable de résoudre les problèmes de la vie. Dans le cadre de ces réflexions, l'emploi du terme ὀξυδερκείη, «vue perçante», dont la signification n'est pas sans rapport à celle de la quête du futur[13], acquiert un poids particulier. Ce fragment est complété par le fragment B 166, où il est question d'images heureuses, c'est-à-dire pertinentes, au sens de représentations qui correspondent à des situations concrètes et permettent, par anticipation, d'y faire face[14]. Il convient de rapprocher de cette thèse la conception de Démocrite relative à la responsabilité de la conscience, selon laquelle c'est de la conscience que dépend l'exploitation rentable ou inefficace d'une même situation, comme le disent clairement le fragment B 172[15] et surtout le fragment B 173 où est mentionnée la nécessité de «guider» les situations et de les conduire à des solutions heureuses[16]. C'est pourquoi il est dit au fragment B 193 [5] que la sagesse détourne la conscience de commettre l'injustice, précisément parce qu'elle lui fournit à l'avance un modèle adaptable de comportement.

Le respect de la nature des situations et la conformité, l'adéquation, à l'originalité de chacune d'elles permettent d'y faire face de manière correcte et réussie. Il est inconsidéré, pour la conscience, de ne pas aller à l'unisson avec elles[17]. À l'opposé de cette sorte d'irréflexion, qui constitue un dépassement de la mesure, Démocrite fait valoir le postulat de la modération, entendue comme l'adoption effective, par la conscience, de la mesure qui, à son tour, est entendue comme modèle de l'action raisonnée, c'est-à-dire de l'action au cours de laquelle l'intentionnalité inconsidérée éventuelle de la conscience se soumet aux exigences du *kairos*. La notion de *kairos* est indissociablement liée à la notion de mesure, qui permet la détermination correcte du moment de l'intervention de la conscience sur les situations, un moment ni excessivement prématuré ni excessivement tardif, qui se mani-

---

13. Cf. fr. B 119 (D.-K.[16], II 166,24-167,2): ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίωι εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνει.

14. Cf. fr. B 166 (D.-K.[16], II 178,5-10 (12) [Sext., *Adv. math.*, IX 19]): Δ<ημόκριτος> δὲ εἴδωλά τινα φησὶν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχετο εὐλόγχων τυγχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν δὲ τὰ μέλλοντα...

15. Cf. fr. B 172 (D.-K.[16], II 179,4-5 (8) [Stobée, *Ecl. eth.*, III 1,91 Wachsmann]): ἀφ' ὧν ἡμῖν τἀγαθὰ γίγνεται, ἀπὸ τῶν αὐτῶν τούτων καὶ τὰ κακὰ ἐπαυρισκοίμεθ' ἄν, ...

16. Cf. fr. B 173 (D.-K.[16], II 179, 9-11 (14) [Stobée, *Ecl. eth.*, III 4,51 Wachsmann]): ὁ ἄνθρωπος κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, *ἐπήν τις* τἀγαθὰ μὴ ἐπιστῆται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐπόρως.

17. Cf. fr. B 289 (D.-K.[16], II 205, 16-17 [Stobée, *Ecl. eth.*, IV 44,64 Wachsmann]): ἀλογιστίη μὴ ξυγχωρέειν *ταῖσι* κατὰ τὸν βίον ἀνάγκαις.

feste non pas statiquement, par la différence entre *avant* et *après*, mais dynamiquement, par la différence entre *pas encore* et *jamais plus*[18].

Pour Démocrite, modération, *kairos* et bonté sont liés, comme en témoigne le fragment B 229[19], tandis que le fragment B 228 offre un exemple pittoresque d'absence de modération propre aux *ignorants*, comparés aux acrobates qui évoluent dans l'*orchestra* entre des objets pointus et risquent de se tuer au moindre faux pas[20]. La mort n'est pas, bien sûr, le seul prix de l'action risquée ou de l'action excessive, autrement dit, sans mesure: il ne faut pas moins éviter la tristesse, prix qu'entraîne l'excès dans l'expérience vécue du plaisir, par exemple, qui a pour conséquence, à long terme, sa perte d'intensité, comme le suggère le fragment B 235[21]. Le comportement idéal sera, dans ce cas, celui qui repose sur la technique de ladite «méthode des essais et des erreurs» que Platon, après Damon, appelle πεττεία[22]. Le danger est, comme le révèle le fragment B 226, confirmant ce qui précède, la définition erronée, au lieu de la définition correcte, de la mesure qui exprime le *kairos*[23]. Il conviendra de rapprocher de ces thèses ce qui a été dit précédemment sur la mesure exprimée par le composant εὐ-, ainsi que ce qui a résulté de l'analyse de ce dernier comme exprimant à la fois un minimal et un optimal, un léger excès qui se situe entre ce qui est normal et unique, sinon «par excellence».

La conclusion qui ressort naturellement des analyses, réflexions et appréciations qui précèdent est que la morale de Démocrite, en tant que

---

18. Cf. par ex. E. MOUTSOPOULOS, Catégories temporelles et kairiques, *Université d'Athènes, Annuaire Scientifique de la Faculté de Philosophie*, 1961-1962, pp. 400-436 (en grec); IDEM, Maturation et corruption. Quelques réflexions sur la notion de «kairos», *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, et Comptes rendus de ses Séances*, 131, 1978/1, pp. 1-20.

19. Cf. fr. B 229 (D.-K.[16], II 191,9-10 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 16,19 Wachsmann]): φειδώ τοι καὶ λιμὸς χρηστῆ· ἐν καιρῶι δὲ καὶ δαπάνη· γινώσκειν δὲ ἀγαθοῦ (cf. la traduction dans D.-K. *ad loc.* «Kargheit und Hunger ist nützlich, zur rechten Zeit aber auch Aufwand; das zu entscheiden ist Sache des Tüchtigen».

20. Cf. fr. B 228 (D.-K.[16], II 191, 1-4 (8) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 16,18 Wachsmann]): οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθέες γινόμενοι, ὥσπερ οἱ ὀρχησταὶ οἱ εἰς τὰς μαχαίρας ὀρούοντες, ἢν ἑνὸς μούνου <μή> τύχωσι καταφερόμενοι, ἔνθα δεῖ τοὺς πόδας ἐρεῖσαι, ἀπόλλυνται.

21. Cf. fr. B 235 (D.-K.[16], II 192,8-12 (16) [STOBÉE, *Ecl. eth.*, 18,35 Wachsmann]): ὅσοι... τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται... αἱ δὲ λῦπαι πολλαί. Cf. *supra*, et n. 11.

22. Cf. PLATON, *République*, VI, 487 c; *Phèdre*, 274 d. Cf. ARIST. QUINT., p. 26 Meibom: Διὸ καὶ τῶν μερῶν τῆς μελοποιΐας ἡ καλουμένη πεττεία τὸ χρησιμώτατον ἐν ἐκλογῇ τῶν ἀναγκαιοτάτων φθόγγων ἑκάστοτε θεωρουμένη.

23. Cf. fr. B 226 (D.-K.[16], II 190, 15-16 [STOBÉE, *Ecl. eth.*, III 13,47 Wachsmann]): οἰκήιον ἐλευθερίης παρρησίη, κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις (cf. la traduction dans D.-K.[16], *ad loc*: «.... die Gefahr liegt dabei in der Abmessung des richtigen Zeitpunktes»).

morale de la mesure, de la limite, de la modération, de la sagesse, du convenable et de toutes les autres notions qui sont apparues au cours du chemin ici parcouru comme liées à elles et éclairées d'une lumière particulière du fait de leur liaison à la notion de *kairos*, pourrait éventuellement être qualifiée précisément de *morale du kairos*, au sens général qu'il devient possible d'attribuer à ce terme polyvalent, recouvrant des notions qui ont une définition catégorielle quantitative et qualitative, mais aussi spatiale et temporelle. Ajoutons qu'une morale du *kairos* n'est pas nécessairement une morale de la temporisation mais, comme l'a montré clairement l'analyse des fragments de Démocrite, une morale de la quête de l'optimal[24]. Vu l'importance qu'acquiert la notion de *kairos* dans la morale de Démocrite, la vérité de l'opinion attribuée, entre autres, à Philolaos[25] se trouve confirmée: τὰ τοῦ καιροῦ μέτρα δεῖν εἰδέναι ὡς ὑπάρχοντος ὅρου τῆς φιλοσοφίας.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

---

24. Ces analyses ne seraient pas complètes si, outre les fragments authentiques de Démocrite, on ne citait deux fragments, au moins, de ceux qui sont connus sous le titre de *Γνῶμαι χρυσαῖ* et attribués à Démocratos (cf. les *Γνῶμαι* de Démocratos, D.-K.[16] II 153, 16), dont la personne a été étroitement associée à celle de Démocrite et dont les textes sous son nom, dans l'édition Diels-Kranz, ont été intercalés parmi les textes démocritéens authentiques. Cf. E. Wellmann, *Pauly's R. E.*, 9 A, 1903, *s. v.* Democrates, n° 12, p. 134: «Unter dem Titel *Δημοκράτους φιλοσόφου γνῶμαι* ist eine Sammlung von 86 Sprüchen überliefert, welche zuerst Lucas HOLSTENIUS (Rom, 1638) aus einer barberinischen, zuletzt J. G. ORELLI (in den *Opuscula Gaecor. veter. sententiosa et moralia* I, Leipzig, 1819), nach einer palatinischen Hs harausgegeben hat. Wir haben in ihr einen Auszug aus derselben Sammlung ethischer Fragmente des Demokrit (cf. *ibid.*, pp. 137 et suiv.), welche Stobaios benutzt hat. LORTZING, Über die ethische Fragmente Demokrits, *Programm des Berliner Sophien-Gymnasiums*, 1873, 9»). Ces deux fragments, qui portent dans l'édition D.-K.[16] les numéros B 87 (II 161, 7-8: τὸν φαῦλον παραφυλάττειν δεῖ μὴ καιροῦ λάβηται: seule la mauvaise intention définit l'acte selon le kairos au sens de l'opération réussie répréhensible) et B 94 (II 162,5: μικραὶ χάριτες ἐν καιρῷι μέγισται τοῖς λαμβάνουσιν: ici réapparaît la conception de la relation entre optimal et minimal comme une relation caractérisant le *kairos*) expriment simplement une morale orientée dans la même direction que celle vers laquelle semble l'être la morale exprimée par les fragments démocritéens authentiques et dont ne semble pas s'écarter le sens du fragment non authentique B 302 (II 222, 5-6: ταῖς τῶν καιρῶν μεταβολαῖς καὶ οἱ σφόδρα δυνατοὶ τῶν ἀσθενεστέρων ἐνδεεῖς γίνονται: ici s'insinue la notion d'*inadéquation*.

25. Par l'auteur anonyme qui cite ce fragment (p. 201: WESCHER, Φιλολάου καὶ Ἀριστοτέλους Ἰσοκράτους τε καὶ Ἀριστοφάνους καὶ Ἀπολλωνίου, Schneider, *Gr. Poliork.* II, p. 10), alors qu'Athénée le Mathématicien, Mechan, p. 4 Wescher, écrit sur Στράτωνος καὶ Ἑστιαίου καὶ Ἀρχύτου καὶ Ἀριστοτέλους. Cf. D.-K.[16], I 419, 9-20.

ΕΙΝΑΙ Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ ΜΙΑ ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὅσον ἡ ἔννοια του χρόνου, στὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία ἔχει ἀποτελέσει ἀντικείμενο συστηματικῆς μελέτης ἐκ μέρους τῶν νεωτέρων, τόσον ἡ ἔννοια τοῦ καιροῦ, κατὰ τὴν ἴδια περίοδο, συναφής, ἀλλὰ καὶ ἀντίθετη πρὸς ἐκείνην, ἔχει, ὡς τώρα, παραμείνει σχετικῶς ἀδιερεύνητη. Γενικῶς, ὁ χρόνος νοεῖται ὡς μιὰ ἀέναος, ἂν καὶ ὄχι ἀναγκαστικῶς συνεχής, κίνηση ποὺ ὁδηγεῖ ἀπὸ τὸ παρῳχημένο στὸ ἐπερχόμενο διὰ μέσου τοῦ βιουμένου παρόντος, ὡς ἕνα περιέχον τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ ὡς ἕνα μέτρον μὲ τὸ ὁποῖον ὁ κόσμος συλλαμβάνεται ἀπὸ τὴν συνείδηση. Ἀντιθέτως, καὶ μέσα στὴν ἴδια τάξη ἰδεῶν, ὁ καιρὸς νοεῖται ὡς μιὰ στιγμιαία στάση ἢ μᾶλλον ὡς μιὰ ζώνη ἀσυνεχείας ἐντὸς τοῦ γίγνεσθαι, ὅπου τὸ ἐλάχιστον συναντᾶ τὸ βέλτιστον, καὶ ἡ ὁποία λειτουργεῖ ὡς μέτρον μὲ τὸ ὁποῖον ἡ συνείδηση ἐπενεργεῖ ἐπὶ τοῦ κόσμου ἤ, καλύτερα, κατὰ τὸ ὁποῖον ἡ πρᾶξις ἀποκτᾶ νόημα. Ἡ ἀντίληψις αὐτὴ περὶ τοῦ καιροῦ εἶναι ἤδη διάχυτη στὴν προδημοκρίτειον φιλοσοφικὴν διανόησιν, ἐμπεδώνεται ὅμως μὲ τὸν στοχασμὸ τοῦ Δημοκρίτου. Ἰδιαίτερα, ἡ ἔννοια τοῦ καιροῦ ἀποβαίνει, μὲ τὸν Δημόκριτον, ὅρος ἀναφορᾶς καὶ κριτήριο τῆς ἐπιτυχοῦς ἠθικῆς δραστηριότητος. Μὲ τὴν σημασία αὐτήν, ὁ καιρὸς τοποθετεῖται στὸ κέντρο τῆς δημοκριτείου ἠθικῆς τὴν ὁποίαν καὶ χρωματίζει ὡς ἠθικὴν τῆς μοναδικότητος τοῦ πράττειν καὶ ὡς ἠθικὴν τῆς ἀνθρωπίνης ἐπεμβάσεως ἐπὶ τοῦ γίγνεσθαι, συμφώνως πρὸς τὴν φύσιν τοῦ τελευταίου τούτου. Μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, ἡ δημοκρίτειος ἠθικὴ καθίσταται μιὰ ἠθικὴ αὐστηρῆς, ἀλλὰ κι ἐλεύθερης, προσαρμογῆς τῆς συνειδησιακῆς προθετικότητος πρὸς τὴν πραγματικότητα. Τ' αὐθεντικὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου, τὰ ὁποῖα ἐπιτρέπουν τὴν διατύπωση τῶν ἑρμηνειῶν αὐτῶν, κάθε ἄλλο παρὰ σ' ἀντίθεσιν ἔρχονται, κατὰ τὸ περιεχόμενό τους, πρὸς ἄλλα φερώνυμα ἐκείνου ἀποσπάσματα.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA DÉMOCRATIE

Personne n'a vu par le passé, ni ne voit aujourd'hui, en Platon un partisan de la démocratie. On sait l'hostilité qu'il éprouve face à un régime selon lui incapable de faire naître la justice politique. Tous les commentateurs, anciens et présents, s'accordent sur ce point, et l'on ne peut que leur donner raison. Mais s'il est aisé de désigner négativement le rapport de Platon à la démocratie, il est en revanche plus difficile de le qualifier positivement et de déterminer jusqu'où va son rejet: est-il total, radical, ou Platon concède-t-il, malgré tout que ce régime présente certaines qualités?

Sur cette question, les commentateurs contemporains se rangent en trois groupes. Pour les uns, Platon voit dans la démocratie le pire des régimes et lui est radicalement hostile. Telle est la position de J.-F. Pradeau et de J. Ober[1]. Pour d'autres, Platon critique la démocratie athénienne mais pas la démocratie en soi. Cette position, soutenue par exemple par M. L. Desclos[2], se justifierait de la différence entre démocratie antique et démocratie moderne élaborée par M. I. Finley[3]. Selon lui, la démocratie antique était une démocratie directe et du face-à-face où, contrairement aux démocraties représentatives modernes, les citoyens exerçaient directement la souveraineté. Ils ne pouvaient donc être ni apathiques ni totalement ignorants des questions politiques, les jeunes citoyens faisant précisément leur éducation en participant à l'Assemblée. Platon ne pouvait donc leur reprocher leur ignorance: il critiquait sans doute plutôt leur opportunisme et l'éducation imparfaite qu'ils avaient reçue. D'autres, enfin, font un pas de plus en prétendant que Platon utilise certaines pratiques de la démocratie pour édifier ses cités justes. Ainsi selon C. Bobonich, la pratique du tirage au sort dans cer-

---

1. J.-F. PRADEAU, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, Bibliopolis, 2005; J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Cette distinction en trois groupes est inspirée de l'ouvrage de J.-F. PRADEAU, *op. cit.*

2. Platon et la démocratie, in *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, Toulouse, CRDP de Midi-Pyrénées, 2003, pp. 103-125.

3. *Démocratie antique et démocratie moderne*, (trad. fr. M. Alexandre) Paris, Payot, 1976 (éd. originale 1972).

taines élections donnera à la cité des *Lois* une constitution mixte, aristocratique et démocratique[4].

À mon sens, la position de Platon se trouve dans l'exact contre-pied de chacune de ces trois thèses: Platon ne fait pas de la démocratie le pire des régimes; il critique la démocratie en soi et pas seulement la démocratie athénienne; et il ne retient rien de ses institutions pour sa cité idéale. Pour le prouver, je montrerai, contre la première position, que la démocratie est chez Platon un très mauvais régime sans être jamais le pire. Contre la troisième position, je montrerai, ce ne sont pas ses institutions politiques – la souveraineté du peuple et le tirage au sort – qui définissent pour Platon la démocratie, et que par conséquent, l'usage du tirage au sort dans la cité des *Lois* ne suffit pas à lui conférer un aspect démocratique. Enfin, contre la deuxième position, je montrerai que les critiques de Platon portent sur la démocratie en soi, définie par ses fondements épistémologiques – à savoir l'ignorance et l'opinion – et leurs conséquences éthiques et politiques.

Un mauvais régime mais pas le pire

Malgré la charge polémique très forte des critiques qu'il lui adresse, Platon ne voit pas dans la démocratie le pire des régimes. Deux arguments le prouvent. Le premier, fondé sur la présence de la philosophie en démocratie, peut paraître contingent car il n'est pas certain qu'il soit spécifique à la démocratie, mais c'est toutefois un indice du degré seulement relatif de l'hostilité que Platon témoigne à l'égard de ce régime. Le second, nettement plus probant, repose sur la place de la démocratie dans les classifications des régimes exposées dans la *République*, les *Lois* et le *Politique*.

Démocratie et philosophie

Dans la *République* comme dans les *Lois*[5], l'une des grandes innovations politiques de Platon consiste à remettre le pouvoir aux philosophes. Une cité qui en serait complètement privée serait donc la pire qui soit. Or dans la typologie des régimes élaborée au livre VIII de la *République* pour rendre compte de leur dégénérescence à partir du régime des philosophes rois, Socrate n'évoque la présence de la philosophie qu'en démocratie: parmi les activités auxquelles il se prête selon l'humeur du moment, l'homme démocratique «a parfois l'air de se livrer à la philosophie»[6]. Certes, les philosophes

---

4. *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

5. *Rép.*, V, 473 c 11-e 1; *Lois*, XII, 964 d-966 b: dans ce passage où est exposée l'éducation supérieure des gardiens, la philosophie n'est pas explicitement mentionnée mais la description du savoir de l'unité et de la multiplicité y fait clairement référence.

6. *Rép.*, VIII, 561 d 2.

ne gouvernent pas dans ce régime, mais la philosophie n'en est pas totalement absente.

On objectera avec raison que l'ironie est évidente dans ce passage : à la fois parce que l'activité philosophique telle que la décrit la *République* exclut le dilettantisme dont elle pâtit dans ce portrait[7], et parce que la démocratie a condamné Socrate à mort pour cette activité même, ou certaines de ses conséquences. La leçon est claire: la démocratie ne supporte la philosophie qu'à dose homéopathique, ou que les faux-semblants de philosophie. En outre, cette remarque sur la présence de la philosophie en démocratie ne signifie pas nécessairement qu'elle soit absente des autres régimes, notamment ceux qui la précèdent, ce qui ne permet peut-être pas de l'en distinguer nettement.

Malgré tout, de telles réserves n'entament pas la signification première de cette citation: la philosophie est encore possible en démocratie. Car, on le verra plus bas, le trait fondamental de ce régime est le bon plaisir individuel: chacun y vit à sa guise et s'y adonne à l'activité qu'il souhaite, dont la philosophie, même si la plupart de ceux qui s'y essayent le font en dilettantes ou pour la pose. On peut donc supposer que la pratique assidue de la philosophie peut également s'y produire; et si ce n'est la vie de Socrate, à cause de sa fin tragique, l'ouverture et l'activité de l'Académie sous le régime démocratique athénien en est la meilleure illustration. Si donc le pire des régimes devait être celui où la philosophie serait totalement interdite ou absente, ce ne saurait être la démocratie qui, sans la favoriser, n'en empêche toutefois ni l'apparition ni la pratique.

La place de la démocratie dans les classifications des régimes

Les arguments les plus décisifs pour tempérer la thèse d'un Platon totalement hostile à la démocratie se trouvent dans ses trois classifications des régimes, qui sont aussi des classements: que ce soit dans la *République*, les *Lois* ou le *Politique*, elle n'y occupe jamais la dernière place.

Dans la *République*, la démocratie occupe, avant la tyrannie à laquelle elle donnera naissance, l'avant-dernière place dans le mouvement de dégradation des régimes politiques exposé au livre VIII. Au quatrième rang sur les cinq que compte cette typologie politique et psychologique[8], c'est certes une piètre place mais ce n'est pas la dernière. C'est en outre, de tous les régimes imparfaits, le seul où Socrate évoque une certaine douceur de vivre possible,

---

7. La plupart «croient que [la philosophie] est une chose à ne pratiquer qu'en supplément du travail sérieux», *Rép.*, VI, 498 a 6.

8. «Il y a nécessairement autant d'espèces de caractères qu'il y a de régimes politiques», *Rép.*, VIII, 544 d 6-7.

puisque chacun y suit à tout moment son inclination propre et se livre à l'activité de son choix, sans avoir à subir aucune contrainte: or, demande-t-il à Adimante, «une telle façon de vivre n'est-elle pas un don des dieux et un délice, sur le moment?»[9]. Certes, cette liberté totale des désirs est pour Platon synonyme d'indiscipline et d'inconstance, d'autant qu'elle s'accompagne d'un égalitarisme qui, dans tous les domaines, confine au désordre[10]. Mais le plaisir indéniable de cette vie contraste fortement avec le déchaînement de violence qui caractérisera le régime suivant. De ce point de vue, la démocratie offre un ultime moment de répit avant la tempête tyrannique, qui représente le pire des types psycho-politiques, c'est-à-dire la vie collective et individuelle la plus injuste et la plus malheureuse[11]. Enfin, on ne peut soutenir que selon Platon «la démocratie [...] nomme l'absence de constitution, son défaut»[12]: elle pâtit non d'une absence de constitution, mais au contraire de leur multiplicité et donc d'un manque d'unité politique, car selon Socrate, la démocratie «contient toute espèce de régimes» et ressemble «à un grand marché des régimes»[13]. Quelle que soit la gravité de ses défauts, la démocratie est moins analysée en termes de vide que de confusion politique.

Dans le classement des *Lois*, la démocratie occupe aussi l'avant-dernier rang, mais ce classement ne comprend que quatre places et obéit à un principe de hiérarchisation différent de celui de la *République*. Selon l'Étranger d'Athènes, le troisième rang revient en effet à «une certaine sorte de démocratie», après la tyrannie et la monarchie, et avant l'oligarchie[14]. Le principe du classement proposé par l'Étranger d'Athènes est le suivant: les régimes sont rangés selon l'ordre décroissant de leur force d'action politique, qui est proportionnelle à la concentration du pouvoir. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi Platon peut mettre ici à la première place ce qu'il a mis à la dernière dans la *République*, à savoir la tyrannie: c'est qu'il ne s'agit pas ici de ce régime où chacun, et le tyran entre tous, est esclave de ses désirs[15]. La tyrannie est envisagée dans les *Lois* non du point de vue du contenu de sa politique, le plus souvent désastreux[16], mais du point de vue pragmatique

---

9. *Rép.*, VIII, 558 a 1-2.

10. *Rép.*, VIII, 558 c 5-6.

11. *Rép.*, IX, 576 e 3-5 pour le régime tyrannique; 580 c 2-4 pour le type psychologique tyrannique.

12. J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, p. 101.

13. *Rép.*, VIII, 557 d 4 et d 8, cette dernière métaphore étant pourtant citée par J.-F. PRADEAU, *loc. cit.*

14. *Lois*, IV, 710 e 3-6.

15. *Rép.*, IX, 577 c 5-d 9; 579 d 9-10.

16. Selon Polos, la tyrannie consiste dans «le pouvoir de faire ce qu'on veut, pouvoir tuer, exiler, et faire tout ce dont on a envie», *Gorg.*, 469 c 5-7.

de son efficacité politique: elle est le régime qui, parce que le pouvoir y est concentré entre les mains d'un seul, bénéficie de la force nécessaire pour instaurer rapidement et durablement le changement politique préconisé par le bon législateur, changement qui implique un bouleversement complet de la société. À la différence de la monarchie, où le pouvoir appartient aussi à un seul, la tyrannie n'est pas prisonnière de la tradition: la rupture qu'elle introduit dans l'histoire se soutient d'une force qui est à la fois une force de *tabula rasa*, c'est-à-dire de liquidation des usages sociaux et politiques irrationnels du passé, et une force d'innovation inédite. En d'autres termes, la tyrannie est dans les *Lois* l'instrument idéal de la révolution législative platonicienne, contre les résistances ou les freins de l'histoire et de la culture.

Si les régimes sont classés ici selon la concentration du pouvoir, comment la démocratie peut-elle donc être rangée avant l'oligarchie? Pourquoi, selon l'Étranger, est-ce dans ce dernier régime «qu'il y a le plus grand nombre de dirigeants»[17], c'est-à-dire où la force d'action est la plus dispersée, et donc la moins efficace? Cette bizarrerie apparente s'explique si l'on prend garde que ce n'est pas la démocratie qui vient avant l'oligarchie mais «une certaine sorte de démocratie». Que faut-il entendre par là? On peut certes, comme certains commentateurs[18], voir là un trait d'ironie à l'égard de l'oligarchie, les prétentions au pouvoir étant peut-être plus nombreuses et les tensions à ce sujet plus vives dans un petit groupe qu'à l'assemblée du peuple où, somme toute, les individus ne se groupent guère que derrière deux ou trois leaders. Mais si cette interprétation explique la relégation de l'oligarchie à la dernière place, elle n'explique pas en revanche ce qu'il faut entendre par «une certaine sorte de démocratie». De toute évidence, l'Étranger exclut ici la pratique athénienne de la démocratie, où la souveraineté est remise entre les mains de tous, c'est-à-dire en plus de mains que dans le petit groupe supposé des dirigeants d'une oligarchie, régime qui devrait normalement venir avant la démocratie dans le classement de l'Étranger. La difficulté est donc de comprendre comment, étant donnée la place intermédiaire de la démocratie dans l'échelle proposée par l'Étranger, le pouvoir peut y appartenir en même temps à plus d'un seul et à un seul. Puisqu'il s'agit d' «une certaine sorte de *démocratie*», Platon fait ici l'hypothèse d'un régime où le pouvoir appartient au peuple, c'est-à-dire à une multiplicité; mais comme il s'agit d' «*une certaine sorte de* démocratie» où le pouvoir est plus concentré qu'en oligarchie, il faut supposer un peuple unanime dans ses choix, donc une unité. L'unité de ce régime est moindre que celle des régimes tyrannique et

17. *Lois*, IV, 710 e 6-7.

18. L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, *Platon. Les Lois, livres I à VI*, Paris, Flammarion, 2006, n. 32, p. 383.

monarchique où le pouvoir appartient à un seul, mais plus grande celle de l'oligarchie où le pouvoir est divisé entre les membres du groupe dirigeant.

Cette démocratie unanime ne correspond certes pas à la pratique empirique de ce régime, déchiré qu'il est le plus souvent par les conflits de pouvoir entre personnes et entre partis. On pourrait donc légitimement objecter que le concept de démocratie est ici tant galvaudé ou transformé qu'il ne correspond plus à sa signification usuelle – la souveraineté du peuple, la libre expression des opinions individuelles, et la règle de la majorité – et qu'à ce compte, on ne peut pas conclure de ce passage que Platon ne lui est pas foncièrement hostile. Une certaine sorte de démocratie, ce n'est pas la démocratie. Néanmoins, l'unanimité du peuple n'est pas théoriquement inconcevable: en supposant des citoyens vertueux et raisonnables à force d'éducation, ne seraient-ils pas tous capables de reconnaître et d'approuver la justesse d'une loi ou d'une décision politique émanant d'un bon législateur, et de rejeter les mesures contraires à la raison? N'est-ce pas, dans l'esprit plus que dans la lettre, cette sorte de régime que Platon s'efforce de bâtir dans les *Lois*, en éduquant la sensibilité et la raison des citoyens de sorte qu'ils ne forment qu'un seul corps et qu'un seul esprit politiques, où tous «voient, entendent, et agissent en commun [et où] tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses»[19]? Ce peuple vertueux et raisonnable n'est-il pas d'une certaine manière un peuple authentiquement politique et souverain comme il devrait l'être dans une véritable démocratie? Certes, ce passage ne permet pas de conclure sur la question majeure: l'absence d'unanimité dans la pratique empirique de la démocratie est-elle consubstantielle à ce régime, ou résulte-t-elle d'institutions particulières et de circonstances contingentes, historiques par exemple? Pour l'heure, quoi qu'il en soit, en raison de l'unité potentielle dont elle capable ne serait-ce que théoriquement, la démocratie ne saurait être aux yeux de l'Étranger le pire des régimes.

C'est la classification du *Politique* qui offre les arguments les plus probants pour atténuer la thèse de l'hostilité radicale de Platon à la démocratie. Dans ce passage qui s'étend de 291 c 9 à 303 d 3, l'Étranger d'Élée distingue le seul régime politique véritable, dont le critère est la possession de la science politique, de tous les régimes pseudo politiques, c'est-à-dire les régimes empiriques. Ces derniers, que caractérise le nombre de leurs gouvernants – un seul, quelques-uns, la multitude – sont des imitations du régime véritable. Ils se classent en deux groupes et, à l'exception de la démocratie, reçoivent deux noms distincts selon qu'ils fondent leur imitation sur le respect de la loi ou

19. *Lois*, V, 739 c 8-d 3.

non, les premiers valant mieux que les seconds. Le tableau classificatoire est ainsi le suivant[20]:

Critères des régimes Régime fondé sur le savoir	**Types et noms des régimes** Unique régime droit (=1)	**Degrés de pénibilité**
«Régimes»[21] suivant les lois	Royauté Aristocratie Démocratie	Imitation de (1) la moins pénible à vivre
«Régimes» transgressant les lois	Démocratie Oligarchie Tyrannie	Imitation de (1) la plus pénible à vivre

L'objet de cette classification est de déterminer «parmi les régimes politiques dénués de rectitude celui où la vie en commun est le moins pénible, étant donné qu'elle est pénible en toutes, et quel est celui où le fardeau est le plus lourd à porter»[22]. La place de la démocratie est intermédiaire: elle est à la fois le pire dans le «meilleur» (qui est en fait du «moins mauvais» en comparaison du seul régime idéal), et le «meilleur» dans le pire. En effet, «le gouvernement de la multitude est faible en tout, et sans grande puissance ni pour le bien ni pour le mal, si on le compare aux autres, parce que dans ce gouvernement, les charges sont émiettées entre un grand nombre d'individus»[23]. Cet émiettement rend difficile l'application de la loi, dont l'universalité est malmenée par la résistance que lui opposent les cas particuliers et les opinions individuelles; mais il tempère aussi l'arbitraire des décisions d'un groupe ou d'un individu. La démocratie ne saurait donc être le pire absolu, cette place revenant ici, comme dans la *République*, à la tyrannie.

Il est donc excessif de parler de «la démocratie apolitique du *Politique*»[24] comme si elle avait le monopole de cet «apolitisme», entendu comme défaut par rapport à l'unique constitution droite méritant seule, selon Platon, le qualificatif de politique: cet «apolitisime» est en effet commun à toutes les imitations du régime idéal, comme le réaffirment les *Lois*[25]. Voire dans la dé-

20. J'ai déjà présenté ce tableau, mais dans une perspective différente, dans Histoire, politique et pratique aux livres VIII-IX de la *République*, *Études sur la* République, Vol. I, M. Dixsaut (dir.), Paris, Vrin, 2006, p. 153.

21. Les guillemets sont de rigueur car, selon l'Étranger, ces imitations du véritable régime politique ne méritent pas eux-mêmes le nom de régime politique.

22. *Pol.*, 302 b 5-6.

23. *Pol.*, 303 a 4-7.

24. C'est le titre du chapitre IV de l'ouvrage cité de J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, p. 103.

25. «La démocratie, l'oligarchie et la tyrannie [...] ne sont pas des constitutions; toutes auraient au contraire comme nom le plus exact celui de "factions"», *Lois*, VIII, 832 b 10-c 3.

mocratie « plutôt que la pire des constitutions, leur simple défaut » ne suffit pas à la caractériser[26]. La critique de Platon n'est donc pas sans appel, et tous ces passages invitent à un peu de nuance: il y a des degrés dans le négatif, sans qu'il soit question pour autant de trouver chez Platon une quelconque réhabilitation de ce régime. La démocratie est un intermédiaire insatisfaisant sans être atroce non plus: c'est, par certains côtés, un moindre mal.

Deux idées fausses sur la critique platonicienne de la démocratie

Si la démocratie est donc un régime très imparfait sans être pourtant le pire, que lui reproche précisément Platon? Sa critique ne porte ni sur le *dèmos*, «le peuple», ni sur l'institution fondatrice et symbolique de ce régime, le tirage au sort.

La démocratie ne désigne pas pour Platon la souveraineté du peuple

Si la démocratie signifie étymologiquement le pouvoir ou la souveraineté du peuple, Platon semble donner à ce régime une autre signification. Sa critique ne porte pas en effet sur le peuple en tant que tel, sur le *dèmos*, comme le montrent les usages de ce terme dans les Dialogues. Le *dèmos* désigne tout d'abord une composante politique de la société: ce sont ceux qui sont dirigés par opposition à ceux qui dirigent. Cette opposition vaut pour tous les régimes, aussi bien les mauvais que la Kallipolis de la *République*. En voici deux exemples. Dans un régime mal constitué, explique l'Etranger d'Athènes, «ceux qui gouvernent (τῶν ἀρχόντων) ne délibèrent plus dans l'intérêt de ceux qu'ils gouvernent, c'est-à-dire le peuple (τοῦ δήμου), mais en faveur de leur propre autorité»[27]. Et selon Socrate et Glaucon, «dans notre cité [la cité juste ou Kallipolis], le peuple (ὁ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ δῆμος) déclare» que « les dirigeants (τοὺς ἄρχοντας) sont à la fois sauveurs et secourables»[28]. Cette citation de la *République* montre que le *dèmos* désigne en outre un groupe social et économique. Dans la cité idéale, il a pour fonction de nourrir les dirigeants, qui leur accordent en retour la protection ou «le salut».

Cette présence du *dèmos* dans tous les types de régimes, y compris le meilleur, oblige à conclure que, pour Platon, il n'est en lui-même ni bon ni mauvais. Il ne peut donc être considéré comme le mal politique lui-même. Tout au plus peut-il en être l'occasion ou la matière, de même que les appétits liés au corps sont éthiquement neutres mais peuvent entraîner l'âme sur le

---

26. *Ibid.*
27. *Lois*, III, 697 d 1-3.
28. *Rép.*, V, 463 a 10-b 1.

chemin de l'injustice et du malheur lorsqu'ils sont mal dirigés. Selon l'analogie psycho-politique de la *République*, reprise dans les *Lois*, le peuple correspond en effet à la partie appétitive de l'âme: « ce qui en l'âme éprouve de la peine et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude (δῆμός τε καὶ πλῆθος)»[29]. Cette partie psycho-politique appétitive et affective n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. Ne sont mauvaises que les hiérarchies mal fondées: dans l'âme, celle où l'appétit domine la raison, et dans la cité, celle où un peuple ignorant commande à ceux que leur compétence qualifie pour diriger.

Platon n'est donc pas habité de la haine du *dèmos* en tant que tel, comme si le peuple était par nature perverti ou mauvais. Le *dèmos* est au contraire malléable, il peut être éduqué – jusqu'à un certain point seulement aux yeux de Platon – et participer ainsi à la vie politique juste et bonne. Deux éléments le prouvent. Le premier apparaît dans la comparaison de l'ancien empire despotique perse et de l'ancienne démocratie athénienne au livre III des *Lois*: avant de connaître respectivement un excès de servitude et un excès de liberté, le peuple du régime perse et celui de la démocratie athénienne observaient la juste mesure entre servitude et liberté, et étaient donc capables de justice politique[30]. La tâche du bon législateur des *Lois* va dans le même sens: elle consiste à organiser la cité de sorte que le peuple «y soit assujetti *de son plein gré* aux lois», comme c'était le cas, d'après l'Étranger, dans l'ancienne Athènes[31]. Le consentement dont il est ici question n'est pas arraché par la violence: c'est un consentement éclairé, qui suppose donc que le peuple puisse être éduqué.

Le second élément réside dans le rôle politique dévolu au peuple dans la cité des *Lois*. Il est certes restreint, mais pas nul. Le peuple est en effet consulté à diverses occasions, comme à propos des sacrifices et des danses destinés à établir la concorde entre les citoyens et entre les familles: au bout d'une période de dix ans, si les rites adoptés ne conviennent plus aux gardiens des lois, «ils ne changeront jamais rien de leur propre initiative, mais si quelque événement survient qui paraît y contraindre, il faudra prendre conseil auprès de tous les magistrats, porter la question devant le peuple dans son ensemble (πάντα δὲ τὸν δῆμον), consulter tous les oracles: si tous en étaient d'accord, on ferait le changement; mais autrement, on n'en fera jamais d'aucune sorte, et l'opposant aura toujours le dernier mot conformément à la loi»[32]. Ici, la voix du peuple est consultative et pas décisionnaire,

---

29. *Lois*, III, 689 b 1-2.
30. *Lois*, III, 693 d-701 d.
31. *Lois*, III, 700 a 3-5. Je souligne.
32. *Lois*, VI, 772 c 6-d 4, et plus largement 772 b-d.

mais elle dispose d'un réel pouvoir de blocage. Dans un autre passage, le pouvoir du peuple est nettement plus affirmé puisqu'il est chargé de désigner en partie par élection les prêtres et les prêtresses[33].

Le peuple ou *dèmos*, on le voit, ne suffit donc pas chez Platon à définir l'essence de la démocratie : celle-ci n'est pas le régime du pouvoir ou de la souveraineté du peuple, comme si le peuple était une réalité immuable.

Le tirage au sort n'est pas l'apanage de la démocratie

La critique de Platon envers la démocratie ne porte pas non plus sur ses procédures et ses institutions politiques, notamment le tirage au sort. À l'exception des fonctions d'archonte et de stratège, élus par un collège restreint, la démocratie athénienne distribuait la quasi-totalité des charges et des magistratures par tirage au sort. Or Platon ne critique pas ce mode de désignation en tant que tel, puisqu'il y a recours dans les *Lois*. Par exemple, la sélection des intendants des villes mobilise l'assemblée de tous les citoyens et se fait par proposition de candidats appartenant à la première classe censitaire : parmi les six élus à main levée au premier tour, trois sont ensuite tirés au sort au second tour pour exercer cette fonction d'intendant[34]. Une procédure semblable, avec une base numérique différente, est utilisée pour désigner les intendants de la place publique[35], ainsi qu'une partie des prêtres et des prêtresses[36]. De manière générale, dans la cité des *Lois*, l'arbitraire du tirage au sort est encadré en amont par la présélection ou l'élection de candidats ayant fait leurs preuves soit par les charges qu'ils ont remplies précédemment, soit par leur éducation; et en aval par l'éducation des votants, qui minimise d'autant les risques de désigner un incompétent. Le tirage au sort apparaît donc dans la cité des *Lois* comme la règle juste permettant de départager des égaux ayant subi une première sélection, et non comme un procédé de désignation qui égaliserait des individus inégaux en compétence, procédé injuste entre tous aux yeux de Platon. La présence du tirage au sort dans la cité juste des *Lois* ne suffit pas, on le voit, à en faire une démocratie[37]. Reste donc à savoir sur quoi porte la critique de Platon envers ce régime.

---

33. *Lois*, VI, 759 b 4-7.
34. *Lois*, VI, 763 d 4-e 3.
35. *Lois*, VI, 763 e 4-8.
36. *Lois*, VI, 759 b 4-7.
37. Contrairement à ce que soutient C. BOBONICH dans *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 444. Cf. les critiques que lui adresse J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, pp. 121-122, que je suis sur ce point.

Les fondements épistémologiques de la démocratie et leurs conséquences morales et politiques

Sa critique vise les fondements épistémologiques de la démocratie – la souveraineté de l'ignorance – et ses implications morales et politiques – le règne de l'intérêt particulier ou ce que nous appelons aujourd'hui l'individualisme. Trois points sont à prendre en compte.

L'opinion contre le savoir

Pour Platon, le seul et unique critère de l'exercice légitime du pouvoir est le savoir. Tout régime fondé sur un autre critère, fût-ce le respect de la loi, est d'emblée déficient et illégitime[38]. Le *Politique* présente ce savoir comme une science théorique à visée pratique, sur le modèle de l'architecture qui prescrit des opérations à accomplir sur la base d'un savoir théorique, sans accomplir par elle-même ces opérations[39]. C'est un savoir dialectique, philosophique, présenté au livre VI de la *République* comme le terme d'un parcours long et difficile, supposant des qualités d'âme particulières ou un «naturel philosophe». Selon l'image de la ligne figurant dans ce même livre, ce savoir théorique ou cette science (ἡ ἐπιστήμη) porte sur la connaissance de l'intelligible et se distingue donc de la simple opinion (ἡ δόξα) qui, même droite, ne juge des choses que par leur apparence et n'est donc pas un savoir stable[40].

Or la démocratie est précisément le régime de l'opinion: selon Aspasie, «la plus grande part de la puissance revient dans notre cité [Athènes] au grand nombre, qui confie les charges et le pouvoir à ceux qui lui *paraissent* chaque fois se distinguer par leur excellence (τοῖς ἀεὶ δόξασιν ἀρίστοις εἶναι). [...] Il n'y a qu'une règle: celui qui *paraît* habile ou excellent (ὁ δόξας σοφὸς ἢ ἀγαθὸς εἶναι) détient le pouvoir et les charges. [...] L'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi, et à ne céder à autrui que s'il *paraît* (δόξῃ) excellent et de bon sens»[41]. La démocratie ne repose donc pas sur le savoir mais s'en remet uniquement aux apparences et à l'opinion.

À cette objection de droit sur le plan épistémologique s'ajoute pour Platon une objection de fait. C'est qu'étant donné l'inégale répartition des talents ou

38. *Pol.*, 294 a 10-c 9.
39. *Pol.*, 259 e 8-260 c 5
40. *Rép.*, VI, 509 d-511 a.
41. *Ménex.*, 238 d 3-239 a 4. Je souligne.

des aptitudes[42] et la grande difficulté de ce savoir[43], celui-ci ne peut être l'apanage que d'un petit nombre d'hommes. Il est donc impossible que le peuple tout entier dispose de cette science et soit en mesure d'exercer légitimement le pouvoir. Selon l'Étranger d'Élée, «c'est en une seule personne, en deux ou en quelques-unes tout au plus qu'il faut la chercher»[44]. Il est encore plus explicite quelques lignes plus bas: «un grand nombre d'individus, quels qu'ils soient, ne sera jamais en mesure d'acquérir la science qui convient à la direction intelligente de la cité, mais c'est dans un nombre restreint, dans quelques individus ou dans un seul qu'il faut chercher la constitution droite, qui est unique»[45].

Cette thèse ne résulte pas tant d'un préjugé que de l'expérience que Platon eût du régime sous lequel il vécut la majeure partie de sa vie. L'illusion et l'erreur de la démocratie, c'est de croire, au rebours de Platon, que le savoir politique est universellement partagé. Chacun s'y croit compétent pour juger des affaires les plus importantes, les affaires humaines. Ainsi, selon l'Étranger d'Athènes, le régime athénien a décliné quand les citoyens ont commencé, à propos de l'éducation et de la culture, à contester les critères anciens, fondés sur le savoir, et à leur substituer le plaisir de l'auditeur comme critère de la rectitude de la culture: «à une aristocratie dans le domaine des Muses[46] se substitua une "théâtrocratie" dépravée. Et si encore c'eût été une démocratie limitée à la musique [...] cela n'eût été en rien aussi terrible. Mais ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout»[47].

La démocratie se fonde donc sur une conception égalitariste des aptitudes et de l'éducation. Elle trouve ses assises théoriques – selon Platon ses pseudo-assises – dans les théories anthropologiques et épistémologiques des sophistes. Telle que la présente Platon, la sophistique propose en effet une théorie de l'égalité des naturels individuels, et de la toute puissance de l'éducation pour le développement de leurs aptitudes. À la fin du mythe du *Protagoras*, le sophiste éponyme soutient ainsi l'universalité de la compétence politique ou, pour être plus précis, l'universalité des fondements moraux de la

---

42. «Chacun de nous est au départ, non pas tout à fait semblable à chacun, mais d'une nature différente, l'un doué pour accomplissement d'une fonction, l'autre pour une autre», *Rép.*, II, 370 a 8-b 2.

43. «La science du gouvernement des hommes, dont l'acquisition est peut-être la plus difficile et la plus importante», *Pol.*, 292 d 4.

44. *Pol.*, 293 a 2-4.

45. *Pol.*, 297 b 7-c 2.

46. Nous dirions aujourd'hui «le domaine de la culture».

47. *Lois*, III, 701 a 2-6. Cf. V, 727 a 7-8: «Tout homme dès l'enfance s'estime capable de juger de tout».

compétence politique. Selon lui, Zeus aurait demandé à Hermès de distribuer justice et pudeur également entre tous, contrairement aux aptitudes techniques[48]. C'est pourquoi « lorsqu'il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal que les Athéniens acceptent que tout homme prenne la parole»[49]. Ce qu'il confirme en démontrant ensuite que «cette excellence politique n'est pas naturelle et n'advient pas au petit bonheur, mais s'enseigne et n'advient à un homme que par l'exercice»[50].

Sur cette base, la démocratie instaure l'isonomie et l'iségorie : d'une part l'égalité de tous devant la loi et l'égalité des droits, d'autre part l'égale valeur de la parole de tous, comme on vient de le voir dans la citation du *Protagoras*. Platon critique l'isonomie en ce qu'elle suppose l'abolition de la distinction entre dirigeants et dirigés dans le domaine politique comme dans le domaine de l'éducation, distinction dont la légitimité tient à l'inégalité des compétences[51]. Et en démocratie, même les animaux d'ordinaire «soumis aux hommes sont plus libres que dans une autre»[52] ! La critique est la même contre l'iségorie: les paroles n'ont pas toutes la même valeur, tout dépend de la compétence de celui qui parle, et ce qui vaut dans n'importe quel domaine technique vaut aussi dans le domaine politique.

Ces fondements épistémologiques de la démocratie ont pour Platon deux conséquences politiques dramatiques: ils consacrent à la fois la souveraineté du plaisir comme principe de vie, et un individualisme forcené allant jusqu'à la transgression de la loi.

La démocratie est le régime du plaisir individuel souverain à l'état nu

La sophistique n'est pas, aux yeux de Platon, un véritable savoir. Il suffit pour s'en convaincre de voir l'incapacité des élèves des sophistes à transmettre l'objet du prétendu enseignement qu'ils ont reçu: Périclès, par exemple, n'est pas parvenu à améliorer ses concitoyens, à les rendre plus vertueux et plus justes, alors même qu'il a bénéficié des leçons des sophistes les plus éminents de son temps, qui prétendaient enseigner la vertu[53]. La raison de cet échec réside dans le fait que les sophistes érigent en savoir «les opinions de la masse», et se comportent à l'égard de la multitude comme s'ils devaient domestiquer un «gros animal» dont ils apprendraient à connaître les réac-

---

48. *Prot.*, 322 c 5-d 1.
49. *Prot.*, 322 e 2-323 a 2.
50. *Prot.*, 323 c 5-7; voir plus largement 323 c-328 c.
51. *Rép.*, VIII, 562 d 6-563 d 1.
52. *Rép.*, VIII, 563 c 3-5.
53. *Gorg.*, 515 e 2-516 d 4. La sophistique n'est pas directement mentionnée dans ce passage, mais elle est clairement visée, tout comme la rhétorique sophistique.

tions, pour mieux le servir et mieux le manipuler: les sophistes appellent bon ce qui plait à l'animal, mauvais ce qui le fait souffrir[54]. Telle fut, selon Socrate, la politique de Périclès «et des hommes politiques actuels»: ils n'ont su procurer à la cité que «ce dont elle avait envie»[55], sans être capables d'améliorer moralement les citoyens. La démocratie rime donc avec démagogie.

La sophistique et les politiques qu'elle a formées, on le voit, ont perçu le lien étroit unissant les dimensions ontologique et épistémologique de la démocratie: le plaisir immédiat comme critère de l'être et de la valeur, l'opinion comme unique mode de savoir. La démocratie fait de l'opinion son unique mode de savoir précisément parce que ses citoyens sont enchaînés à leur plaisir immédiat, au-delà duquel ils ne discernent rien. C'est ce qu'explique Socrate dans son portrait de l'homme démocratique[56]: en son âme ont triomphé les désirs non nécessaires ou superflus, dont on peut se débarrasser par l'éducation, et qui prétendent désormais être tout aussi nécessaires que les désirs vraiment nécessaires ou naturels. Le type démocratique, psychologique et politique, promeut l'égalité de l'inégal: dans l'homme comme dans la cité, tous les désirs et tous les plaisirs se valent. L'homme démocratique en effet «vit en plaçant les plaisirs à peu près à égalité; il livre le pouvoir de direction en lui-même à chaque fois au premier plaisir venu, comme s'il avait été tiré au sort, jusqu'à ce qu'il ait été assouvi; et ensuite à un autre, n'en méprisant aucun, mais les nourrissant à égalité»[57].

On pourrait objecter que le type timocratique et le type oligarchique sont animés eux aussi par le principe de plaisir: le premier sous la forme de la course aux honneurs, le second sous la forme de la course aux richesses[58]. Ce qui distingue toutefois le type démocratique, c'est qu'il affirme son plaisir à l'état nu, sans dissimulation et sans retenue aucune pour l'indiscipline qu'il entraîne. Là où le timocrate se dissimule derrière son amour des honneurs pour jouir en secret de sa fortune, là où l'oligarque limite ses dépenses et contient ses désirs pour mieux accroître sa richesse[59], le démocrate se livre tout entier au plaisir du moment, sans aucune arrière-pensée: «Le type démocratique passe sa vie au jour le jour, à ainsi satisfaire le premier désir venu: tantôt il s'enivre en se faisant jouer de la flûte, puis à l'inverse il ne boit que de l'eau et se laisse maigrir, tantôt encore il s'exerce nu, quelquefois il est oisif et insoucieux de tout, et tantôt il a l'air de se livrer à la philosophie. Et

54. *Rép.*, VI, 493 a 6-c 8.
55. *Gorg.*, 517 b 4-5.
56. *Rép.*, VIII, 558 c-562 a.
57. *Rép.*, VIII, 561 b 2-5.
58. Respectivement *Rép.*, VIII, 548 c 5-7 et 554 a 2-3.
59. Respectivement *Rép.*, VIII, 548 a 5-b 2 et 554 e 7-555 a 6.

souvent il se mêle des affaires de la cité, et sur une impulsion, il dit ou fait ce qui lui vient à l'idée. [...] Il n'a ni ligne directrice ni contrainte qui s'impose à sa vie»[60].

L'inefficacité et l'impuissance politiques de la démocratie

Les conséquences politiques d'un tel mode de vie sont, aux yeux de Platon, dramatiques. On peut en dénombrer deux principales. Il y a d'abord le refus et le rejet de tout ce qui ressemble à une forme de contrainte, et le désordre social et politique qui en découle: «au bout du compte, d'une certaine manière, ils ne manifestent plus aucun respect pour les lois écrites ni pour les lois non écrites, tant ils sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, leur maître»[61]. Ce refus de la contrainte au nom d'une liberté souveraine «justifie» toutes les transgressions de la loi, moins en raison d'un éventuel désaccord avec son contenu qu'en vertu de l'affirmation par principe d'une liberté souveraine, qui n'est en fait qu'une forme licence généralisée[62]. En d'autres termes, la démocratie est le règne du «si je veux!»: «on n'est nullement contraint de diriger, dans cette cité-là, même si l'on est apte à le faire, ni non plus d'être dirigé, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni d'être en paix quand les autres y sont, si soi-même on ne désire pas la paix; et inversement, si une loi vous empêche d'exercer une charge de dirigeant ou de juge, on n'est nullement contraint de renoncer à exercer la charge de dirigeant ou celle de juge si l'envie vous en vient»[63]. On retrouve cette idée dans les *Lois*, dans un passage déjà cité en partie: dans le régime de l'Athènes d'autrefois, c'est-à-dire la démocratie, «ce qui s'installa, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction; et la liberté suivit. Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'impudence»[64]. La Kallipolis mise à part, cette liberté sans lois n'est pour Platon, comme pour Rousseau, qu'une fausse liberté: la vraie liberté, surtout dans les *Lois*, exige des citoyens et en particulier des dirigeants qu'ils soient «esclaves de la loi» telle que l'élabore le bon législateur[65]. Ce refus de la contrainte, qui est aussi un refus de toute forme de hiérarchie, se solde par un désordre social et politique complet: «Tout de suite après cette liberté en vient, selon toute

60. *Rép.*, VIII, 561 c 6-d 6.
61. *Rép.*, VIII, 563 d 7-e 1
62. *Rép.*, VIII, 557 b 4-6.
63. *Rép.*, VIII, 557 e 2-558 a 1.
64. *Lois*, III, 701 a 5-8.
65. *Lois*, IV, 715 d 5.

vraisemblance une autre, celle qui refuse d'être l'esclave de ceux qui représentent l'autorité, puis une autre encore, celle qui refuse d'être l'esclave d'un père, d'une mère et des gens plus âgés et d'accepter leurs remontrances. Lorsque l'on approche de la fin du parcours, on cherche à ne plus obéir aux lois»[66]. Ces différents passages confirment, d'une autre manière, que la démocratie n'est pas pour Platon le régime de la souveraineté du *dèmos*, mais celle de l'individu: le *dèmos* n'est qu'une multiplicité sans unité, un magma de désirs conflictuels. Il est incapable de se représenter l'idée de communauté pourtant nécessaire à la vie authentiquement politique et dont la loi est l'instrument et l'expression.

Le principe de plaisir montre en outre la contradiction de la « souveraineté populaire», dont la démocratie porte le nom, et toute sa faiblesse: c'est que, on l'a vu au paragraphe précédent, les citoyens refusent d'être gouvernés sans savoir pour autant gouverner eux-mêmes et sans avoir non plus envie de le faire. Le *dèmos* ne consent à siéger que si «on lui verse sa part de miel»[67], c'est-à-dire uniquement en échange d'une indemnité, comme celle allouée par Périclès dans les années 440. Le *dèmos* n'exerce donc pas de bon gré sa souveraineté, il n'est pas intéressé à la chose politique, si ce n'est quand celle-ci va dans le sens de l'intérêt privé ou particulier. Quand bien même le type démocratique joue son rôle politique, il ne le fait que par caprice, «sur une impulsion»[68], et non par compréhension de ce qu'implique être vraiment citoyen ou de ce qu'est la politique elle-même. Ce désintérêt pour la chose politique – ou cet intérêt pour elle biaisé par l'intérêt particulier ou privé – est contraire à l'idée platonicienne que la politique est un métier à temps plein exigeant notamment la séparation des tâches économiques et des tâches politiques. N'en déplaise à Finley, qui y voyait un trait de la démocratie moderne[69], la démocratie est donc aux yeux de Platon le régime de l'apathie politique.

En finir avec la démocratie ?

Les philosophes ont été longtemps hostiles à la démocratie et ne s'y sont convertis qu'assez récemment[70]. De ce point de vue, l'hostilité de Platon n'a rien de très original. La force et l'intérêt du tableau qu'il en brosse sont ailleurs. Ils se trouvent dans l'ambiguïté qu'il laisse planer sur ce régime, toujours «au bord du politique»: prêt d'un côté à basculer dans le chaos auquel

66. *Lois*, III, 701 b 5-8.
67. *Rép.*, VIII, 565 a 4-5.
68. *Rép.*, VIII, 561 d 3.
69. *Op. cit.*
70. J.-F. PRADEAU, *op. cit.*, pp. 20-23.

le portent ses tendances sous-jacentes à la tyrannie, toujours en mesure, de l'autre, de limiter le mal politique. La démocratie apparaît ainsi chez lui comme une sorte de degré zéro de la coexistence politique: s'il est possible de descendre en dessous, comme nous avons trop souvent l'occasion de le voir, il n'est toutefois pas certain que nous soyons capables et désireux de le dépasser.

É. HELMER
(Porto Rico)

Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΠΕΡΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ στόχος τῆς παρούσας μελέτης ἐπικεντρώνεται στὸ νὰ δείξει ὅτι ἡ ἐχθρικὴ στάση τοῦ Πλάτωνος πρὸς τὴ δημοκρατία τῆς ἐποχῆς του, ποὺ σχεδὸν λαμβάνει τὰ χαρακτηριστικὰ μιᾶς πολιτικῆς ἀπάθειας, δὲν εἶναι πρωτότυπη. Ἡ δύναμη καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τῆς κατάταξης τῶν πολιτευμάτων ποὺ προτείνει ὁ φιλόσοφος βρίσκονται ἀλλοῦ. Μᾶλλον ἐπικεντρώνεται στὴν ἀμφιβολία ποὺ αὐτὸ τὸ πολίτευμα ἀφήνει νὰ πλανᾶται, καθ' ὅσον βρίσκεται «στὴν αἰχμὴ τοῦ πολιτικοῦ συμβάντος», διότι ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἕτοιμο νὰ καταποντιστεῖ στὸ χάος, στὸ ὁποῖο τὸ ὁδηγοῦν ὑποβόσκουσες τάσεις πρὸς τὴν τυραννία, πάντοτε ἐν μέτρῳ, ἀφ' ἑτέρου, προσπαθεῖ νὰ περιορίσει τὸ πολιτικὸ κακό. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ δημοκρατία ἐμφανίζεται στὸν Πλάτωνα ὡς ἕνα εἶδος σημείου μηδὲν ὡς πρὸς τὴν πολιτικὴ συνύπαρξη: ἐνῶ εἶναι δυνατὸν νὰ καταποντιστεῖ, ὅπως πολὺ συχνὰ εἴχαμε τὴν εὐκαιρία νὰ διαπιστώσουμε, παρ' ὅλ' αὐτὰ δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι εἴμαστε ἱκανοὶ ἢ ὅτι ἐπιθυμοῦμε νὰ τὸ ὑπερβοῦμε.

Étienne HELMER
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

MUSICA E FILOSOFIA NELLA *REPUBBLICA*. IN MARGINE ALLA TRADUZIONE COMMENTATA DELLA *REPUBBLICA* DI M. VEGETTI

Con la pubblicazione del settimo volume di quest'opera si è completata la traduzione, accompagnata da un ampio commento, della *Repubblica* di Platone curata da Mario Vegetti, edita per i tipi di Bibliopolis nella Collana di testi e studi «Elenchos» fondata da Gabriele Giannantoni[1]. Va subito detto che con questo lavoro l'Italia si è dotata di una traduzione commentata di uno dei massimi classici della storia del pensiero di sicura proiezione internazionale, e non solo per i meriti intrinseci del lavoro, ma anche per l'azione sinergica di Enti di ricerca che ne hanno resa possibile la realizzazione (Centro di studio del pensiero antico, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici). L'opera presenta una notevole organicità e compattezza di concezione ed esecuzione. Mario Vegetti, che l'ha ideata e diretta, ha scelto i propri collaboratori, la massima parte dei quali facenti capo (almeno all'epoca della pubblicazione dei primi volumi) al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pavia, tra competenze che potessero armonizzarsi agevolmente tra loro e integrarsi in una comune visione dei presupposti non solo storico-filosofici ma anche, più generalmente, culturali del lavoro. La stessa *Avvertenza* che apre il primo volume, nella quale sono esposti i principi generali di metodo adottati nella stesura delle voci di commento, non reca firme, ed esprime quindi con molta chiarezza un orientamento comune e condiviso. Per cogliere i principali aspetti qualificanti di questo lavoro conviene innanzitutto soffermarsi brevemente su di essi. Il primo si esprime nel convincimento che presupposti necessari dell'interpretazione debbano essere da un lato la collocazione dell'opera nel suo proprio contesto culturale e storico e dall'altro un'adeguata comprensione della sua complessa struttura letteraria. Se

---

1. *Platone. La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, 7 volumi, («Elenchos», 28), Napoli, Bibliopolis, 1998-2007.

entrambi i rilievi non possono non apparire necessari e sensati, e del tutto appropriati, in special modo, alla comprensione di un'opera del carattere, della complessità, e dell'impegno letterario della *Repubblica*, è da osservare come essi aprano fin dall'inizio la strada per un verso a una sottolineatura del contenuto fondamentalmente, anche se non esclusivamente, politico di questo Dialogo, e, per un altro verso, alla possibilità di strutturare il commento in una prospettiva che metta in campo diversi interessi, storici, antropologici, letterari, da raccordare anch'essi, in buona misura, alla dimensione propriamente, ma anche *lato sensu*, politica della *Repubblica*. Il secondo si esprime nell'ipotesi che la *Repubblica* presenti una sua pur relativa autonomia all'interno del pensiero platonico, nel senso che essa non presupponga immediatamente i risultati dei Dialoghi che immediatamente la precedono, e neppure debba essere altrettanto immediatamente utilizzata per integrare gli sviluppi teorici dei Dialoghi posteriori, e questo allo scopo di evitare un collasso sistematico che porterebbe a leggere il Dialogo come parte organica e integrata di un insieme compatto e del tutto omogeneo di dottrine. Ipotesi, questa, la cui condivisibilità andrebbe misurata sulle singole proposizioni che la compongono, discussa nei suoi risvolti, riportata ai testi, ma che intanto, restando su un piano generale, è certamente giustificata dalle dimensioni stesse della *Repubblica*, per la cui redazione occorre presupporre un arco temporale notevolmente esteso, e dal suo perimetro tematico e teorico troppo più ampio rispetto a quello degli altri Dialoghi per non dover essere considerata in certo modo a parte, e in modo tale da promuovere un'ermeneutica, per così dire, di secondo livello. Ciò non equivale, tuttavia, a rinunciare a un'interpretazione di tipo strutturale e organico del pensiero platonico all'altezza della *Repubblica* e dei Dialoghi che, noi riteniamo, la precedono e la seguono più da vicino, né tanto meno a individuare i nessi filosofici che connettono (non solo in senso continuista, ma anche introducendo rotture) la *Repubblica* alla serie di quei Dialoghi. Il terzo è il convincimento che gli interlocutori dei dialoghi narrati nell'opera abbiano una loro autonomia non solo di personaggi letterari ma anche di rappresentanti di posizioni teoriche che dovrebbero essere lette con estrema attenzione, e nella loro specificità, senza essere ridotte a meri pretesti delle confutazioni socratiche; specularmente, anche il personaggio Socrate andrebbe considerato secondo un profilo analogo, che trattenga, ad esempio, dal leggere le sue enunciazioni in maniera statica, cioè immediatamente identificabili come asserzioni autoriali platoniche, perdendo così di vista come certi temi e sviluppi siano bensì propri della filosofia di Platone, *ma* rappresentata nel suo farsi. Se quest'ultimo rilievo esprime un convincimento proprio di Vegetti, e spiega anche il modo in cui sono strutturate e organizzate le voci di commento, quello precedente dà voce a un orientamento sentito e condiviso da tutti gli interpreti che avvertano la necessità di prestare la

dovuta attenzione allo spessore storico-teorico delle tesi portate in campo, per mezzo degli interlocutori di Socrate, nei Dialoghi, e specificamente nella *Repubblica*. Esso implica il rifiuto di considerare il dialogo e i personaggi del dialogo come mere decorazioni letterarie, nonché, crederei, l'accantonamento di quella prospettiva che intende Platone come 'Autore letterario', una prospettiva non solo di per sé visibilmente inadeguata all'intendimento di un'opera filosofica, ma anche ambigua, perché il letterario è il luogo di ciò che è, strutturalmente, plurimo, di ciò che non si presta a rigorosa concettualizzazione né a univoca definizione, talché esso rischia continuamente di farsi veicolo, contro le migliori intenzioni dei suoi sostenitori, di evidenti petizioni di principio, e addirittura di facili proiezioni.

La struttura dell'opera è studiata, chiara e per molti aspettivi innovativa. La traduzione italiana del testo della *Repubblica* trova posto nella prima parte di ciascuno dei sette volumi che compongono l'opera. Essa è dovuta a Mario Vegetti ed è accompagnata da un buon numero di note di commento, nelle quali non mancano opportuni richiami bibliografici. Parallelamente, ogni singolo libro della *Repubblica* è preceduto da una *Introduzione* al libro stesso redatta sempre da Mario Vegetti. Il commento vero e proprio è compreso invece nella seconda parte di ciascun volume, e non si esprime con note apposte a singoli luoghi del testo o a porzioni più o meno ampie di esso, bensì con una serie di voci tematiche, a carattere monografico, liberamente selezionate, redatte da singoli autori. Per comprendere il senso di questo commento occorre dunque comprendere la *ratio* che presiede alla selezione delle voci, le quali sono state intese, visibilmente, come il blocco tematico necessario per orientarsi nella comprensione dei temi portanti del Dialogo.

In un suo recentissimo contributo, *Elenchos e intertestualità nei dialoghi di Platone*[2], è lo stesso Vegetti a offrirci alcune chiavi. Qui egli esprime in particolare due idee. La prima consiste nel sottolineare come nel *corpus Platonicum* gli interlocutori che agiscono nella funzione dialogica sono personaggi di norma già morti al momento della composizione e della fruizione dei Dialoghi, appartenendo per lo più alla generazione scomparsa che precede quella di Platone e del suo pubblico. Questa scelta consente a Platone di dar vita con il massimo di suggestione drammatica a una complessa operazione culturale, la rivisitazione critica di quella che Popper chiama la «great

2. M. VEGETTI, Elenchos e intertestualità nei dialoghi di Platone, in *Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di G. Giannantoni*, a cura di F. Alesse, F. Aronadio, M. C. Dalfino, L. Simeoni e E. Spinelli, («Elenchos», 50), Napoli, Bibliopolis, 2008, pp. 69-77.

generation» dell'Atene periclea e del suo lascito intellettuale, avvertito come ancora vivo e attivo e insieme come ancora da risolvere e da comprendere per gli uomini e l'intellettualità del IV secolo. Naturalmente in questo quadro hanno una posizione di spicco innanzitutto i Sofisti e, inoltre, i testimoni e rappresentanti più rilevanti delle posizioni culturali, politiche, sapienziali, letterarie e filosofiche elaborate da quella generazione di padri. In queste considerazioni è un trasparente rinvio alla prima nota pubblicata nelle voci di commento al I libro, la nota «*Katabasis*» (I, pp. 93-103), in cui, prendendo avvio dal celebre κατέβην («discesi») iniziale, di cui è stato merito di Vögelin richiamare il precedente omerico, interpretando la discesa di Socrate al Pireo come una discesa in un'Ade sociale e culturale[3], Vegetti ricostruisce la propria interpretazione di questa *katabasis* del I libro della *Repubblica*, la quale non si richiama tanto alla νέκυια omerica quanto piuttosto alla tradizione sciamanica e sapienziale che culmina nella *katabasis* di Parmenide (28 B 1 DK): la struttura katabatica dell'esordio, oltre a recare il nesso tra discesa e acquisizione di conoscenze, vale a far avvertire al lettore la continuità tra la nuova figura del *philosophos* e questa tradizione, sottolineando nello stesso tempo la profonda distanza che intercorre tra la dimensione della rivelazione iniziatica e quella del lavoro dialettico, che nella *Repubblica* si svolge peraltro nel contesto fortemente rilevato della *polis*; da ciò segue che anche Socrate non è, all'inizio del Dialogo, come ritiene Szlezák[4], *philosophos*, ma uomo eccezionale che diventa via via filosofo nel senso platonico del termine. L'altra idea espressa da Vegetti nell'articolo già citato è quella relativa al rapporto che è da scorgere tra l'impegno platonico del riesame critico di un'intera cultura e il tema dell'*elenchos*. Di quest'ultimo si è negli ultimi venticinque anni molto discusso a partire da un celebre articolo di Vlastos[5], ma il tema ha beninteso in sede critica una storia molto più antica alle sue spalle, che s'inizia con il libro sulla dialettica platonica di Robinson[6]. Tutta la questione è stata recentemente ripresa da Monique Dixsaut, che ha messo in luce molti lati deboli della ricostruzione di Vlastos (il quale pensa l'*elenchos* platonico-socratico a partire dalla teorizzazione aristotelica) e molte sue premesse non verificate e non accettabili, quali ad esempio la pertinenza dell'*elenchos*, nella sua forma socratica (che

---

3. E. VÖGELIN, *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966, (trad. it). *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Bologna, il Mulino, 1986, pp. 108-115.

4. Th. A. SZLEZÁK, *Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin-New York, de Gruyter, (trad. it). *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 354 sgg.

5. G. VLASTOS, The Socratic Elenchus, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 1983, pp. 27-58, ripreso con modifiche nei suoi *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, ch. I.

6. R. ROBINSON, *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Oxford University Press, 1962[2].

sarebbe del tutto diversa da quella propriamente platonica), principalmente ai dialoghi giovanili[7]. Anche Vegetti osserva che l'*elenchos* non appartiene soltanto ai dialoghi giovanili e aporetici e che esso prende forme diverse nei vari contesti dialogici fino al *Sofista* e alle *Leggi*, ma innerva questo discorso (insieme con l'altro interrogativo molto dibattuto se l'*elenchos* sia rivolto *ad personam*, posizione recentemente radicalizzata da Stemmer[8], o sia rivolto al logos in sé)[9] su un'osservazione di tutt'altro tipo. Egli sottolinea la profonda consapevolezza che ha Platone della forza delle posizioni teoriche degli interlocutori di Socrate e del loro reale spessore, e quindi, di fronte ai fallimenti e alle incertezze di Socrate nel confutare le tesi di Trasimaco e di Glaucone/Adimanto nei primi due libri della *Repubblica*, della necessità di cercare punti di vista teorici più profondi, onde poterle criticare con piena cognizione di causa, e fino in fondo. In questo contesto Vegetti ha delle parole con le quali concordo pienamente, quando critica l'atteggiamento di quegli interpreti che commettono l'errore di svalutare la consistenza e il valore delle tesi degli interlocutori di Socrate precipitandosi ad applaudire la loro confutazione, che invece in alcuni casi può risultare insufficiente o anche contraddittoria, così come è fondamentalmente sterile e del tutto insufficiente parlare in questi casi, come fanno gli interpreti di matrice analitica, di «fallacies». Il fatto è però che intento di Platone è non tanto o soltanto confutare determinati aspetti della cultura del V secolo, ma condurre questa cultura alla propria autocritica, almeno in senso riflesso, e che per fare questo Platone avverte la necessità di una *philia* transgenerazionale, di una intesa oltre il dissenso che consente un dialogo effettivo tra diversi soggetti. Queste considerazioni di Vegetti spiegano bene, ad esempio, il rilievo delle tre voci dedicate, egualmente nel primo volume, a «Cefalo» (I, pp. 133-57), a «Polemarco» (I, pp. 171-91) e a «Trasimaco» (I, pp. 233-56), dovute rispettivamente a S. Campese, a S. Gastaldi e a Vegetti, le quali articolano con precisione i profili biografici e storici dei personaggi in questione, permettendo di cogliere la cifra culturale che di ciascuno è propria, e, tramite il rapporto, ma anche lo scarto, in alcuni casi, tra personaggio e persona (ad esempio nel caso di Polemarco, la cu vicenda di vita ha risvolti molto più complessi di quanto possa apparire dalla presentazione platonica),

---

7. M. DIXSAUT, Réfutation et dialectique, in *Agonistes. Essays in Honor of Denis O'Brien*, edited by J. Dillon and M. Dixsaut, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 53-74.

8. P. STEMMER, *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin-New York, de Gruyter, 1992.

9. Sul *dialeghesthai* platonico-socratico e sui suoi vari aspetti rinvio a G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, («Elenchos», 43), Napoli, Bibliopolis, 2005.

d'intendere convenientemente la particolare utilizzazione, dotata di uno sfondo molto ricco, che ne fa Platone. Con queste voci si articolano visibilmente quella dedicata alla coppia «*Dikaion/Dikaiosyne*» di S. Gastaldi (I, pp. 159-69) e quella dedicata alla nozione di «*Techne*» (I, pp. 193-207) di Vegetti. In quest'ultima è interessante richiamare qui il punto per cui la *techne* rappresenta uno snodo importante nel percorso del I della *Repubblica*. Essa permette infatti a Platone di correggere il modello socratico dell'analogia tecnica ai fini della determinazione del sapere e di quel potere di servizio, volto al benessere dei sottoposti e non al vantaggio di chi lo esercita, che è proprio di Platone, il quale lo eredita come problema di fondo della politica. Egli lo riformula istituendo una gerarchia di saperi risolta da due linee di discontinuità, una ontologica, per cui ciò che differenzia le *technai* dal sistema delle scienze al cui culmine sta la dialettica è la natura dei loro oggetti, l'altra d'ordine assiologico ed epistemologico, per cui, diversamente da Socrate (per il quale il solo giudice di una *techne* doveva essere un competente della *techne* stessa, un ὁμότεχνος), per Platone emerge con chiarezza il problema del controllo sui fini delle *technai*, il loro senso etico-politico, per cui le *technai* stesse vanno giudicate da un supremo "tecnico d'uso": il filosofo e politico.

Il numero complessivo delle voci di commento è di ben ottantadue, ed è chiaro che non è possibile qui neppure semplicemente citarne i titoli. Si deve però almeno rilevare l'ampiezza e ricchezza del quadro tematico che, complessivamente, esse delineano. Oltre a quelle già menzionate, nei successivi volumi sono ancora da ricordare le voci di contenuto storico, quali quelle dedicate a «Glaucone» e «Adimanto» da Vegetti (II, pp. 151-72 e 221-32) e a «Gige» da F. Calabi (II, pp. 173-88), e quelle di contenuto letterario, quali «Socrate, Adimanto, Glaucone. Racconto di ricerca e rappresentazione comica» di M. Stella (II, pp. 233-79), e, su un versante diverso, «L'allegoria della nave» di S. Gastaldi (V, pp. 187-216), nonché quelle dedicate a nozioni e a saperi, quali «*Grammata*» e «Medicina» di Vegetti (II, pp. 281-84 e 427-44), «*Hyponoia*. L'ombra di Antistene» di F. de Luise e G. Farinetti (II, pp. 393-402), «*Theologia*» di F. Ferrari (II, pp. 403-25). Moltissime, naturalmente, sono le voci dedicate a lumeggiare singole nozioni etiche e politiche, che trovano spazio soprattutto nelle dodici voci del volume VI, relativo ai libri VIII e IX della *Repubblica*, ed egualmente ricco il novero delle voci gnoseologiche ed epistemologiche, quali «Teoria delle idee e ontologia» (IV, pp. 365-92) e «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città» di F. Ferrari (IV, pp. 393-420), nonché F. Franco Repellini, «La linea e la caverna» (V, pp. 355-403), F. Trabattoni, «Il sapere del filosofo» (V, pp. 151-86), M. Vegetti, «*Megiston mathema*. L'idea del "buono" e la sue funzioni» (V, pp. 253-86), F. Ferrari, «L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale« (V, pp. 287-325), F. Calabi, «Il sole e la sua luce» (V, pp. 327-54), e infine la vo-

ce «Dialettica« (V, pp. 405-33) di Vegetti. Tra le voci scientifiche occorre ricordare E. Cattanei, «Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma» (V, pp. 473-539), e F. Franco Repellini, «Astronomia e armonica» (V, pp. 541-63); tra quelle politematiche «La *mimesis* e l'anima» (VII, pp. 93-149) di S. Gastaldi; tra quelle dedicate alla puntuale esegesi di passi della *Repubblica* M. Migliori, «La prova dell'immortalità dell'anima (608 c-612 c)» (VII, pp. 199-275), F. Fronterotta, «*Phytourgos, demiourgos, mimetes*: chi fa cosa in *resp.* X 596 a-597 e?» (VII, pp. 173-98) e F. Franco Repellini, «Il fuso e la Necessità» (VII, pp. 367-97). Altro aspetto caratteristico di questo commento è l'attenzione che esso presta alla fortuna della *Repubblica*, o alla sua posterità intesa in senso lato, comprendendo le riappropriazioni teoriche di Platone, e i nessi che si possono istituire tra Platone e vari pensatori della modernità e della contemporaneità: ricordo le voci «Aristotele discute la *Repubblica*» di F. Calabi e «La critica aristotelica alla *Repubblica* nel secondo libro della *Politica*, il *Timeo* e le *Leggi*» di Vegetti (IV, pp. 421-38 e 439-52), quelle di M. Abbate, «Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo» (V, pp. 625-78), di F. de Luise su «La *kallipolis* di Rousseau» (IV, pp. 453-96), di G. Farinetti su «Il confronto di Marx con Platone (attraverso Hegel)» (IV, pp. 497-559), di M. Stella su «Freud e la Repubbica: l'anima, la società, la gerarchia» (III, pp. 287-336) e di P. Pinotti su «La Repubblica e Dumézil: gerarchia e sovranità» (III, pp. 337-79).

Per quanto riguarda la musica, la quale riceve nella *Repubblica*, come del resto all'interno dell'intera filosofia platonica, uno spazio di trattazione molto ampio, ad essa è dedicata la nota di Angelo Meriani, «Teoria musicale e antiempirismo» (V, pp. 565-602); inoltre, anche di musica in senso proprio parla Silvia Gastaldi nella sua ampia voce «*Paideia/mythologia*» (II, pp. 333-92), la prima parte della quale è dedicata alla critica platonica della poesia, la seconda, invece, è relativa alla coppia *mimesis/mousike*. È restata invece fuori dal quadro delle voci di commento la scienza dell'armonia (una delle quattro discipline scientifiche di cui si tratta nel libro VII)[10], la quale avrebbe certamente meritato una nota autonoma, e, d'altra parte, non è stato oggetto di una specifica attenzione il problema delle relazioni tra musica e filosofia. Ciò spiega il mio interesse in questa sede, che è quello di recare un contributo personale circa l'analisi platonica della musica nel secondo e terzo libro della *Repubblica*, sicuramente un tema centrale del Dialogo, mentre quei libri costituiscono in assoluto uno dei più significativi documenti della riflessione, non solo antica, sulla musica. Il mio obbiettivo sarà fonda-

10. Nella sua voce su «Astronomia e armonica» (V, pp. 541-63), centrata sull'astronomia, F. Franco Repellini dichiara esplicitamente di non occuparsi della teoria platonica dell'armonia (p. 554).

mentalmente quello di mettere in luce le ragioni per cui l'analisi platonica della musica non ha solo carattere culturale, o paideutico, come comunemente si assume, ma una reale portata filosofica, indicando un preciso raccordo, d'ordine teorico, tra musica e filosofia all'interno del dettato della *Repubblica*. Si vedrà poi come ciò condurrà a rilevare, su almeno un punto, anche l'originalità e l'autonomia della trattazione platonica rispetto alle coeve teorie etico-estetiche d'ambito musicale.

Il nesso tra fisico e psichico, tra sentire e pensare, sembra a me il grande tema d'ordine teorico che è alla base della trattazione riservata alla musica nella *Repubblica*[11]. L'altro principio che concorre a determinare la cifra della trattazione platonica è quello, più noto e rilevato, relativo all'orientamento etico della μουσική, la quale ha come obbiettivo fondamentale quello di formare la persona, «imprimendo a ciascuno il carattere che si voglia»[12]. Questa formula (ἄν τις βούληται), è il caso di notarlo subito, indica con notevole evidenza come la funzione formativa della μουσική sia a sua volta ispirata e determinata da altro: sia connessa a una sfera altra rispetto a quella della musica stessa. L'analisi del testo mostra che Platone pone alla base della sua analisi tre principi. Il primo, d'ordine strutturale, è quello che determina il canto (μέλος) come composto di tre elementi: il discorso (λόγος), l'armonia (ἁρμονία) e il ritmo (ῥυθμός). Il secondo, d'ordine normativo, può essere definito come il principio dell'invariabilità del carattere e del contenuto del λόγος, sia esso scompagnato dal canto, sia esso posto in musica: il principio cioè per cui la determinazione di «ciò che si deve dire e di come va detto» vale sempre negli stessi termini per il λόγος e per ogni λόγος.

---

11. Per questo punto, e sulla trattazione riservata alla musica nel II e nel III libro della *Repubblica*, mi permetto di rinviare al mio articolo *Musique et philosophie en République* II-IV, in M. DIXSAUT (éd.), *Études sur la République de Platon*, 1. *De la justice. Éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 2005, pp. 89-106, ripreso in traduzione italiana e in forma ampliata con il titolo *Musica e filosofia in Platone, Repubblica* II-IV in A. BRANCACCI, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette studi*, («Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria, Studi», 245), Firenze, Olschki, 2008, pp. 81-100. Sulla musica nell'opera di Platone è fondamentale E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF, 1959 (1989²), ora tradotto in italiano con il titolo *La musica nell'opera di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2002. Sull'aspetto etico-pedagogico della musica è da ricordare il classico J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Leipzig, F. Meiner, 1928 (Hamburg 1961), (tr. it. di F. Gabrieli), *Platone educatore*, Bari, Laterza, 1966.

12. Cf. ID. *ibid.* II., 377 a-9-b 3: οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ. («E non sai che il principio di ogni opera è la cosa in assoluto più importante, specialmente con qualunque individuo giovane e tenero? È allora infatti che soprattutto si forma e penetra l'impronta che si voglia»).

Il terzo principio, d'ordine estetico, afferma che armonia e ritmo debbono adeguarsi (δεῖ ἀκολουθεῖν) al λόγος; principio che è ribadito e rafforzato più avanti nella formulazione per cui l'armonia e il ritmo debbono adeguarsi al λόγος, non questo a quelli. Ora, di questi principi, solo il secondo, e in certa misura il terzo, possono considerarsi, a rigore, originali e propri di Platone. Il primo, che Platone espone in molti altri dialoghi, come concezione nota e diffusa[13], fu enunciato molto probabilmente per primo da Laso di Ermione nel suo Περὶ μουσικῆς, il più antico trattato sulla musica di cui si abbia notizia. Esso riflette l'esperienza estetica di una composizione e delibazione della poesia in cui l'elemento verbale e l'elemento sonoro si trovano uniti in forma equilibrata e indissolubile. Il terzo principio corrisponde al clima estetico di tutta la grande arte poetica e musicale precedente Platone, in cui l'armonica convenienza dell'elemento sonoro all'elemento verbale è un principio inderogabile e naturalmente seguito[14]: ponendo tale conformità nel senso di una naturale dipendenza, che è però anche corrispondenza, e quindi sensata *adaequatio*, degli elementi musicali dall'elemento verbale, Platone riprende con esso il senso della celebre allocuzione «o inni signori della cetra» (ἀναξιφόρμιγγες ὕμνοι) che leggiamo nell'*incipit* della Seconda Olimpica di Pindaro.

Sono sia d'ordine estetico, sia d'ordine paideutico ed etico, sia, infine, d'ordine strettamente filosofico le ragioni per le quali Platone non intende separare poesia e musica, parola e suono, sfera del pensare e sfera del sentire, e tale suo intendimento è certamente da leggersi in contrapposizione al divorzio tra poesia e musica che nel V secolo si era per la prima volta determinato in alcune correnti della Sofistica[15]. E questa volontà di Platone appare immediatamente dal primo principio, che sancisce l'articolazione intrinseca del canto in tre elementi indissociabili. Occorre però notare che sono il secondo principio, relativo all'invariabilità del contenuto e del carattere del λόγος, e il terzo, asserente la conformità al λόγος di armonia e ritmo, che rivestono un ruolo primario nella successiva deduzione delle armonie utilizzabili nell'educazione: essi svolgono infatti la funzione di principi di reiezione delle armonie improprie, eticamente non degne: le armonie lamentose da un lato, quelle voluttuose dall'altro. Posto, in virtù del primo

13. Cf. ad esempio PLAT., *Gorg.*, 502 c; *Hipp. ma.*, 285 d; *Leg.* II, 656 c, 669 b; VII, 800 d.

14. Per questo aspetto rinvio alle mie osservazioni in *Democritus' Mousika*, in A. BRANCACCI & P.-M. MOREL (eds), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, Proceedings of the International Colloquium on Democritus (Paris, 18-20 september 2003), («Philosophia Antiqua», 102), Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 181-205 (188-90).

15. Per questo punto, cf. il mio *Protagora, Damone e la musica*, in A. BRANCACCI, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, *op. cit.*, pp. 21-33 (p. 29).

principio, che non devono esserci pianti e lamenti nei discorsi, ne segue, in virtù del secondo e del terzo principio, che «lamentoso» à attributo tanto di certi λόγοι quanto di certe armonie e ritmi, e lo stesso ragionamento vale per «voluttuoso». Conseguentemente, sono da escludere dal progetto educativo l'armonia mixolidia, l'armonia sintonolidia «e le altre simili», in quanto appunto «lamentose», nonché l'armonia ionia e l'armonia lidia, «che sono dette appunto rilassate» (χαλαραί). Sole sono utilizzabili due armonie; ma a questo proposito è opportuno leggere quanto Platone ha precisamente da dire su di esse, sul loro carattere e sulle ragioni della loro eccellenza. La parola è a Socrate:

«Io non m'intendo di armonie, replicai; ma tu devi lasciare l'armonia che imiterà convenientemente parole e accenti di chi dimostra coraggio in guerra e in ogni azione violenta; e pur se è sconfitto o ferito o in punto di morte o vittima di qualche altra sciagura, sempre reagisce alla sorte con fermezza e sopportazione. E lasciane anche un'altra, di chi attende a un'azione pacifica e non violenta, ma spontanea, o persuade e chiede qualcosa a qualcuno, con la preghiera se si tratta di un dio, con l'insegnamento e il monito se si tratta di un uomo; <armonia che> nel caso opposto <imiterà> chi dà retta a preghiere o insegnamenti o dissuasioni altrui, e quando con questi mezzi ha ottenuto il suo intento, non pecca d'orgoglio, ma in tutti questi casi si comporta con saggezza e moderazione ed è lieto di quello che succede»[16].

Nella musica greca della seconda metà del V secolo era in uso un numero notevolmente elevato di armonie, che diventa ancora più ricco e variato in quella del IV secolo. Platone ne presceglie sole due per realizzare il proprio concetto di paideia: e non le denomina affatto armonia dorica e armonia frigia. Si deve ancora notare che il discorso di Platone è eminentemente prescrittivo, non descrittivo: egli, come anche linguisticamente è bene evidenziato da una serie di formule, non parte affatto, come ho anticipato, dall'assunzione e definizione dell'armonia dorica e dell'armonia frigia in quanto ta-

16. PLAT. *Rep.*, II, 399 a 5-c 1: οὐκ οἶδα, ἔφην ἐγώ, τὰς ἁρμονίας, ἀλλὰ κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν, ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσῳδίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἴς τινα ἄλλην συμφορὰν πεσόντος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ καρτερούντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ ἀλλ' ἐν ἑκουσίᾳ πράξει ὄντος, ἢ τινά τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδαχῇ καὶ νουθετήσει ἄνθρωπον, ἢ τοὐναντίον ἄλλῳ δεομένῳ ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπείθοντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρίως ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα.

li, non parte cioè da una connotazione etico-estetica storicamente già stabilita di quelle armonie, ma determina in prima persona il carattere di due tipi di armonia, cui assegna una serie di valori e funzioni. In tal modo egli produce, in ultima analisi, una propria personale ridefinizione delle connotazioni etico-estetiche di quelle che saranno poi dette essere, nel seguito del testo, l'armonia dorica e la frigia. Platone sottolinea che le due armonie che egli ha in mente devono imitare determinati caratteri, situazioni, tipi umani, che son quelli che egli desidera valorizzare sul piano etico. Ancora alla fine del suo discorso Socrate denomina le due armonie di cui ha trattato l'una «violenta» (βίαιον), anche nel senso di forzata e imposta dalla sorte o da qualche altra necessità, e l'altra «volontaria» (ἑκούσιον):

«Dunque queste due armonie, la violenta e la spontanea, lasciale: esse offriranno la migliore imitazione degli accenti di gente sventurata e fortunata, temperante e coraggiosa»[17].

È Glaucone che dice che le due armonie in questione sono la dorica e la frigia: *Socrate non le nomina mai*, a indicazione del fatto, finora sfuggito, che qui non si presuppone una cifra estetica delle armonie tradizionali, quella ad esempio che sarà stata definita da Damone, ma è Platone che la sta definendo in prima persona e le sta prescrivendo in termini personali. I due caratteri che tali armonie devono imitare sono riassuntivamente indicati nel coraggio e nella temperanza. E il punto da sottolineare a questo proposito è che tali caratteri sono proiettati in una rete amplissima di situazioni, di stati fisici, mentali e d'animo, di esperienze e situazioni di vita. La cosa non va trascurata, perché indica la connessione che Platone istituisce tra elementi d'ordine psicologico, disposizioni all'agire, tratti dell'orientamento mentale ed etico, e alcune postulate categorie musicali, che li rappresentano. Molto prima che nella *Repubblica* si parli di virtù, e ne si offra una compiuta concettualizzazione, è nella riflessione sulla musica che appaiono le precondizioni delle virtù stesse, cioè le preformazioni affettive, comportamentali, e le disposizioni, che, passate al vaglio di una teoria, saranno poi le virtù delle diverse parti dell'anima.

Ora, è da notare come sia la διάνοια il termine di riferimento del discorso di Platone sulla musica. Platone parla però qui di un pensiero che non è solo pura riflessione, ma anche pensiero «disposto in modo buono e bello rispetto al carattere», ed è siffatto atteggiamento del pensare che determi-

---

17. Id. *ibid.*, II, 399 c 1-3: «ταύτας δύο ἁρμονίας, βίαιον, ἑκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων [ἁρμονίας] αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λεῖπε».

na l'espressione musicale degna e bella. E se la διάνοια costituisce la forma che determina, in modo conveniente o sconveniente, l'espressione musicale, quest'ultima, quando è conforme al principio enunciato, costituisce la fonte, e il nutrimento, di quell'elemento, insito nell'anima, che in certo modo preforma il pensiero, perché ne costituisce l'*humus*, il retroterra, la zona, certamente non concettuale, su cui esso si innalza. Ed è per questa ragione che la διάνοια può dirsi κατασκευασμένη in modo bello e buono verso il carattere morale. C'è dunque una preparazione del pensiero, che è anche una storia del pensiero, la quale comincia con la musica e con l'azione che essa svolge sull'anima, grazie alla potenza del bello rispetto ai fini di quest'ultima, in modo che ciò che proviene dalle opere belle colpisca la vista e l'udito dei giovani, e sia come un'aura che insensibilmente, fin da bambini, «li conduca a identificarsi, ad amare, ad accordarsi armonicamente con la bella ragione» (εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα, 401 d 1-2). L'espressione «bella ragione», καλὸς λόγος, compare a conclusione di una lunga analisi, il cui asse è costituito invece prevalentemente dal «bene»: è solo quando il discorso di ragione si è conformato interamente all' ἀγαθόν che esso appare anche bello. Platone mira cioè a porre in luce come gli elementi propriamente musicali, l'armonia e il ritmo, penetrino l'anima, siano perfettamente interiorizzati da essa, e giungano fino alla sua radice ultima, quella radice in cui c'è un varco di comunicazione spontaneo tra sensibilità e ragione. Tale interiorizzazione è però possibile, si badi, se l'anima è stata educata correttamente. Questa precisazione, e la stessa connessa apparizione della categoria dell'*orthon*, ci fanno capire come questa 'natura' sia opera in ultima analisi di una 'cultura', che peraltro è degna solo se è conforme a quel καλὸς λόγος. Tale embricazione tra 'natura' e 'cultura' è una forma propria del discorso platonico sulla musica/poesia e specificamente sulla musica in senso proprio, ed è una forma rapportabile a un elemento concettuale più generale, che soggiace all'intero progetto teorico esposto nella *Repubblica*, quale il raccordo tra dato sensibile e principio intelligibile, sul piano gnoseologico, tra costume o carattere e virtù normante, sul piano etico. La musica che Platone ha in mente, e che si sforza di determinare e cogliere nella sua funzione, è dunque una qualità di significato etico-estetico avente sia un carattere normativo sia una base ineliminabilmente sensibile, il suono e il ritmo, base sensibile che è tale da potersi sintetizzare con la sfera della ragione.

A partire di qui, Platone articola la conclusione di questa importante parte del suo discorso, che, relativa agli effetti della musica sull'anima, ha una portata filosofica ben più ampia. Chi è stato correttamente e convenientemente educato nella musica ne deriva la capacità di sentire nel modo più acuto (ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο, 401 e 2) i difetti delle opere naturali o d'arte mal riuscite, e di accogliere invece nell'anima le cose belle per nutrirsene

e diventare uomo di compiuta virtù, imparando a disprezzare ciò che è brutto e merita biasimo. Il punto essenziale è che ciò avverrà nell'uomo «prima che egli sia capace di acquistare la ragione» (πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, 402 a 1): «poi, quando la ragione è sopraggiunta, chi è stato così educato potrà accoglierla con gioia, riconoscendola al più alto grado come propria familiare» (ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς; 402 a 2-4). L'azione della musica si esplica dunque sul piano etico e gnoseologico in tre direzioni: nel condurre a «sentire nel modo più acuto» il bello e il brutto nell'arte come nella natura; nel predisporre l'anima a un rapporto con il bello che consente di diventare uomo bello e buono; nel promuovere e realizzare una οἰκειότης, una familiarità, dell'uomo con la ragione[18]. La finalità etico-estetica della musica, (fondata su una intensificazione della percezione sensibile rivolta al bello), l'embricazione strutturale tra musica e filosofia, (in quanto la prima è considerata da Platone ponte di passaggio tra sensazione e ragione), e la stessa portata filosofica della musica, (la consuetudine con la quale consente di riconoscere la ragione come qualcosa di familiare all'uomo, perché in essa fin dall'inizio il suono è stato avviamento al pensare, e come tale è stato avvertito), appaiono, in queste conclusioni, in piena evidenza.

A. BRANCACCI
(Roma)

18. Va osservato che il concetto di οἰκειότης ritorna in un passo importante del libro VII, ove questo termine indica il legame di affinità che unisce tra loro i μαθήματα e la natura di ciò che è (τῆς τοῦ ὄντος φύσεως, 513 c 1-7).

ΜΟΥΣΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗΝ *ΠΟΛΙΤΕΙΑ*

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ παρουσιάζεται ἡ νέα μετάφραση τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος ὑπὸ τὴν ἐπιμέλεια τοῦ Mario Vegetti (*Platone, La Repubblica, Traduzione e commento a cura di M. Vegetti*, 7 volumi, «Elenchos», 28, Napoli, Bibliopolis, 1998-2007). Ὁ συγγραφέας ἀνασυστήνει τὰ γενικὰ ἑρμηνευτικὰ κριτήρια, τοὺς στόχους καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἔργου αὐτοῦ, τὸ ὁποῖο, ὑπὸ μορφὴ μονογραφίας, συνενώνει σὲ μία νέα ἰταλικὴ μετάφραση τῆς *Πολιτείας* ἕνα εὐρὺ φάσμα σχολίων ἀπὸ ὀγδόντα δύο σημειώσεις, σχετικὲς πρὸς τὶς πλέον ποικίλες πλευρὲς τοῦ πλατωνικοῦ αὐτοῦ ἔργου, ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ καὶ τὴν φιλολογικὴ ἕως τὴν φιλοσοφικὴ καὶ τὴν σχετικὴ μὲ τὴν μετέπειτα πορεία του, ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἕως καὶ τὴν ἐποχή μας.

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἄρθρου ὑπάρχει μία προσωπικὴ συμβολὴ ἀναφορικὰ πρὸς τὸ μεῖζον θέμα τῆς σχέσεως μεταξὺ μουσικῆς καὶ φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο ἀναδύεται κυρίως στὸ δεύτερο καὶ τρίτο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* καὶ τὸ ὁποῖο δὲν ἀπετέλεσε ἀντικείμενο εἰδικῆς προσοχῆς στὰ σχόλια τοῦ ἔργου ποὺ ἐξετάζομε. Κάνει σαφῆ τὰ αἴτια γιὰ τὰ ὁποῖα ἡ πλατωνικὴ ἀνάλυση τῆς μουσικῆς δὲν ἔχει μόνο πολιτιστικὸ ἢ ἠθικο-παιδευτικὸ χαρακτήρα ὅπως συνήθως φανταζόμαστε, μὰ πρόκειται γιὰ ἕναν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ θεωρητικῆς φύσεως μεταξὺ μουσικῆς καὶ ἐσωτερικῆς φιλοσοφίας τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας*. Στὸ ἴδιο πλαίσιο ἀναδεικνύει ἐπίσης μὲ τρόπο ξεκάθαρο (πβ. π.χ. τὴν ἀνάλυση τοῦ χωρίου 399 a5-c3), τὴν αὐθεντικότητα καὶ τὴν αὐτονομία τῆς πλατωνικῆς προσέγγισης ἀναλογικὰ πρὸς τὶς αἰσθητικο-ηθικὲς θεωρίες τῆς μουσικῆς. Ὑπογραμμίζει πὼς ἡ πράξη τῆς μουσικῆς ὁδηγεῖται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα σὲ ἐπίπεδο ἠθικὸ καὶ γνωσιολογικὸ σὲ τρεῖς κατευθύνσεις: στὴν κατεύθυνση τῆς «ἀπόλυτης αἴσθησης» τοῦ ὡραίου καὶ τοῦ ἄσχημου στὴν τέχνη ὅπως καὶ στὴ φύση· στὴν προδιάθεση τῆς ψυχῆς γιὰ μία σχέση μὲ τὸ ὡραῖο ὥστε νὰ συμφωνήσει νὰ γίνει ἕνας ἄνθρωπος καλὸς καὶ ἀγαθός· στὴν προώθηση μιᾶς «οἰκείωσης» τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Λόγο. Τὸ ἠθικο-αισθητικὸ *τέλος* τῆς μουσικῆς (βασισμένο σὲ μία ἔμφαση τῆς αἰσθητικῆς ἀντίληψης ποὺ στρέφεται πρὸς τὸ ὡραῖο), ἡ ἀποκάλυψη τῆς δομικῆς σχέσης μεταξὺ τῆς μουσικῆς καὶ τῆς φιλοσοφίας (στὴν ὁποία ἡ πρώτη θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ὡς γέφυρα μεταξὺ τῆς αἴσθησης καὶ τοῦ Λόγου) καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς τὴ σχέση αὐτὴ φιλοσοφία τῆς μουσικῆς (συνήθεια μὲ τὴν ὁποία συναινεῖ νὰ ἀποκαλύψει τὸν λόγο ὡς κάτι οἰκεῖο στὸν ἄνθρωπο, διότι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὁ φθόγγος ξεκίνησε ἀπὸ τὸν στοχασμὸ καὶ ὡς τέτοιος σημειώθηκε), συνδυάζονται καὶ συνοψίζονται στὰ συμπεράσματα αὐτῆς τῆς μελέτης.

Aldo Brancacci
(μτφρ. Εἰρήνη Σbitzoy)

PLATON ET LA PHILOSOPHIE COMME *FIGURE* D' ÉNONCIATION[1]

Platon serait le premier à «classer les énoncés d'après les indices formels de ce que nous appellerions la situation d'énonciation[2]. Pour la première fois et de façon remarquablement nette, le problème de l'énonciation est posé»[3]. Cette remarque concerne le livre III de la *République*. Socrate y opère sa célèbre distinction entre «ce qui doit être dit (*ha lekteon*)» et «comment on doit le dire (*hôs lekteon*)»[4], entre le *logos* et la *lexis*, mot qui recouvre le caractère ou la posture de la voix[5], ou encore ce que j'ai proposé d'appeler le «nombre» de la voix[6] et qui s'articule au style de ce que Socrate appelle la *diègèse*[7]. Le mot diègèse, employé comme synonyme de rapport (*apaggelia*, 394 c 2) désigne le récit, fait par les poètes et les «mythologues», qui porte sur le passé, le présent ou le futur (392 d2-3)[8]. Socrate distingue la diègèse simple (*haplê diègèsis*), la diègèse mimétique (*dia mimèseôs*), et un troisième genre, qui mélange les deux autres (392 c 6-d 7).

On est tenté de paraphraser l'exposé de Socrate en faisant coïncider les catégories employées avec nos propres catégories de discours «direct» et de discours «indirect»:

---

1. Cette contribution est issue d'une conférence prononcée en 2008 dans le cadre du séminaire *Antiquité au présent* (Paris VII et EHESS) consacré à l'énonciation. Je remercie les assistants pour leurs remarques, en particulier F. Dupont, C. Calame et S. Perceau.

2. Sur cette notion, cf. C. CALAME, Poétique du «mythe» dans la littérature grecque: Hélène, Hérodote et la pragmatique de l'historiographie, *Lalies*, 18, 1998, pp. 71-107, p. 79.

3. R. DUPONT ROC, Mimesis et énonciation, *Écriture et Théorie poétique*, 1976, pp. 6-14 et p. 7.

4. *République*, III 392 c 7-8; 394 c 8.

5. «Il conforme autant que possible sa *lexis* à chaque personnage» (393 c2).

6. Le nombre de la voix correspond à une faculté mimétique diversifiée, capable de mettre en scène et de jouer tous les caractères (*République*, 397 b 9) ce que Socrate considère comme étant un homme double et multiple (*République*, 397 e 1-2). Cf. A.G. WERSINGER, Platon et les *figures* de l'harmonie, in F. MALHOMME (dir.), *Musica Rhetoricans, Musique et Rhétorique de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUS, 2002, 9-20, p. 15.

7. Comme c'est le cas en 396 e 6 où *lexis* est employée comme synonyme de *diégèsis*.

8. Dans cette contribution, je ne considèrerai pas la question des relations entre la diégèse et l'exposé de l'*historia*, soit l'explication naturelle causale (par exemple le verbe *epekdiégèsesthai*, *Phédon*, 97 e 1, e 4, 98 b 3).

La diègèse est simple quand le poète parle lui-même, «en personne» (*legei te autos ho poiètès*, 393 a7). Il relate des faits. Lorsqu'il rapporte des discours, et en particulier des dialogues, il le fait dans ce que nous appelons aujourd'hui le *discours indirect* comme dans la transposition que Socrate fait du début de l'*Iliade*: «Le prêtre étant venu pria les dieux de leur accorder de prendre Troie en les préservant d'y périr et il demanda aux Grecs de lui rendre sa fille /.../» (393 d 7-e 2).

La diègèse est mimétique lorsque le poète parle comme s'il était un autre (*hôs tis allos ôn*, 393 b11). Le poète donne alors la parole à des personnages et se cache, s'efface derrière eux (*apokruptoio ho poiètès*). Dans ce cas, on parlera de *discours direct*.

Socrate envisage enfin la diègèse qui est issue de la combinaison des deux autres et l'appelle la diègèse mixte.

Socrate illustre ces trois styles par les genres poético-musicaux prédominants à son époque. Le style de la diègèse simple est celui du dithyrambe ancien[9]. À la différence du «nouveau» dithyrambe qui se mêle à la tragédie, le dithyrambe ancien est un récit dans une invocation au dieu. La *mimésis* peut être illustrée par la tragédie et la comédie, c'est le genre dialogique. Enfin, explique Socrate, le genre mixte peut être illustré par la poésie épique d'Homère.

Le style qui remporte les suffrages de Socrate est la diègèse simple ou la *lexis* non mélangée (397 d 4-5)[10], c'est-à-dire le récit qui rapporte le discours au style indirect et qui est conforme, selon lui, à la vertu[11] pour des raisons qui ne nous concernent pas ici.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'exposé de Socrate n'est pas très clair en dépit de l'illusion de transparence que donne sa classification.

Remarquons que lorsque Socrate revient sur la diègèse *dia mimèseôs*[12], il part, non pas comme on pourrait s'y attendre, de la catégorie générale de diègèse, mais de la forme mixte de la diègèse: «Il est une espèce de récit opposé à celui-là quand retranchant ce que le poète met entre les paroles, on

---

9. Arion aurait le premier constitué le dithyrambe en genre littéraire au VIIème siècle avant J.-C. A.W. PICKARD- CAMBRIDGE, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1927. Cf. la note 23, p. 12, de R. DUPONT-ROC, 1976.

10. On a cependant négligé de remarquer que cette préférence n'interdit pas à Socrate de féliciter Glaucon pour ses talents de mimèticien lorsqu'il développe une argumentation issue de la thèse de Thrasymaque, qu'il ne partage pourtant pas: «Avec quelle force tu épures chaque homme comme des statues» (361 d5-7) à quoi Glaucon répond: «ce n'est pas moi qui parle» (361 e 2).

11. En réalité il «mime» la vertu. Mais cette *mimesis* ne doit pas être confondue avec la diégèse mimétique!

12. Qu'il a succintement définie en *République*, III, 393 c.

ne garde que les échanges de paroles (*ta amoibaîa*)» (394 b 5-6). C'est ainsi qu'évoquant la diégèse mixte propre à l'épopée d'Homère, Socrate déclarait un peu plus tôt: «N'y a-t-il pas récit (*diègèsis*) quand il rapporte les diverses paroles (*tas rhèseis hekastote legèi*), et quand il rapporte ce qu'il y a entre les paroles (*ta metaxu tôn rhèseôn*)» (393 b 8-9). Qu'entendre par l'expression «ce qu'il y a entre les paroles»? Il est évidemment question des événements du récit, mais ce n'est pas si clair. Il peut s'agir encore d'autre chose. En effet, les choses dites entre les paroles par le poète pourraient désigner selon le prologue du *Théétète* (143 c2), les formules narratives insérées entre les discours (*metaxu tôn logôn hai diègèseis*) telles que «*kai egô ephèn*» ou «*kai egô eîpon*». En suivant cette indication, et sans tenir compte des événements propres au récit, Socrate considèrerait les équations suivantes:

Diègèse mixte - formules narratives insérées = dialogues/*mimesis*
Diègèse mixte - *mimesis* = formules narratives insérées

Or, la nature des formules narratives insérées est double. Il peut s'agir comme dans le prologue du *Théétète* de formules à la première personne comme «dis-je» (*en d'egô*) ou encore de formules à la troisième personne comme «*è d'hos*» (dit-il). Dans le premier cas, le narrateur et le locuteur ou sujet de l'énonciation sont identiques, dans le second cas, le narrateur et le sujet de l'énonciation sont distincts. Nous pouvons déduire que la diègèse simple préconisée par Socrate est double en réalité puisque deux cas peuvent se présenter soit que le narrateur s'identifie au sujet de l'énonciation soit qu'il s'en distingue. Or, alors que dans le second cas, le discours est indirect, dans le premier cas, le discours est direct. Il en découle que Socrate n'admettrait pas seulement ce que nous appelons le discours indirect, comme dans l'exemple de l'*Iliade* transposée: «avant que sa fille ne soit délivrée, disait-il (*ephè*), elle vieillirait avec lui en Argos, 393 e 8-9)». Il admettrait aussi, même si cela demeure implicite, une forme du genre: «je chante qu'il disait que sa fille vieillirait en Argos», où la première partie de la phrase est au discours direct[13]. Il en est de même pour les marques d'ouverture et de fermeture du discours où le poète, au discours direct, prévient qu'il va donner la parole à un personnage, comme le déclare Socrate en *République* 393 c 2-3: «chaque personnage dont il (le poète) prévient qu'il (le personnage) va parler (*hekastôi hon an proeipèi hôs erounta*).

13. La voix énonciative de l'aède homérique peut se manifester par l'emploi de verbes de parole en première personne, cf. S. PERCEAU, *Voix auctoriale et interaction de l'Iliade à l'Odyssée: de l'engagement éthique à la figure d'autorité*, Lyon, éditions du CEROR, 2009 (sous presse).

Mais un problème se pose. Comment concilier cette conséquence avec la coïncidence, admise plus haut, de la diègèse mimétique avec le discours direct?

Il ne semble pas qu'il y ait là contradiction pour Socrate. En effet, Socrate ne fait pas de différence entre ce qu'il appelle «le poète» et ce que nous appelons le narrateur ou le locuteur. Pour lui, il semble tout à fait évident que c'est le poète qui raconte ou énonce. D'ailleurs, par poète, Socrate entend Homère, le poète tragique ou comique, et le poète du dithyrambe. Il y a de fortes chances pour que Socrate ne fasse pas même la différence entre le poète et l'orateur[14]. C'est que pour lui, qui emblématiquement n'écrit pas, la diègèse est orale comme en témoigne suffisamment le fait qu'elle est considérée sous l'angle de la *mousikè*[15]. La différence entre la parole du poète et celle d'un personnage est donc évidente. C'est cette ostensibilité propre à l'oralité, au sens le plus concret du terme, qui permet en fin de compte, de distinguer la diègèse mimétique de la diègèse simple. Dans une situation orale, en effet, le narrateur locuteur peut énoncer au discours direct son statut d'énonciateur («je dis») et distinguer sa propre voix sans que l'on tombe dans la diègèse mimétique.

On constate en conséquence que, à l'oral, la diègèse simple et la diègèse mimétique ne coïncident pas avec nos catégories de discours indirect ou direct. Car si la mimèsis coïncide aussi bien avec le discours direct qu'avec le *discours direct rapporté*, la diègèse simple coïncide aussi bien avec le discours indirect qu'avec le discours direct. Cette dissymétrie caractérise la situation de communication orale.

Or, la situation de communication orale est peut-être celle d'Homère, elle n'est pas en tout cas celle de Platon.

C'est un paradoxe relevé depuis longtemps: Platon est loin d'éviter la diègèse mimétique. Un narrateur, qui n'est pas lui, met en scène le discours du philosophe, et fait le plus souvent dialoguer Socrate, le père de la philosophie, *comme dans les tragédies et les comédies*. Chacun sait que Platon a écrit une œuvre philosophique en lui donnant le plus souvent l'aspect de discussions entre des personnages, peut-être sous l'influence d'Épicharme[16]. Cette œu-

---

14. 396 e 10. Ce qui est renforcé par les exemples du rhapsode et de l'acteur (395 a 8).

15. Sur cet aspect, A. G. WERSINGER, «Socrate, fais de la musique!» Le destin de la musique entre *paideia* et philosophie, in *Mousikè et Aretè, La Musique et l'éthique de l'Antiquité à l'Âge moderne*, Textes réunis par F. MALHOMME et A.G. WERSINGER, Paris, Vrin, 2007, pp. 45-62, (p. 55).

16. Au §9, Diogène mentionne l'influence sur Platon, de la comédie d'Epicharme. D'après le rhéteur Alkidamos (3è siècle J.-C.), Platon aurait emprunté à Épicharme de nombreux éléments de sa doctrine (dont les intelligibles). Mais Diogène évoque moins la forme de la comédie que son contenu. En revanche, au § 18, il précise que c'est Platon qui importa à Athènes les *Mimes* de Sophron. Aristote mentionne lui aussi les Mimes (*Politique*, 1447 b 10-11).

vre philosophique fait problème dans la mesure où l'on a du mal à comprendre pourquoi Platon a choisi de donner à sa philosophie une forme littéraire proche du théâtre plutôt qu'une forme apparemment plus conforme à la philosophie comme on peut en trouver des exemples dans les traités plus systématiques d'Aristote qui, il ne faut pas l'oublier, a été son disciple. Le problème est encore accru par le fait que Platon met en scène de façon privilégiée celui que l'on considère comme le Père de la philosophie, Socrate, et qu'on se demande encore aujourd'hui si Socrate peut être considéré comme son porte-parole. Sans doute n'est-il pas le seul[17], Xénophon est lui aussi l'auteur de dialogues dits socratiques (*Sokratikoi logoi*) et l'on sait qu'Aristote lui-même a écrit des dialogues de caractère systématique, et où il parlait en son nom propre[18]. Il n'empêche que dès l'Antiquité, s'est posée la question de savoir comment interpréter la relation de Platon à ses personnages et l'interprétation varie suivant l'obédience philosophique du lecteur. Si Aristote considérait que les *Dialogues* contenaient la pensée de Platon, allant parfois jusqu'à dire Socrate pour Platon[19], la nouvelle Académie sceptique admettait que Platon se sert de Socrate comme d'un porte-parole précisément en raison de son Scepticisme[20] et pour Plutarque, Platon se sert de plusieurs porte-parole comme Timée, ou l'Étranger d'Élée[21]. Aulu-Gelle allait jusqu' à penser que des personnages mineurs pouvaient avoir la fonction de porte-parole, par exemple Calliclès dans le *Gorgias* ou Pausanias dans le *Banquet*[22]. Pour les exégètes modernes, il est devenu classique de dire qu'au début, Platon fait de Socrate son porte-parole, puis revient sur les présupposés de la pensée de Socrate qu'il critique dans les *Dialogues* de la période de la maturité avant d'énoncer sa nouvelle philosophie dans le *Sophiste* par l'intermédiaire de l'Étranger d'Élée. Il va sans dire que cette interprétation a été soumise à de nombreuses critiques fondées, entre autres, sur le retour

---

17. D. CLAY, The Origins of the Socratic Dialogue, P. VANDER WAERDT (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca N.Y., 1994, pp. 23-47, 27-28 et 42-43; Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 100-101.

18. Une telle systématicité, visible dans les dialogues exotériques, semble avoir pour corollaire la présence d'Aristote dans son texte, comme le notait déjà W. JAEGER en 1923, à propos du *Politique* ou *Sur la Philosophie* (*Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*. Paris, Éditions de l'Éclat, 1997, pour la traduction française, p. 30).

19. Par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 24, où l'on discerne une allusion au *Protagoras*.

20. A. A. LONG - D. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 1987, Cambridge, Cambridge University Press, I, pp. 445-449.

21. H. TARRANT, Where Plato Speaks, Reflexions on an Ancient Debate, in G. A. PRESS (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, 2000, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 67-80, (p. 71).

22. *Nuits Attiques*, 10. 22; 17. 20, 4.

de Socrate dans un dialogue écrit par Platon à la fin de sa vie, le *Philèbe*.

Ce qui est frappant c'est de constater avec la quantité des interprétations contradictoires la difficulté que semblent éprouver les commentateurs à se déprendre de cette question: qui parle pour Platon? La raison de cette difficulté vient de ce que l'on croit que si un auteur de dialogues est philosophe, il pense nécessairement ce qu'il écrit de sorte qu'il y a forcément au moins un personnage pour représenter sa pensée. En effet, si l'on n'admet pas cette clause, on risque de tomber dans les paradoxes de l'auto-référence : par exemple, si dans le *Phèdre*, Socrate n'était pas le porte-parole de Platon au moment où il condamne l'écriture, on ne pourrait pas imputer à Platon la disqualification de l'écriture sans laquelle il est impossible de fonder l'interprétation selon laquelle Socrate n'est pas son porte-parole[23]. Il en est de même pour le livre III de la *République*, car en admettant que Platon ne suit pas les règles édictées par Socrate, on est conduit à penser qu'il ne peut pas ne pas déconsidérer sa propre œuvre mimétique, de sorte qu'on doit reconnaître que Socrate est son porte-parole. Réciproquement, si l'on refuse que Socrate soit le porte-parole de Platon, alors on ne peut pas s'appuyer sur les règles édictées par Socrate pour lui imputer la disqualification de son œuvre mimétique.

Une telle prévention explique pourquoi, en dépit du très grand nombre de propositions visant à identifier le porte-parole de Platon, on s'est moins intéressé à la question capitale de l'énonciation. Une telle question est en effet différente de la question essentiellement historiciste qui cherche à savoir si quelqu'un parle ou non pour Platon[24]: elle consiste à se demander plutôt ce que fait Platon lorsqu'il écrit des dialogues et des récits où un personnage parle en première personne.

L'AUTEUR

Partons d'une constatation maintes fois évoquée. Il semble que, à la différence d'Aristote, Platon ait délibérément évité de se mentionner lui-même dans ses *Dialogues*, à trois exceptions près. Les deux premières figurent dans l'*Apologie de Socrate* où Socrate déclare que Platon assistait à son procès. Le nom de Platon est mentionné une première fois dans une sorte de catalogue à la suite des noms d'autres assistants, en septième place seulement et comme pour souligner son rôle secondaire, il apparaît en complément de celui de son frère Adimante:

> «Adimante le fils d'Ariston et dont le frère est Platon que voici (*hode de*//.../ PLATON, *Apologie de Socrate*, 34 a1-2)».

---

23. L. P. GERSON, Plato *Absconditus*, in *Press*, 2000, pp. 201-210, (202-203).

24. Telle est la méthode qui caractérise en effet la plupart des études présentes dans l'ouvrage *Who speaks for Plato?*

Un peu plus loin, Platon apparaît à nouveau dans une formule inversée mais cette fois en première place parmi ceux qui se portent garants de l'amende versée pour Socrate:

«Platon que voici (*Platôn de hode*, 38 b 6.)».

La troisième fois que Platon est mentionné se trouve dans le *Phédon* mais cette fois, pour souligner son absence, le jour de la mort de Socrate:

«Platon, je crois, était malade (59 b 10)».

La formule apparaît dans un jeu d'énonciation remarquable puisque le narrateur-locuteur n'est pas Platon, mais Phédon qui a assisté à la mort de Socrate.

En plaçant le récit de la mort de Socrate dans la bouche de Phédon, Platon fait signe au lecteur. Mais on a souvent fait remarquer que rien ne permet de deviner ses intentions et tout se passe comme si l'indice ouvrait sur l'infini des interprétations plutôt que de livrer une information décisive. La seule chose certaine est en effet toute négative: Platon ne se présente pas comme un narrateur, un *diègoumenos* puisqu'il fait de Phédon le témoin et le récitant de l'un des événements les plus importants de sa propre vie. Encore une fois, une telle observation est toute négative et il ne semble pas même possible d'en déduire que Platon a délibérément refusé le statut de narrateur de sorte qu'il pratiquerait ce qu'on a pu appeler une *dépropriation énonciative* par laquelle il s'effacerait derrière des personnages et des récitants ou cultiverait ce que d'autres ont appelé abusivement un anonymat. Platon n'est pas anonyme, il signe une œuvre qu'il publie et que vraisemblablement il met en vente[25]; il est en outre scholarque de l'Académie qu'il a fondée lui-même et au sein de laquelle il livre vraisemblablement un enseignement oral sur lequel on dispose de quelques informations, sans doute de seconde main et discutables mais en nombre suffisant pour reconnaître leur différence par rapport à ce qui est proféré dans les *Dialogues*. En conséquence, la seule manière de comprendre l'indice offert dans le *Phédon* est d'admettre que Platon est tout simplement un auteur. Pas au sens d'Hecatée[26] ou d'Hérodote qui, dans son exorde signe son *Enquête* en mentionnant son nom dans une énonciation à la troisième personne, ni au sens de Thucydide qui écrit au début de la *Guerre du Péloponnèse* «Thucydide d'Athènes a rassemblé par écrit comment se déroula la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens», ni au sens de Théognis de Mégare qui déclare au moyen du procédé appelé la *sphragis* mêlant les première et troisième personnes:

---

25. T. DORANDI, *Le Stylet et la Tablette, dans le secret des auteurs antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 132.

26. *Généalogies*, fr. 1 (Jacoby).

> «Si en composant ces vers, j'y appose ma signature /.../ voici les vers de Théognis de Mégare, c'est un nom connu de tous»[27].

Platon signe son œuvre mais tout se passe comme si la signature avait pour condition l'absence radicale de tout ce qui pourrait rappeler ce qu'on appelle la *sphragis*. Avec Platon, la signature perd sa dimension performative. Platon signe son œuvre surtout par le fait de ne pas le dire dans son texte de sorte que demander qui est son porte-parole revient à confondre une catégorie socio-économique (les conditions de la production d'un texte au IVème siècle) avec une catégorie de linguistique pragmatique (le système d'énonciation dans un texte). La signature de Platon équivaut à séparer l'auteur du narrateur ou du locuteur. Il en résulte que l'ensemble des *dialogues* doit être considéré comme une œuvre de Platon, une *poièsis* avec cette conséquence corrélative que la *poièsis* dont il est question avec Platon ne relève plus de la même catégorie que celle du livre III de la *République*. Car on a vu que Socrate identifie le poète, le narrateur et le locuteur alors que Platon inaugure leur séparation dans la mesure où il assimile le poète à un auteur.

L'ÉNONCIATION: ANALYSE DE QUELQUES SITUATIONS D'ÉNONCIATION

Des remarques précédentes on peut induire une chose: l'unique question valide du point de vue de la distinction affichée par Platon entre l'auteur et le narrateur, porte sur le choix d'un jeu d'énonciation souvent très complexe. Cette question recoupe celle des prologues dans les *Dialogues* de Platon dont elle se distingue cependant.

Nous distinguerons quatre dispositifs d'énonciation: un dispositif d'énonciation «vertical» comme dans le *Banquet*; un dispositif d'énonciation à «identité suspendue» comme dans la *République*; un dispositif d'énonciation «herméneutique» comme dans *Ion*; un dispositif «horizontal» comme dans le *Sophiste*.

DISPOSITIF D'ÉNONCIATION VERTICAL

On aurait pu évidemment évoquer le *Phédon*, mais l'exemple le plus complexe se trouve dans le *Banquet*.

«J'ai l'impression qu'au sujet de ce dont vous vous informez je ne manque pas d'entraînement (*ouk ameletètos*). En effet, il se trouvait qu'avant hier, je montais vers la ville, depuis chez moi, depuis Phalère. Alors, l'un de mes familiers m'ayant reconnu par derrière m'appela de loin et, tout en plaisantant dans son appel: "Holà! Citoyen de Phalère, dit-il, toi que voici, Apollo-

---

27. M. L. WEST, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, vol. 1, Oxford, 1971, pp. 19-26.

dore! Tu ne m'attends pas?" Et moi, m'étant arrêté, je l'attendis. Alors lui: "Apollodore, dit-il, justement, à l'instant, je te cherchais, voulant obtenir des informations complètes sur la réunion d'Agathon, de Socrate, d'Alcibiade et des autres qui ont assisté alors au banquet pour savoir quels discours érotiques on y tint. Quelqu'un d'autre, en effet, me l'a rapporté, l'ayant entendu de Phénix, le fils de Philippe, et il a dit que toi aussi tu étais au courant. Mais en fait il n'avait rien de clair à dire. Toi, fais moi donc ce récit puisque tu as le plus de légitimité (*dikaiotatos*) à rapporter (*apaggellein*) les discours (*logous*) de ton ami. Tout d'abord, dit-il, dis moi étais-tu présent toi-même (en personne) à cette réunion ou non?" Et moi je répondis: "en tous cas, le narrateur (*diègoumenos*) semble ne t'avoir raconté rien de clair, si tu crois que cette réunion sur laquelle tu m'interroges a eu lieu récemment au point que moi aussi j'y aie assisté! – Moi, assurément! – D'où prends-tu cela, Glaucon? répondis-je. Ne sais-tu pas que depuis plusieurs années, Agathon ne réside plus ici et que depuis que je fréquente Socrate et que je me suis rendu assidu quotidiennement à savoir ce qu'il dit ou fait, trois ans ne se sont pas écoulés. Avant cela, courant en rond au hasard et croyant faire quelque chose, j'étais plus misérable que quiconque, pas moins que toi à cette heure, croyant qu'il faut tout faire plutôt que de philosopher. Et lui: - ne te moque pas, dit-il, mais dis-moi, quand eut lieu cette réunion? Et moi je lui répondis: -Alors que nous étions encore enfants, lorsqu'Agathon remporta la victoire avec sa première tragédie, le lendemain du jour où il offrait un sacrifice de victoire en compagnie de ses choreutes. – C'est par conséquent tout à fait ancien, dit-il, à ce qu'il semble! mais qui te l'a raconté? est-ce Socrate lui-même?" "Non par Zeus, répondis-je, mais celui même qui l'a raconté à Phénix, un certain Aristodème, de Kydathèneon, petit et toujours nu pieds. Il avait assisté à la réunion, étant amoureux de Socrate, parmi ceux qui l'étaient le plus alors à ce qu'il me semble. Non pourtant que je n'aie interrogé aussi Socrate, quelquefois depuis sur les choses que j'ai entendues de lui et il convenait avec moi de ce que l'autre racontait. -Et quoi! dit-il, ce récit, ne me le feras-tu pas? Aussi bien le chemin qui mène à la ville est-il fait exprès pour parler et écouter entre promeneurs". Voici, comment, tout en marchant nous faisions des discours au sujet de ces choses: si bien que, comme je le disais en commençant (*hoper archomenos eîpon*), je ne me considère pas sans entraînement (*ouk amelètètôs echô*). Si donc il est nécessaire que je vous fasse ce récit à vous aussi, il faut que je le fasse» (172 a 1-2 - 173 c 2)[28].

---

28. L'édition du texte est celle de L. ROBIN, *Platon, Œuvres complètes*, IV, 2ème partie, Paris, Les Belles Lettres, neuvième tirage, 1970.

Ce prologue est construit selon le procédé de la *Ring Composition* comme en témoigne la récurrence de la formule qui encadre le prologue *ouk amelètètos eînai* (172 a 1-2) // *ouk amelètètôs echô* (173 c 1) ainsi que la référence au début du prologue au moment de clôre : *hoper archomenos eîpon* (173 c 1). Le dispositif énonciatif est celui d'un récit emboîté. Un système de relais assure la continuité de l'information à la réception. Apollodore s'engage à raconter l'action pour le public des bourgeois qui l'interrogent (172 a 1-a 3). Il raconte son entretien avec Glaucon auquel il a fait le même récit (172 a 3-c 1). Il tient son récit d'Aristodème (172 c 1-173 b 4), dont le récit est authentifié pour sa part par Socrate lui-même (173 b 4-b 6).

L'ensemble dessine un dispositif d'énonciation enchâssé, à 4 niveaux:

Récit d'Apollodore aux bourgeois athéniens *[récit d'Apollodore à Glaucon [récit d'Aristodème à Apollodore [validation de Socrate.

Le narrateur du *Banquet* est Apollodore, qui énonce en première personne un récit énoncé à la troisième personne, celui d'Aristodème, de sorte qu'on trouve sans arrêt dans le *Banquet* ce genre de formules:

«Aristodème me contait que c'était alors à Aristophane de parler» (185 c).

Autrement dit, on obtient la structure suivante: Je [Il [

Apollodore se présente lui-même comme un simple relais dans la transmission du récit d'Aristodème auquel il prétend ne rien ajouter. C'est évidemment un procédé de validation du récit. Le prologue du *Banquet* fournit des indices permettant de définir les critères de validation du récit: un critère de légitimité du narrateur (*dikè*, 175 b 5), qui a assisté en personne (*autos*) à l'événement (*paragignesthai*, 172 b 2, 172 b 7, 172 c 2), ou, à défaut, voit son récit confirmé par son principal témoin (*homologein*, 173 b 5).

Or, on s'aperçoit que dans la construction choisie par Platon, Socrate est relégué au dernier niveau alors qu'il constitue l'autorité suprême. À cela s'ajoute que le dispositif narratif est soumis à une certaine disparité des sources d'information qui donnent lieu nécessairement à une divergence des focalisations: Apollodore, qui est un disciple récent de Socrate (qu'il fréquente seulement depuis trois années après une période de déchéance psychologique et intellectuelle), admire ce que Socrate a fait ou dit, et c'est dans une perspective hagiographique qu'il mène son enquête (172 c 6); dans le *Phédon* il est présenté comme l'un de ceux qui ne parviennent pas à surmonter le chagrin causé par la mort de Socrate ce qui revient à transgresser la distinction élaborée par Socrate entre l'ordre philosophique et l'ordre tragique, de sorte qu'Apollodore est présenté comme quelqu'un qui n'est tout simplement pas capable de philosopher! Il semble d'ailleurs que la réputation d'Apollodore de Phalère est celle d'un disciple assez stupide[29].

---

* Il s'agit de crochets droits qui sont conventionnellement destinés à distinguer des niveaux d'énonciation et non pas de parenthèses.

29. XÉNOPHON, *Apologie*, 28.

En ce qui concerne Aristodème, c'est encore pire: il apparaît comme un disciple trop zélé et amoureux, imitant Socrate jusqu'à la caricature de son apparence physique (il va pieds nus lorsque Socrate lui-même consent à revêtir des chaussures comme c'est le cas dans le *Banquet* 174 a). Le point de vue d'Aristodème n'est donc pas moins suspect que celui d'Apollodore. Du côté des horizons d'attente, on peut affirmer la même chose: Apollodore doit faire son récit aux environs de 401 avant J.-C. pour un public de bourgeois athéniens qui s'apprête à condamner Socrate et qui est certainement visé à travers le portrait qu'Apollodore fait de l'être déchu qu'il était lui-même à l'époque où il croyait devoir tout faire plutôt que de philosopher (173 a 2-3, comparer avec ce qu'il déclare en 172 c-d). L'horizon d'attente du récit d'Apollodore est vraisemblablement celui d'une enquête avide du *scoop* susceptible de calmer la curiosité avide de scandale à propos des relations de Socrate et d'Alcibiade. L'examen des modalisations qui traversent le récit d'Apollodore confirmerait à lui seul l'impression négative qui se dégage du prologue: un dispositif énonciatif destiné à faire naître une certaine suspicion sur la valeur d'authenticité du récit. C'est ainsi qu'en 178 a-b on peut lire:

> «Aussi bien ni tout ce qui fut dit par chacun n'était resté complètement dans le souvenir d'Aristodème; ni à mon tour je ne me rappelle, moi, tout ce qu'il me disait».

À la suspicion s'ajoute l'effet de brouillage que ne peut manquer de susciter la complication du système d'énonciation. En effet, le récit d'Aristodème s'ouvre très souvent sur le style direct et le dialogue dans lequel un personnage peut lui-même faire un récit. Le dispositif d'énonciation devient alors particulièrement complexe:

Je [Il [Je[Il

C'est le cas notamment lorsque Socrate fait le récit de son entretien avec Diotime (201 e 3 sq.) qu'il présente dans un chiasme suggestif:

> «Il est pour moi plus commode me semble-t-il, de procéder (*dieltheîn*) de la façon dont procédait (*dièieî*) jadis l'Étrangère quand elle me soumettait à ses questions; car ce que je lui disais était, à peu de choses près, la réplique de ce qu'à présent me disait Agathon»[30].

Platon complique donc à dessein le dispositif d'énonciation dans le *Banquet*. Il n'hésite pas à rendre possible la production de répliques plus ou moins suspectes d'un récit dont l'authenticité semble à jamais inaccessible.

---

30. *Banquet*, 201 e 3 sq.

Avant de nous demander ce que cela veut dire, il convient d'examiner d'autres exemples.

DISPOSITIF D'ÉNONCIATION À «IDENTITÉ SUSPENDUE»

À l'opposé de ce qui se passe dans le prologue du *Banquet* où Socrate, le témoin privilégié est rejeté à la dernière place, il existe un autre dispositif d'énonciation qui fait de Socrate le narrateur. Ainsi, dans le *Lysis*:

«Venant de l'Académie, je m'en allais tout droit vers le Lycée».

Dans ce cas, la question de la validité du récit est implicitement superfétatoire. C'est le Père de la philosophie qui parle en son nom propre. Pourtant, on peut parier que le lecteur de Platon aura du mal à réprimer la tentation de mettre en relation l'Académie dont il s'agit ici, à savoir l'enclos consacré au héros Académos et l'Académie fondée aux environs de 387 par Platon. On sait qu'à cet égard, la chronologie n'est plus considérée comme un argument valable puisque Platon antidatait ses *Dialogues*.

L'exemple le plus suggestif de ce type de dispositif est naturellement offert par le prologue de la *République*:

«J'étais descendu (*katebèn*) hier au Pirée avec Glaucon, le fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse et en même temps, avec l'intention de me rendre compte, en spectateur, de la façon dont la fête serait organisée, puisque alors c'était la première fois qu'on la célébrait. Or, quelque belle qu'eut été selon moi la procession de nos compatriotes, pourtant celle que menaient les Thraces ne fut évidemment pas moins remarquable. Après que nous eûmes fait notre prière et contemplé le spectacle, nous repartions vers la ville, quand, nous ayant aperçus de loin qui nous dirigions vivement vers chez nous, Polémarque le fils de Céphale, engagea son petit valet à courir nous engager à l'attendre. Voici que le petit, par derrière, a saisi mon manteau: -Polémarque, dit-il, vous engage à l'attendre!» M'étant alors retourné, je lui demandai où il se trouvait: Ce dernier, répondit-il, arrive derrière, et vous n'avez qu'à attendre... - Eh bien! nous attendrons» repartit Glaucon. Et peu de temps après, avec Polémarque, arrivaient Adimante, le frère de Glaucon, Nicèratos, le fils de Nicias, d'autres encore, de retour de la procession. -Socrate, dit alors Polémarque/ .../» (327 a-c)[31].

Dans ce prologue, l'identité présumée du sujet inaugurant le récit en pre-

---

31. Édition I. BURNET, *Platonis Opera*, IV, 1902, 1986[23], Oxford, Oxford University Press, *Platon. Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, (Traduction L. ROBIN et M.-J. MOREAU modifiée).

mière personne qu'est l'ensemble de la *République* n'est livrée qu'au bout de plusieurs lignes, en 327 c 4, laissant au lecteur le loisir de s'interroger sur qui parle au début de la *République*.

Le sujet de l'énonciation, le Je, laissé d'abord anonyme, manifeste sa capacité à être investi par n'importe quelle identité. L'effet d'une telle disponibilité et d'une telle vacuité est de faire ressortir la dimension fictive de l'identité, même lorsque c'est le Père de la philosophie qui vient l'investir.

Qu'il s'agisse d'un geste conscient de la part de Platon peut être rendu évident par tous les exemples d'ambiguïté énonciative qui traversent la *République*.

Par exemple, au livre X, Socrate, le narrateur principal de la *République*, est présenté comme un simple relais du récit d'Er auquel il ne donne pas directement la parole, jusqu'à l'épisode d'Ardiée, tyran de Pamphylie parricide et fratricide qui expie ses crimes en étant jeté dans le Tartare. À ce moment, le discours jusque-là indirect devient direct, jusqu'à ce que les narrateurs soient confondus. Puis, ce changement du régime narratif prend fin comme il avait commencé:

«Il (Er) disait qu'il s'était trouvé près d'un homme à qui l'on demandait où était Ardiée le Grand. Or, cet Ardiée avait été tyran dans une cité de Pamphylie, mille ans auparavant; il avait tué son vieux père et son frère aîné et commis à ce que l'on disait beaucoup d'autres forfaits. Il disait donc que l'homme ainsi questionné avait dit: – Il n'est pas venu, avait-il dit, il ne saurait venir ici.

– Et en effet entre autres spectacles terribles, nous avons été témoins de celui-ci. Comme nous étions près de l'ouverture et sur le point de remonter, après avoir subi toutes les autres épreuves, soudain nous avons aperçu cet Ardiée avec d'autres, qui, pour la plupart, étaient des tyrans; il y avait aussi un certain nombre de particuliers qui avaient été de grands scélérats. Au moment où ils pensaient remonter, l'ouverture leur refusa le passage: elle mugissait chaque fois qu'un de ces méchants incurables ou qui n'avaient pas suffisamment expié essayait de sortir. C'est alors, disait-il, que des hommes sauvages /.../» (615 c 6-e 5).

On constate que le récit est jalonné par la formule caractéristique du discours rapporté: *ephè* (615 c 6; e 5). Mais cette formule est référée à des locuteurs différents. Socrate rapporte le récit d'Er qui lui-même rapporte, au style indirect (proposition infinitive) le discours d'un autre personnage à qui un troisième personnage répond en discours direct (*phanai*). Mais à partir de 615 d 5, le récit se poursuit sans transition au discours direct: Er parle, en employant la première personne du pluriel parce qu'il se trouve dans un groupe d'autres personnes, mais le style direct et la première personne créent ici un brouillage des narrateurs: Er ou Socrate? (qui transgresse

ainsi ses propres interdits). De plus, la dernière occurrence de *ephè* en insérende renforce l'ambiguité si le verbe est référé cette fois-ci à Er devenu énonciateur d'un discours direct.

Cet exemple suffit à montrer que Platon est parfaitement conscient des ambiguïtés de l'énonciation.

On peut donc affirmer que le début de la *République* où l'identité du sujet de l'énonciation est suspendue jusqu'à ce que l'un des personnages du récit prenne la parole pour livrer l'identité du narrateur principal, a pour effet de faire ressortir la dimension mécanique d'un dispositif. En montrant que le nom de Socrate répond au simple investissement d'une position énonciative, Platon souligne le statut fictionnel de la situation d'énonciation.

DISPOSITIF D'ÉNONCIATION «HERMÉNEUTIQUE»

Pour bien prendre la mesure de ce qui a lieu, on gagne à faire la comparaison avec un autre dispositif énonciatif, celui de la poésie, tel qu'il est mis en scène dans *Ion*:

«En fait, il y a que cette faculté, chez toi, de bien parler d'Homère n'est point un art, c'est ce que je disais tout à l'heure, mais une puissance divine qui te met en branle (*kineî*), comme dans le cas de la pierre qui a été appelée "magnétique" par Euripide et qu'on appelle le plus souvent la pierre d'Héraclée. Cette pierre ne se borne pas à attirer (*ageî*) simplement les anneaux quand ils sont en fer, mais encore elle fait passer dans ces anneaux une puissance qui les rend capables de produire ce même effet que produit la pierre et d'attirer d'autres anneaux; si bien que parfois il se forme une file, tout à fait longue, d'anneaux suspendus les uns aux autres, alors que c'est de la pierre en question que dépend la puissance qui réside en tous ceux-ci. Or, c'est ainsi, également, que la Muse, par elle-même, fait qu'en certains hommes est la divinité, et que, par l'intermédiaire de ces êtres en qui réside une divinité, est suspendue à elle une file d'autres gens en qui est alors la divinité!» (533 d-e)[32].

Le poète est privé de son *noûs*. Il renonce à tirer de lui-même l'autorité de sa parole et la retire du dieu qui parle à travers sa bouche. Car ce n'est pas le poète, mais le dieu lui-même qui est celui qui parle (*ho theos autos estin ho legôn*, 534 d 3-4). La pierre d'Héraclée est l'image du dispositif d'énonciation propre à la poésie orale où le poète pratique une dépropriation énonciative, s'effaçant derrière le dieu ou la Muse. Une telle situation peut être ap-

32. Édition BURNET, *op. cit.* III, 1985[19]. Traduction L. ROBIN modifiée.

pelée herméneutique, en référence au substantif *hermèneus* employé par Socrate pour la décrire (534 e4).

À première vue, on pourrait croire que c'est un tel modèle herméneutique qui permet de valider en fin de compte le dispositif de l'énonciation que nous trouvons dans le *Banquet*, comme le laisse entendre la phrase d'Alcibiade évoquant Socrate:

«Mais quiconque (*tis*) t'entend ou entend quelqu'un d'autre dire tes paroles, fût-il du dernier ordre (même une femme) /.../ **nous** sommes possédés (*katechometha*)» (215 d6).

D'après ce jugement, peu importe au fond qu'Aristodème ou Apollodore ne soient pas des narrateurs qualifiés, puisqu'ils ne sont que les véhicules d'une parole qui les transcende[33], tout comme dans l'*Ion*: la légitimité de l'énonciation est fondée sur un principe théologique et religieux, l'enthousiasme et la possession, ce que souligne le passage brutal du sujet indéfini (*tis*) à un sujet à la première personne du pluriel, «nous», comme si écouter Socrate ou ses paroles unissait d'emblée tous les auditeurs en une communauté de sectateurs, marquée par le «nous». C'est une telle interprétation qui motiva jadis Auguste Diès: «Platon s'est établi au cœur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des coupures, prétendre marquer où s'arrête Socrate où commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien: la fusion de deux êtres en une seule pensée»[34].

Le problème, c'est que c'est Alcibiade, disciple de Socrate et philosophe au naturel notoirement dévoyé, dont la légitimité est donc nettement compromise, qui énonce ce jugement que nous n'avons pour ces raisons nullement le droit d'appliquer à la situation énonciative générale, précisément parce que Platon sépare l'auteur du narrateur.

On pourrait cependant objecter que tout change lorsque c'est de la vérité elle-même qu'il s'agit: la vérité transcende l'énonciation comme on peut le penser d'après certains passages du *Phédon* («ne vous souciez pas de Socrate mais de la vérité», 91 b-c), du *Phèdre* (on ne doit pas faire cas de celui qui parle mais de la vérité, 275 b-c); ou de la *République* (on ne doit pas faire cas de l'homme plus que de la vérité, 595 c-596 a). À la différence de A. Diès, L. Edelstein pensait que c'est la vérité qui explique l'anonymat de Platon, cet anonymat représentant l'élément objectif dans la philosophie de Platon, l'universalité de la raison[35]. Plus récemment, un autre interprète

---

33. Cf. aussi *Phédon*, 91c et *Phèdre*, 270 c.

34. A. DIÈS expliquait l'effacement de Platon par la volonté de perpétuer le symbole de la philosophie qu'était Socrate pour Platon (*Autour de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 180).

35. Platonic Anonymity, *American Journal of Philology*, 88, 1, 1961, pp. 1-22, p. 21. Toute

plaide dans le même sens, quoique dans un esprit plus analytique : les arguments comme les énoncés mathématiques ou logiques transcendent l'énonciation[36]. Contre ces objections, on peut cependant faire valoir deux arguments: d'une part, on a pu montrer que dans les *Dialogues* il arrive que les mêmes arguments changent de sens suivant l'énonciateur[37]. D'autre part, il y a une certaine naïveté à croire que les propositions logiques et les énoncés mathématiques fondés sur l'extensionalité conservent leur statut en passant d'un régime d'énonciation à l'autre, par exemple du discours direct au discours indirect comme l'a montré pourtant dès le début de la logique extensionnelle, son fondateur, G. Frege[38].

À bien considérer les choses, les exemples inversés du *Banquet* et de la *République* mettent à nu le statut de procédé du dispositif de l'énonciation, soit que le sujet de l'énonciation se voit investi par plusieurs personnages comme dans le *Banquet*, soit qu'au contraire, précisément parce qu'il n'y a qu'un seul narrateur, il exhibe sa vacuité dans les intervalles où aucun nom ne lui est attribué comme c'est le cas dans la *République*.

En d'autres termes, quand bien même l'ensemble des narrateurs du *Banquet* serait sous l'emprise de Socrate, Platon ne se présente pas comme tel, il n'est pas *l'hermèneus* de Socrate précisément parce qu'il est auteur et non pas énonciateur. Platon inaugure une séparation radicale entre l'auteur et le narrateur dont la conséquence est le rejet de toute situation «herméneutique» au sens de *Ion*.

---

une série d'interprètes prend dans cet article célèbre sa source d'inspiration: entre autres exemples, M. DIXSAUT qui affirme que les *Dialogues* de Platon imitent les «aventures de la Pensée» ou «le dialogue de l'âme avec elle-même», dans *Platon*, Paris, Vrin, 2003, pp. 28 et 37; P. PLASS, lorsqu'il montre que l'effacement de soi caractérise Socrate au sens où l'individu disparaît dans l'acte de penser ensemble une vérité impersonnelle, dans Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues, *American Journal of Philology*, 85, 1964, pp. 254-278, p.260; R. BLONDELL, qui analyse les degrés d'effacement progressif des caractères des personnages proportionnellement au degré de leur accession à l'intelligence philosophique, la trace des degrés inférieurs de la psychologie diminuant à mesure que les personnages parviennent à la plus haute dimension de l'âme qui est pour Platon la *phronèsis*, de sorte que les personnages deviennent interchangeables quand ils sont suffisamment philosophes, Letting Plato Speak for Himself, dans G. A. Press (éd.) *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000, pp. 127-146 (pp. 143 sq.) et R. BLONDELL, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

36. L. P. GERSON, Plato absconditus, dans G. A. Press (éd.), *op. cit.*, p. 205.

37. Cf. les exemples donnés par L. COVENTRY, The Role of the Interlocutor in Plato's Dialogues, Theory and Practice, in C. PELLING, *Characterisation and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 174-196.

38. Sens et Dénotation, in *Écrits logiques et philosophiques*, traduction et introduction de C. IMBERT, Paris, Seuil, 1971, p. 112: «Au style direct, une proposition (*Satz*) dénote (*bedeutet*) derechef une proposition; au style indirect, elle dénote une pensée (*Gedanke*)».

DISPOSITIF D'ÉNONCIATION HORIZONTAL

Le dernier exemple de situation énonciative est celui du dialogue où interviennent deux ou trois locuteurs.

Dans le prologue du *Sophiste*, qui s'ouvre comme un dialogue, les trois principaux interlocuteurs, Socrate, Théodore et l'Étranger, incarnent trois points de vue qu'il convient de soigneusement distinguer. Ces trois points de vue ont pour objet la manière dont il convient de philosopher, de définir le philosophe et de conduire un dialogue, tant en ce qui concerne son aspect technique que son aspect éthique. Cependant, la discussion se déroule sur le fond d'allusions à Homère et aux valeurs héroïques qui constituent pour les Grecs la référence traditionnelle, de sorte que ce sont trois manières distinctes d'entendre Homère qui sont soumises à une confrontation.

«Théodore. – Nous voici, Socrate, fidèles au rendez-vous convenu hier et voici, avec nous cet étranger: originaire d'Élée, il appartient au cercle des [disciples] de Parménide et de Zénon; c'est d'ailleurs tout à fait un philosophe.

Socrate. – Ne serait-ce point, Théodore, au lieu d'un étranger un dieu que tu amènes, comme dit Homère, à ton insu? À ce qu'il dit, en effet, s'il y a d'autres dieux à se faire les compagnons des hommes qui révèrent la justice (*aidoûs dikaias*), c'est surtout le dieu des étrangers qui vient ainsi observer l'arrogance (*hubreis*) ou l'équité (*eunomias*) des actions humaines. Peut-être est-ce l'un de ces êtres supérieurs qui nous est venu en ta compagnie, pour surveiller et réfuter (*elegxôn*), lui, réfutateur divin (*elegktikos*), les piètres raisonneurs que **nous** sommes.

Théodore.- Ce n'est point là, Socrate, la manière de l'Étranger: il **a plus de mesure** (*metriôteros*) que les fervents amis de l'éristique (*peri tas eridas*). Pour moi, je ne vois point du tout un dieu en cet homme (*anèr*), mais un être divin, oui; car, à tous les philosophes, c'est là le titre que je donne.

Socrate. –Et avec raison, ami. Mais c'est là, j'en ai peur, un genre qui n'est, pour ainsi dire guère plus facile à discerner (*diakrinein*) que le genre divin; tant cette sorte d'humains prend d'apparences (*phantazomenoi*) différentes dans le jugement ignorant (*agnoian*) de la foule, quand, «faisant le tour des cités» (*epistrôphôsi polèas*) ceux-là qui ont non point façon (*mè plastôs*), mais réalité (*all' ontôs*) de philosophes, surveillent de leur hauteur la vie des hommes d'ici-bas. Aux uns ils semblent en effet, ne rien valoir (*mèdenos timioi*); aux autres, tout valoir (*axioi*). Ils prennent l'apparence (*phantazomenoi*), tantôt de politiques et tantôt de sophistes, et, d'autres fois même, ils feraient, à d'aucuns, l'effet d'être totalement en délire (*manikôs*). À l'Étranger, précisément, j'aurais plaisir à demander, si ma question lui agrée, pour qui les tenaient les gens du pays et de quels noms ils les appelaient. Théodore. – Lesquels donc?

-Socrate. - sophiste, politique, philosophe» (216 a 1-217 a 3)[39].

1) LE POINT DE VUE DE SOCRATE.

Socrate considère l'Étranger comme un réfutateur (*elegktikos*, 216 b 6). Ce terme est introduit à partir d'allusions à l'*Odyssée*[40]. Le contexte de ces allusions concerne Ulysse qui se heurte tantôt à l'*hybris* de Polyphème le cyclope tantôt, alors qu'il est déguisé en mendiant, à celle d'Antinoos le prétendant. Dans chacune des situations Zeus est invoqué comme un dieu caché vengeur des suppliants et des mendiants[41]. Le cyclope et Antinoos représentent des «sauvages» que la loi de Zeus laisse froids et qui seront punis.

Or, Socrate compare l'Étranger à Zeus[42] et ajoute que ceux qui sont réfutés sont mauvais (*phaulous*) dans les arguments (216 b 5)[43]. Mais, en employant la première personne du pluriel (*hèmâs*), il s'inclut parmi ceux qui sont mauvais, suggérant qu'il ressemble à Polyphème le cyclope ou à Antinoos le prétendant de sorte que l'Étranger serait venu le réfuter, le punir de faire des discours qui manquent d'*aidôs*[44].

---

39. Édition A. DIÈS, *Platon, le Sophiste*, Septième tirage, 1994, Paris, Les Belles Lettres; Traduction A. DIÈS modifiée.

40. Socrate fait une première allusion au chant IX, vers 269-271; puis une seconde allusion au chant XVII, dont il cite deux formules: en 216 b 3, «*hubrin te kai eunomièn*» (XVII, 487) et en 216 c 5 «*epistrôphôsi polèas*», (XVII, 485).

41. Au chant IX, Ulysse débarque chez le Cyclope et lui rappelle vainement que Zeus est le protecteur des étrangers, des hôtes et des suppliants, et qu'il ne manquera pas de le venger. Au chant XVII, Ulysse, déguisé en mendiant, est frappé par Antinoos tandis qu'un des assistants rappelle que Zeus, caché sous l'apparence d'un mendiant, est le protecteur des mendiants. Dans les deux cas, on trouve la même formule pour dire qu'Ulysse médite sa vengeance (XVII, 465 = IX, 316) et Ulysse évoque l'Erinys (XVII, 475). Dans les deux cas, il est en butte à l'*hybris* d'un homme et l'*hybris* dont il s'agit dans ce contexte est explicitement une transgression de l'*aidôs*. L'*aidôs* est le sens de l'honneur, de l'estime, de la honte et du respect, à quoi s'oppose l'*hybris* entendu au sens du manque d'égards, de l'arrogance et de l'absence de vergogne, autant de défauts incarnés par le Cyclope: il n'a pas d'égards pour Ulysse et ses compagnons, il est sans pitié (vers 272), il a l'arrogance de se sentir plus fort que Zeus (vers 276), il n'éprouve pas l'*aidôs* pour Ulysse et dévore ses compagnons. Antinoos de même reste indifférent à Ulysse alors même que l'assistant a évoqué la vengeance qui s'ensuit de la négligence de l'*aidôs*.

42. La comparaison de Socrate a l'effet d'assimiler la réfutation à une indignation vengeresse (*nemèsis*) vis-à-vis du manque d'*aidôs*.

43. De fait, il laisse la possibilité de comparer le manque en matière d'arguments au manque d'*aidôs*.

44. Cette étude doit beaucoup à la lecture de J. HOWLAND (*Socrates Philosophic Trial. The Paradox of Political Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998), indispensable pour quiconque veut comprendre ce que représente l'Étranger pour Platon dans le prologue du *Sophiste*. Mais elle néglige, à mon avis, l'importance de l'*aidôs* qui constitue pourtant le fil conducteur de ses innombrables remarques si fines et pertinentes. Une autre étude plus récente omet de citer celle de J. HOWLAND, alors qu'elle en est très proche: F. J. GONZALEZ, The Eleatic Stranger. His Master's Voice, dans G. A. Press (éd.), *op. cit.*, pp. 161-181.

Mais Socrate ajoute encore que le philosophe, comme le dieu, est difficile à distinguer dans la mesure où il n'est pas reconnu comme tel par les non philosophes. Socrate fait alors une seconde citation d'Homère, de sorte qu'il n'y a pas lieu de douter que la comparaison avec l'*Odyssée* se poursuit implicitement. Mais cette fois, le philosophe s'est substitué à l'Étranger. Le philosophe circule méconnu par les hommes tout comme le dieu quand il est déguisé en mendiant. Il s'ensuit deux possibilités d'interprétation qui sont incompatibles: soit l'Étranger n'est pas reconnu comme philosophe par ceux qui, comme Polyphème ou Antinoos sont des «sauvages» dépourvus de l'*aidôs* dont Socrate serait pareillement dépourvu; soit l'Étranger n'est pas un philosophe.

Dans la première interprétation, le philosophe est méconnu, il est l'objet d'un mépris ou d'une méprise perpétuelles de la part des hommes[45]. Mais l'Étranger, identifié au dieu, accuserait Socrate de ne pas le reconnaître. La seconde interprétation suppose que la méprise au sujet de l'Étranger n'est pas celle qu'on croit. Si l'Étranger n'est pas un philosophe, comme le laisse entendre précisément le fait qu'il voyage comme un sophiste[46], alors Socrate fait peut-être allusion à sa propre personne quand il déclare que la foule méconnaît le philosophe, et dans cette perspective, c'est lui qui serait le dieu vengeur et réfutateur, tandis que c'est l'Étranger qui serait coupable de négligence à l'égard de Socrate.

Ces premiers éléments d'interprétation du prologue du *Sophiste* sont ceux qui nous viennent de Socrate. Il laisse planer l'ambiguïté autour de l'identité de l'Étranger: un philosophe, un sophiste, un politique (216 c 8-d 2)? Il suggère du même coup que le coupable d'arrogance, de mépris et de méprise n'est pas celui qu'on croit. L'enjeu est bien sûr celui du critère du philosophe, mais aussi celui de l'authentique réfutation et de la vertu du philosophe. La volonté de tenir des propos ambigus est délibérée de la part de Socrate et elle peut être comprise encore de deux façons opposées: soit Socrate a une idée derrière la tête et cette idée est que l'Étranger est un usurpateur; soit Socrate ne sait pas ce qu'il est lui-même, usurpateur ou philosophe authentique, et attend le procès authentique que la foule athénienne est inca-

---

45. De plus, le lexique convoqué par Socrate est celui de la *timè*, autre terme d'importance qui désigne la valeur héroïque et fonde l'estime dont le héros est investi. Le philosophe qui, comme le dieu vengeur des étrangers fait le tour des cités, est soit estimé au plus haut point soit au contraire, méprisé au plus haut point (216 c 8). La *timè* et l'*aidôs* sont des notions traditionnellement solidaires (A. G. WERSINGER, *Platon et la Dysharmonie. Recherches sur la Forme musicale*, Paris, Vrin, 2001, p. 175).

46. Cf. J. HOWLAND, 1998, p. 172.

pable de lui offrir[47]. Rien ne permet de résoudre cette inconnue en nous en tenant uniquement au point de vue de Socrate.

2) LE POINT DE VUE DE THÉODORE

Devant l'hypothèse émise par Socrate que l'Étranger est un réfutateur au sens où sa pratique de la réfutation revient à punir l'arrogance et la négligence des autres en matière de discours, Théodore répond qu'il est philosophe, ce qui revient, selon lui, à posséder plus de mesure que les fervents de la dispute. Théodore, en assimilant Réfutation et Éristique (216b8), édulcore la signification de la philosophie qui, coupée de la réfutation, est coupée de la vengeance. En admettant qu'il reprend à son compte la comparaison sous-entendue de Socrate à Polyphème ou à Antinoos, Théodore opposerait insidieusement la douceur et la tempérance de l'Étranger aux mauvaises manières du philosophe tel que l'incarnerait Socrate[48].

Pour Théodore, la vraie philosophie n'est pas une réfutation de sorte que l'Étranger n'est pas non plus le dieu de l'*Odyssée* (216 b 8-9). Bien comprise, l'intervention de Théodore équivaut à placer Socrate devant une nouvelle représentation de la philosophie dominée par la douceur[49]. Nous devons comprendre alors qu'il n'est pas capable de faire la différence entre le dieu de l'*Odyssée* et le cyclope arrogant, de sorte que l'opposition établie par Socrate est, selon lui, caduque. Cette inadéquation appartient au point de vue de Théodore, et ne préjuge en rien de la validité de l'opposition établie par Socrate. La position de Théodore pourrait s'expliquer par le fait que, dans les deux textes mentionnés par Socrate, c'est Ulysse qui incarne la vengeance de Zeus dans l'*Odyssée*, Ulysse, un personnage trop ambigu (notoirement menteur) pour servir de référence à la philosophie[50].

---

47. Cf. J. HOWLAND, *ibid.* p. 170. Pour J. Howland, le procès de Socrate se poursuit et Socrate semble penser que ce procès doit prendre la forme de la réfutation. Cette réfutation a pour objet la revendication que fait Socrate de n'être pas un sophiste, autrement dit un mauvais citoyen et un mauvais philosophe. Cf. aussi F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 162.

48. Pour HOWLAND, il s'agirait surtout de souligner l'amour exagéré de Socrate pour la dispute, marqué dans le *Théétète*, 169 a-c, (*ibid.* p. 171).

49. Vraisemblablement par la *sôphrosunè* dont l'une des acceptions traditionnelles, la modération, est voisine de la *metriôtès* comme l'est aussi *l'aidôs*. Dans la *République* (560 d 3-4), *l'aidôs*, la *sôphrosunè*, la *metriôtès* et la *kosmiotès*, apparaissent juxtaposées dans la même critique du dévoiement dont elles sont victimes chez les Lotophages, de sorte que c'est un même état d'esprit qui embrasse ces vertus. Cf. le *Charmide* (159 b 2-3) pour la relation entre la *sôphrosunè* et la *kosmiotès*, où l'on voit que la définition donnée par Charmide est insuffisante parce qu'elle fait l'impasse sur la notion de mesure qui est la grande absente aussi de la critique de Socrate; sur la relation de la *sôphrosunè* avec *l'aidôs*, *Charmide*, 160 e 4; *Protagoras*, 322 c-323 a 4.

50. Dans cette perspective où s'engage la question de l'éthique du discours, c'est l'esprit plus *odysséen* qu'*achilléen* de la représentation de *l'aidôs* qui est en question. Socrate a toujours eu une préférence pour Ulysse: l'analyse de J. Howland est précieuse ici encore (1998, pp. 172-173).

3) LE POINT DE VUE DE L'ÉTRANGER

Le point de vue de l'Étranger est nécessairement plus long et fastidieux à établir, parce qu'il enveloppe l'ensemble du *Sophiste*. Mais rien ne nous permet d'en faire le point de vue le plus objectif pour autant. Loin d'être un arbitre du dialogue, l'Étranger énonce une interprétation du philosophe parmi d'autres, et il inaugure ce que nous appellerons la philosophie «mondaine». Tout en n'éliminant pas la réfutation de sa pratique philosophique (ce qui distingue son point de vue de celui de Théodore), il refuse la réfutation de style socratique parce qu'elle manque de civilité et de courtoisie.

En effet, si l'Étranger recourt aux types discursifs propres à la controverse, comme l'antilogie, l'éristique[51], la réfutation[52], l'analyse heuristique et cynégétique[53], il en réinvestit la signification tant par le style (l'exhibition oratoire)[54] que par les objets (les savoirs).

D'une part, en effet, l'exhibition est le cadre à l'intérieur duquel l'Étranger opère ses énoncés. Par exemple, lorsqu'il définit la réfutation, il ne peut

---

51. Il distingue la chasse de la lutte (219 d 12). La lutte (*agônistikè*) se définit comme une controverse (*amphisbètèsis*) consistant à opposer les arguments (*logois pros logois*, 225 a 12). À la lutte qui procède par discours longs et publics sur les vertus et qu'il faut assimiler au discours judiciaire, s'oppose une lutte privée, par arguments brefs, qui avance par morcellement de questions à réponses (*katakekermatismenon*, 225 c 7), ce que l'Étranger appelle l'antilogie (225 b 12), qu'il subdivise en discussion sur les contrats et en éristique qui use d'arguments techniques sur les vertus (225 c 7). L'Étranger pratique aussi la lutte qu'il assimile au combat: contre les matérialistes (249 c 6); contre les idéalistes (260 a 2); et il ne corrige pas Théétète lorsque, pour décrire la stratégie contre les dérobades et les défenses du sophiste, celui-ci use du terme (261 a 8).

52. L'Étranger réfute: quand il s'agit de commettre le parricide (241 e 1). Et c'est la réfutation qui caractérise sa démarche (242 a 8; 242 b 1; 242 b 2; 242 b 4; 256 c 2); ainsi que ce qu'il attend de ses adversaires (259 a 3); et qu'il définit en ces termes, une fois accompli le parricide et découverte la méthode qui procède par les grands genres: «suivre de près en réfutant selon chaque chose (*kath' hekaston elegchonta epakoloutheîn*) quand on déclare le même ce qui est autre de quelque manière et autre ce qui est le même» (259 c 8-d 1).

53. L'Étranger déclare entreprendre une chasse, à propos du sophiste (218 d 3-4). Il déclare serrer dans le filet de chasse de son discours (220 c 8) le sophiste (235 b; 265 a 11), mais aussi l'Être (249 d 6). La chasse revient de manière récurrente dans son exposé à des moments stratégiques distincts (235 c 4-6; 241 b).

54. 217 d 7-e 1. C'est ainsi que l'Étranger distingue entre le «discours bref» et le «discours long» qui désigne l'*épideixis*. Le discours bref est «un entretien qui progresse petit à petit, mot contre mot (*kata smikron epos pros epos*)». Par exemple, dans le *Protagoras*, l'expression *kata smicron* qualifie l'échange serré de questions et de réponses (338 e 5) et il semble que ce type de discours soit caractéristique de Socrate, si l'on tient compte de l'*Hippias Mineur*, où Socrate est accusé d'isoler les difficultés en s'y attachant avec minutie (*kata smikron*, 369 c). Le discours «long» consiste à «étendre en longueur un propos copieux tout seul, même avec un autre, comme dans une exhibition (*epideixin*)». Pour illustrer ce type de discours, c'est le *Parménide* qui est invoqué (217 c 2-6). Ce type de discours se distingue de celui employé par Socrate (F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 164).

s'empêcher d'user du terme qui conduit à en faire une exhibition: interroger quelqu'un en mettant en évidence (*epideiknuousin*) ses opinions instables et volages en les confrontant pour en révéler la contradiction (230 b 4-8). De même, alors qu'il a souligné la dimension éthique de la réfutation[55], il lui confère une dimension ostentatoire et même théâtrale[56].

D'autre part, telle que la pratique l'Étranger, la réfutation présuppose une indifférence d'inspiration mathématique à l'égard des objets considérés, tous égaux devant la même méthode[57]. Il en est de même pour les hommes[58]. L'Étranger n'a, en effet, d'estime que pour sa méthode (*Politique*, 286 d 9) et aussi pour les objets qui en dépendent directement[59].

Enfin, la dimension mondaine de la philosophie devient patente dans la façon dont l'Étranger conduit le dialogue[60]. Une telle façon de comprendre la

---

55. Comme l'ont noté les commentateurs (J. SALLIS, *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, p. 475; F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 165), l'Étranger se démarque de la méthode de purification définie comme le fait de purifier l'âme et la pensée (*dianoia*, 227 c 3) de sa laideur (*aïschos*, 228 a 1), de son manque de mesure (*ametrias*, 228 a 9), du désaccord (*diaphoras*, 228 a 7), de l'instabilité (*stasis*, 228 a 6) entre les passions et la raison, autant de défauts occasionnés par cette forme d'ignorance (*agnoia*, 228 c 8) rebelle à l'éducation (*paideia*, 229 d 2) parce qu'elle croit savoir ce qu'elle ne sait pas. C'est alors la réfutation qui purifie l'âme de son arrogance au moyen de la honte (*aischunè*, 230 d 2). Faire honte, c'est purifier l'âme de l'interlocuteur, la ramenant à plus de modestie en lui faisant avouer son ignorance, c'est donc la rendre vertueuse (c'est ce que montre la remarque de Théétète qui assimile l'effet de la réfutation à l'acquisition de la tempérance, 230 d 5-6).

56. En effet, à défaut de pouvoir rendre «meilleurs» les matérialistes (246 d 4), il décide de les produire en paroles (246 d 5), en supposant qu'ils répondent de façon plus «civile» (*nomimôteron*, 246 d 6). Et un peu plus tard, dans cette mise en scène qui conduit à leur réfutation (ils ont honte), il confirme son point de vue en disant que les matérialistes sont devenus «meilleurs» (*beltious*, 247 c 3).

57. C'est ainsi que la réfutation est définie comme une purification qui consiste à séparer le meilleur du pire (226 d 6). Or, l'Étranger ne fait pas cette séparation parce que sa méthode n'est pas fondée sur l'estime des objets auxquels elle s'applique, elle ne les distingue pas du point de vue de leur valeur (*timè*, 227 a 7-b 8). Pour elle, il n'y a pas plus de *timè* dans la chasse aux poux que dans la stratégie, dans le remède plus que dans l'éponge, tout cela est estimé également (*tima ex isou*, 227 b 2).

58. Il déclare que, même si l'assentiment d'hommes excellents (*beltionôn*) a plus de valeur, on ne s'en souciera pas, au nom de la vérité (246 d 7-9), Sur cela voir HOWLAND, 1998, p. 185; F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 166. On objectera toutefois que Socrate exige une neutralité semblable dans la *République* (485 b 5-8). Ce n'est donc pas ce trait qui distingue l'Étranger du Socrate de la *République*. En revanche, le prologue du *Politique* permet de mettre en évidence le souci de Socrate de se démarquer de la méthode «mathématique» de l'Étranger (F. J. GONZALEZ, *op. cit.* p. 168; Pour les implications de cette différence, cf. A. G. WERSINGER, 2001, p. 259 sq.).

59. À savoir la question de l'Être et ses corollaires (249 c 10). Le but de l'Étranger est, en effet, d'acquérir l'intelligence de la chose (*Sophiste*, 227 b 1). C'est pourquoi, il ne réfute pas pour purifier sauf quand il s'agit de philosophie, et c'est la dialectique qui caractérise la pureté de la philosophie (253 e 4-5).

60. Il est enclin à rendre grâce à ses interlocuteurs (*charizesthai*, 217 e 3; 218 a 4; 242 b 1-2),

philosophie, au sens d'une recherche essentiellement sociable qui ne remet plus l'humain en question, n'a plus rien à voir avec la signification héroïque que Socrate lui donne dans le prologue du *Sophiste*[61].

La question est donc quel est le bon point de vue sur la réfutation, celui de Théodore, celui de Socrate ou celui de l'Étranger. Cette question est incarnée dans les personnages: du point de vue de Théodore, le réfutateur tel que le considère Socrate est sauvage comme Polyphème. Du point de vue de Socrate, l'Étranger, est peut-être un usurpateur. Mais du point de vue de l'Étranger, le concept socratique de réfutation est incapable de rendre justice à la philosophie.

Dans ce dialogue de sourds, c'est la philosophie qui est en question. Doit-elle être une «démonstration» mondaine? Doit-elle se pratiquer d'homme à homme comme semble le penser Socrate quitte à passer pour une activité sauvage?

On constate que le dispositif énonciatif choisi par l'auteur pour susciter une telle question devait être horizontal, de façon à placer les trois sujets d'énonciation à égalité. Que la part de discours de l'Étranger soit la plus longue, que Socrate se taise jusqu'à la fin du dialogue n'y change rien, parce que le poids d'ambiguïté résultant de la construction horizontale du dispositif d'énonciation est supérieur à la longueur du discours de l'un des locuteurs[62].

CONCLUSION: La philosophie comme *figure* d'énonciation

Nous avons examiné quatre dispositifs d'énonciation: le dispositif vertical où la parole *validatrice* du philosophe est rapportée à travers plusieurs relais de discours enchâssés qui la rendent inaccessible par le seul fait d'y renvoyer comme à l'horizon lointain d'une enquête. Inversement mais corrélativement, dans le dispositif «herméneutique», ce qui est installé c'est l'effet de trans-

---

mais sa conception de la *charis* est entachée de mièvrerie. Il définit du reste le fait d'entrer en relation au moyen des grâces comme une espèce de la chasse persuasive, réduite à la flatterie (222 e 5-7). La *charis* de l'Étranger est seulement de la politesse et n'a que peu à voir avec la *charis* noble qui accompagne la reconnaissance et la *timè* chez Homère (A. G. WERSINGER, 2001, p. 233).

61. On peut ainsi montrer, mais il s'agit d'une étude qui dépasse les limites du propos présent, que ce qui distingue Socrate et l'Étranger réside dans la constellation des termes d'origine homérique, l'*aidôs*, la *timè*, la *charis* et la *nemésis* (Pour le sens de cette constellation de termes intimement solidaires dans l'Épopée homérique, A. G. WERSINGER, 2001 pp. 230 sq.).

62. Le discours de Lysias dans le *Phèdre* vérifie la même indécidabilité: on a beau savoir que Lysias est un rhéteur notoire, du seul fait que son discours est inséré dans un dispositif énonciatif qui le place à égalité avec d'autres discours, on perd tout repère pour en assigner l' origine (A. G. WERSINGER, 2001, p. 82).

cendance de la parole du philosophe qui traverse les différents relais de façon à les rassembler dans une sorte de «nous» fusionnel. Qu'il s'agisse d'un effet est rendu évident dans le dispositif d'énonciation «à identité suspendue» qui laisse tout d'abord vide la place du locuteur avant de l'investir par la figure du Père de la philosophie. Enfin, le dispositif d'énonciation horizontal en dialogue à trois détermine un effet d'indécidabilité[63].

En instituant la séparation de l'auteur et du locuteur, Platon inaugure la philosophie comme *figure* d'énonciation.

Même s'il n'est pas le premier à écrire et à instaurer cette séparation, il est certain qu'il est le premier à en observer les implications pour la philosophie. Faire de la philosophie une figure d'énonciation, ne signifie pas simplement que la philosophie entre dans la littérature[64]. Cela signifie en réalité qu'elle est soumise à une condition qui neutralise toute évaluation définitive comme le montre la situation dépeinte dans le prologue du *Sophiste*. On peut y voir un avantage comme ceux qui croient que chez Platon c'est l'acte de penser-philosopher qui se trouverait ainsi libéré de toute figure d'autorité[65]. On peut aussi le regretter comme ceux qui considèrent que la philosophie n'est authentique que dans la parole pure telle que l'incarne Socrate et qui pour cette raison vont chercher un enseignement oral de Platon afin de ressusciter ce qu'ils croient être la philosophie authentique. L'essentiel n'est pas dans ces interprétations *a posteriori*, mais dans le fait qu'elles découlent toutes d'un dispositif énonciatif, où le Je de Socrate n'est qu'une figure d'énonciation parmi d'autres[66].

A. G. WERSINGER
(Paris)

63. La situation est remarquable et suggère une comparaison entre l'herméneutique et la physique: le problème «des trois corps» dont Poincaré a mis en évidence qu'il est indécidable. Il n'est pas possible de prévoir la position de trois corps célestes (le Soleil, la Terre et la Lune) qui interagissent, parce qu'il n'est pas possible de mesurer en toute exactitude la position de chacun des trois corps à l'instant t afin de prévoir la position respective des trois corps à l'instant t+ l.

64. Comme l'a pensé M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on* penser, Paris, PUF, 1959, p. 91. Socrate serait le plus pur penseur de l'Occident et n'aurait rien écrit parce qu'il incarnerait le maintien du penseur dans le «vent du mouvement de l'Être». Qui commence à écrire ressemble à ceux qui «se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort». Avec Platon, la philosophie entrerait dans la littérature. Mais en réalité, l'interprétation de Heidegger se greffe sur l'effet du dispositif d'énonciation dont elle développe le mythe.

65. M. DIXSAUT par exemple, *op. cit.*: «Il n'y a pas d'autre manière pour la pensée de discerner ses figures, de réfuter ses simulacres, d'apprécier correctement les forces qui s'opposent à elle et la sienne propre» (p. 29). Mais on observera qu'en fin de compte Socrate *figure* l'acharnement à ne pas se contenter de figures ou encore le discernement propre à la pensée (p. 29) de sorte qu'on peut finalement objecter que la Pensée demeure la figure d'un dispositif d'énonciation.

66. Il n'entrait pas dans mon propos de considérer la question du rapport de Platon avec le

Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ *ΜΟΡΦΗ* ΑΠΟΦΑΝΣΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Σωκράτης στὸ 3ο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* διακρίνει τρία εἴδη διήγησης: τὴν ἁπλή, τὴ μιμητικὴ καὶ τὴ μικτή. Ἀρνεῖται τὴ μιμητικὴ διήγηση ὅπου ὁ ἀφηγητὴς δίνει ἀπευθείας τὸν λόγο σὲ ἕνα πρόσωπο, ὅπως στὸ θέατρο, καὶ ἐξυμνεῖ τὴν ἁπλή, ἡ ὁποία κρατᾶ πάντα τὸν λόγο. Συνηθίζεται νὰ ταυτίζουμε αὐτὴν τὴ διάκριση μὲ τὶς μοντέρνες κατηγορίες τοῦ εὐθέος καὶ τοῦ πλαγίου λόγου, χωρὶς νὰ λαμβάνουμε ὑπ' ὄψιν τὴν ἰδιαιτερότητα τῆς κατάστασης τῆς προφορικῆς ἐπικοινωνίας. Στὸν προφορικὸ λόγο, ὅπου ὁ ἀφηγητὴς εἶναι παράλληλα καὶ συζητητής, ἡ ἁπλὴ διήγηση μεταβάλλει τὸν πλάγιο λόγο σὲ εὐθύ, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ καὶ οἱ μοντέρνες αὐτὲς κατηγορίες μας δὲν ταυτίζονται μὲ ἐκεῖνες τοῦ Σωκράτη. Μόνο ἀντικαθιστώντας τὴν σωκρατικὴ διάκριση ἐντὸς τῆς κατάστασης τοῦ προφορικοῦ λόγου, μποροῦμε πραγματικὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε πῶς νὰ τοποθετήσουμε τὸν Πλάτωνα σὲ σχέση πρὸς τὰ πρόσωπά του. Φαίνεται πώς, καθόσον ὁ Πλάτων δὲν ἐξελίσσεται μέσα ἀπὸ τὸν προφορικὸ λόγο ἀλλὰ μέσα ἀπὸ τὸν γραπτό, κατέχει τὸ ὕφος ἑνὸς συγγραφέως καὶ ὄχι ἑνὸς ἀφηγητοῦ ἢ ἑνὸς συζητητοῦ, κι ἔτσι ἡ ἐπαναφορὰ τῆς συνήθους ἐρώτησης *Ποιός μιλᾶ ἐκ μέρους τοῦ Πλάτωνα;* δὲν ἔχει νόημα. Τὸ σύνολο τῶν διαλόγων πρέπει νὰ ληφθεῖ ὡς ἕνα ἔργο τοῦ Πλάτωνος, μία *ποίησις* ποὺ δὲν ἀποκαλύπτει τὶς ἴδιες κατηγορίες μὲ ἐκεῖνες τοῦ Σωκράτη στὸ 3ο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*. Ἡ μόνη ἐρώτηση ποὺ δικαιούμεθα νὰ θέσουμε, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς διάκρισης ποὺ πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἀνάμεσα στὸν συγγραφέα καὶ τὸν ἀφηγητή, ὁδηγεῖ στὴν ἐπιλογὴ ἑνὸς παιγνίου ἀπόφανσης, συχνὰ πολύπλοκου. Καταδεικνύουμε ὅτι τέσσερις διατάξεις ἀπόφανσης μποροῦν νὰ διακριθοῦν: μιὰ διάταξη ἀπόφανσης «κάθετη», ὅπως στὸ *Συμπόσιο*· μιὰ διάταξη μὲ «ταυτότητα ἀνασταλτική», ὅπως στὴν *Πολιτεία*· μιὰ διάταξη «ἑρμηνευτικῆς» ἀπόφανσης, ὅπως στὸν *Ἴωνα*· μιὰ «ὁριζόντια» διάταξη, ὅπως στὸν *Σοφιστή*. Ἡ ἐξέταση τῶν τεσσάρων αὐτῶν διατάξεων ἐπιτρέπει νὰ ἀποδείξουμε ὅτι ὁ Πλάτων καθιερώνει τὴ φιλοσοφία ὡς *μορφὴ* ἀπόφανσης.

Anne Gabrielle WERSINGER
(μτφρ. Εἰρήνη ΣΒΙΤΖΟΥ)

---

lecteur, mais seulement d'évoquer une conséquence annexe des remarques précédentes. Platon interdit au lecteur d'être d'un co-auteur, en le contraignant à assumer la place d'auditeur *muet*, ou en toute rigueur, de co-locuteur virtuel d'un discours philosophique qui investit l'énonciation, le dialogue authentiquement interlocutif ne pouvant pas se réduire à la simple réversibilité d'une allocution. Cf. M.-L. DESCLOS, L'interlocuteur anonyme dans les *Dialogues* de Platon, dans F. COSSUTTA et M. NARCY, *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 92. Pour la relation narrateur/narrataire: K. A. MORGAN, «Plato», I. DE JONG, R. NÜNLIST, A. BOWIE, *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature, studies in ancient Greek narrative. Mnemosyne. Supplementa*, Leiden, Boston, Brill, 2004, pp. 357-376.

THE SIGNIFICANCE OF THE NOTION «PRESENT TIME» IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY[1]

Introduction. The factual processes regard all individuals: an unlimited succession of growing and decaying, the changes in proportions of combining of the four elements based on the objective common laws of each proper meeting-ground of matter and consciousness. The object is perceived as effect; this is sensation. The common sense and the synthetic sense regard the function of our psychic superstructure (the brain): we can find the sufficient continuity of associated sensible qualities of objects that correspond to the basic causal chains of succession, one physical and one psychic; these are reacting both ways upon each other: we can change our positions, we can adapt our actions, we can look for the permanent truths with respect to things. Each individual motion implies the proper time «unbrokenly one and not intermittent». «Part» means the content which the whole is composed of (habits, natural forces towards a substantial mutual influence of the parts contributed to the meaning of a concrete content in unbroken consequence). The «part» carries with it the moment of a chance meeting as condition of existence or absence. Any existence and non-existence is the outcome of necessity. The present qualities must necessarily (though not always) belong to an existent, to a thing. Both deliberation and action are causative with regard to the possibilities of being. The «present time» regards the actual truth, or the actual falsehood, not at the same time or with reference to the same subject, and not by potentiality. The present possibilities are powers, capacities, feelings, habits, regularized simultaneous conditions of the effect of the limited actions: the «present time» is the «same time» with respect to the actually realization of the powers predicated. We must explain the ambiguity of the «present time».

1. The Factual Process and the Arrest of a Stretch of Time. In order to provide a more concrete foundation for Aristotle's conception of the «present time» we uphold (a) the *a priori* necessity independently of the indi-

---

1. This paper was read at the International Conference *Energy, the Source of Existence*, Novi Sad, Voivodina, Serbia, 21.9.06-23.9.06.

vidual finitude; (b) some potentialities combined as a *single actuality* in our psychic experience, which is realized within consciousness; and (c) the association of the matter-in-motion with the mysterious divine activity and the mental activity, by which we can interpret the unlimited succession of growing and decaying, in virtue of principles intrinsic to beings by assimilation and dissimilation.

The common sense[2] through the senses (and without adding anything to them) distinguishes at once the common sensibles and reports their coexistence in associated combination of different orders of sensations. It objectifies the modes of existence: we trace the direct and inevitable impression of objectivity just now. We face up to things; we perceive the qualities of something that common sense spontaneously objectifies as ultimate truths about this. The proper senses never err. We can discriminate the changes of sensations, but we can also trace changes and developments of a thing itself. We can discover the sufficient continuity in the sensible qualities, because the thing preserves its identity, while changing, at once or successively, one or more of its qualities. The ultimate matter of a thing has still a continuous existence. The object perceived as *effect* confirms at the same time what we traced and described as passions, affections, associated physical and psychic events and as its materiality, the same or different forms and species, human actions, reactions and desires. The common objective world is typified by regularized movements, figures, positions, arrangement of parts, and by the sights of special sensibles. Our conceptual process regards our limited plain conception of the proper distinct powers and faculties of beings that refine ontological and cognitive processes in good time, in order to grapple with a «given now» beyond the suspense of a next «possible now». We must learn to isolate in the mental world what is never isolated in fact: the intelligence can draw the abstract from the concrete that exists only in the intelligence[3].

There are ready-made abstractions or concepts for the use of language (reservoir of thought) in the immediate future, in order to adopt the permanent truths as principles of life and to distinguish the special qualities of something-in-motion. The primacy of existence in Aristotle's philosophy belongs to concrete things-in-motion and to animated beings.

The natural changes of the beings are purposeful[4]; beyond the tyranny of the visual sense, the visual memory and the visual images, desires and

---

2. Cf. ARISTOTLE, *Physics*, transl. by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Loeb Classical Library, 1996[7], Introduction, pp. xxxiv-xlix.

3. Cf. *ibid.*, pp. lv-lx.

4. Cf. IDEM, *Phys.*, II. ii, 194 b 1-5; II. ix, 200 a 32 - 200 b 9.

thoughts are stirred by the changes and they are directed by intelligence (the immaterial intelligence is free from movement) towards actual truths of different species of circular movements[5] always present in the universal order of beings. Each motion implies its proper time[6]; that means the time of accomplishment of energy (motion with an end). Each individual being, as substance predicated, is at the same time quality, quantity, having, e.t.c., and it cannot be in one form always. It is in what is made of in the present time, or in what is-in-motion (moving or moved) in the present time that means the period of a full-grown existent being. Indeed, it originates and exercises its proper movement occasionally (as substance in independence), but also in participation in the eternal fruition, in the eternal joy.

2. The Actual Realization and the Practical and Predicable Conditions of an Existent. The term «man» is an isolated term that symbolizes by convention a linguistic term not yet either true or false, not yet either being or participating in a process of accomplishment of its energy. The term «verb» symbolizes the additions or combinations or distinctions of thoughts, habits, natural forces towards a substantial mutual influence of the parts contributed to the meaning of the whole in definite time and place. «Part» means content, phase, stage, period[7]. The mention of «parts» in Aristotle signifies that an existent has not developed and accomplished the aims of its energy as yet[8]. The «part» carries with it the moment/time of a chance meeting as an additional convention/condition (occasionally) of a concrete mode of existence (positive or negative).

The «whole» means the «same» for a species, the «same» for all, in the sense of an actual form of existence considered as the entirety of relations, divisions, different and analogous types of motions that concern *mutatis mutandis* their conjunction and connotation which presents or denies something in definite time and place. The «whole» is a concrete content of parts in unbroken consequence and not equivocal. Before making out those propositions, which assert or deny something, Aristotle treats the subject of present conditions or opportunities to be in effect the type: $\exists f \forall x [f(x) \leftrightarrow \text{Man}(x)]$ in the present (*onomatopoeia* of predicates – the presence of something in a subject or its absence). Thus the present conditions of an actual/effective truth are the following: a) Our propositions necessarily sometimes concern a universal subject, sometimes an individual. «Sometimes»

---

5. Cf. *Phys.*, IV. v, 212 a-212 b; IV. xiv, 223 b 20-35; VII. iv, 248 a - 248 b; VIII. viii, 262 a.
6. Cf. *ibid.*, VI. vi, 236 b 19-33.
7. Cf. ARISTOTLE, *De Interpretatione*, 16 a-17 b (ed. by L. Minio-Paluello, Oxford, 1989[9]).
8. Cf. *ibid.*, 16 b 6-7.

means that, as often as we state a proposition, we express it «under circumstances», namely either with regard to a universal or with regard to individuals. The reference to a universal does not signify that the presence of an actual truth has a universal character. The «present» signifies the initiative, the utterance of one's feelings, the habits, free will, the proper action, the appearance of distinct species with regard to the intrinsic nature of the subjects. b) The development of a process of existence or knowledge, the additional occasions and the present qualities must necessarily (not always) belong to a thing, that «which was truly predicated at a moment in the past will by necessity take place in the fullness of time»[9]. Both deliberation and action regard the possibility of being: any existence and non-existence is the end of necessity[10]. Everything must either be or not be in the present time and in times which lie outside the present. Aristotle examines time as a criterion of the actual truth of the process of the existence of beings: besides the specific meaning of the verbs he conveys the notion of time as criterion of the logical consequences. The present time regards true or false statements with reference to the «sameness» (the same or the different for all that take place «now»)[11]. The actual truth and the actual falsehood regard the being by actuality, not by potentiality (the potentiality involves the contrary), and not at the same time with reference to the same subject, or to ambiguous effects[12]. «At the same time» signifies that the universal is consequent necessarily upon the particular in the process of possible or actual realization of powers and energies predicated[13]. The «same time» gives the sign of a special coexistence and logical consequence (links), in the past, the present or in the future.

The meaning of the existence regards the implication of «sameness» and physical and psychical analogies in the process of the actual truth of beings. This implication, as we have indicated above, is based necessarily on this natural consequence: the prior in nature (necessary motion, energy) becomes posterior in the development of being (proper changes, *kinesis*, ἐντελέχεια, swerves) and «at the same time» the posterior in nature (capacities, possibilities) become prior in the development of being (the «present now» of a being, the present possibility of transition from privation or imperfection to perfect forms of life, τὰ συντελούμενα, a connotation).

---

9. Cf. *ibid.*, 19 a 5.
10. Cf. *ibid.*, 18 a - 19 a.
11. Cf. *ibid.*, 20 a.
12. Cf. *ibid.*, 20 a 16 ff.
13. Cf. *ibid.*, 23 a 2 ff.

3. The Simultaneous Conditions of the Successive Presence/Absence of Beings. In opposition to Melissus[14], Aristotle supports that a) the Universe cannot really be a homogeneous *continuum*, and b) the conceptual identity and the conceptual distinction that regard the plurality and the beginnings of mental actions do not correspond with temporality and modality (subjectivity) of individual or particular beings. An individual being exists as substantive existent, as distinct individuality, but it has not only one form of life because it co-exists into or among other beings. Nothing can save the primarily (in time) existent[15]. Everything implies always the duad (the arrangement of materials and formative dispositions) that is essential to natural changes[16]. The persistent principles of the objective world are in evidence in every case and we cannot isolate form or matter in our actions. Thus, the subject that undergoes the changes, additions and subtractions (occasionally), combinations and modifications are involved in the process of becoming from or out of. All the processes regard the presence or absence (privation) of new forms of life, common and special characteristics. The beings effect their changes by successive absence and presence of formal and material principles, causes and elements. The «present time», from this point of view, is considered as periods, intermediate steps, which are brought about through the action of something as means towards an end: activities, instruments, causes prior and posterior actually at work, rulers. The actual energizing agent exists as experiencing its energy[17] that at the same time is analogous: a) to the mental actions, b) to the arising changes, c) to chance, d) to causal chain consequences, and e) to actual choices (actual selection process)[18]. After the experience of the movements or changes as the passage from potential or accidental (antecedent conditions) to actual existence, the moving or the moved beings are bringing their potentiality into act; the «present time» is the time of actually functioning (complete reality of being) in all particular ways (materials suitably formed)[19]. Every movement is incomplete because the potentiality is incomplete. The actual reality of being (passive and active) is complete at every moment of its duration[20]. The «current events» are produced as a series of formal analogies: from modifications in such and such a place, sense-perception, memories, experience,

---

14. Cf. ARISTOTLE, *Physics, loc. cit.*, I.iii, 186 a 10-17 (see note b, p. 28).
15. Cf. *ibid.*
16. Cf. *ibid.*, I. v, 188 b 25.
17. Cf. *ibid.*, II. iii-iv, 195 b 15 - 201 b.
18. Cf. *ibid.*, II. v, 197 a 8-24.
19. Cf. *ibid.*, III. i, 201 b 8: «ὅταν ἡ ἐντελέχεια ἦ αὕτη». Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, transl. by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, 2003[11], Θ 3, 1047 a 30 and Θ 6, 1048 b 29.
20. Cf. *Phys.*, III. iii, 202 a 14 - 202 b 30.

knowledge, to abilities: the case in point necessarily implies the conditions of existence and the presence of intelligent beings that follow up the process of their development in proper time. Time is neither identical with movement nor capable of being separated from it; it cannot be disconnected from two successive «nows» and from change; time is the numerical scale (not the numbers), the estimation and appreciation of the movements[21]. «Now» itself is identical in its essence, because «now» implies: a) the «sense» of the different things, different movements, divisions, sequences; the differention is always present[22] in order to conceive the primary sense, the spirit of «whole», the common elements; b) the meaning of its existence : «now» «exists» as the highest degree of density of experienced events and of consensus to the coordination of two opposite things, namely the concrete moving/moved numerable and the «abstract» (intelligence, numbers, the counting); c) the essential function of the numerical monad (every moment) the units (static «nows», objective) as parts of a whole numerable and comparable world. The «nows», as the «after» and the «before», follow the objects, record and impress their different «position» (objective and subjective). Thus, we speak of time as consisting of «many or few» of the units in which it is counted, or as «long and short», time-branching in and time-branching off, in respect with their relation to qualities and quantities[23]. Indeed, the meaning of the «present time»[24] is ambiguous: a) the «present extended time» is divisible[25], because it separates the past and the future; b) the «present now» is itself indivisible as limit of past and future (two «nows» are separated and they are not necessarily in succession), but a portion of this «now» is past and another future[26]. Aristotle examines[27] the presence of a mobile with regard to a period of time; we speak of «now» in many senses: in the sense of a «now» determined as common limit of two periods (past and future)[28]. A mobile is not in motion «all along», but can be at rest in the first or in the second period. The change belongs to a limited «now», but it is not identified with limitation. Every «now» embraces the proper movement of each part of a mobile (in accidental sense), a *quantum*, a *quale* by concomitance only: every «now» determines that «somewhere», in «some

21. Cf. *ibid.*, IV. xi, 219 a 1 - 219 b 34.
22. Cf. *Metaph.*, Δ 3, 1014 b 13.
23. Cf. *Phys.*, IV. xii, 220 b 1-5 and 221 a 26-b3.
24. Cf. *ibid.*, VI. iii, 234 a 1-35.
25. Cf. *ibid.*, VI. ii, 233 a 16-17 (see notes a and b, p. 108).
26. Cf. *ibid.*, VI. iii, 234 a 17.
27. Cf. *ibid.*, IV. xiii, 222 a 26; VI. i, 231 b 10; VI. iii, 234 a 26; VI. iii, 234 b 1-5.
28. Cf. *ibid.*, VI. iii, 234 b1-10; VII. V, 250 b 5-7.

state», or in «some other place» a thing exists[29]. In nature there is the *continuum* of different «nows». At any particular instant (indivisible) the mobile is situated, but there is neither rest nor motion in the sense of reducible first or earliest situation, in which a change has been effected[30]. Aristotle interprets the existence of something during a period of time as natural energy reduced to defined natural touches, affinities, habits, actual sensations[31] that have no continuity, but which cause growth or consumption, must be continuous with that upon which it acts, and all-embracing[32]. The interpretation of an actual motion and of an actual being is found 1) in the question of the innate potencies and acquired potencies by practices; 2) in the question of analogies (analogy of substance to matter, etc.); 3) in the question of conscious choice; 4) in the question of coordination of measures, common criteria, different inclinations.

«That which is moved, while it is moved, is intermediate»; «intermediate» means «it exists among others», namely that the changes proceed from opposites or intermediates[33].

The moved has something that exists in two different ways: as first substance and as desirable measure self-stabilized in mind («οὗ ἕνεκα»)[34]. It can be counted as criterion of qualitative assimilation[35], and it can be applied to time and in contact on several occasions, in course of generation or destruction[36], as actual unifying form: nothing should hinder the actual form of the process that always exists. Its primary locomotion gives us the best which we temporarily enjoy on condition that human mind actually functions when it possesses this divine measure: «ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί»[37].

4. The Effect of the Limited Actions of a Being. The moved things have[38] within themselves a principle of movement and rest which persists continuously. A thing has the actual form of its nature in the «present now»; it contains an internal tendency to move[39]. In the «present now» something ad-

---

29. Cf. *ibid.*, VI. iv, 235 a 10-15; VI. v, 235 b 21-22.
30. Cf. *ibid.*, VI. v, 236 a 36-38; VI. v-vi, 236 b 1 - 237 a 15-18; VI. viii, 239 b 1-5.
31. Cf. *ibid.*, VII. ii, 244 b 5-15.
32. Cf. *ibid.*, VII. ii, 245 a 15-17.
33. Cf. *Metaph.*, Λ 1, 1069 b 6-7; Λ 7, 1072 a 25ff.
34. Cf. *ibid.*, 1072 a 30-35.
35. Cf. *Phys.*, VIII. vii, 260 a 30-35.
36. Cf. *Metaph.*, H 1, 1042 b 1-5.
37. Cf. *ibid.*, Λ 7, 1072 b 25-26.
38. Cf. ARISTOTLE, *On the Soul*, ed. by W. S. Hett, Loeb Classical Library, 1936, B 1-4, 412 a1 - 415 b 30; (see the use of the words «have», «has», «offer/give», «support/contain», «use»).
39. Cf. *Phys.*, II. i, 192 b 8-14.

vances towards something else that does not reproduce the relations of nature to nature (material relations or formal relations), but it must present its best actual and final state of its existence[40]. The passive and the active nature, the passive intellect and the agent intellect imply the anticipated causes that harmonize the essential natural motions with accidental motions through the same stage (real time), and they can create objects of thought, content of thoughts that can be numbered and reduced to mental uniformity. Its presence causes one thing: the parts are causes of a whole form of existence[41].

The thing can be in itself[42]*; the things exist in respect of natural laws of their existence and so they are in respect of truth, namely they can be perfect in virtue of having attained the end*[43].

The things can «have», «receive» or «possess» affections of substance (composite substance), accident attributes and qualities in virtue of which alterations are realized and they are found[44]. The qualities themselves do not change[45]. Natural affections, habits[46], appetite, sufficient causes[47] to be or become, human choices and dispositions use up[48] naturally the first moving cause and the first principles in their activity. The goal of an active capacity (internal, psychic or external, physical or artificial) regards the identity of the composite function of an organism *in due time*[49] and it is proper to its potentiality-actuality model of existence. The mental activity, the hope and the memory are divine[50]. The *kairos* is the estimation, the conscience and the appreciation of the fruits of actions[51]. The «now» indicates that which is escaping: it is the sensation of rising and of falling.

We cannot conceive the effect of the limited actions as «made up of a fixed now-content».

---

40. Cf. *ibid.*, II. i, 193 b 1-7.

41. Cf. *ibid.*, II. iii, 195 a1 ff; II.vi, 197 b 13-15; III. v, 204 b 9; *Metaph.*, Z 12, 1037 b 8-27.

42. Cf. *Phys.*, IV. iii, 210 a 28.

43. Cf. *Metaph.*, B 1, 993 b 31-32.

44. Cf. *Metaph.*, Δ 21, 1022 b 15-22; Δ 23, 1023 a 8ff; Δ 29, 1025 a 14; Z 4, 1029 b; Z 7, 1032 b; Z 11, 1037 a 29-30.

45. Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, K 7, 1177 a 16-32, «ἐνέργεια συνεχεστάτη» (ed. by I. Bywater, 1894, Oxford).

46. Cf. *Ibid.*, B 3, 1105 a 30-1105 b 35; B 7, 1107 b 28-35.

47. Cf. *Metaph.*, A 4-6, 985 a 1-987 b 35.

48. Cf. *Metaph.*, A 8, 990 a 1-10.

49. Cf. *Nicomachean Ethics*, Γ 1, 1110 a 15-16.

50. Cf. *ibid.*, I 7, 1168 a 14-16.

51. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Variations sur le thème de kairos de Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002, pp. 46-64: Les dimensions kairiques de la structure de l'être. Réflexions à partir d'Aristote; IDEM, *op. cit.*, pp. 78-84: Kairos et comportement chez Aristote.

5. Conclusion. Any existence is the outcome of necessity (imposed by goal). Each chance meeting as condition of existence (it is worked-up by the parts of a being). The present qualities and the present limited actions regard the actually realization of powers and active capacities predicated. The actions are ongoing and the beings exist for change and for alterations, but not at the same time (we cannot conceive the effect of the limited actions as «made-up of a fixed now-content»). The temporary presence gives substantial generation or alteration without depriving the permanent truths. The irreversible «now» is a unique place of time-oriented movement in any temporal dimension, where the particular can be enumerated, or measured, or moderated.

H. MARGARITOU-ANDRIANESSI
(Athens)

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ «ΠΑΡΟΝΤΟΣ ΧΡΟΝΟΥ» ΣΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἐξέλιξη τῶν εἰδῶν ἀφορᾶ σὲ μίαν ἀκατάπαυστη διαδοχὴ γενέσεων καὶ θανάτων, ἀκμῆς καὶ παρακμῆς ποὺ λαμβάνει χώραν συμφώνως πρὸς κοινοὺς γιὰ ὅλα τὰ εἴδη νόμους, ὅπως τοὺς ἀντιλαμβάνεται ὁ ἄνθρωπος. Τόσο ἡ φυσική, ὅσο καὶ ἡ ψυχικὴ ἀλυσίδα τῶν αἰτίων τῶν ἀλλαγῶν καὶ μεταπτώσεων στὴν ζωὴ τῶν φυσικῶν ὄντων καὶ τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν ποὺ ἀλληλοεξαρτῶνται, ἀφοροῦν στὴν ἀνάδειξη ἑκάστου μέρους ἑνὸς ὅλου καὶ κατ' ἐπέκταση τῆς οὐσιώδους ἀμοιβαίας ἐπιδράσεως εἴτε ἑνὸς μέρους πρὸς ἄλλο τῆς ἰδίας ἁλυσίδας, εἴτε μεταξὺ τῶν μερῶν τῆς φυσικῆς πρὸς αὐτὰ τῆς ψυχικῆς ἁλυσίδας. Τὰ μέρη προσδιορίζουν τὴν «τύχη» μιᾶς συναντήσεως ποὺ κατ' ἀνάγκην ἔχει διάρκεια, χαρακτηριστικὰ καὶ ἐξέλιξη ἀναλόγως πρὸς τὶς ἰδιότητες τῶν ἐπιμέρους στοιχείων ποὺ μετέχουν/ἐνεργοποιοῦνται στὸ πλαίσιο αὐτῆς. Ὁ «παρὼν χρόνος» δὲν ἀφορᾶ στὴν πραγματικὴ ἀλήθεια ἑνὸς μερικοῦ στοιχείου, συνεπῶς δὲν εἶναι ὑποκειμενικός, ἀλλὰ εἶναι ὁ πραγματικὸς χρόνος τῆς ἐνεργοποιήσεως τῶν μερῶν κατὰ τὴν συνάντηση ποὺ προαναφέρθηκε, δηλαδὴ ὁ χρόνος τῆς συμπαρουσίας κατηγοριοποιημένων ἐνεργειῶν (μορφῶν ζωῆς καὶ ἀντιλήψεως αὐτῶν ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου). Ὁ «παρὼν χρόνος» δὲν εἶναι ἐπίσης ταυτόσημος μὲ τὰ διάφορα «τώρα» τῶν ποικίλων φυσικῶν ὑποστάσεων. Ὁ «παρὼν χρόνος» ἀφορᾶ στὴν ἐπιβεβαιωμένη καὶ ἀφομοιωμένη ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ ἐνέργεια ἑνὸς ὀργανισμοῦ συμφώνως πρὸς τὸν σκοπὸ τῆς ὑπάρξεώς του. Ὁ «καιρὸς» σημαίνει τὴν πλήρωση τῆς ἐνεργείας ἑνὸς ὄντος καὶ τὴν παραγωγὴ ἀποτελεσμάτων ἀπ' αὐτήν.

Ἑλένη ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ

AMITIÉ ET ÉMOTIONS DE RIVALITÉ CHEZ ARISTOTE: UNE ORIGINE COMMUNE?[1]

Chez Aristote, le sentiment d'amitié interagit souvent de manière étonnante avec des émotions compétitives comme la colère (*orgê*), l'émulation (*zêlos*) et la rivalité proprement dite (*philotimia*), émotions qui, comme on peut le constater, surtout dans la *Rhétorique*, constituent l'un des piliers essentiels dans les rapports humains.

Je voudrais examiner ici la dialectique de ces interférences et tenter de répondre à la question suivante: y-a-t-il pour Aristote, dans l'âme, un point d'origine commun à ces passions apparemment contradictoires, relevant d'une part, de l'amitié; – autre part, de la rivalité? Et dans l'affirmative, cette origine commune nous permet-elle de mieux comprendre la notion aristotélicienne d'amitié?

1. L'amitié et ses limites.

Aristote analyse le thème de l'amitié à trois reprises: dans l'*Éthique à Nicomaque*, Θ-I: dans l'*Éthique à Eudème*, H et dans *Rhétorique* B, 4.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue le sentiment d'amitié (*φιλησις*), qui est un *pathos*, un état émotionnel, et l'amitié proprement dite (*φιλία*), une disposition permanente qui a la caractéristique d'être réciproque et de s'accompagner d'un choix délibéré (Θ 7, 1157 b 27). Dans les *Éthiques*, c'est l'amitié dans ce sens de disposition qui l'emporte, comme le déclare Aristote tout au début de l'*Éth. à Nic.*: «L'amitié est en effet une

---

1. Cette étude reprend et développe une enquête sur les mécanismes et l'origine des passions de rivalité. Cf. C. VIANO, Competitive émotions and the *thumos* in Aristotle's *Rhetoric*, *in* D. KONSTAN – N. K. RUTTER (eds.), *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh, Edinburgh University Press (Edinburgh Leventis Studies I), 2003, pp. 85-97. Cf. IDEM, Passions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote, dans G. ROMEYER DHERBEY - G. AUBRY (édd.), *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, pp. 237-252 (version française plus étendue). Une version de cet article en portugais, intitulée «Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?», a paru *in Journal of Ancient Philosophy II* (2008/1), *http://www.filosofiaantiga.com*. Je remercie mon amie Jocelyne Wilhelm pour avoir lu cette version française et pour ses suggestions.

certaine vertu ou ne va pas sans vertu» (Θ 1, 1155 a 1: *ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς*).

Si, dans l'*Eth. Nic.* B 4, 1105 b 19, Aristote classe l'amitié parmi les passions («J'entends par passions, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret, l'émulation, la pitié, bref tout ce qui est suivi de plaisir ou de peine»), il ne faut pas oublier que ces passions sont ici conçues comme le terrain d'application du comportement moral, puisque la vertu consiste justement dans l'attitude que l'on assume à l'égard des passions: «j'entends par dispositions, enfin, notre comportement bon ou mauvais relatif aux passions: par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure, et ainsi pour les autres passions». De fait, le sentiment d'amitié est un *pathos* bon en soi, qui se manifeste chez tous les êtres vivants.

Dans les *logoi* sur l'amitié, des deux *Éthiques*, où Aristote en dissèque les différentes formes et circonstances, le *sens précis* recherché est celui d'un bien moral. L'amitié se produit, sous sa forme d'excellence, parmi les bons, et se fonde sur la vertu, se distinguant ainsi de l'amitié fondée sur l'agréable, et de l'amitié fondée sur l'utile.

L'analyse de l'amitié dans la *Rhétorique* en privilégie, en revanche, l'état émotionnel. Dans ce contexte, les passions humaines constituent à la fois l'objet et l'instrument de la persuasion. En particulier, en traitant le genre judiciaire, Aristote analyse les passions dans la double perspective des mobiles de l'acte injuste (A 10) et des outils techniques pour influencer les juges au tribunal (B 2-11). Les passions sont ici définies comme «les causes qui font varier les hommes dans leurs jugements (*δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις*) et ont pour conséquences la peine et le plaisir, comme la colère, la pitié, la crainte et toutes les autres émotions de ce genre, ainsi que leurs contraires» (B 1, 1378 a 19). En effet, dans un procès, l'état émotif de celui qui se prononce sur la réalité d'un délit et sur son degré de culpabilité est fondamental: «car les choses ne paraissent pas les mêmes à qui aime ou qui hait (*φιλοῦσι καὶ μισοῦσι*), à qui éprouve de la colère ou est dans un *habitus* de calme» (B 1, 1377 b 31). Aristote développe justement dans ce traité une analyse des passions, ou mieux, une rhétorique des passions[2] dans le but explicite de mettre en lumière tout ce qui est persuasif

2. Cf. P. AUBENQUE, *Logos* et *pathos*. Pour une définition dialectique des passions (*De anima*, A, 1 et *Rhétorique*, B), *in* G. ROMEYER DHERBEY – C. VIANO (édd), *Corps et âme. Sur le* De anima *d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, pp. 7-49, ici 46: «Ce que propose le livre II n'est donc pas une psychologie des passions entendue comme réquisit scientifique, mais bien une rhétorique des passions, supposée seule adéquate à fournir en arguments un discours rhétorique destiné à agir sur l'affectivité».

dans les états émotifs; en d'autres termes, de donner à l'orateur des outils pour agir efficacement sur le jugement de l'auditoire. Ainsi, dans B, 4, le sentiment d'amitié, tout comme son contraire, la haine, sont évalués comme des états émotionnels persuasifs.

De fait, au delà des différentes intentions qui animent les *Éthiques* et la *Rhétorique*, Aristote nous livre dans ces contextes une anthropologie très complète et réaliste de l'amitié. À travers une casuistique très détaillée, il cerne les domaines d'application et, surtout, les limites théoriques et concrètes de ce sentiment social par excellence.

En lisant les pages d'Aristote sur l'amitié, on s'aperçoit tout de suite qu'elle n'a rien à faire avec l'altruisme de la morale judéo-chrétienne, où l'élan d'affection vers son prochain ne demande rien en échange[3].

Chez Aristote, non seulement l'affection vers son prochain exige la réciprocité[4], et toute une série de conditions psychologiques, morales et sociales d'égalité et de compensation, mais encore la mesure de toute forme d'amitié. Aussi l'amitié à proprement parler (*κυρίως*), est-elle déterminée par un sentiment originaire profondément individualiste: l'amour de soi (*φιλαυτία*). Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote consacre un chapitre entier (I 8) à la théorisation de l'amour de soi et de sa valeur morale en constatant qu'il s'agit d'un sentiment primordial, donc naturel antérieur à l'amitié, qui détermine tous les sentiments d'affection pour les autres[5]. Aristote distingue deux sens que l'on attribue à l'amour de soi. Le premier est négatif et reflète l'opinion de la masse: il désigne celui qui s'accapare tous les biens (richesses, honneurs et plaisirs corporels) qui font l'objet de disputes (disputes) (cf. *περιμαχητά*, 1168 b 15) entre les hommes. Le deuxième est positif et désigne celui qui attribue à soi le meilleur tout en obéissant à la partie la plus noble de soi. C'est justement dans ce sens, conclut Aristote, que l'homme bon doit être égoïste, «car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien et en fera en même temps bénéficier les autres» (1169 a 12-13). On remarquera que

---

3. Pour la différence entre la morale grecque et la conception morale judéo-chrétienne, qui, impliquant l'amour inconditionné pour Dieu et les autres hommes, exclut la rivalité comme bien, cf. les refléxions de Ch. GILL, Is rivalry a Virtue or a Vice? dans D. KONSTAN - K. RUTTER (éd.), *Envy, Spite and Jealousy*, *op. cit.* pp. 29-51, en particulier p. 31.

4. Cf. la définition de la *Rhétorique*, II 4, 1380 b 35: «Admettons donc qu'aimer (*philein*) c'est souhaiter pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits. Est notre ami celui qui nous aime et que nous aimons en retour (*philos de estin ho philôn kai antiphiloumenos*). Se croient amis ceux qui sont dans cette disposition l'un envers l'autre (*pros allêlous*)». Cf. *Éth. à Nic.* VIII 7, 1157 b 27.

5. Cf. *Éth. à Nic.* IX 8, 1168 b 9: «C'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes (*ap' autou panta ta phusika kai pros tous allous diêkei*)».

dans cette définition du «bon» égoïsme, la composante d'auto-affirmation de soi persiste et modifie la fin, qui est le bien.

L'amour de soi (*φιλαυτία*) détermine ainsi à la fois la mesure et les limites de l'amitié. Si l'ami est conçu comme un autre soi, c'est justement le soi qui limite l'élan de l'amitié. Mais, de quelle manière?

Voyons quelques exemples. En *Éth. à Nic.* VIII 9, 1159 a 5, Aristote se demande si, en fin de compte, les amis souhaitent vraiment pour leurs amis les biens les plus grands, comme par exemple d'être des dieux, car alors ce ne seraient plus des amis pour eux, ni par suite des biens, dans la mesure où les amis sont des biens. Aristote en conclut que les biens que l'on désire pour nos amis doivent être ceux qui les laissent tels qu'ils le sont déjà. Et il ajoute que, si l'ami désire pour l'ami des biens, peut-être que ce ne sont pas tous; étant donné que chacun désire avoir principalement les biens pour soi même (1159 a 11).

En *Rhét.* II 4, en esquissant la typologie des amis potentiels, Aristote précise les limites entre le partage et la rivalité: «(Nous aimons d'amitié) ceux qui nous ressemblent et ont les mêmes occupations que nous (*καὶ τοὺς ὁμοίους καὶ ταῦτα ἐπιτηδεύοντας*), pourvu qu'ils ne nous gênent pas et n'aient pas les mêmes moyens d'existence; car dans ce cas "le potier fait concurrence au potier"» (1381 b 14,); «ceux qui ont les mêmes désirs (*καὶ τοὺς τῶν αὐτῶν ἐπιθυμοῦντας*) que nous, pourvu qu'il nous soit possible de participer aux mêmes avantages; sinon le résultat est le même que dans le cas précédent» (1381 b 17); «ceux que nous aidons à obtenir des biens qu'ils désirent, s'il n'en doit pas résulter pour nous des maux plus grands» (1381 b 23).

Ces passages montrent de façon claire que l'égalité et la ressemblance sur lesquelles se fonde l'amitié sont aussi à l'origine de la rivalité quand le partage des biens souhaités se révèle impossible ou forcement unilatéral. De plus, on remarquera que non seulement le déséquilibre entre les avantages entraîne nécessairement la concurrence, mais aussi que la tendance naturelle de tous les hommes est de s'attribuer à soi les biens les plus grands avant de les souhaiter à son prochain.

2. Amitié, colère et émulation

Dans le contexte à la fois social et juridique de la *Rhétorique*, les états émotionnels d'agressivité et de rivalité jouent un rôle décisif et ressortent comme un élément essentiel dans les rapports humains. Or le sentiment d'amitié se trouve interagir avec deux émotions de rivalité fondamentales: la colère et l'émulation.

La colère (*orgê*) est la passion abordée en premier et le plus longuement dans la *Rhétorique*; elle constitue souvent chez Aristote l'exemple paradigmatique de la passion en tant que telle. Aristote la définit ainsi:

> Admettons que la *colère* est un désir pénible de vengeance notoire provoquée par un dédain notoire *en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres*, ce dédain n'étant pas mérité (*ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ [τι] τῶν αὐτοῦ τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος*). Si c'est bien en cela que consiste la colère, il s'ensuit nécessairement d'abord que l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas contre l'homme en général; ensuite que l'on a fait ou voulu faire *contre nous-mêmes ou l'un des nôtres* une action déterminée; en troisième lieu, qu'à tout mouvement de colère est consécutif un plaisir (*pasê orgê hepesthai tina hêdonên*) dû à l'espoir de se venger.
>
> (*Rhét.* II 2, 1378 a 30- b 1)

La colère apparaît ici clairement comme une émotion «par réaction» et notamment à cette forme de provocation qui est un dédain[6] manifeste. Le dédain est une opinion qui attribue peu de valeur à quelque chose (*peri to mêdenos axion*). Dans les rapports humains nier publiquement la valeur de quelqu'un signifie affirmer son infériorité et mettre en crise sa position dans la société. La description des *habitus* favorables à la colère (quand on est malade, en guerre, amoureux, assoiffé, en général, possédé par un désir que l'on n'arrive pas à satisfaire) montre que cette réaction naît essentiellement quand on est contrarié (cf. les verbes: *antikrouô, antiprattô, mê sumprattô*) dans un désir ou dans une action. On remarquera que les désirs insatisfaits dont il est question sont désignés en général comme des appétits (*ὅλως ἐπιθυμοῦντες*) et peuvent concerner aussi des impulsions purement physiques, comme la soif et l'amour physique (*erôta*). Aristote montre bien ici l'interaction de ces états émotionnels avec la colère: il dit que les premiers ouvrent la voie (*proodopoieitai*) à la seconde (1379 a 24). L'apaisement de la colère, qui est conséquent à la vengeance est le calme (*praotês*), qui consiste en un retour à l'état normal.

La colère apparaît ainsi à la fin de cette analyse comme un état émotion-

---

6. Les variétés du dédain (*kataphronêsis*) sont: mépris (*oligôria*), vexation (*epêreasmos*) outrage (*hubris*), irrespect (*atimia*, qui est une forme d'outrage). L'outrage et l'irrespect méritent une attention toute particulière. L'outrage consiste en des actes ou des paroles qui peuvent faire éprouver de la honte (*aischunê*) à quelqu'un dans le seul but de son propre plaisir. La honte est définie plus loin (6, 1383 b 12) comme «une peine ou un trouble relatifs aux vices présents, passés ou futurs qui semblent entraîner la perte de la réputation (*eis adoxian*)». Dans l'*Éthique à Nicomaque* IV 15, Aristote considère la pudeur (*aidôs*) de même que la honte (*aischunê*) comme des passions et non de vertus. Il y a donc des états moyens dans les passions; la juste pudeur, tout en n'étant pas une vertu, est pourtant louable (cf. II 7, 1108 a 30).

nel agressif par réaction, puisqu'étant la réponse à une provocation. Pierre Aubenque dans son célèbre article «Sur la définition aristotélicienne de la colère», désigne ce phénomène comme une «contestation en retour»: puisque le mépris consiste dans le double mouvement de contestation de l'existence de l'autre et d'attestation de sa propre existence comme supérieure, la colère conteste à son tour l'existence de l'autre et, par là, réatteste sa propre existence[7].

Revenons maintenant à l'interaction avec l'amitié. On remarquera que, selon la définition ci-dessus, la colère se tourne aussi bien contre celui qui nous a offensé que contre celui qui a offensé quelqu'un «des nôtres». Dans cette perspective, la personne proche, objet de notre affection, est considérée comme un autre soi-même. Par conséquent, toute offense qui lui est adressée déchaîne en nous une réaction égale à celle déchaînée par une offense adressée directement à notre propre personne.

Par ailleurs, les amis peuvent aussi provoquer la colère, et de manière très intense. Aristote énumère les cas suivants: «(on se met en colère) contre ceux qui nous sont amis plus que contre ceux qui ne le sont pas; car l'on croit avoir le droit d'être bien traité par eux plutôt que mal (*οἴονται γὰρ προσήκειν μᾶλλον πάσχειν εὖ ὑπ' αὐτῶν ἢ μή*)» (1379 b 2); «contre nos amis s'ils ne parlent et n'agissent pas bien à notre endroit, et encore plus s'ils parlent et agissent mal envers nous; s'ils ne s'aperçoivent pas de nos besoins (...); ne point s'en apercevoir est, en effet, un indice de dédain (*oligôrias*) car ce qui nous soucie ne nous échappe pas» (1379 b 13); «contre ceux que laissent indifférents le récit ou le spectacle de nos faiblesses; car ils sont pareils à des indifférents ou à des ennemis; l'amitié, en effet, partage la peine des amis, et le spectacle de leurs propres défauts peine tous les hommes» (1379 b 20).

On comprend que, dans tous ces cas, la colère est la conséquence d'une double provocation: l'offense en soi et la déception qui vient de l'identification du provocateur à un ami, déception que l'on peut relier au principe général que l'on ressent de la colère quand on s'attendait au contraire de ce qui arrive (1379 a 25). La raison fondamentale de l'intensification de la colère dans cette situation semble expliquée, en dernière instance, dans les termes quantitatifs d'une double injustice: le dédain immérité, donc injuste, et l'attitude injuste de l'ami.

L'autre passion compétitive avec laquelle l'amitié interfère de manière encore plus directe est l'émulation.

L'émulation (*zêlos*) (II, 11) constitue avec l'envie (*phthonos*) (II, 10) un

---

7. P. AUBENQUE, Sur la définition aristotélicienne de la colère, *Revue philosophique*, 147, 1957, pp. 300-317, ici pp. 307-310.

couple de passions compétitives par excellence. Nous sommes ici encore en présence d'un mécanisme émotif de réaction, non plus à une provocation directe, comme la colère, mais à un état de choses qui privilégie un autre individu. L'émulation consiste en une peine suscitée par la possession manifeste de biens estimés de la part de nos pairs, mais la peine porte sur le fait que nous ne possédons pas aussi ces biens, dont nous nous considérons dignes, et non parce que ces biens sont à un autre, comme dans le cas de l'envie. C'est pourquoi il s'agit d'une passion honnête (*epieikès*) alors que l'envie est une passion moralement négative (*phaulon*)[8]. Les biens estimés (*entima agatha*) qui font l'objet de l'émulation, acquis par des individus moralement positifs, sont utiles et bons pour la communauté des hommes. Parmi ces biens, on peut compter le courage, le savoir et le commandement (*andria, sophia, archê*, 1388 b 16).

Dans le contexte spécifique de l'analyse de l'amitié (II, 4), Aristote dit explicitement que «ceux dont nous sommes les rivaux (*pros hous philotimountai*), ou dont nous désirons exciter l'émulation mais non l'envie, nous les aimons ou nous souhaitons en être aimés» (*toutous ê philousin ê boulontai philoi einai*, 1381 b 21).

Parmi les enjeux principaux des émotions rivales honnêtes, telle que l'émulation, on trouve, comme nous l'avons vu, la possession de biens dignes (*entima agatha*), mais aussi l'honneur (*timê*) et la bonne réputation (*eudoxia*). De fait, bien qu'il ne lui consacre pas une analyse spécifique dans la *Rhétorique*, Aristote relie la passion de «rivalité» proprement dite, la *philotimia* (litt. «amour des honneurs») à tous les phénomènes émotifs d'agressivité et de compétition: les *philotimoi* sont les plus enclins à la victoire, à la compétition, au commandement, à la colère, à l'envie, à l'émulation. On comprend ainsi la raison de la double traduction de *philotimia* par «ambition» et «rivalité»: l'ambition s'exprime essentiellement comme rivalité.

Mais si la *philotimia* est répandue, selon différents degrés d'intensité, parmi tous les hommes, Aristote postule dans l'âme humaine un autre désir encore plus originel qui semblerait être lié à toutes les formes de rivalité: le sentiment de supériorité (*huperochê*): «Vaincre est agréable, non seulement pour les ambitieux (*philotimoi*), mais pour tout le monde; car il se pro-

---

8. Dans *Éth. à Nic.* II 7, 1108 b 1 suiv., le *phtonos* est l'une des passions extrêmes concernant le plaisir et la douleur que l'on éprouve pour ce qui arrive aux autres. Le juste milieu entre l'envie et la malveillance (*epichairekakia*) est la juste indignation (*nemesis*), qui n'est pas une vertu mais fait partie des justes moyens dans les passions, comme la pudeur. Nous n'avons pas ici de traces de l'émulation (*zêlos*). D'ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce terme apparaît seulement dans la liste des passions de II 4, 1105 b 19 suiv. et ne fait pas l'objet d'une analyse spécifique.

duit une imagination de supériorité (*φαντασία γὰρ ὑπεροχῷ γίγνεται*) dont tous les hommes ont un désir plus ou moins fort» (*Rhét.* I 11, 1370 b 32). Le plaisir lié à l'espoir de la victoire explique à son tour le plaisir que l'on éprouve dans les activités compétitives telles que les jeux, la chasse, les batailles, les disputes, la lutte et l'éristique. Le sentiment de supériorité ne semble pas seulement lié au désir de victoire, mais il semble aussi être à l'origine de la réaction de colère à l'irrespect, qui est toujours une diminution. Et il entretient aussi des rapports avec le sentiment d'amitié. En effet, dans *Éth. à Nic.* VIII 8, 1158 b 11, Aristote mentionne la forme d'amitié (*philia*) fondée sur la supériorité (*kath' huperochên*), comme celle qui existe entre le père et le fils, ou le gouvernant et le subordonné.

Par ailleurs, nous avons vu que l'amour de soi, la forme originelle et primordiale du *philein*, vise, dans sa forme triviale, à s'attribuer tous les biens qui sont habituellement objets de dispute entre les hommes, comme les richesses ou les honneurs (cf. *timai*, *Éth. à Nic.* IX 8, 1168 b 15).

Vu ces liens étroits entre amitié et rivalité, désir de supériorité et amour de soi, peut-on postuler qu'il y ait dans l'âme une origine commune de ces états émotionnels à première vu si contradictoires?

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote explique que les passions se distinguent et dépendent des facultés de l'âme qui leur correspondent selon un rapport de puissance et acte: «j'appelle facultés (*dunameis*) ces choses par lesquelles nous sommes capables d'éprouver ces passions (*καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα*)» (II 4, 1105 b 23). Dans cette perspective nous pouvons alors nous demander: y a-t-il une faculté de l'âme qui préside à la fois les émotions d'amitié et de rivalité?

3. Le *thumos poiôn to philêtikon*

Aristote nous donne la réponse dans un célèbre passage de la *Politique*. Dans VII, Aristote décrit les caractères des populations qui se trouvent sous différentes latitudes comme dominés tantôt par le courage tantôt par l'intelligence. Seule la race des Hellènes, occupant une position géographique intermédiaire, se distingue par un heureux mélange de ces deux vertus. La même différence entre nature unilatérale et heureux mélange se retrouve chez les Grecs mêmes; Aristote en conclut: «il est donc manifeste que ce sont ceux qui sont à la fois intelligents et courageux par nature qui pourront se laisser conduire à la vertu par le législateur» (*δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν*, 1327 b 36). Ensuite, Aristote évoque la description du caractère *thumoeides* des gardiens de la *République* platonicienne[9]. Cela

9. Aubonnet (Aristote, *Politique*, texte ét. et trad. par J. A., Paris, 1960-86, t. III, p. 177) considère ces remarques sur le caractère naturel des citoyens (1327 b 19-31) et sur le *thumos*

vaut la peine de reproduire ce passage en entier:

> Car pour ce qui, au dire de certains (cf. *Rép.* II 375 b-d), doit caractériser les gardiens, à savoir être aimables envers ceux qu'ils connaissent et farouches envers ceux qu'ils ne connaissent pas, c'est en réalité le *thumos*[10] qui est à l'origine de l'affectivité, car c'est la faculté de l'âme par laquelle nous aimons. Une preuve en est, c'est que le *thumos* se soulève davantage contre les amis et les intimes que contre les inconnus, quand il se croit dédaigné par eux.
>
> Voilà pourquoi Archiloque, se plaignant de ses amis, dit fort justement à son *thumos*:
>
> «Car toi, bien sûr, tes amis te font suffoquer».
>
> Et le sens du commandement et celui de la liberté dérivent aussi chez tous les hommes de cette faculté, car le *thumos* est autoritaire et indomptable.
>
> Seulement, c'est une erreur de décrire les gardiens comme farouches envers ceux qu'ils ne connaissent pas (*cf. Rép.* II 375 c et suiv.), car on n'a besoin de l'être envers personne, et les hommes d'une nature magnanime ne le sont pas, sinon envers ceux qui commettent des injustices. Et ils éprouvent de tels sentiments bien plus contre leurs intimes, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus, s'ils croient avoir subi une injustice de leur part. Et il s'agit d'un sentiment légitime, car ils pensent qu'en plus du dommage subi ils sont privés de la reconnaissance des gens qui, estiment-ils, la leur doivent. D'où ces mots:
>
> «Cruelles sont les guerres entre les frères»[11].
>
> ou encore:
>
> «Qui aime avec excès, hait avec excès»[12].

---

des gardiens (1327 b 38 et suiv.) comme deux appendices extraits des dialogues d'Aristote et rajoutés successivement. Par ailleurs, Aubonnet supposait que l'*Urpolitik* d'Aristote était constituée par une version ancienne des livres «platonisants», le VII et le VIII. Cf. sur ce point, P. PELLEGRIN, Aristote, *Les Politiques*, Paris 1993, Intr. pp. 65-66.

10. Les traducteurs français (Aubonnet, Tricot, Pellegrin) rendent le terme *thumos* de ce passage par le terme homérique «coeur» à cause de son lien avec l'affectivité. Je préfère maintenir pour l'instant le terme grec pour désigner la faculté impulsive dont il est ici question. Pour les différentes traductions de *thumos* chez Aristote, cf. A. WARTELLE, *Lexique de la* Rhétorique *d'Aristote*, Paris, 1982, s.v. *thumos*: «Volonté, cœur, désir, colère, ardeur, emportement».

11. EURIPIDE, fr. 975 Nauck.

12. *Pol.* VII 7, 1327 b 38-1328 a 16: ὅπερ γὰρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικοὺς μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας ἀγρίους, ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ᾗ φιλοῦμεν. σημεῖον δέ· πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον ἢ πρὸς τοὺς ἀγνῶτας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας. διὸ καὶ Ἀρχίλοχος προσηκόντως τοῖς φίλοις ἐγκαλῶν διαλέγεται πρὸς τὸν θυμόν· σὺ γὰρ δὴ παρὰ φίλων ἀπάγχεαι. καὶ τὸ ἄρχον δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης

On peut distinguer dans ce passage deux parties distinctes.

(1) (1327 b 39 - 1328 a 8) Aristote se réfère positivement à la théorie platonicienne de *Rép.* II, 375 c et suiv. selon laquelle le caractère des gardiens doit être à la fois aimable à l'égard des amis et farouche (*agrios*)[13] à l'égard des inconnus. Aristote explique cela en désignant explicitement le *thumos* à la fois comme la faculté impulsive, le siège reconnu de l'agressivité, et comme le siège de l'affection. Et il apporte comme preuve (*sêmeion*) de cela, le fait que l'on se met plus en colère contre les amis que contre les inconnus, quand on se croit l'objet de leur dédain. Ensuite Aristote revient sur les caractéristiques agressives du *thumos* et paraphrase Platon pour confirmer que le *thumos* est aussi le siège du désir de commander et d'être libre[14]. En ce qui concerne la liberté, nous avons vu, en effet, que la colère est une réaction à ce qui nous contrarie dans nos désirs ou dans nos actions. Le *thumos* réagit aux entraves.

Dans le passage de la *République* en question, Platon soulève l'aporie de la possibilité de l'existence d'une nature qui puisse présenter à la fois deux caractères opposés: mansuétude et agressivité[15]. Le problème devient général et porte sur la possibilité d'une nature qui présente les contraires. La solution vient de l'observation des chiens de bonne race, qui sont à la fois agressifs vers les inconnus et doux avec les personnes connues[16]. Mais cela implique que l'on sache distinguer un visage ami d'un visage inconnu. Platon en conclut que la nature des gardiens doit être à la fois irascible et philosophique, puisque savoir distinguer une vision amie d'une vision ennemie, le familier de l'étranger, relève de l'amour, de la connaissance (376 b).

ὑπάρχει πᾶσιν· ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός οὐ καλῶς δ' ἔχει λέγειν χαλεποὺς εἶναι πρὸς τοὺς ἀγνῶτας· πρὸς οὐθένα γὰρ εἶναι χρὴ τοιοῦτον, οὐδέ εἰσιν οἱ μεγαλόψυχοι τὴν φύσιν ἄγριοι, πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας. τοῦτο δὲ μᾶλλον ἔτι πρὸς τοὺς συνήθεις πάσχουσιν, ὅπερ εἴρηται πρότερον, ἂν ἀδικεῖσθαι νομίσωσιν. καὶ τοῦτο συμβαίνει κατὰ λόγον· παρ' οἷς γὰρ ὀφείλεσθαι τὴν εὐεργεσίαν ὑπολαμβάνουσι, πρὸς τῷ βλάβει καὶ ταύτης ἀποστερεῖσθαι νομίζουσιν· ὅθεν εἴρηται «χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν» καὶ «οἵ τοι πέρα στέρξαντες, οἵδε καὶ πέρα μισοῦσιν».

13. Dans *Éth. à Nic.* IV 14, 1128 a 9 et b 2, *agrios* est synonyme de *skleros* (dur), *chalepos* (difficile), *orgilos* (colérique). Dans *Part. Anim.* 44, 629 b 7, l'*agriotês* est opposée à la *praotês*, la mansuetude, qui est le juste milieu dans la colère.

14. Cf. PLATON, *Rép.* 375 a 10: «Et saura-t-il être courageux (*andreios*) un cheval ou un chien, ou n'importe quel autre animal qui ne soit pas irascible (*thumoeidês*)? N'as pas tu pensé que le *thumos* est quelque chose d'indoptable et invincible, pour la présence duquel toute âme est intrépide et imbattable dans chaque chose» (*amachon te kai akinêton thumos, hou parontos psuchê pasa pros panta aphobos te esti kai aêttêtos*).

15. «Le problème se pose: comment les gardiens pourront être à la fois mansuets avec les familiers et aggressifs avec les ennemis?» (*pros men tous oikeious praous autous einai, pros de tous polemious chalepous*) (375 c 1).

16. Les interprètes de ce passage (Aubonnet, Laurenti, Newmann) ont vu dans cette comparaison une allusion à HÉRACLITE B 97: «Les chiens grognent même contre celui qu'ils n'identifient pas».

(2) (1328 a 8-16), Aristote critique la partie de la thèse platonicienne selon laquelle les gardiens doivent être durs à l'égard des inconnus car cela est contraire à une nature magnanime[17]. Car l'homme fier ou magnanime est dur uniquement à l'égard de celui qui commet une injustice.

Or Aristote ne critique pas la question soulevée par Platon concernant le fait que la nature de l'âme puisse supporter les contraires[18] (mansuétude et agressivité), mais le principe politique (et moral) selon lequel il faut être farouche envers les inconnus en y opposant le principe éthique général qu'il faut être magnanime à l'égard de tous les êtres humains. Aristote évoque en revanche la juste colère de l'homme magnanime envers l'injustice, et notamment le cas spécifique d'une injustice commise par des amis. Aristote nous offre à ce point, une explication «quantitative» du sentiment légitime (*kata logon*) de colère que l'on éprouve dans cette situation: au dommage de l'injustice en elle-même, s'ajoute la privation du retour de la bienfaisance que l'on a élargi à nos amis. Le terme employé est *euergeia*, «faire du bien», ce qui exprime la manifestation par excellence de l'amitié[19].

Ce passage de la *Politique* est crucial pour notre propos, et cela pour trois raisons: (a) Aristote y relie explicitement le *pathos* de l'affectivité au *thumos*, la faculté impulsive qui préside aussi bien à la colère qu' au sens du commandement et de la liberté. (b) Il fournit à la fois une explication psychologique et une justification éthique de l'interférence entre colère et amitié, dans le cas d'une injustice infligée par un ami. (c) De plus, à travers la critique de la thèse de Platon, Aristote soulève la question de la présence des passions contraires dans l'âme, comme le sentiment d'affection et la colère.

---

17. La fierté ou magnanimité (*megalopsuchia*) est la dignité de la personne et le juste sentiment de son propre mérite (cf. *Éth. à Nic.* IV 7-9). L'homme magnanime est celui qui se considère digne de grandes choses et il l'est (IV 7, 1123 b 9).

18. Des traces des débats académiques sur les contraires dans l'âme se trouvent dans les *Topiques*. En II 7, 113 a 33-b 6, nous trouvons en particulier l'attribution de la colère et de la *philia* à la partie *thumoeidês* de l' âme: «Et encore, si l'accident qui a été posé possède un contraire, voir si le sujet est bien susceptible de recevoir ce contraire aussi bien qu'il l'est de recevoir l'accident lui-même: car c'est toujours un même sujet qui est susceptible de recevoir les attributs contraires. Si l'adversaire soutient, par exemple, que la colère implique la haine, la haine devrait avoir pour siège la partie irascible de l'âme (*en tô thumoeidei*), puisque c'est là que réside la colère. Il faut donc regarder si le contraire de la haine réside aussi dans cette partie irascible: car si tel n'est pas le cas, et si c'est dans la partie concupiscible que réside l'amour (*philia*), la colère ne saurait impliquer la haine. Même formule s'il soutient que la partie concupiscible de l'âme est ignorante: elle devrait être en effet susceptible de savoir, si elle était susceptible d'être ignorante; or, que la partie concupiscible soit susceptible de savoir, ce n'est pas ce que l'on admet. Cf. aussi IV 5, 126 a 6.

19. Cf. Dans *Éth. à Nic.* VII 1, 1155 a 6, Aristote dit que ce sont surtout les hommes riches, responsables et puissants qui ont besoin d'amis: «à qui servirait une telle prospérité une fois ôtée la possibilité de faire du bien (*aphairetheisês euergesias*) aux autres, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloges à l'égard des amis?».

Mais pourquoi le fait que l'on se mette plus en colère contre les amis qui nous ont fait une injustice que contre les inconnus constitue une preuve, ou mieux, un signe que le sentiment d'amitié et la colère dépendent de la même faculté, à savoir le *thumos*?

On pourrait supposer que c'est parce qu'il s'agit d'une espèce de colère qui implique analytiquement un sentiment préalable d'affection à l'égard des mêmes personnes qui nous ont offensés. Dans ce cas, les deux passions contraires, affection et irritation, ne sont pas vraiment simultanées mais se succèdent. En revanche, en ce qui concerne la présence de rivalité et d'amitié dans l'émulation, on peut supposer qu'il s'agit de deux passions contraires simultanément en acte. De fait, dans ce cas, il ne s'agit pas de deux passions radicalement opposées comme dans le cas précèdent. Nous sommes ici dans le domaine de passions complètement maîtrisées par la vertu, qui tendent toutes à la même fin: le bien, le *kalon*.

Cependant, pour revenir au cas spécifique de la colère contre les amis, l'explication ci-dessus ne nous dit pas de manière satisfaisante quel est, au niveau du *thumos*, le véritable lien qui subsiste entre affection et irritation. En d'autres termes, Aristote ne nous donne jamais une description du désir impulsif, du *thumos*, telle qu'elle nous montre ce qu'il y a en commun entre l'affectivité et l'hostilité. Dans son passage de la *Politique*, Aristote présente le cas de l'intensité de la colère contre les amis qui nous trompent comme un signe (*sêmeion*) que le *thumos* est aussi la fonction de l'affectivité. Mais un signe ne montre rien de nécessaire ni n'établit de rapports de cause: il se limite à montrer un lien, une concomitance. Dans notre cas, il montre que dans une certaine situation, les états émotionnels d'affection et de colère interagissent et concernent les mêmes sujets[20].

Une tentative de donner une définition globale de *thumos*, telle qu'elle puisse impliquer toutes ses manifestations passionnelles, y compris l'affection, a été faite par P. Meyer, dans un essai peu connu, paru à Bonn en 1876 sous le titre *Ho thumos apud Aristotelem Platonemque*[21]. Dans ce travail, le savant allemand définit le *thumos* – aussi bien platonicien qu'aristotélicien – comme une *vis naturalis* qui pousse l'homme à réaliser sa propre nature, donc à préserver sa vie, et à se défendre de tous les empêchements internes et externes qui s'opposent à cette réalisation[22]. Cette définition est censée

---

20. L'association entre affection et *thumos* apparaît aussi dans *Hist. anim.* I 1, 488 b 21: «D'autres animaux sont impulsifs, affectueux et caressants (*thumika kai philêtika kai thôpeutika*), comme les chiens».

21. Ce travail est cité par Aubonnet, p. 178 n. 15 et R. Laurenti, dans Aristotele, *Politica*, Bari Laterza, 1966, p. 337 n. 87.

22. Cf. par ex. p. 6: Ho thumos *est ea naturalis vis, qua quisque quatenus is ipse est, impellitur ut naturam ac vitam ipsi propriam omni ratione defendat.*

rendre compte non seulement des passions de rivalité mais aussi de l'affection. En effet, si le *thumos* est cette force qui pousse l'homme à agir selon sa propre nature, et si l'amitié fait partie de la nature humaine, alors le *thumos* doit être aussi cette force qui amène les hommes à se lier d'amitié[23].

L'hypothèse, formulée ainsi, devient évidemment un peu simpliste. En effet, si elle montre la dépendance de l'amitié du *thumos* au nom de la réalisation de la nature humaine, elle reste toutefois un peu vague et n'explique pas pourquoi, par exemple, le *thumos* ne préside pas aussi aux désirs physiques indispensables à notre conservation, comme la nourriture ou la reproduction, désirs qui sont au contraire le domaine de l'*epithumia*. Mais, en dépit de son imprécision, la thèse de Meyer est intéressante et attire l'attention sur un aspect important: le naturel positif dans l'homme.

En effet, on pourrait mieux dire, à savoir que le *thumos* est la faculté de l'âme qui préside à la «vertu naturelle», c'est-à-dire à ces tendances non-rationnelles, naturellement positives en soi, de la nature humaine, qui sont la condition nécessaire bien que non suffisante de la réalisation de la vertu au sens propre. Par exemple: le courage naturel innée, la tendance à l'amitié avec les bons, la réaction immédiate de colère à une injustice. Ces tendances sont toutes naturellement positives et impliquent déjà en soi une certaine mesure, ce qui n'est pas le cas des désirs sensuels, qui en soi sont négatifs parce qu'ils tendent à la démesure[24].

Les limites de l'enquête de Meyer sont liées à la volonté d'assimiler à tout prix, comme l'indique d'ailleurs le titre de son essai, les notions de *thumos* de Platon et d'Aristote. Cette assimilation aboutit parfois à des conclusions déviantes et paradoxales, comme celle d'attribuer à Aristote la thèse selon laquelle le *thumos* combat aussi les désirs sensuels[25], alors que chez Aristote c'est la raison seule qui est chargée de maîtriser l'*epithumia*, laquelle n'a aucun contact avec le *thumos*. Mais, en dépit de ces limites, cette étude a le

---

23. *Ibid.*: *Quodsi re vera* ho thumos *ea vis est, quae impellit ut secundum suam quisque propriam naturam agat,* ho thumos *debet esse, qui homines ad amicitias iungendas ducas.*

24. Le *thumos* étant éminemment naturel et entretenant toujours un lien avec la raison, semble bien être la partie, ou bien, la faculté de l'âme la plus apte à jouer le rôle de la vertu naturelle. S'il y a une excellence (*arêtê*) naturelle de la faculté désirante impulsive qui est le *thumos*, il ne semble pas y avoir en revanche une excellence semblable concernant la faculté désirante irrationnelle et sensuelle qui est l'*epithumia*. Nous pouvons ainsi supposer qu'il n'y a pas de vertu naturelle proprement dite en ce qui concerne l'*epithumia* et les désirs sensuels sinon dans le sens passif et extrinsèque de se laisser maîtriser par la raison. S'il y a une vertu naturelle de la *sophrosûnê*, ce n'est pas dans le même sens que le courage. Sur la «vertu naturelle» chez Aristote, je me permets de renvoyer à mon étude Virtù naturale e costituzione fisiologica. l'etica aristotelica è un determinismo materialista? à paraître dans *Determinismo antico e moderno*, C. Natali - S. Maso (ed.), Amsterdam, 2005.

25. Cf. p. 50.

grand mérite de vouloir reconduire la pluralité de certains états émotionnels irrationnels à un principe commun, le *thumos*, et de montrer ainsi que le schéma de base des fonctions psychologiques fondamentales chez Aristote est relativement simple et «économique», qu'il se réduit essentiellement aux trois formes de désir: rationnel, impulsif et sensuel.

Par ailleurs, au sujet des émotions de rivalité, nous avons vu qu'elles sont facilement reconductibles à l'émotion fondamentale qui est le désir de supériorité (*huperochê*), de même que toutes les formes de l'affection dépendent en dernière instance de l'amour de soi (*philautia*).

Conclusion.

Revenons maintenant aux questions posées au début de cette enquête. En ce qui concerne la première, s'il y a un point d' origine commun aux passions contradictoires, relevant de l'amitié d'une part et de la rivalité de l'autre, la réponse est sans doute positive: il s'agit de la faculté impulsive, le *thumos*. Aristote le dit explicitement dans le passage de la *Politique* que nous avons examiné. Le problème est, en revanche, de comprendre comment s'articulent ces deux états émotionnels contraires dans la faculté impulsive. Aristote nous dit seulement que le sentiment de colère est amplifié lorsqu'il implique un sentiment d'affection préalable à l'égard du sujet en question.

Quant à la deuxième question, si cette origine commune des sentiments d'amitié et des passions de rivalité nous permet de mieux comprendre la notion aristotélicienne d'amitié, il me semble que la réponse est tout aussi positive. La faculté impulsive, le *thumos*, est en dernière instance la sauvegarde de l'individualité. De lui découlent les émotions fondamentales qui président respectivement à la rivalité et à l'affection, à savoir le désir de supériorité et l'amour de soi. En particulier, nous avons vu que la *philautia* détermine à la fois les paramètres de la rivalité et les limites de l'amitié. On comprend bien que l'éthique aristotélicienne n'est pas une éthique de l'altruisme ni de l'égoïsme radical. Il s'agit plutôt d'un individualisme modéré, de l'homme animal social, qui contient analytiquement dans sa propre nature l'amitié avec ses semblables. Les étroits rapports entre rivalité et affection soulignent de manière évidente cet aspect fondamental de la notion aristotélicienne d'amitié.

C. VIANO
(Paris)

ΦΙΛΙΑ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ ΑΝΤΙΠΑΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ: ΜΙΑ ΚΟΙΝΗ ΑΡΧΗ;

Π ε ρ ί λ η ψ η

Συχνά, στὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη, τὸ αἴσθημα τῆς φιλίας βρίσκεται σὲ ἀξιοσημείωτη ἀλληλεπίδραση μὲ ἀνταγωνιστικὰ αἰσθήματα, ὅπως ἡ *ὀργή*, ὁ *ζῆλος*, καὶ ἡ *φιλοτιμία* (τ. ε. ὁ ἀνταγωνισμός). Αὐτὰ τὰ αἰσθήματα, ὅπως μποροῦμε νὰ διαπιστώσουμε κυρίως στὴν *Ρητορική*, συγκροτοῦν ἕναν ἀπὸ τοὺς οὐσιώδεις πυλῶνες τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων.

Θὰ ἤθελα νὰ ἐξετάσω, στὴν παρούσα μελέτη, τὴν διαλεκτικὴ αὐτῶν τῶν ἀλληλεπιδράσεων καὶ νὰ προσπαθήσω νὰ δώσω ἀπάντηση στὸ παρακάτω ἐρώτημα: ὑπάρχει ἄραγε στὴν ψυχὴ κατὰ Ἀριστοτέλη μιὰ κοινὴ ἀφετηρία αὐτῶν τῶν φαινομενικὰ ἀντιφατικῶν παθῶν, ἡ ὁποία νὰ μαρτυρεῖ φιλία ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ καὶ ἀντιπαλότητα ἀπὸ τὴν ἄλλη; Καὶ ἂν ἡ ἀπάντηση εἶναι καταφατική, τότε αὐτὴ ἡ κοινὴ ἀφετηρία θὰ μᾶς ἐπέτρεπε, ἄραγε, νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς φιλίας;

Cristina VIANO
(μτφρ. Δούκας ΚΑΠΑΝΤΑΗΣ)

DU «MOI» ET DE L'«AUTRE» DANS LA PHILOSOPHIE DU PORTIQUE

Selon Max Pohlenz, le Stoïcisme serait un mouvement intellectuel qui, évoluant continuellement et s'adaptant aux temps et aux individualités, eut une influence décisive sur les idées, les sentiments et les actes humains pendant un demi-millénaire et bien au-delà[1].

En ce qui concerne «les temps» auxquels Pohlenz fait allusion, il s'agit évidemment de la fin du IVème siècle avant J.-C. Quant à l'influence décisive exercée par le Stoïcisme sur les idées, les sentiments et les actes humains, celle-ci découle d'une nouvelle conception de la réalité, dévoilée par le biais que cette philosophie venait offrir.

Les Stoïciens, on le sait, se sont-ils construit une théorie leur étant permis d'établir que l'homme est capable de capter le sens du monde extérieur, mais qu'en même temps cette connaissance le conduit à une perception continue de soi (συναίσθησις), à une sorte de toucher intérieur[2]. La familiarisation qu'entraîne cette connaissance de soi chez l'être vivant, débouche sur la théorie de l'οἰκείωσις[3]. Il s'agit, en effet, de l'inclination première de l'animal à se conserver, vu que la nature l'attache à lui-même, dès sa naissance; comme Diogène Laërce le souligne, la nature qui l'a créé, le rend proche de lui-même, tout en lui enseignant à éviter ce qui est susceptible de lui nuire et à accepter ce qui lui convient parce qu'il lui appartient au propre[4]. Doué de raison, l'homme est la créature la plus parfaite. La raison, affirment les Stoïciens, est un artisan qui s'ajoute à l'inclination; il se trouve en nous et grâce à lui nous sculptons notre propre mode de vie, fondé sur le respect de nous-mêmes et aussi des autres. Cet art de vivre commence donc par l'amour de soi et se prolonge en amour du genre humain. Plus précisément, selon le té-

---

1. Cf. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, prés. V. E. Alfieri, (tr. it. O. de Gregorio), Firenze, La nuova Italia, 1967, t. I, p. 333.

2. Cf. AËTIUS, *Plac.*, IV, 8, 7 (=*S. V. F.*, II, 852). Cf. A.-J. VOELKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961, p. 108.

3. PORPHYRIUS, *de Abstin.*, III, 19 (=*S. V. F.*, I, 197): «οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι». Cf. C. LÉVY, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, pp. 160-161.

4. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, (désormais: D. L.) VII, 85.

moignage de Porphyre, les élèves de Zénon firent de l'οἰκείωσις le principe de la justice[5]. Hiéroclès, le stoïcien d'Alexandrie, représente schématiquement ce même mouvement qui débute en nous-mêmes et s'amplifie vers nos proches, pour s'accomplir en amour de l'humanité, en recourant à la géométrie. À l'οἰκείωσις instinctive, il assigne la forme d'un cercle restreint qui s'élargit selon les relations et l'évolution intellectuelle de l'individu, pour, enfin, devenir un cercle immense qui embrasse l'ensemble du genre humain. Il est aisé de montrer qu'au terme de ce mouvement, on atteint, pour ainsi dire, une assimilation générale: étant concentriques, tous les cercles coïncident avec le moindre d'entre eux; tous les hommes, indépendamment de leur race ou de leur place sociale sont réunis au même degré par l'οἰκείωσις. Tel est le processus qui conduit de l'οἰκείωσις à l'ἐξομοίωσις[6].

Cette doctrine avait été exploitée au départ, par Zénon, le fondateur du Stoïcisme, qui, dans son ouvrage de jeunesse intitulé *Πολιτεία*[7], aurait donné forme au rêve confus d'une constitution parfaite, fondée sur la philosophie. Il inviterait tous les hommes à ne plus vivre séparés en cités ou en communautés régies par des lois différentes et à considérer l'humanité tout entière comme une seule communauté politique[8]. La théorie de Zénon, au dire de Plutarque, fut mise en pratique par Alexandre[9].

L'accès de l'homme à cette nouvelle société dépend de ses qualités intellectuelles qui constituent, précisément, les qualités du sage. Ceux qui manquent de vertu, seront des esclaves, étrangers les uns aux autres: les parents à leurs enfants, les frères à leurs frères, les proches à leurs proches[10]. La cité

---

5. Cf. PORPHYRIUS, *de Abstin.*, (=*S. V. F.*, I, 197): «... τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος». Sur ce sujet cf. J. M. RIST, Zeno and Stoic Consistency, *Phronesis*, V. 22, t. II, 1977, pp. 161-174, notamment pp. 172-173. Cf, aussi. K. BERTHELOT, *L'"humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 37 et n. 90.

6. Cf. A.-J. VOELKE, *op. cit.*, p. 113.

7. Les savants divergent quant à la date d'écriture de cet ouvrage zénonien. Selon Diogène Laërce, VII, 4, Zénon avait écrit ce traité quand il était encore élève de Cratès le cynique; c'est pourquoi l'on disait que Zénon l'avait écrit sur la queue du chien. Ce qui tend à prouver que sa rédaction serait antérieure à la fondation de son École; S. HUSSON, Le convenable, les passions, le sage et la cité, dans *Lire les Stoïciens*, Paris, PUF, 2009, pp. 115-131 (p. 129 et n. 2). Cf. G. BOYS-STONES, Eros in Government: Zeno and the Virtuous City, *The Classical Quarterly*, V. 1, 48, 1998, pp. 168-174, notamment, p. 168 et n. 1.

8. PLUTARQUE, *La fortune ou la vertu d'Alexandre*, I, 6, 328 F.

9. En effet, alors qu'Aristote, son précepteur, lui conseillait de traiter les Grecs en chef et les Barbares en maître, il regroupa en un ensemble les éléments épars du monde, mêla et recomposa dans une coupe d'amitié l'ensemble des mœurs et des coutumes les plus diverses et voulut que regardassent la terre comme leur patrie, les gens de bien comme leur étant attachés par des liens de parenté et seuls les méchants comme des étrangers. Cf. IDEM, *Ibid.*

10. D. L. VII, 32.

stoïcienne est habitée uniquement par des sages qui, grâce à leur sagesse, sont à la fois citoyens, amis, proches et, surtout, libres[11]. Zénon est sans doute conscient du rôle décisif que l'exercice intellectuel serait invité à jouer dans ce coin de l'univers, où les transformations politiques avaient altéré, voire défiguré, le modèle de la cité classique, imposé depuis longtemps. En bon précepteur, le fondateur du Stoïcisme, invite ses élèves à soustraire leur regard aux événements qui se déroulent devant leurs yeux et à le diriger vers la nature, afin de saisir le spectacle de son éternelle transformation. Il faut considérer du même regard ce qui se produit dans le monde des humains. Il faut vivre l'analogie entre les phénomènes naturels et les phénomènes politiques, civils ou familiaux. Aussi dans son traité *Περὶ ἀνθρώπου φύσεως*, Zénon affirme-t-il qu'il s'agit de vivre en accord avec la nature, c'est-à-dire selon la vertu. En effet, la nature nous conduit à la vertu[12] et cet accord entraîne le bonheur.

Vivre en accord (ὁμολογουμένως) avec soi-même, selon Zénon, et, selon Chrysippe, vivre en accord avec la nature, implique, un processus rationnel d'entente entre ce qui se passe dans le monde humain et ce qui se passe dans l'univers. L'homme est invité à se laisser mener par la nature (à savoir, par la raison) vers les autres, après avoir modifié son critère d'évaluation, afin d'extraire du sensible la raison universelle qu'il contient[13]. En définitive, il lui reste à concevoir le lien qui existe entre lui et la nature: l'ὁμολογία entre sa personne et l'univers. Pour ce faire, il doit comprendre les «règles» de la nature.

> «On ne peut porter de jugements vrais sur les biens et les maux sans connaître le système entier de la nature et de la vie des dieux, ni savoir si la nature humaine est ou non d'accord avec la nature universelle. Et l'on ne peut voir, en dehors de la physique, l'importance des anciennes maximes des sages: "Obéis aux circonstances; suis les dieux; connais-toi, toi-même; rien de trop". Seule la connaissance de cette science est en mesure de nous enseigner ce que peut la nature dans la pratique de la justice, dans la conservation de nos amitiés et de nos attachements»[14].

Cette description cicéronienne du sage est également confirmée par une métaphore due, cette fois, à Sénèque, qui identifie la sagesse aux autres arts, dans la mesure où, elle aussi, conduit, de par ses qualités, à un art de vivre.

---

11. D. L. VII, 33. Cf. D. Sedley, Les dieux et les hommes, dans *Lire les Stoïciens*, Paris, P.U.F., 2009, pp. 79-97 (p. 92).

12. D. L. VII, 87. Cf. sur la formulation exacte de cette sentence zénonienne G. Romeyer Dherbey, «Vivre en accord avec la nature» ou «Vivre en accord avec Zénon»?, *Philosophie Antique*, n. 5, 2005, pp. 49-64 (pp. 57-60).

13. P. Rodrigo, La politique stoïcienne: contradictions internes et continuité de la doctrine, *Philosophie*, n. 25, 1990, pp. 39-60, notamment, p. 43.

14. Cf. Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 73, XXII (tr. par É. Bréhier) dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, éd. de la Pléiade, 1962, p. 289.

Pour devenir sage (ou bon artisan), il faut, nous dit Sénèque, se conformer à des préceptes, comme c'est le cas pour tous les arts, celui du pilote, par exemple; car «en tout métier, les préceptes forment l'artisan. Ils produiront donc les mêmes effets sur celui dont le métier est le bien vivre»[15].

Zénon et ses disciples ont défini la qualité de vie de l'homme par une analogie. Ils établissent qu'elle ressemble à la descente tranquille des eaux d'une rivière: εὔροια βίου[16]. Il s'agit de la faculté de découvrir le démon bienveillant et vertueux qui loge en nous, de l'εὐδαιμονία, qui la décrivent aussi comme une manière d'être en accord avec la raison, ou bien comme l'acquisition de la science de *vivre selon la nature*. Ainsi, on pourrait parler d'un chef d'œuvre intellectuel, créé moyennant l'homologie entre mondes extérieur et intérieur; d'une synthèse de la réalité qui loge en nous et de la réalité diffuse dans l'univers, celle-ci étant conçue à travers le processus de la connaissance, qui s'effectue par l'accord instauré entre la nature humaine et celle de l'univers. Plutarque souligne qu'il s'agit là de la manière d'être la plus noble et la plus divine d'exister chez l'homme, celle qu'il conçoit comme la justesse du raisonnement, le degré le plus élevé que puissent atteindre une nature raisonnable et la disposition d'une âme exempte de tout conflit[17]. Ainsi réconcilié avec lui-même, l'homme est prêt à habiter la cité des sages. Les Stoïciens définissent d'ailleurs le monde comme une cité habitée aussi bien par des dieux que par des hommes, réunis au sein d'une communauté conduite par la raison. Dans cette cité, si merveilleusement organisée, il n'y a plus de place pour les méchants. Tout citoyen méchant en est exclu: il est exilé (φυγάς), privé de maison (ἄοικος) et de cité (ἄπολις)[18]. Incapable de faire partie de la cité des Sages, le méchant, pour être privé de la maîtrise de soi, est rendu esclave et pauvre[19]. En revanche, tous les biens sont offerts au sage qui est soustrait aux maux[20], du moment, où son impulsion naturelle, devenue raison, l'amène à l'état d'indépendance divine, où il ne peut, pas plus que la raison universelle, être atteint par les maux[21]. Étant sociable ne vit pas isolé dans le désert; un citadin (ἀστεῖος), un homme de l'ἄστυ, de la cité, il sait se comporter en homme civilisé en respectant la loi, produit celle-ci de la cité[22].

---

15. Sénèque, *Lettres*, 95, 7 (éd. P. Veyne, Paris. Robert Laffon, 1993, p. 952).
16. Stobée, *Ecl.*, II, p. 77, 20 W. (=*S. V. F.*, I, 184).
17. Plutarque, *Comment lire*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, 24 D (p. 114)
18. Phil., *de Gigantibus*, § 67, vol. II, p. 55, 5, Wendl., (= *S.V.F.*, III, 680).
19. Stob., *Ecl.*, II, 101, 14, W (= *S.V.F.*, 593); Sext. Emp., *Adv. Math.*, XI, 170 (=*S.V.F.*, III, 598).
20. Cf. aussi M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, Paris, La découverte, 1989, pp. 61-62.
21. Cf. É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Gordon & Breach, 1971³, p. 226.
22. Cf. Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 96 Wachsm. (= *S.V.F.*, III, 613).

Zénon, dans sa *Πολιτεία*, considérait l'Amour (Ἔρως) comme le dieu de l'amitié et de la liberté; à ses yeux, ce dieu se confond même avec la Providence, car il veille à la concorde, étant le dieu coopérant qui garantit la protection de la cité[23]. En qualité de puissance qui accorde les choses entre elles, il passe souvent pour instaurer l'ordre, éliminer les antinomies et apporter la conformité et l'amitié[24] entre les hommes. On sait par ailleurs qu'Ἔρως, selon une théorie qui remonte au moins jusqu'à Hésiode et se perpétue jusqu'à l'époque hellénistique[25], est une puissance primitive, dont l'existence est nécessaire à l'établissement de l'ordre du monde. En attribuant à Ἔρως toutes les qualités de cohérence civile, Zénon a précisément voulu montrer que c'est uniquement à travers des rapports d'affection et d'amitié que l'on peut vivre en conformité avec la nature, dans une cité régie par l'ordre et l'égalité[26]. Mais ces principes sont plutôt imposés par les lois naturelles que par des lois civiles. C'est la Nature, nous dit Cicéron, qui nous dispose à former des cités. C'est la même Nature qui nous enseigne à respecter et à protéger nos proches; c'est la Nature, enfin, qui nous a liés et associés, afin de former une communauté politique; s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait place ni pour la justice ni pour l'honnêteté[27].

C'est dans ce contexte de respect absolu des besoins et des libertés des autres, qu'il faut envisager la liberté du sage, qui se résume dans la phrase de Zénon, relative à l'homme de bien qui est censé être libre d'agir à sa guise[28]. Il s'agit d'une nouvelle définition de la liberté du sage, fondée à sa constitution morale[29]. Grâce à cette sagesse morale le stoïcien suit la loi naturelle. Chrysippe fait allusion à cette loi dans son traité *Περὶ τοῦ καλοῦ*, où il établit que la justice existe par nature et non par convention, tout comme la rectitude du raisonnement[30]. Les Stoïciens affirment que le monde est régi, selon une compassion (συμπάθεια) totale, qui fait que tous ceux qui l'habitent sont liés entre eux. Tous ont accès à la sagesse et peuvent y participer, dès lors que «la vertu peut être enseignée»[31], indépendamment de

---

23. ATHENAEUS, XIII, 561, C. (=*S.V.F.*, I, 263).

24. Cf. G. BOYS-STONES, *op. cit.*, p. 170, n. 8.

25. Cf. *L.I.M.C.*, V. III, 1, Atherion-Eros.

26. Cf. sur ce point, K. BERTHELOT, *op. cit.*, p. 40: «On ne peut, toutefois s'empêcher de conclure qu'une certaine tension perdure entre d'une part une vision universaliste de l'homme et d'autre part une approche qui conjugue dichotomie et élitisme».

27. Cf. *Des fins* ..., III, XIX, 64; XX, 66.

28. D. L. VII, 121.

29. Cf. D. SEDLEY, *op. cit.*, p. 92: «Selon leur nouvelle définition de la liberté, seul le sage est «libre», grâce à son invulnérabilité morale...».

30. D. L. VII, 128.

31. Cf. D. L. VII, 91. Les Stoïciens s'alignent ici sur la thèse socratique selon laquelle la vertu peut être enseignée (διδακτόν): cf. par exemple PLATON, *Ménon*, 70 a.

classe sociale, de race ou de sexe. Ils affirment aussi que personne n'est esclave par naissance et qu'il n'y a pas de différence entre la vertu de l'homme et de la femme; par conséquent, il est accordé aux femmes, autant qu'êtres humains, de philosopher[32].

Ils enseignaient, en outre, que tout homme peut améliorer ses qualités intellectuelles par le travail. Cette constatation marque une rupture avec le monde classique, où le travail était sous-estimé et réservé aux métèques et aux esclaves. Désormais, on voit Cléanthe, le pugiliste d'Assos, s'adonner avec complaisance à diverses tâches: puiser de l'eau la nuit dans le jardin; cuire du pain chez la marchande de farine, pour gagner de l'argent, afin de s'initier, pendant la journée, à la philosophie stoïcienne[33]. Et, par ailleurs, on voit le roi Antigone fréquenter la *Stoa Poikilè*, se mêler aux autres élèves de l'École sans se soucier de leur statut social; admirer Zénon et Cléanthe, accepter Persée de Cittium, esclave et élève de Zénon[34], comme précepteur du prince royal Alcyonée[35]. De même, Épictète nous montre Zénon partant à la rencontre d'Antigone sans s'émouvoir le moins du monde, le roi n'ayant de pouvoir sur rien de ce que le philosophe appréciait et ce dernier n'ayant pas la moindre considération pour ce que le roi possédait[36]. On constate, enfin, que le peuple d'Athènes accorde à Zénon, le métèque de Cittium, le droit du citoyen athénien par respect pour sa vie vertueuse et son œuvre philosophique, étant donné qu'il a été toujours un homme de bien, exhortant les jeunes à la tempérance et les incitant à la vertu[37].

Quand on demanda à Zénon ce qu'est un ami, il répondit: «un autre moi-même»[38]; et, de fait, les Stoïciens enseignaient que l'on doit à son prochain non seulement son amitié, sa familiarité, mais encore de lui indiquer le chemin de la vertu, en entendant par là que personne ne saurait nuire davantage à l'homme que lui-même[39]. La voie qui mène au respect d'autrui débute par le respect de soi et s'y termine; il s'agit, en définitive, de se réconcilier (συμφιλίωσις) avec soi-même, et de découvrir l'*autre*, l'artisan qui loge en nous, qui est à nous et qui nous fait découvrir l'art de vivre en communauté avec les autres.

Pour clore cette réflexion, voici une phrase du penseur allemand, avec qui

---

32. CLEMENS AL., *Strom.*, IV, 8, p. 590 (=*S.V.F.*, III, 254).
33. Cf. D. L. VII, 168.
34. Cf. D. L. VII, 13; cf aussi T. DORANDI (a cura di), *Filodemo, Storia dei filosofi: La stoà da Zenone a Panezio* (*P. Herc.* 1018), Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1994, p. 11.
35. D. L. VII, 36.
36. ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, XIII, 14, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 912.
37. D. L. VII, 11.
38. D. L. VII, 23.
39. Cf. L. EDELSTEIN, *op. cit.*, p. 68.

nous avons engagé le débat, laquelle, estimons-nous, contient toute la doctrine stoïcienne sur les rapports entre les hommes: «Zénon a soumis la loi rationnelle à la raison de tout le monde, introduisant ainsi dans la pensée occidentale l'idée du droit naturel qui, sans distinction de nation ou de statut social, enchaîne tous les hommes entre eux»[40].

M. Protopapas-Marneli
(Athènes)

ΠΕΡΙ ΤΟΥ «ΕΓΩ» ΚΑΙ ΤΟΥ «ΑΛΛΟΥ» ΣΤΗ ΣΤΩΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Περίληψη

Κατὰ τοὺς Στωικοὺς ὁ ἄνθρωπος ἑνώνεται μὲ τοὺς ὁμοίους του διὰ τῆς λογικῆς. Ἑπομένως ἐθνικὲς ἢ κοινωνικὲς διακρίσεις ἀδυνατοῦν νὰ ὁριοθετήσουν τὶς σχέσεις μας πρὸς τοὺς ἄλλους. Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ζήνωνος ὡς πρὸς τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ φίλου ὡς «ἄλλος ἐγώ» παραπέμπει στὴ στωικὴ θεωρία, σύμφωνα πρὸς τὴν ὁποία μόνον οἱ σοφοί (τουτέστιν οἱ ἐνάρετοι) ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους εἶναι δυνατὸν νὰ συμβιώσουν ἐντὸς ἑνὸς κόσμου ποὺ διέπεται ἀποκλειστικῶς ἀπὸ τοὺς νόμους τῆς λογικῆς. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἡ παροῦσα μελέτη προσπαθεῖ νὰ ἀναδείξει πτυχὲς τῆς στωικῆς φιλοσοφίας, οἱ ὁποῖες ἐπιβεβαιώνουν τὴν ἀνωτέρω θεωρία περὶ ἀποκλειστικῆς συνυπάρξεως τῶν σοφῶν, καθόσον μόνον αὐτοὶ εἶναι σὲ θέση νὰ ἀντιληφθοῦν τοὺς συμπαντικοὺς νόμους ἀπὸ τοὺς ὁποίους διέπεται ὁ κόσμος, ἐντὸς τοῦ ὁποίου συμβιοῦν θεοὶ καὶ ἄνθρωποι.

Μαρία Πρωτοπαπα-Μαρνελη

40. Cf. M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 332.

L'ETICA DI PANEZIO E LA TRADIZIONE CLASSICA*

1. Introduzione

Lo scopo di questo lavoro è di mettere in luce il rapporto di dipendenza di Panezio dalla tradizione «classica», cioè dal magistero socratico, platonico e aristotelico, in ambito prettamente etico; intendo cioè valutare l'entità dell'influsso pre-stoico sui temi maggiori della riflessione morale del filosofo rodio, esaminando al contempo le modalità e le finalità di questo impiego.

È noto che il pensiero di Panezio fu debitore nei confronti non soltanto della tradizione stoica, ma anche di altre scuole. Filodemo definisce Panezio φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης[1]; sappiamo poi degli interventi del Rodio sulla paternità di alcuni dialoghi platonici e su loro varianti testuali[2], mentre una testimonianza di Galeno recentemente rinvenuta sembra attestare — quantomeno — che Panezio possedeva copia delle opere di Platone o addirittura — come è stato sostenuto — che ne avrebbe fatto un'edizione propria, qualunque cosa ciò possa significare[3]. Altre testimonianze, infine, ricordano le posizioni di Panezio sulla figura del Socrate storico[4].

---

* Questo articolo è la versione rivista e ampliata di una relazione tenuta presso il *Centre Léon Robin* a Parigi (CNRS-Université de Paris IV, Sorbonne-ENS) il 27 Novembre 2009. Sono sinceramente grato ai prof. Jean-Baptiste Gourinat e André Laks per il gentile invito rivoltomi. Per le preziose indicazioni fornitemi nel corso del lavoro ringrazio, oltre agli stessi J.-B. Gourinat e A. Laks, i prof. Christelle Veillard, Cristina Viano e Roberto Radice.

1. Cf. FILODEMO, *Index Stoicorum Herculanensis* LXI (= PANEZIO, fr. A19 Vimercati, T1 Alesse, fr. 1 van Straaten). La traduzione dei frammenti di Panezio è tratta da *Panezio. Testimonianze e frammenti*, introduzione, edizione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. Vimercati, Milano, 2002 (il testo dei frammenti, interamente rivisto, è ora disponibile in *Lexicon IV, Stoics*, ed. by R. RADICE (in collaboration with others), electronic edition by R. Bombacigno, 4 voll. + CD-Rom, Milano, 2007.

2. Cf. DIOGENE LAERZIO II, 64 (= fr. A104 Vimercati, T145 Alesse, fr. 126 van Straaten) e III, 37 (= fr. A108 Vimercati, T149 Alesse, fr. 130 van Straaten); ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicam* 991b Hayduck (= fr. A105 Vimercati, T146 Alesse, fr. 127 van Straaten); ELIAS, *In Categorias Aristotelis Prooem.* 233 r, p. 133 Busse (= fr. A107 Vimercati, T148 Alesse, fr. 129 van Straaten).

3. Cf. J.-B. GOURINAT, "Le Platon de Panétius". À propos d'un témoignage inédite de Galien, *Philosophie Antique*, 8, 2008, pp. 139-151.

4. Cf. PLUTARCO, *Vita Aristidis* 27, 3-4, 335 c-d (= fr. A112 Vimercati, T142 Alesse, fr. 132

La dipendenza dalla tradizione classica è evidente sia in alcuni aspetti della fisica — particolarmente, mi pare, nella teoria dell'incorruttibilità del cosmo, per la quale Panezio potrebbe essersi ispirato al *Timeo* platonico o alla visione aristotelica[5] —, sia in alcuni concetti etici di rilievo, quali il rapporto tra la giustizia e l'utilità, il "conosci te stesso", l'unità e l'interdipendenza delle virtù, e la perdita di autosufficienza di queste ultime in vista della felicità. Tenendo presente che in Panezio queste dottrine sono strettamente correlate, comincio con il primo aspetto[6].

2. *La convergenza di* utile *e* honestum

2.1. *Le tesi di Carneade sulla giustizia*

Al centro del Περὶ τοῦ καθήκοντος di Panezio stava il dibattito sull'*utile* e sull'*honestum*. Cicerone riferisce che Panezio, dopo aver discusso — nei primi due libri dell'opera — della natura dell'*utile* e dell'*honestum*, avrebbe dovuto discutere del rapporto fra i due, cosa che però non fece[7]. Secondo

---

van Straaten); *Ateneo* XIII, 2, 555d-556b (= fr. A113 Vimercati, T143 Alesse, fr. 133 van Straaten); *Scholia in Aristophanis Ranas*, v. 1491 (= fr. A114, T144 Alesse, fr. 134 van Straaten).

5. Cf. STOBEO, *Eclogae* I, 20, p. 171, 5-7 Wachsmuth-Hense (= fr. A58 Vimercati, T133 Alesse, fr. 69 van Straaten); FILONE ALESSANDRINO, *De aeternitate mundi* 76 (= fr. A59 Vimercati, T131 Alesse, fr. 65 van Straaten) e 76-84 (= fr. C2 Vimercati); DIOGENE LAERZIO VII, 142 (= fr. A60 Vimercati, T132 Alesse, fr. 66 van Straaten); EPIFANIO, *De fide* 9, 45, *C.G.S.* III, p. 509 Holl (= fr. A62 Vimercati, T134 Alesse, fr. 68 van Straaten). Cf. inoltre PLATONE, *Timeo* 38c, 41a ss.; ARISTOTELE, *De Caelo* 270a, 279a-284a. Cf. infine E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milano, 2004, pp. 63-71; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994, pp. 221-230.

6. Su alcuni aspetti del rapporto fra "tradizione classica" (socratica, platonica o aristotelica) e Stoicismo (per lo più antico) si sono soffermati in passato, fra gli altri: A.A. LONG, Aristotle Legacy to Stoic Ethics, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15, 1968, pp. 72-85; T. IRWIN, Stoic and Aristotelian conceptions of happiness, in M. SCHOFIELD-G. STRIKER (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge, 1986, pp. 205-244; J. ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, tr. it. di M. ANDOLFO, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Milano, 1997; EAD., Is Plato a Stoic?, *Méthexis*, 10, 1997, pp. 23-38; M.D. BOERI, *Aristoteles, el Estoicismo y lo que depende de nosotros*, *ibidem*, pp. 161-172; M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, tr. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'età ellenistica*, Milano, 1998; F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione Socratica*, Napoli, 2000; EAD., Socrate dans la littérature de l'ancien et du moyen Stoïcisme, *Philosophie Antique*, 1, 2001, pp. 119-135; J.-B. GOURINAT, Le Socrate d'Épictète, *ibid.*, pp. 137-165; M. BONAZZI-CH. HELMIG, *Platonic Stoicism — Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, 2007 (su cui la mia recensione in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 100, 2008, pp. 433-440).

7. Cf. CICERONE, *De officiis* III, 2, 7-3, 12 (= fr. A69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten); I, 3, 9-10 (= fr. A70 Vimercati, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten); *Epistulae ad Atticum* XVI, 11, 4 (= fr. A68 Vimercati, T92 Alesse, fr. 34 van Straaten).

l'Arpinate, tuttavia, «Panezio va difeso in primo luogo perché non disse mai che la coerenza morale (*honestum*) può essere in conflitto con l'utile (del resto non ne aveva il diritto), bensì con ciò che sembra utile. In verità spesso sostiene che non c'è nulla di utile che non sia al contempo moralmente coerente, e nulla di moralmente coerente che non sia al contempo utile; a suo dire, non c'è peggior rovina ai danni della vita umana di chi ha separato questi due concetti»[8]. È stato giustamente notato che, sostenendo la necessaria convergenza tra l'*utile* e l'*honestum*, Panezio intendeva ispirarsi al magistero socratico, anche per confutare le tesi relativistiche di Carneade sulla giustizia[9]. Ne abbiamo un esempio da un confronto fra il *De republica* e il *De officiis* di Cicerone.

Il III libro del *De republica* — per quanto frammentario — contiene un'importante discussione sull'essenza della giustizia (*iustitia*) e sui suoi rapporti con l'ingiustizia (*iniustitia*), con la saggezza (*sapientia* o *prudentia*) e con il diritto (*ius*). L'interesse del libro consiste soprattutto nelle fonti impiegate da Cicerone per costruire il proprio dibattito e per argomentare le due tesi opposte di Filo e di Lelio, e nell'ambientazione del confronto in epoca tardo-repubblicana (II secolo a.C., l'età dell'Imperialismo), che faceva della politica interna ed estera dello Stato romano il riferimento ultimo della discussione. L'intero dibattito è ricalcato — *mutatis mutandis* — sulla discussione sulla natura della giustizia e dell'ingiustizia nei primi due libri della *Repubblica* di Platone, con i quali sono emerse precise e profonde analogie, sia nell'impostazione del discorso, sia in singole citazioni del testo platonico. In particolare, Cicerone accosta la posizione di Carneade — riferita da Filo[10] — a quella di Trasimaco e di Glaucone, rivelando così delle somiglianze

---

8. Cf. *ibid.* III, 7, 34 (= fr. A71 Vimercati, T104 Alesse, fr. 102 van Straaten).

9. Cf. CICERONE, *De officiis* III, 3, 11 (= fr. A69 Vimercati): «Sappiamo che Socrate era solito imprecare contro coloro che, per primi, misero in dubbio la naturale convergenza tra questi due concetti; e gli Stoici concordarono con Socrate a tal punto da considerare utile tutto ciò che fosse moralmente coerente e nient'affatto utile ciò che si opponesse alla coerenza morale». Già Cleante aveva condannato la separazione fra giustizia e utilità (cf. *SVF* I, 558). Su questo cf., ad esempio, F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 95-129; E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 180-182.

10. Cf. CICERONE, *De republica* III, 7 [IV] ed. Powell (Oxonii, 2006): «Ora, io, L. Furio Filo, dovrò dire quel che Carneade, greco e abituato, quel che gli tornava comodo [...]» (la trad. è tratta da *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone*, vol. I, *Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di L. FERRERO e N. ZORZETTI, Torino, 1974², con modifiche, anche di seguito). Sul discorso di Filo nel III libro del *De republica* si sono soffermati autorevoli interpreti, a cui rimando; fra gli altri: N. WILSING, *Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift* De Re Publica, Leipzig, 1929, pp. 34-44; J. CROISSANT, La morale de Carnéade, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 1939, pp. 545-570; P. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue* Sur la Justice, Louvain-Paris, 1957, pp. 65-79 (sul discorso di Filo nel *De republica*); E. HECK, *Die Be-*

tra il pensiero accademico-scettico e quello sofistico. Le tesi di fondo del discorso di Filo-Carneade si possono sintetizzare come segue:

1) Negazione dell'esistenza di un diritto naturale e sua conseguente relativizzazione[11];

2) Ripresa della I tesi di Trasimaco, secondo la quale la giustizia (qui: il diritto, *ius*, che ne è manifestazione) consiste nell'utile del più forte, e suo adattamento a livello di legislazione internazionale (ogni *gens* stabilisce per sé ciò che ritiene più utile)[12];

3) Ripresa della II tesi di Trasimaco, secondo la quale la giustizia è una forma di stoltezza (*stultitia*), perché comporta il danno proprio e il bene altrui[13];

4) Ripresa delle tesi di Glaucone, secondo il quale la giustizia è un contratto (*pactio*, συνθήκη) che gli uomini stipulano per la loro debolezza (*imbecillitas*, ἀσθένεια), ma solo come soluzione intermedia[14]; e

5) Rovesciamento dell'immagine sociale del giusto e dell'ingiusto: il primo, incurante della *communis opinio* su di lui, cade vittima della persecuzione sociale, mentre il secondo, attento al proprio modo di porsi, conquista onore e prestigio[15].

Carneade avrebbe dunque sostenuto la natura relativa della giustizia, mentre Cicerone — ispirandosi all'insegnamento socratico[16] — intendeva riaffermarne il carattere «naturale» e universale. La tesi di Carneade poggiava

---

zeugung von Ciceros Schrift De Re Publica, Hildesheim, 1968, pp. 83, 264-265; M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Roma-Bari, 1975², vol. I, pp. 260-270; J.-L. FERRARY, Le discours de Philus (CICÉRON, *De re publica III, 8-31)* et la philosophie de Carnéade, *Revue des Études Latines*, 55, 1977, pp. 128-156; H.J. METTE, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustr. 26, 7-94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, *Lustrum*, 27, 1985, pp. 131-133 (commento a CICERONE, *De republica* III, 8 = Carneade fr. 11a, b Mette); C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992, pp. 496-517; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 104-113. In questa sede mi limito a riprendere gli elementi essenziali del discorso ciceroniano, utili poi a comprendere la posizione di Panezio.

11. Cf. CICERONE, *De republica* III, 8 [VIII] POWELL: «Infatti quel diritto (*ius*) circa il quale indaghiamo è una sorta di diritto civile (*civile*), e non affatto un diritto naturale (*naturale*); perché, se questo esistesse, così come eguali per tutti sono il caldo e il freddo, l'amaro e il dolce, del pari lo sarebbero il giusto e l'ingiusto»; 11, 18; LATTANZIO, *Divinae Institutiones* VI, 9, 2-4.

12. Cf. AGOSTINO, *De Civitate Dei* XIX, 21.

13. Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* V, 16, 2 ss. e V, 17, 10 e 22. Il tema della giustizia come "bene altrui" compare anche in Aristotele, *Etica Nicomachea* V, 3, 1130 a2 ss., senza però presupporre che il vantaggio altrui, che la giustizia garantisce, corrisponda a un danno proprio, come invece sosteneva Trasimaco nella *Repubblica* di Platone.

14. Cf. CICERONE, *De republica* III, 17 [XIII] Powell.

15. Cf. CICERONE, *De republica* III, 13 [XVII] Powell.

16. Cf. CICERONE, *De republica* III, 5 [III] Powell.

sulla separazione fra i concetti di *honestum* e di *utile*, ovvero fra la giustizia come ingenuità che procura danno a chi la esercita e la saggezza come astuzia nel perseguire il proprio vantaggio — con un sottile slittamento dal significato originario di questi termini, riscontrabile ancora nel *De officiis*, che dovrebbe dunque risentire del dibattito del II secolo[17].

2.2. Le fonti platoniche di Panezio: la Repubblica *e l'*Alcibiade Maggiore

Ora, i primi due libri del *De officiis* — che, per ammissione dello stesso Cicerone, dipendono in larga misura dalla versione greca di Panezio[18] — sembrano costituire un'indiretta confutazione delle tesi di Carneade e un ripresa, invece, dei motivi socratici nella *Repubblica* di Platone. Il fatto che Panezio sia stato mediatore della posizione socratica a sostegno della convergenza fra *utile* e *honestum* è dimostrato da numerose citazioni platoniche nel *De officiis*, fra cui l'immagine della banda di ladri che, secondo Socrate, dovrebbe possedere anch'essa un concetto di giustizia[19], e quella della volpe come simbolo di furbizia e di inganno[20]. È probabile che tali esempi fossero inseriti già nell'opera paneziana, perché riguardano direttamen-

17. Lo slittamento di significato di *iustitia* e *prudentia* è già stato riscontrato da F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 105-111. Di questo voluto fraintendimento risente ancora CICERONE, *De officiis*, II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse), dove la saggezza (*prudentia*) è connotata come la peculiarità dell'uomo astuto e accorto (*versutior et callidior*), che attira su di sé odio e sospetto (*invisior et suspectior*), se non ha fama di essere virtuoso (*detracta opinione probitatis*). Per converso — come vedremo fra breve —, Panezio cercava di fondare la saggezza sulla giustizia e, soprattutto, sulla verità. Va osservato che l'associazione fra il bene (ἀγαθόν) e l'utile (συμφέρον) come risultati di una deliberazione saggia (βούλησις, φρόνησις) compare anche in Aristotele (cf. *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140a24 ss.); già in Platone l'idea del Bene è definita come ciò che consente alle cose di divenire utili e vantaggiose (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα, cf. *Repubblica*, VI, 505a3-4). Il paragone tra saggezza (φρόνησις) e accortezza (δεινότης) compare ancora in Aristotele (*Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144b1-3).

18. Cf. CICERONE, *De officiis*, III, 2, 7 (= fr. A 69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten): «Panezio dunque, che senza dubbio ha discusso del dovere morale in modo estremamente rigoroso e che, tolta qualche modifica, è stato il nostro modello fondamentale (*Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus*) [...]»; ID., *Epistulae ad Atticum* XVI, 11, 4 (= fr. A 68 Vimercati, T92 Alesse, fr. 34 van Straaten). Per ragioni di spazio e di opportunità, non potrò qui procedere a una sistematica dimostrazione della derivazione paneziana di tutti i passi del *De officiis* che andrò a citare. Mi limiterò dunque ad alcuni accenni, rimandando invece alle più dettagliate dimostrazioni fornite da F. ALESSE (*Panezio di Rodi e la tradizione stoica*; Ead. (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli, 1997), da Modestus van STRAATEN (*Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam-Paris, 1946) e dal sottoscritto (*Panezio. Testimonianze e frammenti*; ID., *Il Mediostoicismo di Panezio*), nei rispettivi volumi.

19. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 11, 40 (= fr. B7 Vimercati, T115 Alesse) e PLATONE, *Repubblica* I, 351c.

20. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse) e PLATONE, *Repubblica* I, 365 b-c (citazione da ARCHILOCO, fr. 89 Bergk).

te il tema dell'essere e dell'apparire, che era centrale nell'etica del Rodio, e perché la discussione sulla forza e sull'inganno come forme di ingiustizia è attestata nelle tesi carneadee del *De republica*[21] — cosa che testimonia un comune dibattito fra Stoici e Accademici, su cui Panezio dovette prendere posizione, a sostegno del rapporto tra *fides* e *iustitia*[22].

Analizzando l'opera ciceroniana, dovrebbe così essere possibile riscontrare le argomentazioni impiegate da Panezio per confutare il pensiero di Carneade e, al contempo, valutare in che misura il filosofo rodio si sia ispirato alle tesi socratiche della *Repubblica*.

Ritengo tuttavia che l'indiscutibile centralità di quest'opera non debba andare a scapito di altri dialoghi, in particolare dell'*Alcibiade Maggiore*[23], con cui peraltro la *Repubblica* ha più di una somiglianza, a cominciare dalla tematica etico-politica e dalla discussione sulla natura del giusto e dell'utile, con un richiamo alla giustizia come οἰκειοπραγία[24] e agli uomini buoni e intelligenti (ἀγαθοὶ καὶ φρόνιμοι), gli unici in grado di governare

---

21. Cf. CICERONE, *De republica* III, 13 [XVII] Powell.

22. Cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 245-246, 249-250 (e relativi riferimenti); EAD., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 117-123; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281, n. 133.

23. A prescindere dall'autenticità dell'opera, che gli antichi non misero mai in discussione, il dialogo resta di ambiente platonico. Dopo i dubbi sollevati da Schleiermacher, comunque, diversi studiosi sembrano oggi propensi a rivalutarne l'autenticità o, quantomeno, a considerare prudentemente deboli le argomentazioni contrarie; cf., fra gli altri, *Plato. Alcibiades*, ed. by N. DENYER, Cambridge, 2001, pp. 14-26; *Platone. Alcibiade Primo; Alcibiade Secondo*, introd. di G. ARRIGHETTI, trad. e note di D. PULIGA, Milano, 2000, pp. 21-29 (sulla paternità e sulla natura socratica del trattato); l'*Alcibiade* in *Platon. Œuvres complètes*, tome I, texte établi et traduit par M. CROISET, Paris, 1985, pp. 49-59 (ancora sulla paternità e sulla natura socratica del trattato); *Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon*, 2 voll., texte établi et traduit par A.Ph. SEGONDS, Paris, 1985-1986, vol. I, pp. X-XII; G. GIANNANTONI, L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade, in G. GIANNANTONI-M. NARCY (a cura di), *Lezioni socratiche*, Napoli, 1997, pp. 351-373. Lo considera invece spurio F. VON KUTSCHERA (cf. *Platons Philosophie*, 3 voll., Paderborn, 2002, ed. it. a cura di E. VIMERCATI, *La filosofia di Platone*, Milano, 2010, pp. 647 e 654-655), probabilmente sulla scorta dei dubbi sorti in passato in ambito germanico. L'importanza dell'*Alcibiade Maggiore* per Cicerone era già stata riscontrata da P. BOYANCÉ (cf. Cicéron et le Premier Alcibiade, *Revue des Études Latines*, 41, 1963, pp. 210-229, in verità dedicato soprattutto alle *Leggi*, alle *Tusculanae* e al *De finibus* ciceroniani), da J. PÉPIN (cf. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, pp. 71-80, 115-133 e 143-165) e da P. COURCELLE (cf. *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975, tr. it. di F. Filippi, *Conosci te stesso, da Socrate a san Bernardo*, Milano, 2001, pp. 35-38). Cicerone aveva certamente letto l'*Alcibiade*, se stiamo a *Tusculanae disputationes* III, 32, 77. Il fatto che sull'Arpinate possa aver pesato l'influsso di Antioco o di Posidonio (come sostenuto, ad esempio, da Reinhardt, Luck, Boyancé, Courcelle: per tutto questo cf. J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 115-126) non impedisce, a monte, l'origine paneziana di alcuni temi, peraltro ben attestati nei primi due libri del *De officiis* (che Pépin non considera nello specifico).

24. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 127 b-c; *Repubblica* 433 a-d, 434 c.

lo Stato, di cui parlava anche Trasimaco[25].

Ma le somiglianze tra l'*Alcibiade* e il *De officiis* non sono meno importanti, se si pensa che l'identificazione socratica fra il giusto e l'utile compare nell'unico passo in cui Platone accosta direttamente i termini καλός, ἀγαθός, δίκαιος e συμφέρον[26], in una relazione così stretta da anticipare i motivi dell'*honestum* paneziano e della sua intima relazione con l'*utile*. Poco prima, infatti, Socrate aveva coinvolto il tema del coraggio (ἀνδρεία)[27], che, sotto forma di *magnitudo animi*, è parte integrante dell'*honestum*. Socrate menziona il caso di chi porta soccorso a un amico o a un parente in guerra, subendo ferite o addirittura morendo, a dispetto di chi non reca aiuto, pur dovendolo, e resta in vita. Un esempio molto simile è riportato da Lattanzio in riferimento alla dottrina di Carneade nel *De republica*[28], cosa che potrebbe confermare la permanenza di questo *topos* nel dibattito etico ellenistico.

Nondimeno, nel contesto della grandezza d'animo come disprezzo dei beni corporei sembra andare l'uso platonico del termine ἄρχειν per indicare il ruolo di comando dell'anima nell'uomo e quello del politico nello Stato[29], con un evidente accostamento tra la dimensione psicologica e quella politica del comando. Questo duplice valore sembra risuonare nella definizione paneziana dell'*appetitio quaedam principatus* come impulso che spinge l'uomo a disdegnare i beni corporei (*rerum humanarum contemptio*) e a primeggiare sugli animali e all'interno della propria comunità politica[30].

Ancora, verso la fine del dialogo[31] Socrate si sofferma sulla necessità che chi si accinge a governare conosca se stesso — che è pure un tema caro a Pa-

---

25. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 124 e-125 c; *Repubblica* 348 d. Espressioni analoghe ricorrono anche nel *Gorgia* (490 a6-8, b4-7, dove Callicle ritiene «che sia giusto che il migliore (βελτίων) e il più intelligente (φρονιμώτερον) comandi») e nell'*Ippia Minore* (366 a1-5, dove Ippia sostiene che «i mentitori sono capaci (δυνατοί) e intelligenti (φρόνιμοι), consapevoli (ἐπιστήμονες) e sapienti (σοφοί) nelle cose in cui mentono»). Del resto, le somiglianze tra la posizione di Callicle e quella di Trasimaco sono note. Alcune somiglianze tra il dibattito della *Repubblica*, quello dell'*Alcibiade Maggiore* e il pensiero di Panezio erano già state riscontrate da MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 55-63, 74-79 (in verità troppo sicuro nell'attribuire a Panezio molte idee stoiche del II libro delle *Tusculanae* ciceroniane).

26. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 118 a10-11, ma anche (meno significativo) 117 a8-9; i soli καλός, ἀγαθός e συμφέρον compaiono anche in *Cratilo* 416 e2. L'identità di giustizia e utilità è asserita inoltre in *Alcibiade Maggiore* 116 d-e.

27. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 115 b1-7.

28. Cf. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* V, 16, 9-12; V, 17, 10 e 22.

29. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 125 b-c; 130 a-b.

30. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 13 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten). Sull'attribuzione di questo passo a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio. Testimonianze*, pp. 188-192; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 283, nn. 139-141 (e relativi rimandi).

31. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 133 b-c.

nezio, sotto altre forme[32] — e possegga la sapienza (σοφία) e la temperanza (σωφροσύνη), le quali completano così il quadro dell'*honestum*, certo con evidenti analogie con la presentazione della *Repubblica*. Peculiari elementi di somiglianza fra l'*Alcibiade Maggiore* e il *De officiis* sono la comune menzione della volpe e del leone come paradigmi rispettivamente della furbizia e della violenza — una citazione più completa di quella della *Repubblica*, dove ricorre solo la volpe[33] —, e l'opportunità che chi si pone al governo dello Stato sappia «comandare a uomini che si servono di altri uomini (χρωμένων ἀνθρώπων ἀνθρώποις)[34]», che sembra anticipare uno degli obiettivi delle virtù paneziane, quello di sapersi servire (*uti*) con moderazione e saggezza delle persone con cui si viene in contatto[35].

Non meno importanti, anche se condivisi con la *Repubblica*, sono poi i richiami al pericolo di una nave — consueta immagine per lo Stato — il cui equipaggio non si lasci governare[36], e alla conseguente necessità che lo Stato prevenga ogni forma di dissidio interno (στάσις) che minacci la concordia (ὁμόνοια) e l'unità dello Stato[37]. In verità, rispetto alla *Repubblica* — dove pure il tema dell'armonia fra le parti dell'anima, e della concordia e dell'unità dello Stato, è centrale —, nell'*Alcibiade* il termine tecnico ὁμόνοια è molto più attestato, peraltro con la medesima dialettica fra armonia psicologia e armonia politica[38]. Non escludo che, se dietro il concetto paneziano di *honestum* può esserci stato l'ideale stoico di ὁμολογία come coerenza mo-

---

32. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110-111 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten). Sulla derivazione paneziana di questo tema cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 192-194 e 197-198 (e relativi riferimenti); EAD., *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 35-39; VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 269-271, n. 101, pp. 280-281, n. 130; ID., *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 130, 143-144.

33. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 123 a (in una citazione da Esopo, *Favole* 197 Chambry, 142 Perry), e i citati Cicerone, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse) e Platone, *Repubblica* I, 365b-c (citazione da Archiloco, fr. 89 Bergk).

34. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 125 d 5-6.

35. Cf. qui di seguito, CICERONE, *De officiis* II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten). Sulla derivazione da Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, 194-195.

36. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 135 a; *Repubblica* 488 a-489 a; Cicerone, *De officiis* I, 25, 87.

37. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 126 b-e; CICERONE, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse), su cui si veda qui di seguito. Il tema sembra essere paneziano perché è inserito nel contesto della μεγαλοψυχία, cioè nella grandezza d'animo di chi provvede al bene comune dello Stato, senza privilegiarne una parte soltanto. Cf. anche F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, p. 249.

38. Nella *Repubblica* ὁμόνοια ricorre solo in 351 d6 e in 432 a7; nell'*Alcibiade*, invece, ricorre in 126 c5, d8, e2, 127 a9, a12, c1-2, d1. Cf. anche J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, pp. 72-73 (sul rapporto tra la dimensione psicologica e quella etico-politica).

rale[39], il filosofo rodio abbia tratto ispirazione anche da questi testi platonici, per rielaborarli poi in chiave stoica. Da ultimo, un'anticipazione non trascurabile di tematiche paneziane sta nella convergenza dichiarata da Platone fra il καλόν e il πρέπον, cioè tra l'*honestum* e il *decorum*, che si riscontra in verità anche in testi aristotelici[40] e che gioca pure un ruolo importante nel *De officiis*[41].

Vediamo ora come queste tematiche, particolarmente quelle della *Repubblica*, sono state impiegate da Panezio.

2.3. Panezio e la sfida di Glaucone

All'inizio del *De officiis* — in un passo unanimemente considerato paneziano, perché descrittivo dell'essenza dell'*honestum*[42] — Cicerone osserva in modo programmatico che, delle quattro virtù che caratterizzano la categoria dell'*honestum*, la *sapientia/prudentia* — frequentemente associate nell'opera — sono rivolte «alla conoscenza e alla ricerca del vero»; la *iustitia* è rivolta «alla conservazione della società umana, alla concessione a ciascuno di ciò che gli spetta e alla fedeltà agli impegni presi»; la *magnitudo animi* «alla solidità e alla fermezza di un animo nobile e irremovibile»; la *modestia et temperantia* «alla disposizione armonica e alla misura in parole e atti». Verso la fine del I libro[43], poi, Cicerone chiarisce che la sapienza «è la scienza delle cose divine e umane, in cui rientrano la comunione e la reciproca società degli dei e degli uomini», ma che «sarebbe mutila ed embrionale se non fosse seguita dall'agire pratico», cioè se non si accompagnasse alla saggezza e non si trasformasse in impegno politico[44]. Ecco spiegata l'associazione di sapienza e saggezza.

---

39. Cf., ad esempio, A. GRILLI, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia, 2002, pp. 111-112, 116, 130.

40. Cf. ARISTOTELE, *Topici* I, 5, 102 a6; 135 a12-14; *Etica Eudemia* 1249 a9-10.

41. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore* 135 b12; CICERONE, *De officiis* I, 27, 93 ss. (= fr. B22 Vimercati, T72 Alesse, fr. 107 van Straaten). Sull'attribuzione cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 202-206.

42. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten). Sull'attribuzione a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 188-192; VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 279-280, nn. 128-129; ID., *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 152-160.

43. Cf. *ibid.*, I, 43, 153.

44. Infatti, «il pregio della virtù sta tutto nell'azione (cf. CICERONE, *De officiis* I, 6, 19)». La saggezza (*prudentia*) è la virtù che si preoccupa di ritrovare il vero nelle singole cose, scegliendo e rifiutando ciò che è opportuno; cf. ancora CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 (fr. B2 Vimercati): «Chi infatti riesce a cogliere al meglio quanto di più vero è presente in ciascuna realtà [...], questi a buon diritto viene di solito considerato il più saggio e il più sapiente (*prudentissimus et sapientissimus*)»; e I, 43, 153: «con il termine di *prudentia*, che i Greci chiama-

Come si può vedere, le parti costitutive dell'*honestum* sono sostanzialmente le quattro virtù cardinali, che corrispondono — con alcune differenze — a quelle dello Stato platonico nella *Repubblica*. La sfera dell'*honestum* è dunque più ampia di quella della semplice giustizia, e corrisponde invece a ciò che chiamiamo "coerenza morale", all'interno della quale la sapienza e la giustizia giocano tuttavia un ruolo essenziale: la prima come sostrato veritativo comune (*quasi materia subiecta est veritas*)[45], la seconda come fine ultimo dell'agire dell'uomo in quanto essere socievole[46].

Quando Panezio discute del rapporto fra giustizia e utilità, si inserisce certamente in un dibattito antico che aveva avuto fra i suoi protagonisti i Sofisti, Socrate e Platone, ma non intende certo ripercorrerne tutti i passi, perché — come si è visto — la sfera dell'*honestum* è più ampia e articolata di quella della semplice giustizia. Riformulato in termini paneziani, quello fra giustizia e utilità andrebbe piuttosto inteso come un dibattito fra etica e politica, la prima la sfera dell'*honestum*, la seconda quella dell'utile[47]. Il punto di contatto fra questi due ambiti è rappresentato dalla *fides* e dalla *gloria*[48], cioè dalla capacità di ottenere consenso, fama e, dunque, potere fra gli uomini, sulla base di un'autentica autorevolezza morale. Ciò di cui Panezio si preoccupa è di individuare una modalità di comportamento che ci consenta di essere giusti e, al contempo, di perseguire il nostro utile, poiché — si dimostrerà — un comportamento che si prefiggesse soltanto l'utile, disinteressandosi invece dell'autentica giustizia, finirebbe col procurare soltanto

---

no φρόνησις, intendiamo un'altra virtù, che consiste nella conoscenza di ciò che va perseguito e di ciò che va rifuggito». La sapienza, nondimeno, va posta al servizio della «società del genere umano (cf. *ibidem*)». Cf. anche GRILLI, *Vita contemplativa*, pp. 111-120.

45. Su questo cf. anche CICERONE, *De officiis* I, 5, 16 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

46. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 11 ss. (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten); 16, 50, ss. (= fr. B27 Vimercati, T91 Alesse); 44, 158; 45, 159.

47. Il problema dell'utile viene introdotto (cf. *De officiis* II, 5, 16-17), a partire dalla constatazione che gli uomini rappresentano motivo di giovamento e, al contempo, di pericolo per i propri simili. Ne scaturisce l'esigenza di accattivarsi la loro simpatia in vista del proprio vantaggio. Questo — il perseguimento dell'utile sfruttando il proprio buon nome, la propria *gloria* — è, in definitiva, lo scopo della vita associata, cioè della politica. Infatti, «la somma e perfetta gloria deriva da questi tre elementi: essere amati dalla massa, godere della sua fiducia, essere considerati degni di onore e di ammirazione. Questi effetti — per dirla con semplicità e in breve — si ottengono dalla massa con gli stessi mezzo con cui si ottengono dai singoli individui (cf. *De officiis* II, 9, 31)». Pertanto, l'utile individuale e quello politico si perseguono con gli stessi mezzi.

48. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 31. Il passo anticipa le idee paneziane espresse, poco più avanti, in II, 9, 33-34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse), in merito alla fiducia (*fides*) che gli uomini attribuiscono spontaneamente alle persone giuste. Sull'attribuzione di questi concetti al filosofo rodio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281, n. 133.

un danno. Sulla scorta del dibattito platonico, il pericolo che Panezio ha davanti agli occhi è duplice: quello dell'ingiusto che con scaltrezza assume le sembianze del giusto, traendone il massimo vantaggio e causando il danno comune, e, per converso, quello del giusto che, per la sua ingenuità, non trae alcun beneficio dalla propria giustizia ed, anzi, cade vittima degli abusi dell'ingiusto, determinando parimenti un danno per la comunità[49]. L'esigenza di Panezio è dunque quella di individuare una condotta di vita che, pur saldamente fondata sulla giustizia, sia in grado di garantire l'onorabilità sociale e i vantaggi che ne derivano, scongiurando il rischio della persecuzione da parte della massa[50]. Servono dunque dei *praecepta* «per sembrare (*videamur*) tali quali siamo»[51] e per riscuotere la fiducia degli altri[52], cioè per coniugare la *iustitia* con la *prudentia*, facendo della verità il loro sostrato comune. Del resto, uno degli oggetti della virtù sta proprio nel «sapersi servire con moderazione e saggezza delle persone con cui conviviamo»[53]. Nondimeno, la grandezza d'animo deve risplendere «nell'accrescimento delle risorse e nel conseguimento di vantaggi per sé e per i propri cari (*in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis*)», ma anche «nel disprezzo di queste stesse cose (*in his ipsis despiciendis*)»[54]. A partire da *De officiis* II, 6, 21-12, 42, Pohlenz ha così ritenuto di poter individuare i seguenti precetti: la simpatia (εὔνοια), la stima (τιμή), la fiducia (πίστις), il timore (φόβος), la speranza (ἐλπίς) e il pagamento (μισθός)[55], anche se, all'interno della citata sezione del *De officiis*, i passi dimostrati come paneziani sono più circoscritti; certo, l'eloquenza, la capacità di leggere nel futuro e di prendere adeguate decisioni per tempo, dovettero giocare un ruolo importante[56].

---

49. Cf. infatti CICERONE, *De republica* III, 13 [XVII], che riprende PLATONE, *Repubblica* II, 361 e-362 a.

50. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 2, 6: «[...] l'*honestas* va innanzitutto perseguita per se stessa»; II, 12, 42: «bisogna dunque coltivare e conservare la giustizia sia per se stessa (altrimenti non sarebbe giustizia), sia per l'accrescimento dell'onore e della gloria».

51. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 13, 44. Questo passo esprime idee affini ai due che seguono qui sotto, cioè la necessità di assumere un contegno che ci consenta di manifestare la nostra autentica giustizia e, quindi, di attirare le simpatie altrui.

52. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 33.

53. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten). Sulle modalità di influsso sugli altri uomini si è soffermato M. POHLENZ, *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig-Berlin, 1934, tr. it. di M. Bellincioni, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, Brescia, 1970, pp. 145-173 (in verità attribuendo a Panezio gran parte del discorso di Cicerone).

54. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 17 (= fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

55. Cf. POHLENZ, *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel de officiis di Cicerone*, p. 151.

56. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 33 (= fr. B5 Vimercati, T106 Alesse). Per l'attribuzione a Panezio cf. F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245; E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 281 n. 132.

Tuttavia, se fra i vantaggi a cui il giusto potrà legittimamente aspirare è compreso il raggiungimento del potere, Panezio starebbe pensando proprio ad una forma di governo in cui la giustizia si insedi alla guida dello Stato, un ideale a cui anche Platone — con modalità diverse — guardava per evitare il pericolo di un Trasimaco al potere, ma anche il miserevole destino del Socrate storico, un giusto incapace di rovesciare le sorti della propria comunità politica, di cui anzi cadde vittima. L'obiettivo ultimo che Panezio si propone è dunque quello di rispondere in modo convincente alla sfida lanciata da Glaucone nel II libro della *Repubblica*[57]: assicurare la possibilità che al potere vadano persone autenticamente giuste e, al contempo, garantire a queste persone una legittima aspirazione all'utile, a vantaggio loro e — essendo esse giuste — dell'intera comunità. Ciò significa escludere la necessità di ricorrere all'inganno (*fallacia*)[58] per perseguire il proprio vantaggio.

È possibile che la correzione paneziana dell'approccio platonico possa aver risentito di alcune idee di Aristotele, particolarmente nell'*Etica Nicomachea*, che indicano come compito della μεγαλοψυχία anche quello di moderare la pure legittima aspirazione all'onore (τιμή)[59], che è il frutto più visibile del potere e della ricchezza[60]. Il μεγαλόψυχος, infatti, è colui che «si reputa degno di grandi cose, essendone effettivamente degno (ἄξιος)» e che, come tale, ha diritto di conseguire onore, il più grande dei beni esteriori (μέγιστον τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν)[61]. Infatti, «il premio della virtù è l'onore (τῆς ἀρετῆς γὰρ ἆθλον ἡ τιμή) ed esso viene tributato alle persone dabbene (ἀγαθοῖς)»[62]. L'associazione aristotelica tra la grandezza d'animo, i beni esteriori (τὰ ἐκτὸς ἀγαθά) e, fra questi, l'onore (che, se legittimo, va accettato!)[63], sembra anticipare non poco il dibattito paneziano, nel tentativo di completare l'integrità del filosofo con uno stile di vita e con una felicità più umani. In questo l'uomo dotato di grandezza d'animo realizza compiutamente

---

57. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 361 a: «l'estrema ingiustizia consiste nel sembrare giusti, senza esserlo» (Glaucone); 365 b-c: «E dunque, poiché "l'apparire", come mi attestano i sapienti, "coarta la verità stessa", ed è padrone della felicità, non dovrò interamente rivolgermi ad esso? A mo' di portico e di facciata dovrò tracciare tutto intorno a me un'illusione pittorica della virtù, ma dietro le spalle porterò la volpe profittevole e astuta del sapientissimo Archiloco (cf. fr. 89 Bergk)» (Adimanto; trad. di M. Vegetti, con modifiche).

58. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 63 (= fr. C4 Vimercati, T111 Alesse).

59. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 7, 1107 b21 ss.

60. Cf. *ibid.*, IV, 7, 1124 a12-19.

61. Cf. *ibid.*, IV, 7, 1123 b15-26. Su questo cf. *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R.A. GAUTHIER et J.Y. JOLIF, 2 voll., Louvain-Paris, 1970², pp. 277-285; O. HÖFFE, *Aristoteles*, München, 1996, pp. 224.

62. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IV, 7, 1123 b35.

63. Cf. *Ibid.*, 1124 a8-9.

l'*appetitio quaedam principatus*, cioè il suo desiderio di primato e, al contempo, la sua capacità di moderare i beni esteriori, cioè di mantenersene distaccati. A Panezio potrebbe infine rimandare — negli stessi passi aristotelici — l'accenno alla necessità di essere autenticamente magnanimi, senza limitarsi ad imitare vanamente chi lo è[64], come del resto il Rodio invitava a seguire soltanto le proprie disposizioni virtuose, in onore alla conoscenza di sé[65].

2.4. L'essere e l'apparire

Panezio condivide la tesi del Socrate platonico, secondo cui la giustizia «deve essere amata sia di per se stessa, sia per ciò che ne deriva da chi voglia essere beato»[66]. Anche per il filosofo rodio la giustizia è una virtù degna di essere perseguita in quanto tale («la giustizia senza saggezza potrà fare molto»)[67] e, solo secondariamente, per i vantaggi sociali che ne derivano. Tuttavia, nonostante la giustizia resti un valore in sé, la garanzia di un vantaggio che le consegue può costituire un ulteriore motivo per perseguirla[68], soprattutto in un'etica pragmatica come quella di Panezio, in cui la virtù ha perso la sua autosufficienza in vista della felicità[69]. Richiamandosi dunque all'ideale socratico di giustizia e a quello platonico di un giusto che, felice in quanto tale, si pone al governo dello Stato, Panezio cerca però di tener conto di alcune esigenze concrete, come il vedersi riconosciuta la propria virtù e la volontarietà dell'impegno politico. Nelle parole di Cicerone, piuttosto, c'è forse un riferimento ad alcuni principi della difesa di Socrate nell'*Apologia* platonica, là dove si afferma che «la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico»[70], un'affermazione, tuttavia, inserita in un contesto giudiziario, che non dovrebbe essere chiamata a rappresentare l'ideale socratico di vita. In questi aspetti sta, invece, l'innovazione paneziana rispetto al paradigma socratico di virtù — che è poi quello vetero-

---

64. Cf. *Ibid.*, IV, 8, 1124 b2 ss. e 31-32.

65. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten).

66. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 358 a (è la seconda delle tre opzioni proposte da Glaucone).

67. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse: «iustitia sine prudentia multum poterit»), ma anche I, 2, 6 e II, 12, 41.

68. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 8, 31: «non tutti, forse, hanno un uguale bisogno di onore, di gloria e di benevolenza da parte dei concittadini, ma, tuttavia, chi ne gode, ne trae un cospicuo aiuto per tutto il resto e per procurarsi delle amicizie».

69. Cf. DIOGENE LAERZIO VII, 128 (= fr. A 84 Vimercati, T74 Alesse, fr. 110 van Straaten), su cui si veda qui di seguito.

70. Cf. PLATONE, *Apologia di Socrate* 30 a-b.

stoico — di un saggio felice della propria condizione e incurante di ciò che accade nel mondo, anche ai suoi danni (che per lui non sono tali); e, dall'altro lato, rispetto alla coercizione che Platone sembra legittimare per imporre al filosofo l'onere della guida dello Stato, un impegno che Panezio intende piuttosto come volontario (anche se ogni vero filosofo dovrebbe nutrirne interesse). Sulla scorta di Glaucone, Panezio sembra ormai consapevole che la sicurezza propria e dello stato, e la gloria, possono discendere solo dall'apparire (*videri*)[71], il quale, per essere fondato in modo stabile in vista dell'utile privato e pubblico, deve poggiare però su un'autentica giustizia. «Sbaglia di grosso chi crede di poter conseguire una gloria duratura con la simulazione, con una vana esibizione e con un modo artefatto non solo di parlare, ma anche di porsi» — un'espressione di sapore aristotelico[72]. Il confronto paneziano con Glaucone è perciò duplice: in un senso Panezio ripudia l'idea che «l'apparire coarti la verità stessa» e che sia «padrone della felicità»[73], perché ciò è ipocrisia (*simulatio, vanitas*)[74] e contrasta con l'innata aspirazione al vero[75] e con il principio del "conosci te stesso" (nel senso di *tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria*)[76]; nell'altro, però, egli è ormai consapevole dell'importanza che l'immagine di ciascuno riveste nel suo agire sociale. In onore allo spirito del Socratismo, la propria

---

71. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 65 (= fr. C9 Vimercati, T112 Alesse).

72. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 12, 43 («quod si qui simulatione et inani ostentatione et ficto non modo sermone, sed etiam voltu stabilem se gloriam consequi posse rentur, vehementer errant»), che segue immediatamente i paragrafi 41-42 (= fr. B28 Vimercati, T108-109 Alesse, fr. 120 van Straaten), riconosciuti di ispirazione paneziana (cf. E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, pp. 290-292, n. 162; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 244-245). Il passo ciceroniano potrebbe risentire di Aristotele, *Etica Nicomachea* IV, 13, 1127 a19-20 (περὶ δὲ τῶν ἀληθευόντων τε καὶ ψευδομένων εἴπωμεν ὁμοίως ἐν λόγοις καὶ πράξεσι καὶ τῷ προσποιήματι).

73. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 365c (parla Adimanto, citando Simonide, fr. 76 Bergk). Cf. CICERONE, *De officiis* I, 13, 41 (= fr. C8 Vimercati, T110 Alesse): «Nessuna ingiustizia è più grave di quella di coloro che, quando sono nella peggiore delle colpe, fingono di essere onesti».

74. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 14, 44 (= fr. C10 Vimercati); per una dimostrazione della derivazione paneziana cf. VIMERCATI (a cura di), Panezio. *Testimonianze e frammenti*, pp. 293-294, n. 168.

75. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 4, 13 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten): «ciò che è vero semplice e schietto è quanto mai adeguato alla natura umana (*quod verum, simplex, sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum*)»; II, 5, 18 (= fr. B13 Vimercati, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten), dove uno dei tre oggetti comuni alle virtù è proprio il «ricercare ciò che è vero e schietto (*verum sincerumque*) in ogni cosa». Su questo si veda qui di seguito. L'innata aspirazione alla verità, che caratterizza il filosofo, potrebbe derivare da Platone, *Repubblica* V, 475 b-e, 485 c.

76. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten) e PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 13, 472B (= fr. B17, T59 Alesse).

autosufficienza consentiva al saggio veterostoico di disinteressarsi dell'opinione che gli altri avevano di lui e della società che gli stava attorno[77]. I mutati ideali etici di Panezio, invece, non consentono più di ambire a un obiettivo così nobile, ma così irraggiungibile.

Pertanto, essere giusti è fondamentale[78], ma esserlo e insieme darlo a vedere è ancor meglio per chi si dedichi alla vita pubblica e voglia conseguire alcuni vantaggi[79]. Perciò, non «sete di gloria (*gloriae cupiditas*)»[80], ma di giustizia, la quale «è il fondamento di un'onorabilità e di una fama eterne»[81].

2.5. Il tutto e la parte

Un'importante ripresa del discorso platonico riguarda poi il rapporto fra l'utile della totalità della comunità e quello delle sue singole parti. La tesi di Carneade e di Trasimaco si fondava sulla corrispondenza fra l'idea di giustizia e l'utile del più forte, cioè di una sola parte della comunità.

Ciò — osserva Panezio in un passo di ispirazione platonica[82] — avrebbe introdotto nello Stato la divisione e la discordia (*seditionem et discordiam*), destabilizzando l'unità dello Stato e minandone la sua stessa esistenza. Il pericolo della *στάσις* è ben vivo nella mente di Platone e di Cicerone[83], anche se già Panezio deve aver vissuto le tensioni interne alla repubblica romana in seguito alle vittorie contro Cartagine e la Macedonia, e il conseguente emergere del problema del latifondo e dell'equa ripartizione dell'*ager publicus*. Cicerone ricorda così i due *praecepta* platonici che il buon politico dovrebbe tenere presenti: avere di mira l'utile dei cittadini, dimenticandosi del proprio (*obliti commodorum suorum*)[84], e preoccuparsi dello Stato nella sua

---

77. Cf. ad esempio, *S.V.F.*, III, 600, 630; III [DB] 117.

78. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse): «la giustizia senza saggezza potrà far molto».

79. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 13, 44. Cf. PLATONE, *Repubblica* II, 366e: «[...] nessuno ha mai biasimato l'ingiustizia né lodato la giustizia se non in vista della fama, degli onori, delle ricompense che ne derivano. Ma quanto alla specifica potenzialità dell'una e dell'altra in se stesse, quando siano presenti nell'anima di chi le possiede [...], nessuno mai, né in poesia né nei discorsi privati, ha adeguatamente argomentato che l'una è il maggiore fra i mali che l'anima ha in sé, mentre la giustizia è il maggiore dei beni (trad. di M. Vegetti)».

80. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 20, 68.

81. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 21, 71.

82. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse).

83. È possibile che Cicerone avesse presente il passo di PLATONE, *Repubblica* I, 351 d, dove Socrate osserva: «Guerre civili (στάσεις), allora, Trasimaco, produce l'ingiustizia, e odii e conflitti reciproci, mentre la giustizia offre concordia (ὁμόνοιαν) e amicizia».

84. Si può vedere un rimando a PLATONE, *Repubblica* I, 342 c-e.

interezza (*totum corpus rei publicae*), senza privilegiarne una sola parte[85]. Questi due "imperativi" dovrebbero valere non solo per l'Arpinate, ma anche per Panezio, che altrove riconosce il valore universale della giustizia[86], a fondamento dell'intera società umana[87], e la necessità che chi governa si prenda cura di coloro che egli deve proteggere[88], riconoscendo così i πρῶτα κατὰ φύσιν e dando realizzazione all'οἰκείωσις[89].

Panezio si era dunque accorto che un ideale di giustizia come quello propugnato da Carneade-Trasimaco non soltanto era egoistico e finalizzato al mero sfruttamento del prossimo o dei sudditi — ciò non sarebbe bastato a considerarlo infondato —, ma soprattutto minava alla radice ogni possibile forma di convivenza sociale e, in definitiva, lo Stato. Anche il più forte di turno, dunque, sarebbe stato esposto alla minaccia di una violenza altrui e, conseguentemente, a una possibile riduzione del proprio utile. Una giustizia che non tenesse conto dell'intero in cui i singoli sono inseriti, sarebbe miope innanzitutto perché impedirebbe di costituire una forma di convivenza a cui gli uomini sono intrinsecamente tesi[90], e poi perché minaccerebbe anche l'utile del più forte. Ciò dimostra che la giustizia è la sola garanzia dell'utile comune e, dunque, anche dei singoli[91].

In questo caso l'ispirazione socratica sembra più marcata che altrove, perché Panezio non allude ad alcuna forma di utile che potrebbe legittimamente derivare dai propri comportamenti giusti[92] e perché assume la tesi platonica della priorità politica del tutto sulla parte. Questo secondo concetto non viene mai messo in discussione da Panezio, perché è il principio fondatore di ogni Stato. La giustizia che mira al bene comune è dunque, veramente, la virtù che presiede «alla conservazione della società umana».

---

85. Cf. PLATONE, *Repubblica* VI, 420 b.

86. Nell'esempio socratico della banda di ladri (cf. Cicerone, *De officiis* II, 11, 40 = fr. B7 Vimercati, T115 Alesse).

87. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 7, 20 (= fr. B10 Vimercati, T69 Alesse, fr. 105 van Straaten).

88. Cf. qui di seguito.

89. Cf., ad esempio, CICERONE, *De officiis* I, 6, 18-19 (= fr. B9 Vimercati, T68 Alesse, fr. 104 van Straaten); I, 4, 11-14 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten); I, 16, 50-18, 59 (= fr. B27, T91 Alesse). M. POHLENZ (cf. *L'ideale di vitta attiva secondo Panezio*, pp. 173-189) discute proprio della natura del governo come servizio prestato alla popolazione.

90. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 16, 50 ss. (= fr. B27 Vimercati, T91 Alesse).

91. Il fine generale che caratterizza la giustizia è rimarcato anche da Aristotele (*Etica Nicomachea* V, 3, 1129 b1-20), che sembra riallacciarsi al dibattito sofistico nel definire πλεονέκτης l'ingiusto (ἄδικος), secondo la terminologia platonica della *Repubblica*.

92. Come anche altrove; cf., ad esempio, I, 2, 6: «la coerenza morale (*honestatem*) va innanzitutto perseguita per se stessa».

2.6. Il volontario impegno politico

Come si è visto, i *praecepta* etico-politici paneziani — che Cicerone dovrebbe aver ripreso e rielaborato, applicandoli al contesto romano[93] — hanno di mira il perseguimento della giustizia come tale e l'essere sufficientemente accorti da apparire come effettivamente si è. Il riconoscimento dello statuto dell'utile in quanto fondato sulla giustizia non è solo in accordo con un'etica paneziana mitigata dalle asprezze della Stoa antica, ma sembra altresì necessario per incentivare l'impegno politico del sapiente. Più volte Platone fa riferimento allo splendore della contemplazione del Bene, tale da disincentivare qualsiasi attività politica, e, dunque, al fatto che nello Stato ideale il filosofo possa essere "costretto" all'impegno pubblico[94]. L'autarchia contemplativa del filosofo platonico è criticata da Panezio, il quale osserva che, se è bene occuparsi della ricerca del vero (*veri investigatione*), è però necessario anche darsi cura per i propri simili, perché, anzi, l'attività pubblica per il bene della società è prioritaria rispetto a quella puramente contemplativa[95]. Quella politica dovrebbe essere così un'attività volontaria, ispirata al principio di giustizia secondo cui il filosofo non può venir meno all'impegno di «difendere coloro che egli deve difendere (*quos tueri debent*)»[96]. La contemplazione platonica del Bene, necessaria premessa veritativa dell'agire giusto, potrebbe però non bastare (*non satis sit*)[97]. Infatti, la giustizia non si esercita solo contemplando il vero ed evitando di nuocere agli altri, ma anche proteggendoli dove ne siamo capaci, partecipando così alla vita attiva (*opera*) e associata (*societatem vitae*)[98]. L'impegno politico del filosofo è dunque un "dovere" (*officium*) di estrema importanza[99], perché è il solo modo che consenta «allo Stato di essere governato e alla grandezza d'animo di mettersi in luce»[100]. Questo dovere esclude che un'attività politica giusta possa avere di mira innanzitutto il potere, il successo, la gloria[101]. La distanza dal Socratismo non sta solo nella centralità e nella vo-

---

93. Quelli espressi in Cicerone, *De officiis* I, 25, 85 (= fr. C20 Vimercati, T113 Alesse) e II, 13, 44. I paragrafi successivi del *De officiis* (II, 13, 45 ss.) riferiscono un contesto tipicamente romano, da cui emerge l'adattamento operato da Cicerone degli ideali (anche) paneziani.

94. Cf., ad esempio, PLATONE, *Repubblica* VII, 517 c, 519 c-e, 520d-521 b.

95. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 44, 158-45-160.

96. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 9, 28 (= fr. B8 Vimercati, T116 Alesse).

97. Cf. *ibidem*.

98. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 9, 29.

99. L'attività politica per il filosofo è un «dovere» di cui egli dovrebbe essere consapevole (cf. *officium*, I, 44, 158-45, 160; *quos tueri debent*, I, 9, 28; *ex hominibus tuendis*, I, 44, 157); ciò spiega la volontarietà dell'impegno pubblico.

100. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 21, 72 (= fr. C19 Vimercati).

101. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 8, 26.

lontarietà dell'impegno politico, che è prioritario sulla contemplazione e che ogni buon filosofo dovrebbe nutrire in sé per la consapevolezza delle proprie responsabilità sociali, ma anche nell'opportunità o nella convenienza che la grandezza d'animo «si possa manifestare (*declarari potest*)». Questi due aspetti si spiegano bene fra di loro, perché, nella misura in cui il processo dialettico discensivo non è meno importante di quello ascensivo (*in officiis deligendis hoc genus officiorum excellere, quod teneatur hominum societate*)[102], il filosofo ha la necessità di essere riconosciuto come sapiente e giusto per poter assolvere al proprio compito nella società. Ma ciò spiega anche la necessità di ricorrere a un principio di utilità, qualora questo impegno pubblico non fosse spontaneo[103]. Se il giusto si impegnasse in politica volontariamente e senza dover apparire come egli veramente è, poco si spiegherebbe l'attenzione paneziana per l'utile e per le modalità di un suo perseguimento. E, invece, Cicerone — sviluppando un motivo probabilmente già del Rodio — enuncia sia i *praecepta* per un politica veramente giusta, sia quelli per un equilibrato riconoscimento pubblico della giustizia del filosofo. Tale riconoscimento è premessa necessaria al suo essere accolto come giusto e, al contempo, è fruttuosa conseguenza della sua rettitudine. In una parola, l'utile è un importante *adiumentum* alla vita pubblica[104].

Nel *De officiis*, pertanto, c'è un evidente richiamo alla *Repubblica* platonica e alla dialettica fra vita contemplativa e vita attiva, soprattutto allo scopo di fondare saldamente le ragioni della politica su quelle dell'etica. Tuttavia, Panezio si discosta dall'ideale platonico per una decisa prevalenza della dimensione politica dell'attività del filosofo, per il suo impulso "missio-

---

102. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 45, 160.

103. Un impegno politico volontario sarebbe *aequius* (più giusto), ma non tutti potrebbero esserne attratti.

104. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 8, 31. Questo tema ricorre anche in passi paneziani nominali, come CICERONE, *De officiis* I, 3, 9-10 (= fr. A70, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten): «Sono tre i tipi di decisione (*consilii capiendi deliberatio*), secondo Panezio. [...] L'indagine e la ricerca se l'oggetto della decisione sia utile o meno in vista di una vita confortevole e gradevole (*ad vitae commoditatem iucunditatemque*), in vista della ricchezza (*facultates rerum*) e dell'abbondanza di risorse (*copias*), dei beni (*opes*) e del potere (*potentiam*), cose che possono giovare a se stessi come ai propri cari. Questa decisione nella sua interezza rientra nel principio di utilità (*in rationem utilitatis*)». Il tema della rettitudine morale come garanzia di amicizia è ripreso nel *Laelius* (ad esempio, 5, 19; 7, 23), dove Cicerone sembra applicare lo stesso procedimento per analizzare non già lo Stato, ma l'amicizia, attribuendole, oltre ad un valore intrinseco, anche la capacità di far conseguire vantaggi pratici (*commoditates*). Dice CICERONE (*Laelius* 7, 25): «amicitiam nonne facile ei, qui ob eam summa *fide*, *constantia iustitiaque* servatam maximam *gloriam* ceperit», impiegando la medesima terminologia del *De officiis* per parlare dell'amicizia e della gloria fondate sulla lealtà, sulla coerenza e sulla giustizia. Qui ritorna anche la contrapposizione fra concordia e discordia in vista della costruzione dei rapporti sociali.

nario" ad operare con giustizia nella società, per la necessità di tener conto del suo apparire sociale e, nondimeno, per la legittimità di una sua misurata attenzione all'utile.

2.7. *La* iustitia *nell'alveo dell'*honestum

In merito al rapporto fra giustizia e utilità le somiglianze fra l'argomentazione paneziana e quella socratica (nei primi due libri della *Repubblica*)[105] non devono far dimenticare alcune differenze: mentre Platone — nei libri I-II — discute della natura della giustizia come tale, separata dal contesto delle altre virtù e posta in diretta contrapposizione all'utile, Panezio inserisce la giustizia nell'unico alveo dell'*honestum*, del quale essa non è che un aspetto, correlato però con quello delle altre tre virtù. Questa correlazione, oltre a rafforzare la giustizia con solidi "alleati"[106], impedisce di porla in conflitto con la *sapientia* e con la *prudentia* — come avveniva invece con Carneade —, perché essa poggia piuttosto sull'unico sostrato veritativo che le conferisce la *sapientia*, di cui è precipua manifestazione sociale. Un accostamento tra giustizia e stoltezza — o, viceversa, fra ingiustizia e *sapientia* —, come si riscontra in Trasimaco e in Carneade, in Panezio non sarebbe stato possibile, perché la giustizia poggiava sulle fondamenta ben salde della verità. A buon diritto, dunque, Panezio cita Platone asserendo che «la conoscenza (*scientia*) separata dalla giustizia va chiamata astuzia (*calliditas*), più che sapienza»[107], perché, la *sapientia*, sebbene possa tener dietro alla giustizia in vista del raggiungimento dell'utile, non potrà contravvenire alla giustizia, pena la frattura dell'unità dell'*honestum* e la conseguente minaccia al perseguimento dell'utile. «La giustizia», infatti, «senza saggezza potrà far molto, la saggezza senza giustizia non potrà nulla»[108].

In definitiva, ciò che garantisce l'armonia delle virtù nell'ambito dell'*honestum* e che, dunque, esclude una loro contrapposizione, è il principio della loro unità e interdipendenza, che Panezio recuperava dalla tradizione socratica, in accordo con la Stoa antica. Per quanto una frammentazione delle virtù non fosse necessariamente l'anticamera di un loro conflitto, di con-

---

105. Su cui anche F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 113-123.

106. Della fortezza, ad esempio, Cicerone — citando gli Stoici — dice che «è quella virtù che si batte in difesa dell'equità», dunque anche della giustizia (cf. *De officiis* I, 19, 62 = fr. C4 Vimercati, T111 Alesse).

107. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 19, 62 (= fr. C4 Vimercati, T111 Alesse). Per la citazione platonica cf. *Menesseno* 246 e-247 a. Altrove (*De officiis* II, 3, 10) Cicerone parla di malizia scambiata per sapienza.

108. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 9, 34 (= fr. B6 Vimercati, T107 Alesse).

tro l'asserzione della loro unità e interdipendenza nel contesto dell'unico orizzonte etico e veritativo dell'*honestum* fu certo una garanzia della loro coerenza. Ciò avvalora ulteriormente l'accezione paneziana di *honestum* come "coerenza morale", che era poi un accordo con la Natura[109].

Nel far ciò Panezio si ispira certamente all'argomentazione socratica della *Repubblica*, ma la rielabora richiamandosi a un principio di globalità e coesione del discorso virtuoso che è davvero tipico della tradizione stoica, nella quale il *logos* era insieme il principio cosmologico fautore della verità e della bontà delle cose, quello gnoseologico fondatore della loro conoscibilità come tali, e quello etico ispiratore dell'agire morale in tutte le sue virtù. Dal canto suo, Filo-Carneade non avrebbe avuto ragione di ricorrere alle tesi e alle argomentazioni di Trasimaco e di Glaucone nella *Repubblica*, se la risposta di Socrate fosse stata già di per sé risolutiva. Avrebbe avuto poco senso riproporre un dibattito teorico già noto. La pragmatica risposta di Panezio dovette sembrare a Cicerone più convincente di quella di Socrate, a cui pure era ispirata. Del resto, la correlazione che Platone instaura fra le virtù dello Stato non compare ancora nell'argomentazione socratica nei primi due libri e, anche più avanti, non è tale da condurre a una loro sostanziale unità, poiché — osserva lo stesso Platone — «la presenza del coraggio e della sapienza in una sola parte della città basta a renderla rispettivamente sapiente e coraggiosa» (mentre la moderazione deve essere posseduta da tutti i cittadini)[110].

Il carattere più "elastico" della *iustitia* paneziana è richiamato poi dall'invito a chi governi ad andare oltre il principio dell'*unicuique suum tribuere*[111], mostrandosi invece generoso e liberale. La pragmatica *iustitia* paneziana si serve della *liberalitas* e della *beneficentia* per arricchire e umanizzare la concezione platonica della giustizia come οἰκειοπραγία, cioè come puro (per quanto armonico) rispetto delle proprie funzioni nello Stato, in conseguenza della propria natura individuale[112]. In ciò Panezio trasse forse giovamento dalle riflessioni di Aristotele sulla μεγαλοψυχία, sulla μεγαλοπρέπεια e sull'ἐλευθεριότης, che si applicano soprattutto all'equilibrata gestione dei beni esterni e che contribuiscono a raggiungere il *decorum* (πρέ-

---

109. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 28, 100 (= fr. B22 Vimercati, T72 Alesse, fr. 107 van Straaten): «il dovere morale che da esso (*scil.* dal *decorum*) deriva [...] segue una strada che conduce alla coerenza e all'osservanza della natura (*convenientiam conservationemque naturae*)».

110. Cf. PLATONE, *Repubblica* IV, 431 e10-432 a2.

111. Peraltro pure paneziano (cf. CICERONE, *De officiis* I, 5, 15 = fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten).

112. Cf. PLATONE, *Repubblica* IV, 430 e, 433 a-434 c.

πον) in ogni azione[113]. Ciò a cui Panezio guarda, quindi, è ad una forma di giustizia più benevola e attenta ad accattivarci le simpatie altrui[114], con le quali è più agevole anche il governo dello Stato. In questa cura per l'umanità dei rapporti sociali Cicerone dovette vedere un elemento utile ad agevolare l'impegno politico, svincolandolo da quel carattere utopico che esso aveva con Platone.

2.8. Il dibattito aristotelico sulla giustizia

In questo quadro, non va infine dimenticato l'influsso che su Panezio potrebbe aver esercitato il dibattito aristotelico sulla giustizia — a sua volta intrecciato con quello accademico —, attestato soprattutto nell'*Etica Nicomachea* e nel dialogo perduto Περὶ δικαιοσύνης, che doveva costituire una risposta ad alcune tesi della *Repubblica* platonica[115]. Benché le prove di una permanenza in Panezio del dialogo aristotelico *Sulla giustizia* siano più labili rispetto a quanto non si possa dire dell'*Etica Nicomachea*, è altresì vero che tracce del dibattito accademico-peripatetico sono chiaramente riscontrabili nella tradizione post-aristotelica, a cominciare da Crisippo — su cui siamo informati da Plutarco[116] — e dallo stesso *De republica* di Cicerone[117]. Ciò porterebbe a pensare che anche Panezio possa essersi servito di idee contenute nel dialogo *Sulla giustizia*, del quale permangono però scarse tracce. È stato rilevato che il debito paneziano nei confronti della teoria aristotelica andrebbe ricercato non solo nel valore marcatamente politico della giustizia in Aristotele[118], ma anche nella comune insistenza sul ruolo delle due distinte facoltà, razionale e irrazionale, nell'anima — che tuttavia, ritengo, non dovrebbe giustificare un autentico dualismo in Panezio[119]. Mi

---

113. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IV, 1, 1119 b22-1121 a7; IV, 4, 1122 a18-1123 a18; IV, 7, 1123 a34-1125 a15. Su questo cf. M. PAKALUK, *Aristotle's* Nicomachean Ethics. *An Introduction*, Cambridge, 2005, pp. 172-179; ID., The Meaning of Aristotelian Magnanimity, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 2004, pp. 241-275.

114. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 15, 47; II, 15, 52 ss.

115. Cf. MORAUX, *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 55-63.

116. PLUTARCO (cf. *De Stoicorum repugnantiis* 15, 1040 A-D; 16, 1041 C; *De communibus notitiis contra Stoicos* 25, 1070 D-F) riferisce di alcune idee di Crisippo riconducibili allo scritto *Sulla giustizia*. Su questo cf. anche F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 219-221.

117. Nella testimonianza di Lattanzio, *Divinae Institutiones* V, 14, 3-5; *Epitome* 50, 5-8.

118. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* V, 10, 1134 a17-1136 a9.

119. Come invece sostiene MORAUX (cf. *À la recherche de l'Aristote perdu*, pp. 74-77), d'accordo con alcuni interpreti precedenti, secondo cui Panezio avrebbe appoggiato una teoria dualistica dell'anima affine a quella di Aristotele e diversa invece da quella dei primi scolarchi stoici (Zenone e Crisippo). Questa posizione andrebbe forse moderata: tornando a dare risalto alla componente irrazionale dell'anima, Panezio intendeva forse più semplicemente riavvi-

pare però che a far propendere per una reale, anche se circoscritta, dipendenza del Rodio da idee aristoteliche contribuisca ulteriormente il carattere "volontaristico" della giustizia come virtù politica[120]. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele insiste più volte nel dire che la giustizia di un atto si definisce in relazione alla sua volontarietà[121]; ora, secondo Panezio proprio l'impegno politico volontario rappresenta la più completa realizzazione della giustizia in ambito pubblico, poiché — se correttamente adempiuto — comporta il bene della comunità intera. In tal senso, la giustizia politica paneziana realizza compiutamente quell'ἀλλότριον ἀγαθόν che anche Aristotele aveva considerato compito altruistico della δικαιοσύνη[122], e che invece Trasimaco aveva inteso come forma di stoltezza, poiché avrebbe procurato solo il danno — e quello corporeo — proprio. In questo Aristotele e Panezio trasformano il significato sofistico della giustizia come "bene altrui" ancor più di quanto non avesse fatto Platone, dove — come visto — il filosofo governava solo per costrizione. Perciò, soltanto presupponendo la volontarietà del comportamento giusto è possibile infondergli quel significato di altruismo etico e politico che può realmente andare a vantaggio proprio e degli altri. La giustizia politica può dunque diventare un vero ἀλλότριον ἀγαθόν solo se è animata da quel senso spontaneo dell'*officium* che Panezio, riprendendo Aristotele, conferisce all'attività del filosofo[123].

3. L'unità e l'interdipendenza delle virtù

Quello dell'unità e dell'interdipendenza delle virtù è un tema caro alla Stoa[124], che potrebbe trovare soprattutto tre antecedenti platonici, probabilmente a loro volta influenzati dal magistero socratico: un passo del *Lachete* (196c-200b), uno del *Menone* (71b-74e) e, soprattutto, uno del *Protagora* (328d-334c), che è stato oggetto anche recentemente di interpretazio-

---

cinarsi alla prima stagione del Portico, quella di Zenone e di Cleante (cf. E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 107-116). Sulla psicologia di Crisippo rimando a T. TIELEMAN, *Chrysippus' On affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden, 2003; ID., *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument & Refutation in the* De Placitis, *Books II-III*, Leiden, 1996.

120. Soprattutto in *Etica Nicomachea* V, 10, 1134 a17-1136 a9. Sul carattere politico della giustizia cf. GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 385-396; D. BOSTOCK, *Aristotle's Ethics*, Oxford, 2000, pp. 71-72.

121. Cf. soprattutto *ibid.* 1135 a23 ss. Cf. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 119-120; D.S. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, London-New York, 1986, pp. 96 ss.; M. PAKALUK, *Aristotle's* Nicomachean Ethics. *An Introduction*, pp. 129-140.

122. Cf. *Ibid.*, 1134 b5. Sulla giustizia nell'*Etica Nicomachea* cf. ancora M. PAKALUK, *Aristotle's* Nicomachean Ethics. *An Introduction*, pp. 181-205.

123. Su alcuni aspetti della teoria aristotelica si può vedere O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 226-232.

124. Cf. ad esempio, *S.V.F.*, III, 295-304.

ni differenti[125]. Anche Aristotele allude al fatto che la φρόνησις funge da sostrato comune alle altre virtù, giacché tutte la presuppongono — e ciò potrebbe anticipare il ruolo della *sapientia* e della *prudentia* paneziane come strumenti di verità nel contesto dell'*honestum* —, ma il tema dell'unità delle virtù nello Stagirita, pur attestato sotto forma di interdipendenza, sembra più sfumato, a vantaggio altre volte del loro carattere molteplice[126]. Credo pertanto che gli antecedenti della posizione paneziana a sostegno dell'ἀνταϰολουθία τῶν ἀρετῶν[127] vadano ritrovati soprattutto nei citati passi platonici, oltre che nella tradizione del Portico.

Nella celebre immagine degli arcieri[128] le virtù sono dette distinguersi in base al rispettivo ϰεφάλαιον (l'oggetto, il compito o il fondamento), ferma restando l'unicità del loro obiettivo comune (σϰοπός ο τέλος), cioè la felicità (τὸ εὐδαιμονεῖν). La differenza tra le virtù riguarderebbe dunque solo il

---

125. Sulla dipendenza da questi passi della teoria stoica dell'unità delle virtù, cf. F. ALESSE, Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone, in M. BONAZZI-C. HELMIG, *Platonic Stoicism — Stoic Platonism*, pp. 23-39, in partic. pp. 24-29; EAD., *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 293-309. Sul passo del *Protagora*, forse il più dibattuto dei tre, cf., nel I volume di G. CASERTANO (a cura di), *Il "Protagora" di Platone: struttura e problematiche*, 2 voll., Napoli, 2004, i contributi di D. O'BRIEN, *Socrate e Protagora sulla virtù*, pp. 173-250; F. TRABATTONI, *Unità delle virtù e autopredicazione in* Protagora 329 e-332 a, *ibid.*, pp. 267-291; F. FERRARI, *I* Pragmata *e il problema dell'unità della virtù*, *ibid.*, pp. 292-300; C. NATALI, *Socrate, Aristotele e l'unità della virtù*, *ibid.*, pp. 356-374. Cf. inoltre D. O'BRIEN, Socrates and Protagoras on Virtue, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, pp. 59-131 (che è la versione inglese, con qualche modifica, del saggio in italiano citato qui sopra); *Platon, Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von B. Manuwald, Göttingen, 1999, pp. 244-250; B. MANUWALD, The Unity of Virtue in Plato's Protagoras, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29, 2005, pp. 115-135; *Platon. Protagoras*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von B. MANUWALD, Göttingen, 2006, pp. 113-127; *Plato, Protagoras*, ed. by N. DENYER, Cambridge, 2008, pp. 120-124. Sul tema del rapporto fra le virtù segnalo anche PLATONE, *Politico*, 306 a-308 b.

126. Cf., ad esempio, ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI, 5, 1140 b20 ss. e 32 ss. (sulla φρόνησις e sull'interdipendenza delle virtù); I, 6, 1098 a15 ss. (sulla molteplicità delle virtù). Sul ruolo della saggezza fra le virtù aristoteliche cf. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Napoli, 1989, pp. 89-102 ("La virtù senza φρόνησις è cieca") e 127-135; ID., *Socrate, Aristotele e l'unità della virtù*, pp. 370-373; T. IRWIN, *Aristotle*, Nicomachean Ethics, Indianapolis, 1985, pp. 254-255; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p. 34 (la saggezza come giusto criterio). Ancora DIOGENE LAERZIO (V, 30-31) osserva — forse risentendo di interpretazioni più tarde — che, secondo Aristotele, le virtù «non sono interdipendenti». Sulla differenza tra Aristotele e gli Stoici circa l'unità e l'interdipendenza delle virtù, cf. J. ANNAS, *La morale della felicità*, pp. 114-118.

127. Attestato in diversi passi, fra cui CICERONE, *De officiis* II, 10, 35 (= fr. A85 Vimercati, T105 Alesse, fr. 62 van Straaten); STOBEO, *Eclogae* II, 7, p. 63, 10-64 Wachsmuth-Hense (= fr. A81 Vimercati, T54 Alesse, fr. 109 van Straaten); DIOGENE LAERZIO VII, 92 (= fr. A83 Vimercati, T67 Alesse, fr. 108 van Straaten), che riferisce di due virtù paneziane, una teoretica e l'altra pratica, le quali dovrebbero però essere intese come i due aspetti dell'unica virtù originaria (cf. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 152-159, e bibliografia relativa).

128. Cf. STOBEO al fr. A81 Vimercati, qui sopra.

modo (τρόπος) con cui ciascuna — secondo la propria specificità — persegue lo scopo. L'immagine degli arcieri è attestata anche nello Stoicismo anteriore; in particolare, un passo di Filone di Alessandria potrebbe fornire elementi utili per comprendere anche la posizione paneziana: «La ragione, dunque, deve essere divisa nelle parti essenziali principali (εἰς κεφάλαια προηγούμενα), quelle cosiddette importanti, e a ciascuna di queste bisogna accordare gli argomenti appropriati (τὰς οἰκείους κατασκευάς), ad imitazione dei buoni arcieri (τῶν τοξοτῶν), i quali, propostisi un certo bersaglio (σκοπόν), cercano di lanciarvi contro tutte le loro frecce (βέλη): al bersaglio, infatti, corrisponde la parte essenziale (σκοπῷ τὸ κεφάλαιον), alle frecce corrispondono gli argomenti. In questo modo viene tessuto in un tutto armonico il migliore degli abiti, la ragione; giacché il legislatore suddivide le lamine d'oro in fili, in modo da tessere gli elementi appropriati in maniera che durino. Così la ragione, più preziosa dell'oro, essendo un ricamo di infinite idee (ποίκιλμα ἐκ μυρίων ἰδεῶν), risulta lodevolmente più compiuta quando, suddivisa nelle sue componenti essenziali più sottili (τῶν λεπτοτάτων κεφαλαίων), a mo' di ordito, riceve, come una trama, dimostrazioni convenienti. [...] Infatti, l'intero che costituisce il genere è la virtù (τὸ ὅλον ἐν γένει ἡ ἀρετή), la quale si suddivide nelle specie particolari (κατὰ εἴδη), saggezza, temperanza, coraggio e giustizia, affinché, conoscendo le differenze specifiche di ciascuna (τὰς καθ' ἕκαστον διαφοράς), noi sottostiamo volontariamente al servizio delle virtù, sia nella loro globalità, sia nella loro singolarità (καθ' ὅλα καὶ κατὰ μέρη)»[129].

L'utilità del passo consiste nel fornire una chiave di lettura platonizzante dell'immagine dell'arciere — comune a Platone e ad Aristotele, ma ancor più alla tradizione stoica[130] — a sostegno del tema dell'unità e dell'interdipendenza delle virtù. Il rapporto fra la virtù generale e le manifestazioni particolari appare duplice: da un lato, quello fra il genere e la specie, per cui la virtù come tale rappresenta il γένος, ovvero lo σκοπός nella sua unicità e interezza, di cui le singole virtù sono gli εἴδη nelle loro differenze (διαφοραί); dall'altro, quello fra il tutto (ὅλον) e la parte (μέρος), per cui le singole virtù sono porzioni dell'unica disposizione virtuosa[131]. Questa duplice

---

129. Cf. *De sacrificiis Abelis et Caini* 82-85 (= *SVF* III, 304) (trad. di C. Mazzarelli in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, Milano, 1994).

130. Cf. PLATONE, *Teeteto* 194 a; *Leggi* XI, 934 b; *Gorgia* 503 d-e; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a23-24; CICERONE, *De finibus* III, 6, 22; SENECA, *Epistulae* 94, 3. Cf. inoltre, R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff* SKOPOS *in der Stoa und seine Vorgeschichte*, Hildesheim-New York, 1976, pp. 30 ss.; K.-H. ROLKE, *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios*, Hildesheim-New York, 1975; R. RADICE, *Oikeiosis*, pp. 216 ss. (sul passo ciceroniano del *De finibus*).

131. Cf. anche PLATONE, *Protagora* 329 c7 (le virtù specifiche come μόρια dell'unica virtù); 329 d1 (le virtù come ὀνόματα); 330 a4 (le virtù come δυνάμεις).

descrizione potrebbe esprimere in diverso modo le due immagini — quella del volto e quella dell'oro — impiegate da Platone nel *Protagora* per riferire il rapporto fra l'unità della virtù e la molteplicità degli atti virtuosi[132], cioè il loro carattere funzionale o mereologico. Sebbene il riferimento filoniano all'oro da intessere vada probabilmente ricondotto all'*Esodo* (36:13, 36-38), sarebbe suggestivo vedere un implicito rimando anche al passo platonico in questione.

Le due immagini del *Protagora*, però, recavano in sé vantaggi e svantaggi. Il possesso di una sola porzione di oro consente di possedere l'essenza di tutto l'oro, che non cambia, perché la natura del tutto è presente nelle sue singole parti. Tuttavia, per dire di possedere la virtù bisognerebbe così possedere l'intera sostanza oro, cioè l'insieme delle porzioni — cosa improbabile —, le quali peraltro non si distinguerebbero né per essenza, né per funzione, e verrebbero così a sovrapporsi completamente. Questo problema risulta superato nell'immagine del volto, le cui parti rivestono una funzione diversa nel tutto in cui sono inserite. Tuttavia, come possono esistere volti privi di uno dei sensi, così si potrebbero possedere solo alcune virtù e non altre; inoltre, i singoli sensi non hanno alcuna relazione fra di loro, perché, ad esempio, la vista vede ciò che l'udito non vede né sente, il che indebolirebbe il concetto di interrelazione fra le virtù.

Nell'immagine dell'arciere, invece, l'obiettivo è da ritenersi raggiunto ogniqualvolta la freccia colpisca uno qualsiasi dei cerchi di cui il bersaglio si costituisce, perché in tal modo l'obiettivo come tale è comunque raggiunto. D'altro canto, ogni freccia ha la possibilità di cogliere uno solo dei cerchi, e non tutti insieme. In chiave platonica ciò significa che la singola virtù e il singolo atto virtuoso recano in sé l'essenza di tutta la virtù, e non solo di una sua parte, per quanto ogni azione manifesti questa essenza — cioè raggiunga lo scopo — in modo diverso, privilegiando ogni volta una virtù sulle altre. Il γένος della virtù è dunque presente in ogni suo εἶδος, sebbene in modo diverso[133]. In questo la metafora dell'arciere sembra racchiudere i vantaggi di quella dell'oro e di quella del volto: è sufficiente colpire il bersaglio in un qualunque punto per aver raggiunto l'obiettivo, e, tuttavia, ogni freccia può colpire uno solo dei cerchi multicolore, a garanzia della specificità delle singole virtù, pur nella loro interdipendenza determinata dalla loro collocazione sul medesimo bersaglio. Sarebbe così difesa l'unicità dell'essenza e la differenza specifica delle funzioni (τρόποι).

---

132. Cf. *ibid.*, 329 d.

133. In riferimento all'etica stoica, Cicerone osserva invece che «le azioni moralmente rette (κατορθώματα) contengono tutti i caratteri della virtù (*omnes numeros virtutis continent*)», cioè che «fra una cosa e un'altra non c'è alcuna distinzione o differenza, tranne che tra l'*honestum* e il *turpe*» (cf. CICERONE, *De finibus* III, 7, 24-25).

Non abbiamo la certezza che Panezio abbia voluto confrontarsi con le suddette immagini platoniche, ma il passo di Filone ci fornisce una chiave di lettura per superare le difficoltà delle due metafore del *Protagora* e per illustrare con terminologia platonica i vantaggi di quella dell'arciere, che la Stoa dovette prediligere.

In alcuni frammenti stoici[134] si constata poi il ricorso a κεφάλαιον per indicare la specificità di ciascuna virtù, ovvero il suo obiettivo o compito fondamentale, e al verbo τυγχάνειν per indicare il raggiungimento dell'obiettivo, cioè il felice esito della στοχαστικὴ τέχνη, ben attestata già in Platone e in Aristotele[135]. Nel passo di Filone si fa un riferimento specifico ai κεφάλαια προηγούμενα (gli oggetti principali), che potrebbe richiamare il κεφάλαιον della σωφροσύνη menzionato da Stobeo, cioè lo θεωρεῖν προηγουμένως alla moderazione delle passioni.

In questo Panezio non sembra aver modificato il valore sinonimico di τέλος e di σκοπός già attestato nella Stoa precedente[136], anche se la perdita di autosufficienza della virtù potrebbe averlo spinto a valorizzare alcuni indifferenti in vista della felicità, cioè del τέλος nella sua concretezza[137].

In questa prospettiva l'*honestum* paneziano potrebbe essere individuato nell'unico bersaglio, che assomma in sé e unifica gli oggetti specifici delle singole virtù, e che, al contempo, rappresenta lo scopo della vita etica — per cui, colpire un qualsiasi colore significa comunque colpire il bersaglio, cioè perseguire il fine. Come principio e fine di una vita coerente, l'*honestum* assomiglierà dunque a quella καλοκἀγαθία, cioè la virtù perfetta (ἀρετὴ τέ-

---

134. Oltre a quello citato di FILONE, cf. *S.V.F.*, III, 295.

135. Cf., ad esempio, PLATONE, *Filebo* 60 a7-8; *Gorgia* 465 a1-5; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 5, 1106 b14-16, 27-28; II, 9, 1109 a20-24 (lo scopo è il giusto mezzo); *Grande Etica* 1190 a8-10, 26-28. Per tutte le occorrenze rimando a *Lexicon I, Plato*, ed. by R. RADICE (in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati), 1 vol. + CD-Rom, Milan, 2003, *s.vv.*; *Lexicon III, Aristoteles*, ed. by R. RADICE (in collaboration with others), electronic edition by R. BOMBACIGNO, 2 voll. + CD-Rom, Milan, 2005, *s.vv.* Cf. inoltre A.A. LONG, Carneades and the Stoic *Telos*, *Phronesis*, 12, 1967, pp. 59-90, in partic. pp. 79-81; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 55-60.

136. Ad eccezione di Antipatro. Si vedano, ad esempio, R. ALPERS-GÖLZ, *Der Begriff* SKOPOS *in der Stoa und seine Vorgeschichte*, p. 65; F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 55-60; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1959, tr. it. di O. De GREGORIO, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze, 1967, vol. I, p. 379, n. 25; LONG, *Carneades and the Stoic Telos*, p. 78 e n. 54; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989, pp. 285-286. Pohlenz (cit.) osserva tuttavia che in *S.V.F.*, III, 3 e 16 potrebbero esserci cenni ad una sottile differenza tra σκοπός e τέλος. Si veda anche IRWIN, *Stoic and Aristotelian conceptions of happiness*, pp. 230-232.

137. Su cui si veda qui di seguito.

λειος), che Aristotele richiama più volte come scopo complessivo della vita etica[138].

4. La perdita di autosufficienza delle virtù

Uno degli aspetti più innovativi dell'etica di Panezio rispetto a quella della Stoa antica sembra sia consistito nella perdita di autosufficienza della virtù in vista della felicità. A tal proposito, tuttavia, la testimonianza di Diogene Laerzio appare in disaccordo con quella di Stobeo: il primo pone la dottrina paneziana delle virtù in esplicito contrasto con quella di Zenone e di Crisippo[139], per i quali invece la virtù godeva di autosufficienza; il secondo, dal canto suo, afferma che «(*scil.* secondo Panezio) tutte le virtù hanno come scopo la felicità (τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν), cioè il vivere in accordo con la natura (τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει), ma ciascuna la raggiunge tramite una via diversa dalle altre»[140]. Credo che, per essere meglio compreso, il ruolo della virtù vada inserito nel contesto di un'etica paneziana che intendeva probabilmente mitigare alcune asprezze tipiche del Portico delle origini. Ne abbiamo testimonianza da alcuni passi di Aulo Gellio, nei quali Panezio sembra assumere sul tema del dolore una posizione più moderata rispetto a quella dei primi scolarchi. Gellio riferisce infatti[141] che il saggio paneziano, per quanto capace di sopportare il dolore e disposto a non considerarlo un male morale, non può però impedirne il contatto con i sensi e deve invece riconoscere che esso è fonte di ostacolo e di danno (*opposita et infesta*). Panezio — conclude Gellio per bocca di Calveno Tauro — rifiutava perciò i concetti di ἀναλγησία e di ἀπάθεια. In questa direzione sembra andare anche la testimonianza di Cicerone, secondo cui Panezio «non trattò mai quello che doveva essere il punto centrale (*scil.* sul tema del dolore) — se mai poteva essere dimostrato —, cioè che il dolore non è un male, ma ne espose l'essenza, le qualità, la misura in cui è dannoso, il modo per sopportarlo; a mio giudizio, con la sua posizione ha condannato l'inutilità di questa terminologia»[142]. Pur senza discostarsi radicalmente dalla tradizione veterostoica, Panezio sembrava ammettere che il dolore potesse

---

138. Cf. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1249 a16; *Grande Etica* 1207 b19-1208 a5; *Etica Nicomachea* IV, 7, 1124 a3-4. Cf. anche J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, p. 74; GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 281-282 (con riferimento anche ad Aristotele, *Etica Eudemia* 1248 b8-1249 a16).

139. Cf. DIOGENE LAERZIO VII, 128 (= fr. A84 Vimercati, T74 Alesse, fr. 110 van Straaten).

140. Cf. STOBEO, *Eclogae* II, 7, p. 63, 10-64 WACHSMUTH-HENSE (= fr. A81 Vimercati, T54 Alesse, fr. 109 van Straaten).

141. Cf. *Noctes Atticae* XII, 5, 10 (= fr. A89 Vimercati, T84 Alesse, fr. 111 van Straaten).

142. Cf. CICERONE, *De finibus* IV, 9, 23 (= fr. A87, T83 Alesse, fr. 113 van Straaten).

arrecare qualche danno, minacciando così la piena realizzazione della felicità[143]. Inserita in questo contesto, la testimonianza di Diogene assume particolare significato, ma, al contempo, richiede di dare spiegazione alle parole apparentemente divergenti di Stobeo[144].

A questo scopo credo possano essere utili alcune considerazioni di Aristotele, che ci consentono insieme di chiarire l'influsso dello Stagirita su Panezio. In *Etica Nicomachea* X, 7, 1177a27 ss. Aristotele osserva: «Quella che viene detta "autosufficienza (αὐτάρκεια)" riguarderà soprattutto l'attività contemplativa (περὶ τὴν θεωρητικήν): infatti, sia il sapiente (σοφός) che il giusto (δίκαιος) che gli altri uomini hanno bisogno delle cose necessarie per vivere (κεχορηγημένων); ma, fra coloro che sono sufficientemente provvisti di tali cose, il giusto ha bisogno di persone verso le quali e con le quali agirà con giustizia, e similmente anche il saggio (σώφρων) e il valoroso (ἀνδρεῖος) e ciascuno degli altri uomini virtuosi; invece il sapiente (σοφός), anche restando solo con se stesso, è capace di contemplare (θεωρεῖν); e ne è più capace quanto più è sapiente. Senza dubbio è meglio se ha dei collaboratori, ma in ogni caso è pienamente bastevole a se stesso (αὐταρκέστατος). Inoltre, tutti convengono che essa sola è amata per se stessa; da essa infatti non deriva nulla al di fuori del contemplare, mentre dalle attività pratiche (ἀπὸ τῶν πρακτικῶν) ricaviamo, al di fuori dell'azione, un vantaggio più o meno grande (περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν)»[145]. Da questo passo emergono l'autosufficienza del sapiente in conseguenza della sua attività contemplativa; la necessità, invece, che chi esercita le altre virtù ricorra ad alcuni mezzi (persone o cose); e, infine, i vantaggi concreti che gli uomini virtuosi posso conseguire. Poche pagine più avanti Aristotele precisa che, per quanto la felicità autentica consista nella pura contemplazione[146], ciò contraddistingue il sapiente in quanto egli ha in sé qualcosa di divino[147]. In quanto uomo, invece, anche il sapiente avrà bisogno di alcuni beni esteriori

---

143. Su questo tema rimando anche a E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 166-169; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 222-223.

144. Sull'apparente divergenza tra l'indicazione di Stobeo e quella di Diogene Laerzio, cf. F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 85-91 (con una rassegna delle posizioni a favore (Reesor, Rist, Schmekel, van Straaten) e contro (Zeller, Hirzel, Kidd, Long) l'attendibilità della testimonianza di Diogene). Come cercherò di illustrare, ritengo che i passi dei due autori non siano in contraddizione.

145. Traduzione da *Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M. ZANATTA, 2 vol., Milano, 1986, con modifiche (anche qui di seguito). Sull'autosufficienza della sapienza e della saggezza si veda anche *ibid.*, VI, 13, 1144 a1 ss.

146. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b31-32.

147. Cf. *ibid.*, X, 7, 1177 b26-28. Cf. inoltre A. FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, in M. MIGLIORI-A. FERMANI (eds.), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia, 2008, pp. 107-149, in partic. pp. 124-125.

(τῆς ἐκτὸς χορηγίας), sia per esercitare la propria virtù, sia per essere felice[148]; infatti, solo dio è del tutto autosufficiente[149]. Per praticare la giustizia, ad esempio, l'uomo virtuoso avrà bisogno delle altre persone; per poter essere liberale, avrà bisogno di denaro; per essere coraggioso, avrà bisogno della forza; per essere moderato, dovrà poter agire liberamente[150]. In quanto uomo, dunque, il sapiente deve abbandonare l'idea di poter essere totalmente autosufficiente. Su questo aspetto Aristotele era già intervenuto in apertura dell'*Etica Nicomachea*, dove a più riprese si sottolinea la necessità che, in vista della felicità, la virtù si accompagni ad alcuni beni esteriori (χορηγίαι)[151]. Questi temi dovettero essere comuni nella discussione accademico-peripatetica[152], poiché ritornano in Speusippo[153], in Senocrate[154],

---

148. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178a9 ss.; in verità, la felicità procurata dalle virtù diverse dalla sapienza (cioè la felicità che non scaturisce dall'attività contemplativa) è tale solo impropriamente, perché abbisogna di beni esteriori. Su questo cf. W. IRWIN, *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, pp. 206-208, che, a commento di *Etica Nicomachea* I, 3, 1095 b31-1096 a2 e VII, 14, 1153 b14-25, osserva: «Aristotle considers and rejects the claim that virtue is happiness»; cf. inoltre GAUTHIER-JOLIF (eds.), *L'Éthique à Nicomaque*, pp. 69-70, 279, 860-866.

149. Cf. *Etica Eudemia* 1245 b14-19. Su questo cf. A.M. IOPPOLO, *Virtue and Happiness in the First Book of the* Nicomachean Ethics, in A. ALBERTI (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Napoli, 1990, pp. 119-148, in partic. pp. 129-135 e 138-139: «We certainly cannot interpret it in the sense that happiness is completely independent of any need or external circumstances, as the Stoics claimed (p. 134)». Cf. inoltre *Aristotele. Le tre* Etiche, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. FERMANI, presentazione di M. MIGLIORI, Milano, 2008, pp. XXV-XXVIII; G. REALE, *Introduzione ad Aristotele*, Roma-Bari, 2002[12], p. 106: «A differenza di Socrate e soprattutto di Platone, tuttavia, Aristotele ritiene indispensabile essere sufficientemente dotati anche di beni esteriori e di mezzi di fortuna; infatti, se essi, con la loro presenza, non possono dare la felicità, la possono tuttavia guastare o compromettere (almeno in parte) con la loro assenza. E a questa parziale rivalutazione dei beni esteriori si associa anche una certa rivalutazione del piacere che, per Aristotele, corona la vita virtuosa, ed è come necessario conseguente di cui la virtù è come l'antecedente».

150. Cf. *Etica Nicomachea* X, 8, 1178 b24-34.

151. Cf. *Ibid.*, I, 9, 1099 a31 ss. («nondimeno appare manifestamente che essa (*scil.* la virtù) ha bisogno anche dei beni esteriori (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), come abbiamo detto. Infatti, è impossibile o è difficile compiere le cose belle quando si è sprovvisti di mezzi (ἀχορήγητον). Ché molte cose sono compiute, come mediante strumenti (ὀργάνων), per mezzo di amici e della ricchezza e della potenza politica»); I, 10, 1099 b25-30 («ma la soluzione del problema è manifesta anche dalla definizione <della felicità>. Infatti, si è detto che essa è un'attività dell'anima conforme a virtù, vale a dire è un'attività di una certa specie. Dei restanti beni (τῶν λοιπῶν ἀγαθῶν), alcuni è necessario che le siano presenti, altri per loro natura sono dei coadiuvanti (συνεργά) e le sono utili (χρήσιμα), a titolo di strumenti (ὀργανικῶς)»); 1101 a14 ss. («che cosa impedisce, dunque, di chiamare felice chi agisce secondo una virtù perfetta ed è sufficientemente fornito dei beni esteriori (κεχορηγημένον), non durante un tempo qualunque, ma una vita completa?»). Su questo si veda, ad esempio, O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 212-221.

152. La tripartizione dei beni in psichici, corporei ed esterni doveva essere comune al dibattito accademico-peripatetico (cf. DIOGENE LAERZIO III, 80).

in Polemone[155] e in Critolao[156], che ammettono anche beni diversi dalla semplice virtù, sebbene con funzione e importanza diverse in vista della felicità. Quest'ultima sembra per lo più identificata con un complesso di beni, variamente associati e tendenzialmente sottoposti al ruolo primario della virtù[157]. Altrimenti detto, la virtù — in particolare la sapienza, cioè la vita contemplativa — rappresenta la via maestra verso la felicità, ma non l'unica, poiché non tutti — o forse pochissimi — sono in grado di praticarla[158].

Il discorso di Aristotele, pertanto, si sviluppa su due livelli: uno ideale — la via divina, che conduce alla "felicità prima" —, l'altro concreto — la via umana, che conduce alla "felicità seconda"[159]. Questa distinzione sembra mantenuta dallo stesso Panezio, il quale — riferisce Seneca — «a un ragaz-

---

153. Cf. *Speusippo. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. ISNARDI PARENTE, Napoli, 1980, frr. 101, 104 e relativi commenti alle pp. 349-352 (sulla discendenza accademica di concetti stoici). Cf. inoltre J. DILLON, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy* (347-274 BC), Oxford, 2003, pp. 64-77 (con alcune somiglianze rispetto al pensiero stoico).

154. Cf. *Senocrate-Ermodoro. Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. ISNARDI PARENTE, frr. 247, 248. Il fr. 247, da Cicerone, *De finibus* IV, 18, 49, afferma che, secondo Aristotele e Senocrate, «molte cose come la salute (*valitudinem*), le forze (*vires*), la ricchezza (*divitiam*), la gloria (*gloriam*), sono beni, ma non sono lodevoli». Cf. anche J. DILLON, *The Heirs of Plato*, pp. 136-150. Cf. infine H.J. KRÄMER (*Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 205) e L. TARÁN (*Speusippus of Athens*, a critical study with a recollection of the related texts and commentary by L.T., Leiden, 1981, p. 436), secondo i quali Senocrate farebbe dei beni esterni una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la felicità; secondo Speusippo, parimenti, i beni esterni non sarebbero indifferenti per la felicità.

155. Che pare tuttavia aver tenuto una posizione più austera rispetto ai suoi predecessori e che, pertanto, è stato visto come un anticipatore dell'autarchia veterostoica (cf. J. DILLON, *The Heirs of Plato*, pp. 160-165, in partic. p. 161; R. RADICE, *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp. 89-97). Cf. CICERONE, *Tusculanae disputationes* V, 10, 30 (= fr. 132 Gigante); V, 13, 39 (= fr. 133 G.); V, 31, 87 (= fr. 134 G.); CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromateis* II, 22, 133, 4-7 (= fr. 123 Gigante), secondo cui per Polemone «in vista della felicità la virtù è autosufficiente da tutti i beni, o quantomeno dalla maggior parte e dai più importanti di essi».

156. Cf. CICERONE, *Tusculanae disputationes* V, 17, 50 (= fr. 21 Wehrli). Sui Peripatetici cf. anche CICERONE, *De officiis* III, 3, 11 (= fr. A69 Vimercati, T94 Alesse, fr. 35 van Straaten): «sia che l'*honestum* sia l'unico bene (*solum bonum*), come sostengono gli Stoici, sia che sia il sommo bene (*summum bonum*), come sostengono i vostri Peripatetici [...], è comunque certo che l'utile non può essere in contrasto con l'*honestum*».

157. Cf., ad esempio, C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, pp. 225-229 e W. IRWIN, *Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness*, pp. 213-216. In ciò, la novità di Aristotele starebbe nel fatto di considerare la felicità come uno stato attivo dell'anima (non solo come ἕξις o διάθεσις, ma soprattutto come ἐνέργεια). Su questo cf. anche Ph. HUTCHINSON, *The Virtues of Aristotle*, pp. 35-38 e 108-122 (sulla ἕξις nell'*Etica Nicomachea*), 39-72 (sull' ἔργον); O. HÖFFE, *Aristoteles*, p. 222.

158. Cf. anche A. FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, pp. 117-129.

159. Ciò corrisponde alla duplice definizione aristotelica del fine in termini di autosufficienza

zino che gli chiedeva se il saggio può amare», rispose rinviando non il tema dell'amore del saggio, ma quello del saggio *tout-court*, preferendo invece parlare di chi non è saggio[160]. Senza negare il ruolo delle virtù in vista della felicità, Panezio preferì però insistere sulla dimensione contingente dell'uomo storico, che può fare progressi in direzione della virtù, ma che difficilmente potrà essere saggio alla maniera di dio[161].

La dipendenza di Panezio da Aristotele è testimoniata soprattutto dal ricorso al termine χορηγία, scarsamente attestato in altre fonti coeve. Diogene Laerzio riferisce infatti che, secondo il filosofo rodio, la virtù doveva essere accompagnata dalla ὑγίεια, dalla χορηγία e dall' ἰσχύς, in vista della felicità. Questi tre "corredi" sono ricordati anche da Cicerone — in riferimento al Rodio —, con i termini di *valetudo*, *pecunia* e *potentia*[162]. L'ambito semantico di χορηγία è relativamente ben attestato nelle opere morali di Aristotele[163], per lo più ad indicare dei mezzi, dei coadiuvanti o dei beni esterni, in sé non equiparabili alla virtù stessa, ma importanti per un suo felice completamento. Anche nello Stagirita, poi, si riscontra in più casi l'accostamento, certo più immediato e meno significativo, tra la salute (ὑγίεια) e la forza fisica (ἰσχύς)[164] in ambito morale, com'era attribuito anche a Socrate e a Platone[165]. Ma la diffusione di questo vocabolario e il suo permanere nel dibattito etico successivo trova riscontro ancora in Cicerone, che riferendo il pensiero di Senocrate e di Aristotele, prende in considerazione beni quali «la salute (*valitudinem*), le forze (*vires*), la ricchezza (*divitiam*), la gloria (*gloriam*)»[166], termini che si ritrovano già nelle fonti greche[167] e che riman-

---

(cf. *Etica Nicomachea* I, 5, 1097 b6-16) e di preferibilità (cf. *ibid.*, 1097 b16-20). Poco prima Aristotele definisce il fine anche in termini di ultimatività (cf. *ibidem* 1097 a25-34). Cf. inoltre *ibid.*, X, 7-8, 1178 a-b. Su questo cf. O. HÖFFE, *Aristoteles*, pp. 218-221, 232-235; FERMANI, *Aristotele e la felicità. Flessibilità metodologica e versatilità esistenziale*, pp. 122-123; M. PAKALUK, *Aristotle's* Nicomachean Ethics, pp. 68-74 e 317-322.

160. Cf. SENECA, *Epistulae* 116, 5 (= fr. A88 Vimercati, T82 Alesse, fr. 114 van Straaten).

161. Aristotele osserva infatti che «è raro [...] che un uomo sia divino (cf. *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145 a27-28)».

162. Cf. CICERONE, *De officiis* II, 24, 86 (= fr. A93 Vimercati, T76 Alesse, fr. 37 van Straaten); I, 3, 9-10 (= fr. A70 Vimercati, T93 Alesse, fr. 99 van Straaten), dove si parla di *copias*, *opes*, *potentiam*.

163. Cf. R. RADICE (ed.), *Lexicon III, Aristoteles*, *s.vv.* χορηγία, χορηγέω, ἀχορήγητος; ma si veda anche il *Protrettico* di Aristotele (fr. 3 Ross).

164. Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* II, 2, 1104 a11-18; VI, 5, 1140 a25-28; *Grande Etica* 1185 b18-21; *Etica Eudemia* 1218 a21-22; 1248 b23-24.

165. Cf. DIOGENE LAERZIO VI, 11, dove si allude alla ἰσχὺς socratica come condizione sufficiente alla felicità, e III, 78, dove si dice che, secondo Platone, per quanto fosse sufficiente per la felicità, la virtù aveva bisogno di alcuni strumenti (ὀργάνων).

166. Cf. CICERONE, *De finibus* IV, 18, 49 (= Senocrate, fr. 247 Isnardi Parente).

167. Nelle *Etiche* aristoteliche è frequente il ricorso a termini quali τιμή, πλοῦτος, ὑγίεια, εὐγένεια, δύναμις, e ad altri ancora. Rimando a R. Radice (ed.), *Lexicon III, Aristoteles*, *s.vv.* (anche per ricerche di più lemmi e forme nello stesso periodo).

dano a un retroterra comune a cui dovrebbe aver attinto anche Panezio. Una più articolata classificazione dei beni, al di là della sola virtù, doveva essere presente già nella Stoa antica, come ho cercato di dimostrare altrove[168]. È cioè possibile che già il Portico delle origini sia stato non solo — com'è ovvio — al corrente, ma anche parzialmente influenzato dal dibattito accademico-peripatetico sulla natura e sulla pluralità dei beni, per quanto quelli diversi dalla virtù venissero dichiarati ininfluenti per il conseguimento della felicità[169].

Nell'*Etica Eudemia* Aristotele osserva ulteriormente che «sono giuste (καλά) quelle azioni che l'uomo compie e sceglie (πράττουσι καὶ αἱροῦνται) proprio per il fatto che sono buone. [...] Inoltre, il conveniente è giusto (τὸ πρέπον καλόν): e queste cose sono opportune (κατ' ἀξίαν) per lui, la ricchezza (πλοῦτος), la nobiltà di nascita (εὐγένεια) e la potenza (δύναμις). Cosicché per l'uomo perfettamente buono anche le stesse cose utili (τὰ συμφέροντα) sono giuste, [...] poiché egli compie molte azioni giuste a causa di esse. Invece, chi ritiene di avere la virtù a causa dei beni esterni (τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν), compie azioni che sono solo accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός) giuste. La perfetta virtù (καλοκαγαθία) è dunque la virtù completa (τέλειος)»[170]. Oltre all'accostamento tra πρέπον e καλόν, la triade πλοῦτος-εὐγένεια-δύναμις potrebbe in qualche modo anticipare quella paneziana ὑγίεια-χορηγία-ἰσχύς, se si tiene conto che εὐγένεια potrebbe riferirsi anche alla salute, e non solo ai nobili natali. Infine, l'accenno alla necessità di perseguire la virtù per se stessa e, d'altro canto, ai beni esterni di cui questa può trovarsi accessoriata, contribuisce a chiarire un contesto etico che Panezio dovrebbe aver avuto presente.

Alla luce di questi passi aristotelici, pertanto, la divergenza tra le testimonianze di Diogene Laerzio e di Stobeo su Panezio potrebbe essere solo apparente, perché anche per Aristotele le azioni virtuose sono finalizzate al perseguimento del puro καλόν[171], ma, come visto, agli uomini non bastano per perseguire una felicità compiuta. In tal senso, mi pare che la posizione

---

168. Cf. E. VIMERCATI, Il concetto stoico di "bene" in Stobeo, *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antigüidade, Cps/Bsb*, 22/23, 2006-2007, pp. 47-75 (disponibile anche on-line al sito www.antiguidade.org).

169. Cf. F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, pp. 327-331. Sulla discussione paneziana circa i beni esteriori cf. la stessa F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 83-95. DIOGENE LAERZIO VII, 90 menziona la salute e la forza fisica come virtù «per estensione», ad esempio secondo Ecatone. Beni diversi dalla felicità sono menzionati già in SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 33-34 (κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα).

170. Cf. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* 1249 a5-16 (traduzione di A. Plebe in G. Giannantoni (a cura di), *Aristotele. Opere*, 4 voll., Roma-Bari, 1973, con modifiche).

171. Cf. *ibid.*, IV, 2, 1120 a23-24. Cf. anche M. PAKALUK, *Aristotle's* Nicomachean Ethics, pp. 153-158.

di Panezio sia in linea con quella dello Stagirita, a cui potrebbe essersi ispirata per avvicinare, sul piano della concretezza storica, i due casi opposti del saggio e dello stolto. Del resto, la rigida bipartizione veterostoica dei soggetti etici era premessa all'affermazione che i casi di persone sagge erano pochissimi, o forse nessuno. Pertanto, solo lo stolto esisteva realmente, e, tuttavia, non poteva mai diventare saggio, sicché la morale veterostoica su questo aspetto sembrava poco attuabile, perché in concreto gli uomini erano pressoché tutti stolti e perché ad essi era sottratto il diritto di un autentico progresso morale. Ne risultava così compromessa anche la felicità dei singoli. Il ricorso paneziano all'etica aristotelica sembrerebbe finalizzato a presentare una condotta morale più praticabile e, al contempo, a fornire un modello di felicità umanamente più raggiungibile. Se ammettiamo due piani del discorso, uno ideale e uno concreto, le notizie di Stobeo — secondo cui per Panezio il fine, cioè la felicità, consiste nel "vivere secondo natura" — e di Diogene Laerzio — secondo cui la virtù non è autosufficiente in vista della felicità — potrebbero conciliarsi meglio. Panezio sembrerebbe cioè intendere la "Natura" dell'uomo concreto in senso più ampio ed elastico della sola virtù testimoniata da Stobeo in accordo con la tradizione veterostoica, perché alla vita umana si confanno anche alcuni beni esteriori (fra cui l'*utile* di cui si diceva sopra) e, possibilmente, il sottrarsi al dolore[172].

Così, la novità di Panezio non consiste tanto nell'aver affermato che la virtù non è l'unico bene, perché, come visto, l'associazione di altri ἀγαθά inferiori era in ogni caso già attestato nella tradizione accademico-peripatetica; piuttosto essa consiste nell'aver posto attenzione al ruolo di alcuni indifferenti (nella terminologia stoica), una volta assunta l'irraggiungibilità dell'ideale del saggio. Il difetto nella perfezione della virtù — la quale compete solo a dio o, se si preferisce, a un saggio ideale — poteva essere così parzialmente colmato con l'intervento di alcuni beni esteriori, fra cui anche una quantità misurata di piacere — che in sé, però, non costituisce il fine[173].

---

172. Nel descrivere il principio dell'οἰκείωσις, Cicerone (cf. *De officiis* I, 4, 13 = fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten) osserva che «un animo ben plasmato (*animus bene informatus*) non accetta di obbedire a nessuno, tranne a chi ammaestra, insegna e comanda secondo un legittimo e giusto principio di utilità (*utilitatis causa*)», facendo così dell'aspirazione all'utile una parte integrante (per quanto parziale) della natura dell'uomo. È possibile che il principio dell'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν testimoniato da STOBEO (fr. A81 Vimercati) come scopo della vita umana, cioè come motivo di felicità, abbia un significato più ampio rispetto a quello della tradizione stoica, che faceva coincidere la natura umana sostanzialmente con la virtù.

173. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 30, 105-106 (= fr. B12 Vimercati, T81 Alesse, fr. 81 van Straaten). Sull'attribuzione di questo passo a Panezio cf. E. VIMERCATI (a cura di), *Panezio. Testimonianze e frammenti*, p. 284, n. 142; F. ALESSE (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 218-219. A proposito della teoria paneziana del piacere, A. Grilli ha parlato di μετριοπάθεια (cf. *Vita contemplativa*, p. 108).

Anche se le testimonianze paneziane non sembrano rivelare una dipendenza da Aristotele sul ruolo del piacere — peraltro molto limitato in Panezio[174] —, non è escluso che lo Stagirita possa essere stato un generale punto di riferimento. Che Panezio intendesse inserirsi in questo dibattito è confermato dalla testimonianza di Cicerone, secondo il quale — come visto — Panezio avrebbe condannato l'inutilità di discussioni terminologiche sulla qualifica di "beni" o di "indifferenti" da conferire a determinate realtà esteriori. Il filosofo rodio intendeva cioè oltrepassare uno sterile dibattito lessicale a sostegno dell'opzione accademico-peripatetica o di quella veterostoica, per insistere invece sul contributo di alcune realtà esteriori in vista della felicità.

Osservo in conclusione che la rivalutazione paneziana di alcuni "beni esteriori" prese forse le mosse da un'interpretazione dell'οἰκείωσις lievemente diversa rispetto a quella della Stoa antica, dalla quale tuttavia il Rodio dipende in buona parte. Sebbene le quattro attitudini caratterizzanti la natura umana secondo Panezio riecheggino nel V libro della *Repubblica* platonica[175], mi pare che il ruolo dei beni esterni e la legittimità dell'aspirazione all'utile possano trovare parziale riscontro nella teoria accademica dell'appropriazione[176], di cui troviamo ancora traccia nel V libro del *De finibus* ciceroniano[177].

---

174. Il citato fr. B12 di Panezio insiste soprattutto sul fatto che il piacere *del corpo* non è degno della persona umana, mentre ARISTOTELE (*Etica Nicomachea* X, 1, 1172a19-21 osserva che il piacere in generale è tipico del genere umano. Va tuttavia osservato che Aristotele (nel seguito della trattazione) valorizza soprattutto i piaceri intellettuali e che, al contempo, Panezio sembra invitare a una loro moderazione (con ciò ammettendo il ricorso ad essi).

175. Per Panezio cf. il fr. B11 Vimercati (citato più volte): l'aspirazione alla verità, la quale è affine alla natura umana; il desiderio di primato; il disprezzo delle cose esteriori (nei termini illustrati, tuttavia); la convenienza e la misura in parole e atti. Si veda poi PLATONE, *Repubblica* V, 475b-e; 485c; 486a, d. Va tuttavia osservato che alcune di queste idee erano abbastanza comuni nell'antichità e anche nella prima stagione del Portico.

176. Che, come detto, sembrò discostarsi dalla concezione platonica della *Repubblica*, incentrata — per i filosofi — sulla visione del Bene in sé e sul disprezzo dei beni esteriori.

177. Quale che sia la fonte diretta di Cicerone, per la quale rimando alla discussione in R. RADICE, *Oikeiosis*, pp. 101-121. Cf. CICERONE, *De finibus* V, 6, 16-7, 20; 10, 27-14-40; 17, 46-47; 24, 68-71. Elementi di lontano sapore (anche) paneziano potrebbero essere: l'armonia fra le parti del corpo; le «virtù vere e grandi», cioè la *prudentia*, la *temperantia*, la *fortitudo* e la *iustitia*, che hanno molto in comune con quelle dell'*honestum* paneziano, benché non si parli della ricerca del vero, che in Panezio è fondamentale; l'insistenza sulla priorità delle virtù "volontarie"; l'accenno (a V, 17, 47) all'importanza della salute (*valitudinem*) e delle forze (*vires*) anche in vista dell'*utile*, oltre che per sé; la definizione (V, 23, 66) dell'*honestum* come «accordo e consenso fra le virtù (*conspiratio consensusque virtutum*)», così come la successiva spiegazione della reciproca interdipendenza fra le virtù e, tuttavia, delle loro differenze; la descrizione della felicità come sintesi fra la virtù e il beni esteriori (V, 24, 68-71).

5. Il «conosci te stesso»

L'importanza dell'*Alcibiade Maggiore* per l'etica di Panezio ritorna con il tema del "conosci te stesso", che troviamo ben attestato in alcuni frammenti non nominali del filosofo rodio, che tuttavia gli possono essere attribuiti per fondate ragioni. Infatti, il gruppo di frammenti B4 e B14-19 Vimercati[178] presenta la dottrina delle quattro *personae* e la conseguente necessità che ciascuno segua le proprie disposizioni virtuose, tralasciando quelle viziose e, soprattutto, quelle altrui. Questa dottrina è direttamente collegata con la concezione paneziana dell'οἰκείωσις e con la ricerca del vero, che è oggetto della *sapientia* e fondamento dell'*honestum*, e che pone l'uomo al di sopra della bestia[179].

Interessanti anticipazioni del tema paneziano del «conosci te stesso» si possono trovare, oltre che in diversi luoghi dell'*Apologia di Socrate*[180], nell'*Alcibiade Maggiore* (129a ss.) e nel *Carmide* (164d ss.), e in un passo dei *Memorabili* di Senofonte (IV, 2, 24 ss.). La presentazione dell'*Alcibiade* mi pare particolarmente significativa, perché pone la conoscenza di sé in relazione con l'esercizio del comando (ἄρχειν), rispettivamente dell'anima sul corpo e del politico nello Stato[181]. Infatti, solo chi conosce la propria anima sa che cosa le è proprio (τὰ αὑτοῦ) e che cosa, invece, spetta ad altri (τὰ τῶν ἄλλων) e, più in generale, alla città (τὰ τῶν πόλεων). La conoscenza di sé, pertanto, risponde all'esigenza di ricercare il vero — che è propria dell'anima[182] — e di essere temperanti — che è ciò che, distinguendoci dalle bestie,

178. Cf. T58-65 Alesse e il solo fr. 97 van Straaten (che non include gli altri passi, benché presentino la medesima dottrina del suo fr. 97).

179. Queste teorie ci sono parimenti testimoniate da Cicerone, *De officiis* II, 14, 51 (= fr. A92, T117 Alesse, fr. 95 van Straaten, sull'impiego della verità nei processi); I, 5, 15-17 (= fr. B2, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten, sulla verità come fondamento dell'*honestum*); I, 6, 18-19 (= fr. B9, T68 Alesse, fr. 104 van Straaten, sulla ricerca della verità come tratto peculiare dell'essere umano); I, 4, 11-14 (= fr. B11 Vimercati, T55 Alesse, fr. 98 van Straaten, sull'οἰκείωσις e il ruolo della verità, che pone l'uomo al di sopra dell'animale); I, 30, 105-106 (= fr. B12, T81 Alesse, fr. 81 van Straaten, sulla superiorità dell'uomo sull'animale); II, 5, 18 (= fr. B13, T60 Alesse, fr. 89 van Straaten, sulla verità come oggetto comune a ogni virtù).

180. Sul tema della «sapienza» segnalo, a titolo di esempio, *Apologia* 20 d-23 b, 30 a-b (che sembra richiamare *Alcibiade Maggiore*, 130 c), anche se tutta l'opera sembra ispirata al motto delfico.

181. Cf. PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, 130 a-b; 133 e.

182. Cf. *Ibid.*, 133 b7-c2: «Ma allora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa (εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν), deve guardare nell'anima e soprattutto in quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza (σοφία), e in altro a cui questa assomigli? [...] Possiamo, perciò, dire che vi sia una parte dell'anima più divina (θειότερον) di quella in cui hanno sede il conoscere e il pensare (τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν)? — Non è possibile».

ci rende felici[183]. Solo chi risponda a queste condizioni — in definitiva, l'essere virtuoso — è in grado di governare uno Stato: chi è temperante, infatti, è anche giusto, perché conosce i diritti e le esigenze altrui[184]. La conoscenza di sé funge così da veicolo per la sapienza (σοφία), la temperanza (σωφροσύνη) e la giustizia (δικαιοσύνη), che sono tre delle quattro virtù su cui insiste Cicerone in *De officiis* I, 5, 15[185].

Senofonte rimanda invece sulla necessità di conoscere le proprie potenzialità (δυνάμεις) e di sapere ciò che si sta facendo[186]. «Solo coloro che sanno ciò che fanno (οἱ μὲν εἰδότες ὅ,τι ποιοῦσιν) — osserva Senofonte — raggiungono i loro scopi e con ciò acquistano fama e onore (ἐπιτυγχάνοντες ὧν πραττουσιν, εὔδοξοί τε καὶ τίμιοι γίγνονται)»[187]. Al principio del "conosci te stesso" dovrebbe ispirarsi anche la politica degli Stati, i quali talora, «ignorando le proprie possibilità, entrano in guerra contro altri più forti», finendo così distrutti o soggiogati.

La visione paneziana riferitaci da Cicerone e da Plutarco sembra risentire di queste trattazioni in più punti. Si è accennato in apertura al tema dell'*appetitio principatus*, che Cicerone associa alla ricerca del vero (*veri videndi cupiditas*), alla grandezza d'animo (*magnitudo animi*), al disprezzo dei beni esteriori (*contemptio rerum humanarum*)[188], al primato della ragione (*vis rationis*) e alla moderazione in parole e atti (*modus in factis dictisque*), come componenti costitutive dell'οἰκείωσις umana[189]. In tal modo, la ricerca della verità entra in relazione con la conoscenza di sé e, mediante l'*appetitio principatus*, con l'aspirazione a governare gli altri[190], consentendo di superare la logica del puro apparire sociale. Quella di conoscere se stessi è così la sola via per riempire di essere (εἶναι) il proprio modo di porsi nei confronti degli altri (δοκεῖν), suscitando così la loro fiducia.

---

183. Cf. *Ibid.*, 133 c18-23, 134 a-b. La conoscenza di sé come forma di temperanza ritorna in *Carmide* 164 d-165 b.

184. Cf. *ibid.*, 134 c5-7 e 9-11.

185. È il fr. B2 Vimercati, T56 Alesse, fr. 103 van Straaten.

186. Cf. SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 26-28, che sembra richiamare PLATONE, *Timeo*, 72 a 4-6.

187. Cf. SENOFONTE, *Memorabili* IV, 2, 28 (trad. di R. LAURENTI in G. GIANNANTONI (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Roma-Bari, 1986, anche qui di seguito).

188. L'espressione potrebbe anche intendersi, in un'accezione più veterostoica, come «disprezzo delle vicende umane», anche se i passi paralleli B2, B8, B20 Vimercati, dove ci si riferisce al disprezzo dei beni esteriori, o al contegno di fronte ad essi, potrebbero spingere al senso indicato.

189. Così al fr. B11 Vimercati, citato alla n. 30.

190. In *De officiis* I, 32, 115 (= fr. B15 Vimercati, T64 Alesse), dopo aver constatato l'esistenza propensioni diverse in ciascuno, Cicerone osserva che ciascuno aspira ad emergere (*mavult excellere*) nel proprio settore di competenza.

L'interpretazione della conoscenza di sé come capacità di distinguere ciò che è proprio da ciò che è altrui (τὰ αὑτοῦ-τὰ τῶν ἄλλων) ritorna letteralmente in una testimonianza paneziana di Plutarco, che invita ciascuno ad attingere a ciò che gli spetta (τὸ προσφορον ἑαυτοῖς) e a tralasciare quanto è di altri (τὰ τῶν ἄλλων)[191]. Ma conoscere se stessi (ciò che ci è proprio) significa conoscere le proprie facoltà (δυνάμεις), cioè le proprie attitudini, e a seguirle senza coartarle facendosi imitatori di altri, come ricordano Cicerone e lo stesso Plutarco, risentendo probabilmente delle reiterate critiche che anche Platone rivolge al principio imitativo nel III e nel X libro della *Repubblica*[192]. Di questo precetto, che presuppone la teoria paneziana delle quattro *personae*, è celebre immagine quella dell'attore[193].

Se la massima delfica deve essere principio di condotta per chi voglia fare politica — secondo Platone, Senofonte e Panezio —, essa è anche mezzo di perseguimento del proprio *utile*, cioè di quella fama e di quell'onore (δόξα, τιμή) che troviamo menzionati da Senofonte e da Cicerone nei passi citati[194].

6. Conclusioni

Il ricorso di Panezio ad aspetti dell'etica classica è sembrato avere due funzioni: confutatrice del pensiero accademico-scettico e riformatrice del pensiero veterostoico. Nel primo caso il filosofo rodio si appella ad alcune argomentazioni socratiche nella *Repubblica* per criticare le tesi di Carneade a sostegno della separazione fra utilità e giustizia e per inserire invece quest'ultima — o probabilmente entrambe — nell'alveo dell'*honestum* fondato

---

191. Cf. PLUTARCO, *De tranquillitate animi* 13, 473A (= fr. B16 Vimercati, T58 Alesse).

192. Cf. PLUTARCO, *ibid.*, 13, 472B (= fr. B17 Vimercati, T59 Alesse): «perciò non tutto si confà ad ogni individuo, ma bisogna, obbedienti alla massima delfica, conoscere se stessi (αὑτὸν καταμαθεῖν), impegnarsi solo in ciò per cui siamo naturalmente predisposti (πρὸς ἓν ὃν πέφυκε), non trascinare qua e là la nostra natura, coartandola»; Cicerone, *De officiis* I, 31, 110 (= fr. B18 Vimercati, T62 Alesse, fr. 97 van Straaten): «ciascuno deve mantenere le proprie disposizioni, non quelle viziose, ma quelle peculiari (*tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria*)».

193. Cf. CICERONE, *De officiis* I, 31, 113-114 (= fr. B19 Vimercati, T63 Alesse). Cf. inoltre F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, pp. 62-74; EAD. (a cura di), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, pp. 198-200; E. VIMERCATI, *Il Mediostoicismo di Panezio*, pp. 143-147 (questi tre studi con relative bibiliografie); A. PUHLE, *Persona: Zur Ethik des Panaitios*, Frankfurt, 1987, pp. 158-178; M. VEGETTI, La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica, *Aut-aut*, 195-196, 1983, pp. 19-41.

194. Per Senofonte cf. sopra; per Panezio cf. il citato fr. B15 Vimercati (da Cicerone), dove si parla di «regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes», definiti però come beni «soggetti alla contingenza delle circostanze».

sulla verità, la ricerca della quale contraddistingue la natura umana fin dalla nascita, secondo il principio dell'οἰκείωσις. Ciò consente oltretutto di valorizzare il precetto del «conosci te stesso» e di ratificare il principio di interdipendenza delle virtù. Il perseguimento del vero e del giusto non è dunque separato da quello dell'utile, che pure caratterizza legittimamente le aspirazioni umane.

D'altro canto, Panezio ha compreso l'importanza che l'apparire del giusto riveste in una società che si voglia essa stessa giusta. Da questo emerge probabilmente una critica al Socrate dei primi due libri della *Repubblica*, ossia all'ideale di un giusto che si disinteressa del proprio apparire sociale e, in definitiva, della società medesima. Per fare presa sulla società in cui si trova a vivere, il giusto deve preoccuparsi del proprio δοκεῖν, senza però scinderlo mai dal proprio εἶναι — per evitare di cadere nell'eccesso opposto, quello dei Sofisti. Se la propria condizione di virtù arrecherà al giusto qualche vantaggio, egli potrà accoglierlo a buon diritto, in vista di una vita più autenticamente felice — perché, anzi, il perseguimento di un utile misurato potrebbe essere incentivo a un suo impegno politico volontario, e non più forzato, come in Platone.

Per altro verso, la riforma di parte dell'etica veterostoica si serve del ricorso ad alcuni principi dell'etica aristotelica per ripensare alcune virtù — in particolare la δικαιοσύνη e la μεγαλοψυχία — e per corredare le stesse virtù di alcuni coadiuvanti esterni, che già erano stati parzialmente discussi dalla Stoa antica, ma non pienamente accolti in vista della felicità.

E. VIMERCATI
(Milano)

Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΠΑΝΑΙΤΙΟΥ ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στὴν παροῦσα μελέτη δηλώνονται οἱ πλέον προφανεῖς ἐπιδράσεις τῆς σωκρατικῆς, πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τῶν σημαντικότερων πλευρῶν τῆς ἠθικῆς τοῦ Παναιτίου. Λαμβάνονται ὑπ' ὄψιν οἱ παρακάτω πλευρές: 1. Ἡ σχέση μεταξὺ δικαιοσύνης καὶ ὠφέλιμου, ποὺ ὁ Παναίτιος συζητᾶ στὸ πλαίσιο τοῦ honestum, ἐνδεχομένως μάλιστα προκειμένου νὰ ἀσκήσει κριτικὴ ἐπὶ τῶν θέσεων τοῦ Καρνεάδου, οἱ ὁποῖες διατυπώνονται ἰδιαιτέρως στὸ (σὲ ἀποσπασματικὴ μορφή) III βιβλίο τοῦ *De Republica*, τοῦ Κικέρωνος. Ἐνῶ ὁ Καρνεάδης ἐμπνέεται ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ Θρασυμάχου, τοῦ Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου, ὅπως διατυπώνονται στὰ πρῶτα βιβλία τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος, ὁ Παναίτιος ἐπανεξετάζει τὶς σωκρατικὲς θέσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες στὴ συνέχεια διαφοροποιεῖται

σὲ ἀρκετὰ σημεῖα -ἴσως μάλιστα ἐξ αἰτίας τῆς ἐπίδρασης τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀπόηχου ὡς πρὸς τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς μεγαλοψυχίας- μὲ σκοπὸ νὰ ἐπιδείξει μιὰ ἤπια, ἀλλὰ νόμιμη ἐπιθυμία σχετικὰ μὲ τὸ χρήσιμο καὶ τὴ σημασία του στὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Παναίτιος ἀξιολογεῖ θέματα κοινωνικῆς ὑφῆς (*τὸ δοκεῖν*) τὰ ὁποῖα ἐδράζονται ἐπὶ μιᾶς αὐθεντικῆς ἄκαμπτης ἠθικῆς (τοῦ *εἶναι*), τῆς δόξας, τῆς τιμῆς καὶ τῆς ἰδέας μιᾶς δικαιοσύνης πιὸ ἐλευθέριας σὲ σχέση μὲ τὴν πλατωνική. Ἐν τέλει αὐτὸ δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἁπλῶς μιὰ ἀπάντηση στὸν Πλάτωνα ἀλλὰ ἐνέχει καὶ στοιχεῖα κριτικῆς σχετικὰ πρὸς αὐτόν. 2. Ἡ ἑνότητα καὶ ἡ ὑποταγὴ τῆς ἀρετῆς, ποὺ ἴσως θὰ εὕρισκε μία πρώτη ἔκφρασή της, ἰδιαίτερα σὲ ἕνα σπουδαῖο χωρίο τοῦ πλατωνικοῦ *Πρωταγόρα*, ἀλλὰ καὶ ποὺ βρίσκει χρήσιμα στοιχεῖα σύγκρισης σὲ ἕνα χωρίο τοῦ Φίλωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως σχετικὸ πρὸς τὴν σπουδαία μεταφορά τοῦ τοξότη (ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Παναίτιο) καὶ σὲ κάποιους ἀριστοτελικοὺς ἀποήχους σχετικοὺς μὲ τὴν στοχαστικὴ τέχνη καὶ τὴν καλοκαγαθία. 3. Ἡ ἀπώλεια τῆς αὐτάρκειας τῆς ἀρετῆς ὡς πρὸς τὴν εὐδαιμονία (ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν ἀρχαία Στοά), σχετικὰ μὲ τὴν ὁποία ὁ Παναίτιος μᾶλλον ἔχει επηρεασθεῖ ἀπὸ ἀποήχους τῆς ἀρχαίας Ἀκαδημίας ἀλλὰ ὅμως καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπου προσδίδεται ἀξία σὲ ὁρισμένα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ σὲ σχέση μὲ τὴν εὐδαιμονία. Αὐτὸ ἑπομένως θὰ προϋπέθετε ἀκόμη καὶ κάποιες μεταβολὲς ὡς πρὸς τὴ θεωρία τῆς *οἰκειώσεως*. 4. Τὸ σωκρατικὸ ἀπόφθεγμα τοῦ «γνῶθι σαυτόν», ποὺ βρίσκει μερικῶς θέση στὴν θεωρία τοῦ Παναίτιου τῶν τεσσάρων personae. Ἡ χρήση, ἄρα, ἀπὸ τὸν Παναίτιο τῶν «κλασσικῶν» πηγῶν φαίνεται ὅτι ἐπικεντρώνεται ἀφ' ἑνὸς στὸ νὰ ἀσκήσει κριτικὴ ἐπὶ τῆς *Σκεπτικιστικῆς* Ἀκαδημίας καὶ ἀφ' ἑτέρου στὸ νὰ ἐπαναπροσδιορίσει κάποιες ἀρχὲς τῆς Ἀρχαίας Στοᾶς. Μὲ αὐτὸν τὸν σκοπό, ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς πλέον σημαντικοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους καὶ τὶς τρεῖς ἀριστοτελικὲς ἠθικές, ἀναδύεται ὡς ὑποστηρικτικὴ τῶν θέσεών του ἡ σημασία τοῦ *Πρώτου Ἀλκιβιάδου* στὸ ἔργο τοῦ Παναιτίου.

Emmanuele VIMERCATI
(μτφρ. Μαρία ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ)

Ο ΔΙΟΓΕΝΗΣ ΛΑΕΡΤΙΟΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

1. Εἰσαγωγή

Ἕνα ἔργο τοῦ Ἀναστασίου Γορδίου (1654-1729) τιτλοφορούμενο *Βίοι φιλοσόφων ἠθικώτατοι ἐβγαλμένοι ἀπὸ τὸν Λαέρτιον καὶ ἄλλους παλαιοὺς συγγραφεῖς, μεταφρασθέντες εἰς κοινὴν διάλεκτον παρὰ Ἀναστασίου Ἱερομονάχου Γορδίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων καὶ προτεθέντες εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τῶν φιλολόγων*, καταδεικνύει τὴν ἐπίμονη φήμη καὶ ἐπίδραση τῶν *Βίων* τοῦ Διογένους Λαερτίου στὴν νεοελληνικὴ διανόηση. Ὅπως ἔχουμε ἤδη σημειώσει, τὸ ἔργο τοῦ Διογένους Λαερτίου συνέχισε νὰ βρίσκει ἀπήχηση καὶ στὴν ὑστερο-βυζαντινὴ καὶ τὴν μετα-βυζαντινὴ ἀλλὰ καὶ στὴν νεοελληνικὴ περίοδο τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας[1]. Τὸ ἔργο τοῦ Γορδίου διασώζεται στὸ χφ. 239 τῆς Ρουμανικῆς Ἀκαδημίας, ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὸ ἐξέδωσε ὁ Θανάσης Παπαδόπουλος[2]. Ὑπάρχει ὅμως καὶ μία ἄλλη χειρόγραφη ἔκδοση στὴ Μονὴ Ξηροποτάμου[3]. Ὁ Παπαδόπουλος δικαίως τονίζει ὅτι «ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι θεωρεῖται καὶ προκύπτει ὡς ἕνα βαθμὸ ἀπὸ τὸν τίτλο, τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ Α. Γορδίου δὲν εἶναι μία ἁπλὴ μετάφραση τοῦ γνωστοῦ ἔργου τοῦ Διογένους Λαερτίου. Εἶναι μία διασκευή του, συμπληρωμένη μὲ στοιχεῖα ἀπὸ ἄλλες ἀρχαῖες πηγὲς (κυρίως ἀπὸ τὸν Βαλέριο Μάξιμο, τὸν Σενέκα καὶ τὸν Κικέρωνα) καὶ μὲ δικές του γνῶμες καὶ ἀξιολογήσεις. Ἀποτελεῖ, οὐσιαστικά, γιὰ τὶς συνθῆκες τῆς ἐποχῆς, μία σύντομη καὶ ἐκλαϊκευμένη ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας»[4].

Αὐτὸ ποὺ διαφεύγει στὸν Παπαδόπουλο εἶναι τὸ εἰδητικὸ ζήτημα τὸ

---

1. Πβ. Γ. Αραμπατζη, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Μία κριτικὴ εἰσαγωγή, *Φιλοσοφία*, 39, 2009, σσ. 226-227.
2. Θ. Παπαδοπουλου, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, 1988, σσ. 281-354.
3. Πβ. Σπ. Λαμπρου, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, Κανταβρυγία, 1895, χφ. ὑπ' ἀριθ. 2902.340. Πβ. Θ. Παπαδοπουλου, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία, ἔνθ' ἀν.*, σ. 271.
4. Πβ. Θ. Παπαδοπουλου, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία, ἔνθ' ἀν.*

σχετιζόμενο μὲ τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου, τὸ ὁποῖο καὶ τονίσαμε προηγουμένως[5]. Ἡ ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Λαερτίου στὸν τίτλο τοῦ ἔργου τοῦ Γορδίου δὲν εἶναι ζήτημα πλήθους ἀναφορῶν ἀλλὰ ἀναγνώριση ἑνὸς ἰδιαίτερου εἴδους φιλοσοφικῆς γραφῆς, ποὺ προσιδιάζει στὸν Λαέρτιο καὶ στὸ ὁποῖο προσχωρεῖ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Γόρδιος μὲ τὸ παρὸν ἔργο του. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη, τὸ παράδειγμα τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλλέως στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ὁ Παπαδόπουλος[6] ὡς χρήση τοῦ Λαερτίου στὴ νεοελληνικὴ φιλοσοφία – καὶ ἐκεῖνο τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε ἐμεῖς[7] – παραβλέπει τὴν ἀναγνώριση τοῦ εἴδους. Τὰ ἱστοριογραφικὰ τῆς φιλοσοφίας τμήματα τοῦ ἔργου τοῦ Κορυδαλλέως (καὶ τοῦ Βουλγάρεως) δὲν συνιστοῦν ἰδιαίτερα ἔργα ὡς πρὸς τὴ σχέση Βίου καὶ Φιλοσοφίας ὅπως, κατ' ἐξοχήν, αὐτὸ τοῦ Λαερτίου, ἀλλὰ ἐντάσσονται, ὡς ἱστορικὲς εἰσαγωγές, σὲ μία γενικὴ φιλοσοφικὴ ἀνάπτυξη. Ὅπως θὰ φανεῖ παρακάτω, ἄλλο εἶναι τὸ εἰδικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἔργου τοῦ Λαερτίου.

Ὁ Παπαδόπουλος συνεχίζει τονίζοντας ὅτι «ἰδιαίτερη ἀξία παρουσιάζει τὸ παραπάνω βιβλίο τοῦ Γορδίου ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἄποψη. Εἶναι ἀπὸ τὰ πρῶτα ἀντισχολιαστικὰ ἔργα· ἔργα ἀποδεσμευμένα ἀπὸ τὴ μεσαιωνικὴ μέθοδο τοῦ ἐπιχειρήματος τῆς αὐθεντίας»[8]. Ὡστόσο, εὐκτέα θὰ ἦταν ἡ ἀναγωγὴ σὲ ἕνα πιὸ ἀρκτικὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας, πέρα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση νεωτερικοῦ-μεσαιωνικοῦ, καὶ συγκεκριμένα στὴ διάκριση μεταξὺ «συστηματικῆς φιλοσοφίας» καὶ «τρόπου σκέψης», στὴν ὁποία, ὅπως θὰ δοῦμε, κάνει ἀναφορὰ ἤδη ὁ Διογένης Λαέρτιος καὶ ἡ ὁποία ἀπηχεῖται καὶ στὸ ἔργο τοῦ Γορδίου.

2. Συστηματικὴ φιλοσοφία καὶ βιωματικὴ φιλοσοφία

Ἡ διάκριση αὐτή, ὑπὸ μία μορφή, ἐπαναλαμβάνεται καὶ στὴ νεώτερη φιλοσοφία, στὴν ἀντίθεση μεταξὺ συστηματικῆς φιλοσοφίας καὶ βιωματικῆς σκέψης ὅπως αὐτή, γιὰ παράδειγμα, γίνεται ἐμφανὴς στὴν κριτικὴ τοῦ Χέγκελ ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ. Ἡ κριτικὴ αὐτὴ εἶναι ἔκδηλη καὶ στὸν τρόπο ἀκόμη ποὺ ὁ Διογένης Λαέρτιος παρουσιάζεται στὴ σκέψη τῶν δυὸ αὐτῶν στοχαστῶν, τοῦ μεγάλου γερμανοῦ ἰδεαλιστῆ καὶ τοῦ ἐγκαινιαστῆ τῆς ὑπαρξιακῆς φιλοσοφίας.

Ὁ Jon Stewart τονίζει ὅτι ἕνα ἀπὸ τὰ ἀγαπημένα βιβλία τοῦ Κίρκεγκωρ

---

5. Πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Μία κριτικὴ εἰσαγωγή, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 229-230.

6. Θ. ΚΟΡΥΔΑΛΛΕΩΣ, Προδιοίκησις, στὸ *Φυσική*, Βενετία, 1779. Πβ. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ νεοελληνικὴ φιλοσοφία*, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 126 κ. ἑξ.

7. Πβ. Εὐγ. ΒΟΥΛΓΑΡΕΩΣ, Ἀφήγησις προεισοδιώδης περὶ Ἀρχῆς καὶ Προόδου τῆς κατὰ τὴν Φιλοσοφίαν Ἐνστάσεως, καὶ Προδιατριβαὶ τέτταρες εἰσαγωγικαὶ εἰς ἅπασαν ἐν γένει τὴν Φιλοσοφίαν Προτελεστικαί, στὸ *Λογική*, Λειψία, 1766.

8. Θ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ἔνθ' ἀν.*

ἦταν ἀκριβῶς οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου, στὸ ὁποῖο καὶ ὁ Δανὸς φιλόσοφος ἀναφέρεται κατ' ἐπανάληψη. Ὁ Λαέρτιος μὲ τά, ἀνεκδοτικὰ συχνά, παραδείγματά του ρήσεων καὶ πράξεων ποὺ χαρακτηρίζουν τὶς φιλοσοφίες τῶν διαφόρων στοχαστῶν, παρουσιάζει καὶ τὸν τρόπο ποὺ αὐτοὶ βίωσαν τὴ σκέψη τους. Ἡ προσέγγιση αὐτὴ ἀντιπροσωπεύει μία ριζικὰ διαφορετικὴ παράδοση φιλοσοφίας ἀπὸ αὐτὴν ποὺ προέτασσε ἡ σύγχρονη τοῦ Κίρκεγκωρ φιλοσοφία καὶ γι' αὐτὸ τὸν λόγο, τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου ἀπορριπτόταν (καὶ ἀπορρίπτεται ἐν πολλοῖς) ἀπὸ τὴ μοντέρνα φιλοσοφία ποὺ τὸ θεωρεῖ ἀνεκδοτολογικὸ ἢ βιογραφικὸ μᾶλλον παρὰ καθ' ἑαυτὸ φιλοσοφικὸ ἔργο. Γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ, ὡστόσο, οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου συνιστοῦν μία θεμελιώδη φιλοσοφία, ἡ ὁποία περιγράφει μὲ ποιόν τρόπο συγκεκριμένοι στοχαστὲς προσπαθοῦν νὰ βιώσουν καθ' ὁμολογία πρὸς τὰ δόγματα ποὺ ὑποστηρίζουν. Οἱ φιλόσοφοι ποὺ ἀπεικονίζονται στοὺς *Βίους*, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πόσο παράξενοι ἢ ἰδιόρρυθμοι ἐμφανίζονται, εἶναι γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ ὑποδείγματα φιλοσοφικοῦ βίου καὶ ἐξαίρονται ἀπ' αὐτὸν ἐπειδὴ βιώνουν καὶ δροῦν μὲ πάθος· ἀντίθετα, ὁ θεωρησιακὸς φιλόσοφος τοῦ 19ου αἰώνα ἐπικρίνεται ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ ἀκριβῶς γιὰ τὴν ἔλλειψη πάθους[9].

Γιὰ τὸν Χέγκελ, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν κύριο στόχο κριτικῆς τοῦ Κίρκεγκωρ, τὰ πράγματα εἶναι ἀναμφισβήτητα διαφορετικά. Οἱ Ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἐμφανίζονται νὰ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας περιστασιακὰ καὶ στὸ μέτρο μόνο ποὺ αὐτὴ σχετιζόταν μὲ τὴν ἄρνηση ἀντίθετων θεωριῶν καὶ τὴν ἔκφραση τῆς δικῆς τους θεωρίας. Ὁ Ἀριστοτέλης (ὅπως ἀργότερα ὁ Χέγκελ) πίστευε ὅτι ἡ ἀληθὴς θεωρία ὄφειλε νὰ ἐπεξηγεῖ καὶ νὰ ἐνσωματώνει καθετὶ τὸ ἀληθινὸ στὶς ἄλλες θεωρίες καὶ ἔτσι συχνὰ (ἰδιαίτερα στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*, Α) προλογίζει τὶς δικές του ἀπόψεις μὲ μία περιγραφὴ τῶν ἀπόψεων τῶν προηγούμενών του φιλοσόφων. Στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα, ὅπως ἔχουμε ἀναλύσει[10], ἀρκετὰ ἔργα κατέγραφαν τὶς κύριες θεωρίες τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν φιλοσοφικῶν αἱρέσεων καὶ τὸ πλέον περίφημο ἀπὸ αὐτὰ ἦταν οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου. Κατὰ τὸ μεγαλύτερό τους μέρος, αὐτὰ τὰ ἔργα ἐπικρίνονταν ἐπειδὴ ἐπιδείκνυαν μικρὸ ἱστορικὸ ἢ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον ἀλλὰ ἐγκωμιάζονταν, ἐπειδὴ ἔχουν τὸ προτέρημα νὰ παραθέτουν συχνὰ καὶ διὰ μακρῶν πρωτότυπα κείμενα καὶ νὰ παρέχουν χρήσιμες πληροφορίες γιὰ φιλοσόφους τῶν ὁποίων τὸ κύριο μέρος τοῦ ἔργου τους δὲν διασώζεται[11].

---

9. J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, σ. 644.

10. Πβ. Γ. Αραμπατζη, Βίος καὶ Φιλοσοφία κατὰ τὸν Διογένη Λαέρτιο, *Φιλοσοφία*, 38, 2008, σσ. 134-141.

11. M. J. Inwood, *A Hegel dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, σσ. 166-167.

Στὴν προοπτικὴ αὐτή, τὸ ἔργο τοῦ Λαερτίου δὲν εἶχε κάποια διαφορετικὴ ἢ ἰδιαίτερη ἀξία.

Ὡστόσο, ἡ ἀντίθεση Κίρκεγκωρ-Χέγκελ ἀναδεικνύεται κάτω ἀπὸ ἄλλο πρίσμα μόλις ὑπερβοῦμε τὸ στάδιο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ κατευθυνθοῦμε πρὸς ἐκεῖνο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας. Στὸ ἐν λόγῳ πρόβλημα καὶ τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῶν σχέσεων ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, θὰ ἀναφερθοῦμε στὴ συνέχεια.

3. Ἡ Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ τὸ πρόβλημα τοῦ φιλοσοφικοῦ ὑποκειμένου

Εἶναι ἐνδιαφέρουσα γιὰ τὴν προσέγγιση ποὺ ἀκολουθοῦμε μία ἀναφορὰ ποὺ κάνει ὁ Χέγκελ στὴν βυζαντινὴ φιλοσοφία: σὲ ἕνα σύντομο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὰ *Μαθήματα Ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*, ὁ Χέγκελ μιλάει γιὰ τὸν καρδινάλιο Βησσαρίωνα ὡς τὸν κύριο παράγοντα τῆς μετάδοσης καὶ ἀναγέννησης τοῦ πλατωνισμοῦ στὴν Ἰταλία[12] (ὁ Χέγκελ μοιάζει νὰ ἀγνοεῖ τὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνα). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ συντηροῦσαν ἕναν ὁρισμένο πλατωνισμὸ μέχρι τὴν ἐποχὴ τῆς μετάδοσής του στὴν Ἰταλία. Ἡ πηγὴ τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν πληροφορία σχετικὰ μὲ τὸν Βησσαρίωνα ἦταν ἡ *Historia Critica Philosophiae* (1742-1744) τοῦ γερμανοῦ ἱστορικοῦ τῆς φιλοσοφίας Johann Jakob Brucker (1696-1770). Ὅμως, ὁ Χέγκελ ἐμφανίζεται πολὺ ἐπικριτικὸς γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Brucker καὶ γιὰ ἕναν λόγο ποὺ ὁμοιάζει μὲ τὶς κριτικὲς ποὺ ἀπευθύνονται στὸν Διογένη Λαέρτιο: ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Brucker θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὡς ἕνα τεράστιο συμπίλημα. Αὐτὸ ποὺ τῆς λείπει, λέει ὁ Χέγκελ, εἶναι ὁ ἱστορικὸς ἀναστοχασμὸς περὶ τῶν τελικῶν συνεπειῶν τῶν φιλοσοφικῶν θεωριῶν[13]. Ἂν, ὅμως, ἐπιστρέψουμε στὸν Βησσαρίωνα, καὶ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς διευκρίνησης τοῦ Χέγκελ, γιὰ ποιό εἶδος πλατωνισμοῦ ὁμιλοῦμε; Ἡ ἀναφορὰ σὲ κάποιο βυζαντινὸ – μεσαιωνικὸ πλατωνισμὸ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ὁλοκληρωμένη, γιατί δὲν ξέρουμε ἀκριβῶς, ὅπως ὑποστηρίζει καὶ ὁ R. Klibansky[14], σὲ τί συνίσταται αὐτὸς ὁ πλατωνισμός. Ἂν ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν μπορεῖ ἀκόμη νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα, ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀναλαμβάνει νὰ ἀναπληρώσει τὸ κενό.

---

12. G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, τόμ. III, ἀγγλ. μτφρ. E. S. Haldane & Fr. Simson, New Jersey, Humanities Press, 1983[7], σ. 46.

13. Γιὰ τὶς περίπλοκες σχέσεις τοῦ Χέγκελ μὲ τὸν Brucker, πβ. L. Catana, *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden-Boston, Brill, 2008, σσ. 212-227.

14. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, the Warburg Institute, 1939, σσ. 19-21.

Ἔτσι, στὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος*, αὐτὸ ποὺ προηγεῖται τῆς εὐσεβοῦς (γερμανικῆς) αὐτοκρατορίας δὲν εἶναι ὁ πλατωνισμὸς ἀλλὰ ὁ σκεπτικισμός. Ὅμως, πουθενὰ δὲν συναντοῦμε καθαρότερο σκεπτικισμό, λέει ὁ Χέγκελ, ἀπὸ τὸν *Παρμενίδη* τοῦ Πλάτωνος[15]. Ὁ σκεπτικισμὸς μαζὶ μὲ τὸν στωικισμὸ ὁδηγοῦν στὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό, δηλαδὴ στὸ χριστιανικὸ πνεῦμα[16]. Ὁ Βησσαρίων ὁ ἴδιος ρητὰ συνδέει τὸν *Παρμενίδη* μὲ τὴν ἀποφατικὴ θεολογία ἐπαληθεύοντας ἔτσι τὴν χεγκελιανὴ ἐνόραση περὶ τοῦ πλατωνικοῦ σκεπτικισμοῦ ποὺ χαρακτηρίζει τὸν εὐσεβῆ ὑποκειμενισμό[17]. Ἀκόμη μὲ τὸν ὅρο «σκεπτικισμὸς» ὁ Χέγκελ ἐννοεῖ τὴν ἐμπειρία τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἑαυτοῦ ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμη ὁλοκληρωθεῖ. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ταιριάζει ἀρκετὰ μὲ ἕνα κύριο χαρακτηριστικὸ τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων πού, ὅπως θὰ δοῦμε παρακάτω, εἶναι ὁ ἀτομικισμός.

Τὸ συμπέρασμα αὐτῆς τῆς σύντομης ἀναφορᾶς στὸν Χέγκελ εἶναι προφανές: ἡ ἀπουσία στοιχείωσης ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καλύπτεται μὲ τὴν εἴσοδο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας.

4. Ὁ ἀτομικισμὸς τοῦ 9ου βιβλίου τῶν *Βίων*

Πέρα ἀπὸ τὶς γενικὲς διακρίσεις ποὺ κάνει ὁ Λαέρτιος ἀνάμεσα στὶς φιλοσοφικὲς αἱρέσεις (σχολὲς τῆς φιλοσοφίας), ὑπάρχουν καὶ οἱ περιπτώσεις ποὺ διαφεύγουν τῶν προσπαθειῶν κατηγοριοποίησης καὶ οἱ ὁποῖες περιλαμβάνονται στὸ 9ο βιβλίο τῶν *Βίων*. Ὅπως σημειώνει ὁ Jacques Brunschwig, «στὴν πρώτη ἀνάγνωση, καὶ σὲ σχέση μὲ τὰ περισσότερα ὑπόλοιπα βιβλία τοῦ ἔργου τοῦ Διογένους Λαερτίου, τὸ 9ο βιβλίο ἐπιδεικνύει μία ὄψη ἀρκετὰ ἀνατρεπτικὴ καί, σὲ ἀρκετὰ σημεῖα, εἰλικρινῶς αἰνιγματική. (...) Ἡ οὐσία τοῦ 9ου βιβλίου πρέπει νὰ συσχετισθεῖ, τουλάχιστον σὲ γενικὲς γραμμές, μὲ τὴ γενικὴ δομὴ τοῦ ἔργου τοῦ Λαερτίου»[18]. Ἡ γενικὴ αὐτὴ δομὴ ἀναφέρεται βέβαια στὴ μεγάλη διάκριση ποὺ κάνει ὁ Λαέρτιος στὸ Προοίμιο τοῦ ἔργου του ἀνάμεσα σὲ δυὸ φιλοσοφικὲς σχολές, τὴν 'Ἰωνική' καὶ τὴν 'Ἰταλική'. Ὡστόσο, «σ' ἕνα προγραμματικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ 8ο βιβλίο (50), ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀνακοινώνει ὅτι, ἀφοῦ μιλήσει γιὰ τοὺς περίφημους Πυθαγορείους (κάτι ποὺ θὰ κάνει στὸ ὑπόλοιπο 8ο βιβλίο), θὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τοὺς *'περὶ τῶν σποράδην*

---

15. Πβ. J.-L. Vieillard-Baron, Platonisme et aristotelisme chez Hegel, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, σ. 175.

16. Πβ. Al. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, σ. 589. Πβ. G. Arabatzis, Hegel and Byzantium (With a Notice on Alexandre Kojève and Scepticism), *Philosophical Inquiry*, vol. XXV, Nos 1-2, Winter-Spring 2003, σσ. 31-39.

17. *Adversus calumniatorem Platonis*, II, 4, ἀναφ. στὸ R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1939, σσ. 30-31.

18. J. Brunschwig, Livre IX. Introduction, *Diogène Laërce. Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche/La Pochothèque, 1999, σσ. 1027, 1029.

κατὰ τίνας φερομένων'[19], αὐτοὺς ποὺ εἶναι ξεχωριστὲς περιπτώσεις, δηλαδὴ ἀκατηγόρητοι· τέτοια ὁμάδα φιλοσόφων δὲν εἶχε τεθεῖ ὑπ' ὄψιν τοῦ ἀναγνώστη στὸ Προοίμιο. Στὴ συνέχεια, προσθέτει ὁ Λαέρτιος, θὰ ξαναπιάσει τὴν διαδοχὴ τῶν ἀξιοσημείωτων φιλοσόφων, σύμφωνα μὲ τὴν ὑπόσχεσή του (αὐτὴ τοῦ 1.15), φτάνοντας ἕως τὸν Ἐπίκουρο. Ἡ πραγμάτευση τῶν φιλοσόφων ποὺ ὀνομάζουμε *'περὶ τῶν σποράδην'* (στὸν πληθυντικό) ἀνακοινώνεται ἐκ νέου στὸ τέλος τοῦ 8ου βιβλίου (91)[20] ὅμως, ὁ μόνος τέτοιος φιλόσοφος ποὺ ἀναφέρεται μὲ τὸ ὄνομά του, σὲ αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα, εἶναι ὁ Ἡράκλειτος, γιὰ τὸν ὁποῖο λέει ὁ Διογένης *'λεκτέον δὲ πρῶτον'*[21]. Καὶ πράγματι, μὲ τὸν Ἡράκλειτο ἀρχίζει τὸ 9ο βιβλίο· ἡ 'ἀπομόνωση' τοῦ Ἐφέσιου φιλοσόφου ἦταν ἄλλωστε ὁλοφάνερη, κατὰ κάποιο τρόπο, ἀπὸ τὸν Πρόλογο τοῦ 1ου βιβλίου, ὅπου δὲν ἀναφέρεται οὔτε μία φορά»[22].

Ἐξ ἄλλου, ἡ προσέγγιση τῶν φιλοσοφικῶν αἱρέσεων μὲ τὶς φιλολογικὲς σχολὲς εἶναι ἔκδηλη στὴν σύγκριση ἀπὸ τὸν Λαέρτιο τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν τραγωδία ὅπου ἡ αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἠθοποιῶν συμπίπτει μὲ τὴν αὔξηση τοῦ ἀριθμοῦ τῶν φιλοσοφικῶν κλάδων[23], κάτι ποὺ δὲν θὰ ἄφησε ἀσυγκίνητο τὸν Νίτσε.

Ὁ Jacques Brunschwig σημειώνει ὅτι τὸ 9ο βιβλίο τῶν *Βίων* τοῦ Λαερτίου προσφέρεται γιὰ πολλαπλὲς ἀναγνώσεις: «τὴν ἀνάγνωση τοῦ 'περίεργου', στὸν ὁποῖο προσφέρει μία πλούσια συγκομιδὴ ἀπὸ 'μικρὰ γεγονότα' τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι πιθανὸν ὅλα 'ἀληθινὰ' ἀλλά, ὡστόσο, σχηματοποιοῦνται καὶ χαράσσονται ἄμεσα στὴ μνήμη· τὴν ἀνάγνωση τοῦ γνώστη καὶ λόγιου, στὸν ὁποῖο παρέχει πλούσια στοιχεῖα μὲ καθ' ἑαυτὴν ἀξία καὶ ἱκανὰ νὰ ἀποτελέσουν τὸ ὑλικὸ γιὰ πολλαπλὲς συγκρίσεις· τὴ στοχαστικὴ ἀνάγνωση, τέλος, ἡ ὁποία δὲν κουράζεται ποτὲ νὰ ἀναρωτιέται γιὰ τὶς πάντοτε αἰνιγματικὲς σχέσεις ἀνάμεσα στὴ 'ζωὴ' καὶ τὴ 'σκέψη', αὐτὰ τὰ δυὸ ἐπίπεδα τὰ ὁλοένα διακριτὰ καὶ ἀλληλοεξαρτώμενα, ἀπὸ τότε ποὺ ὁ Διογένης Λαέρτιος τὰ συνεδύασε, ἴσως λιγότερο ἀφελῶς ἀπ' ὅσο πιστεύεται, στὸν τίτλο καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ἔργου του»[24].

5. Ὁ ἀτομικισμὸς τῶν βυζαντινῶν στοχαστῶν

Τὸ πορτραῖτο τῶν βυζαντινῶν λογίων τῶν δυὸ τελευταίων αἰώνων τοῦ

---

19. *Βίοι*, 8.50.14-15 Marcovich.
20. *Αὐτόθι*.
21. *Αὐτόθι*.
22. J. BRUNSCHWIG, Livre IX. Introduction, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 1031.
23. *Βίοι*, 3.56 Marcovich.
24. Jacques BRUNSCHWIG, Livre IX. Introduction, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 1042.

Βυζαντίου ποὺ σκιαγραφεῖ ὁ Steven Runciman[25] εἶναι ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἀτομικισμοῦ ἄκρως διαφωτιστικό: χωρισμένοι σὲ φανατικὰ ἀντιμαχόμενες φατρίες, ἀνίκανες νὰ συνταχθοῦν σὲ εὐρύτερους συνασπισμούς[26], ἀποκομμένοι ἀπὸ τὸ κοινὸ αἴσθημα, οἱ προσωπικότητες καὶ τὰ πεπρωμένα τῶν λογίων αὐτῶν ἀποτελοῦν τεκμήριο τοῦ πόσο ξεκομμένη ἦταν ἡ βυζαντινὴ διανόηση ἀπὸ τὴν πολιτικὴ πραγματικότητα τῆς ἐποχῆς τους. Μία πραγματικότητα, ἄλλωστε, ποὺ ἦταν ἰδιαζόντως ζοφερή, αὐτὴ τῆς παρακμῆς. Μπροστὰ στὰ ἱστορικὰ ἀδιέξοδα τοῦ βυζαντινοῦ κράτους, οἱ ἀντιδράσεις τῶν λογίων εἶχαν κυρίως ἀτομικιστικὴ χροιά, κάτι ποὺ διευκόλυνε καὶ τὸν φατριασμό. Η πνευματικὴ ὑπερδραστηριότητα μοιάζει νὰ συνδυάζεται ἐδῶ μὲ τὴν πολιτικὴ ἀναποτελεσματικότητα. «Σὲ παράδοξη ἀντίθεση μὲ τὴν πολιτικὴ κατάπτωση», γράφει ὁ Runciman, «ἡ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ Βυζαντίου ποτὲ δὲν εἶχε λάμψει μὲ τόση λαμπρότητα ὅσο στοὺς δυὸ αὐτοὺς θλιβεροὺς αἰῶνες [=τοὺς τελευταίους τοῦ Βυζαντίου]»[27]. Ἀλλοῦ, πάλι, σημειώνει: «Ὅσο περισσότερο οἱ Βυζαντινοὶ συγκέντρωναν τὴν προσοχή τους σὲ ζητήματα διανοίας καὶ πνεύματος, τόσο λιγότερο ἦταν ἱκανοὶ νὰ ἀντιμετωπίσουν τὴν πρόκληση τοῦ ἔξω κόσμου»[28]. Τὴν κατάσταση αὐτὴ ὁ Runciman ἀνάγει στὸν 11ο αἰώνα. «Ἂν θέλουμε», γράφει, «μποροῦμε νὰ πᾶμε ἀκόμη πιὸ πίσω καὶ νὰ ἀνακαλύψουμε συμπτώματα παρακμῆς στὴν κοινωνικὴ καὶ οἰκονομικὴ πολιτικὴ τῶν κυβερνήσεων στὰ μέσα τοῦ ἑνδέκατου αἰώνα»[29]. Πράγματι, ὁ βυζαντινὸς 11ος αἰ. χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μιᾶς μεγάλης πνευματικῆς ἐξύψωσης καὶ ταυτόχρονα ἀπὸ τοὺς σπόρους μιᾶς ἐπικείμενης πολιτικῆς παρακμῆς[30].

Παρὰ τὶς διευκρινίσεις ποὺ ἀναμφισβήτητα ἡ νεώτερη ἔρευνα ἐπιβάλλει σὲ ἐπιμέρους ζητήματα τῆς ἔκθεσης τοῦ Runciman, ἔχουμε στὸ βιβλίο του μία σημαντικὴ σύνοψη τοῦ πνευματικοῦ κλίματος καὶ τῶν μορφῶν τῶν λογίων ποὺ σημάδεψαν τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι κανεὶς ἀπὸ τοὺς λογίους δὲν συνιστᾶ ἐξαίρεση, ὡς πρὸς τὴν ἀντιμετώπιση τῶν γενικῶν προβλημάτων, δὲν ξεφεύγει δηλαδὴ ἀπὸ τὸ «πνεῦμα τῆς ἐποχῆς του» (*Zeitgeist*). Μόνο ὁ πνευματικὸς κύκλος τῆς Τραπεζού-

---

25. S. RUNCIMAN, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, καὶ στὰ ἑλληνικὰ *Ἡ Τελευταία Βυζαντινὴ Ἀναγέννηση*, μτφρ. Λάμπρος Καμπερίδης, Ἀθήνα, Δόμος, 1991[2].

26. Ὁ Runciman μιλάει γιὰ «κομματικὴ πολιτική» καὶ «κομματικὴ γραμμὴ» ἐννοώντας εὐρύτερους συνασπισμοὺς λογίων ἢ καὶ σχολὲς διανόησης καὶ ὄχι πολιτικὲς ὁμάδες.

27. S. RUNCIMAN, *Ἡ Τελευταία Βυζαντινὴ Ἀναγέννηση*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 22.

28. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 23.

29. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 24.

30. Πβ., ἐνδεικτικά, L. CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München, Institut für Byzantinistik, Miscellanea Byzantina Monacensia 26, 1981.

ντας μοιάζει νὰ συνιστᾶ ἰδιάζουσα περίπτωση καθὼς ἐκεῖ οἱ λόγιοι ἐπιλέγουν τὴν ἐνασχόληση μὲ ἐπιμέρους ἐπιστῆμες ὅπως ἡ ἀστρονομία[31].

Οὔτε καὶ ὁ Βησσαρίων ξεφεύγει ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς: ὁ προσηλυτισμός του στὴ Ρώμη ἔχει ὡς προγόνους μεταξὺ τῶν λογίων τὸν Βαρλαὰμ καὶ τὸν Δημήτριο Κυδώνη. Τίποτε ἄλλο ὅμως δὲν τὸν συνδέει εὐδιάκριτα μὲ αὐτοὺς καὶ ὁπωσδήποτε ὄχι ὁ σχολαστικισμός. Η ἑλληνικὴ συνείδησή του ἔχει ἐπίσης πολλοὺς προγόνους στὴ βυζαντινὴ λογιοσύνη ἀλλὰ δὲν συνδυάζεται γι' αὐτὸ ἀπαραίτητα μὲ τὴν Ὀρθοδοξία, ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς περισσότερους βυζαντινοὺς λογίους. Ὅταν προσπάθησε νὰ διατυπώσει συναινετικὲς λύσεις στὶς θεολογικὲς διαφορὲς τῶν δυὸ ἐκκλησιῶν, δὲν συνάντησε μεγαλύτερη ἐπιτυχία ἀπὸ προηγούμενούς του Βυζαντινούς. Ὁ πλατωνισμός του, τέλος, δὲν εἶναι τὸ ἴδιο ριζοσπαστικὸς μὲ ἐκεῖνον τοῦ Πλήθωνος, κάτι φυσικὸ καὶ γιὰ τὸ ἀξίωμα τοῦ καρδιναλίου ποὺ κατεῖχε, ὁπότε καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ συγκατανεύει κάπως στὴν παράδοση τῆς ἐκκλησίας ποὺ τὸν ὑποδέχθηκε, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν βυζαντινὴ κληρονομιά του ποὺ ἐπέμενε στὴν ἀδιαίρετη ἀξία πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ[32] (βέβαια, ὁ Runciman, ὅπως καὶ ὁ Χέγκελ σημειώνει ὅτι «ὁ πλατωνισμὸς θριάμβευσε χάρη στὸ Βησσαρίωνα»)[33]. Η ἑλληνικὴ παιδεία στὴν πιὸ κοσμοπολιτικὴ λειτουργία της ἦταν αὐτὸ ποὺ περισσότερο ἐκφράσθηκε στὸ πρόσωπό του, ὡς ἀπάντηση ἄλλωστε στὸ κλίμα τῶν καιρῶν καὶ στὰ πολιτιστικὰ αἰτήματα τῆς χώρας ποὺ τὸν φιλοξένησε. «Η μεταστροφὴ [τοῦ Βησσαρίωνα] ἦταν σὲ μεγάλο βαθμὸ πολιτιστική», ἀποφαίνεται ὁ Runciman[34], καὶ ἡ δήλωσή του αὐτὴ εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική.

Προκειμένου νὰ κατανοήσει κάποιος τὶς διενέξεις τῶν λογίων, ὁ Runciman σημειώνει ὅτι «δὲν εἶναι φρόνιμο νὰ παραβλέπει τὴ σύγκρουση τῶν προσώπων»[35]. Ἰδιαίτερα ἐμμένει ὁ Ἄγγλος συγγραφέας στὴν ἀπόδο-

---

31. S. Runciman, *Η Τελευταία Βυζαντινὴ Ἀναγέννηση*, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 101.

32. Γιὰ τὴ διαμάχη πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ κατὰ τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου, πβ. *Bessarion Cardinalis, Adversus Platonis calumniatorem* (1469), ἔκδ. L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 1, Paderborn, 3 Bände 1923, 1927, 1942 (καὶ Aalen, 1967), σσ. 358-359· πβ. καὶ N. K. Ψημμενου, *Η Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία, ἀπὸ τὸ 1453 ὡς τὸ 1821*, τόμ. Α΄, *Η κυριαρχία τοῦ ἀριστοτελισμοῦ. Προκορυδαλικὴ καὶ κορυδαλικὴ περίοδος*, Ἀθήνα, Γνώση, 1988, καθὼς καὶ G. Di Napoli, Il cardinale Bessarione nella controversia tra platonici ed aristotelici, *Miscellanea Francescana*, 73, 1973, σσ. 327-350. Γιὰ τὴ συμφωνία μεταξὺ πλατωνισμοῦ καὶ ἀριστοτελισμοῦ ποὺ ἐγκαινιάζεται κατὰ τὴ νεοπλατωνικὴ περίοδο τῆς φιλοσοφίας, πβ. R. Sorabji, The Ancient Commentators on Aristotle, *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ἐκδ. R. Sorabji, London, Duckworth, 1990, σσ. 3-5.

33. S. Runciman, *Η Τελευταία Βυζαντινὴ Ἀναγέννηση*, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 111.

34. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 92.

35. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 32.

ση τοῦ χαρακτηρισμοῦ «ἀτομικιστής» ὅσον ἀφορᾶ στοὺς βυζαντινοὺς λογίους. «Ἐὰν ἐξετάσουμε τὶς ἀντιδράσεις τῶν Βυζαντινῶν γιὰ τοὺς ὁποίους γνωρίζουμε κάτι, βλέπουμε ὅτι ὁ καθένας ἀντιδροῦσε μὲ τρόπο ἀτομικὸ σὲ ἀτομικὰ ζητήματα, χωρὶς νὰ ἀκολουθεῖ κάποια συνεπῆ κομματικὴ γραμμή»[36]. Γιὰ τὴν κατάσταση αὐτὴ ὁ Runciman παραπέμπει ἐν μέρει στὸν ὑπερχρονικὸ χαρακτήρα τοῦ Ἕλληνα. «Ὁ Ἕλληνας δὲν ὑπῆρξε ποτὲ καλὸς κομματικὸς πολιτικός. Εἶναι πολὺ ἀτομικιστής», γράφει[37]. Σ' ἕνα δεύτερο χρόνο, ὑπονοεῖται μία κάποια ὑποχώρηση τοῦ θρησκευτικοῦ αἰσθήματος ποὺ ἔπαιξε μεγάλο συμφιλιωτικὸ καὶ ἑνωτικὸ ρόλο στὴν ὥριμη βυζαντινὴ κοινωνία. «Στοὺς βυζαντινοὺς χρόνους, αὐτὸς ὁ ἀτομικισμὸς μετριαζόταν ἀπὸ ἕνα βαθὺ καὶ γνήσιο θρησκευτικὸ αἴσθημα... Μόνο στὰ θρησκευτικὰ ζητήματα ὑπῆρχε κάτι ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομάσει κανεὶς κομματικὴ πολιτική»[38]. Ὁ ἑνωτικὸς χαρακτήρας τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς στὸ Βυζάντιο αἰτιολογεῖται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἦταν «ἀπρόθυμη γιὰ διωγμούς»[39]. Ταυτόχρονα, ὅμως, ἡ προσωπικότητα τοῦ Βυζαντινοῦ χρωματιζόταν ἀπὸ ἕνα ἰδιότυπο καὶ ἔντονο δυϊσμό. «Εἶναι ἀδύνατο νὰ κατανοήσει κανεὶς τοὺς Βυζαντινοὺς ἐὰν δὲν λάβει ὑπόψη τὴν εὐσέβειά τους»[40]· ἀλλά, ὁ Βυζαντινὸς «δὲν ἀγνοοῦσε τὸν παρόντα κόσμο. Στὶς προσωπικές του ἐνέργειες ἦταν γεμάτος πρακτική, ἂν καὶ ὄχι πάντοτε πολὺ ἠθικὴ εὐθυκρισία, ἐνῶ στὶς πολιτικές του σχέσεις ἦταν συχνὰ πολυμήχανος»[41]. Τὸ ἐρώτημα εἶναι κατὰ πόσο ἡ εἰκόνα αὐτὴ φατριασμοῦ προσιδιάζει στοὺς βυζαντινοὺς λογίους ἢ εἶναι τυπικὴ μιᾶς γενικώτερης πολιτισμικῆς δομῆς.

6. Οἱ φιλοσοφικὲς αἱρέσεις στὰ βυζαντινὰ excerpta καὶ ὁ Μιχαὴλ Ἐφέσιος

Στὸ 9ο βιβλίο τῶν *Βίων*, ὅπου οἱ "μεμονωμένοι" φιλόσοφοι, βλέπουμε ὀνόματα ὅπως ὁ Ἡράκλειτος καὶ ὁ Ξενοφάνης ἀλλὰ καὶ τὴν πυρρώνεια, σκεπτικὴ φιλοσοφία, ἤδη ἀπὸ τὸ Προοίμιο τῶν *Βίων*. Ὁ Διογένης Λαέρτιος περιγράφει μὲ τὶς ἀκόλουθες ἐκφράσεις τὶς δυσκολίες κατηγοριοποίησης φιλοσοφιῶν ποὺ ἐμφανίζονται ὡς ἰδιάζουσες, ὅπως ἡ πυρρώνειος.

Τὴν μὲν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ' οἱ πλείους προσποιοῦνται [αἵρεσιν] διὰ τὴν ἀσάφειαν· ἔνιοι δὲ κατά τι μὲν αἵρεσιν εἶναί φασιν αὐτήν,

---

36. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 32.
37. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 43.
38. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 44.
39. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 50.
40. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 23.
41. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 23.

κατά τι δὲ οὔ. Δοκεῖ μέν γε αἵρεσις εἶναι· αἵρεσιν δὴ λέγομεν, φασί, τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν <ἀγωγήν>· καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. Εἰ δὲ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα[42].

Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τοῦ "*ἀγωγήν*" καὶ "*πρόσκλισιν δόγμασιν*" εἶναι ἀκριβῶς ἡ διάκρισις μεταξὺ συστηματικῆς καὶ βιωματικῆς φιλοσοφίας. Τὸ πρόβλημα εἶναι ὅτι αὐτὲς οἱ λεπτὲς διαιρέσεις δὲν περιλαμβάνονται στὶς βυζαντινὲς συνόψεις· ὄχι στὴ μικρὴ σύνοψη φ. Στὴν μεγάλη σύνοψη Φ[43] σημειώνεται ἁπλῶς γιὰ τοὺς Σκεπτικούς, ὅτι

Τὴν δὲ Πυρρώνειον ἐκβάλλουσι διὰ τὴν ἀσάφειαν, καὶ ὅτι οὐδὲ δόγματα ἔχει, ὧν προσταίη[44].

Ἐνῶ, στὴ *Σούδα* σημειώνεται:

Τὴν γὰρ Πυρρώνειον οὐδ' οἱ πλείους προσποιοῦνται διὰ τὴν ἀσάφειαν. Εἰ γὰρ αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν ἐν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσαν, οὐκετ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις ἡ Πυρρώνειος· οὐ γὰρ ἔχει δόγματα[45].

Εἶναι τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποφασιστικὸ γιὰ νὰ συμπεράνουμε ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ δὲν εἶχαν συνείδηση τῶν λεπτῶν διακρίσεων ποὺ ὑπονοεῖ τὸ κείμενο τοῦ Λαερτίου; Θὰ ἦταν καλὸ νὰ ὑπενθυμισθεῖ ἐδῶ ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ ἀκριβῶς ἦταν ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι, στὴ συνέχεια τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, κατακύρωσαν τὸν πλατωνισμὸ καὶ τὸν ἀριστοτελισμὸ ὡς τὰ δυὸ κυρίαρχα ρεύματα τῆς ἐν γένει φιλοσοφίας.

Ταυτίζεται ἄραγε ἡ πυρρώνειος φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς δυσκολίας κατηγοριοποίησης, μὲ τοὺς "*σποράδην*" φιλοσόφους ἐν γένει; Τὸ ζήτημα εἶναι σημαντικὸ γιατί οἱ "μεμονωμένοι" φιλόσοφοι συνιστοῦν ἀκριβῶς τὶς πιὸ ἐνδιαφέρουσες περιπτώσεις γιὰ τὴν σύμπραξη φιλοσοφίας καὶ βίου, ἀφοῦ ὁ τρόπος σκέψης τους καὶ ζωῆς τους ὄχι μόνο ὑπερβαίνει τὰ εἰωθότα ἀλλὰ καὶ τὶς ἴδιες τὶς φιλοσοφικὲς κατηγοριοποιήσεις. Στὸ σημεῖο αὐτό, θὰ ἦταν πιὸ ἐνδιαφέρον νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὴν περί-

---

42. *Βίοι*, 1.20.10-19 Marcovich.

43. Γιὰ τὶς συνόψεις αὐτές, πβ. Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ, Βίος καὶ Φιλοσοφία: Ὁ Διογένης Λαέρτιος στὸ Βυζάντιο. Μία κριτικὴ εἰσαγωγή, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 223-227.

44. *Βίοι*, II, "Φ", 20.17-19, 148, Marcovich.

45. *Βίοι*, II, "Σούδα", 286, 20.2-5, 4, Marcovich.

πτωση τοῦ Ἡρακλείτου. Ὁ Μιχαὴλ Ἐφέσιος, βυζαντινὸς φιλόσοφος καὶ σχολιαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους (11ος - 12ος αἰ.)[46], σὲ σχόλιά του στὸ *Περὶ ζῴων μορίων* Α΄ τοῦ Ἀριστοτέλη, σημείωνε:

> *Τὸ δὲ περὶ Ἡρακλείτου τοιοῦτόν ἐστιν· Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος καθήμενος ἐντός ποτε τοῦ ἰπνοῦ (ἰπνὸς δέ ἐστιν οἰκίδιον ἐν ᾧ τοὺς ἄρτους ἕψομεν, ἀφ' οὗ καὶ ἰπνίτης ἄρτος λέγεται) καθήμενος οὖν ἐντὸς τοῦ ἰπνοῦ καὶ θερόμενος ἐκέλευσε τοὺς προσιόντας αὐτῷ ξένους εἰσελθεῖν· εἶναι γάρ, φησί, καὶ ἐνταῦθα θεούς· τὸ γὰρ 'πάντα πλήρη θεῶν' Ἡρακλείτειόν ἐστι δόγμα*[47].

Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἔκφραση "*πάντα πλήρη θεῶν*" ἀνήκει στὸν Θαλῆ[48], ὅπως παραδίδει ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης ("*Θαλῆς ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*")[49], μία ἔκφραση ποὺ παραθέτει καὶ ὁ Πλάτων ("*Ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;*")[50] χωρὶς νὰ παραδίδει τὸ ὄνομα τοῦ Θαλῆ. Ἔχει ἄραγε παρασυρθεῖ ὁ Μιχαὴλ Ἐφέσιος ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὅπου δὲν ἀναφέρεται ὄνομα, καὶ ἀπέδωσε τὴ ρήση στὸν Ἡράκλειτο ἢ μήπως παρέθεσε ἀπὸ μνήμης καὶ ἐσφαλμένα τὸ χωρίο τοῦ Ἀριστοτέλη ἀποδίδοντάς το στὸν Ἡράκλειτο ἀντὶ τοῦ ὀρθοῦ Θαλῆς; Στὸν Διογένη Λαέρτιο, ὡστόσο, καὶ στὸ κεφάλαιο τὸ σχετικὸ μὲ τὸν Ἡράκλειτο, διαβάζουμε, ὅτι "*ἐδόκει δὲ αὐτῷ*" (Ἡρακλείτῳ):

> *πάντα ψυχῶν καὶ δαιμόνων πλήρη*[51]

Ἡ γνώση τοῦ κειμένου τοῦ Διογένους Λαερτίου ἐπεξηγεῖ τελικῶς τὴν ἐσφαλμένη ἀπόδοση τοῦ Μιχαήλ - ἂν καὶ τὸ ἑρμηνευτικὸ πρόβλημα ποὺ ἐγείρεται μὲ τὴν ἔκφραση "ἡρακλείτειον δόγμα" παραμένει ἀκέραιο[52]. Τὸ ἐνδιαφέρον, ὅμως, αὐτοῦ τοῦ σημείου εἶναι ἄλλο: σὲ καμμία ἀπὸ τὶς βυζαντινὲς συνόψεις καὶ τὰ excerpta, οὔτε στὴν ἐκδοχὴ φ οὔτε στὴ Φ, οὔτε καὶ στὴ *Σούδα*[53], δὲν ἀναφέρεται ἡ προηγούμενη ρήση τοῦ Ἡρακλείτου. Εἶναι εὔλογο νὰ ὑποθέσουμε, λοιπόν, ὅτι ὁ Μιχαὴλ Ἐφέσιος εἶχε ὑπ' ὄψιν του μία πλήρη ἐκδοχὴ τοῦ ἔργου τοῦ Λαερτίου.

---

46. Γιὰ τὸν Μιχαὴλ Ἐφέσιο, πβ. Γ. Αραμπατζη, *Παιδεία καὶ Ἐπιστήμη στὸν Μιχαὴλ Ἐφέσιο. Εἰς περὶ ζῴων μορίων, Α΄, 1,3 - 2,10*, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 2006.

47. Αριστοτελους, *Εἰς περὶ ζῴων μορίων* Α΄, 22, 30-35.

48. *Diels-Kranz*, 11 A, 22.

49. Αριστοτελους, *Περὶ ψυχῆς*, Α, 411 a 8.

50. Πλατωνος, *Νόμοι*, I, 899 b.

51. *Βίοι*, 9.7.10-11 Marcovich.

52. Πβ. Γ. Αραμπατζη, *Παιδεία καὶ Ἐπιστήμη στὸν Μιχαὴλ Ἐφέσιο. Εἰς περὶ ζῴων μορίων, Α΄*, 1,3 - 2,10, *ἔνθ' ἀν.*, σσ. 282-297.

53. Πβ. *Βίοι*, τόμ. II, *Excerpta Byzantina*, M. Marcovich ἐκδ., Stuttgardt & Leipzig, Teubner, 1999.

Περαιτέρω ἡ διαπίστωση, ὅτι οἱ βυζαντινοὶ φιλόσοφοι δὲν ἦσαν λόγιοι τῶν συμπιλημάτων – ὅπως συχνὰ λέγεται – ἀλλὰ εἶχαν ἄμεση πρόσβαση στὰ κείμενα, ἐπιτρέπει μία πρώτη καταμέτρησή τους ὡς αὐθεντικῶν περιπτώσεων φιλοσόφων (ἐφ' ὅσον ἡ ἐπαφὴ μὲ τὰ κείμενα εἶναι πάντα ἕνα πρῶτο ζητούμενο) καὶ στὴ συνέχεια ὡς ἰδιαιτέρων περιπτώσεων. Πρόκειται γιὰ ἕνα σημεῖο, ὅπου ἡ λαέρτια ἱστορία τῆς φιλοσοφίας συναντάει μία γενικώτερη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Βυζαντινοῦ πνεύματος.

7. Συμπερασματικά: βυζαντινισμὸς καὶ φιλολογία

Οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου προσφέρουν πλούσιο ἔδαφος γιὰ ἔρευνες, ποὺ ἐκτείνονται ἀπὸ τὸν θετικισμὸ τῶν *Quellenuntersuchungen* ἕως μία ἑρμηνευτικὴ ποὺ προσεγγίζει τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ποίηση (Νίτσε). Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ ἀγνοεῖται σὲ σχέση μὲ τὴ μόνιμη παρουσία τῶν *Βίων* στὴν βυζαντινὴ παράδοση ἤ, εἰδικώτερα, στὸν βυζαντινισμό. Ἀντιθέτως, τὸ ἕνα μοιάζει νὰ ἐγγυᾶται τὸ ἄλλο. Θὰ ἦταν χρήσιμο ἐδῶ νὰ γίνουν κάποιες παρατηρήσεις ὡς πρὸς τὸ φαινόμενο τοῦ βυζαντινισμοῦ στὴν φιλολογία.

Ὁ ὅρος "βυζαντινισμός" ἔχει ἄλλοτε, τὶς περισσότερες μάλιστα φορές, μία ἀρνητικὴ σημασία στὸ πλαίσιο τῆς ἱστορίας τῶν ἰδεῶν καὶ ἄλλοτε ὄχι («ὁ ἔνδοξός μας βυζαντινισμός» λέει ὁ Καβάφης στὸ ποίημά του «Στὴν ἐκκλησία», 1912). Ὁ βυζαντινισμὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ λογοτεχνία, μοιάζει νὰ ὑποστηρίζει ὁ Julien Benda[54]. Τὴν ἄποψη ὅτι ὁ βυζαντινισμὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ λογοτεχνία θὰ ὀνομάσουμε ἐδῶ "βυζαντινὴ φιλολογία", χωρὶς βέβαια νὰ ἀναφερόμαστε εἰδικὰ στὴν λογοτεχνικὴ παραγωγὴ τοῦ βυζαντινοῦ κράτους. Ἡ ἀναφορὰ στὴ βυζαντινὴ φιλολογία ὡς τὴν ἐν γένει λογοτεχνία γίνεται λόγῳ τοῦ γεγονότος ὅτι αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ μακροβιώτερη κληρονόμος τῆς λογοτεχνίας τῶν ἀλεξανδρινῶν χρόνων. Μὲ τὸν ὅρο "βυζαντινὴ φιλολογία" ἐννοεῖται μία λογοτεχνία τῆς λογοτεχνίας ἡ ὁποία, λέει ὁ Benda, στρέφεται κατὰ τῆς νοησιαρχίας (=intellectualisme). Στὴν πραγματικότητα, ὑπάρχει μία ἀμφιλεγόμενη στάση τῆς φιλολογίας ἀπέναντι στὴ νοησιαρχία, γιατί αὐτὴ ἡ τελευταία ἔχει διπλὴ σημασία ὡς θεωρία τῶν καθαρῶν ἰδεῶν καὶ ὡς διανοουμενισμός. Ἡ "βυζαντινὴ λογοτεχνία" μάχεται τὴν ἀπόλυτη νοησιαρχία, ἐκείνη δηλαδὴ τῶν καθαρῶν ἰδεῶν. Ἂν θέλαμε νὰ διευκρινίσουμε τὶς θέσεις τοῦ Benda σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, θὰ ἔπρεπε νὰ κάνουμε μία διάκριση μεταξὺ "ἐργαλειακῆς νοησιαρχίας" καὶ "ὀργανικῆς νοησιαρχίας". Ἡ πρώτη προσφέρεται ὡς ὑποστηρικτικὴ τῆς λογο-

54. J. Benda, *La France Byzantine ou le triomphe de la littérature pure*, Paris, Gallimard, 1945.

τεχνίας στὸ μέτρο ποὺ εἶναι σχετικὴ μὲ αὐτήν, ἐνῶ ἡ δεύτερη, ἂν καὶ ὀργανικὴ τῆς νόησης, ἀπωθεῖται ἐπειδὴ εἶναι ἀπόλυτη, σὲ σημεῖο ποὺ πιθανὸν νὰ ἐξορίζει τὴ λογοτεχνία (βλ. τὶς σχετικὲς ἀναπτύξεις στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, II, III καὶ κυρίως X).

Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ὁ Benda ἐξειδικεύει τὸν ὁρισμὸ τῆς "βυζαντινῆς φιλολογίας" - αὐτὴ δὲν εἶναι μία λογοτεχνία τῆς λογοτεχνίας ἀλλὰ μία λογοτεχνία γιὰ φιλολογίζοντες. Ἡ "βυζαντινὴ φιλολογία" εἶναι ἡ κανονικὴ κατάσταση τῆς λογοτεχνίας στὴ μακρὰ διάρκεια. Ὅπως ἀναφέρθηκε, πηγὴ τῆς "βυζαντινῆς λογοτεχνίας" εἶναι ἡ ἀλεξανδρινὴ λογοτεχνία. Ἡ σύγκριση μὲ τὴν ἀρχαία τραγωδία εἶναι διαφωτιστικὴ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Οἱ μεγάλες ἐποχὲς τῆς λογοτεχνίας, ὅπως αὐτὴ τῆς ἀρχαίας τραγωδίας, εἶναι μικρῆς διάρκειας σὲ σχέση μὲ τὴν κανονικὴ λογοτεχνία ὅπως ἡ ἀλεξανδρινὴ καὶ ἡ συνέχειά της, ἡ καθ' ἑαυτὴ βυζαντινή, ἡ ὁποία διήρκεσε ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνες. Μποροῦμε, ἔτσι, νὰ συμπεράνουμε ὅτι ὁ βυζαντινισμὸς εἶναι ἡ φυσικὴ κατάσταση τῆς λογοτεχνίας. Ὅτι ἡ λογοτεχνία αὐτὴ δὲν εἶναι ἐντελῶς εὐτελὴς γίνεται φανερὸ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Benda τῆς ἀναγνωρίζει τὴν ἱκανότητα νὰ παράγει ἀριστουργήματα σὰν τὰ *Ἀργοναυτικὰ* τοῦ Ἀπολλωνίου. «Οἱ ἀλεξανδρινὲς ἐποχές», σημειώνει ὁ Benda, «εἶναι οἱ περισσότερο κυριολεκτικὰ λογοτεχνικὲς ἐποχές»[55].

Στὸ γενικὸ αὐτὸ ἱστορικὸ σχῆμα οἱ *Βίοι* τοῦ Διογένους Λαερτίου ἐντάσσονται διπλά: ἀπὸ τὴ μία δίνουν τροφὴ σὲ φιλολογικὲς ἀναδημιουργίες τοῦ εἴδους τους (ἀνθολογίες, excerpta, συλλογὲς γνωμικῶν καὶ ἀποφθεγμάτων) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη, ἐμπεριέχουν τὸ σπέρμα τῆς ἀναγνώρισης μιᾶς αὐθεντικώτερης σχέσης μεταξὺ φιλοσοφίας καὶ βίου, αὐτῆς πού, ἂν καὶ μὴ ὁλοκληρωμένη δογματικά, παράγει τοὺς κατὰ καιροὺς "σποράδην" φιλοσόφους.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ
(Ἀθῆναι)

55. *Ἔνθ' ἀν.*, σ. 225.

DIOGENES LAERTIUS IN BYZANTIUM: HISTORY OF PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HISTORY

Summary

The paper is trying to further elucidate the presence of Diogenes Laertius' *Lives of the Philosophers* in Byzantium. The *Most Ethical Lives of the Philosophers* by Anastasios Gordios (1654-1729) proves the vigor and the persistence of the Lives of philosophers' genre in the Greek philosophical tradition up to its Neo-Hellenic period. The preoccupation with this genre does not signify only a reaction to scholasticism, as it is said, but refers to a distinction between systematic philosophy and lived philosophy; the respective uses of Diogenes Laertius by Hegel and Kierkegaard makes the distinction clear. A similar difference between doctrinal philosophy and the way of thinking is present in Laertius' *Lives*, in the proclaimed aporia about the philosophical category to which the Pyrrhonian school belongs to and, also, in the 9th book where all the individual, un-categorized philosophers are examined. The individualistic trend is evident in the Byzantine philosophers and, if the Laertian distinctions are not clearly mentioned in the Byzantine compilations of the *Lives*, the study of the use of a Heraclitean phrase by Michael of Ephesos shows that the Byzantines had possible access to Laertius' work besides the *Excerpta*. The lack of complete historical elucidation about the presence of Laertius in Byzantium is temporarily remedied by considerations belonging to the philosophy of history and thus, finally, a brief effort is made to place the question in the context of philological Byzantinism viewed as cultural form.

George ARABATZIS

L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE DES MYTHES: LA NOTION D'ΥΠΟΝΟΙΑ DE PLATON À PHILON

Introduction

Dans une étude qui s'attache à la notion d'ὑπόνοια, il convient, en un premier temps, d'examiner le sens revêtu par ὑπόνοια ainsi que de celui véhiculé par le terme ἀλληγορία qui, par la suite, est attesté comme un synonyme du premier. En un second temps, nous examinerons l'attitude du Maître de l'Académie à l'égard de la méthode allégorique qu'il pratiquait tant sur le plan herméneutique (interprétation de la mythologie) que de façon créative (mythopoïétique)[1], pour en venir ensuite à la pensée de Philon.

C'est un truisme de souligner combien la pensée de Philon d'Alexandrie fut influencée par celle de Platon. L'influence du philosophe Athénien sur le penseur Juif a été soulignée dans de nombreuses études et, dans cette perspective[2], fort bien thématisée par les commentateurs ayant mis en exergue le médio-platonisme comme courroie de transmission entre les deux penseurs. Nous nous efforçons ici de montrer que la notion d'ὑπόνοια, commune aux deux philosophes que nous souhaitons confronter, fut sous-déterminée alors qu'elle autorise un rapprochement fécond entre ces pensées, non seulement sur le plan méthodologique, mais aussi sur le plan sémantique. La majorité des commentateurs insistent sur les aspects méthodologiques des commentaires de Philon dont on connait les arcanes en matière de traitement des étymologies, des nombres, des disruptions, etc.[3].

---

1. Cf. C. GAUDIN, Deux cavernes - l'écriture allégorique, *Revue de Philosophie ancienne*, X, 2, 1992, pp. 179-210.

2. Parmi les principaux commentateurs sur ce thème, citons: É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1908, ²1950; L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998; J. DILLON, *The Middle Platonists*, 80 B.C. to A.D. 220, New-York, 1977; D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timeus of Plato*, Leiden, Brill, 1986; B. DECHARNEUX, *L'ange, le divin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit «le Juif»*, Bruxelles, Éd. de l'Université, 1996.

3. En insistant sur les aspects méthodologiques des allégories philoniennes, les commentateurs mettent principalement l'accent sur l'importance de ce corpus pour les traditions postérieures, dont, au premier chef, l'école chrétienne d'Alexandrie (surtout les traités de Clément et d'Origène) et le christianisme occidental (au travers des figures théologiques majeures que furent saint Ambroise et son prestigieux élève saint Augustin).

Loin de rompre avec son lointain maître pour des raisons religieuses, (il existe certes des lignes de fractures notamment quant à l'importance de la littéralité), Philon s'inscrirait dans le droit fil de l'école platonicienne traditionnelle. Du même coup, on comprend mieux pourquoi le vocabulaire des mystères trouve une place de choix dans le corpus de l'Alexandrin ce qui n'a pas manqué d'intriguer les exégètes anciens et modernes[4]. En centrant ici notre attention le concept d'ὑπόνοια, nous mettons indirectement lumière le partage, grâce et par une méthodologie, d'une dimension à proprement parler spirituelle unissant deux pensées pourtant séparées par la double barrière du temps et de la foi. En ce, Philon serait certes un exégète de Platon, mais aussi l'adepte d'une école qui n'avait en rien renoncé aux aspirations religieuses de l'époque classique. Cette attitude paradoxale, transparaît fort bien lorsqu'au détour d'un commentaire, l'Alexandrin, soutenant l'importance de la littéralité du texte révélé, avance l'idée de sa nécessaire interprétation allégorique. Une prospective en dernière analyse qui demeurera toujours hypothétique puisque, par définition, elle relève de cet indicible à la fois objet et centre de la quête[5].

I - La notion d'ὑπόνοια dans l'œuvre de Platon, est-elle méthodologique?

À l'époque de Platon et d'Aristote, la pratique consistant à chercher dans

---

4. Pour les commentateurs contemporains citons: M. ALEXANDRE, Le lexique des vertus: vertus philosophiques et vertus religieuses chez Philon: *metanoia* et *euyeneia*, dans C. LÉVY (éd.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, pp. 17-46; L. CERFAUX, Influence des mystères sur le judaïsme alexandrin avant Philon, *Mouseion, Revue d'études orientales* 37, 1924, pp. 29-68; S. DANIEL, *Recherche sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, Études & commentaires, 61, Paris, 1966; A.-J. FESTUGIÈRE, Le fait religieux à l'époque hellénistique, dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, pp. 114-128; V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie, son caractère et sa portée*, Leiden, Brill, 1977; IDEM, *Études philoniennes*, Paris, Cerf, 1996 (qui reprend plusieurs articles majeurs sur la spiritualité de l'Alexandrin); M. PHILONENKO, Un mystère juif?, dans *Mystères et Syncrétismes*, Univ. des sciences humaines de Strasbourg, Centre de recherches d'histoire des religions, Paris, 1975, pp. 65-70; G. REYDAM-SCHILS, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Brepols, Turnhout, 1999; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Sur la question des mystères, nous nous permettons d'insister sur la remarquable étude d'A. D'HELT, Mystères et initiation chez Philon d'Alexandrie, dans E. GRANJON, B. DECHARNEUX, F. NOBILIO, G. BALZANO et J.-J. WUNENBURGER (éds), *Esotérisme et initiation*, Bruxelles-Fernelmont, E.M.E, pp. 95-110.

5. L'inscription de ce thème est centrale tant pour Platon que pour Philon. Chez l'Alexandrin, l'indicible prend une connotation profondément religieuse (théologie négative sur plan méthodologique; contemplation de l'ombre divine, le Logos, sur le plan spirituel, comme l'atteste le *Quis Rerum* et le *De Migratione* pour ne citer que ces deux traités essentiels pour notre propos).

une narration un «sens sous-jacente» que le lecteur était invité à découvrir «en creusant le texte»[6], est appelée ὑπόνοια, du verbe ὑπονοῶ, littéralement «voir sous, comprendre sous», c'est-à-dire «distinguer un sens caché (profond) sous un sens manifeste (superficiel) du discours»[7]. Quelques siècles plus tard, Plutarque[8] notera que le terme ὑπόνοια est un ancien synonyme de celui d' ἀλληγορία, «allégorie». La notion de ὑπόνοια évoque celle d'«énigme» (αἴνιγμα, du mot αἶνος, signifiant «parole, récit chargé de sens, fable instructive» ou encore «éloge»), qui, accumulant des «métaphores hétéroclites»[9], assombrit volontairement et de manière presque ludique une idée, afin de la dérober à ceux qui n'en sont pas dignes[10]. Forme littéraire remontant à un passé lointain, l'énigme servait dans le monde grec notamment à formuler des oracles et était associé aux cultes à Mystères[11]. Dans le vocabulaire platonicien, les vocables αἴνιγμα, αἰνιγματώδης, αἰνίττεσθαι font précisément référence aux Mystères[12]. S'il convient d'adopter une attitude prudente sur l'importance des Mystères (en tant que pratique religieuse) dans l'œuvre du maître de l'Académie, – les sources demeurent en effet délicates à interpréter –, on se souviendra que les doctrines orales py-

---

6. F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 45.

7. L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*. I. *Sauver les mythes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995; deuxième édition revue et augmentée, 2005, p. 47. Sur la notion d'ὑπόνοια, cf. *ibid.*, pp. 47-58; F. Buffière, *op. cit.*, pp. 44-48; M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, avant-propos de P. Boyancé, Collection Latomus, Bruxelles - Berchem, 1962, pp. 62 et suiv.; J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1976, pp. 85-87. Le meilleur spécialiste contemporain ayant mis les aspects méthodologiques des pensées mythiques anciennes en lumière est sans conteste L. Couloubaritsis, membre des Académies de Bruxelles et d'Athènes. Outre les études générales (n. 1), de nombreuses études publiées par ce prestigieux commentateur ont inspiré cette publication. Sur la liste des études de L. Couloubaritsis, cf. M. Broze, B. Decharneux et S. Delcomminette (dir.), Mais raconte-moi en détail... (*Odyssée*, III, 97), *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Paris-Bruxelles, Ousia-Vrin, pp. 17-35 (liste établie par Ch. Brouwer).

8. Plutarque, *De audiendis poetis*, 19 F: ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις.

9. Aristote, *Poét.*, I, 458 a.

10. Comme le note Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 5, 57, 1: σφάλλεται μὲν ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής, καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός. Sur la question de l'énigme, cf. F. Buffière, *op. cit.*, pp. 48-51; L. Brisson, *op. cit.*, pp. 83 et suiv. Sur les énigmes pythagoriciennes, cf. L. Brisson, Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien, *dans* P. Dujardin (dir.), *Le Secret*, Paris - Lyon, Presses Universitaires de Lyon - Éditions du CNRS, 1987, pp. 87-101, notamment pp. 94-95; L. Brisson et A. Ph. Seconds, *Jamblique, Vie de Pythagore* (Introduction, traduction et notes), Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. XLVI-XLVII; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. ang. E.L. Minar, Jr., Cambridge, Mass. Harvard, University Press, 1972, p. 174.

11. F. Buffière, *op. cit.*, pp. 49 et suiv.

12. Cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 83; L. Brisson, *art. cit.*, p. 95.

thagoriciennes, les ἀκούσματα, étaient également qualifiées d'«énigmes». Plus tardivement, chez Plutarque[13], s'exprimer par énigmes (δι' αἰνιγμῶν) équivalait à parler *more pythagorico*. L'énigme devint ainsi un quasi synonyme du terme «symbole»[14] (σύμβολον, du verbe συμβάλλω; «objet de reconnaissance coupé en deux parties, chacune permettant à des messagers ou porteurs à se reconnaître en les emboîtant»)[15]. Ce terme fut alors utilisé pour désigner les préceptes pythagoriciens portant une double signification l'une concernant la vie matérielle, et l'autre, appréhendée uniquement par les initiés, la vie morale[16].

Platon aurait été familiarisé avec l'interprétation allégorique des mythes déjà mise largement en œuvre par les Pythagoriciens à la fin du sixième siècle[17], et également pratiquée, sous des formes diverses, par d'autres cénacles de son époque[18]. Loin d'être un adepte fervent de tout type d'exégèse allégorique, il se voit comme «tout ensemble un adversaire et un partisan de l'allégorie»[19], méthode qui, en tant qu' «image mythique d'une réalité qui se dérobe»[20], tient une place importante dans son œuvre. Comme C. Gaudin le montre, Platon, dans ses dialogues, se présentait comme étant «allégoriste

---

13. PLUTARQUE, *Sur Isis et Osiris*, 9-10, 345 B-E.

14. Sur la question du symbole, cf. B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *Le symbole*, coll. "Que sais-je?", Paris, P.U.F., 2000; F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 51-59. Sur les symboles pythagoriciens, cf. L. BRISSON et A. Ph. SECONDS, *op. cit.*, pp. XLV-XLVI; L. BRISSON, *art. cit.*, pp. 93-94; W. BURKERT, *op. cit.*, pp. 166 et suiv.

15. B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *op. cit.*, p. 18.

16. Cf. L. BRISSON, *art. cit.*, p. 94; M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 77.

17. À ce sujet, cf. M. DETIENNE, *op. cit.* Selon Porphyre, Théagène de Rhégium serait l'inventeur de la méthode allégorique. Il aurait, plus précisément, pratiqué deux types d'exégèse, l'une physique, l'autre morale; cf. PORPHYRE, *Quaest. Hom.*, I, 240, 14, éd. H. Schrader = *Schol. B in Il.*, XX, 67 = *VS* 8 2 (I, 51 - 52). M. Detienne pense que Théagène rapportait plutôt des explications pythagoriciennes; cf. M. DETIENNE, *op. cit.*, pp. 65 et suiv. Quoi qu'il en soit, il paraît vraisemblable de penser que les Pythagoriciens furent les premiers à pratiquer si largement et systématiquement l'exégèse allégorique. Sur l'influence pythagoricienne sur Platon, on se réfèrera à l'ouvrage collectif récemment paru de J. - L. PERILLIÉ (dir.), *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique - science - politique*, Bruxelles, Ousia, 2008. Cf. aussi L. BRISSON, Platon, Pythagore et les Pythagoriciens, *dans* M. DIXSAUT et A. BRANCACCI (éds.), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 2002, pp. 21-46; C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, Van Gorcum, 1966, pp. 192-217.

18. Cf. L. BRISSON, *op. cit.*, pp. 48-56. Anaxagore, Démocrite et Protagoras comptent parmi ceux qui auraient développé la méthode allégorique.

19. Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1958, pp. 118-121.

20. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 53.

dans un double sens: celui qui écrit une allégorie, celui qui interprète certains textes en allégoriste»[21].

Pour comprendre cette posture philosophique ambivalente à l'égard du genre allégorique, nous devrons principalement nous appuyer sur deux dialogues: le *Phèdre* et sur la *République*. Dans le *Phèdre*[22], à propos de la légende de l'enlèvement d'Orithye par Borée, Platon exprime une réticence à l'égard de l'allégorie. Celle-ci paraît fondée en raison de la difficulté de la tâche, comme le suggèrent les lignes suivantes: «il faut trop de talent, trop de travail, et l'on y sacrifie son bonheur», dit Socrate, qui, non sans ironie, poursuit en critiquant l'excès auquel cette démarche peut mener: «on est ensuite obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, et puis celle de la Chimère - sans compter le flot des créatures de ce genre, les Gorgones, les Pégases, et toute la multitude des monstres aux formes extravagantes». Pourtant, en y regardant de plus près, on constatera que Platon s'oppose à une catégorie d'exégèse allégorique, celle pratiquée par les physiciens et les rhéteurs, qui s'appliquaient à donner aux mythes des explications matérialistes, tournées vers ce monde de matière, vers le bas donc en bonne logique idéaliste, et non vers les Idées, en conséquence vers le haut, si l'on suit le même raisonnement. On sait, par exemple, que Diogène d'Apollonie, trouvant chez Homère un enseignement physique, interprétait le Zeus de l'épopée comme étant l'air: «Diogène loue Homère d'avoir disserté des questions divines, non pas sous forme de mythe, mais selon la vérité; c'est l'air, ajoute-il, que représente le Zeus d'Homère, puisque le poète lui-même affirme que Zeus sait tout»[23]. Il en allait de même pour Démocrite qui «n'avait donc pas tort de dire que quelques hommes sensés, élevant leurs mains, nommaient alors Zeus tout ce que maintenant nous, Grecs, appelons l'air. Celui-ci sait tout, donne et enlève tout, il est le roi du tout»[24]. Quelle impiété pour Platon, qui, dans le *Phédon*, critiquait le matérialisme mécanique d'Anaxagore[25] mais aussi, semble-t-il, les théories de Diogène[26] et de Démocrite[27], en attirant notre at-

---

21. C. GAUDIN, *art. cit.*, p. 179.

22. *Phèdre*, 229 c ss.

23. DIOGÈNE D'APOLLONIE *VS* 64 B 8 (II, 53): Δ. ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θείου διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει. Pour la traduction française, cf. L. BRISSON, *op. cit.*, p. 54.

24. DÉMOCRITE *VS* 68 B 30 (II, 151): τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἠέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες «πάντα, <εἶπαν>, Ζεὺς μυθέεται (?) καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων. Pour la traduction française: L. BRISSON, *op. cit.*, p. 54.

25. *Phédon*, 97 b ss.

26. *Ibid.*, 98 d. Diogène d'Apollonie attribuait à l'air la vie et la pensée ainsi que les différentes capacités de sentir; cf. *VS* 64 A 10; PLATON, *Phèdre* (présentation et traduction par M. DIXSAUT), Paris, Flammarion, 1991, pp. 369-370, n. 269.

27. *Ibid.*, 97 d. Selon Anaximène, Anaxagore et Démocrite, la Terre s'appuie sur l'air «comme un couvercle». Cf. PLATON, *Phèdre op. cit.*, p. 370, n. 273.

tention, tant dans le *Phédon*[28] que dans le *Timée*[29], sur la distinction fondamentale entre la vraie cause (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), qui est de nature divine (τὸ θεῖον εἶδος αἰτίας), et les conditions *sine qua non* ou causes adjuvantes (ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν εἴη αἴτιον ou συναίτιον), qui sont associées à la matière[30].

Le caractère matérialiste que certaines interprétations allégoriques auraient pu entraîner, est aussi attesté par des propos attribués à Prodicos de Céos[31]. Pour lui, en effet, les humains auraient reconnu et adoré comme s'il s'agissait de divinités tout ce qui leur était utile à la vie (τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον). Par exemple, postulait-il, commentant en quelque sorte les propos d'Hécatée de Milet et d'Hérodote, les Égyptiens déifièrent le Nil car à ses eaux était due la prospérité de leur pays. Quant aux dieux homériques, ils n'auraient été, selon lui, que la personnalisation de substances naturelles utiles aux hommes. Ainsi Déméter serait le pain, Dionysos le vin, Poséidon l'eau, Héphaistos le feu, etc.[32] Platon se serait assurément opposé à une telle interprétation utilitariste, qui, prenant l'utilité matérielle et le visible comme mesure, rendaient les mythes prisonniers du sensible.

Dans un pareil ordre d'idées, «les sages» auxquels se réfère Socrate avec une nuance d'ironie, sans doute des physiciens ou des sophistes, feraient volontiers de Borée le vent boréal et d'Orithye une jeune fille qui, emportée par ce dernier, serait tombée sur des rochers, trouvant ainsi une mort tragique. Aux antipodes de cette vision, nous pourrions songer que Platon aurait préféré une exégèse analogue à celle que, à l'aube du Néoplatonisme, Porphyre, puisant à Cronius et à Numenius dont l'accord présuppose une source pythagoricienne commune encore plus ancienne[33], expose dans son traité sur l'antre des Nymphes se référant à l'*Odyssée*[34]: «À des âmes venant à la génération et quittant la génération, on a assigné à juste titre des vents», écrit-il, «parce qu'elles entraînent elles aussi avec elles un souffle, comme certains l'on pensée, et que leur essence est analogue à celle des vents. Borée est assigné à celles qui viennent à la génération [...]. Et parce que les âmes

---

28. *Phédon*, 95 e suiv.

29. *Timée*, 46 d-e, 47 e-48 a, 68 a-69 e.

30. Se référer aussi à l'article d'I.-F. VILTANIOTI, Πλανωμένη αἰτία (Platon, *Timée*, 48 a). De la causalité à la notion d'errance chez Platon, *Φιλοσοφία* (Annuaire du Centre de Recherche sur la Philosophie grecque de l'Académie d'Athènes), 38, 2008, pp. 100-115.

31. PRODICOS *VS* 84 B 5 (II, 317).

32. *Ibid.*: τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.

33. Cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Librairie H. Champion, 1915; réimpression, Genève, Slatkine, 1974, p. 129.

34. PORPHYRE, *De antro nympharum*, 25-26. Cf. aussi le commentaire de F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 453-455, 610-611.

viennent à la génération depuis la porte boréale (c'est-à-dire le Cancer), on a fait ce vent du nord amoureux [...]». Et il conclut: «On dit ainsi que Borée enleva Orithye et qu'elle enfanta Zétès et Kalais».

Platon exprime également une certaine réserve à l'égard de l'exégèse allégorique dans la *République* lorsqu'il écrit: «Mais de raconter que les dieux se sont livrés tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions»[35]. Par ces propos, il s'applique à démontrer qu'au-delà de la critique d'un certain type d'exégèse allégorique, il s'agit de refuser que le sens allégorique puisse effacer l'inadéquation pédagogique de certains mythes ce qu'il justifie en signalant que les jeunes, ne sachant pas distinguer entre le sens littéraire et le sens sous-jacent, risqueraient d'interpréter de façon erronée ce qui leur est transmis par ce type de narration. Autrement dit, l'ὑπόνοια ne serait utile qu'à ceux qui connaissent déjà ce dont il est véritablement état[36].

Le débat déborde le cadre méthodologique dans lequel il était circonscrit, - faut-il ou non pratiquer l'allégorie pour éveiller les esprits à la chose philosophique -, pour gagner le champ du religieux. Un glissement qui fut surdéterminé par certains commentateurs antiques de Platon et qui sera sous-déterminé par les ceux de nos contemporains que les aspects religieux des doctrines platoniciennes exaspèrent pour des raisons idéologiques diverses. Or, c'est précisément l'oscillation entre méthode, pédagogie et quête du sens, fut-il nimbé de religiosité, qui confère à Platon une dimension inégalée. Il est intéressant et curieux de noter sur ce point qu'entre majoration et déni, les pensées butent sur un même écueil: la perte de sens, à savoir l'incapacité à mesurer la portée, et donc la limite, de l'αἴνιγμα.

En effet, les discours allégoriques ne s'adressent qu'aux initiés, comme Platon le soutient sans ambigüité, lorsqu'il dit: « Quant aux actes accomplis par Cronos et à ce qu'il subit de la part de son fils, même si c'était vrai – et on doit comprendre «vrai pour leurs sens profond», car leur monstruosité superficielle est rejetée –, je ne croirais pas qu'il convienne de les raconter à la légère à ceux qui sont dépourvus de jugement et qui sont jeunes». Il continue en ajoutant: «Je crois qu'il vaut mieux les passer sous silence (σιγᾶσθαι) et, s'il devient nécessaire d'en parler, de les divulguer au plus petit nombre

---

35. *Rép.*, *II*, 378 d: καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν (tr. fr. citée par M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 62). S'il convient de ne pas surdéterminer ce texte dans le corpus platonicien, les spécialistes de l'exégèse biblique mesureront d'emblée son exceptionnelle incidence non seulement méthodologique, mais aussi théologico-philosophique.

36. *Phèdre*, 274 c et suiv. Cf. aussi les commentaires de L. COULOUBARITSIS, Les enjeux du logos: de l'oral à l'écriture, dans M. BROZE, B. DECHARNEUX, PH. JESPERS et D. JONCKERS (éds), *Civilisations. Revue de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B.*, 46 (1-2), 1998, pp. 193-239.

et en gardant le secret (δι' ἀπορρήτων ἀκούειν), après avoir offert en sacrifice, à la place d'un porc, quelque victime de choix difficile à trouver, de manière que le moins de gens possible aient l'occasion de les entendre (ἀκοῦσαι)»[37]. À l'instar des Mystères d'Eleusis, les mythes ne seraient pas destinés à être divulgués, mais ils devraient être protégés par le secret et passés sous silence. Pour y avoir accès, il faudrait sacrifier non pas un porc, comme les mystes de Déméter et de Coré le faisaient, mais une victime encore plus grande, comme si les mythes représentaient un grade d'initiation plus élevé, réservé à un petit nombre d'initiés encore plus restreint que celui autorisé à connaître les Mystères. Si, comme l'affirme Socrate, «des porteurs de thyrse, il y en a beaucoup, mais les Bacchants sont rares»[38], encore moins nombreux sont ceux qui, suffisamment pourvus de jugement, sont à même de se rendre compte du caractère allégorique et du vrai sens de récits monstrueux, telle la généalogie de Cronides.

Rappelons ici que l'interprétation des mythes et celle des Mystères eurent une évolution parallèle et interactive[39]. On prêtait aux mythes le même sens caché qui valait pour les cultes à Mystères, dont le «secret», concernant d'abord la contemplation matérielle, des cérémonies, fut à un moment transposé à leur signification, de sorte que ce qui était réservée à une élite, devint le symbolisme mystique du culte trouvant un parallèle dans le sens sous-entendu des mythes. À notre avis, il n'est guère improbable que le Pythagorisme, associé à des cultes mystériques[40] ainsi qu'à la mise en pratique de l'exégèse allégorique de l'épopée, ait joué un rôle déterminant quant à ce passage. Platon, qui reprend d'ailleurs largement des thèmes des Mystères[41], s'inscrirait, en cette matière, dans le sillage du pythagorisme. Certes, ces liens restent hypothétiques: qui pourrait prétendre connaître les ressors intimes de la pensée philosophique d'un homme au-delà des barrières du temps? Mais, au fil des dialogues, ces «traces» ne peuvent être ignorées, si l'on crédite leur auteur d'une certaine virtuosité dans l'art de l'écriture. Une certaine obsession de l'hypothétique, une manie née au sein de l'exégèse biblique occidentale, qui gagna peu à peu le champ des études antiques, ten-

---

37. *Rép., II*, 378 a: Πρῶτον μέν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανός τε ἠργάσατο ἃ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὅ τε αὖ Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ υἱέος, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ὥμην δεῖν ῥαδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσαμένους οὐ χοῖρον ἀλλά τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι.

38. *Phédon*, 69 c: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε παῦροι.

39. Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pp. 49 et suiv.

40. *Ibid.*, pp. 176 et suiv.

41. Citons le *Phèdre*, 250 b-d (pour le commentaire, on se référera à notre article déjà cité) n. 30, pp. 110 et suiv.

drait à abolir le fait que le statut du «croire» n'est pas identique chez les théologiens ou les philosophes[42].

Pourtant, pour le Maître de l'Académie, même dans le cas où on s'adresse aux seuls initiés, il est indéniable qu'il n'est ni pieux ni digne de la beauté du monde divin de raconter que les dieux, étant odieux et colériques, souffriraient de mille défauts, se seraient livrés à des conflits et à des combats. La signification sous-jacente n'est point une excuse pour ces récits monstrueux, qui risquent d'être pris à la lettre par les ignorants. Que le sens caché nécessitât de terribles récits pour être dissimulé, voilà ce qui ne put être admis par Platon, telle fut la limite qu'il posa et qu'il nous incombe de respecter. Pour aller plus avant, si l'on prétend s'exprimer par des sous-entendus concernant les choses divines, le philosophe suggère de choisir une allégorie digne du sujet traité. Il faut alors faire œuvre «mythopoïétique». Au rebours, lorsqu'on représente mal dans les discours ce que sont les dieux et les héros, on agit tel un artiste qui «dessine des choses qui ne ressemblent aucunement à ce à quoi il souhaitait les faire ressembler en les dessinant»[43]. Bref, oserions-nous dire une caricature? Le piège est béant et, on le voit, d'autant plus vertigineux si l'on est un tant soit peu familiarisé avec le discours platonicien.

C'est la raison pour laquelle, la formulation des mythes et l'expression allégorique de leur sémantique, est une tâche qui ne peut être menée par le premier venu (ὑπὸ τοῦ ἐπιτυχόντος)[44]. Si l'on tient compte de ce que le philosophe expose dans le *Phèdre* concernant l'inspiration poétique, on pourrait croire, en suivant J. Tate[45], que cette tache incombe à l' «ami des dieux», à celui qui, inspiré d'eux, non seulement connaît les choses divines, dans la mesure où un humain peut se prévaloir de cette connaissance, mais qui sait, de plus, en offrir des images dignes. Ce détour par le mythe, s'il met en scène des représentations dignes de la majesté divine, n'est pas offensant en dépit de l'inévitable distorsion qu'il entraîne. En effet, pour Platon, «il est possible de produire un nombre illimité de mythes en fonction de ce dont il est chaque fois question»[46] et, parmi ces mythes, force est de choisir à chaque fois

---

42. Ou leurs détracteurs qui, construisant sans cesse leur pensée en creux par rapport aux premiers, s'inscrivent involontairement dans la même mouvance. Il ne s'agit donc pas de nier la pertinence et l'intérêt des spéculations théologiques, mais bien de montrer la ligne de démarcation existant entre des pensées invitant à croire et celles qui suggèrent de spéculer. Platon, en raison même du caractère dialogique de son œuvre, s'inscrit dans une voie où l'interrogation et le doute font sens sur le plan philosophique.

43. *Rép.*, *II*, 378 e: ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι.

44. *Ibid.*, 377 b.

45. Cf. J. TATE, Plato and Allegorical Interpretation, *CQ*, 23, no 3/4, 1929, pp. 142-154, notamment pp. 147 et suiv.

46. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 53.

le meilleur, en raison de sa conformité aux «modèles théologiques (οἱ τύποι περὶ θεολογίας)»[47].

Or, Platon entreprend personnellement cette tâche, en favorisant la démarche allégorique dans des représentations mythiques qui, tels des chemins de traverse, invitent à comprendre les choses divines de façon détournée, pour mieux ressembler à ce à quoi elles veulent les faire ressembler. Par exemple, si la gigantomachie brodée sur le *peplos* des Panathénées est une représentation qui, en dépit de son sens caché, est, à cause de sa monstruosité, indigne des œuvres d'Athéna[48], dans le *Timée*, dialogue tenu au jour de la fête de la déesse, Platon se charge d'offrir à la Dame d'Athènes un discours qui, tout en sauvegardant la signification profonde de mythe, se veut digne de la déesse[49]. On le voit, entre la tradition et l'allégorie un cercle s'établit.

Si l'on envisage les mythes platoniciens comme des représentations vraisemblables (opinions vraies) formulées par ceux qui ont une certaine connaissance des Idées[50], on peut imaginer que, par la démarche de ὑπόνοια, le philosophe dissimulait dans un langage crypté des chemins de la pensée menant vers les Idées. Autrement dit, des chemins que, celui seul qui serait apte (ou par savoir acquis ou par révélation) à accéder à la connaissance du lieu idéal, saurait, en guise d'épreuve, découvrir sous les énoncés. Il s'agirait ainsi d'une manière d'accéder à la connaissance des Idées, ou, si l'on préfère, de transmettre ce qui en soi n'est pas transmissible. Il importe ici de rappeler que Platon est, du point de vue historique, le témoin critique d'une époque dominée par l'orphisme et la théologie delphique[51]: tout comme Apollon, il «n'a jamais rien fait d'autre que d'utiliser des modes indirects et obliques du λέγειν»[52]. Platon aurait ainsi parlé de ce qui ne peut être dit *more pythagorico*, par énigmes et par symboles, comme l'Apollon Pythien.

---

47. *Rép.*, *II*, 379 a.

48. *Ibid.*, *II*, 378 c: πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν.

49. *Timée*, 21 a. Proclus identifiait la fête mentionnée dans le *Timée* aux Petites Panathénées, alors que les scholiastes modernes pointent plutôt les Plyntéria; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le «Timée»*, Paris, Vrin, 1966, t. I, p. 121, n. 2; P. HADOT, Physique et poésie dans le *Timée* de Platon, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 113-133, p. 117, n. 20: «Les Bendidies se célébraient le 19 Thargélion, les Grandes Panathénées (tous les 4 ans) et les Petits en Hécatombaion [...] Proclus (ou sa source) a du confondre avec les Plyntéria, qui se célébraient le 25 Thargélion [...] la confusion étant due à ce que ce jour-là le peplos d'Athéna jouait de nouveau un rôle». Sur le peplos des discours, cf. PROCLUS, *In Tim.*, t. I, p. 134, 27 (t. I, p. 182 - 183 Festugière).

50. Cf. J. SMITH, Plato's Myths as Likely Accounts Worthly of Belief, dans *Apeiron* XIX, 1985, 1, pp. 24-42, notamment pp. 32-34.

51. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie op. cit.*, p. 49.

52. C. GAUDIN, *art. cit.*, p. 186.

Cette pratique de l'exégèse allégorique que Platon s'approprie et, d'une certaine manière théorise[53], connaîtra une étrange destinée dans les écoles platoniciennes polythéistes et chrétiennes, où la mythologie traditionnelle sera souvent décrite à la fois comme «monstrueuse» et comme recélant un sens «caché», «véridique», accessible aux seuls initiés. La définition de l'initié à ces étranges mystères peut alors être énoncée comme suit: celui qui possède «le savoir requis ou est illuminé par la révélation»[54].

II - La notion d'ὑπόνοια dans l'œuvre de Philon: une trace autorisant le questionnement allégorique?

Philon d'Alexandrie, penseur Juif hellénisé, ayant vécu entre le premier siècle avant notre ère et celui qui vit la naissance de Jésus, s'imposa comme un maître incontesté du genre allégorique. Saint Jérôme dont on connaît la causticité aurait dit à la lecture des commentaires allégoriques de l'Alexandrin: «soit Platon philonise, soit Philon platonise». Dans les lignes qui suivent, nous invitons à dépasser ce mot d'esprit, pour conférer au sens de cette proposition une dimension à proprement parler philosophique. Philon aurait-il infléchi sa pensée, pénétrée de la religion de ses Pères, dans une voie philosophique qui lui semblait compatible avec sa foi? Le propos, même énoncé sur le mode interrogatif, est ambitieux et, convenons-en, nous nous fixons peut-être un objet de pensée impossible à cerner. Toutefois, puisqu'il nous faut parcourir des chemins de traverses, pourquoi ne pas envisager qu'ils peuvent parfois mener «quelque part» pour le sujet, comme le suggère d'ailleurs une traduction française plus exacte des propos attribués à Martin Heidegger dans *Holzwege*[55].

L'allégorie chez Philon est avant tout une méthode. Elle permet, par et au travers des pratiques, de montrer que le texte des Écritures cache sous des traits anthropomorphiques un sens théologique, voire spirituel. En ce cas, on peut parler d'une pratique pédagogique de l'allégorie ce qui permit à notre auteur de défendre et illustrer la foi juive. Cette stratégie s'avéra efficace et, comme on le sait, elle fut relue et développée par les théologiens chrétiens no-

---

53. L'idée d'une théorisation ne va pas de soi. Toutefois, si l'on suit les travaux de Lambros Couloubaritsis sur les indications méthodologiques disséminées par les poètes, afin d'expliciter leur façon non seulement de dire le mythe, mais aussi de le traiter, on peut avancer cette idée à titre d'hypothèse.

54. L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie*, *op. cit.*, p. 35.

55. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1949 (tr. fr. Gallimard, 1962). Il nous est souvent apparu qu'en matière d'initiation les propos de Heidegger, qui décrivent magistralement la tension entre objectivité et subjectivité, sont plus qu'éclairants. Ceci est criant dans la cinquième partie de l'ouvrage *V. Pourquoi des poètes?* (pp. 323-387 de la tr. fr.).

tamment de l'école d'Alexandrie. Pour faire bref, car nous avons conscience de parcourir des sentes déjà balisées par nos prédécesseurs, l'herméneutique philonienne suggère une triple lecture des écrits bibliques: premièrement, il convient d'entendre les Écritures de façon littérale, elles sont à proprement parler le récit «historique» de générations d'hommes et de femmes qui ont vécu par et au travers de l'Alliance; deuxièmement, en bonne logique platonicienne, l'allégorie permet de lever des difficultés dans les textes lorsque ceux-ci donnent une image inadéquate du divin; troisièmement, la lecture du texte sacré peut induire la découverte d'une dimension que nous qualifierons ici de «spirituelle», un mot connoté dans le langage philosophique contemporain comme le versant subjectif et intime du religieux[56].

Lorsque Philon combat d'autres pratiques allégoriques, c'est que leurs auteurs omettent de tenir compte des trois strates constitutives du genre. Jean Pépin a magistralement souligné combien le *De Migratione Abrahami* en des termes sévères met en garde contre ceux qui souhaiteraient détourner le lecteur du sens littéral des Écritures[57]. Du point de vue philologique, il faut noter qu'à plusieurs reprises, lorsque Philon parle du sens littéral, il le qualifie de «mythique» comme par exemple en *Legum allegoriae*, lorsqu'il commente *Gen.* 2, 21-22 ou *Gen.* 2, 8[58]. Selon notre auteur, s'appliquer à donner des interprétations littérales aux Écritures équivaut à «fabriquer des mythes»; autrement dit, tirer le texte vers une lecture anthropomorphique qu'il désapprouve, même si le commentateur poursuit ainsi un objectif pédagogique. En ce sens, les mythes pour Philon sont bien des fables. On ne peut dépasser de telles interprétations erratiques que par le truchement de l'allégorèse. Le mythe au sens philonien évoque une posture «athée», une qualification qu'il convient d'entendre au sens antique, oserions-nous dire platonicien. En effet, si l'on accepte que pour Platon, on peut nier la divinité de trois façons: nier Dieu lui-même, nier la Providence, nier l'âme, et que l'on applique cette définition au corpus de l'Alexandrin, on mesurera que sa fidélité aux injonctions théologiques du fondateur de l'Académie ne souffre pas le moindre écart. C'est ce sens bien précis qu'il faut comprendre les er-

---

56. Sur la mystique chez Philon, M. CANÉVET, *Philon d'Alexandrie, maître spirituel*, Paris, Cerf, 2009, a remis sur le métier un vieux débat. L'ouvrage aborde les différents thèmes touchant cette question sans toutefois recourir aux commentateurs.

57. Cf. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, coll. Études Historiques, Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 17. L'auteur examine plusieurs textes de Philon notamment: *Quaest. Gen.*, I, 53 et 141; *De Abrah.* 27; *De confus. Ling.* 5, 14; *Migr.* 16. Il n'est guère aisé de savoir quels sont les allégoristes combattus par Philon (p. 17, n. 62). Selon notre opinion, le texte de *Quaest. Gen.* est un témoignage qu'il faut manier avec prudence attendu la transmission en langue latine. Par exemple, le commentaire de *Gen.* 2, 15 est peu vraisemblable, si on le compare avec les autres commentaires philoniens.

58. *Leg., II*, 7, 19.

rances que Philon dénonce comme des «fictions athées»[59]. Il ne peut être question pour notre exégète de confondre la lecture des textes sacrés, comme par exemple l'épisode de la tour de Babel en *De confusione linguarum*, comme s'il s'agissait d'un texte homérique. Les mises en garde par Philon contre une telle assimilation méthodologique abondent au fil de son œuvre. Pour l'Alexandrin, le mythe (au sens étymologique) relève de l'imaginaire, l'allégorie de l'inspiration. Aussi, le mythe peut être l'indication de la nécessité du commentaire allégorique. Le mythe serait une trace; l'allégorie une méthode. Philon sort de son exégèse paradoxale par le haut: si le texte donne l'impression d'être mythique, tantôt il faut réhabiliter le sens historique, tantôt il faut déployer un commentaire allégorique sur un texte qui est un véhicule fantôme de l'allégorie[60].

Si l'on suit les lignes qui précèdent, on mesurera à la lecture des textes de l'Alexandrin que la littéralité revêt une importance considérable. Oblitéré par certains commentateurs, ce passage par une lecture «historique» des récits est une condition *sine qua non* de leur intelligence, non seulement du point de vue religieux, mais aussi du point de vue méthodologique. En effet, le texte révélé donne, par et travers de lui-même, tel un corps vivant, des indications, comme autant de traces, qui autorisent son interprétation allégorique[61]. Aussi est-ce grâce à une lecture littérale attentive du texte que l'allégorèse peut se déployer. Il est fort intéressant de noter à cet endroit que, là où les contemporains discernent des difficultés, notamment philologiques ou narratologiques, et tentent à juste de tire de les résoudre en déployant des méthodes variées, le commentateur antique s'autorisait à développer un

---

59. Cf. J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie, op. cit.*, p. 18.

60. *Ibid.*, p. 20.

61. Le texte sacré pour Philon est tel un corps vivant. Dans un des plus beaux passages de son œuvre où il décrit la vie des chastes thérapeutes (rapprochés des Esséniens par certains historiens), l'Alexandrin donne quelques indications méthodologiques sur la pratique de l'allégorie en ces termes: «Les explications des saintes Écritures se font d'après la signification allégorique. L'ensemble de la Loi pour des hommes est analogue à un être vivant: le corps, c'est la prescription littérale; l'âme, c'est l'esprit invisible déposé dans les mots. Par lui, l'âme raisonnable est entrée dans une contemplation supérieure des objets qui lui sont propres: elle a vu réfléchie dans les mots comme dans un miroir, la beauté extraordinaire des idées, elle a dégagé et découvert les symboles, elle a dévoilé les pensées et les a mises en lumière pour ceux qui peuvent, à partir d'un indice infime, remonter par le visible à la contemplation de l'invisible»; αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις· ἅπασα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἐοικέναι ζῴῳ καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν, ἐν ᾧ ἤρξατο ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσια κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα καὶ τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν (trad. française de F. DAUMAS, Paris, éd. Cerf, 1963, p. 139).

commentaire allégorique. De façon générale, les commentaires allégoriques prenaient au sérieux des traces jugées symboliques comme les nombres, les étymologies, les disruptions textuelles. Ainsi, à plusieurs reprises, Philon indique que le sens littéral n'est pas suffisant et qu'il faut accepter un détour par le sens figuré. En ce qui concerne le sens que nous avons qualifié de «spirituel», le débat entourant le mysticisme philonien ne se laisse pas facilement circonscrire car, au-delà du sens, l'auteur vise à circonscrire l'indicible[62].

Le verbe ὑπονοέω et mot ὑπόνοια sont attestés à plusieurs reprises chez Philon d'Alexandrie[63]. Il ne peut être question ici de proposer une lecture exhaustive de son œuvre, ceci nécessiterait une étude à soi seul, mais de pointer quelques passages démontrant que son interprétation se situe dans le droit fil du platonisme tel que nous l'avons esquissé. Nous nous limitons ici à l'examen de l' ὑπόνοια afin de ne pas alourdir inutilement notre étude. Qu'il nous soit toutefois permis de souligner que le verbe ὑπονοέω, dont nous indiquons les principales occurrences en note, renvoie fréquemment à l'idée de nourrir un soupçon avec une certaine légitimité.

Dans le *De Opificio*, Philon, s'attachant à l'étude *Gen.* 2, 8s., précise: «Ce ne sont pas là des fictions de la fable qu'aiment les poètes et les sophistes, mais des échantillons de figures qui appellent l'interprétation allégorique, suivant les explications par un sens sous-jacent. En s'attachant à une conjecture vraisemblable, on dira convenablement que le serpent en question est le symbole du plaisir...»[64]. Dans le *De Vita contemplativa*, l'Alexandrin en décrivant le chaste mode de vie des thérapeutes décrit leur journée dans les termes suivants: «Le temps qui s'écoule du matin au soir est entièrement consacré par eux aux exercices que voici: ils lisent les saintes Écritures et se livrent à la philosophie allégorique traditionnelle, car ils croient que le sens

---

62. Derrière cette affirmation se cache la question théologique de l'impossibilité de prononcer le nom divin (le Tétragramme YHWH). La pensée de Philon, si elle s'inspire largement du platonisme, demeure très juive sur la question touchant le rapport au divin. Ainsi la dialectique ascendante philonienne autorise l'appréhension du *logos* divin (ombre de Dieu) et non de la divinité elle-même.

63. Citons ici les attestations de ὑπονοέω dans les traités suivants: *Opif.* 17, 130; *Leg. III*, 148; *Deus* 104; *Congr.* 172; *Mutat.* 64; *Decal.* 84; *Spec.* I, 235; *Spec. III*, 53; *Aet.* 15, 32, 43, 46, 53, 54, 72, 73, 82, 84; *Legat.* 133. Les occurrences d'apparitions du *De aeternitate* s'inscrivent dans le contexte des interrogations hypothétiques du traité sur l'origine et la nature du monde. Il est vrai que ce traité est l'objet d'une controverse quant à son authenticité. Sur le mot ὑπόνοια: *Opif.* 157; *Cher.* 21; *Deter.* 155, 167; *Agric.* 28, 97, 131; *Plant.* 113; *Migr.* 92; *Her.* 289; *Congr.* 172; *Fug.* 75, 108, 174, 181; *Mutat.* 62; *Somn. I*, 15, 77, 120; *Somn. II*, 246; *Abr.* 88 119; *Ios.* 28, 193, 210, 261, 262; *Mos.* I, 99; *Spec. II*, 257; *Spec. III*, 52, 53, 55, 117; *Spec. IV*, 36; *Praem.* 65; *Contempl.* 28, 78; *Flacc.* 12; *Legat.* 35, 38, 337.

64. *De opif.* 157.

littéral est le symbole d'une réalité cachée, indiquée à mots couverts»[65]. Il est à noter que, dans ce contexte spécifique, la recherche du sens caché des Ecritures est associée à une vie érémitique qui ne va pas sans évoquer ce qui sera désigné plus tard sous l'appellation de monachisme. Ainsi, Philon prend bien soin de préciser qu'au cours de ces séjours méditatifs chacun demeure isolé durant six jours sans franchir le seuil de son ermitage[66].

Dans le *De Somniis*, Philon commente *Gen.* 1, 4 en usant d'un vocabulaire proche de l'analogie que Platon établit entre le soleil et le Souverain Bien: «Dans l'Écriture sainte le soleil est souvent désigné de manière allégorique, une fois comme l'intelligence humaine qui est comme une cité élevée et aménagée par ceux qui ne peuvent pas s'empêcher se servir la création plutôt que l'Incréé...»[67]. Dans ce beau passage, le sens caché de l'Écriture est décrypté grâce à des références scripturaires (Ex. 1, 11) permettant une recherche étymologique. Il est ainsi intéressant de noter que sur base du verbe πείθειν (persuader), d'un décodage hellénisé du nom propre Ramsès (sur base du mot σής signifiant ver), et du nom de la ville d'Héliopolis (symbole de l'intelligence selon un Moïse philonien à ses heures allégoriste et philologue), Philon déploie un commentaire allégorique visant à montrer le sens caché de l'Écriture, à savoir: une tension entre intelligence et sensation. Dans la foulée, l'Alexandrin met en tension la contemplation (intelligible) et la connaissance (sensible) par rapport à l'image de Dieu et la lumière[68]. Ce commentaire illustre bien la façon dont Philon opère lorsqu'il s'efforce de dégager ce qu'à la manière d'un archéologue, il fouille les entrailles du texte sacré pour en exhumer un sens spirituel enfoui.

---

65. *Contempl.* 28: τὸ δὲ ἐξ ἑωθινοῦ μέχρις ἑσπέρας διάστημα σύμπαν αὐτοῖς ἐστιν ἄσκησις· ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας νομίζουσιν ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης.

66. *Contempl.* 29. Le rapprochement avec la vie (supposée) des Esséniens a été établi au travers de notre texte ainsi que par *Prob.* 12. Le texte de Philon suggère à de nombreux endroits un rapprochement avec le genre de vie pythagoricien.

67. *Somn.* I, 77: λέγεται δὲ πολλαχῶς κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἐν ὑπονοίαις ἥλιος, ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὃν οἰκοδομοῦσιν ὡς πόλιν καὶ κατασκευάζουσιν οἱ γένεσιν πρὸ τοῦ ἀγενήτου θεραπεύειν ἀναγκαζόμενοι ἐφ' ὧν εἴρηται ὅτι «ᾠκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς τῷ Φαραώ, τήν τε Πειθώ», τὸν λόγον ᾧ τὸ πείθειν ἀνάκειται, «καὶ Ῥαμεσσή», τὴν αἴσθησιν, ὑφ' ἧς ὥσπερ ὑπὸ σέων ἡ ψυχὴ διεσθίεται ἑρμηνεύεται γὰρ σεισμὸς σητός, – «καὶ τὴν Ὦν», τὸν νοῦν, ἣν Ἡλίου πόλιν ὠνόμασεν, ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει. Ce passage est essentiel pour l'intelligence de la cité céleste.

68. Sur ce thème: C. CARLIER, *La cité de Moïse. Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout, Brepols, 2009, qui, malheureusement, ne laisse pas une large place à l'interprétation philosophique. Sur l'analogie du soleil et du souverain Bien: L. COULOUBARITSIS, Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI*, *Diotima*, 12, 1984, pp. 71-80. Un article essentiel pour les études platoniciennes en général et notre propos en particulier.

Il faut noter que Philon utilise aussi le mot ὑπόνοια dans un sens qui, au premier coup d'œil, semble profane. On peut alors traduire en langue française par le mot «soupçon». Lorsque dans la *Legatio*, un de ses traités politiques, l'Alexandrin décrit l'application avec laquelle Macron s'applique à dissiper les craintes de Tibère concernant le caractère de Caligula, il use de l'expression τὰς μὲν ὑπονοίας τοῦ Τιβερίου pour qualifier les soupçons de démence (qui s'avèreront exacts) de l'empereur à l'endroit de son successeur potentiel[69]. Comme l'a justement établi Daumas un rapprochement avec la Vie de Caligula de Suétone est pertinent[70]. Or, dans ce récit, l'historien insiste sur le caractère superstitieux de ces craintes[71]. Nous avons montré dans plusieurs études combien les traités politiques de Philon devaient être interprétés dans un contexte lié aux catégories religieuses du temps. L'analyse de l'usage que fait Philon du mot ὑπόνοια dans le contexte spécifique du rapport à la politique impériale s'inscrit dans le même sens[72].

Au travers des trois exemples que nous venons d'évoquer succinctement, on mesure combien la thèse de l'emprunt au platonisme est pertinent. Qu'il s'agisse d'un commentaire allégorique visant à expliquer un passage du texte biblique, d'une étymologie savante destinée à faire surgir un sens enfoui des Écritures ou d'un état d'âme assorti d'une crainte superstitieuse, le verbe ὑπονοέω et le mot ὑπόνοια nous renvoient à l'idée d'une trace, d'un soupçon. Cette invitation au décodage ou au décryptage fait systématiquement référence, même dans le cas d'un traité politique, à une intuition, une crainte, relevant d'un ordre supérieur. Il s'agit en quelque sorte d'une invitation à

---

69. *Legat.* 35: ἃ παντὶ σθένει κατὰ τὸ παρεῖκον ὁ μάκρων ἐθεράπευε, τὰς μὲν ὑπονοίας τοῦ Τιβερίου καὶ ἐν οἷς μάλιστ' ἐδόκει τὴν διάνοιαν ἑλκοῦσθαι διὰ τὸν ἄληκτον ἐπὶ τῷ οἰωνῷ φόβον ἐξιώμενος.

70. SUÉTONE, *Cal.*, 51.

71. *Legat.* 38 et 337 atteste de l'utilisation de notre expression dans le même sens, liée à une crainte politique de type religieuse. En *Legatio* 337, il s'agit des soupçons de la population juive quant au projet mégalomaniaque de Caligula désireux de se faire sculpter une statue destinée à être posée dans le Saint des Saints du Temple de Jérusalem.

72. Sur ce thème citons nos études: B. DECHARNEUX, Philon d'Alexandrie, un philosophe témoin de la violence religieuse au premier siècle de notre ère, dans *Violence et coexistence humaine*, Actes du IIe Congrès mondial de l'ASEVICO, Montréal, Éditions Montmorency, 1994, pp. 262-266; IDEM, Joseph ou la rencontre de la philosophie et de l'allégorie au service de la politique impériale, dans PH. TALON et M. BROZE (dir.), *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, Leuven, Peeters, 1996, pp. 237-246; IDEM, Entre le pouvoir et le sacré: Philon d'Alexandrie, ambassadeur près du «divin» Caius, dans A. DIERKENS et J. MARX (éds.). *La sacralisation du pouvoir: images et mise en scène*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2003 («Problèmes d'histoire des religions», t. XIII), pp. 21-27; IDEM, Philon d'Alexandrie dans les griffes du tyran ou l'art philosophique de refaire l'histoire, *Le Figuier*, 2, 2008, Hommage au Professeur Hervé Hasquin, Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale de Belgique, pp. 25-38.

déployer la connaissance et la fixer en tenant compte d'une intuition, d'un soupçon, autorisant la quête du sens, justifiant la pertinence du commentaire. En ce, Philon était bien l'élève lointain de Platon.

Conclusions ouvertes

Dans un texte remarquable tant sur les plans méthodologique que littéraire, l'académicien Evanghélos Moutsopoulos a souligné que «l'histoire de la philosophie ne saurait être une histoire biographique des philosophes ou encore une présentation doxographique, voire une analyse structurale, de leurs systèmes envisagés en tant qu'entités indépendantes les unes des autres. Il s'agit en vérité, d'une histoire des idées considérées sous formes d'éléments ou d'ensemble de philosophèmes non seulement reliés entre eux, mais aussi se succédant de manière organique, et se développant selon leurs potentialités propres»[73]. On ne saurait mieux synthétiser le devenir philosophique que connut la notion d'ὑπόνοια qui, sous le calame de Philon, s'inscrivant dans le droit fil du platonisme, gagna un champ religieux différent, celui du judaïsme hellénisé, qui allait bientôt connaître, lors de l'avènement du christianisme, un devenir exceptionnel. Cette conception «fugique» de l'histoire de la philosophie, pour reprendre le néologisme forgé par son auteur pour circonscrire la particularité de ce double mouvement, restitue à la fois le transfert diachronique d'un philosophème, l'ὑπόνοια platonicienne en tant que «vision et compréhension sous» la littéralité, et le développement «organique» du concept grâce aux potentialités d'une culture religieuse différente. Aussi, en guise de conclusion, oserions-nous dire, avec un brin d'humour, qu'il conviendrait de prendre Saint Jérôme au pied de la lettre: «Platon philonisait».

B. DECHARNEUX
I.-F. VILTANIOTI
(Bruxelles)

73. Se référer à la belle étude du professeur E. MOUTSOPOULOS, *L'univers des valeurs, univers de l'homme. Recherches axiologiques*, Athènes, Académie d'Athènes, 2005, p. 278 (voir n. 1 pour la mise en perspective par rapport à l'œuvre de l'Académicien athénien).

Η ΑΛΛΗΓΟΡΙΚΗ ΕΞΗΓΗΣΗ ΤΩΝ ΜΥΘΩΝ: Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΥΠΟΝΟΙΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ ΣΤΟΝ ΦΙΛΩΝΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ ὅρος «ὑπόνοια», ὅπως ὠνομαζόταν εὐρέως ἡ ἀλληγορία ἕως τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλουτάρχου, παραπέμπει σὲ ἕνα συγκεκαλυμμένο νόημα, τὸ ὁποῖον ὁ ἀναγνώστης καλεῖται νὰ ἀνακαλύψει πίσω ἀπὸ τὰ λεγόμενα. Ἤδη ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 6ου αἰῶνος, οἱ Πυθαγόρειοι ἑρμηνεύουν ἀλληγορικῶς τὰ ποιήματα τοῦ Ὁμήρου καὶ τοῦ Ἡσιόδου. Γιὰ τὸν Πλάτωνα, ἡ ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία «διασώζει» τὴν παραδοσιακὴ μυθολογία, προσδίδοντας στὶς ἀνθρωπομορφικὲς διηγήσεις ἕνα νόημα ὑψηλότερο, «ἀπόρρητο» καὶ προσιτὸ μόνο στοὺς «μεμυημένους», ἀλλὰ καὶ ἐκφράζοντας, τρόπον τινά, τὸ φύσει «ἄρρητον», ἐφ' ὅσον ἡ θέασις τῶν Ἰδεῶν δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ βιωματική. Ὁ ἱδρυτὴς τῆς Ἀκαδημίας καταδικάζει ἔτσι τὶς ὑλιστικὲς ἀλληγορικὲς ἑρμηνεῖες οἱ ὁποῖες, ἀντὶ νὰ στρέφωνται πρὸς τὰ ἄνω, πρὸς τὸν κόσμο τῶν Ἰδεῶν, ἀναλίσκονται στὸ «Αἰσθητό». Δὲν δέχεται, ἐξ ἄλλου, ὅτι τὸ ἐνδεχόμενον ἀλληγορικὸ νόημα συνιστᾶ ἐπαρκῆ δικαιολογίαν γιὰ τὸν ἀφύσικο καὶ τερατώδη χαρακτῆρα ὡρισμένων διηγήσεων, ὅπως ἡ γενεαλογία τῶν Κρονιδῶν: Παρόμοιου εἴδους ἀναπαραστάσεις ἐγκυμονοῦν κινδύνους γιὰ τοὺς ἀφελεῖς καὶ τοὺς ἀμυήτους οἱ ὁποῖοι θὰ εἶναι δυνατὸν νὰ πιστεύουν ὅτι τὸ θεῖον ὑποφέρει πράγματι ἀπὸ τὰ ἐλαττώματα ποὺ τοῦ ἀποδίδουν οἱ ποιητές. Γιὰ τὸν ἐμπνεόμενον ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία Φίλωνα, ἡ ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία ἀναλαμβάνει νὰ «διασώσει» τὴν θρησκευτικὴ πίστη καὶ τὶς Γραφὲς προσδίδοντας στὶς τελευταῖες ἕνα βαθύτερο «πνευματικὸ» καὶ θεολογικὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ «δικαιολογώντας», κατὰ τρόπον πλατωνικόν, τὸν ἀσύμβατο πρὸς τὶς ἀρετὲς τοῦ θείου χαρακτῆρα ὡρισμένων κειμένων. Ὡστόσον, ἐνῶ ὁ Πλάτων ἀπορρίπτει σχεδὸν ὁλοκληρωτικῶς τὶς μυθικὲς περιγραφὲς ποὺ διαστρεβλώνουν τὴν θείαν φύσιν καὶ συσκοτίζουν τὸ μεγαλεῖον της, ὁ Φίλων ἐπιμένει ἰδιαιτέρως στὴν κυριολεκτικὴν σημασίαν τῶν Γραφῶν, τὴν ὁποίαν θεωρεῖ ὡς *sine qua non* τῆς ἀλληγορικῆς σημασίας, ὡς «ἴχνος» ἑνὸς νοήματος βαθύτερου καὶ ἀπρόσιτου στοὺς ἀμυήτους. Ὁ ἐσωτερικὸς καὶ «μυστικιστικὸς» χαρακτήρας τοῦ ἀλληγορικοῦ λόγου συνιστᾶ ἕνα ἀκόμη σημεῖον συναντήσεως μεταξὺ τῶν δυὸ φιλοσόφων. Συμπερασματικῶς, παραθέτοντας τὴν πνευματώδη παρατήρησιν τοῦ Ἁγίου Ἱερωνύμου, θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ λεχθῆ πὼς καὶ ὅσον ἀφορᾷ στὴν «διὰ ὑπονοιῶν» ἔκφρασιν, «ἢ ὁ Φίλων πλατωνίζει ἢ ὁ Πλάτων φιλωνίζει».

Baudouin DECHARNEUX
Irène-Fotini VILTANIOTI

PLOTINUS ON TIME AS MEASURE AND NUMBER OF MOTION

1. Time for Greek Philosophers. In spite of the heterogeneous solutions of Greek thinkers to the problem of the comparative stability of the sublunary world their views on the ontological status of time have been quite homogeneous. A systematic comparison between the conceptions of time, respectively held within the Platonic[1] and the Aristotelian[2] traditions, can let

---

1. Cf. PLATO, *Timaeus*, 37 d-e; 29 b-d; 39 b ff.; 51 a - 52 b; *Phaedo*, 102 c -105 b; *Philebus*, 30 c-d; *Laws*, 897 c-d; SPEUSIPPUS, fr. 515, in I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I, Leipzig, Teubner, 1905, p. 165; XENOCRATES, fr. 40, ed. R. Heinre, Leipzig, Teubner, 1892, p. 173. Cf. also DIOGENES LAERTIUS, *Life of Philosophers*, III, 73, who reports that «according to Plato time is the φορὰ of celestial bodies». On the concept of time in Middle-Platonism, cf. PHILON OF ALEXANDRIA, *Quis rerum divinarum heres sit*, 54, p. 165; ID., *De mutatione nominum*, (47), p. 267; ID., *Quod Deus sit immutabilis*, (6), p. 32, Berlin, Reiter, 1896-1915, who addresses time as the μίμημα of the αἰών. See also PLUTARCH, *Platonicae Quaestiones*, VIII, 1007bff., Leipzig, Teubner, 1895, pp. 138-139, where we read that time is only «accidentally measure of movements but essentially cause, potency and source of the symmetry and of the order of the physical universe by virtue of the World-Soul that governs it» (my translation); ALBIN, *Epitomé*, 14, 6, Univ. Diss., Paris 1945, who claims that «the planets are destined to create number and time, which make so knowable what exists. God has created time so that it could be interval of movement (διάστημα τῆς κινήσεως) and image (εἰκὼν) of eternity» (my translation). On time in New-Platonism, cf. S. SAMBURSKY - S. PINES, *The Concept of Time in Late New Platonism. Texts with translation, introduction and notes*, Jerusalem, Commercial Press, 1971, pp. 27-47 (on Iamblichus) and pp. 49-63 (on Proclus). On these issues cf. also R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London, Duckworth, 1983, especially pp. 33-45 and pp. 52-63.

2. Cf. ARISTOTLE, *Physics*, III, 200 b 33 f.; IV, 21810-15; IV, 219 a 25-220 b; VIII, 252 a 10. Cf. also R. SORABJI, *Time, Motion and the Continuum*, pp. 28-29, who reports a passage from Alexander of Aphrodisia's *De tempore*, where this philosopher claims, in accordance with Aristotle's view, that time as measure and number of movement exists uniquely in our thought and, as such, it is the result of our *estimacio*. Among the definitions of time which rest on the Aristotelian view I recall the one of ZENO, fr. 510, and the one of CHRYSIPPUS, fr. 509, 518, 541, in *Stoicorum Veterum Fragmenta*, pp. 164-172. By Stoics, time has been thought of as «πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα», i.e. as the interval that qualifies every kind of motion. Cf. also SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Physicists*, II, 170, 218, 226-227; DIOGENES LAERTIUS, *Lives*, VII, 141. On the Stoic conception of time as ἀσώματον and thought as an objective feature of the physical world, cf. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1948, pp. 57-58, and especially p. 65; on the Aristotelian inspiration of

us grasp their common *leitmotiv*, which primarily emphasizes the epistemological role played by time in its quality as number and measure of sublunary changes. Time was thought of by Greek thinkers as that kind of *universal order*, in virtue of which the complex multiplicity of physical events can be ordered into a coherent structure, whose internal articulations are determined by the formal coordinates of 'before' and 'after'[3].

The idea, that – through a systematic abstraction from the temporal relations of anteriority, simultaneity and posteriority between physical phenomena – the causal laws of the sensible world can be inferred, is due to the 'realistic' conception of time held by ancient philosophers. In their view, the 'existence' of time derives from the objective status of physical movements of which time constitutes the accident. Time, which is mathematically expressed by the relation of space and velocity, relies on the activity of the soul, inasmuch as only human *nous* is able to discover and use this relation in order to define any kind of phenomenon – be it of motion or of alteration – for the ultimate sake of a comparative analysis. This position is coherent with the ancient epistemological assumption, according to which it is not through the *a priori* form of time that movement is originally perceived and consequently defined. Greek philosophers did not attribute to time primacy in relation to space, on which Kant's philosophy would later insist[4]. According to the Greek theory of knowledge, the main notion on which the philosophical interpretation of the sublunary world must rest is the phenomenon of local motion, whose qualification to constitute an objective feature of reality is assured by its essential connection to the 'primary qualities' of space[5]. The *res extensa* exists in its purely quantitative characteristics *per se* independently of the contextual presence of an observer able to make an accurate record of it.

Stoic physics, cf. *ibid.*, p. 68. About the Epicurean definition of time, cf. EPICURUS, *Letter to Herodotus*, in DIOGENES LAERTIUS, *Lives*, X, 72-73; SEXTUS EMPIRICUS, *Fundamental lines of Pirronian Skepsis*, III, 137; ID., *Against the Physists*, II, 181, 219, 227. As for the Stoics, so for the Epicureans time is to be conceived as an ἀσώματον: time consists in a πρόληψις that lets us anticipate the actual perception of phenomena of local motion and of alteration. Such phenomena are conceived as 'accidents' of real beings which consist either of atoms or of atomic compounds. Therefore, time is for Epicurus just a σύμπτωμα συμπτωμάτων, «an accident of accidents».

3. Cf. especially ARISTOTLE, *Physics*, IV, 221 a 5-221 b 25.

4. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998, B 48, p. 108. Cf. also *ibid.*, B 52-54, pp. 110-114; B 102, pp. 124-125; B 148, pp. 189-190; B 182, p. 244; A 373, pp. 487-488.

5. Cf. ARISTOTLE, *Physics*, IV, 208 a 30-32; 211 a 10-20; 220 b 25-30; 223 b 10; VIII, 261 a 30-35. On the relevance of local motion in respect to the other kinds of changes, cf. ID., *Physics*, VIII, 265 b 15 ff. On the centrality of local motion in Stoic philosophy, cf. M. POHLENZ, *Stoa*, p. 75. On the ontological and epistemological priority of space and movement in respect to time, cf. PLATO, *Timaeus*, 36 e ff.; 39 b-d; ARISTOTLE, *Physics*, 219 a 10ff.; ID., *De caelo*, 268 a, 298 b. Cf. U. COOPE, *Time for Aristotle. Physics IV, 11-14*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 47 ff.

The outlined common background of the ancient definitions of time can provide us with an orientation in the attempt to show that, in spite of the impression that a first reading of Plotinus' third *Ennead* may give, the founder of New-Platonism did not support a different view than his predecessors. Like them Plotinus thought of time as measure of movement and, therefore, as the fundamental epistemological medium by which the dialectical and ethical ascent to the One is made possible. Assuming that his epistemology is founded upon the process of reminiscence, as it is described in Plato's *Phaedo*, Plotinus claims that the way back to the source of the ontological procession can be undertaken only if we dispose of an image able to recall its superior model[6]. The model-image kind of relation is obtained primarily between the noetic *cosmos*[7] thought of as the logical cluster of Ideas and its reproduction into the temporal articulations of physical phenomena, which constitute the materialization of the noetic contemplation of the intelligible contents of the World-Soul. Thus, under the metaphysical assumption that the formal relations between the physical phenomena of 'before' and 'after' originate from the discursive articulation of the contents of *Nous*, as performed by the World-Soul, time must be primarily defined as a physical image of eternity and only consequently as a measure of motion. In other words, only the model-image kind of relation that ties eternity to time allows Plotinus to indicate time as the fundamental epistemological medium, by which we are enabled to infer from the temporal and causal order of the physical world the logical relations between the Ideas, i.e. the structure itself of the second hypostasis. The metaphysical assumption that time, thought of as the Life of the third hypostasis, proceeds from eternity, conceived as the Life of the second hypostasis, is what makes of time the necessary prerequisite for undertaking the movement of conversion from the sensible *cosmos* to the intelligible one. Consequently, the objections raised by Plotinus in his third *Ennead* against the Aristotelian-Stoic definition of time as interval, measure and number of movement do not aim at a refutation *tout court* of such a description, but rather at pointing out the need for a sounder ontological foundation for it. Plotinus suggests that the definitions of time, as given by Aristotle and the Stoics, do not rise above the mere ontic level and because of their lack of a coherent ontological background they must be definitively characterized as insufficient[8]. For the founder of Neoplatonism,

---

6. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, II.9.33; V.8.4. Cf. PLATO, *Phaedo*, 75 e ff., and A. CHARLES-SAGET, *L'architecture du divin*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, pp. 30-31.

7. A. CHARLES-SAGET, *op.cit.*, p. 25, clarifies that the expression ὁ νοητὸς κόσμος is not a creation of Plato, but rather the result of the contamination between Stoic philosophy and Middle-Platonism.

8. On these concepts, cf. PLUTARCH, *Platonicae Quaestiones*, VIII, 1007 b-c, and PLOTINUS,

as it was already for Plato, the fundamental function of time as epistemological medium between physical reality and intelligible *cosmos* can be justified and safeguarded only under the condition that its ontological status as an image of eternity is systematically assumed. Plotinus argues more specifically that the epistemological function of time, and therefore its definition as measure of motion, can be rigorously formulated only if one knows what eternity is and which analogical relation it has to its physical image. Only the right comprehension of the structure of eternity can let us define time properly and so understand why it is supposed to play the central epistemological function that Greek thinkers have unanimously attributed to it.

2. Eternity as Simultaneity of the Logical 'Before' and 'After' of Ideas. Plotinus' treatise on the nature of time begins with the claim that the naïve understanding of eternity (αἰώνα) as the main quality belonging to the everlasting being (τὴν ἀίδιον ... φύσιν), and of time as the main feature of the world of becoming, can satisfy ordinary understanding, but not philosophical thinking. Anticipating Augustine[9], Plotinus claims that whenever we try, on the score of the common representations of eternity and time, to get an appropriate conceptual account of them, we run into several *aporiai* which make their alleged obviousness vanish. In order to find a point of access to a deeper understanding of eternity and time, an inquiry into the philosophical tradition is required inasmuch as such an inquiry constitutes the most effective antidote to the deceptive blatancy of common representations, even when – as Plotinus admits – the views of the ancient philosophers are divergent and liable to different interpretations. The tradition represents both the necessary condition for gaining access to truth and yet an apparently homogeneous complex of theories which must be tested and ordered by the critical approach of interpreters[10].

Enneads, III, 7, 40-45. Radically different is the position of AUGUSTINE, who admits, on one side, that time is measure of movement (*Confessions*, XI, 24), and, on the other side, claims that it is the *extentio animi* to confer to time its original unit of measure (*ibid.*, XI, 28). Time *is* the instantaneousness of present, while past and future exist respectively as "remembered present" and as "expected present". In Christian philosophy it is no longer the Universe, which the World-Soul governs by its time-number, to constitute the image of the noetic *cosmos*, but rather the instantaneousness of the present, as it is experienced by individual souls, which are now the true images on earth of God's eternity.

9. AUGUSTINE, *Confessions*, XI.14.17 ff. On this point, see also the sharp criticism addressed to this definition of time by L. WITTGENSTEIN, Philosophische Bemerkungen, in *Schriften*, vol. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964, pp. 80-87, and Das Blaue Buch, *ibidem*, vol. V, 1970, pp. 49-52.

10. PLOTINUS, *Enneads*, III.8ff. Cf. Th. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co Verlag, 1979, pp. 9-39.

Plotinus proceeds in his inquiry taking into account first those theories which postulate a qualitative difference between eternity and time. Such theories of time as elaborated within the frame of the platonic tradition indicate eternity as the archetype (παράδειγμα) of time and claim that, in order to define the nature of the image (εἰκόνος), the nature of the archetype has to be brought to light first[11]. Thus, for the sake of gaining an appropriate understanding of time, the interpreter must consider the structure of the ontological procession and clarify the kind of relation which ties the third hypostasis to the second one. The possibility of inquiring into the nature of time before acquiring a definition of eternity is primarily taken into account as the task of those men who are far advanced in the route of the reminiscence process[12]. Because of their formation and inclination philosophical natures, along with musicians and lovers who can recognize in perceptible beauty the image of the intelligible harmony, are able to detect in the temporal sequences of physical phenomena the reflex of the logical order of metaphysical realities[13]. However, since the recollection process of the structure of eternity can be carried out only on the ground of the ontological correspondence between eternity and time, the direction that philosophical investigation must take coincides with the sense of the being's procession. Consequently, Plotinus chooses eternity as the first object of his inquiry and points out three basic meanings in which the word 'eternity' (αἰών) has been used in the philosophical tradition. By eternity ancient thinkers denoted the highest entity, the absolute being, and ontological perfection. Under the same description, although, intelligible reality (νοητῆς φύσεως) was also denoted. Since both eternity and intelligible reality seem to be definable as the highest entity, pure being and ontological perfection, and since for Plotinus, unlike his successors Iamblichus and Proclus, an hierarchy of ontological purity and perfection at the metaphysical level cannot be stated[14], eternity and intelligible reality must be thought of as different descriptions of the

---

11. PLOTINUS, *Enneads*, III, 1, 15-20.

12. PLOTINUS, *Enneads*, III, 1, 25 ff.

13. PLOTINUS, *Enneads*, III, 1, 30; cf. also A. CHARLES-SAGET, *op. cit.*, p. 168, who emphasizes that, according to Plotinus, the experience of the intelligible needs to rely on the traces of it which are present in the sensible realm and which are destined to sustain and guide the theoretical efforts of reason and language in the recollection process. The most relevant trace of intelligible reality is certainly constituted by the numeric constitution of physical world, which is cause of both visible beauty and perceptible harmony. As far as time is concerned, we could say with CHARLES-SAGET, *op. cit.*, p. 82, that in Plotinus «the description of the horizontal cohesion produces the question of its dependency on a superior principle; [...] the unity of the origin becomes the last guarantee for the cohesion that it has generated. Harmony is the pre-figuration of unity and unity is its origin» (my translation).

14. PLOTINUS, *Enneads*, III, 1, 35 f.

same reality. Therefore, when we follow the naïve representations of the nature of eternity, and we say that the intelligible *cosmos* rests in eternity, or when we attribute eternity to transcendent being as an additional quality of it, we introduce a state of separation between them which does not hold in reality[15].

As Plotinus points out, the main objection that can be raised against the identification of eternity and intelligible reality consists in opposing the alleged nature of eternity as a kind of homogeneous simultaneity to the noetic *cosmos* thought of as the logical unity of different parts. In other words, what Plotinus seems to consider problematic for his line of interpretation is the traditional understanding of eternity as a kind of synthetic permanence, while the ideal world has been described as a logically articulated complex of different meanings where synthesis and analysis play an equally relevant role[16]. Moreover, if eternity has to be thought of as the archetype of time and time has to be conceived in relation to motion, it seems that eternity must be conceived as persistence and, therefore, as pure *stasis*. In opposition to this view and for his line of investigation, Plotinus considers it crucial to show that eternity is the archetypical form of spiritual motion and that, as such, it can be thought of as the intelligible Life of *cosmos*[17].

The founder of New-Platonism uses four arguments in order to explain why eternity cannot be identified with *stasis tout court*. First, he claims that if eternity's definition is to coincide with the concept of *stasis*, eternity would just be *stasis* and no longer eternity; in this way, it would also cease to be eternal, since eternal is what participates in eternity and the being of eternity would just be *stasis*. Plotinus' second argument stresses the point that, if eternity is *stasis* – since movement ceases at the very moment it approaches *stasis* – movement considered in its sublunary progressive character could also paradoxically take part in the definition of eternity. Third, Plotinus argues that the definition of *stasis* is essentially connected with the further concepts of limitation and boundary. If this is so, how can one say that *stasis* is unlimited, as the infinitude of eternity is thought to be? In his last argument, the philosopher claims that if the definition of eternity as *stasis* is not to be understood in its generality but rather in the special sense of ontological persistence, so that eternity would be the *stasis* of being *qua* being, then the classes of being such as kinds and species would be *ipso facto* excluded from the participation in eternity. However, the rejection of the concept of *stasis*

---

15. PLOTINUS, *Enneads*, III, 2, 10 - 15.
16. PLATO, *Sophist*, 240 a - 256 b; *Timaeus*, 29 b - 40 c.
17. PLOTINUS, *Enneads*, III, 2, 25 ff.

as a possible definition of eternity does not diminish the ontological distinction between eternity and time. Plotinus suggests that, in order to differentiate them, we do not need to rely on the radical opposition between *stasis* and motion, but it is rather sufficient to assume on the score of Plato's *Timaeus* that eternity differs from time inasmuch as it is conceived of as what "remains in the One" (τὸ μένειν ἐν ἑνί)[18].

By showing that eternity is not *stasis* but, rather, that which persists in unity, Plotinus has found a way to overcome the most problematic obstacle to his definition of eternity as the being of intelligible reality. What he must explain now is the sense in which the αἰών, thought of as permanence in the One, can be qualified as the being and life of the eternal realities (ἀιδιότης). Plotinus contemplates two possible solutions for such an issue: either eternity is to be understood as the synthetic horizon, thanks to which the manifoldness of noetic contents can become the object of a comprehensive intellectual vision, or it must be interpreted as a unique entity endowed with many potencies. In the light of the description of eternity Plotinus gives in the relevant passages of his third *Ennead*[19], he seems to have inclined towards the second hypothesis. For Plotinus' definition of eternity as persistence in the One is meant to express its stable conversion to the ontological origin qualified as ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[20]. Following Hadot's interpretation of the scheme of the ontological procession "Being-Life-Intellect", eternity can be qualified as pure being, highest entity and ontological perfection, inasmuch as it proceeds from the One. However, since eternity is not identical with the One, but it affirms itself as distinct, in respect with its origin by departing from it, eternity becomes Life. In Life's tendency to flow into the exteriority[21] of the One, the opposite movement of conversion towards the onto-

---

18. PLOTINUS, *Enneads*, III, 2, 30-37. Cf. PLATO, *Timaeus*, 38 a.

19. PLOTINUS, *Enneads*, III, 3, 10-35.

20. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, VI, 9, 3; cf. also *ibid.*, VI, 6, 9, where Plotinus claims that all beings find their origin, their root and their principle in number. On Plotinus' conception of the One as ἐπέκεινα τῆς οὐσίας and as Good, cf. Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, M. Nijhoff, 1953, pp. 147 ff. On the One as original number from which being originates, cf. A. CHARLES-SAGET, *op. cit.*, p. 124. For this author procession and conversion coincide with the progression and regression in the order of numbers. This interpretation is supported by the definition of number as given by THEON OF SMYRNA (ed. Hiller, p. 18, 3-5), according to whom number is «a progression of multiplicity (προποδισμὸς) which finds its origin in the unit, and a regression (ἀναποδισμὸς) which finds its end in the unit». On the centrality of numbers in the constitution of being, cf. also PLATO, *Philebus*, 27 b 1-2; *Sophist*, 237 d 6-7, 238 a 10, b 7.

21. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, I, 8, 7; I, 8, 14; V, 1, 1; VI, 9, 5.

logical source becomes increasingly explicit and vigorous[22]. For Life expresses the unlimited potency to receive from the ontological source, by its movement of conversion, the delimitation and determination of its infiniteness[23] into a plurality of forms. Such a plurality of forms is the noetic *cosmos*, thought of as a unity of intelligible contents whose mutual connections constitute an infinite net of logical relations. Stating both the finite number of the Ideas and still the infiniteness of their possible correlations, Plotinus seems to conceive the structure of eternity as the dialectic of Identity and Difference. Identity expresses the uniqueness of intelligible Life which, on the ground of its ontological completeness, is always identical to itself and never alienated, essentially unchangeable and with no dimension[24]. At the same time, eternity is Difference because it is a plurality of intelligible contents[25], whose totality is not displayed in the progressiveness of the noetic-ethical articulation, but is rather a kind of logical simultaneity. In eternity, the formal coordinates of 'before' and 'after' as a structure of the logical relations of Ideas appear in the mode of a time-transcending presence which does not need any intermediary phases or passages[26]. Eternity, as a dialectic of Identity and Difference, is therefore intrinsically dynamic in the sense of a logical, spiritual motion[27]. Eternity's being is συμφωνία inasmuch as it is a plurality of units and a unity of plurality, i.e. number *par excellence*[28].

3. Time as Interval, Number and Measure of Motion. In the light of Plotinus' definition of eternity as the totality of noetic contents, as the si-

---

22. Cf. P. HADOT, Les Sources de Plotin, *Entretiens Hardt*, V, Vancouver-Genoa, 1966, pp. 135 ff.

23. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, VI, 9, 8, where the philosopher opposes the ἄπειρον of power, which belongs exclusively to the One, to the ἄπειρον of extension such as the sequence of numbers, magnitude, and time. On this point, cf. also *Enneads*, VI, 6, 16.

24. PLOTINUS, *Enneads*, III, 5, 15-20.

25. *Ibidem*. Cf. also A. CHARLES-SAGET, *op. cit.*, pp. 133-134, who emphasizes that each being is one by participation. The One is not the unit but rather the foundation of the unit. For Plotinus, plurality of beings means plurality of units. The intelligible is both one and many, even though the separation of Ideas does not reach the distance which characterizes physical beings.

26. PLOTINUS, *Enneads*, III, 3, 10-25. Cf. A. H. ARMSTRONG, Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of *Nous*, in *Le Néoplatonisme, Actes du Colloque international, Royaumont, 9-13 June 1969*, edited by P.-M. Schuhl and P. Hadot, Paris, CNRS, 1971, pp. 67-74, here p. 73: Plotinus has «introduced into his account of the eternal life of Intellect the idea of intellectual travel and exploration, and so of duration and succession».

27. On this neoplatonic conception of eternal realities as characterized by spiritual motion, cf. S. E. GERSCH, *Kinesis Akinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden, E.J. Brill, 1973, pp. 20 ff.

28. PLOTINUS, *Enneads*, III, 4, 10 ff.

multaneity of their logical relations and as the most paradigmatic number, it is easy to realize to which extent its understanding as a mere *stasis* would have missed its far more complex constitution. Moreover, for Plotinus the fact itself that – in spite of the man's immanence in time – we are in condition to comprehend the structure of eternity, demonstrates that the human soul entertains a kind of stable contact with intelligible realities[29]. Thus, even if the orientation provided by the philosophical tradition were not available, still the truth about time could be gained by drawing an analogy with the mentioned structure of eternity. However, since we do have the support of the philosophical tradition on the issue of time, for the sake of a greater accuracy, this subject must be also inquired in the light of the doctrines of Plotinus' predecessors. Plotinus reviews and analyzes the previous theories of time putting them into three main types: a) doctrines which define time as movement; b) doctrines which define time as a moved entity; c) doctrines which define time as the accident of movement. The first type of definition must be further divided into theories, a_1) which intend time as a non-special kind of movement, and into theories a_2) which understand time as the movement of the outermost sphere. The third type of definition presents the further articulation into doctrines, c_1) which define time as the "interval" of movement and the ones c_2) which consider time as the "number and measure of movement"[30].

As far as theories of type a) are concerned, Plotinus claims that, whether we take time to be a non-special kind of movement, or we take time to be the most regular movement, in any case movement must occur *in* time and, since the 'where' of movement differs from its 'what', time cannot be motion. If the supporters of such a theory deny that movement occurs in time, then they have to explain why and in which cases this limitation of the universality of time is supposed to apply. To these theories it can be further objected that, while time is infinite, movement – thought of as that process which is determined and limited by two boundaries – cannot be infinite. The circular motion of celestial bodies does not constitute an exception, since the boundaries of such a motion are identified by the lapse of time needed by a celestial body, in order to complete the orbit around its center of gravitation.

---

29. PLOTINUS, *Enneads*, III, 7, 5-10. Cf. *ibid.*, V, 8, 4. Unlike Plato, according to Plotinus' philosophy, the affinity between man and intelligible reality is revealed by the capability of the human soul to reach a stable contemplation of the logical relations of Ideas. In Plotinus' metaphysics, the low level of being that is attributed to the sensible world does not exclude the acknowledgement of both beauty and the necessary epistemological function played by sublunary world as an image of noetic realities. On this point, cf. also *Enneads*, II, 9, 33.

30. PLOTINUS, *Enneads*, III, 7, 15-30.

Thus, if time is neither motion in general nor the motion of the outermost sphere, it can hardly be the outermost sphere itself, as theories of type b) claim, because they consider such a moving body as that motion's origin, which is universally taken as a unit of time.

As far as c_1) theories are concerned, Plotinus argues that time cannot be defined in the Stoic way as the interval of movement, since there is not a unique kind of interval, but there are as many intervals as the movements performed in the physical world. Thus, the definition of time as an interval of motion must require that, from the multitude of different intervals, a special kind of interval is selected and therefore qualified as "proper time" (ὀρθότερον... χρόνον)[31]. However, which interval among the infinite kinds of intervals, belonging both to regular and irregular movements, must be chosen as such "proper time" and for which reasons? If the Stoics answer that the ideal interval must be chosen on the ground of the regularity of the corresponding motion, as for example the outermost sphere's motion, Plotinus replies that an interval thus conceived coincides with the extension of that motion, which is measured by space-coordinates and which, therefore, is not time. In other words, the interval that should be qualified as proper time is just space. If we take such a space-interval as the proper measurement of motion, then we would just deal with a mere quantity (τὸ πολὺ) of movement and this quantity would be an ordinary number (ἀριθμός). Time as a number coincides with the extension outlined by the boundaries of motion, so that we deal here either with a definition of time as space, or again with the already rejected definition of time as movement. Moreover, if we consider the interval as the extension of the corresponding movement, the interval must be also conceived as a continuous movement and, as such, it must occur *in* time; however, we cannot define time as an interval of movement and still admit that the interval of motion, thought of as continuous motion, occurs in time without falling into a *petitio principii*; nor can we identify the interval with movement *tout court*, because the interval must also include the boundaries of motion which are in a state of *stasis*. Therefore, time as an interval seems to differ from both movement and *stasis*. What is then such an interval?[32] Is it to be understood on the score of the Aristotelian definition of time as a number and measure of motion?

Against the c_2) theories, Plotinus argues that, if time is a number of motion, it must be a number of regular and irregular movement of any kind whatsoever. But this can happen only if time is understood as an arithmetic

31. PLOTINUS, *Enneads*, III, 7, 35 f.
32. PLOTINUS, *Enneads*, III, 8, 10 ff.

number. If the essence of time is an arithmetic number, it is difficult to see in what respect time differs from other numbers. If time is not an arithmetic number, but rather a kind of continuous measure, then it must be a measure of a specific extension, even though time itself is an extension. Why then should time, thought of as a continuous extension, be the measure of movement and not the extension of movement be the measure of time?[33] It can be replied that it would be better to understand time as that which is measured in the movement. What then does time measure? For what is measured is movement, while measure derives from the projection of space-boundaries on the extension of movement. Which of them should be time? Is time the portion of movement as measured by space, is it the measuring space itself, or is time the measure of space? Let us take as an example the regular movement of the outermost sphere: if we say that the measure of time consists in the movement as measured by the extension of the orbit, we admit, on one hand, that time does not measure movement, since the measure of movement is given by the space-boundaries of the corresponding magnitude; on the other hand, time cannot be considered identical to space. The

---

33. In these passages Plotinus tries to refute the Aristotelian definition of time as a number of movement in respect with 'before' and 'after' by presenting the interdependency of magnitude, movement and time as a vicious circle, in which each of these entities is called to be the measure of the other ones without disposing of an external measure that can be 'fundamental' for all of them. This criticism is crucial for Plotinus' aim to show that such an original measure is provided by the World-Soul's *dianoia* of the contents of *Nous*. In reality, the Aristotelian definition of time is not liable to Plotinus' objections. Aristotle formulates his definition of time under the assumption that time is, as magnitude and movement, a *continuum* and, as such, an ἄπειρον (ARISTOTLE, *Physics*, III, 200 b 15-20; 202 b 30 ff.; *De caelo*, 268 a ff.), i.e. a potential infinite which strives for a different kind of actualization in comparison to the one pursued by sublunary substances (*Physics*, III, 206 a 20; *De caelo*, 270 a ff.). The infinite of magnitude can become actual only when its *continuum* is determined by a πρότερον and a ὕστερον, i.e. when it gets actualized into the form of a definite and perceptible magnitude by receiving its boundaries (τὰ νῦν) from the contact with the surrounding bodies (*Physics*, III, 204 b 5; IV, 209 b ff. 211 b10; 212 a 30 ff.). At its turn, the infinite of movement receives its boundaries from the projection on the infinite of boundaries of the magnitude on which it occurs (*Physics*, III, 206 a 15-206 b 15). In the same way, the potency of time is actualized when the boundaries of the movement, of which it is accident, are projected on its ἄπειρον, i.e. when time becomes the mathematical relation of space and motion. However, for the sake of finding a measure of time, i.e. in order to actualize its *continuum*, without making use of the boundaries of a motion which is counted on score of temporal coordinates, we must dispose of a movement which can be delimited without making use of time-boundaries. That is the case of local motion. Under these presuppositions, the *a-b* segment outlined on the ἄπειρον of time by the projection on it of the boundaries of a regular local motion, which is counted on the score of space coordinates, can function as that universal measure by which every kind of phenomenon can be understood and defined as anterior, posterior, or simultaneous to the temporal segment *a-b*. In this context, it is important to stress against Plotinus' criticism that space does not need any further measure besides its own coordinates.

only alternative seems to be the qualification of time as that measure which can be directly applied to space and only indirectly to movement. Therefore, time would be the number[34] of the extension over which movement occurs, being, however, neither such a movement nor the extension itself. In what then would time differ from the other numbers, which are also supposed to measure the extension? Whatever answer we are to give, the definition of time as a number of movement makes it just a specific temporal interval, which is not time in its primary meaning. On the contrary, if we do not define time as that number which measures movement in respect with 'before' and 'after' in space, but we understand 'before' as that time which ends in the present and 'after' as that time which originates from the present, then time is no longer a number, but once again just a movement[35], and this hypothesis has already been rejected.

If Plotinus' criticisms cannot be regarded as fully convincing, in their attempt to stigmatize the Aristotelian and Stoic definition of time as an interval, number and measure of motion by pointing out their supposed circularity, they are fully successful in explaining what – according to Plotinus – their true inadequacy must be attributed to. Plotinus seems to believe that the biggest fault of such theories of time does not consist in logical mistakes, but rather in the trivialization they make of the concept of number, which they use in its merely ontic sense as an arithmetic number, a concrete measure and a simple quantity. Plotinus is willing to concede that time is a number, but he cannot concede to consider number as the result of a mere calculation. As Plotinus explains in *Ennead* VI, the number has a metaphysical relevance inasmuch as it represents the internal structure by which each being attains its own perfection. In the neoplatonic perspective, every mode of the being's procession receives its order and principle from a mode of number, which must be, therefore, primarily conceived as the rule and law of the ontological procession. The kinds of number and measure, to which the definitions of the Aristotelian kind reduce time, constitute the last possible instantiation of number, thought of as a rational structure of both intelligible and sensible reality. For this reason, Plotinus denies any ontological significance to the mere scheme of quantity, to which beings become liable only in terms of their original numeric constitution. For the scheme of mere quantity presupposes that a being, distinct from the author of calculation, receives from him a unit of measurement and thus a number is produced, which represents the result of such an extrinsic operation. In this way, it seems that the mathematical structure of beings derives from an external act of interpretation as performed by human thought[36].

---

34. A. CHARLES-SAGET, *op. cit.*, p. 122.
35. PLOTINUS, *Enneads*, III, 9, 20 ff.
36. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, VI 6, 16.

For Plotinus time is certainly a number, but a number which must be, first of all, conceived in its proper metaphysical sense and, only secondarily, in the light of its epistemological meaning and function, which rest, though, on its metaphysical status as the rule and law of the ontological procession.

4. Time as Noetic-ethical Articulation of the Eternity's Logical Simultaneity. After inquiring his predecessors' views on time, Plotinus claims that the correctness of their definitions can be definitively proven only if such definitions are considered in the light of the scheme of the ontological procession and of the relation that ties the third hypostasis to the second one[37]. The 'mythological' way of exposition that Plotinus chooses here, in order to shed light on the issue of time in the context of his metaphysics, does not make it difficult to grasp the underlying conceptual background. For Plotinus' definition of time can be fairly understood if the analogical correspondence between eternity and time is systematically used as a hermeneutical key: as the concept of eternity has found its clarification in the light of the triad of the second hypostasis, such as Being-Life-Intellect, so time can be best conceived in the light of the triad of the third hypostasis, such as Soul-Life-Universe.

Thus, as well as *Nous* departs from the One, in order to affirm itself as an autonomous Being, so the Soul detaches itself from the perfect unity of Eternity because of its desire for an ontological self-determination and affirmation. This exit from *Nous* expresses the ontological moment of the Life of Soul. As the Life of *Nous* is an infinite potency and tendency to the plurality of intelligible Forms, so the Life of Soul is an infinite potency and tendency to the Difference of the material forms. As in eternity's Life the movement of conversion to the ontological origin appears at the very moment of its flow into the exteriority of the One, so in the Life of Soul the movement of conversion to the superior hypostasis appears in her flow into the exteriority of *Nous*. The act of the conversion of Soul is expressed by the effect of delimitation and determination undergone by its infinite potency by means of the contemplation of the logical contents of the second hypostasis. The ontological result of the conversion of Soul to *Nous* is the sensible *cosmos* thought of as a totality of material forms, whose temporal-causal relations reflect the logical relations of the Ideas. However, while eternity persists in the identity because it is Life of the second hypostasis, which, by virtue of its closeness to the One, can determine its own infinite potency into the unity of a simultaneous presence of logical contents, time as Life of the third hypostasis testifies the predominance of Difference. The Soul lies too far

37. PLOTINUS, *Enneads*, III, 7, 11 ff.

from the ontological origin, so that, by contemplating the logical plurality of *Nous*, it can only produce a progressive image of the simultaneous 'before' and 'after' of Eternity, i.e. the temporal order of physical phenomena.

Time is created at the very moment in which motion originally enters being, i.e. when the Soul, because of its desire for self-determination, flows into the realm of Difference, and so introduces changeability and progressivity into the perfect unity of being[38]. In this context, time as a definitive loss of unity and the original appearance of progressivity seems to constitute the ontological consequence of the original motion of the Soul. But the motion of the Soul still remains an intellectual process, which expresses its act of conversion to *Nous* and which takes on the form of a noetic-ethical contemplation of the contents of the second hypostasis. If time is conceived by Plotinus as the accident of the original motion of the Soul, and if such a motion is the intellectual activity of the third hypostasis by which the logical contents of *Nous* are articulated according to the temporal coordinates of 'before' and 'after', then time will be Life of the third hypostasis in the sense that it will express the rational order of the thinking activity of the Soul. Since the physical world lies in the Soul and time is the Life of the third hypostasis, physical reality must be thought of as immanent in time and as such it will be subjected to its number[39].

Time, conceived as an accident of the intellectual motion of Soul[40], constitutes the indispensable epistemological medium for the recollection process and, consequently, for undertaking the route of conversion to the One. Even though time is the Life of Soul, according to Plotinus, it is impossible to proceed to measure time using as boundaries the 'before' and 'after' of the thinking processes of individual Souls. Since time does not have a tangible measure, Plotinus evokes Plato's *Timaeus* when he says that God has created nights and days, in order to provide man with a means to discover numbers and to learn calculation. Since time is the number of the sensible realm, it can be especially manifested and distinguished by the observation of regular motions. Plotinus claims that time can be thought of as the measure which finds in the regular movements of the celestial bodies its universal unit. Man must realize and use time in order to be able to carry out a comparative analysis of the sublunary motions, which will allow him to discover the rational rules and laws to which beings obey. The ability to abstract the causal implications of physical phenomena from temporal se-

---

38. Cf. on these concepts, W. BEIERWALTES, *Ueber Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7)*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1981, pp. 9-25.

39. PLOTINUS, *Enneads*, III, 11.

40. PLOTINUS, *Enneads*, III, 13 ff.

quences[41] is the first step of the man's ascent from the sensible images of the logical relations of Ideas to the contemplation of the totality of eternity for the ultimate purpose of reaching the One.

Time is for Plotinus, as well as for his predecessors, a number of motion in respect to 'before' and 'after', but he intends the number of time first in its metaphysical sense, as the rational order of 'before' and 'after' followed by the noetic-ethical activity of the Soul, and only secondarily in its ontic and epistemological sense as a mere quantity of physical motions, whose 'before' and 'after' derive from the projection of the boundaries of space and motion in its *continuum*. Time can be the number of physical changes only because it is primarily conceived as the Life of the Soul.

F. FILIPPI
(Freiburg i. Br.)

41. PLOTINUS, *Enneads*, III, 12.

Ο ΠΛΩΤΙΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΩΣ ΜΕΤΡΟΥ ΚΑΙ ΑΡΙΘΜΟΥ ΚΙΝΗΣΕΩΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι εἶχαν συλλάβει τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου ὡς τοῦ ἐπιστημολογικοῦ ἐκείνου μέσου, στοῦ ὁποίου τὴν ἀρετὴ στηριζόμενος μπορεῖ κάποιος νὰ ἐπεξεργαστεῖ μιὰ αἰτιακὴ περιγραφὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, τὸν χρόνο καὶ τὸν ἀριθμὸ τῆς κίνησης σύμφωνα μὲ τὸ «πρὶν» καὶ τὸ «μετὰ» κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἢ τὴ διακοπὴ τῆς συνέχειας τῆς κίνησης σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικούς. Ὁ Πλωτῖνος ἤρθε σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς «προκατόχους» του ὑποστηρίζοντας ὅτι οἱ ὁρισμοί τους γιὰ τὸν χρόνο ἦταν ἁπλῶς ὀντικὲς περιγραφὲς καὶ ὅτι δὲν θεμελιώνουν ἐπιστημολογικὰ τὴν ὀντολογία τοῦ χρόνου. Ὁ χρόνος μπορεῖ νὰ ὁριστεῖ ὡς διάλειμμα, ἀριθμὸς καὶ μέτρο τῆς κίνησης, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἀληθινή του οὐσία θὰ καταστεῖ σαφὴς ὑπὸ τὸ φῶς τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Ἑνός. Ὁ χρόνος εἶναι εἰκόνα τῆς αἰωνιότητας, ἔτσι ὥστε μόνον ἐὰν ἡ φύση τοῦ ἀρχετύπου ἐρευνηθεῖ καὶ διευκρινισθεῖ, τότε καὶ ἡ οὐσία τῆς εἰκόνας θὰ μπορεῖ νὰ ἀποκαλυφθεῖ. Ὁ Πλωτῖνος ὁρίζει τὴν αἰωνιότητα ὡς Βίο δευτέρας ὑποστάσεως, ποὺ ὑφίσταται στὸν βαθμὸ ἑνὸς συνόλου λογικῶν περιεχομένων, τῶν ὁποίων οἱ σχέσεις διαμορφώνονται κατὰ τὸν τρόπο μιᾶς ἀ-χρονικῆς παρουσίας. Ὁ χρόνος καθίσταται ἔτσι εἰκόνα τῆς αἰωνιότητας ὡς κάποιο βαθμό, ἐνῶ γίνεται ἀντιληπτὸς ὄχι τόσο ὡς ἁπλὴ ποιότητα ἀλλὰ ὡς μεταφορὰ στὴν διαλεκτικὴ πρόοδο τοῦ Λόγου τῆς Ψυχῆς τοῦ Κόσμου τῶν ἄρρητων περιεχομένων τοῦ Νοῦ. Ὁ χρόνος, ὡς ρυθμὸς στοχασμοῦ τῆς ψυχῆς, εἶναι ἡ κανονιστικὴ ἀρχὴ ποὺ ρυθμίζει τὴν αἰσθητικὴ πραγματικότητα, ἐνῶ οἱ χρονικοὶ δεσμοὶ ποὺ ἐνυπάρχουν στὰ σχήματα τῆς ὕλης ἀντιστοιχοῦν στοὺς λογικοὺς δεσμοὺς ποὺ ἑνώνουν τὶς Ἰδέες μεταξύ τους. Ἐὰν ἀποδειχθεῖ ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἀριθμὸς μὲ τὴν ἔννοια τῆς δομικῆς μορφῆς τοῦ φυσικοῦ κόσμου, εἶναι δυνατὸν στὴν περίπτωση αὐτὴ νὰ γίνει ἀποδεκτὸς ὁ ὁρισμός του ὡς μέτρου τῆς κίνησης καὶ ὡς σημείου ἀφετηρίας τῆς διαδικασίας ἀνάμνησης. Οἱ κανονικὲς κινήσεις στὸν χῶρο, ὅπως ἐκεῖνες τῶν οὐρανίων σωμάτων, ἀποκαλύπτουν τὴν ὕπαρξη τοῦ χρόνου καὶ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀκόμη καὶ ἐὰν ὁ χρόνος συνιστᾶ μόνον κατὰ τύχη τὸ μέτρο τῆς φυσικῆς κίνησης, ἐνῶ κατὰ βάσιν εἶναι ἡ κίνηση τοῦ πνεύματος τῆς τρίτης διαστάσεως.

Francesca FILIPPI
(μτφρ. Εἰρήνη Σβίτζου)

HEGEL'S SENSE OF IDEALISM IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND PLOTINUS' ECSTASY

Hegel seems to be concerned in his *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*[1] (*ILHP*) with two major problems that seem to prevent history of philosophy from becoming genuinely scientific. The first is historicism, which makes history of philosophy a mere accumulation of opinions without a systematic view. The second is the anachronism of critical accounts of history that are marked by one-sidedness and bias and classify doctrines and principles as true or false, according to their identity with or difference from their own standards of how philosophy should be conducted.

What is most appealing in this second thesis (critical accounts of history, according to Hegel) is that it presupposes a criterion of truth and falsity, which is typical of genuine science of knowledge, but what is less appealing in it is that we do not treat history of philosophy with historical accuracy since we attribute achievements or failures to philosophers who didn't share the same standards that determine what's an achievement and what's a failure. In other words we attribute to them debates and agendas that they had no idea of. The problem with this strict distinction between truth and falsity is that, with it, we don't really comprehend the subject matter of the history of philosophy. When we have in mind a very fixed standpoint that we consider right, we judge what was true or false according to this standpoint. However, the problem is that we might just be projecting this standard at people who were not pre-occupied with it and hence shouldn't be judged by it[2].

---

1. G. W. F. HEGEL, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, trans. T. M. Knox and A. M. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1985.

2. Cf. *ibid*, p. 104: «A second inference from what has been said concerns, once again, the manner of treating the ancient philosophers. In them we must work with historical precision; we must ascribe to them only what is directly and historically reported about them. In many, indeed in most, histories of philosophy lots of things are wrong about these philosophers because we often find attributed to one or other of them a mass of metaphysical propositions of which he never knew one word. It is easy enough for us to find a philosophical argument and transform it according to our own level of reflection. But the most important thing in the history of philosophy is precisely to know whether such a proposition was already developed or not, because it is in this development that the progress of philosophy consists».

Hegel's Sense of a 'Scientific' History of Philosophy

Hegel wished to overcome the problem of projection and anachronism that the strict distinction between truth and falsity poses, with his notion of "development" and his notion of the "concrete". Transitions in history of philosophy are not from false doctrines to true ones or vice versa, but from worse to better articulations of *one* single truth. That's Hegel's sense of development. The older doctrine is worse than the newer in the sense that the newer is conceptually better determined, i.e. less abstract. That's Hegel's sense of what's concrete in the history of philosophy. The interest in the history of philosophy springs out of a desire or a drive, which is a desire to abstain from mere abstraction. It is, therefore, not a transition from falsity to truth but rather a laborious process of elucidation and improvement. Hegel suggests that the diversity found in the history of philosophy is not a drawback but rather proof of philosophical movement towards truth. Different philosophies, thus, constitute different stages of this single process. The philosophical systems of the past can only be understood and ultimately reconciled with each other if we consider them within a "wider picture" according to Hegel. There is a universal truth underlying those systems, which finds its actuality in particular historical forms.

Which idea is it that becomes more concrete? What's this universal truth? Hegel maintains that «the succession of philosophical systems in history is the same as their succession in the logical derivation of the categories of the Idea»[3]. In other words, according to this parallelism thesis, the idea that develops in history of philosophy is the same as the idea or the project that Hegel develops in his Logic in *a priori* logical terms, i.e. reason. What is under development is reason and thought. Reason and thought, however, are also the means for this development. If the subject manages to make reason and thought its object, and in that sense 'externalise' it, it becomes as concrete and tangible as the objects of perception. It is, therefore, the process of thinking making itself its own object. This seems roughly to be Hegel's own project in his *Logic*, i.e. to show through concepts how spirit realises that it is its own object. Truth or rather a fully developed Concept is realised fully only at the end of the process. However, while Hegel in the *Logic* shows *a priori* by argument that the ultimate object of thought is thought in itself, in his *Lectures on the History of Philosophy*[4] (*LHP*) he must give historical evidence that previous philosophy reflects the same overall pro-

---

3. Cf. *ibid*, p. 22.

4. Cf. IDEM, *Lectures on the History of Philosophy*, 2nd Volume, trans. E. S. Haldane and F. H. Simson, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1995.

ject. In other words Hegel must demonstrate by resort to historical facts that all previous philosophers developed the same overall project.

Hegel's Overall View of Plotinus' Philosophy

I shall now take the ancient Greek philosopher Plotinus as my case study, in order to examine whether Hegel provides sufficient evidence to show that Plotinus' philosophy anticipates his project as well. If the textual evidence disconfirm Hegel's account of Plotinus, then it would be fair to conclude that Hegel's history of philosophy is not genuinely experiential and scientific but Hegel's own projection, at least as far as the last major Greek philosopher and father of medieval philosophy is concerned. Hegel maintains that «the principle of the philosophy of Plotinus is therefore [the] Reason which is in and for itself»[5] or according to the text of the critical edition of the *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*[6] (*VGP*): «Das Charakteristische an Plotin ist die hohe Begeisterung für die Erhebung des Geistes zu dem Guten und Wahren -zu dem, was an und für sich ist»[7]. As far as Hegel is concerned then Plotinus' philosophical project was intended to be an elaboration on the limits of reason and thought on the model of Hegel's own philosophy. According to Hegel, his system is organised around one main idea. This main idea of Plotinus' system is «an intellectualism or a higher idealism, which indeed from the side of the Notion is not yet a perfect idealism»[8]. Only a philosopher who has developed the critical faculty that passes beyond mere presuppositions would be able to reach the concept of Reason in-and-for-itself. Hegel maintained that Plotinus' attempt to describe the primary explanatory principle of his system, the One, was fully graspable by reason and implicitly an elaboration of reason. Here's, however, a part of the very same Ennead[9] (VI. 9.) that Hegel had mainly focused on, which directly contradicts the above claims: «...our awareness of that One is not by way of reasoned knowledge or of intellectual perception, as with other intelligible things, but by a way of a presence superior to knowledge. The soul experiences its falling away from being one and is not altogether one when it has reasoned knowledge of anything; for reasoned knowledge is a rational process, and a rational process is many. The soul, therefore, goes past the

5. Cf. *ibid*, p. 412.

6. Cf. IDEM, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, Teil 3, Herausgegeben von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

7. Cf. *ibid*, p. 178.

8. Cf. IDEM, *Lectures on the History of Philosophy*, *op.cit.*, p. 412.

9. PLOTINUS, *Enneads*, trans. A. H. Armstrong, Cambridge Massachusetts, Loeb Classical Library, 1966-1988.

One and falls into number and multiplicity. One must therefore run up above knowledge and in no way depart from being one, but one must depart from knowledge and things known, and from every other, even beautiful, object of vision»[10].

Plotinus' point here is that 'intelligible things', i.e. the Forms *only*, can be known by reason and conceptual knowledge. On the other hand, Plotinus' God or Absolute, the 'One', requires a different approach, which is superior to that. Given that throughout Plotinus' system unity is always metaphysically prior and hence superior to multiplicity[11], there must also be a kind of knowledge that works its way through its object preserving a sense of unity and avoids grasping its object through many different concepts. Reason, thus, according to Plotinus, introduces divisions and multiplicity that do not match the nature of the One or in other terms contradict the concept of unity that it stands for.

Let's examine now Hegel's account in more detail. Hegel's view of Plotinus' One could be captured by the following four theses: (1) the One is a *thinking* entity with an indefinite essence that stands (2) in need of *determination* by (3) a special kind of logical *necessity*. In order to grasp the One (4) a special process takes place, which is called 'ecstasy'. Ecstasy, according to Hegel, shouldn't be taken as a mystical doctrine because, through the ecstasy, Plotinus expresses a particular philosophical position that contains the above three theses (indefinite essence, need of determination, logical necessity). In other words, Hegel's argument is that Plotinus by his doctrine of ecstasy is not suggesting intuition and immediacy, in order to grasp his infinite (the 'One') but rather exactly the opposite, i.e. the mediation of concepts. In what follows I intend to examine whether there is evidence confirming Hegel's view on Plotinus' ecstasy. My thesis is that Plotinus did not intend a conceptual approach by his ecstasy, contrary to Hegel's understanding of the process.

Hegel's Interpretation of Plotinus' 'Ecstasy'

The issue of the ecstasy is mainly why Hegel thinks that Plotinus is vulnerable to the accusation of being a mystic. Hegel's opinion, however, is that behind Plotinus' ecstasy we shall find proper philosophical thought, instead of the mysticism that mere intuition suggests. In this section I will investigate by reference to the text of the *Enneads* whether Plotinus intended a

10. Cf. *ibid.*, *Enneads*, VI. 9. 4.
11. Cf. *ibid.*, *Enneads*, VI. 9. 2. 15: «if something loses its one it will not exist anymore».

conceptual approach by his ecstasy. My thesis is that Plotinus did not intend a conceptual approach by his ecstasy but, rather, after having considered such an approach, he argued explicitly against it. Hopefully this will finally show that Hegel actually projected this thesis onto Plotinus out of his own philosophical agenda and that he didn't manage to avoid the onesidedness that he accused the Kantian historians of, after all.

Here's how Hegel expresses himself concerning Plotinus' ecstasy according to the critical edition of the *Lectures*: «Ekstase nennt er es [=die Begeisterung], aber es ist nicht Ekstase der Empfindung, der Phantasie; es ist vielmehr reines Denken, das bei sich selbst ist, sich zum Gegenstand macht»[12]. In Plotinus' defence from the accusation of mysticism Hegel's strategy is to argue that ecstasy is (1) a 'unification of the soul'[13] and also a (2) 'withdrawal from sensuous consciousness', which is in other words the rejection of the categories that apply to our knowledge of the appearances in nature. As Hegel put it in the *Lectures*: «ecstasy is not a mere rapturous condition of the senses and fancy, but rather a passing beyond the content of sensuous consciousness»[14]. This is the first step in Hegel's own project in order to develop later a different set of concepts set out in detail in his *Logic*, but it is not true of Plotinus' project. Let's start with Hegel's second point first.

Withdrawal from Sensuous Consciousness

Plotinus as a loyal Platonist did indeed maintain a similar withdrawal from the body, along the lines suggested in classic Platonic texts such as the *Symposium* and *Phaedrus*. This, however, is a process clearly and distinctively different from the ascent to the One that happens (partly) by ecstasy. In mainstream Platonism it is indeed suggested that we cannot have proper knowledge of the sensible world, because the items of this world are just

---

12. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie*, *op.cit.*, pp. 179-180.

13. Cf. IDEM, *Lectures on the History of Philosophy*, *op.cit.*, p. 408: «If we now go on to consider the philosophy of Plotinus in detail, we find that there is no longer any talk of the criterion -as with the Stoics and the Epicureans- that is all settled; but a strenuous effort is made to take up a position in the centre of things, in pure contemplation, in pure thought. Thus what with the Stoics and the Epicureans is the aim, *the unity of the soul* with itself in untroubled peace, is here *the point of departure*; Plotinus takes up the position of bringing this to pass in himself as a condition of ecstasy, as he calls it, or as an inspiration. Partly in this name and partly in the facts themselves, a reason has been found for calling Plotinus a fanatic and visionary, and this is the cry universally raised against this philosophy; to this assertion the fact that for the Alexandrian school all truth lies in reason and comprehension alone, presents a very marked antithesis and contradiction». (My emphasis)

14. Cf. *ibid.*, *Lectures on the History of Philosophy*, *op.cit.*, p. 412.

copies of other entities that exist independently, i.e. the Forms. Hence, in order to achieve proper knowledge as well as virtue, one needs to withdraw from the sensibles and ascend to the domain of pure concepts (the Forms). This move is found in Plotinus as well and is roughly equivalent to the conceptual ascent to the second principle of his system that encompasses the Forms, i.e. the Intellect/*nous*. This process, indeed, seems to be compatible with the Hegelian project, because it rejects a restriction of knowledge to the domain of appearances or phenomena. Appearances are deceiving for Platonists. Ecstasy, however, is rather a move beyond the Intellect and its concepts towards the One and it is not conceptual at all but purely immediate/mystical. Plotinus confirms this when, wondering how the soul can grasp the One conceptually, he gives the following answer: «There is nothing surprising in its being difficult to say, when it is not even easy to say what Being or Form is; but we do have a knowledge based upon the Forms. But in proportion as the soul goes towards *the formless*, since it is utterly unable to comprehend it because *it is not delimited*...it slides away... But when the soul wants to see by itself... *it does not think it*...»[15].

Unification of the Soul

Hegel also mentions that Plotinus' ecstasy is about bringing «the soul in a unity with itself in peace» or «a simplification/unification of the soul». Indeed, according to the text of the *Enneads*[16], the soul is multiple by being divided into different faculties (reasoning, desiring, apprehending). Each of these faculties, however, drags the soul towards the fulfilment of its own goals. The soul strives to harmonise those tendencies and bring this conflicting multiplicity into an ordered unity. It is like sorting out its priorities, as we would put it nowadays in ordinary language. There has to be a hierarchy of needs starting from the highest, which will be the ruling faculty or the principle under which the soul will come to harmony and unity. This faculty, therefore, is the principle of the existence of the soul, i.e. that principle which unifies its many faculties under its rule.

In most classical philosophers the utmost priority for a human being is intellectual life and Plotinus is no exception to this rule. This principle however is not the One or at least not directly the One. The unifying principle

15. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, VI. 9. 3.

16. Cf. *ibid.*, VI. 9. 1: «the soul is many, even the soul which is one, even if it is not composed from parts; for there are many powers in it, reasoning, desiring, apprehending, which are held together by the one as by a bond. So the soul brings the one to other things being also itself one by something else: it too experiences this unity by the act of another».

of the soul is its highest and least material faculty, the Intellect. As Plotinus puts it in the *Enneads*[17]: «and then again you will enquire whether the soul is one of the simple entities, or whether there is something in it like matter and something like form, the intellect in it»; and he adds a bit later on that «Intellect provides it (i.e. the soul) with the forming principles, as in the souls of artists the forming principles for their activities come from their arts». As K. Corrigan put it[18]: «the soul's composition, then, is a function of its causal dependence upon a principle, which operates within it but which is nonetheless distinct from it, namely, intellect».

The crucial thing here is that ecstasy is not that mental state that leads the soul to the unity with itself, i.e. the recognition of the intellect as its unifying principle. In order to reach the intellect, what needs practically to be done is to develop our intellectual capacity, in order to discover all the typical platonic moral concepts. This is a conceptual and discursive process. Plotinus also suggests elsewhere in the same *Ennead*[19] that the ecstasy to the One takes place by our *likeness* to it and not by discursive philosophical reasoning. In other words, Plotinus employs the most famous Platonic notion of likeness or participation (μέθεξις) to indicate that those who wish to grasp the One by ecstasy and not by the way of reasoned knowledge, should first transcend and the unity or simplification of the soul with itself -that we mentioned before- in order to be united to the One and fathom the kind of unity and simplicity that characterises the One.

In other words the unification of the soul is a unity of the soul with itself, i.e. an "internal" unity and identity, while the ecstasy is a unification of the soul with the One, i.e. an "external" unity or rather the loss of its own unity and identity. The simplification of the soul is merely a prerequisite for the ecstasy but not identified with it. In order to achieve the ecstasy and grasp the One, we must go beyond all concepts contrary to Hegel's aspirations for conceptualisation. Indeed, Plotinus confirms this in the one and only place where he provides his one and only definition of ecstasy: «He [=the seer/visionary] had no thought of beauties, but had already run up beyond beauty and gone beyond the choir of virtues ... they are secondary objects of contemplation. But that other, perhaps, was not a contemplation but another kind of seeing, *a being out of oneself* [=ἔκστασις/ecstasy] and simplifying and giving oneself over and pressing towards contact and rest»[20].

---

17. Cf. *ibid.*, *Enneads*, V. 9. 3.

18. K. CORRIGAN, Essence and Existence in the Enneads, in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 114.

19. Cf. PLOTINUS, *Enneads*, VI. 9. 4.

20. Cf. *ibid.*, *Enneads*, VI. 9. 11.

Therefore Hegel's disallowance of intuition and mysticism is not deduced from the text, which on the contrary allows it[21], but is rather a hermeneutical intention (i.e. Hegel's own conception of Reason in-and-for itself) that is given in advance before the engagement with Plotinus' text. Hegel's strategy is to show that Plotinus goes beyond finitude philosophically and dialectically all the way along. The texts, however, show that Plotinus went up to a certain point philosophically and dialectically and then resorted, indeed, to intuition as his final step of approach to the One.

The choice of extracts from the *Enneads* shows Hegel's biased consideration of the material that he has actually studied. I think he was just very strongly convinced that he would find in Plotinus a minimal version of his own philosophical theses, his *idealism*. At the end of the day he is guilty of the same mistake of which he accuses his contemporary scholars of history of philosophy in his introduction to the *Lectures*, i.e. that «in many histories of philosophy lots of things are wrong about these philosophers, because we often find attributed to one or another of them a mass of metaphysical propositions of which they never knew one word»[22]. He himself violated his own principle of interpretation, which was that «to work with historical precision we must ascribe to them only what is directly and historically reported about them»[23].

S. Th. TAVOULARIS
(Athens)

---

21. Evanghelos Moutsopoulos develops an interpretation of Plotinus' theory of imagination, which doesn't rely on discursive reasoning and conceptualisation only, bur rather emphasises on the unconscious dimensions of imagination. See E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l' imaginaire chez Plotin*, Athens, Grigoris, 1980.

22. Cf. G. W. F. HEGEL, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*, *op.cit.*, p. 104.

23. Cf. *ibid.*, p. 104.

Η ΑΙΣΘΗΣΗ ΤΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ ΤΟΥ HEGEL ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΕΚΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ὁ Hegel ὑποστηρίζει ὅτι ὑπάρχει μία βασικὴ ἰδέα ποὺ ἐξελίσσεται σὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, καὶ ὅτι αὐτὴ ἡ ἰδέα ταυτίζεται μὲ τὴν βασικὴ ἰδέα ποὺ διακρίνεται στὸ δικό του φιλοσοφικὸ πρόγραμμα. Ἡ ἰδέα αὐτὴ εἶναι ὁ Λόγος καὶ ἀναπτύσσεται μὲ *a priori* λογικὸ τρόπο στὴ *Λογική* του. Ὁ Hegel ὅμως ἔπρεπε νὰ τεκμηριώσει καὶ μὲ ἀναγωγὴ στὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία ὅτι ὅλοι οἱ προγενέστεροι φιλόσοφοι προσπάθησαν πράγματι νὰ διαμορφώσουν τὸ ἴδιο γενικὸ φιλοσοφικὸ πρόγραμμα καί, ἑπομένως, ὅτι ὅλοι τους διαμόρφωσαν κατὰ κάποιον τρόπο τὸν *ἰδεαλισμὸ* τοῦ Hegel καὶ ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια τὸν προοικονομοῦν. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ Hegel ἐπὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου ἐξετάζεται ὡς ἕνα δείγμα τῆς γενικότερης ἑρμηνευτικῆς στρατηγικῆς τοῦ Hegel σὲ σχέση μὲ τὴν προγενέστερη φιλοσοφία, μὲ σκοπὸ νὰ διαπιστώσω ἂν ὁ Hegel παρέχει ἐπαρκῆ ἱστορικὰ καὶ φιλοσοφικὰ τεκμήρια γιὰ νὰ θεμελιώσει τὴ στρατηγικὴ αὐτή.

Στυλιανὸς Θ. Ταβουλαρης

ΠΑΡΑΜΕΤΡΟΙ ΜΙΑΣ ΥΠΟΡΡΗΤΗΣ ΗΘΙΚΗΣ ΣΤΗΝ ΜΠΕΡΞΟΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΟΛΟΓΙΑ

Τὸ ἐρώτημα ποὺ θέτουμε μὲ τὴν ἐργασία μας αὐτή, εἶναι ἐὰν ἡ ἀπόπειρα τοῦ Bergson ν' ἀποφύγει τόσο ἕναν ὑλιστικὸ - ἐμπειριοκρατικὸ μονισμὸ (τύπου Spencer)[1], ὅσο καὶ ἕναν ἰδεαλιστικὸ - λογοκρατικὸ δυϊσμό (τύπου Kant)[2], τοῦ ἐπιτρέπουν νὰ πραγματευθεῖ τὸ πρόβλημα τῆς ἠθικῆς μὲ τρόπο ἐπιστημολογικὰ νόμιμο στὸ πλαίσιο τῆς ὀντολογίας του τῆς ζωῆς. Ἕνα εἶδος ἠθικῆς ἀντίληψης θὰ μποροῦσε ν' ἀνιχνευθεῖ στὴν «πυρηνική», θὰ λέγαμε, συστοιχία τῶν ἐννοιῶν: «διάρκεια», «συνείδηση», «ἐλευθερία» καὶ «δημιουργία», ἀπὸ τὸ πρῶτο κιόλας βιβλίο τοῦ Bergson, τὸ *Δοκίμιο πάνω στὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς συνείδησης* (1889). Βρισκόμαστε, ὅμως, εὐθὺς ἐξαρχῆς ἀντιμέτωποι μὲ μία δυσκολία θεωρητικοῦ τύπου ἤ, μᾶλλον, μπροστὰ σ' ἕνα δόγμα χιουμιανῆς προέλευσης, ποὺ ἐπιβάλλει διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὴν ὀντολογία καὶ τὴν ἠθική, δηλαδὴ ἀνάμεσα στὸ «γεγονὸς» καὶ τὴν «ἀξία». Θὰ ἐπιχειρήσουμε, λοιπόν, νὰ δείξουμε πῶς μιὰ λανθάνουσα ἠθικὴ συνυφαίνεται μὲ μία «ὀργανικὴ» λογικότητα ἐμμενῆ στὴ ζωή, στὸ πλαίσιο τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφικῆς βιολογίας. Αὐτὴ ἡ ἠθικὴ διατυπώνεται, τελικά, μὲ ἀρκετὴ εὐκρίνεια στὶς *Δυὸ πηγὲς τῆς ἠθικῆς καὶ τῆς θρησκείας* (1932), ἐφόσον ἐκεῖ διασφαλίζεται ἕνα εἶδος «ὑπερβατικότητας», ἀναγκαῖος ὅρος τῆς ἠθικότητας ὡς τέτοιας. Μὲ ποιόν τρόπο ὅμως;

Υἱοθετῶντας, κατὰ τὴ γνώμη μας, ἕναν ἧπιο ὀντολογικὸ δυϊσμό, ὁ ὁποῖος στὶς *Δυὸ πηγές...* ἐκφράζεται μὲ τὴ διαφοροποίηση ἀνάμεσα σὲ δυὸ ἔννοιες τῆς φύσης («*φύση φυσιοῦσα*» - «*φύση φυσιωθεῖσα*», σπινοζικὸ δάνειο), ὁ Bergson ἐπιτυγχάνει ν' ἀποφύγει μεθοδολογικοὺς ἀναγω-

---

1. Πβ. H. Bergson, Cours de philosophie morale et politique au Lycée Henri IV, (1981-1983), 2e leçon: La morale de Spencer, *Henri Bergson - Cours*, τ. II, ἐπιμ. ἔκδ. H. Hude, Παρίσι, P.U.F., 1999, σσ. 71-76. Πβ. ἐπίσης, M. Çapek, La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle, *Revue de Mét. et de Mor.*, nº 2, 1959, σσ. 196-197. Πβ. καὶ P. D'Aurec, De Bergson spencerien au Bergson de l'«Essai», *Archives de Philos.*, τ. XVII, σσ. 116-117.

2. Πβ. H. Bergson, *ἔνθ' ἀν.*, 5e leçon: La morale de l'obligation pure. Doctrine pratique de Kant, σσ. 107-111.

γισμούς, ποὺ θὰ ὁδηγοῦσαν σὲ μία φυσιοκρατικὴ ἤ, ἀντίθετα, σὲ μιὰ ἰδεαλιστικὴ - φορμαλιστικὴ ἠθική[3]. Ποιά εἶναι, λοιπόν, ἡ ρητὰ ἐκπεφρασμένη θέση του; Ὑπάρχουν δυὸ ἠθικές: ἡ «κλειστὴ» καὶ ἡ «ἀνοιχτή»[4].

Στὸ ἐρώτημα, τέλος, σχετικὰ μὲ τὸν τρόπο ποὺ αὐτὴ ἡ ὁλοκληρωμένη θέση ἀνακύπτει μέσα ἀπὸ μία «ὑποτυπώδη», κατὰ κάποιον τρόπο, ἠθική, ἡ δική μας ἀπάντηση εἶναι: μέσω μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὸ κατώφλι, ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφικὴ βιολογία τῆς *Δημιουργικῆς ἐξέλιξης* καὶ τὴν ἠθικὴ τῶν *Δυὸ πηγῶν*...[5].

1. Προκείμενες μιᾶς ἀξιολογικῆς ὀντολογίας τῆς ζωῆς

Πρῶτα ἀπ' ὅλα, βασικὴ ἐπιστημολογικὴ θέση τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφικῆς βιολογίας εἶναι πώς, προκειμένου νὰ κατανοήσει κανεὶς ἕνα ἔμβιο ὄν, στὴν ἰδιαιτερότητά του, θὰ πρέπει ν' ἀποφύγει τὴ μηχανὴ ὡς ἐξηγητικὸ μοντέλο[6]. Ἡ αὐθορμησία τῆς ζωῆς, δηλαδή, δὲν ἔχει καμία σχέση μὲ τὴν ἑτερονομία τῆς μηχανῆς. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ἔτσι, πὼς ἡ ἀνατροπὴ τοῦ μηχανιστικοῦ μεταφυσικοῦ χάρτη εἶναι καὶ ἡ πρώτη ἰδρυτικὴ κίνηση τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφίας τῆς ζωῆς[7].

Ποιά εἶναι, λοιπόν, τὰ θεμελιώδη ἐρωτήματα ποὺ ὁ Bergson θέτει, κυρίως μὲ τὸ βιβλίο του *Ἡ δημιουργικὴ ἐξέλιξη*, καὶ ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ φανεῖ, παρὰ τὶς ἀντίθετες γνῶμες κάποιων μελετητῶν, ἡ χωρὶς ρήξη μετάβαση, στὸ ἔργο του, ἀπὸ μία φιλοσοφικὴ ψυχολογία σὲ μία ὀντολογία τῆς ζωῆς καί, ἀπὸ ἐκεῖ, σὲ μιὰ ἠθική[8];

---

3. Πβ. Του Ιδιου, Les deux sources de la morale et de la religion, *Œuvres*, Παρίσι, P.U.F., 1970[3], σσ. 1023-1024. Πβ. καὶ A. Bouaniche, L'originaire et l'original. L'unité de l' origine dans Les deux sources de la morale et de la religion, *Annales Bergson.*, I: *Bergson dans le siècle*, ἐπιμ. ἔκδ. F. Worms, Παρίσι, P.U.F./Épiméthée, 2002, σσ. 144-147.

4. Πβ. H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, ...σσ. 1201-1204. Πβ. καὶ J. Maritain, Sur l'éthique bergsonienne, *Revue de Mét. et de Mor.*, n° 2, 1959, σσ. 141-142. Πβ. ἐπίσης, R. Le Senne, L'intuition morale d'après Bergson, *Revue Philos. de la France et de l' Étranger*, 1941, σ. 227. Σύμφωνα μὲ τὸν R. Le Senne, αὐτὸ ποὺ κυρίως ἀπασχόλησε τὸν Bergson ἦταν ἡ «ἠθικὴ ἀποτελεσματικότητα». Προσπάθησε, δηλαδή, νὰ διερευνήσει τὴν πηγὴ ἀπ' ὅπου προέρχεται ἡ δύναμη κάθε ἠθικῆς πραγματικὰ ἀπελευθερωτικῆς.

5. Πβ. F. Keck, Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans Les deux sources de la morale et de la religion, *Annales bergs.*, I, σσ. 197-200.

6. Πβ. C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Παρίσι, Seuil, 1966, σ. 270.

7. Πβ. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Παρίσι, P.U.F., 2004, σσ. 197-198.

8. Πβ. R. Jolivet, De l'«Evolution créatrice» aux «Deux sources», *Revue thomiste*, τ. XVI, n° 77, 1933, σσ. 360-363. Πβ. ἐπίσης, R.-T. Flewelling, Bergson and Personalism, *The Personalist*, τ. XIV, n° 2, 1933, σσ. 89-92. Πβ. καὶ J.-L. Vieillard-Baron, Continuité et discontinuité de l'œuvre de Bergson, *Annales Bergs.*, I, σσ. 304-307. Πβ. ἐπίσης, Y. Prelorentzos, Bergson est-il durkheimien dans «Les deux sources de la morale et de la religion»?, *Φιλοσοφία*, 36, 2006, σσ. 230-255, σημ. 24.

Ι) Τί εἴδους αἰτιότητα συνιστᾶ ἡ ζωή; Παρατηρῶντας τὴ σύγκλιση τῶν ἀποτελεσμάτων σὲ ἀνεξάρτητες γραμμὲς τῆς ἐξέλιξης[9] καὶ ὑποθέτοντας μία «ἐσωτερικὴ ἀρχὴ κατεύθυνσης»[10], ὁ Bergson ἀπαντᾶ: Ἡ ζωὴ συνιστᾶ μία «βαθιὰ αἰτία» (μιὰ Πρώτη αἰτία, θὰ λέγαμε), ποὺ δίνει τ' ἀποτελέσματά της «ὡς σύνολο» (*en bloc*), καὶ πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὶς «δευτερεύουσες αἰτίες», ποὺ συγκροτοῦν τὰ βιολογικὰ φαινόμενα στὴ φυσικο-χημική τους σύνθεση[11].

ΙΙ) Πῶς μπορεῖ νὰ δείξει κανεὶς τὴν ἀνεπάρκεια μιᾶς μηχανοκρατικῆς ἀλλὰ καὶ μιᾶς τελεοκρατικῆς ἐξήγησης, ἐγκλωβισμένων καὶ τῶν δυὸ σὲ ἀνθρωπομορφικὰ σχήματα; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Bergson εἶναι: Μόνο ἐὰν τοποθετηθεῖ στὴν ἐξελικτικὴ ὀπτική. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει, ὅμως, πὼς τὸ εἶναι τῆς ζωῆς συνυφαίνεται ἄρρηκτα μὲ τὸν χρόνο ὡς «δημιουργικὸ Γίγνεσθαι». Ἡ ἐξέλιξη ἐμφανίζεται, συνεπῶς, ὡς ἡ κατεξοχὴν τροπικότητα τῆς ζωῆς. Ἡ Ζωή, ἐν τέλει, εἶναι τὸ μεγάλο Ὑποκείμενο, ὁ βασικὸς πρωταγωνιστὴς τοῦ πλέον διαβασμένου βιβλίου τοῦ Bergson, τὸ ὁποῖο καὶ τὸν καθιέρωσε ὡς «φιλόσοφο της ζωῆς»[12].

Κατὰ τὴν ἀνάγνωση, λοιπόν, τῆς φυσικῆς ἱστορίας μιᾶς «καθολικῆς μεταμόρφωσης, κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ὁποίας ἡ ὑφὴ τοῦ κόσμου ὀργανώνεται», διαφαίνονται οἱ προϋποθέσεις ἑνὸς «(συν)-ἀνήκειν»[13] τῶν ἔμβιων

---

9. Πβ. H. BERGSON, L'évolution créatrice, *Œuvres*, σ. 561.

10. Πβ. *αὐτόθι*, σ. 560. Πβ. καὶ L. ADOLPHE, Bergson et l'élan vital, *Les Ét. Bergs.*, τ. III, Παρίσι, P.U.F., 1952, σσ. 102-107.

11. Πβ. H. BERGSON, L'évolution créatrice, *Œuvres*, σσ. 570-576. Αὐτὸ ποὺ ὁ Bergson θέλει κυρίως νὰ ὑπογραμμίσει εἶναι ἕνα εἶδος ἀσυμμετρίας ἀνάμεσα στὴ «βαθιὰ» καὶ τὶς «δευτερεύουσες αἰτίες». Στὴν περίπτωση τοῦ ὀφθαλμοῦ, γιὰ παράδειγμα, εἶναι ἀποκαλυπτικὴ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἄπειρη πολυπλοκότητα τοῦ ὀργάνου καὶ τὴν ἀκραία ἁπλότητα τῆς λειτουργίας ποὺ εἶναι ἡ ὅραση. Ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ, δηλαδή, δύναμη μορφοποιητικὴ ποὺ δίνει τὰ ἀποτελέσματά της μέσω ἀδιαίρετων διαδικασιῶν. Ἡ σχέση τῆς ὅρασης μὲ τὴν ὀπτικὴ μηχανὴ μπορεῖ θαυμάσια νὰ ἀποδοθεῖ μὲ τὴν εἰκόνα ἑνὸς χεριοῦ ποὺ εἰσχωρεῖ σὲ ρινίσματα σιδήρου, τὰ ὁποῖα «σχεδιάζουν», «διοχετεύουν» καί, συγχρόνως, «περιορίζουν» τὴν κίνησή του. Τελικά, τὰ ρινίσματα σιδήρου θὰ συμπαραταχθοῦν καὶ θὰ διαταχθοῦν σὲ μία συγκεκριμένη μορφή, ποὺ εἶναι αὐτὴ τοῦ χεριοῦ τὴ στιγμὴ ἀκριβῶς πού, ἐξαντλῶντας τὴν προσπάθειά του, παύει νὰ κινεῖται.

12. Πβ. J. MULLARKEY, La philosophie nouvelle, or change in philosophy, εἰς J. MULLARKEY (ἐπιμ.), *The New Bergson*, Μάντσεστερ-Ν. Ὑόρκη, Manchester University Press, 1999, σ. 13. Πβ. καὶ G. DELEUZE, Cours sur le chap. III de L'évolution créatrice de Bergson (14 mars 1960), *Annales Bergs.*, ἐπιμ. ἔκδ. F. Worms, II: *Bergson, Deleuze et la phénoménologie*, Παρίσι, P.U.F./Epiméthée, 2004, σ. 168. Σύμφωνα μὲ τὸν Deleuze, ἡ φιλοσοφία τοῦ Bergson «εἶναι μία φιλοσοφία τῆς Ζωῆς», ὅπου ἡ «διάρκεια» ὡς παράγων «ἐξέλιξης τῆς διαφοροποίησης τῶν εἰδῶν» ἀναδεικνύεται σὲ κυρίαρχη ἔννοια, ἄμεσα συναρτημένη μὲ τὴν ἔννοια τῆς «ζωτικῆς ὁρμῆς».

13. Πβ. A. VANDEL, Vie et évolution, Bergson et Nous, *Actes du x^e Congrès des Soc. de Philos. de langue franç.*, Παρίσι, 17-19 Μαΐου 1959, Discussions, *Bulletin de la Soc. Franç. de Philos.*, Παρίσι, A. Colin, 1960, σσ. 91-92.

ὄντων σ' ἕνα ΟΛΟΝ ποὺ ὀργανώνεται μαζί τους, ἀλλά, συγχρόνως, τὰ ὑπερβαίνει. Ἐντοπίζοντας, συνεπῶς, τὴ βαθύτερη «τάξη» ἡ ὁποία, ὡς ἐνδογενὴς «λογικότητα», διέπει ποικίλες κατευθύνσεις τῆς ἐξέλιξης, δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ὑποθέσει κανεὶς κάποιες ὀντολογικὲς παραμέτρους, ποὺ συνεπάγονται καὶ τὴν ἰδιαίτερη «σημασία» τῶν φαινομένων;

Τὸ τελευταῖο αὐτό, δικό μας αὐτὴ τὴ φορά, ἐρώτημα θέτει, προφανῶς, ἕνα αἴτημα μεταφυσικῆς ἑρμηνείας καί, συγχρόνως, προεκτείνεται σ' ἕνα νέο ἐρώτημα γιὰ τὸ ἴδιο τὸ νόημα τῆς ζωῆς (τὸ «οὗ ἕνεκα», ἂν μποροῦμε νὰ ποῦμε), ἐφόσον ἡ διαρκῶς μεγαλύτερη πολυπλοκοποίηση τῶν ἔμβιων μορφῶν συναρτᾶ ἄμεσα τὴ «ζωτικὴ ὁρμὴ» μὲ τὸ χρόνο ὡς μέλλον[14]. Σὲ μεταγενέστερο κείμενό του *Ἡ συνείδηση καὶ ἡ ζωή* (1911), ὁ Bergson ὑποβάλλει τὴν ἰδέα μιᾶς κατεύθυνσης τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἐγείρει, μάλιστα, ἐρωτήματα ἠθικῆς τάξης: «Γιατί, λοιπόν, ἡ ζωὴ προχωρεῖ σὲ διαρκῶς μεγαλύτερη πολυπλοκότητα καί, μάλιστα, γιατί ὁδηγεῖται σὲ μία πολυπλοκοποίηση ὅλο καὶ πιὸ ἐπικίνδυνη;» Ὁ χαρακτηρισμὸς «ἐπικίνδυνη» ἔχει νὰ κάνει, κυρίως, μὲ τὴ διαπίστωση τῆς παραγωγῆς συνείδησης καὶ μεγαλύτερης ἐλευθερίας[15], λόγω τῆς αὔξησης τῶν δυνατοτήτων ἐπιλογῆς. Ἡ «ἀναγκαιότητα τῆς προσαρμογῆς» ὡς ἀπάντηση δὲν εἶναι καθόλου ἱκανοποιητικὴ μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς «δημιουργικῆς ἐξέλιξης», ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Bergson[16].

Θὰ μποροῦσε νὰ μιλήσει κανείς, ἴσως, γιὰ ἕνα εἶδος «ἀνάστροφης τελικότητας» πού, ὅμως, πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν κλασικὴ τελεοκρατία, τὴν ὁποία ὁ Bergson ἀπέρριψε μαζὶ μὲ τὴ μηχανοκρατία, ὡς ὄψεις τοῦ ἴδιου νομίσματος. Στὴν περίπτωση αὐτή, πρόκειται μᾶλλον γιὰ μία τελικότητα ἀνοιχτὴ στὸ μέλλον, ὅπου ἡ συνοχή, ἡ συμπληρωματικότητα καὶ ἡ ἁρμονία τῶν ἀποτελεσμάτων ὀφείλονται ὄχι σ' ἕναν *a priori* νομοτελειακὸ σχεδιασμό, ἀλλὰ στὴν κοινὴ ἀφετηρία τους καὶ μόνο.

Στοὺς ἀντίποδες ἑνὸς ἁπλοϊκοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ, μιὰ τέτοια ἰδέα συναρτᾶται, κατὰ τὴ γνώμη μας, μὲ τὴν ἔννοια τῆς καταγωγῆς. Παραπέμπει δηλαδή, ἔστω ἔμμεσα, σὲ μιὰ ἀρχέγονη πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ ὁποία ἐπιτρέπει στὴν τελευταία νὰ ἐμφανίζεται ὡς ἀκατάπαυστη μορφοποιητικὴ

---

14. Τὸ «βέλος τοῦ χρόνου», ὅπως τὸ ἐννοεῖ ὁ Prigogine, δὲν βρίσκεται πολὺ μακριὰ ἀπὸ μία τέτοια ἰδέα. Πβ. I. PRIGOGINE-I. STENGERS, *Entre le temps et l'éternité*, Παρίσι, Flammarion, 1992, σσ. 119-121, 175-176, 192.

15. Πβ. H. BERGSON, La conscience et la vie, *Œuvres*, σσ. 828-829. Πβ. καὶ F. WORMS, La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique, *Annales Bergs.*, II, σ. 206.

16. Πβ. K. ANSELL-PEARSON, Bergson and Creative Evolution / Involution: Exposing the transcendental illusion of organismic life, *The New Bergson*, σσ. 147, 153. Πβ. ἐπίσης, J.-L. VIEILLARD-BARON, L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale, *Bergson. La durée et la nature*, Παρίσι, P.U.F./Débats Philosophiques, 2004, σσ. 73-74.

διαδικασία ποὺ ὑπερβαίνει διαρκῶς τὶς ἑκάστοτε πραγματώσεις της μὲ κατεύθυνση ἄλλες, ἀνώτερες μορφές. Αὐτὸ σημαίνει πὼς ἡ παραπάνω ἰδιότυπη τελικότητα ἐπιδέχεται, συγχρόνως, διπλὴ ἀναφορά: α) μιὰ «καταγωγική» καὶ β) μιὰ «ἐσχατολογική». Προτείνουμε, βέβαια, τοὺς δυὸ αὐτοὺς ὅρους στὴν πλέον μετριοπαθὴ ἐκδοχή τους[17]. Ὁ πρῶτος ἔρχεται ν' ἀποδώσει ἕνα εἶδος μεταφυσικῆς ἀξιοπρέπειας στὴ ζωὴ ὡς «δημιουργικὴ ἐξέλιξη», ἐνῶ ὁ δεύτερος προσυπογράφει σ' αὐτὴν ἕνα ἠθικὸ καταστατικὸ τέτοιο, ποὺ θὰ ἐπέβαλλε τὸ δημιουργικό της Γίγνεσθαι ὡς «Δέον», στὸ ἐπίπεδο της ἀνθρώπινης βούλησης. Ἐάν, ὅμως, διαγράφεται, μέσα ἀπὸ μία τέτοια ὀπτικὴ γωνία, ἕνα εἶδος ἠθικῆς δέσμευσης, αὐτὴ θὰ πρέπει, κυρίως, νὰ ἐκληφθεῖ ὡς πιστότητα πρὸς τὴν καταγωγικὴ ὁρμή.

Μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε, λοιπόν, πὼς οἱ ἀπαρχὲς μιᾶς ἠθικῆς ἀντίληψης ἐμπεριέχονται, κιόλας, σ' ἕνα εἶδος ὀντολογικῆς σχάσης, ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται τόσο στὸ γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο (μὲ τὴ διάσταση ἀνάμεσα στὴν ἐνόραση καὶ τὴ νόηση) ὅσο καὶ στὸ ἠθικὸ (μὲ τὴ διπολικότητα «ἀνοιχτὴ» καὶ «κλειστὴ» ἠθική). Στὸ πλαίσιο, δηλαδή, ἑνὸς ὀντολογικοῦ διμορφισμοῦ, ὁ πρῶτος ὅρος φαίνεται νὰ συντάσσεται μὲ μία ἀνοδικὴ κίνηση στὴν κατεύθυνση τοῦ πνεύματος, ἐνῶ ὁ δεύτερος ἀκολουθεῖ πορεία καθοδική, μὲ ἀπώτατο ὅριο τὴν ὕλη.

Ἀποτελῶντας, ἔτσι, μιὰ ὑπόσχεση ἐλευθερίας καὶ δημιουργίας, ὁ πρῶτος ὅρος «ἀξίζει» περισσότερο ἀπὸ τὸν δεύτερο, θὰ ἔλεγε κανείς, καί, κατὰ κάποιον τρόπο, ὀφείλει νὰ τοῦ ἐπιβληθεῖ. Μιὰ ἀξιολογία ἐμπεριέχεται, συνεπῶς, σὲ μιὰ ὀντολογία τῆς ζωῆς, στὸν βαθμὸ ποὺ αὐτὴ ἀνάγει τὴ συνοχή, ἀλλὰ καὶ τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα της, σὲ μιὰ μεταφυσικὴ Ἀρχή, ἀπ' ὅπου, τελικά, ἀντλεῖ καὶ τοὺς τίτλους εὐγενείας της.

Ἐπὶ πλέον, θὰ τολμούσαμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν ἀλλοτρίωση μέσω τῆς ἐπιστροφῆς στὸ «ἄμεσο», σταθερὸ μοτίβο τῆς μπερξονικῆς γνωσιολογίας, προϋποθέτει, ὡς ἕνα σημεῖο τουλάχιστον, τὴν ἀντίληψη τῆς ἀλήθειας ὡς αὐθεντικότητας, ὡς ταυτότητας δηλαδὴ τοῦ πραγματικοῦ μὲ τὸν ἑαυτό του. Ἡ ἐπανάκτηση τοῦ «αὐθεντικοῦ» ὑποδηλώνει,

---

17. Πβ. H. BERGSON, La conscience et la vie, σ. 828. Ὁ Bergson ἀναφέρεται, ἀφενὸς στὴν «κοινὴ πηγή» τῆς «ὕλης» καὶ τῆς «συνείδησης», καὶ ἀφετέρου σ' ἕνα εἶδος σκοπιμότητας ποὺ φαίνεται νὰ διέπει τὴ «συνολικὴ ἐξέλιξη τῆς ζωῆς στὸν πλανήτη μας», ὑπὲρ τῆς ὁποίας μαρτυρεῖ κυρίως ἡ ἀνάδυση τῆς «δημιουργικῆς συνείδησης». Εἶναι ἐμφανής, δηλαδή, μιὰ «προσπάθεια» γιὰ ν' ἀπελευθερωθεῖ, μέσω μιᾶς εὐφυοῦς ἐπινοητικότητας, «κάτι ποὺ μένει φυλακισμένο στὸ ζῶο καὶ ποὺ δὲν ἀπελευθερώνεται ὁριστικὰ παρὰ στὸν ἄνθρωπο». Ἀξίζει, ἴσως, νὰ ἐπισημάνουμε ἐδῶ κάποιους ἀπόηχους τῆς φιλοσοφίας τῶν Στωικῶν. Γιὰ παράδειγμα, σχετικὰ μὲ τὴν ἰδέα τῆς προέλευσης τοῦ ὑλικοῦ καὶ τοῦ ἠθικοῦ κόσμου ἀπὸ μία «κοινὴ ἀρχή», πβ. H. BERGSON, *Leçons Clermontoises*, II, ἀποκατάστ. κειμ., παρουσ. καὶ σχολ. R. RAGGHIANTI, Παρίσι, L'Harmattan, 2006, Cours de Philosophie au Lycée Bl. Pascal de Clermont - Ferrand (1885-1886), χφ. Eug. ESTIVAL, Leçon IX, *Les Stoïciens*, σσ. 79-80. Πβ. καὶ H. MAVIT, Bergson et l'existence créatrice, *Les Et. Bergs.*, τ. III, Παρίσι, P.U.F., 1952, σ. 148.

ὅμως, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γνωσιολογική, καὶ μία ἠθικοῦ τύπου δραστηριότητα. Στὸν ἀνταγωνισμό, δηλαδή, τῶν δυὸ ἀντίθετων ὀντολογικῶν κινήσεων, (ἀπόηχο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλωτίνου), θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ἐντοπίσει ἕναν πρωταρχικὸ ἠθικὸ ὑπαινιγμό: ὑπάρχει κάτι ποὺ «ἀξίζει», καὶ αὐτὸ τὸ κάτι μπορεῖ νὰ κερδηθεῖ ἢ νὰ χαθεῖ. Ἐναπόκειται στὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία νὰ ἀποφασίσει.

Δὲν εἶναι, ἴσως, τυχαῖο ποὺ τὸ βιβλίο γιὰ τὴν ἠθικὴ γράφτηκε τελευταῖο. Ὁ Bergson φαίνεται νὰ γνωρίζει, ἀπὸ τὴν ἀρχή, ὄχι μόνο πόσο σημαντικὸ εἶναι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἠθική, ἀλλὰ καὶ πόσο εὐάλωτη εἶναι ἡ ὁποια προσπάθεια θεμελίωσης ἤ, ἔστω, αἰτιολόγησής της. Τὰ μαθήματά του γιὰ τὴν ἠθικὴ (1891-93), καί, ἐπικουρικά, ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸν J. De Tonquédec (1912), διαφωτίζουν ἀρκετὰ τὸ σημεῖο αὐτό[18].

Ἂν καὶ ὁ στόχος δὲν ἦταν εὐδιάκριτος, ἡ διαμάχη ἀνάμεσα στὴν ἀναγκαιοκρατία καὶ τὴν ἐνδεχομενικότητα ἤ, ἀκόμη, ἀνάμεσα στὸν διανοητικισμὸ καὶ τὸν τυφλὸ ἐμπειρισμό, ποὺ βρίσκει τὴν ἀφετηρία της στὸ *Δοκίμιο*, γιὰ νὰ συνεχιστεῖ μὲ τὸ *Ὕλη καὶ μνήμη* καὶ νὰ κορυφωθεῖ στὴ *Δημιουργικὴ ἐξέλιξη*, ἀπέβλεπε, κατὰ τὴ γνώμη μας, σὲ μιὰ εἰκόνα περὶ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἔμελλε νὰ διαμορφωθεῖ προοδευτικὰ καὶ νὰ κάνει, τελικά, τὴν ἐμφάνισή της στὸ τέλος τοῦ Γ΄ κεφαλαίου τῆς *Δημιουργικῆς ἐξέλιξης*, στὸ σημεῖο ὅπου μιὰ φιλοσοφικὴ βιολογία ἐκβάλλει σὲ μία φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία[19]. Ἡ τελευταία ἔρχεται νὰ ἐντάξει τὴν ἀνθρωπότητα στὸ σύνολο τῆς ζωϊκότητας, φροντίζοντας, ὅμως, νὰ διασφαλίσει γι' αὐτὴν δυὸ μεῖζονα ὀντολογικὰ γνωρίσματα, αὐτὰ τῆς δυνατότητας τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἠθικῆς συνείδησης[20].

---

18. Πβ. H. Bergson, Cours de philosophie morale et politique au Lycée Henri IV, (1891-1893), 4ᵉ leçon: La morale intellectualiste. Le bien, la perfection, l'idéal moral, *Henri Bergson – Cours*, τ. II, σ. 102 καὶ 6ᵉ leçon, Conclusion: Le bien moral, véritable fondement de l'obligation, *αὐτόθι*, σσ. 113-116. Πβ. καὶ Lettre de Bergson à J. De Tonquédec (20 février 1912), *Mél.*, Παρίσι, P.U.F., 1972, σ. 964. Πβ. ἐπίσης, P. Mesnard, La doctrine de l'héroisme moral considéré comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne, Bergson et Nous, Actes du xᵉ Congrès *A.S.P.L.F.*, Παρίσι, 17-19 Μαΐου 1959, *Bulletin de la Soc. Franç. de Philos.*, Παρίσι, A. Colin, 1959, σσ. 229, 233.

19. Πβ. H. Bergson, L'évolution créatrice, σσ. 716-725.

20. Πβ. *αὐτόθι*, σ. 718: «Ριζικὴ ἐπίσης, συνεπῶς, εἶναι ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ συνείδηση τοῦ ζώου, ἀκόμη καὶ τοῦ πλέον νοήμονος, καὶ τὴν ἀνθρώπινη συνείδηση. Διότι ἡ συνείδηση ἀντιστοιχεῖ ἐπακριβῶς στὴ δύναμη ἐπιλογῆς τὴν ὁποία τὸ ἔμβιο ὂν διαθέτει· εἶναι συνεκτατὴ μὲ τὸν κροσσὸ δυνατῆς δράσης ποὺ περιβάλλει τὴν πραγματικὴ δράση: ἡ συνείδηση εἶναι συνώνυμη μὲ τὴν ἐπινόηση καὶ τὴν ἐλευθερία» καὶ σ. 721: «Ὅλα συμβαίνουν ὡσὰν ἕνα ὂν ἀπροσδιόριστο καὶ ρευστό, ποὺ θὰ μποροῦσε κανεὶς ν' ἀποκαλέσει, κατὰ βούληση, ἄνθρωπο ἢ ὑπεράνθρωπο, εἶχε προσπαθήσει νὰ πραγματωθεῖ, καὶ δὲν τὸ κατόρθωσε παρὰ ἐγκαταλείποντας καθ' ὁδὸν ἕνα μέρος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του... Τὸ σύνολο τοῦ ὀργανωμένου κόσμου γίνεται κάτι σὰν τὸ φυτόχωμα, πάνω στὸ ὁποῖο ὄφειλε νὰ ἀναπτυχθεῖ ἢ ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος ἢ ἕνα ὄν, τὸ ὁποῖο ἠθικὰ θὰ τοῦ ἔμοιαζε».

Στὸ ἐρώτημα, λοιπόν, ἐὰν μία ἠθικὴ εἶναι ὄχι μόνο ἐφικτὴ ἀλλὰ καὶ ἐπαρκὴς ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς «φιλοσοφίας τῆς ζωῆς», ὅπως αὐτὴ τοῦ Bergson, μπορεῖ νὰ ἀπαντήσει κανεὶς καταφατικά, ἐπισημαίνοντας πὼς μιὰ τέτοια φιλοσοφία κατεξοχὴν διαθέτει διττὴ ἀναφορά: μεταφυσικὴ καὶ βιολογική. Αὐτὸ μάλιστα θέλει νὰ δηλώσει ὁ Bergson, κατὰ τὴ γνώμη μας, στὸ τέλος τοῦ Α΄ κεφαλαίου τῶν «Δυὸ πηγῶν», μὲ τὴ σχεδὸν αἰνιγματικὴ προτροπή του: «Ἂς δώσουμε λοιπὸν στὴ λέξη βιολογία τὴν πολὺ περιεκτικὴ σημασία ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει, ποὺ θὰ ἀποκτήσει ἴσως μιὰ μέρα, καὶ ἂς ποῦμε πὼς κάθε ἠθική, <ποὺ ἐκδηλώνεται ὡς> πίεση ἢ <ὡς> ἀνάταση, εἶναι βιολογικῆς οὐσίας»[21].

Προκειμένου νὰ ὑπερβοῦμε τὴ δυσχέρεια ποὺ προκαλεῖ αὐτὴ ἡ κάπως αὐθαίρετη μετακίνηση τοῦ ὅρου «βιολογία» ἀπὸ τὸ λεξικολογικὸ στὸ σημασιολογικὸ πεδίο, ἂς θυμηθοῦμε πὼς πρῶτος ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε δείξει τὸν δρόμο γιὰ μία βιολογία ποὺ ἀποκτᾶ νόημα μέσω τῆς μεταφυσικῆς της ἀναγωγῆς. Ἔτσι, ἡ διακινδύνευση τὴν ὁποία ἀναλαμβάνει ὁ Bergson ἀποτελεῖ μαζὶ καὶ τὸ εὕρος τοῦ φιλοσοφικοῦ του ἐγχειρήματος, ποὺ εἶναι: ἡ ἐκ νέου ἐγκαθίδρυση τῶν ὅρων γιὰ ἕναν διάλογο ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία καὶ τὴν ἐπιστήμη, μὲ τὸν τρόπο ποὺ τὸ ἐπιχείρησε ὁ Ravaisson στὴ Γαλλία, στὰ μέσα του 19ου αἰώνα, καὶ πολὺ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Ἀριστοτέλης[22].

Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ ἔμβιο ὂν διεκδικεῖ καὶ ἐπιτυγχάνει ὀντολογικὴ προτεραιότητα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνόργανη φύση, καὶ αὐτὸ ὑπαγορεύει ὄχι μόνον ὁρισμένη ἐπιστημολογικὴ ἀντίληψη, ἀλλὰ καὶ ὁρισμένη ἠθικὴ στάση, ἱκανὴ νὰ διαμορφώνει λόγους καὶ τρόπους δράσης ἀπέναντι στὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς γενικότερα.

Εἶναι, ἴσως, πολλαπλὰ σημαντικὸ τὸ τελευταῖο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ κείμενο ποὺ ὁ Bergson ἀφιερώνει στὸν F. Ravaisson (1904), ὅπου καὶ ἐκτίθεται συνοπτικὰ ἡ «φιλοσοφικὴ διαθήκη» τοῦ τελευταίου: «Τί πιὸ τολμηρό, τί πιὸ καινούργιο ἀπὸ τὸ νὰ ἔλθει κανεὶς ν' ἀνακοινώσει στοὺς φυσικοὺς πὼς τὸ ἀδρανὲς θὰ ἐξηγηθεῖ μέσω τοῦ ἔμβιου, στοὺς βιολόγους πὼς ἡ ζωὴ δὲ θὰ γίνει κατανοητὴ παρὰ μέσω τῆς σκέψης, στοὺς φιλοσόφους πὼς οἱ γενικότητες δὲν εἶναι φιλοσοφικές, στοὺς δασκάλους πὼς τὸ ὅλον πρέπει νὰ διδάσκεται πρὶν ἀπὸ τὰ στοιχεῖα...»[23].

---

21. Πβ. Του Ιδιου, Les deux sources de la morale et de la religion, σ. 1061.

22. Πβ. Θ. Αναστασοπουλου-Καποπιαννη, Ἀριστοτελικὲς ἀπηχήσεις στὴ γαλλικὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς, *Πρακτικὰ του Γ΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας. Ἀθήνα καὶ Ἑσπερία. Οἱ ἐπιδράσεις τῆς ἀρχαίας Ἀθήνας στὴ διαμόρφωση τοῦ σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ* (30-31 Μαΐου 2000), Ἀθήνα, 2001, σσ. 19-30.

23. Πβ. H. Bergson, La vie et l'œuvre de Ravaisson, *PM, Œuvres*, σ. 1481.

2. Ἠθικὲς ὑποδηλώσεις μιᾶς ἐπιστημολογίας τοῦ «ἔμβιου»

Στὴ συνέχεια, θὰ ἀναφερθοῦμε σὲ κάποιες γνωσιοθεωρητικὲς παραμέτρους ποὺ ἐπιτρέπουν τὴν ἀξιολογικὴ προσέγγιση μιᾶς πραγματικότητας «ζώσας», στοὺς ἀντίποδες ἀκριβῶς τῆς καρτεσιανῆς ἀντίληψης, ποὺ τὴν ὁρίζει ὡς «res extensa». Στὴ *Δημιουργικὴ ἐξέλιξη* (1907), ὁ Bergson διαβεβαιώνει πὼς «ἡ ἐνόραση πορεύεται στὴν ἴδια τὴν κατεύθυνση τῆς ζωῆς»[24]. Θὰ μποροῦσε, συνεπῶς, νὰ διακρίνει κανεὶς ἀνάμεσα σὲ μιὰ «γνωστικὴ» καὶ μία «ἠθικὴ συνείδηση» στὸ ἐπίπεδο, κιόλας, τῆς ἐνορατικῆς διαδικασίας. Πέρα, δηλαδή, ἀπὸ τὴ θεμελιώδη διαφορά της ἀπὸ τὴ νόηση, ἡ ἐνόραση φαίνεται νὰ ἐπιδέχεται καὶ ἐσωτερικοῦ τύπου διαφοροποίηση, ποὺ τῆς ἐπιτρέπει νὰ λειτουργεῖ διττά: α) ὡς γνωστικὴ ἱκανότητα, μεθοδολογικὰ εὐέλικτη, προκειμένου νὰ προσεγγίσει «ἐκ τῶν ἔσω» τὰ πολλαπλὰ ἐπίπεδα, καθὼς καὶ τὶς ποικίλες διακυμάνσεις τῆς πραγματικότητας καὶ β) ὡς ἰδιαίτερο εἶδος εὐαισθησίας, ποὺ ἐνεργοποιεῖται, ὥστε ν' ἀνταποκριθεῖ μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἁρμόζει ἀπέναντι σὲ πράγματα ἢ γεγονότα ἠθικὰ σημαντικά, ὅπως εἶναι, γιὰ παράδειγμα, αὐτὰ ποὺ συγκροτοῦν τὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς, στὸν ἀπερίσταλτο χαρακτήρα τους. Τί ἄλλο ἀπὸ ἕνα εἶδος «ἠθικῆς συνείδησης», ἢ «ἠθικῆς ἐμπειρίας», ὑπονοεῖ ὁ ὅρος «αἴσθηση τῆς ζωῆς» (*sens de vie*), τὸν ὁποῖο ὁ Bergson διακρίνει ὄχι μόνον ἀπὸ τὴν «καθαρὴ νόηση» ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ «ἔνστικτο», μολονότι, ὅπως καὶ αὐτὸ (τὸ τελευταῖο), ριζώνει στὴν ἴδια «ζωτικὴ ὥθηση;»

Σχετικὰ μὲ τὰ παραπάνω, εἶναι ἀποκαλυπτικὸ ἕνα ἀπόσπασμα ἀπὸ ἄρθρο ποὺ ὁ Bergson γράφει τὸ 1908 (ἕναν χρόνο μόλις μετὰ τὴν ἔκδοση τῆς «*Δημιουργικῆς ἐξέλιξης*»), προκειμένου νὰ ἀπαντήσει σὲ κείμενο τοῦ Borel μὲ θέμα τὴν *Ἐξέλιξη τῆς γεωμετρικῆς νόησης*. Ἐπισημαίνει, ἐκεῖ, ὁ Bergson: «Προσπάθησα, ἁπλῶς, νὰ δείξω πὼς ὅταν κάποιος ἐγκαταλείπει τὸν τομέα τῶν μαθηματικῶν καὶ φυσικῶν ἀντικειμένων, γιὰ νὰ εἰσέλθει σ' αὐτὸν τῆς ζωῆς καὶ τῆς συνείδησης, πρέπει νὰ ἐπικαλεστεῖ μία κάποια "αἴσθηση τῆς ζωῆς", ποὺ νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὴν καθαρὴ νόηση καὶ ποὺ νὰ ἀνάγεται, μαζὶ μὲ τὸ ἔνστικτο, στὴν ἴδια ζωτικὴ ὥθηση, μολονότι τὸ ἔνστικτο καθ' ἑαυτὸ εἶναι ἐντελῶς ἄλλο πράγμα. Αὐτὴ ἡ αἴσθηση τῆς

---

24. Πβ. Του Ιδιου, L'évolution créatrice, σ. 721. Πβ. καὶ Γ. Πρελορεντζου, Ἡ ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Henri Bergson, Ἐπίμετρο στὸ Ερ. Μπερξον, *Ἡ δημιουργικὴ ἐξέλιξη*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργη - Γ. Πρελορέντζου, Ἀθήνα, ἔκδ. Πόλις, 2005, σ. 370: «Στὴν οὐσία, ἡ κριτικὴ τοῦ Bergson στὴ νοησιαρχία στρέφεται κυρίως ἐναντίον τῆς κατασκευασιοκρατίας (constructivisme), δηλαδὴ τῶν κάθε εἴδους ἀφηρημένων, θεωρητικῶν κατασκευῶν σὲ διαφορετικὰ πεδία τοῦ ἐπιστητοῦ. Γιὰ παράδειγμα, ἡ βασικὴ μέθοδος τοῦ Bergson στὸ πεδίο τῆς ἠθικῆς εἶναι ἡ ἀκόλουθη: ὁ φιλόσοφος οὔτε ἐπινοεῖ οὔτε κατασκευάζει τὴν ἠθική. Προνομιακὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνάς του εἶναι ἡ ἠθικὴ ἐμπειρία τῆς ἀνθρωπότητας».

ζωῆς δὲν εἶναι παρὰ ἡ συνείδηση, ποὺ βαθαίνει ὅλο καὶ περισσότερο καὶ προσπαθεῖ, μὲ ἕνα εἶδος ἄσκησης βίας (*torsion*) πάνω στὸν ἑαυτό της, νὰ ἐπανατοποθετηθεῖ στὴν κατεύθυνση τῆς φύσης»[25].

Μιὰ «ἐσωτερικὴ ἐμπειρία», ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅσο πλήρης κι ἂν εἶναι, δὲν παρέχει ἐγγυήσεις κατὰ τοῦ κινδύνου τοῦ ὑποκειμενισμοῦ, ἐφόσον δὲν βρεθεῖ τρόπος νὰ συνδεθεῖ τὸ μερικὸ μὲ τὸ γενικό, ἡ ἀτομικὴ ζωὴ μὲ τὴ «ζωὴ γενικά». Ἔτσι, σημαντικοὶ φιλόσοφοι τῆς «ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας», ὅπως ὁ Pascal, ο Rousseau καὶ ο Maine de Biran, δὲν κατάφεραν νὰ συνδέσουν τὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἐπιστήμη, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν ἐστίασαν, σύμφωνα μὲ τὸν Bergson, στὴν κινητικότητα καὶ τὴν «ἐσωτερικὴ ὁρμή» τῆς πραγματικότητας. Αὐτὸ συνέβη, διότι «ἡ ἐπιστήμη τῆς βιολογίας δὲν εἶχε ἀκόμη συγκροτηθεῖ, οὔτε ἡ ψυχολογία, οὔτε ἡ κριτικὴ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τους»[26].

Οἱ ἐπιστημολογικὲς ἀρετὲς μιᾶς ὀργανικιστικῆς ἀντίληψης, ἱκανῆς νὰ ὁδηγήσει σ' ἕνα εἶδος ἠθικῆς τῆς γνώσης, ἀναδεικνύεται ἀπὸ τὸν Bergson, κυρίως, στὸ κείμενό του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τοῦ Claude Bernard* (1913), θεμελιωτῆ τῆς φυσιολογίας καὶ τῆς πειραματικῆς ἰατρικῆς, στὰ μέσα περίπου τοῦ 19ου αἰώνα. Αὐτὸ ποὺ ἐπιτυγχάνει ὁ Claude Bernard εἶναι νὰ συνδέσει τὴν ἀντικειμενικότητα ὡς ἐπιστημικὴ ἀξία μὲ τὴν ταπεινότητα ὡς ἠθικὴ ἀξία, προφυλάσσοντας, μὲ τὸν τρόπο αὐτό, ἀπὸ τὸν ἐπιστημονικὸ δογματισμὸ καὶ τὴ διανοητικὴ ἀγκύλωση, στὴν ὁποία αὐτὸς καταλήγει[27].

Ὅμως, ἀκόμη καὶ ὁ Bernard, παρὰ τὴν ὁλιστικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ ἔμβιου ὄντος μὲ τὴν ἀναγνώριση σ' αὐτὸ ἑνὸς «ἐσωτερικοῦ περιβάλλοντος» ποὺ συγκροτεῖ τὴ μὴ ἀναγώγιμη μοναδικότητά του, δὲν μπόρεσε ἢ δὲν ἤθελε νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ φύση τῆς ζωῆς γενικότερα, περιοριζόμενος αὐστηρὰ στὸ πεδίο τῆς ἐπιστήμης τῆς ζωῆς[28]. Τὸ θεωρητικὸ αὐτὸ «κενό» προσπάθησε, κατὰ κάποιον τρόπο, νὰ καλύψει ὁ Bergson, ἀφήνοντας νὰ διαφανεῖ πίσω ἀπὸ τὴ δική του φιλοσοφικὴ βιολογία μία ὀντολογία τῆς ζωῆς, πλούσια σὲ ἠθικὲς ὑποδηλώσεις.

Πῶς τὸ ἐπιτυγχάνει αὐτό; Ὑπογραμμίζοντας, κυρίως, πὼς ἡ «ἐγγενὴς

---

25. Πβ. H. Bergson, À propos de «L'évolution de l'intelligence géométrique», Réponse à un article d'E. Borel, (janvier 1908), *Mél.*, σσ. 755-756. Πβ. σχετικά, E. Moutsopoulos, Intuition et raison chez Bergson, *Diotima*, 24, σσ. 156-164, ἰδίως τὶς ἐπισημάνσεις σ. 162.

26. Lettre de Bergson à V. Norström, (12 avril 1910), *Henri Bergson, Correspondances*, ἐπιμ. ἔκδ. καὶ σχόλ. A. Robinet, Παρίσι, PUF, 2002, σ. 349.

27. Πβ. Th. Anastassopoulou-Kapogianni, The Constitution of Knowledge in the Biomedical Sciences according to Claude Bernard's Epistemological Conceptions, *Skepsis*, τ. XV, τχ. 2, 2004, σσ. 187-194.

28. Πβ. H. Bergson, La philosophie de Claude Bernard, *PM*, σ. 1437: «Προσπαθεῖ <ὁ Cl. Bernard > νὰ προσδιορίσει ὄχι τόσο τὴ ζωή, ἀλλὰ τὴν ἐπιστήμη τῆς ζωῆς».

ἀξία» μιᾶς βιολογικῆς λειτουργίας ἀναδεικνύεται στὴν ἐξέτασή της ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς «ὀργανικῆς ὁλότητας», ἔρχεται νὰ ἀποδώσει στὴν τελευταία ἕνα εἶδος ἐνδογενοῦς τελικότητας ἢ ἐσωτερικῆς διευθετούσας ἀρχῆς ὀντολογικοῦ καὶ ὄχι εὑριστικοῦ ἢ μεθοδολογικοῦ χαρακτήρα, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Bernard. Ὁ Bergson ἔχει τὴν πεποίθηση, δηλαδή, πὼς μιὰ ἔμβια πραγματικότητα ἀνθίσταται στὶς μεθόδους ἀναγωγῆς της στὸ «στοιχειῶδες», ἀκριβῶς ἐπειδὴ δὲν εἶναι ἀπογυμνωμένη ποιοτικὰ καί, ἄρα, δὲν εἶναι ἀξιολογικὰ οὐδέτερη. Ἕνα ἔμβιο ὄν, μάλιστα, ἀποτελεῖ, ὅπως λέει, «ἕνα κέντρο δράσης. Ἐκπροσωπεῖ μία ὁρισμένη ποσότητα ἐνδεχομενικότητας ποὺ εἰσάγεται στὸν κόσμο...»[29]. Ἡ αἰτιακή του ἐξήγηση, λοιπόν, πρέπει νὰ συμπληρωθεῖ μὲ τὴν κατανόηση τῆς ἰδιαίτερης ὑπαρκτικῆς του κατάστασης. Αὐτὴ ἡ τελευταία, ὅμως, συναρτᾶται μὲ τὸν εὐρύτερο ὀντολογικὸ ὁρίζοντα, μέσα στὸν ὁποῖο τὸ ἔμβιο ὄν ἀναδύεται, δηλαδὴ μὲ τὴν «καταγωγικὴ» καὶ τὴν «ἐσχατολογική» του ἀναφορά, ὅπως θὰ λέγαμε.

Ὁ G. Canguilhem, ἰατρὸς καὶ φιλόσοφος τῆς ἐπιστήμης, στὰ *Σχόλιά* του γιὰ τὸ Γ΄ κεφάλαιο τῆς *Δημιουργικῆς ἐξέλιξης* ἀναδεικνύει ἀκριβῶς τὴ σπουδαιότητα τῆς μπερξονικῆς αὐτῆς θέσης. Σύμφωνα μὲ τὸν Canguilhem, κάθε γνώση ποὺ ἀντιμετωπίζει τὸ ἀντικείμενό της ὡς κάτι τὸ ἀπρόσωπο, νομιμοποιεῖ τὴν περιφρόνησή της πρὸς αὐτό, καθιστῶντας δυνατὴ τὴν πράξη ἐκείνη ποὺ θὰ καταστρέψει ἢ θὰ ἀλλάξει τὸ ἀντικείμενο. «Ὁ πρῶτος ἀπὸ τοὺς ὅρους γιὰ νὰ ἀποκτηνώσει κανεὶς ἕνα ὄν», λέει χαρακτηριστικὰ ὁ Canguilhem, «εἶναι νὰ τὸ θεωρήσει κτῆνος καί, γι' αὐτό, τὸ μίσος εἶναι, πρωταρχικά, ἀπόσυρση τῆς ἀξίας ἢ ἄρνηση τῆς ἀξίας». Στὸν Descartes, γιὰ παράδειγμα, «ἡ θεωρία τοῦ ζώου – μηχανῆς στηρίζεται σὲ αἰτήματα ἠθικῆς καὶ τεχνικῆς τάξης, ὅσο καὶ μεταφυσικῆς»[30].

Οἱ σημαντικὲς αὐτὲς ἐπισημάνσεις τοῦ Canguilhem, σχετικὰ μὲ τὸ θέμα ποὺ πραγματευόμαστε ἐδῶ, συμπυκνώνονται στὴ φράση: «Τὸ νὰ ἀκινητοποιεῖς (ἢ τὸ νὰ καθηλώνεις) εἶναι νὰ σκοτώνεις». («Fixer, c'est tuer»). Κατὰ τὴ διαδικασία μιᾶς ἱστολογικῆς μελέτης, γιὰ παράδειγμα, ὀφείλει νὰ προσέξει κανεὶς τὴ συμβολικὴ σημασία τῆς πρώτης κιόλας ἐνέργειας τοῦ ἐρευνητῆ, ποὺ εἶναι ἡ ἀκινητοποίηση τῶν κυττάρων, ἐνόψει τῆς παρατήρησής τους στὸ μικροσκόπιο. «Ἀκινητοποιῶ» («καθηλώνω») εἶναι ἕνας ὅρος τεχνικὸς πλήρης φιλοσοφικῆς σημασίας»[31]. Ἐπιδέχεται, δηλαδή, μιὰ χρήση «περιγραφικὴ» καὶ μαζὶ «ἀξιολογική»[32].

---

29. Πβ. Του Ιδιου, L'évolution créatrice, σ. 717. Πβ. καὶ Γ. Πρελορεντζου, Ἡ ἀναζωπύρωση τοῦ ἐνδιαφέροντος γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Henri Bergson, σσ. 400-403.

30. Πβ. G. Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice, *Bulletin de la Fac. des Lettres et de l'Hist. de Strasbourg*, τ. 21, τχ. 5-6, 1943, σσ. 141-142.

31. Πβ. *αὐτόθι*, σ. 142.

32. Μὲ τὴν παρατήρησή του αὐτή, ὁ Canguilhem θέλει νὰ ὑποστηρίξει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ

Προκειμένου, λοιπόν, μιὰ ἠθικὴ νὰ μπορέσει ν' ἀποφύγει τὴ διπλὴ παγίδα τοῦ ἰδεαλισμοῦ ἢ τῆς φυσιοκρατίας, θὰ πρέπει νὰ ἐπιδιώξει, ὅπως ἤδη ἔχουμε ὑπογραμμίσει, τὴ σύζευξη «γεγονότος» καὶ «ἀξίας». Βασικὴ γνωσιοθεωρητικὴ ἐπιλογὴ τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφίας εἶναι, ἀναμφίβολα, ἡ ἀπονομὴ πρωτείων στὴν «ἐμπειρία», κι αὐτὸ τὴν κάνει νὰ τοποθετεῖται σὲ μία ἐνδιάμεση ἐπιστημολογικὴ ζώνη, δηλαδὴ ἀνάμεσα στὴν «ἰδέα» καὶ τὰ «πράγματα». Ἡ δική μας ὑπόθεση εἶναι πώς, ἀκριβῶς ἐκεῖ, θὰ μποροῦσε, ἴσως, νὰ ἐντοπίσει κανεὶς κάποιες ἔννοιες-κλειδιά, οἱ ὁποῖες θὰ ἐπέτρεπαν τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ «*εἶναι*» στὸ «*πρέπει*» , δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ὀντολογία στὴν ἠθική. Ἔτσι, μιὰ πραγματικότητα ὀργανικοῦ τύπου, ἡ ὁποία διαρκῶς ἐξελίσσεται, παρουσιάζει ὡς μεῖζονα ὀντολογικὰ χαρακτηριστικὰ τὴ συνοχὴ καὶ τὴ διαφορά. Δομημένη σὲ ἐπίπεδα διαφορετικῆς χρονικῆς πυκνότητας, ἐπιτρέπει τὶς «ἀνεπαίσθητες μεταβάσεις», ὀντολογικὲς καὶ σημασιολογικὲς μαζί. Ἡ πολλαπλότητα τῶν ἐπιπέδων ἀποτελεῖ ἀνάπτυγμα μιᾶς βαθύτερης ἑνότητας, γι' αὐτὸ ἡ σχέση ποὺ τὰ συνδέει εἶναι αὐτὴ τῆς ἀναλογίας.

Ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς «ζωῆς» ἐπιδέχεται, κατ' ἀρχήν, πολλαπλὲς σημασίες, κάτι ποὺ πρῶτος ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἐπισημάνει: «Πλεοναχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ζῆν...»[33]. Κάτι ἀνάλογο φαίνεται νὰ συμβαίνει καὶ μὲ τὶς σύστοιχες ἔννοιες τῆς «συνείδησης», τῆς «ἐλευθερίας» καὶ τῆς «δημιουργίας» στὸ πλαίσιο, πλέον, τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἀποφασιστικὰ ἀπορρίπτει τὴν οὐσιοκρατικὴ ἀντίληψη, ἀντικαθιστῶντας τὴν ἔννοια τῆς «οὐσίας» μὲ αὐτὴν τῆς «διαδικασίας» καὶ τῆς «ποιοτικῆς διαφοροποίησης».

«Πυκνές» καὶ «ἐλαστικές» μαζί, μὲ κοινὸ παρονομαστὴ τὴ «διάρκεια», οἱ παραπάνω ἔννοιες ἐπιτρέπουν σημασιολογικὲς μετατοπίσεις ἀπὸ ἐπίπεδο σὲ ἐπίπεδο, στὸ πλαίσιο ἑνὸς ἀδιαίρετου, πλὴν ὅμως διακριτοῦ, συνεχοῦς. Στὴν περίπτωση, συνεπῶς, μιᾶς βιολογίας «δυναμικῆς», ὅπως τὴν ἐκλαμβάνει γιὰ παράδειγμα ὁ R. Mourgue, νευρολόγος καὶ ψυχίατρος, θερμὸς ὑποστηρικτὴς τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφικῆς βιολογίας (1935)[34],

---

ἐπιστημονικὴ ὁρολογία ποὺ στοχεύει στὴν περιγραφὴ «γεγονότων», μολονότι τεχνικοῦ τύπου, δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὸ σύνολο τῆς γλώσσας στὴν ὁποία ἀνήκει. Ὁ δὲ H. Putnam, πολὺ ἀργότερα καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ἑνὸς ἤπιου ρεαλισμοῦ, ἔρχεται νὰ βεβαιώσει πώς, παρὰ τὶς ἀντίθετες ἀντιλήψεις τῶν λογικῶν θετικιστῶν, «βρίσκουμε μία ἀμοιβαία διείσδυση «γεγονότων» καὶ «ἀξιῶν» πολὺ πιὸ βαθιὰ (ποὺ ἐμπεριέχει τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν αἰσθητική, καὶ ἄλλα εἴδη ἀξιῶν) στὸ ἐπίπεδο κιόλας τῶν ἀτομικῶν κατηγορημάτων». Ὁ Putnam χαρακτηρίζει τέτοιου εἴδους ἔννοιες ὡς «ἔννοιες ἠθικὰ πυκνές». Πβ. H. PUTNAM, *Fait / valeur. La fin d'un dogme*, μτφρ. M. Caveribère καὶ J.-P. Cometti, Παρίσι - Τὲλ Ἀβίβ, Éd. de l'Éclat, 2004, σ. 43.

33. Πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Περὶ Ψυχ.*, II, 2, 413 a 22.

34. Πβ. R. MOURGUE, Une découverte scientifique: La durée bergsonienne, *Revue Philos. de la Fr. et de l'Étrang.*, τ. CXX, 1935, σ. 366: «... ἡ θεμελιώδης διάκριση ποὺ ἔγινε ἀπὸ τὸν

ἕνα «γεγονός» ἢ ἕνα «φαινόμενο», ἐξεταζόμενο στὶς διαδοχικὲς καὶ ὀργανικὰ συνδεδεμένες ἐκφάνσεις του, αὐτο-παρουσιάζεται μαζὶ μὲ τὴ σημασία του. Ἡ μετάβαση, λοιπόν, ἀπὸ τὸ περιγραφικὸ καὶ ὀντολογικό, στὸ ἀξιολογικὸ καὶ μεταφυσικὸ ἐπίπεδο, γίνεται «ἐκ τῶν ἔσω», χωρὶς νὰ ὑπερβαίνει, ἴσως, τὰ ὅρια μιᾶς ἐπιστημολογικῆς νομιμότητας[35].

Σὲ γνωσιολογικὸ ἐπίπεδο, δείξαμε ἤδη πὼς ἡ ἔννοια τῆς «ἐνόρασης» ἐπιδέχεται διπλὴ σημασία καὶ χρήση: α) γνωστικὴ καὶ β) ἠθική. Σχετικά, μάλιστα, μὲ τοὺς ὅρους «πυκνός» καὶ «ἐλαστικός», μέσω τῶν ὁποίων προσδιορίζουμε κάποιες φιλοσοφικὲς ἔννοιες-κλειδιά, αὐτοὶ εἶναι τοῦ ἴδιου του Bergson καὶ ἐμφανίζονται στὸ τέλος τοῦ κειμένου του *Ἡ φιλοσοφικὴ ἐνόραση* (1911).

Ὁ Bergson προσπάθησε νὰ ἀποτυπώσει, μὲ τοὺς ὅρους αὐτούς, κυρίως τὴν ἰδιότυπη χρονικότητα ποὺ διέπει τὸ «βαθὺ ἐγώ»: «Ἂς συλλάβουμε, ἀντίθετα, τὸν ἑαυτό μας, ἔτσι ὅπως εἶναι, μέσα σ' ἕνα παρὸν πυκνὸ καί, ἐπὶ πλέον, ἐλαστικό, ποὺ μποροῦμε νὰ διαστέλλουμε ἀπεριόριστα πρὸς τὰ πίσω, σπρώχνοντας ὅλο καὶ πιὸ μακριὰ τὸ προπέτασμα πού μας κρύβει ἀπὸ τὸν ἑαυτό μας· ἂς συλλάβουμε καὶ πάλι τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο ὅπως εἶναι, ὄχι μονάχα στὴν ἐπιφάνεια, μέσα στὴν παροῦσα στιγμή, ἀλλὰ σὲ βάθος, μαζὶ μὲ τὸ ἄμεσο παρελθόν του ποὺ τὴν πιέζει (τὴ στιγμή) καὶ ποὺ τῆς ἀποτυπώνει τὴν ὁρμή του· ἂς συνηθίσουμε, μὲ μιὰ λέξη, νὰ βλέπουμε ὅλα τὰ πράγματα *sub specie durationis*: ἀμέσως, αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀλύγιστο χαλαρώνει, αὐτὸ ποὺ εἶναι ναρκωμένο ξυπνάει, αὐτὸ ποὺ εἶναι νεκρὸ ἀνασταίνεται, μέσα στὴν ἀναζωογονημένη μας ἀντίληψη»[36].

Παρὰ τὴν ἔμφαση στὴν ἔννοια τῆς «διάρκειας», καινοτομία ἀναμφισβήτητη της μπερξονικῆς φιλοσοφίας σὲ σχέση μὲ τοὺς προδρόμους της, εἶναι ἐμφανεῖς κάποιες ἀναλογίες μὲ τὸ προαναφερθὲν ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ Διαθήκη τοῦ Ravaisson. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις, γνω-

---

Bergson, ἀπὸ τὸ 1889, ἀνάμεσα στὸ φυσικὸ χρόνο καὶ τὴ διάρκεια, ἢ βιολογικὸ χρόνο, ἐπιβεβαιώνεται σήμερα ἀπὸ τὶς πλέον αὐστηρὲς μεθόδους παρατήρησης καὶ πειραματισμοῦ... Ποιά εἶναι, πράγματι, ἡ σημασία τῆς διάρκειας, ἢ βιολογικοῦ χρόνου, στὴν παροῦσα ἐξέλιξη τῆς ἐπιστήμης; Μᾶς φαίνεται πὼς εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴ *στατικὴ βιολογία*, ἡ ὁποία ἀναμφισβήτητα ἐπικρατοῦσε μέχρι τὰ πρῶτα χρόνια του 20ου αἰώνα (ἀτομικὲς θεωρίες τῆς κληρονομικότητας καὶ τῆς ἐξέλιξης, ἀτομικὴ θεωρία τῶν ἐγκεφαλικῶν ἐντοπισμῶν), στὴ *δυναμικὴ βιολογία*» (Ἐμεῖς ὑπογραμμίζουμε).

35. Πβ. E. Minkowski, La pure durée et la durée vecue, Bergson et Nous, *Bulletin de la Soc. Franç. de Philos.*, Παρίσι, A. Colin, 1959, σ. 241: «Οὔτε οὐδέτερος, οὔτε ἄχρωμος, ὁ *βιωμένος χρόνος* ἀνοίγεται στὸν τομέα τῶν *ἀξιῶν τῆς ὕπαρξης* ποὺ δυνάμει, τουλάχιστον, αὐτὸς φέρει μαζί του» (Ἐμεῖς ὑπογραμμίζουμε).

36. Πβ. H. Bergson, L'intuition philosophique, *PM*, σ. 1365. Πβ. καὶ Γ. Πρελορεντζου, Ἡ προβληματικὴ τοῦ χρόνου στὴ φιλοσοφία τοῦ Henri Bergson, *Μορφὲς κατανόησης καὶ διαχείρισης τοῦ χρόνου*, Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο (Καπέσοβο, 25 καὶ 26 Σεπτεμβρίου 2004), Ἰωάννινα, 2005, κυρίως σσ. 58-65.

σιοθεωρητική, ὀντολογικὴ καὶ ἠθικὴ ἀντίληψη συναντῶνται στὴν ἔννοια τῆς «ζωῆς»[37].

Ἀντὶ Ἐπιλόγου

Καταλήγοντας, μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς ἡ μπερξονικὴ φιλοσοφικὴ βιολογία συνυφαίνεται μὲ μία λανθάνουσα ἠθική, τὰ ἴχνη τῆς ὁποίας ἀποτυπώνονται: α) στὸ εἶδος συνέχειας ἢ ἑνότητας ποὺ ἐμφανίζει ἡ ἔμβια πραγματικότητα, δηλαδὴ στὴν «ἀμοιβαία διείσδυση τῶν πάντων»[38], καὶ β) στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ συνείδηση ἀναδύεται προοδευτικὰ μέσα ἀπὸ τὴν ὀργανικὴ ζωή, γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ, μὲ τὸν ἄνθρωπο, τόσο ὡς τάση πρὸς τὸν «ἀναστοχασμό», ὅσο καὶ ὡς «αἴτημα δημιουργίας»[39].

Ἔτσι, ἤδη ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου *Ἡ δημιουργικὴ ἐξέλιξη* ὑποδηλώνει ἀξιολογικὴ φόρτιση, στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ δημιουργικότητα μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἐσωτερικὸς στόχος τῆς ζωῆς καί, μαζί, ὡς ὅρος συνέχισής της. Ἡ συνείδηση, ἀνερχόμενη μὲ τὸν ἄνθρωπο «στὰ ὕψη, ἀπὸ ὅπου βλέπει ἕναν ἀπεριόριστο ὁρίζοντα ν' ἀνοίγεται καὶ πάλι μπροστά της»[40], μπορεῖ καὶ ὀφείλει νὰ συνεχίσει τὸ ἔργο τῆς «ζωτικῆς ὁρμῆς». Ὁ ἐκλεπτυσμένος βιταλισμὸς ποὺ διατρέχει τὴν μπερξονικὴ φιλοσοφία ποτὲ δὲν εἶχε, κατὰ τὴ γνώμη μας, ὡς στόχο νὰ ὑποκαταστήσει μίαν αὐστηρὴ ἐπιστημονικὴ ἐξήγηση. Γι' αὐτό, πρέπει ν' ἀντιμετωπίζεται, κυρίως, ὡς «ἠθικὸ αἴτημα», ποὺ ἐπιβάλλει σεβασμὸ ἀπέναντι στὴν ἀστείρευτη δημιουργικότητα τῆς

---

37. Πβ. A. Devaux, La conception entre liberté et vocation dans la philosophie de Bergson, Bergson et Nous, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 99. Σύμφωνα μὲ τὸν Devaux, ἡ «δημιουργικὴ συγκίνηση» ὑποδηλώνει ἕνα εἶδος προορισμοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ζωή, στὸ πλαίσιο τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφίας, εἶναι «ταλάντευση ἀνάμεσα σὲ μιὰ αὐθορμησία δράσης καὶ τὴν ἕλξη ὑπερβατικῶν ἀξιῶν».

38. Πβ. H. Bergson, L'évolution créatrice, σ. 721. Οἱ ἔννοιες τῆς «συμπάθειας» καὶ τῆς «σύμπνοιας» τῶν πάντων μαρτυροῦν μία ὁλιστική, ἀλλὰ καὶ ὀργανικιστική, ἀντίληψη στὸ ἔργο τοῦ Bergson, ἡ ὁποία ἔλκει τὴν καταγωγή της τόσο ἀπὸ τὸν Στωικισμὸ ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Πλωτινισμό. Πβ. N. Frieden-Markevitch, *La philosophie de Bergson. Aperçu sur un Stoïcisme inconscient*, Φρίμπουρκ-Ἑλβετία, Éd. Univers., 1982, σσ. 159-164. Πβ. καὶ H. Bergson, Cours sur la philosophie grecque au Lycée Henri IV (1894-1895), Le Stoïcisme, *Henri Bergson - Cours*, τ. IV, ἐπιμ. ἔκδ. H. Hude καὶ F. Vinel, Παρίσι, P.U.F./Épiméthée, 2000, ἰδιαίτερα σσ. 130-136. Πβ. ἐπίσης, *αὐτόθι*, Cours sur Plotin, σσ. 65-66.

39. Πβ. H. Bergson, L'évolution créatrice, σσ. 716-717: «Οὐσιώδης ἐπίσης εἶναι ἡ πορεία πρὸς τὸν ἀναστοχασμό. Ἂν οἱ ἀναλύσεις μας εἶναι ἀκριβεῖς, στὶς ἀπαρχὲς τῆς ζωῆς βρίσκεται ἡ συνείδηση ἢ, πιὸ σωστά, ἡ ὑπερσυνείδηση. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ συνείδηση, ποὺ εἶναι μία *ἀπαίτηση δημιουργίας*, δὲν ἐκδηλώνεται στὸν ἑαυτό της παρὰ μόνο ἐκεῖ ὅπου ἡ δημιουργία εἶναι δυνατή. Ὑπνώττει ὅταν ἡ ζωὴ εἶναι καταδικασμένη στὸν αὐτοματισμό· ἀφυπνίζεται εὐθὺς μόλις ξαναγεννιέται ἡ δυνατότητα μιᾶς ἐπιλογῆς... Πῶς πρέπει νὰ συλλάβει κανεὶς αὐτὴ τὴν ἀλληλεγγύη ἀνάμεσα στὸν ὀργανισμὸ καὶ τὴ συνείδηση;»

40. Πβ. *αὐτόθι*, σ. 721.

ζωῆς[41]. Σήμερα, μάλιστα, περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλη φορά, ὑπάρχει ἀνάγκη ἀναζωογόνησης ἑνὸς τέτοιου σεβασμοῦ στὴν κατεύθυνση βιο-αἰσθαντικῶν ἀξιῶν, ἱκανῶν νὰ αἰτιολογήσουν ἐπαρκῶς, ἂν ὄχι νὰ θεμελιώσουν, τόσο μιὰ περιβαλλοντικὴ ἠθική, ὅσο καὶ μία βιο-ηθική[42].

Θ. Αναστασοπουλου - Καπογιαννη
(Πάτρα)

Συντομογραφίες

EC : L' Évolution créatrice
DS : Les Deux sources de la morale et de la religion
ES : L'Énergie spirituelle
PM : La Pensée et le mouvant

- Οἱ ἀναφορὲς στὰ κείμενα τοῦ H. Bergson γίνονται στὶς παρακάτω ἐκδόσεις:

1. Henri Bergson, *Œuvres*, εἰσαγωγὴ H. Gouhier, ὑπομνηματισμὸς κειμένων A. Robinet, Παρίσι, P.U.F., 1970[3].
2. Henri Bergson, *Mélanges*, πρόλογος H. Gouhier, ἐπιμέλεια ἔκδοσης καὶ ὑπομνηματισμὸς A. Robinet σὲ συνεργασία μὲ τοὺς R.-M. Mossé-Bastide, M. Robinet καὶ M. Gauthier, Παρίσι, P.U.F., 1972.
3. Henri Bergson, *Correspondances*, πρόλογος, ἐπιμέλεια ἔκδοσης καὶ ὑπομνηματισμὸς A. Robinet σὲ συνεργασία μὲ τὶς N. Bruyère, B. Sitbon-Peillon καὶ S. Stern-Gillet, Paris, P.U.F., 2002.

---

41. Πβ. G. Canguilhem, Aspects du vitalisme, *La connaissance de la vie*, Παρίσι, J. Vrin, 1998[2], σσ. 87-88. Πβ. ἐπίσης, G. Le Blanc, Le problème de la création: Bergson et Canguilhem, *Annales Bergs.*, II, σσ. 490-492, 499.

42. Πβ. P. A.Y. Gunter, Bergson and the War against Nature, στὸ J. Mullarkey (ἐπιμ.), *The New Bergson*, σ. 171. Ὁ Gunter ὑποστηρίζει πὼς σημαντικοὶ ἐκπρόσωποι μιᾶς οἰκολογικῆς ἠθικῆς ἀντίληψης (ὅπως ὁ Thoreau καὶ ὁ Muir) θὰ συνηγοροῦσαν ὑπὲρ τῆς μπερξονικῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία, δίνοντας ἔμφαση στὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φύση καὶ ἀσκῶντας κριτικὴ στὴ χρησιμοθηρικὴ ἀντιμετώπισή της, ἐμπεριέχει σπέρματα μιᾶς «οἰκολογικῆς συνείδησης».

PARAMÈTRES D' UNE ÉTHIQUE IMPLICITE DANS LA BIOLOGIE PHILOSOPHIQUE BERGSONIENNE

Résumé

Dans le cadre de la biologie philosophique bergsonienne, l'être vivant n'est pas dénué de valeur, dans la mesure où il jouit d'une primauté ontologique par rapport à la nature inorganique. Sous cet aspect, une éthique implicite semble constituer le corrélat d'une «logique» immanente à la vie organique. C'est ainsi que la conception d'une «évolution créatrice», en tant que modalité éminente de la vie, est susceptible d'une charge axiologique. L'hypothèse d'un «élan vital» permet, d'ailleurs, une double référence: l'une à sa source originaire, de sorte à attribuer une dignité métaphysique au phénomène de la vie; l'autre à un avenir ouvert qui imposerait le devenir créateur à titre de «devoir» au niveau de la volonté humaine.

Or, loin d'être une tentative d'explication scientifique, le vitalisme bergsonien constitue, plutôt, un postulat axiologique qui saurait l'emporter sur la scission théorique enre «fait» et «valeur». Aujourd'hui, plus que jamais, devant les risques inédits qui menacent une réalité vivante et fragile, l'héritage bergsonien contribuerait à une mise en relief de valeurs en quelque sorte «bio-sensibles», aptes à justifier une raison «bio-éthique».

Théoni ANASTASSOPOULOU-KAPOYANNI

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ SARTRE ΣΤΗ ΘΕΤΙΚΙΣΤΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ *ΣΧΕΔΙΑΣΜΑ ΜΙΑΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΠΕΡΙ ΣΥΓΚΙΝΗΣΕΩΝ*[1]

Στὴ μητέρα μου

Ι. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τὸ μικρῆς σχετικὰ ἐκτάσεως ἀλλὰ ἐξαιρετικὰ πυκνὸ νοηματικὰ βιβλίο τοῦ Jean-Paul Sartre *Σχεδίασμα μιᾶς θεωρίας περὶ συγκινήσεων*[2] [ἐφεξῆς:

---

1. Τὸ κείμενο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὸ ἀρχικὸ τμῆμα μιᾶς μεγαλύτερης ἐργασίας, ἡ ὁποία ἔχει ἀρχίσει ἀπὸ τὸ 2005. Ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἐνασχόλησή μου μὲ τὴν προβληματικὴ τῶν συγκινήσεων στὴ φαινομενολογία τοῦ Sartre στάθηκε ἡ συμμετοχή μου στὴν πανελλήνια ἐπιστημονικὴ ἡμερίδα μὲ θέμα: Jean-Paul Sartre: 100 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του, τὴν ὁποία διοργάνωσε ὁ Τομέας Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων στὶς 16 Δεκεμβρίου 2005. Ὁ τίτλος τῆς εἰσήγησής μου ἦταν: Ἡ φαινομενολογικὴ θεωρία τῶν συγκινήσεων στὸ ἔργο τοῦ Jean-Paul Sartre.

Τὸ ἀνὰ χείρας κείμενο εἶχε ὁλοκληρωθεῖ προτοῦ προλάβω νὰ μελετήσω δύο κείμενα τοῦ συναδέλφου Ἀντώνη ΧΑΤΖΗΜΩΥΣΗ γιὰ τὴ φαινομενολογία τοῦ Sartre, τὰ ὁποῖα εἶχε τὴν καλοσύνη νὰ μοῦ στεῖλει: α) Émotions in Heidegger and Sartre: 9ο κεφάλαιο του συλλογικοῦ τόμου *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ἐπιμέλεια Peter Goldie, Oxford University Press, 2010. β) Non-Positional Consciousness: θὰ δημοσιευθεῖ στὸν συλλογικὸ τόμο *Reading Sartre*, ἐπιμέλεια Jonathan Webber. Routledge, 2010. Ἐπιφυλάσσομαι νὰ ἀξιοποιήσω τὶς ἀναλύσεις του στὴ μονογραφία μου μὲ θέμα τὴν προβληματικὴ τῶν συγκινήσεων στὴ φιλοσοφία τοῦ Sartre καὶ δὴ κατὰ τὴν φαινομενολογικὴ περίοδο τῆς συγγραφικῆς του παραγωγῆς.

2. Πβ. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Παρίσι, συλλογὴ Le Livre de Poche - références, 465, 2000 (1η ἔκδοση Παρίσι, Hermann, 1939, συλλογὴ Actualités Scientifiques Industrielles).

Μολονότι συμφωνῶ σὲ γενικὲς γραμμὲς μὲ τὸν Στέλιο ΒΙΡΒΙΔΑΚΗ - ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀπόδοση τοῦ ἀγγλικοῦ ὅρου «emotion» ὡς «συναίσθημα» (πβ. τὸ ἄρθρο του Συναισθήματα καὶ κανονιστικοὶ λόγοι, *Νόησις* (Ἀθήνα, Τυπωθήτω - Γιῶργος Δαρδανός), τχ. 2, 2006, σ. 13, σημ. *) -ἔτσι ἄλλωστε μεταφράστηκε πρόσφατα καὶ ἀπὸ τὴν Βίλλυ Καραγκούνη στὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση τῆς μελέτης τοῦ Dylan EVANS, *Emotion. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001' ἑλληνικὴ ἔκδοση: *Συναίσθημα*, Ἀθήνα, Τὸ Βῆμα καὶ Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2006- χρησιμοποιῶ ἐδῶ τὸν ὅρο «συγκίνηση», διότι τόσο στὸ *Σχεδίασμα μιᾶς θεωρίας περὶ συγκινήσεων*, ὅσο καὶ στὰ ὑπόλοιπα κείμενα τῆς φαινομενολογικῆς περιόδου τῆς φιλοσοφίας τοῦ Sartre, ὑπάρχει νοηματικὴ διαφοροποίηση -ἄλλοτε θεματοποιημένη, ἄλλοτε ἀθεματοποίητη- μεταξὺ τῶν ὅρων «συγκίνηση» (émotion), «συναίσθημα» (sentiment), «θυμικό» (affectivité) καὶ «πάθος» (passion). Στὰ ἴδια συμφραζόμενα ὁ Sartre χρησιμοποιεῖ καὶ τὴν ἔκφραση «θυμικὴ κατάσταση» (état affectif) καὶ διακρίνει τὸ «συναίσθημα-πάθος» (sentiment-passion) ἀπὸ τὸ «συναίσθημα-ἐνέργημα» (sentiment-action).

Σχεδίασμα] δημοσιεύθηκε τὸν Δεκέμβριο τοῦ 1939 καὶ προοριζόταν νὰ εἶναι τὸ εἰσαγωγικὸ κείμενο μιᾶς μεγάλης «πραγματείας φαινομενολογικῆς ψυχολογίας»[3] μὲ τὸν τίτλο *Ψυχὴ* (*Psyché*)[4]. Ὁ Sartre εἶχε ἀρχίσει δυὸ χρόνια νωρίτερα (τὸ φθινόπωρο τοῦ 1937) τὴ συγγραφὴ αὐτοῦ τοῦ ἔργου[5], τὸ ὁποῖο ἐπρόκειτο νὰ εἶναι ἀνάλογης σπουδαιότητας μὲ τὴ μείζονα πραγματεία του *Τὸ εἶναι καὶ τὸ μηδέν*, ἀλλὰ οὐδέποτε ὁλοκληρώθηκε. Στὸ ἐκτενὲς ἡμερολόγιο ποὺ κρατοῦσε κατὰ τὴ διάρκεια τῶν πρώτων μηνῶν τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ὡς αἰχμάλωτος, τὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ ὁποίου δημοσιεύθηκε μόλις τὸ 1983 –καθὼς τὰ ὑπόλοιπα σημειωματάρια ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀπαρτιζόταν, πλὴν ἑνός, θεωροῦνται χαμένα–, ὁ Sartre σημειώνει ὅτι ἡ *Ψυχὴ* εἶχε ἤδη φτάσει τὶς τετρακόσιες σελίδες[6].

Ἐξάλλου, ὅπως ἔχει ἐπισημάνει ὁ Εὐάγγελος Παπανοῦτσος, «ὁ ὅρος συναίσθημα εἶναι γιὰ τὴν ἑλληνικὴ νεολογισμός (πιθανότατα ἀπὸ τὴ γερμανικὴ Mitempfindung). Ἔχει τὸ μειονέκτημα ὅτι συνάπτει τὰ βιώματα τοῦ εἴδους τούτου μόνο μὲ τὰ αἰσθήματα, ὄχι καὶ μὲ τὰ ἄλλα ψυχικὰ γεγονότα. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, πιὸ ἀντιπροσωπευτικὸς εἶναι ὁ ἰσοδύναμος, κατὰ τὸ νόημα, ὅρος "συγκίνηση", ἐὰν βέβαια ὀνομάσομε μεταφορικὰ "κινήσεις" ὅλες τὶς ἄλλες συνειδησιακὲς ἐνέργειες». Ὁ συγγραφέας σπεύδει νὰ ὑπογραμμίσει ὅτι «ἡ γλώσσα μας λέγει χωρὶς διάκριση συναισθήματα ἢ συγκινήσεις (ὡς οὐσιαστικά)· ὡς ἐπίθετο ὅμως ἐπικρατέστερος εἶναι ὁ "συναισθηματικός" ἀπὸ τὸν "συγκινησιακό". (Ὁ "συγκινητικὸς" ἔχει ἄλλη σημασία») (πβ. *Ψυχολογία*, βελτιωμένη ἔκδοση, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Νόηση, 2008 [1η ἔκδοση 1971], σσ. 146-147).

3. Γιὰ τὴ φαινομενολογικὴ ψυχολογία, πβ. πρωτίστως E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), μτφρ. Philippe Cabestan, Natalie Depraz καὶ Antonino Mazzú θεωρημένη ἀπὸ τὴν Françoise Dastur, Παρίσι, Vrin, συλλογὴ Bibliothèque des textes philosophiques, 2001 (πρόκειται γιὰ τὴ μετάφραση τοῦ 9ου τόμου τῶν *Husserliana*, τὴν ὁποία ἐπιμελήθηκε ὁ Walter Biemel: *Phänomenologische Psychologie*, 1925-1928, Χάγη, Martinus Nijhoff, 1968). Στὰ ἑλληνικά, πβ. τὴν ἄρτια σχολιασμένη ἔκδοση τοῦ ἄρθρου τοῦ Husserl μὲ τίτλο Φαινομενολογία γιὰ τὴν Ἐγκυκλοπαίδεια Britannica: Edmund Husserl, *Φαινομενολογία*, εἰσαγωγή, μετάφραση, σχολιασμός, Πάνος Θεοδώρου, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Κριτική, σειρὰ «Γλώσσα – Θεωρία – Πράξη», 2005.

4. Πβ. Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, Παρίσι, Gallimard, 1960, ἐπανέκδοση στὴ συλλογὴ Folio, 1986, σ. 363. Γιὰ τὸ νόημα τοῦ ὅρου psyché καὶ γιὰ τὴ διάκρισή της ἀπὸ τὴν «καθαρὴ ὑποκειμενικότητα» σύμφωνα μὲ τὸν Sartre –ἐφόσον ἡ psyché εἶναι ἀντικείμενο μελέτης τῆς μὴ φαινομενολογικῆς ψυχολογίας, ἀντικείμενο τοῦ νόθου ἀναστοχασμοῦ (réflexion impure)– πβ. Ph. Cabestan, *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Βρυξέλλες, Éditions Ousia, 2004, σσ. 52-55.

5. Πβ. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - Mars 1940*, νέα ἐπαυξημένη ἔκδοση, Παρίσι, Gallimard, NRF, 1995, σ. 69, σημ. 2.

6. Πβ. A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, Παρίσι, Éditions Grasset & Fasquelle, συλλογὴ Le Livre de Poche, σειρὰ Biblio / Essais, 1993, σσ. 135-136. Σημειωτέον, ὡστόσο, ὅτι, ἐνῶ γιὰ ἄλλους συγγραφεῖς μία μελέτη τετρακοσίων σελίδων μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἐκτενής, ἡ *Ψυχὴ* δὲν ἀνήκει στὰ μεγαλύτερα κείμενα τοῦ Sartre, ἐφόσον τὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδὲν* ἐκτείνεται σὲ 724 σελίδες, ὁ πρῶτος τόμος τῆς *Κριτικῆς τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου* σὲ 916 σελίδες, ἡ μελέτη του γιὰ τὸν Jean Genet σὲ 690 σελίδες, οἱ μετὰ τὸ θάνατό του δημοσιευθεῖσες σημειώ-

Τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ φαινομενολογικὴ περίοδο τῆς πλούσιας καὶ πολυσχιδοῦς συγγραφικῆς παραγωγῆς τοῦ Sartre (φιλοσοφία, λογοτεχνία, θέατρο, κινηματογραφικὸ σενάριο, αὐτοβιογραφία, πνευματικὲς βιογραφίες κ.λπ.), δηλαδὴ γιὰ τὴν περίοδο ἀπὸ τὸ 1933 –ὅταν ἀνακάλυψε τὴ φιλοσοφία τοῦ Husserl, τοῦ Scheler καὶ τοῦ Heidegger[7]– μέχρι τὸ 1943 (ὅταν δημοσίευσε τὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*) ἢ μᾶλλον μέχρι τουλάχιστον τὸ 1948 –ὅταν σταμάτησε τὴ συγγραφὴ τῶν ἐπονομαζόμενων *Τετραδίων γιὰ μία ἠθικὴ*[8]–, ἔχει ἀναζωπυρωθεῖ τὰ τελευταῖα χρόνια (ἰδίως στὸ Βέλγιο καὶ στὴ Γαλλία καὶ δευτερευόντως στὴν Ἰταλία, σὲ ὁρισμένα πανεπιστήμια τῆς Μεγάλης Βρετανίας καὶ τῆς Ἀμερικῆς καὶ σὲ ἄλλες χῶρες)[9], μετὰ ἀπὸ ἀρκετὰ χρόνια ἔκλειψης τοῦ Sartre ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ προσκήνιο.

σεις του γιὰ τὴν ἠθικὴ (*Cahiers pour une morale*) σὲ 602 σελίδες καὶ οἱ τρεῖς τόμοι τῆς μελέτης του γιὰ τὸν Flaubert, ποὺ δημοσιεύθηκαν τὸ 1972 καὶ τὸ 1973, ἀριθμοῦν 2.800 σελίδες. Μάλιστα, γιὰ νὰ γίνει κατανοητὴ ἡ «συγγραφικὴ μανία» τοῦ Sartre, στοὺς πρώτους μῆνες τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου εἶχε πλουτίσει τὸ ἡμερολόγιό του, σὲ μία μόλις μέρα, καὶ μάλιστα μεταξὺ δυὸ ἀγγαρειῶν, μὲ ὀγδόντα σελίδες σημειώσεων (πβ. A. COHEN-SOLAL, *Sartre, 1905-1980*, Παρίσι, Gallimard, συλλογὴ Folio/Essais, 2005, [1η ἔκδοση 1985], σ. 260)· κάποτε ἐξομολογήθηκε ὅτι θεωροῦσε ἀνέκαθεν τὴ συγγραφικὴ ὑπερπαραγωγὴ ὡς ἀρετὴ (πβ. *ὅ.π.*, σ. 265).

Ἀξίζει βεβαίως νὰ σημειωθεῖ ὅτι συγγραφεῖς μὲ τὸ ἔργο τῶν ὁποίων ἦταν ἐξοικειωμένος ὁ Sartre ἦταν ἐξίσου ἢ καὶ πιὸ παραγωγικοὶ ἀκόμη. Τί νὰ πεῖ κανείς, γιὰ παράδειγμα, γιὰ τὶς 17.000 σελίδες τοῦ περίφημου *Ἡμερολογίου* τοῦ Amiel (πβ. Vi. de COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'"L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Βρυξέλλες, Éditions Ousia, 2000, σ. 140) ἢ γιὰ τοὺς δεκατρεῖς τόμους τῶν ἑξακοσίων περίπου σελίδων ὁ καθένας, ποὺ καταλαμβάνει μόνο ἡ *Ἀλληλογραφία* τοῦ Flaubert (πβ. A. COHEN-SOLAL, *Sartre 1905-1980*, *ὅ.π.*, σ. 777). Ἐξάλλου, ἕνας ἄλλος σημαντικὸς Γάλλος φαινομενολόγος, νεότερος τοῦ Sartre, ὁ M. HENRY (1922-2002), θεμελιωτὴς μιᾶς «φαινομενολογίας τῆς ζωῆς» ἢ μιᾶς «ὑλικῆς φαινομενολογίας» (phénoménologie matérielle), δημοσίευσε, μεταξὺ ἄλλων, τὴν κύρια διδακτορική του διατριβὴ *L'Essence de la manifestation* (Παρίσι, P.U.F., συλλογὴ Épiméthée, 1963) ἐννιακοσίων σελίδων καί, δεκατρία χρόνια ἀργότερα, τὴ μελέτη του γιὰ τὸν Μαρξ, χιλίων σελίδων: *Marx*, τ. 1: *Une philosophie de la réalité*, τ. 2: *Une philosophie de l'économie*, Παρίσι, Gallimard, 1976.

7. Πβ. SARTRE, *Questions de méthode*, ἔκδοση ἀναθεωρημένη καὶ ὑπομνηματισμένη ἀπὸ τὴν Arlette Elkaïm-Sartre, Παρίσι, Gallimard, συλλογὴ Tel, 1986 (1η ἔκδοση 1960), σ. 39: «διάβασα γιὰ πρώτη φορὰ Husserl, Scheler, Heidegger καὶ Jaspers τὸ 1933 κατὰ τὴ διάρκεια τῆς διαμονῆς μου, γιὰ ἕνα χρόνο, στὸ Maison française de Berlin καὶ εἶναι ἐκείνη τὴν περίοδο [...] ποὺ δέχθηκα τὴν ἐπίδρασή τους».

8. Πβ. τὸ εἰσαγωγικὸ σημείωμα τῆς A. ELKAÏM-SARTRE στο Sartre, *Cahiers pour une morale*, Παρίσι, Éditions Gallimard, συλλογὴ Bibliothèque de philosophie, 1983, σ. 7: «Τὰ *Τετράδια γιὰ μία ἠθικὴ* γράφτηκαν τὸ 1947 καὶ τὸ 1948».

9. Πβ. χαρακτηριστικὰ τὸ εἰσαγωγικὸ σημείωμα στὸ ἀφιέρωμα στὸν φαινομενολόγο Sartre τῆς φιλοσοφικῆς ἐπιθεώρησης *Alter* (τχ. 10, 2002, σ. 9-10), καθὼς καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ Renaud Barbaras στὴν προσφάτως δημοσιευθεῖσα συλλογὴ ἄρθρων *Sartre. Désir et liberté*, Παρίσι, P.U.F., συλλογὴ Débats philosophiques, 2005, σσ. 9-17. Πβ. ἐπίσης F. CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Χιλντεσχάιμ-Ζυρίχη-Νέα Ὑόρκη, Georg Olms Verlag, 2005.

Σὲ ὅλα σχεδὸν τὰ κείμενα ποὺ ἀνήκουν στὴ φαινομενολογικὴ περίοδο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Sartre –ἀπὸ τὰ πολὺ σημαντικὰ ἄρθρα τοῦ 1934 Ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Ἐγὼ[10] καὶ Μιὰ θεμελιώδης ἰδέα τῆς φαινομενολογίας τοῦ Husserl: ἡ ἀποβλεπτικότητα[11] μέχρι τὰ φιλοσοφικὰ μυθιστορήματα *Ἡ ναυτία* (1938) καὶ *Ὁ τοῖχος* (1939), τὶς φιλοσοφικὲς πραγματεῖες τὸ *Φανταστικό* (1940) καὶ τὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*, καθὼς καὶ τὴν περίφημη διάλεξη τοῦ 1945, ποὺ δημοσιεύθηκε ὡς αὐτόνομη μελέτη μὲ τίτλο *Ὁ ὑπαρξισμὸς εἶναι ἀνθρωπισμός*[12]–, ἀλλὰ καὶ σὲ λίγο μεταγενέστερα κείμενά του ὅπως στοὺς *Στοχασμοὺς γιὰ τὸ ἑβραϊκὸ ζήτημα* (1946) καὶ στὸ *Τί εἶναι ἡ λογοτεχνία;* (1948), συναντοῦμε σειρὰ ἀναλύσεων γιὰ πτυχὲς καὶ ἐκφάνσεις τοῦ συναισθηματικοῦ βίου τοῦ ἀνθρώπου. Μερικὲς ἀπὸ αὐτὲς εἶναι πολὺ σημαντικές, ἰδίως τὸ σχεδίασμα μιᾶς θεωρίας περὶ παθῶν

---

10. Τὸ μικρὸ αὐτὸ ἄρθρο ἐπηρέασε καθοριστικὰ πολλοὺς Γάλλους φιλοσόφους, πρωτίστως τὸν Gilles Deleuze, ὁ ὁποῖος κατατάσσει τὸν Sartre, μαζὶ μὲ τὸν Spinoza καὶ τὸν Bergson (μόνο ὅμως ὅσον ἀφορᾶ τὸ πρῶτο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου του *Ὕλη καὶ μνήμη*, 1896) στοὺς φιλοσόφους ποὺ κατόρθωσαν νὰ κατασκευάσουν ἕνα ἐπίπεδο ἐμμένειας (plan d'immanence) τὸ ὁποῖο δὲν «μιαίνει» τὸ παραμικρὸ ἴχνος ὑπερβατικότητας. Εἰδικότερα, ὁ Deleuze ὑποστηρίζει ὅτι στὸ ἐν λόγῳ ἄρθρο ὁ Sartre «θέτει ἕνα ὑπερβατολογικὸ πεδίο χωρὶς ὑποκείμενο, ποὺ παραπέμπει σὲ μία ἀπρόσωπη, ἀπόλυτη, ἐμμενῆ συνείδηση: σὲ σχέση μ' αὐτὴν τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο εἶναι "ὑπερβατικότητες"» (πβ. DELEUZE, L'immanence: une vie ..., *Philosophie* (Παρίσι, Les Éditions de Minuit), τχ. 47, 1 Σεπτεμβρίου 1995, σ. 4 καὶ σημ. 2˙ πβ. G. DELEUZE καὶ F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Παρίσι, Les Éditions de Minuit, 1991, σ. 47-50, ἰδ. σ. 49).

11. Τὸ ἄρθρο αὐτὸ δημοσιεύθηκε τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1939, ἀλλὰ εἶχε γραφτεῖ κατὰ τὴ βερολινέζικη περίοδο τοῦ Sartre (Σεπτέμβριος 1933 - Ἰούνιος 1934)˙ πβ. τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ V. de Coorebyter στὸ Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια V. de COOREBYTER, Παρίσι, Vrin, συλλογὴ Textes & commentaires, 2003, σ. 9. Ὁ συγγραφέας παραθέτει (στὴν προαναφερθεῖσα μελέτη τοῦ *Sartre face à la phénoménologie*, σσ. 28-29), τοὺς ἑπτὰ λόγους, ποὺ τὸν ὁδηγοῦν νὰ υἱοθετήσει αὐτὴ τὴ χρονολόγηση, σὲ ἀντίθεση πρὸς πλειάδα μελετητῶν σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους τὸ ἄρθρο αὐτὸ γράφτηκε τὴν περίοδο 1938-1939.

Γιὰ τὴν ἀπόδοση στὰ ἑλληνικὰ τοῦ θεμελιώδους φαινομενολογικοῦ ὅρου intentionnalité, υἱοθετοῦμε τὴ μεταφραστικὴ ἐπιλογὴ «ἀποβλεπτικότητα» –καὶ ὄχι «προθετικότητα» ἢ «ἀναφορικότητα», ποὺ ἔχουν ἐπίσης χρησιμοποιηθεῖ ἀπὸ διακεκριμένους μελετητές–, σύμφωνα μὲ τὶς ὑποδείξεις τοῦ N. M. Σκουτερόπουλου στὴν ἑλληνικὴ ἔκδοση τῆς *Δεύτερης λογικῆς ἔρευνας* τοῦ Husserl (Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Γνώση, 1986, σ. 217) καὶ τοῦ Γιώργου Ξηροπαΐδη σὲ ἄρθρο του στὸ πέμπτο τεῦχος τοῦ φιλοσοφικοῦ περιοδικοῦ *Cogito*.

12. Γιὰ τὸν ρόλο καὶ τὴν ἀπήχηση τῆς διάλεξης αὐτῆς ὄχι μόνο στὴν παρισινὴ ἀλλὰ καὶ στὴν εὐρωπαϊκὴ πνευματικὴ σκηνή, πβ. ἐνδεικτικὰ F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Παρίσι, La Découverte & Syros, 1997, 2001, σσ. 108-110. Μὴν ξεχνᾶμε ὅτι ἡ διάλεξη αὐτὴ ὁδήγησε τὸν Heidegger νὰ ἀπευθύνει στὸν Jean Beaufret τὴν περίφημη *Ἐπιστολὴ γιὰ τὸν ἀνθρωπισμό*, ὁ ρόλος τῆς ὁποίας ὑπῆρξε καθοριστικὸς γιὰ τὴν κεφαλαιώδους σημασίας παρουσία τοῦ Heidegger στὴ γαλλικὴ φιλοσοφία τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα (πβ. D. JANICAUD, *Heidegger en France*, Παρίσι, Bibliothèque Albin Michel Idées, 2001, τόμος Α΄, κεφ. 4: L'humanisme dans les turbulences).

στὸ Μιὰ θεμελιώδης ἰδέα τῆς φαινομενολογίας τοῦ Husserl: ἡ ἀποβλεπτικότητα[13], οἱ ἀναλύσεις τοῦ Sartre περὶ θυμικοῦ στὸ *Φανταστικὸ*[14] καὶ ἡ διάκριση μεταξὺ πρωταρχικοῦ (originaire) καὶ συγκροτημένου θυμικοῦ (affectivité constituée) στὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*[15]. Ἐξάλλου, στὸ προαναφερθὲν ἡμερολόγιό του, ὁ Sartre ἀναφέρεται συχνά, ἐνίοτε ἀναλύοντάς τα, στὰ συναισθήματα, ποὺ ὁ ἴδιος ἔνιωθε κατὰ τὴν ἐν λόγῳ περίοδο ἀλλὰ καὶ προηγουμένως -ὑπερηφάνεια (orgueil), ταπεινοφροσύνη (humilité), πλήξη (ennui), ἄγχος (angoisse), φόβο, χαρά, ὀργή, ἐναλλαγὴ συναισθημάτων κ.λπ.· οἱ ἀναλύσεις του αὐτὲς εἶναι ἐξαιρετικὰ χρήσιμες γιὰ τὴν ἀνασυγκρότηση τῆς θεωρίας του γιὰ τὸν συναισθηματικὸ βίο τοῦ ἀνθρώπου, δεδομένου ὅτι, ὡς φαινομενολόγος, ἀξιοποιεῖ τὴ βυθομέτρηση τῆς δικῆς του ἐμπειρίας ὡς βασικὸ μεθοδολογικὸ ἐργαλεῖο καὶ προσπαθεῖ νὰ περιγράψει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὰ συναισθήματα αὐτὰ δίδονται στὴ συνείδησή του. Τέλος καὶ στὸ αὐτοβιογραφικὸ μυθιστόρημα τῆς Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, ὅπου παρακολουθοῦμε ἐκ τοῦ σύνεγγυς τὴ ζωὴ καὶ τὶς σκέψεις τοῦ Sartre καὶ τῆς de Beauvoir στὰ τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ 1930 καὶ στὶς ἀρχὲς τῆς δεκαετίας τοῦ 1940, συναντοῦμε ἐνδιαφέρουσες ἀναλύσεις γιὰ πλῆθος συναισθημάτων[16] ἀλλὰ καὶ εὐάριθμες εὐσύνοπτες φαινομενολογικὲς προσεγγίσεις τοῦ συναισθήματος (sentiment)[17]. Παρὰ ταῦτα, θὰ ἀνατρέξουμε στὰ ἐν λόγῳ κείμενα μόνο στὸ βαθμὸ πού μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ κατανοήσουμε βασικὲς ἔννοιες, θέσεις καὶ περιγραφὲς τοῦ *Σχεδιάσματος*.

Ἐξάλλου δὲν εἶναι δυνατόν, στὴν ἀνὰ χεῖρας μελέτη, νὰ ἐπιχειρήσουμε νὰ ἐντάξουμε τὴ θεωρία τοῦ Sartre περὶ συγκινήσεων στὸ σύνολο τῶν ἐξαιρετικὰ γόνιμων προφαινομενολογικῶν (Brentano) καὶ φαινομενολογικῶν προσεγγίσεων τοῦ θυμικοῦ (Edmund Husserl, Max Scheler, Martin

---

13. Πβ. V. de COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, πρώτη ἑνότητα, κεφ. 4: «"Pour un nouveau traité des passions"» (σσ. 122-158).

14. Πβ. SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Παρίσι, Gallimard, 1940˙ ἀναθεωρημένη ἀπὸ τὴν A. Elkaïm-Sartre ἐπανέκδοση στὴ συλλογὴ Folio/Essais, 1986, σσ. 135-145: Το θυμικό (L'affectivité). Πβ., ἐπίσης, *ὅ.π.*, σσ. 176-183, ὅπου μελετᾶ τὴ σχέση μεταξὺ γνώσης (savoir) καὶ θυμικοῦ, καὶ σσ. 261-285, ὅπου ἐξετάζει μεταξὺ ἄλλων (α) τὴ διαφορὰ μεταξὺ τῶν συναισθημάτων-παθῶν καὶ τῶν συναισθημάτων-ἐνεργημάτων˙ (β) τὴν ποιοτικὴ διαφορὰ μεταξὺ τῶν συναισθημάτων ποὺ νιώθουμε γιὰ κάτι πραγματικὸ καὶ τῶν συναισθημάτων ποὺ νιώθουμε γιὰ κάτι φανταστικὸ (imaginaire), ἐξωπραγματικὸ (irréel), γιὰ κάτι παρὸν ἢ γιὰ κάτι ἀπόν˙ καὶ (γ) τὴ διάκριση μεταξὺ ἀληθινῶν συναισθημάτων καὶ φανταστικῶν συναισθημάτων.

15. Πβ. Ph. CABESTAN, Qu'est-ce que s'émouvoir? Émotion et affectivité selon Sartre, *Alter (Revue de phénoménologie)*, τχ. 7, 1999, σσ. 99-104.

16. Πβ. ἰδίως S. de BEAUVOIR, *La force de l'âge*, *ὅ.π.*, σσ. 292-294: ἐξαιρετικὴ ψυχογραφία τοῦ ἑαυτοῦ της, τοῦ Sartre καὶ τῆς Olga.

17. Πβ. ἐνδεικτικὰ S. de BEAUVOIR, *La force de l'âge*, *ὅ.π.*, σ. 295, ὅπου ἀντιπαραθέτει τὸ συναίσθημα, ἀλλὰ καὶ κάθε ψυχικὸ ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο εἶναι μόνο πιθανὸ (probable), πρὸς τὸ βίωμα (Erlebnis), τὸ ὁποῖο εἶναι προφανές, (évident)˙ πβ. ἐπίσης *ὅ.π.*, σ. 298.

Heidegger, Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Stephan Strasser, Erwin Straus, F.-J.-J. Buytendijk, Glen Mazis, Pierre Kaufmann, Natalie Depraz κ. ἄ.)[18], τὴ σπουδαιότητα τῶν ὁποίων -ὅσων φυσικὰ εἶχαν διατυπωθεῖ στὴν ἐποχή του- ἀναγνώριζε ρητὰ ὁ ἴδιος ὁ Sartre[19].

Θὰ ἀξιοποιήσουμε εἰδικότερα πέντε κείμενα τοῦ Sartre, τὰ τρία ἐκ τῶν ὁποίων εἶναι ἀφιερωμένα στὴ «φαινομενολογικὴ ψυχολογία» (*Ἡ φαντασία, Τὸ φανταστικὸ* καὶ τὸ *Σχεδίασμα*), τὸ ἕνα στὴ «φαινομενολογικὴ ὀντολογία» (*Τὸ εἶναι καὶ τὸ μηδέν*)[20], ἐνῶ «Ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Ἐγώ» εἶναι θεμελιῶδες κείμενο ποὺ προσδιορίζει τὸ ἐπιστημολογικὸ καθεστὼς τῶν προαναφερθέντων κειμένων «φαινομενολογικῆς ψυχολογίας»[21].

Ὅσον ἀφορᾶ εἰδικότερα τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Sartre γιὰ τὴν ψυχολογία, ἀξίζει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι εἶχε ἐκδηλωθεῖ ἀπὸ πολὺ νωρίς, ὅπως συνάγεται ἀπὸ σειρὰ δραστηριοτήτων του κατὰ τὴ διάρκεια τῶν σπουδῶν του. Ἀπαριθμῶ: (α) Τις ἐπισκέψεις του κάθε Κυριακή, μαζὶ μὲ συμφοιτητές του, στὶς παρουσιάσεις ἀσθενῶν στὸ νοσοκομεῖο Sainte-Anne[22]· μάλιστα καὶ πολὺ ἀργότερα, ὅταν ἡ Simone de Beauvoir δίδασκε φιλοσοφία σὲ λύκειο τῆς Rouen, ἐπισκέφτηκε μαζὶ μὲ τὸν Sartre, μετὰ ἀπὸ παράκληση τοῦ τελευταίου, ἕνα ψυχιατρεῖο. (β) Τὸ θέμα τῆς ἐργασίας γιὰ τὸ «δίπλωμα ἀνωτέρων σπουδῶν» ποὺ ἐπέλεξε νὰ ἐκπονήσει ὑπὸ τὴν ἐπί-

---

18. Πβ. ἐνδεικτικὰ τὸ πολὺ ἐνδιαφέρον ἀφιέρωμα τῆς φαινομενολογικῆς ἐπιθεώρησης *Alter* (τχ. 7, 1999) στὴ συγκίνηση καὶ στὸ θυμικό: Émotion et affectivité. Πβ. ἐπίσης μιὰ σύνοψη τῶν φαινομενολογικῶν προσεγγίσεων τοῦ θυμικοῦ ἀπὸ τοὺς Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty καὶ Michel Henry στὸ ἄρθρο τοῦ H. PARRET, Le timbre de l'affect et les tonalités affectives, *Revue Internationale de Philosophie*, τ. 48, τχ. 189, 3/1994, σσ. 298-301.

Ὅσον ἀφορᾶ εἰδικότερα τὸν Husserl, πβ. τὶς ἀναλύσεις του γιὰ τὴν προβληματικὴ τῶν συγκινήσεων στὶς *Λογικὲς ἔρευνες· Recherches logiques*, τόμος Β΄, σσ. 196-201· καὶ γιὰ τὴν ἀποβλεπτικότητα τῶν συναισθημάτων στὶς *Ideen* I. Πβ. Vincent DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σ. 164, σημ. 14. Γιὰ τὴν χουσερλιανὴ ἀνάλυση τῆς ἀποβλεπτικότητας τῶν συναισθημάτων, πβ. R. BERNET, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Παρίσι, P.U.F., Épiméthée, 1994, σσ. 308-315. Πβ. ἐπίσης τὴν αὐστηρὴ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ M. HENRY (Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle, στὸ *Phénoménologie matérielle*, Παρίσι, P.U.F., 1990, σσ. 13-59) στὴν ἀντικειμενοκρατία (objectivisme) ποὺ ἐκδηλώνεται στὴν ἀνάλυση τῆς ἀποβλεπτικότητας τῶν συναισθημάτων, τὴν ὁποία προτείνει ὁ Husserl στὶς *Ideen* I.

19. Στὸ *Φανταστικὸ* ὑποστηρίζει ὅτι «ἐργασίες ὅπως αὐτὲς τοῦ Brentano, τοῦ Husserl καὶ τοῦ Scheler μπόλιασαν τὴ γερμανικὴ φιλοσοφία μὲ μία ὁρισμένη ἀντίληψη τοῦ συναισθήματος τὴν ὁποία οἱ γάλλοι ψυχολόγοι θὰ εἶχαν κάθε ὄφελος νὰ γνωρίσουν» (*L'imaginaire*, *ὅ.π.*, σ. 135). Ὡστόσο, ὁ Sartre ἀσκεῖ ὑπόρρητα κριτικὴ στὸν Husserl ἐδῶ (πβ. V. de COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σ. 123 κ. ἑξ.)

20. Πβ. τὸν ὑπότιτλο τοῦ μείζονος αὐτοῦ ἔργου: «Δοκίμιο φαινομενολογικῆς ὀντολογίας».

21. Πβ. J.-M. MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psyché*, Παρίσι, P.U.F., συλλογὴ *Philosophies*, 2000, σ. 11.

22. Πβ. A. COHEN-SOLAL, *Sartre*, *ὅ.π.*, σ. 140.

βλεψη τοῦ Henri Delacroix ἦταν: «Ἡ εἰκόνα στὸν ψυχικὸ βίο: φύση καὶ ρόλος της»[23]. (γ) Εἶχε διορθώσει, μαζὶ μὲ τὸν Paul Nizan, τὰ δοκίμια τῆς γαλλικῆς μετάφρασης τῆς *Γενικῆς ψυχοπαθολογίας* τοῦ Karl Jaspers (1913)[24].

Τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Sartre γιὰ τὴν ψυχολογία ὀφείλεται κυρίως στὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴ λειτουργία καὶ τὶς καταστάσεις τῆς συνείδησης, τὸ ὁποῖο ἐνισχύθηκε σημαντικὰ ἀπὸ τὴν ἐμβάθυνσή του στὴ φιλοσοφία τοῦ Bergson, ποὺ ὑπῆρξε τὸ «ἀνομολόγητο καὶ τελικὰ ἀποκηρυγμένο πρότυπο τοῦ Sartre»[25]: «Ἡ ψυχολογία συμπληρώνει τὴ φιλοσοφία, δεδομένου ὅτι φωτίζει καὶ ἐπιτρέπει νὰ κατανοήσουμε καλύτερα τὶς λειτουργίες τῆς συνείδησης»[26].

Γιατί ὅμως ὁ Sartre δὲν ὁλοκλήρωσε τὴν *Ψυχή*; Κατ' ἀρχάς, μία τέτοια πρακτικὴ ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ γνωρίσματα τοῦ ἔργου του[27]. Χαρακτηριστικά, ἡμιτελεῖς παρέμειναν: ἡ δεύτερη μεγάλη φιλοσοφική του πραγματεία, ἡ *Κριτικὴ τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου*, ἐφόσον λείπει τὸ δεύτερο μέρος της[28]· οἱ *Δρόμοι τῆς ἐλευθερίας*, ἐφόσον λείπει ὁ τέταρτος τόμος· οἱ μελέτες τοῦ Sartre γιὰ τὸν Mallarmé καὶ τὸν Tintoretto· ὑπὸ μία ἔννοια, ἀκόμη καὶ τὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδὲν* εἶναι ἀνολοκλήρωτο, ἐφόσον λείπει ἡ ἠθικὴ θεωρία τὴν ὁποία ὁ Sartre θεωροῦσε ἀναγκαῖο νὰ προσθέσει[29]. Ἡ μόνη μελέτη τοῦ Sartre ποὺ δὲν ὁλοκληρώθηκε γιὰ λόγους ἀνεξάρτητους τῆς θέλησής του ἦταν *L'idiot de la famille*, στὴν ὁποία ὑποβάλλει τὸν

---

23. Πβ. *αὐτόθι*.

24. Πβ. S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, *ὅ.π.*, σσ. 52-53. Πβ. K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, Παρίσι, Alcan, 1933, ἀνατύπωση ἐδ. Tchou, 2000.

25. Πβ. B.-H. Lévy, *Le siècle de Sartre*, Παρίσι, Éditions Grasset & Fasquelle, συλλογὴ Le Livre de Poche, σειρὰ Biblio/Essais, 2000, σ. 621. Γιὰ τὸ ρόλο ποὺ ἔπαιξε ὁ Bergson στὴ διέγερση τοῦ ἐνδιαφέροντος τοῦ Sartre γιὰ τὴ φιλοσοφία, πβ. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σ. 22. Γιὰ τὴ μετέπειτα ἐναντίωσή του στὸν Bergson, πβ. *ὅ.π.*, σσ. 81-83 καὶ σσ. 139-141.

26. Πβ. D. Bertholet, *Sartre*, Παρίσι, Perrin, συλλογὴ Tempus, 2005 (1η ἔκδοση Παρίσι, Plon, 2000), σ. 96.

27. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Sartre ἄρχιζε κάθε νέα συγγραφικὴ του ἐργασία ἔμπλεος ἐνθουσιασμοῦ καὶ ὅτι ἄφηνε τὶς περισσότερες μελέτες του ἀνολοκλήρωτες χαρακτηρίζει ὅλο τὸ ἔργο του (πβ. A. Cohen-Solal, *Sartre*, *ὅ.π.*, σ. 236).

28. Πβ. A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, *ὅ. π.*, σ. 153, σημ. 2. Μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Sartre δημοσιεύθηκαν ὅλα τὰ ἀποσπάσματα τοῦ δεύτερου τόμου τῆς *Κριτικῆς τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου* ποὺ βρέθηκαν στὰ κατάλοιπά του: *Critique de la raison dialectique*, τόμος Β΄, Παρίσι, Gallimard, 1985.

29. Πβ. A. Cohen-Solal, *Sartre*, *ὅ.π.*, σ. 783. Μετὰ τὸν θάνατο τοῦ Sartre δημοσιεύθηκαν τὰ *Τετράδια γιὰ μία ἠθικὴ* (*Cahiers pour une morale*, Παρίσι, Gallimard, 1983), «σύνολο πολὺ ἐπεξεργασμένων κειμένων, τὰ ὁποῖα συντάχθηκαν τὴν περίοδο 1947-1948, ὅπου λαμβάνει μορφὴ τὸ σχέδιο συγκρότησης μιᾶς ἠθικῆς, τὸ ὁποῖο ὁ Sartre εἶχε προαναγγείλει στὸ τέλος τοῦ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*» (πβ. R. Barbaras, Introduction στὸ R. Barbaras (ἐπιμ.), *Sartre. Désir et liberté*, ὅ.π., σ. 10).

Gustave Flaubert σὲ «ὑπαρξιακὴ ψυχανάλυση»[30]· δημοσιεύθηκαν οἱ τρεῖς πρῶτοι τόμοι, ὄχι ὅμως καὶ οἱ δυὸ ἑπόμενοι μὲ τοὺς ὁποίους σχεδίαζε νὰ τὴν ὁλοκληρώσει, λόγω τῆς τύφλωσης τοῦ Sartre τὸ φθινόπωρο τοῦ 1973[31].

Πέραν ὅμως τοῦ ὅτι ὁ γάλλος φιλόσοφος ἄφησε ἀνολοκλήρωτα πολλὰ κείμενά του, γεγονὸς τὸ ὁποῖο προκαλοῦσε καὶ στὸν ἴδιο ἀπορία[32], τὸ 1974 ὑποστήριξε ὅτι δὲν ὁλοκλήρωσε τὴν *Ψυχὴ* ἐπειδὴ στερεῖτο πρωτοτυπίας, καθὼς ἐπρόκειτο κατ' οὐσίαν γιὰ «καθαρὸ Husserl» διατυπωμένο «μὲ ἄλλο ὕφος (style)»[33]. Οἱ ἀπόψεις τῶν μελετητῶν γιὰ τοὺς εἰδικότερους λόγους ποὺ ὤθησαν τὸν Sartre νὰ παρατήσει τὸ χειρόγραφο τῆς *Ψυχῆς* διίστανται. Σύμφωνα μὲ τὸν Vincent de Coorebyter, ὁ Sartre διέκοψε τὴ συγγραφὴ τοῦ ἐν λόγῳ ἔργου τὴ στιγμή, ποὺ μελετοῦσε τὴν ἔννοια τῆς παθητικότητας (passivité)[34], «τὴν ὁποία ὁ Husserl εἶχε ἐνσωματώσει στὴ φιλοσοφία του ὑπὸ τὰ γνωρίσματα τῆς ὕλης· [...] τὸ πρόβλημα τῆς ὕλης (hylè) ἦταν αὐτὸ ποὺ χώριζε τὸν Sartre ἀπὸ τὸν Husserl»[35]. Κατὰ τὸν Philippe Cabestan, ὁ ἡμιτελὴς χαρακτήρας τῆς *Ψυχῆς* ὀφείλεται ἐν μέρει – ἴσως μάλιστα πρωτίστως– στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ φαινομενολογικὴ ψυχολογία τοῦ ἔργου αὐτοῦ θεμελιώνεται σὲ μία φαινομενολογικὴ ἀνθρωπολογία, τὴν ὁποία ὁ Sartre δὲν εἶχε συγκροτήσει ἀκόμη· θὰ τὸ κάνει στὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*, τὸ ὁποῖο ὄφειλε νὰ προηγηθεῖ τῆς *Ψυχῆς*. Ἡ θέση αὐτὴ τοῦ Cabestan βασίζεται στὴν πεποίθησή του ὅτι στὸ *Σχεδίασμα* ὁ Sartre δὲν ἀντιμετωπίζει τὸν ἄνθρωπο ὅπως παρουσιάζεται καὶ δίχως νὰ θέσει σὲ ἀμφισβήτηση τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ὄφειλε ὡς ψυχοφαινομενολόγος, ἀλλά, ἀντιθέτως, βασίζεται σὲ μία λίαν ἰδιότυπη σύλληψη τοῦ ἀνθρώπου καὶ κυρίως τῆς ἀποβλεπτικότητας καὶ τοῦ σώματος, σύλληψη ποὺ ἐντάσσεται σὲ μία φαινομενολογικὴ ἀνθρωπολογία[36].

Πῶς ἀντιλαμβάνεται ὁ Sartre τὴ συμβολὴ του στὸ *Σχεδίασμα*; Δὲν γράφει ὡς *ἱστορικός* τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἐπιδιώκει νὰ παρέμβει ὡς φιλό-

---

30. Γιὰ τὴν «ὑπαρξιακὴ ψυχανάλυση», τὴν ὁποία ὁ Sartre ἀντιπαραθέτει στὴν «ἐμπειρική», δηλαδὴ στὴ φροϋδικὴ ψυχανάλυση, στὴν ὁποία προσάπτει ὅτι διέπεται ἀπὸ αἰτιοκρατία, πβ. *L'être et le néant*, *ὅ.π.*, σσ. 602-620.

31. Πβ. A. Cohen-Solal, *Sartre*, *ὅ.π.*, σσ. 783-784.

32. Πβ. J.-P. Sartre, *Œuvres romanesques*, Παρίσι, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, ἐπιμέλεια ἔκδοσης Michel Contat καὶ Michel Rybalka, 1981, σ. XCII: «Θὰ ἄξιζε νὰ διερευνηθεῖ γιατί σχεδιάζω νὰ γράψω ἔργα, τὰ ὁποῖα εἶναι πάντοτε ἐκτενέστερα ἀπὸ αὐτὰ ποὺ γράφω στὴν πραγματικότητα».

33. Πβ. A. Renaut, *Sartre. Le dernier philosophe*, *ὅ. π.*, σ. 135.

34. Πβ. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *ὅ.π.*, σ. 405.

35. Πβ. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σσ. 28 καὶ 167. Γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἔλυσε ὁ Sartre τὸ πρόβλημα αὐτὸ στὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδέν*, ἀντιτιθέμενος ρητὰ στὸν Husserl, πβ. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σ. 165.

36. Πβ. Ph. Cabestan, *L'être et la conscience*, *ὅ.π.*, σ. 50.

σοφος καὶ δὴ ὡς φαινομενολόγος στὴ συζήτηση τῆς ἐποχῆς του περὶ συγκινήσεων -ἡ ὁποία ἀφορᾶ πρωτίστως στὴν ψυχολογία καὶ στὴ φυσιολογία καί, δευτερευόντως, στὴ φιλοσοφία-, πιστεύοντας ὅτι οἱ οἰκεῖες ἀπόψεις του εἶναι πρωτότυπες ἀκόμη καὶ σὲ σχέση μὲ τὴ χουσερλιανὴ φαινομενολογία, τὴν ὀπτικὴ γωνία τῆς ὁποίας υἱοθετεῖ στὸ κείμενο αὐτό.

Καθὼς δὲν προσεγγίζει τὸ ζήτημά ἀπὸ ἱστορικοφιλοσοφικὴ σκοπιά, κατανοοῦμε γιατί ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ ἐν λόγῳ κείμενο ἡ παραμικρὴ ἀναφορὰ στὶς μεῖζονες φιλοσοφικὲς θεωρίες περὶ παθῶν ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τοὺς νεότερους χρόνους, μολονότι γνώριζε ὁρισμένες ἀπὸ αὐτές, κυρίως τὴν καρτεσιανὴ θεωρία περὶ παθῶν τῆς ψυχῆς[37] -στὸ Ἡ ὑπερβατικότητα τοῦ Ἐγώ, στὸ *Φαντασιτκὸ* καὶ στὸ ἡμερολόγιό του κατὰ τοὺς πρώτους μῆνες τοῦ Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου, ὑπάρχουν ἀναφορὲς σὲ θέσεις τοῦ Ἐπίκουρου[38], τοῦ Pascal καὶ τοῦ La Rochefoucauld γιὰ τὰ πάθη[39]. Στὸ *Σχεδίασμα* ἀναμετριέται ἐπιτροχάδην μόνο μὲ σύγχρονές του θεωρίες περὶ συγκινήσεων, σχεδὸν ἀποκλειστικὰ διατυπωμένες ἀπὸ ψυχολόγους, μολονότι γνωρίζει τὶς σχετικὲς ἀναλύσεις τοῦ Husserl καὶ τοῦ Scheler, ἀλλὰ καὶ τοῦ Brentano, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀναδείξει πρὶν ἀπὸ τὸν Husserl τὸν ἀποβλεπτικὸ χαρακτήρα τῶν συναισθημάτων[40]. Ἑπομένως, σὲ σχέση μὲ τὴ δομὴ τοῦ προηγούμενου βιβλίου του, τῆς *Φαντασίας*, ἀπὸ τὸ *Σχεδίασμα* ἀπουσιάζει ἕνα κεφάλαιο γιὰ τὶς θεωρίες ἀναφορικὰ μὲ τὸ ὑπὸ μελέτη ζήτημα, ἂν ὄχι τῆς ἀρχαιότητας, τουλάχιστον τῶν νεότερων χρόνων (ἰδίως τοῦ 17ου καὶ τοῦ 18ου αἰώνα).

---

37. Στὸ περίφημο ἄρθρο του γιὰ τὴν καρτεσιανὴ ἐλευθερία (La liberté cartésienne), ο Sartre παραπέμπει σὲ ὁρισμένα ἄρθρα τῶν *Παθῶν τῆς ψυχῆς* τοῦ Descartes καὶ ἀσκεῖ κριτικὴ στὴ θεωρία τοῦ γάλλου φιλοσόφου περὶ γενναιοφροσύνης. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ γενναιοφροσύνη διαδραματίζει σημαντικὸ ρόλο τόσο στὸ *Εἶναι καὶ τὸ μηδὲν* (πβ. J. SIMONT, Sartrean Ethics, στὸ Ch. Howells (ἐπιμ.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992, σσ. 191-193) ὅσο καὶ στὴ μελέτη τοῦ SARTRE περὶ λογοτεχνίας: *Qu'est-ce que la littérature?*, Παρίσι, Gallimard, 1948΄ ἐπανέκδοση στὴ συλλογὴ Folio/Essais, σσ. 57, 67-70 καὶ σποράδην. Πβ. S. de BEAUVOIR, *La force de l'âge*, *ὅ.π.*, σ. 277, ὅπου ἡ σύντροφος τοῦ Sartre ἀναφέρεται στὴ «γενναιοφροσύνη» (générosité) διευκρινίζοντας: «μὲ τὴν καρτεσιανὴ ἔννοια τὴν ὁποία ἀποδίδαμε στὸν ὅρο αὐτόν». Πβ. ἐπίσης, *ὅ.π.*, σ. 433 (ἀναφέρεται σὲ μία ἐπιταγὴ (précepte) στωικῆς ἐμπνεύσεως τοῦ Descartes, τὴν ὁποία συναντοῦμε τόσο στὸν *Λόγο περὶ τῆς μεθόδου* ὅσο καὶ στὰ *Πάθη τῆς ψυχῆς*).

38. Πβ. J.-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, *ὅ.π.*, σσ. 117-118.

39. Πβ. J.-P. ARTRE, *La transcendance de l'Ego*, εἰσαγωγὴ καὶ σημειώσεις S. Le Bon, Παρίσι, Vrin, σ. 38 καὶ σημ. 38. Πβ. ἐπίσης τοῦ ἰδίου *Carnets de la drôle de guerre*, *ὅ. π.*, σ. 196 καὶ σ. 130. Πβ. ἐπίσης τὶς ἀναφορὲς τοῦ Sartre στὸν Pascal καὶ στὸν La Rochefoucauld στὸ *Φαντασιτκό. L'imaginaire*, *ὅ.π.*, σ. 136 καὶ 137-138 ἀντιστοίχως. Γιὰ τοὺς λόγους ποὺ ὤθησαν τὸν Sartre νὰ ἐναντιωθεῖ στὸν La Rochefoucauld, πβ. V. de COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie*, *ὅ.π.*, σσ. 362-364, 372, σημ. 19.

40. Στὸ ἔργο του *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Λειψία, 1874. Πβ. Ph. CABESTAN, Qu'est-ce que s'émouvoir?, *ὅ.π.*, σ. 97 καὶ σημ. 17.

ΙΙ. Η ΔΟΜΗ ΤΟΥ *ΣΧΕΔΙΑΣΜΑΤΟΣ*

Ἡ δομὴ τοῦ μικροῦ αὐτοῦ βιβλίου – ἡ ἐπίδραση τοῦ ὁποίου στὸν γαλλικὸ θεωρητικὸ στοχασμὸ τοῦ δεύτερου μισοῦ τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα δὲν υπῆρξε ἀμελητέα (γιὰ παράδειγμα στὸν Merleau-Ponty[41], στὸν Bourdieu[42] ἢ σὲ καθηγητὲς πανεπιστημίου)[43], δίχως νὰ ἀπουσιάζουν οἱ κριτικὲς προσεγγίσεις (γιὰ παράδειγμα ἀπὸ τὸν Ricœur[44] καὶ ἀπὸ τὸν Lyotard)[45] – εἶναι σχετικὰ ἁπλή:

Στὴν εἰσαγωγή, ποὺ τιτλοφορεῖται Ψυχολογία, φαινομενολογία καὶ φαινομενολογικὴ ψυχολογία (σσ. 7-30)[46], ὁ Sartre ἀρχίζει ἀσκώντας κρι-

---

41. Πβ. χαρακτηριστικὰ τὶς ἀναλύσεις ποὺ τοῦ ἀφιέρωσε ὁ γάλλος φαινομενολόγος στο μάθημά του, κατὰ τὸ ἀκαδημαϊκὸ ἔτος 1951-1952, μὲ τίτλο: Οἱ ἀνθρωπιστικὲς ἐπιστῆμες καὶ ἡ φαινομενολογία: M. MERLEAU-PONTY, *Parcours deux*. 1951-1961, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000, σσ. 74-81.

42. Στὰ μαθήματά του στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Lille, ὁ P. Bourdieu «μνημόνευε συχνὰ ἀριθμὸ παραδειγμάτων καὶ συγγραφεῖς τῆς φαινομενολογίας: Husserl, [...] Merleau-Ponty, [...] τέλος τὸν Sartre γιὰ τὶς ἀναλύσεις του τῆς συγκίνησης καὶ τῆς φαντασίας, τὶς ὁποῖες τότε θεωροῦσε ὑποδειγματικές» (πβ. M.-A. LESCOURRET, *Bourdieu*, Παρίσι, Flammarion, Grandes biographies, 2008, σσ. 169-170).

43. Ἐνδεικτικά, στὸ ἐγχειρίδιό του, *Ἡ κοινωνικὴ ψυχολογία*, ὁ καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Σορβόννης J. Stoetzel – ὁ ὁποῖος δίδασκε σὲ τακτὰ χρονικὰ διαστήματα, ἀπὸ τὸ 1947, κοινωνικὴ ψυχολογία, στὸ πλαίσιο τοῦ μαθήματος «Κοινωνικὴ Ἐπιστήμη» ποὺ παρέδιδε στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ (Faculté des Lettres) τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Bordeaux –, παραπέμπει στὴ θεωρία τοῦ Sartre, στὸ *Σχεδίασμα*, γιὰ τὴ συγκίνηση ὡς διαγωγὴ (conduite) προκειμένου νὰ καταδείξει ὅτι «οἱ θυμικὲς συμπεριφορὲς εἶναι σημαντικὲς γιὰ τὶς κοινωνίες. Τὰ ἄτομα ἀποκτοῦν ἐπαφὴ μὲ τὶς ἀξίες μέσα στὸ θυμικὸ (affectivité) καὶ διαμέσου τοῦ θυμικοῦ» (πβ. STOETZEL, *La Psychologie sociale*, Παρίσι, Flammarion, συλλογὴ Champ, 1999 /1η ἔκδοση 1978), σ. 105.

44. Πβ. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, τόμος Α΄: *Le volontaire et l'involontaire*, Παρίσι, Aubier, 1950, σ. 236: ὁ Ricœur προσεγγίζει ἐδῶ κριτικὰ ὁρισμένες πτυχὲς τῆς θεωρίας τοῦ Sartre περὶ συγκινήσεων΄ ἀναφερόμενος στὴ σχέση τῆς συνείδησης μὲ τὸ σῶμα, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Sartre ἀγνόησε τὴ *σωματικὴ πρωτοβουλία* ποὺ χαρακτηρίζει τὴ συγκίνηση, ἐνῶ ἡ συγκίνηση εἶναι ἀκριβῶς «τὸ βασίλειο τοῦ σώματος» καὶ εἶναι συνώνυμο τῆς ἀταξίας. Ἐξάλλου, κατηγορεῖ τὸν Sartre ὅτι δὲν κατανόησε πῶς ὑπάρχουν τρία εἴδη συγκίνησης, ἡ συγκίνηση-ἔκπληξη (émotion-surprise), ἡ συγκίνηση-σόκ (émotion-choc) καὶ ἡ συγκίνηση-πάθος (émotion-passion).

45. Πβ. J.-F. LYOTARD, *La phénoménologie*, Παρίσι, P.U.F., συλλογὴ Que sais-je?, 14η ἔκδοση 2004 (1η ἔκδοση 1954), σσ. 63-64. Σύμφωνα μὲ τὸν Lyotard, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Merleau-Ponty, ὁ ὁποῖος στὴ «φαινομενολογικὴ ψυχολογία» του – ἤδη ἀπὸ τὴ *Δομὴ τῆς συμπεριφορᾶς*, κυρίως ὅμως στὴ *Φαινομενολογία τῆς ἀντίληψης* – δέχεται τὴ συζήτηση στὸ ἐπίπεδο τῆς φυσιολογίας τοῦ σώματος καὶ υἱοθετεῖ τὰ πορίσματα τῶν πειραματικῶν δεδομένων, χωρὶς νὰ παραβλέπει τὴν ἀνάλυση τῆς ἀποβλεπτικῆς συνείδησης, δηλαδὴ τὸ ζήτημα τῆς σημασίας, ὁ Sartre ἐκλαμβάνει τὴ σημασία ὡς τὴν ἔσχατη ψυχολογικὴ ἀναφορὰ (référence), θέτοντας σὲ δεύτερη μοίρα ἢ «ἀγνοώντας» τὸ σῶμα.

46. Παραπέμπω συστηματικὰ στὸ γαλλικὸ πρωτότυπο. Κυκλοφορεῖ καὶ ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου: J.-P. SARTRE, *Ι. Σκιαγραφία μιᾶς θεωρίας τῶν συγκινήσεων. ΙΙ. Τρία δοκίμια*, μετάφραση – σημειώσεις Αἰμιλίου Χουρμούζιου, Ἀθήνα, Ἐκδόσεις Ι. Δ. Ἀρσενίδης, 1981.

τικὴ στὴ θετικιστικὴ ψυχολογία ἐν γένει, δηλαδὴ στὴν ψυχολογία, ποὺ βασίζεται ἀποκλειστικὰ σὲ συγκεκριμένους τύπους ἐμπειρίας (σσ. 7-13), συνεχίζει ἀναδεικνύοντας τὰ ἐλαττώματα τῆς μεθόδου στὴν ὁποία βασίζεται ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία ὅταν προσεγγίζει τὸ ζήτημα τῶν συγκινήσεων (σσ. 13-16), κατόπιν παρουσιάζει τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς κριτικῆς ποὺ ἄσκησε ἡ φαινομενολογία τοῦ Husserl καὶ τοῦ Heidegger στὴ θετικιστικὴ ψυχολογία καὶ στὸν ψυχολογισμό (σσ. 16-26) καί, τέλος, διευκρινίζει γιατί ἀδυνατεῖ νὰ προβεῖ στὸ παρὸν βιβλίο σὲ φαινομενολογικὴ μελέτη τῶν συγκινήσεων, ἀλλὰ περιορίζεται νὰ ἐντοπίσει πῶς ἡ μέθοδος καὶ τὰ διδάγματα τῆς φαινομενολογίας βοηθοῦν τὴν καθαρὴ ψυχολογία (σσ. 26-30).

Ἀκολουθεῖ τὸ καθαυτὸ *Σχεδίασμα μιᾶς θεωρίας περὶ συγκινήσεων* (σσ. 33-117), τὸ ὁποῖο διαιρεῖται σὲ τρεῖς ἑνότητες:

α) Κριτικὴ παρουσίαση τῶν κλασικῶν θεωριῶν περὶ συγκινήσεων (σσ. 33-55), ἤτοι τῆς «περιφερικῆς θεωρίας» τοῦ William James (σσ. 33-37), τῆς νοησιαρχικῆς θεωρίας τοῦ Pierre Janet (σσ. 37-46) καὶ τῆς θεωρίας περὶ συγκινήσεων ποὺ εἶχαν διατυπώσει ὁρισμένοι ἐκπρόσωποι τῆς «ψυχολογίας τῆς μορφῆς» (Gestalttheorie ἢ Gestalt Psychology)[47] (σσ. 46-55).

β) Κριτικὴ παρουσίαση τῆς ψυχαναλυτικῆς θεωρίας περὶ συγκινήσεων (σσ. 57-67).

γ) Σχεδίασμα μιᾶς φαινομενολογικῆς θεωρίας τῶν συγκινήσεων (σσ. 69-117).

Τὸ βιβλίο ὁλοκληρώνεται μὲ εὐσύνοπτα συμπεράσματα (σσ. 121-124).

III. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ SARTRE ΣΤΗ ΘΕΤΙΚΙΣΤΙΚΗ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ *ΕΝ ΓΕΝΕΙ*

Ὁ φαινομενολόγος Sartre ἀσχολεῖται πολὺ λίγο μὲ μεθοδολογικὰ ζητήματα[48], ἐλάχιστα σὲ σχέση μὲ τὸν Husserl, ἴσως ἐπειδὴ πίστευε ὅτι ὁ γερμανὸς φιλόσοφος εἶχε ἐπιλύσει τὰ σημαντικότερα ἀπὸ τὰ προβλήματα με-

---

47. Τὸ βιβλίο τοῦ W. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, δημοσιεύθηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὶς Η.Π.Α. τὸ 1929 μὲ αὐτὸν τὸν δίγλωσσο τίτλο. Κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1920 στὴ Γερμανία χρησιμοποιοῦσαν τὸν ὅρο Gestalttheorie, «γιὰ νὰ ὑπογραμμίσουν κατ' ἀρχὰς ὅτι δὲν εἶναι μία φιλοσοφία ἢ μία ψυχολογία μὲ τὴ συνήθη ἔννοια τοῦ ὅρου» (πβ. J.-M. MONNOYER, Présentation, στὸ Köhler, *Psychologie de la forme*, μτφ. Serge Bricianer, Παρίσι, Gallimard, συλλογὴ Folio/Essais, 2000, σ. I).

48. Στὴ δεύτερη περίοδο τῆς φιλοσοφικῆς του παραγωγῆς, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ συγγραφὴ τῆς *Κριτικῆς τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου*, ὁ Sartre θὰ γράψει τὸ *Ζητήματα μεθόδου (Questions de méthode)*, τὸ ὁποῖο μάλιστα δημοσίευσε, ἐν εἴδει εἰσαγωγῆς, στὸν ἴδιο τόμο μὲ τὴν *Κριτική: Critique de la Raison dialectique* précédée de *Questions de méthode*, τόμος Α΄: *Théorie des ensembles pratiques*, Παρίσι, Gallimard, 1960.

θόδου, τουλάχιστον στὸ πλαίσιο τῆς φαινομενολογίας[49]. Σὲ ὁρισμένες μάλιστα περιπτώσεις οἱ μεθοδολογικές του θέσεις εἶναι προδήλως ἀντιφατικές[50]. Ὡς ἐκ τούτου, ἀξίζει νὰ ἐστιάσουμε τὴν προσοχή μας στὸ μεθοδολογικὸ ἐνδιαφέρον ποὺ ἐπιδεικνύει ὁ Sartre στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ *Σχεδιάσματος*, κυρίως διότι δείχνει ὅτι ἡ φαινομενολογικὴ ψυχολογία του δομεῖται ὡς προέκταση αὐτῆς τοῦ Husserl καὶ συνάμα σὲ ρήξη μὲ αὐτήν[51].

Ἀφετηρία τοῦ Sartre, στὴν εἰσαγωγή, εἶναι ἡ κριτικὴ στὴ σύγχρονή του ψυχολογία, ἡ ὁποία ἀξίωνε νὰ εἶναι *θετική*, τουτέστιν ἐπιδίωκε νὰ βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὴν ἐμπειρία, στὰ γεγονότα[52]. Ἡ κριτικὴ τοῦ Sartre διαρθρώνεται ὡς ἀκολούθως:

Τὸ βασικὸ πρόβλημα ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐν λόγῳ «ἐπιστημονικὴ ψυχολογία»[53] προϋποθέτει τὴν ἑνότητα τῶν ἐπιστημῶν βάσει τοῦ προτύπου της μαθηματικοποιημένης φυσικῆς, τὸ ὁποῖο εἶχε ἐπικρατήσει στὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν 17ο αἰῶνα: οἱ ψυχολόγοι πασχίζουν νὰ προσεγγίσουν τὴν ψυχή, ὅπως ὁ φυσικὸς τὰ φυσικὰ φαινόμενα[54], ἀξίωση τὴν ὁποία εἶχαν προβάλει ρητά, μεταξὺ ἄλλων, ὁ Descartes, ὁ Spinoza καὶ ὁ Hume κατὰ τὴ μελέτη τοῦ ἀνθρώπινου συναισθηματικοῦ βίου[55]· σημειωτέον ὅτι ἡ προσέγγιση αὐτὴ χαρακτηρίστηκε εὔστοχα «γεωμετρία τῶν παθῶν» ἀπὸ διαπρεπὴ μελετητὴ τῶν φιλοσοφικῶν πραγματεύσεων τῶν παθῶν κατὰ τὸν 17ο καὶ τὸν 18ο αἰώνα[56]. Ὡς ἐκ τούτου, σύμφωνα μὲ τὸν Sartre, οἱ ψυχολόγοι καταφεύγουν ἀποκλειστικὰ σὲ δυὸ σαφῶς καθορισμένους τύπους ἐμπειρίας: ἀφενός, σ' αὐτὴν ποὺ βασίζεται στὰ αἰσθητηριακὰ δεδομένα (χωροχρονικὴ ἐμπειρία) καί, ἀφετέρου, στὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ἢ ἐνδοσκόπηση ἤ, σύμφωνα μὲ ἄλλη διατύπωση τοῦ Sartre, «ἐνορατικὴ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἡ ὁποία ἀποκαλεῖται ἀναστοχαστικὴ [ἢ ἀνακλαστική] ἐμπειρία (expérience réflexive)»[57] – ἂν καὶ οἱ ὅροι «ἐνδοσκόπηση»,

---

49. Πβ. Ph. CABESTAN, *L'être et la conscience*, σ. 33 καὶ σσ. 41, 294.

50. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 294.

51. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 33.

52. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σ. 7.

53. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 12. Λίγες γραμμὲς παραπάνω (σσ. 11-12), ὁ Sartre εἶχε ἀναφερθεῖ στὴν «ψυχολογία, στὸ μέτρο ποὺ ἀξιώνει νὰ εἶναι ἐπιστημονική».

54. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 7.

55. Πβ. ἐνδεικτικὰ τὸ ἄρθρο μου Εἰσαγωγικὲς παρατηρήσεις σχετικὰ μὲ τὴν προσέγγιση τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὴ νεότερη φιλοσοφία στὸ Δ. ΚΟΥΤΡΑ (ἐπιμ.), *Περὶ ποιητικῆς καὶ ρητορικῆς τέχνης κατ' Ἀριστοτέλη*, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν Τὸ Λύκειον, 2003, σ. 335.

56. Πβ. R. BODEI, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur: de la philosophie à l'usage politique*, μτφ. M. Raiola, Παρίσι, P.U.F., συλλογὴ Pratiques théoriques, 1997.

57. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σ. 8. Πιὸ κάτω, σ. 29, ὁ Sartre θὰ ἀναφερθεῖ στοὺς δυὸ αὐτοὺς τύπους ἐμπειρίας χρησιμοποιώντας διαφορετικὴ διατύπωση: μιλᾶ γιὰ «μεθόδους ἐπαγωγικῆς ἐνδοσκόπησης (introspection inductive) ἢ ἐξωτερικῆς ἐμπειρικῆς παρατήρησης».

«ἐσωτερικὴ ἐμπειρία» καὶ «ἐσωτερικὴ παρατήρηση» δὲν θεωροῦνται συνώνυμοι ἀπ' ὅλους τοὺς φιλοσόφους· ἀναφέρομαι εἰδικότερα στὶς λεπτὲς διακρίσεις τοῦ Maine de Biran ἀναφορικὰ μὲ τὴν «ἐσωτερικὴ ζωή»[58]. Τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν διερωτῶνται κὰν ἂν καὶ σὲ ποιό βαθμὸ εἴμαστε ἱκανοὶ νὰ προσπελάσουμε ἐμπειρικὰ οὐσίες ἢ ἀξίες ἢ νὰ ἔχουμε μία θρησκευτικὴ ἐμπειρία[59] καὶ τὸ μοναδικὸ μεθοδολογικὸ διακύβευμα γιὰ τοὺς ψυχολόγους ἀφορᾶ στὴ διακρίβωση τῆς σχέσης μεταξὺ τῶν δυὸ προαναφερθέντων τύπων ἐμπειρίας: «εἶναι ἄραγε συμπληρωματικοὶ ἢ ὀφείλουμε νὰ ὑπαγάγουμε τὸν ἕνα στὸν ἄλλο ἢ πρέπει νὰ ἀπορρίψουμε τὸν ἕναν ἐκ τῶν δυό;»[60] Δὲν θέτουν ὡστόσο ἐν ἀμφιβόλῳ τὴν ἑξῆς οὐσιώδη ἀρχή: «ἡ ἔρευνά τους πρέπει νὰ ἐκκινεῖ προπάντων ἀπὸ τὰ γεγονότα»[61].

Τί εἶναι ὅμως ἕνα γεγονός; Τὸ ὁρίζουν ὡς κάτι τὸ ὁποῖο *συναντοῦμε* κατὰ τὴν πορεία τῆς ἔρευνας καὶ τὸ ἰδιάζον του γνώρισμα εἶναι ἡ ἀπρόβλεπτη καινοτομία σὲ σύγκριση πρὸς τὰ προηγούμενα γεγονότα[62]. Τὸ βασικὸ ἐλάττωμα τῆς μεθόδου αὐτῆς, κατὰ τὸν Sartre, ἔγκειται στὸ ὅτι, μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, *τὰ γεγονότα εἶναι ἀδύνατο νὰ ὀργανωθοῦν ἀπὸ μόνα τους σὲ μιὰ συνθετικὴ ὁλότητα ποὺ θὰ μᾶς παρεῖχε ἀφ' ἑαυτῆς τὴ σημασία της*[63]. Ἐφόσον ὅμως ἡ ψυχολογία ἀρνεῖται νὰ ὁρίσει καὶ νὰ περιορίσει *a priori* τὸ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνάς της, ἀδυνατεῖ νὰ γίνει ἀνθρωπο-

---

58. Πβ. A. DEVARIEUX, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Γκρενόμπλ, Éditions Jérôme Millon, συλλογὴ Krisis, 2004, σσ. 5-8.

59. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions, ὅ.π.*, σσ. 7-8. Πβ. τοῦ ἰδίου *Questions de méthode*, Παρίσι, Gallimard, συλλογὴ Tel, 1986 (1η ἔκδοση 1960), σ. 137, ὅπου ὁ Sartre κατηγορεῖ τὸν σύγχρονό του μαρξισμὸ ὅτι ἀρνήθηκε νὰ «κατανοήσει τὶς σημασίες (significations) καὶ τὶς ἀξίες». Ἀξίζει νὰ ἐπισημάνουμε ὅτι ὁ E. LEVINAS, ὁ ὁποῖος συνέβαλε τὰ μάλα στὴν εἰσαγωγὴ τῆς φαινομενολογίας τοῦ Husserl στὴ Γαλλία, εἶχε ἀφιερώσει τὸ ἔκτο κεφάλαιο τῆς μελέτης του, *Θεωρία τῆς ἐνόρασης στὴ φαινομενολογία τοῦ Husserl (Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Παρίσι, Alcan, 1930˙ 8η ἔκδοση Παρίσι, Vrin, 2001) στὴν ἐνόραση τῶν οὐσιῶν. Καὶ γνωρίζουμε ὅτι ἡ ἐνόραση θεωρεῖται μορφὴ ἐμπειρίας τόσο ἀπὸ τὸν Bergson ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν Husserl. Γνωρίζουμε ἐπίσης ὅτι ἡ ἐν λόγῳ μελέτη τοῦ Levinas ἔπαιξε καθοριστικὸ ρόλο στὴν ἐξοικείωση τοῦ Sartre καὶ τοῦ Merleau-Ponty μὲ βασικὰ στοιχεῖα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Husserl. Πβ. ἐνδεικτικὰ E. LEVINAS, Quand Sartre découvre l'histoire sainte, στὴ συλλογὴ ἄρθρων τοῦ ἰδίου, *Les imprévus de l'histoire*, LGF, συλλογὴ Biblio/Essais, 2000, σ. 134. Πβ. D. BERTHOLET, *Sartre*, *ὅ.π.*, σ. 148 καὶ J.-M. MOUILLIE (ἐπιμ.), *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses, E.N.S. Éditions, συλλογὴ Theoria, 2000, σσ. 9 κ. ἑξ.

Γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Husserl περὶ «ἐνόρασης οὐσιῶν» (Wesenschau), πβ. τὴ δημιουργικὴ ἀξιοποίησή της ἀπὸ τὸν ἄλλο μεγάλο γάλλο φαινομενολόγο τῆς περιόδου, τὸν M. MERLEAU-PONTY, Les sciences de l'homme et la phénoménologie (1951-1952) στὴ συναγωγὴ κειμένων του τῆς περιόδου 1951-1961 *Parcours deux*, Lagrasse, Verdier, σειρὰ Philosophie, 2000, σσ. 92-95.

60. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions, ὅ.π.*, σ. 8.

61. Πβ. *αὐτόθι*.

62. Πβ. *αὐτόθι*.

63. Πβ. *αὐτόθι*.

λογία, ἤτοι «μιὰ θεωρία ποὺ θὰ ἀπέβλεπε στὸν ὁρισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης»[64]. Πράγματι, ἡ ψυχολογία, τὴν ὁποία ἔχει κατὰ νοῦ ὁ Sartre, δέχεται μία ἀμιγῶς ἐμπειρικὴ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία βασίζεται στὴν ὕπαρξη στὸν κόσμο ἀριθμοῦ ὄντων μὲ ὅμοια χαρακτηριστικὰ καὶ στὴν ὕπαρξη ὁρισμένων ἀντικειμενικῶν δεσμῶν ἀνάμεσα στὰ ὄντα αὐτά, ὅπως πιστοποιεῖται ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες τῆς φυσιολογίας καὶ τῆς κοινωνιολογίας. Τὸ γεγονὸς μάλιστα ὅτι τὰ ὄντα αὐτὰ [α] ζοῦν σὲ κοινωνίες, [β] διαθέτουν γλώσσα καὶ [γ] ἀφήνουν μαρτυρίες ἐπιτρέπει νὰ ἀποκτήσουμε περισσότερες πληροφορίες γι' αὐτά. Ὡστόσο, ὁ ψυχολόγος δὲν προχωρᾶ παραπέρα, διότι ἀγνοεῖ ἂν, καὶ σὲ ποιό βαθμό, ἡ ἔννοια «ἄνθρωπος» εἶναι αὐθαίρετη, καθὼς μπορεῖ νὰ εἶναι ὑπερβολικὰ εὐρεία (βάσει ποιοῦ κριτηρίου εἶναι ἄραγε θεμιτὸ νὰ καταταχθοῦν στὴν ἴδια ψυχολογικὴ τάξη ὁ αὐστραλὸς πρωτόγονος καὶ ὁ ἀμερικανὸς ἐργάτης τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα;) ἢ ὑπερβολικὰ στενή (βάσει ποιοῦ κριτηρίου ὑποστηρίζουμε ὅτι ὑφίσταται χάσμα μεταξὺ ἑνὸς ἀνθρώπινου ὄντος καὶ τῶν ἀνώτερων πιθήκων;)[65].

Ἡ ψυχολογία μάλιστα ἀρνεῖται νὰ λάβει σοβαρὰ ὑπόψη της τὴν ἔννοια τῆς ὁμοιότητας (similitude) ὡς βάση ἐπὶ τῆς ὁποίας θὰ ἦταν ἴσως δυνατὸ νὰ δομήσει μία ἀνθρωπολογία· τὰ κριτήρια ἐπιστημονικότητας ποὺ δέχεται δὲν ἐπιτρέπουν στὸν ψυχολόγο νὰ θεωρεῖ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ τὸν περιβάλλουν ὡς ὁμοίους του. Τὸ πολύ-πολὺ νὰ δεχθεῖ ὅτι εἶναι ἄνθρωπος, δηλαδὴ ὅτι ἀνήκει στὴν προαναφερθεῖσα προσωρινὰ ἀπομονωμένη τάξη ὄντων. Θεωρεῖ ὅτι τὸ χαρακτηριστικὸ «ἄνθρωπος» δὲν μπορεῖ νὰ τοῦ ἀποδοθεῖ *a priori* καὶ ὅτι δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ἑαυτό του προνομιακὸ ἐρευνητικὸ ἀντικείμενο μόνο καὶ μόνο ἐπειδὴ εἶναι μέλος αὐτῆς τῆς τάξης ὄντων. Τὸ γεγονὸς ὅτι εἶναι ὁ ἴδιος αὐτὸ ποὺ μελετᾶ δὲν τοῦ ἐπιτρέπει νὰ μάθει *ἔσωθεν* ὅτι εἶναι ἄνθρωπος καὶ νὰ γνωρίσει ἔτσι τί εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φύση. «Ἡ ἐνδοσκόπηση θὰ προσφέρει ἐδῶ μόνο γεγονότα, ἀκριβῶς ὅπως ὁ "ἀντικειμενικός" πειραματισμός»[66].

Συνεπῶς ἡ ψυχολογία, ὅπως τὴν ἀντιλαμβανόταν ὁ Sartre, δὲν διέθετε στὴν ἐποχή του μιὰ αὐστηρὰ ἐπιστημονικὴ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐξελάμβανε μία τέτοια ἔννοια ὡς τὸ ἐπιστέγασμα μιᾶς ὁλοκληρωμένης ἐπιστήμης, δηλαδὴ παραπεμπόταν διαρκῶς στὸ μέλλον. Ἀκόμη ὅμως κι ἂν ἡ ψυχολογία κατόρθωνε τελικὰ νὰ ὁδηγηθεῖ στὸ σχηματισμὸ μιᾶς ἔννοιας τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὴ θὰ ἦταν ἁπλῶς «μιὰ ἐνοποιητικὴ *ὑπόθεση*, ἐπινοημένη γιὰ νὰ συντονίσει καὶ νὰ ἱεραρχήσει τὴν ἄπειρη συλλογὴ τῶν γεγονότων ποὺ ἔρχονται στὸ φῶς. Δηλαδὴ ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, ἂν λάβει

---

64. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, σσ. 8-9.
65. Πβ. *ὅ.π.*, σσ. 9-10.
66. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 10.

ποτὲ ἕνα θετικὸ νόημα, θὰ εἶναι ἁπλῶς μιὰ *εἰκασία* ποὺ ἀποβλέπει νὰ ἐγκαθιδρύσει συνδέσεις ἀνάμεσα σὲ διάσπαρτα ὑλικὰ καὶ ἡ ὁποία θὰ ἀντλεῖ τὴν ἀληθοφάνειά της μόνο ἀπὸ τὴν ἐπιτυχία της [...]. Ἡ ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου θὰ μπορεῖ νὰ εἶναι ἁπλῶς τὸ ἄθροισμα τῶν διαπιστωμένων γεγονότων τὰ ὁποῖα ἐπιτρέπει νὰ ἑνώσουμε»[67].

Εἶναι ὅμως ἄραγε δυνατόν, διερωτᾶται ὁ Sartre, οἱ ψυχολόγοι -ἔστω ὁρισμένοι- νὰ μὴν προϋποθέτουν κάποια ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου, προτοῦ καταστεῖ ἐφικτὴ αὐτὴ ἡ ἔσχατη σύνθεση; Ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία δὲν ἀρνεῖται αὐτὴ τὴν πιθανότητα, ἀλλὰ ὑποστηρίζει ὅτι ὅσοι ψυχολόγοι σχηματίζουν μία τέτοια ἀντίληψη τὸ κάνουν αὐστηρὰ ὡς πρόσωπα καὶ ὄχι ὡς ἐπιστήμονες καὶ ἔχουν διαρκῶς κατὰ νοῦ ὅτι ἡ ἀντίληψη αὐτὴ εἶναι ἁπλῶς ἕνα «ρυθμιστικὸ ἰδεῶδες», ἕνα «ὁδηγητικὸ νῆμα», μιὰ «ἰδέα», μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἔχουν οἱ ἐν λόγῳ ὅροι στὴ φιλοσοφία τοῦ Kant[68], ἰδίως στὴν *Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δύναμης*.

Οἱ προηγηθεῖσες ἀναλύσεις ὁδηγοῦν τὸν Sartre στὴν ἀκόλουθη κριτικὴ ἀποτίμηση τῆς σύγχρονής του θετικιστικῆς ψυχολογίας: «ἡ ψυχολογία, στὸ βαθμὸ ποὺ ἀξιώνει νὰ εἶναι ἐπιστήμη, μπορεῖ νὰ παράσχει ἁπλῶς ἕνα ἄθροισμα ἀνόμοιων γεγονότων, τὰ περισσότερα ἀπὸ τὰ ὁποία δὲν συνδέονται ἐπ' οὐδενὶ μεταξύ τους», διότι «τὸ νὰ ἀναμένεις τὸ γεγονὸς σημαίνει ἐξ ὁρισμοῦ ὅτι ἀναμένεις τὸ ἀπομονωμένο, ὅτι προτιμᾶς, λόγω θετικισμοῦ, τὸ συμβεβηκὸς ἀντὶ γιὰ τὸ οὐσιῶδες, τὸ ἐνδεχομενικὸ ἀντὶ γιὰ τὸ ἀναγκαῖο, τὴν ἀταξία ἀντὶ γιὰ τὴν τάξη· σημαίνει ὅτι ἀφήνεις, γιὰ λόγους ἀρχῆς, τὸ οὐσιῶδες γιὰ τὸ μέλλον»[69].

Αὐτὸ ποὺ δὲν ἀντιλαμβάνονται οἱ ψυχολόγοι εἶναι ὅτι «εἶναι ἐξίσου ἀδύνατον νὰ φτάσεις στὴν οὐσία συσσωρεύοντας συμβεβηκότα μὲ τὸ νὰ καταλήξεις στὴ μονάδα προσθέτοντας ἀδιαλείπτως ἀριθμοὺς στὰ δεξιὰ τοῦ 0,99»[70].

Ἂν οἱ ψυχολόγοι ὁμολογοῦσαν ὅτι ἀποβλέπουν στὴ συσσώρευση γνώσεων ποὺ ἀφοροῦν σὲ λεπτομέρειες, τὸ μόνο πρόβλημα θὰ ἦταν νὰ ἀποδείξουν τὸ ἐνδιαφέρον ποὺ παρουσιάζουν αὐτὲς οἱ συλλεκτικοῦ τύπου ἐργασίες. Ὡστόσο, ὁ Sartre θεωρεῖ ἐντελῶς ἀντιφατικὴ καὶ συνακόλουθα φρούδη τὴν ἐλπίδα τους ὅτι μπορεῖ στὸ μέλλον οἱ ἐπιμέρους μονογραφίες τους νὰ χρησιμεύσουν ὡς βάση γιὰ μία ἀνθρωπολογικὴ σύνθεση[71].

---

67. Πβ. *ὅ.π.*, σσ. 10-11 (οἱ ὑπογραμμίσεις εἶναι δικές μου). Ὁ Sartre παραπέμπει ἐν προκειμένῳ στὸν ὁρισμὸ τῆς ὑπόθεσης ποὺ εἶχε προτείνει ὁ ἀμερικανὸς φιλόσοφος καὶ εἰσηγητὴς τοῦ ὅρου «πραγματισμός» Charles Sanders Peirce: «τὸ ἄθροισμα τῶν πειραματικῶν ἀποτελεσμάτων τὰ ὁποῖα ἐπιτρέπει νὰ προβλέψουμε».

68. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 11.

69. Πβ. *ὅ.π.*, σσ. 11-12.

70. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 12.

71. Πβ. *ὅ.π.*, σσ. 12-13.

Θὰ μποροῦσε βεβαίως νὰ προβάλει κανεὶς ἐν προκειμένῳ τὴν ἀντίρρηση ὅτι αὐτὴ τὴ μέθοδο χρησιμοποιοῦν οἱ ἐπιστῆμες τῆς φύσης καὶ ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ φιλοδοξία τους. Ὁ Sartre ἀντιτείνει ὅτι «οἱ ἐπιστῆμες τῆς φύσης δὲν ἀποβλέπουν νὰ γνωρίσουν τὸν *κόσμο* ἀλλὰ τοὺς ὅρους δυνατότητας ὁρισμένων γενικῶν φαινομένων», δεδομένου ὅτι, ἀπὸ πολλοῦ, ἡ κριτικὴ ὅσων ἐγκύπτουν στὴ μεθοδολογία ὁδήγησε στὸν ἀφανισμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ κόσμου[72]. Ἡ κριτικὴ τοῦ Sartre ἀφορᾶ, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, στὶς ἴδιες τὶς μεθόδους τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν· ὑποστηρίζει ὅτι ἡ χρήση τους εἶναι ἀδύνατον νὰ ὁδηγήσει στὴν ἀνακάλυψη τοῦ *νοήματος* «αὐτῆς τῆς συνθετικῆς ὁλότητας ποὺ ἀποκαλεῖται *κόσμος*»[73].

Θὰ μποροῦσε κάποιος νὰ ἀντιτείνει, ἐν προκειμένῳ, ὅτι ἀντικείμενο τῆς ψυχολογίας δὲν εἶναι ὁ κόσμος, ἀλλὰ *πρωτίστως* ὁ ἄνθρωπος[74]. Ἡ ἀντίρρηση αὐτὴ δὲν εἶναι σοβαρὴ κατὰ τὸν Sartre, ἐφόσον ὑποστηρίζει ὅτι «ὁ *ἄνθρωπος* εἶναι ἕνα ὂν ἴδιου τύπου μὲ τὸν *κόσμο*»[75], σπεύδοντας νὰ διευκρινίσει ὅτι «εἶναι μάλιστα δυνατόν, ὅπως πρεσβεύει ὁ Heidegger, οἱ ἔννοιες τοῦ κόσμου καὶ τῆς "ἀνθρώπινης πραγματικότητας" νὰ εἶναι ἀλληλένδετες»[76].

Ὁ Sartre ὁλοκληρώνει τὴν κριτική του στὴ θετικιστικὴ ψυχολογία ἐν γένει μὲ τὸ τελειωτικὸ πλῆγμα: «Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο, ἡ ψυχολογία ὀφείλει νὰ ἀποδεχθεῖ ὅτι χάνει τὴν ἀνθρώπινη πραγματικότητα, ἂν τουλάχιστον ὑπάρχει ἡ ἐν λόγῳ ἀνθρώπινη πραγματικότητα.»[77].

Ἀντιτιθέμενος μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ στὴ συγκεκριμένη μορφὴ θετικισμοῦ, ὁ Sartre δὲν ἐναντιώνεται σὲ κάθε θετικισμό. Θὰ συναινοῦσε ἀσμένως, γιὰ παράδειγμα, στὸν «ἀληθινὸ θετικισμό» τὸν ὁποῖο ἐπικαλεῖται ὁ Husserl: «Ἂν μὲ τὸν ὅρο "θετικισμός" ἐννοοῦμε τὴν ἀπόλυτα ἀποδεσμευμένη ἀπὸ προκαταλήψεις προσπάθεια νὰ θεμελιωθοῦν ὅλες οἱ ἐπιστῆμες σὲ ὅ,τι εἶναι "θετικό", δηλαδὴ ἱκανὸ νὰ συλληφθεῖ πρωταρχικά, οἱ πραγ-

---

72. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 13 (ἡ ὑπογράμμιση εἶναι τοῦ Sartre).

73. Πβ. *αὐτόθι* (ἡ ὑπογράμμιση εἶναι τοῦ Sartre).

74. Πρωτίστως, σύμφωνα μὲ τὸν ἴδιο τὸν Sartre, ἐφόσον, ὅταν στὶς πρῶτες σελίδες τῆς Εἰσαγωγῆς στὸ *Σχεδίασμα* ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει γιατί ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία εἶναι ἀδύνατον νὰ γίνει ἀνθρωπολογία, σπεύδει νὰ διευκρινίσει: «ἀκόμη καὶ ἡ ψυχολογία τοῦ ἀνθρώπου» (πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σ. 9).

75. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 13 (οἱ ὑπογραμμίσεις εἶναι τοῦ Sartre).

76. Πβ. *αὐτόθι*. Ὁ Sartre σπεύδει νὰ ἐπισημάνει ἐδῶ ὅτι ἡ ἔκφραση «ἀνθρώπινη πραγματικότητα» (réalité humaine) ἀποτελεῖ ἀπόδοση τοῦ περίφημου χαϊντεγγεριανοῦ ὅρου Dasein. Ὁ Sartre υἱοθετεῖ τὴ μεταφραστικὴ αὐτὴ ἐπιλογὴ βασιζόμενος στὴν πρόταση τοῦ Henry Corbin, ὁ ὁποῖος εἶχε δημοσιεύσει στὰ γαλλικὰ τὸ 1938 μία συλλογὴ κειμένων τοῦ Heidegger μὲ τὸν τίτλο *Τί εἶναι ἡ μεταφυσική;*: *Qu'est-ce que la métaphysique?* (Παρίσι, Gallimard, Les Essais VI). Τὸ ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ἡ μεταφραστικὴ αὐτὴ ἐπιλογὴ ἔχει πολὺ σημαντικὲς θεωρητικὲς συνέπειες γιὰ τὴν ἰδιότυπη οἰκειοποίηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger ἀπὸ τὸν Sartre.

77. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σ. 13.

ματικοὶ θετικιστὲς εἴμαστε ἐμεῖς. Πράγματι, δὲν ἀφήνουμε τὴν παραμικρὴ αὐθεντία -οὔτε κὰν τὴν αὐθεντία τῶν "νεότερων ἐπιστημῶν τῆς φύσης"- νὰ περιορίσει τὸ δικαίωμά μας νὰ ἀναγνωρίζουμε σὲ ὅλους τοὺς τύπους ἐνόρασης (intuition) αὐτοδικαίως ἰσότιμες πηγὲς γνώσης»[78].

IV. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ SARTRE ΣΤΙΣ ΒΑΣΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΠΟΥ ΕΛΑΒΕ ΤΟ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑ ΜΕΛΕΤΗΣ ΤΩΝ ΣΥΓΚΙΝΗΣΕΩΝ ΕΚ ΜΕΡΟΥΣ ΤΗΣ ΘΕΤΙΚΙΣΤΙΚΗΣ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

Πῶς, τώρα, προσεγγίζει ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία τὶς συγκινήσεις βάσει τῶν προαναφερθεισῶν ἀρχῶν καὶ μεθόδων[79]; Ὁ Sartre ἀναδεικνύει τρία βασικὰ προβλήματα ποὺ παρουσιάζει αὐτοῦ τοῦ τύπου ἡ προσέγγιση, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ συγκίνηση μελετᾶται στὸ πλαίσιο αὐτὸ ὡς ἕνα ψυχικὸ φαινόμενο ἀπομονωμένο, ἀποκομμένο ἀπὸ ὅλα τὰ ὑπόλοιπα: «ἡ γνώση τῆς συγκίνησης θὰ προστεθεῖ *ἔξωθεν* στὶς ἄλλες γνώσεις σχετικὰ μὲ τὸ ψυχικὸ εἶναι», καθὼς ἡ ψυχολογία ἑστιάζει τὸ ἐνδιαφέρον της στὴν ἀνάδειξη τῆς ἀπερίσταλτης καινοτομίας τοῦ φαινομένου τῆς συγκίνησης σὲ σχέση πρὸς αὐτὰ τῆς προσοχῆς, τῆς μνήμης, τῆς ἀντίληψης κ.λπ., δίχως ὅμως νὰ ἀνευρίσκει τὴν παραμικρὴ οὐσιώδη σύνδεση μεταξὺ τῶν φαινομένων αὐτῶν[80]. Ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία ἐκλαμβάνει τὴν ἀνθρώπινη συγκίνηση -τὴν ὕπαρξη τῆς ὁποίας δέχεται βασιζόμενη στὶς μαρτυρίες τῆς ἐμπειρίας- κατ' ἀρχὰς καὶ κατ' ἀρχὴν ὡς συμβεβηκός· γι' αὐτὸ ἡ συγκίνηση ἀποτελεῖ στὶς πραγματεῖες ψυχολογίας ἀντικείμενο ἑνὸς χωριστοῦ κεφαλαίου, ποὺ ἕπεται ἄλλων κεφαλαίων ἀφιερωμένων σὲ ἄλλα ψυχικὰ φαινόμενα ἢ σὲ ἄλλες ψυχικὲς λειτουργίες (συνήθεια, προσοχή, συνειρμό, μνήμη, φαντασία, ἀντίληψη, συλλογισμὸ κ.λπ.) ποὺ μελετῶνται ἐξίσου ἀποκομμένες ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες[81].

---

78. Πβ. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, τόμος Α΄: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Παρίσι, Gallimard, 1971, σ. 69. Τὸ παράθεμα ἀντλῶ ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie, ὅ.π.*, σ. 15.

79. Σημειωτέον ὅτι ὁ Sartre δὲν θεωρεῖ χρήσιμο νὰ ἐξηγήσει τοὺς λόγους ποὺ τὸν ὤθησαν νὰ ἐπιλέξει νὰ μελετήσει τὸ συγκεκριμένο θέμα καὶ κυρίως γιατί χρησιμοποιεῖ πρωτίστως τὸν ὅρο «συγκίνηση» καὶ ὄχι τοὺς ὅρους «συναίσθημα» (sentiment), πάθος (passion) ἢ θυμικό (affectivité). Γνωρίζουμε ἁπλῶς ὅτι εἶχε μελετήσει προηγουμένως διεξοδικὰ τὶς ψυχολογικὲς προσεγγίσεις τῶν νοητικῶν εἰκόνων καὶ τῆς φαντασίας.

80. Πβ. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions, ὅ.π.*, σ. 14.

81. Πβ. *αὐτόθι*. Πράγματι, πβ. χαρακτηριστικὰ τὰ κεφάλαια ποὺ ἀφιέρωσαν στὶς συγκινήσεις, ἀφενός, ὁ W. James στὴ *Σύνοψη ψυχολογίας* (πβ. *Précis de psychologie*, μτφρ. Nathalie Ferron, Παρίσι, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2003, κεφ. 18: L'émotion) καί, ἀφετέρου, ὁ G. Dumas στὴν περίφημη πραγματεία ψυχολογίας (*Traité de psychologie*) τὴν

Καθὼς δὲ ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία βασίζεται ἐξ ὁρισμοῦ ἀποκλειστικὰ στὴν ἐμπειρία, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀναγνωρίζει τὴν ὕπαρξη τῶν συγκινήσεων, θεωρεῖ ἄχρηστο καὶ παράλογο νὰ θέσει τὸ ἐρώτημα τῶν *ὅρων δυνατότητας μιᾶς συγκίνησης*, τὸ ὁποῖο ὁ Sartre θεωρεῖ ἐξόχως σημαντικό. Τὸ ζητούμενο γι' αὐτὸν εἶναι «ἂν καὶ πῶς ἡ ἴδια ἡ δομὴ τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας καθιστᾶ δυνατὲς τὶς συγκινήσεις»[82].

Ὅσον ἀφορᾶ τὸ ζήτημα τῶν ὁρίων τῶν συγκινησιακῶν φαινομένων καὶ τοῦ ὁρισμοῦ τους, ὁ ψυχολόγος ὑποστηρίζει ἐκ νέου ὅτι βασίζεται ἀποκλειστικὰ στὴν ἐμπειρία, *μολονότι εἶναι λογικὰ ἀδύνατον νὰ μὴν ἔχει ἐκ τῶν προτέρων μία ἰδέα τῆς συγκίνησης*, ἐφόσον χαράζει μία διαχωριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ τῶν συγκινησιακῶν γεγονότων καὶ αὐτῶν ποὺ δὲν ἀφοροῦν στὴ συγκίνηση καὶ *ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ εἶναι ἀδύνατον νὰ δίδεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία*. Ὁ Sartre ἔχει ἐπίγνωση ὅτι ὁ ψυχολόγος θὰ ἀντέτασσε ἐν προκειμένῳ τὴν πεποίθησή του ὅτι τὰ γεγονότα συνομαδώθηκαν ἀφ' ἑαυτῶν, πεποίθηση μὲ τὴν ὁποία ὁ Sartre διαφωνεῖ σαφῶς[83].

Ὅταν τώρα ὁ ψυχολόγος, ἀφοῦ ἀπομόνωσε τὶς συγκινήσεις, μὲ τὰ προβλήματα ποὺ κάτι τέτοιο συνεπάγεται, ἀναλαμβάνει νὰ τὶς μελετήσει, ἐπιχειρεῖ εἴτε νὰ δημιουργήσει καταστάσεις ποὺ προκαλοῦν συγκεκριμένες συγκινήσεις -ὅπως ἔκανε τὸ 1925 ἡ Tamara Dembo, ὑπέρμαχη τῆς Gestalttheorie, μὲ τὰ πειράματά της ποὺ ἀπέβλεπαν νὰ μελετήσουν πῶς προκαλεῖται ἡ ὀργή[84]- εἴτε νὰ ἀπευθυνθεῖ στὰ ἰδιαιτέρως εὐσυγκίνητα ὑποκείμενα, πού μας παρέχει ἡ παθολογία -γνωρίζουμε δὲ ὅτι ἡ ἰδιοτυπία τῆς γαλλικῆς σχολῆς ψυχολογίας σὲ σχέση μὲ τὴ γερμανικὴ ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 19ου αἰώνα μέχρι καὶ τὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ εἰκοστοῦ αἰώνα ἔγκειτο στὴν ἐπικέντρωση τοῦ ἐνδιαφέροντός της στὴν ψυχοπαθολογία[85]. Σημειωτέον ὅτι, ὅπως ὁ Condillac ἐπιχειροῦσε νὰ γνωρίσει τὸ «θετικό» (τὴ νόηση) μέσω τοῦ «ἀρνητικοῦ» (μέσω τῆς μελέτης τῆς συμπεριφορᾶς τῶν τρελῶν, τῶν «ἀγρίων», τῶν παιδιῶν ἢ τῶν ἀναπήρων)[86], ἔτσι καὶ ἡ σύγχρονη νευροβιολογία ἀξιοποιεῖ τὶς παθολογίες γιὰ νὰ προωθήσει τὶς ἔρευνές της[87].

ὁποία ἐπιμελήθηκε καὶ τὴν ὁποία ὄφειλαν νὰ μελετήσουν ὅλοι οἱ γάλλοι φοιτητὲς φιλοσοφίας τῆς δεκαετίας τοῦ 1930 (παραπέμπουν σ' αὐτήν, πλὴν τοῦ Sartre, ο Merleau-Ponty, ὁ Levinas, ἡ S. de Beauvoir κ.ἄ.).

82. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σ. 14-15.

83. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 15.

84. Πβ. V. DESPRET, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*, Παρίσι, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2001, σσ. 129-136.

85. Πβ. H. BERGSON, *Mélanges*, Παρίσι, P.U.F., 1972, σσ. 1174-1175.

86. Πβ. F. DAGOGNET, *L'animal selon Condillac. Étude sur le* Traité des animaux, Παρίσι, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2004 (1η ἔκδοση 1987), σ. 41.

87. Πβ. C. TINOCO, *La sensation*, Παρίσι, GF Flammarion, συλλογὴ Corpus, 1997, σ. 150.

Καὶ σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση, ἐπιχειρώντας νά «προσδιορίσει τοὺς παράγοντες αὐτῆς τῆς πολύπλοκης κατάστασης», ὁ ψυχολόγος ἀπομονώνει, σύμφωνα μὲ τὸν Sartre, πρῶτον, τὶς σωματικὲς ἀντιδράσεις, τὶς ὁποῖες μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε μὲ τὴ μεγαλύτερη ἀκρίβεια, δεύτερον, τὶς διαγωγὲς (conduites) καί, τρίτον, τὴν καθαυτὸ συνειδησιακὴ κατάσταση. Βάσει αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ, θὰ προβεῖ στὴ συνέχεια στὴ διατύπωση νόμων καὶ στὴν πρόταση ἐξηγήσεων, δηλαδὴ θὰ προσπαθήσει «νὰ συνδέσει τοὺς τρεῖς αὐτοὺς τύπους παραγόντων σὲ μία μὴ ἀναστρέψιμη τάξη»[88].

Ἀναλόγως τοῦ παράγοντα ὁ ὁποῖος θεωρεῖται πρωταρχικὸς ἀπὸ τὴ μία ἢ τὴν ἄλλη ἐκδοχὴ τῆς θετικιστικῆς ψυχολογίας, διατυπώθηκαν διαφορετικὲς καὶ μάλιστα ἀντίπαλες θεωρίες. Ἐνῶ, γιὰ παράδειγμα, σύμφωνα μὲ τὴ νοησιαρχικὴ θεωρία τοῦ Pierre Janet ἡ ψυχικὴ κατάσταση προηγεῖται καὶ οἱ σωματικὲς διαταραχὲς ἔπονται καὶ ἡ διαδοχὴ αὐτὴ θεωρεῖται ὡς σταθερὴ καὶ μὴ ἀναστρέψιμη, ἀντιθέτως, ἡ ἐπονομαζόμενη «περιφερικὴ θεωρία» τοῦ William James, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία «μιὰ μητέρα εἶναι θλιμμένη διότι κλαίει» καὶ ὄχι τὸ ἀντίθετο, ἀποδίδει τὰ πρωτεῖα στὸ σῶμα καὶ θεωρεῖ τὶς ψυχικὲς καταστάσεις ὡς παρεπόμενα[89].

Τὸ σημαντικὸ κατὰ τὸν Sartre εἶναι ὅτι, σὲ ἀμφότερες τὶς θεωρίες, ἡ ἐξήγηση ἢ οἱ νόμοι τῆς συγκίνησης ἀναζητοῦνται στὶς διαδικασίες τῆς ἴδιας τῆς συγκίνησης καὶ ὄχι στὶς γενικὲς καὶ οὐσιώδεις δομὲς τῆς «ἀνθρώπινης πραγματικότητας». Τοῦτο συνεπάγεται ὅτι, ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ ψυχολόγος ἔχει περιγράψει καὶ ἐξηγήσει τὴ συγκίνηση ὡς ὄφειλε (dûment), τὴν ἐκλαμβάνει ὡς «ἕνα κλειστὸ στὸν ἑαυτό του γεγονός, ἕνα γεγονὸς μεταξὺ ἄλλων, τὸ ὁποῖο, ἑπομένως, δὲν ἐπιτρέπει οὔτε νὰ κατανοήσουμε κάτι ἄλλο πλὴν τῆς ἴδιας τῆς συγκίνησης οὔτε νὰ συλλάβουμε μέσῳ αὐτῆς τὴν οὐσιώδη πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου»[90].

Ἑπομένως, καθὼς ἡ θετικιστικὴ ψυχολογία ἐξετάζει ἀπομονωμένα καὶ ἀσύνδετα μεταξύ τους γεγονότα, ἀδυνατεῖ νὰ κατανοήσει πῶς συνδέονται οἱ συγκινήσεις, πρῶτον, μὲ καθεμία ξεχωριστὰ ἀπὸ τὶς ὑπόλοιπες συνειδησιακὲς καταστάσεις, ἐπὶ παραδείγματι μὲ τὴν προσοχή, καί, δεύτερον, καὶ κυρίως, μὲ τὸν ἀνθρώπινο βίο στὴν ὁλότητά του.

Τί προσάπτει κατ' οὐσίαν ὁ Sartre στὴ θετικιστικὴ ψυχολογία; Τῆς καταλογίζει ὅτι ἐκλαμβάνει τὰ συναισθήματα ὡς καταστάσεις (états, Zustände) καὶ ἔτσι τὰ πραγμοποιεῖ (ἢ τὰ ἐξαντικειμενίζει), θεωρώντας τα ὡς ἀδρανῆ καὶ παθητικά[91]. «Μποροῦμε μάλιστα νὰ προσθέσουμε ὅτι

---

88. Πβ. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *ὅ.π.*, σσ. 15-16.

89. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 16.

90. Πβ. *αὐτόθι*.

91. Πβ. Ph. CABESTAN, Qu'est-ce que s'émouvoir? Émotion et affectivité selon Sartre, *ὅ.π.*, σσ. 93-94.

αὐτὴ ἡ ψυχολογία τοῦ συναισθήματος εἶναι ταυτοχρόνως μιὰ ψυχολογία τῆς δύναμης σὲ σχέση μὲ τὴν ὁποία ἡ καρδιὰ εἶναι ἡ σκηνὴ τραγικῶν ἢ μᾶλλον κωμικοτραγικῶν συγκρούσεων ἀνάμεσα σὲ οἱονεὶ ἀνεξάρτητα συναισθήματα τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ ἀντιτίθενται τὰ μὲν στὰ δὲ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συγκρούονται φυσικὲς δυνάμεις. Ο Sartre παραπέμπει ἐν προκειμένῳ στὸν Proust καὶ στὸν Balzac [...]. Ἔτσι, ὁ νόθος ἀναστοχασμὸς (réflexion impure) ἐξαντικειμενίζει τὸ θυμικὸ οὕτως ὥστε αὐτό, στερημένο ἀποβλεπτικότητας, νὰ ὁδηγηθεῖ νὰ μιμεῖται τὸν κόσμο τῶν πραγμάτων καὶ τοὺς συσχετισμοὺς δυνάμεων. Τὸ μόνο ποὺ μένει πλέον στὴν ψυχολογία εἶναι νὰ προσδιορίσει γεωμετρικὰ τὴ συνισταμένη τους (résultante)»[92].

Γ. ΠΡΕΛΟΡΕΝΤΖΟΣ
(Ἰωάννινα)

---

92. Πβ. *ὅ.π.*, σ. 94. Γιὰ τὴ διάκριση τῆς δυναμοκρατικῆς (Shakespeare καὶ Racine) ἀπὸ τὴν οὐσιοκρατικὴ ἀντίληψη περὶ παθῶν (Corneille καὶ Descartes) στὴ φιλοσοφία καὶ τὸ θέατρο στὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα καὶ ἰδίως κατὰ τὸν 17ο αἰώνα, πβ. τὸ ἄρθρο μου: Ὄψεις τῆς συνάντησης τῆς φιλοσοφίας, τῆς θεολογίας καὶ τοῦ θεάτρου στὸν 16ο καὶ τὸν 17ο αἰώνα: ὁ ρόλος τῶν "παθῶν τῆς ψυχῆς", *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο (Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς, Ψυχολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων), τόμος 34, Ἰωάννινα, 2005-2007 (2010), σσ. 59-61.

LA CRITIQUE EXERCÉE PAR SARTRE À LA PSYCHOLOGIE POSITIVE DANS SON *ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES ÉMOTIONS*

Résumé

Cette étude, qui est la première partie d'une recherche en cours de développement centrée sur le petit livre de Jean-Paul Sartre *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), se divise en quatre sections.

Dans l'Introduction, il est précisé que l'*Esquisse* devait constituer la partie initiale de *Psyché*, un «traité de psychologie phénoménologique» resté inachevé malgré son ampleur; il s'étendait à quatre cents pages durant la «drôle de guerre» (cf. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - Mars 1940*). Ensuite, je mentionne le regain d'intérêt récent pour la période phénoménologique de la production philosophique de Sartre et je décèle les analyses du philosophe sur la vie affective humaine dans l'ensemble de ses écrits (philosophiques et littéraires) depuis 1934 jusqu'en 1948. Comme il est impossible de tenter de replacer ici la théorie sartrienne des émotions dans le cadre des diverses conceptions phénoménologiques de l'émotion et, plus généralement, de la vie affective, j'essaie de découvrir les raisons de l'intérêt attesté du jeune Sartre à la psychologie, ainsi que les raisons de l'inachèvement de la *Psyché*. Enfin, étant donné que Sartre aborde la question des émotions à travers un prisme phénoménologique, et non en tant qu'historien de la philosophie, nous comprenons pourquoi nous ne rencontrons dans l'*Esquisse* aucune référence aux théories des passions –et (ou) des sentiments, des émotions, des affects, des perturbations de l'âme– élaborées dans l'antiquité (grecque et romaine), au moyen âge et, surtout, à l'âge classique.

La seconde section est consacrée à la structure de l'*Esquisse*, à ses articulations; je me réfère en passant aux traces laissées par cet ouvrage à la pensée et à l'enseignement de certains philosophes et sociologues français majeurs de la seconde moitié du vingtième siècle.

Dans la troisième section, je me penche sur la critique faite par Sartre à la psychologie positive en général, c'est-à-dire aux psychologues s'en tenant à l'expérience, aux faits; je procède à un commentaire suivi des premières pages de l'Introduction de l'*Esquisse*, dans lesquelles Sartre reproche à la psychologie positive de méconnaître les *totalités synthétiques*, telles que l'homme et le monde, et surtout leur *sens*.

Enfin, l'objet de la quatrième section est la critique exercée par Sartre aux différentes formes prises par la psychologie positive de la fin du XIX^{e} siècle et des premières décennies du XX^{e} siècle lors de l'étude des émotions, le problème principal résidant dans le fait que l'émotion est ainsi abordée isolée de tous les autres phénomènes ou fonctions psychiques (attention, mémoire, perception, etc.). De plus, le positivisme de la «science psychologique» ne lui permet pas de poser la question des *conditions de possibilité* d'une émotion, question à laquelle Sartre confère la plus haute importance. L'objection principale soulevée par Sartre contre la psychologie positive est qu'elle considère les émotions comme des états (*Zustände*), c'est-à-dire qu'elle les chosifie, en ne se rendant pas compte de leur caractère intrinsèquement dynamique.

Yannis PRELORENTZOS

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟΝ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

UNE DYNAMIQUE ONTOLOGIQUE: L'INTERPÉNÉTRATION

L'herméneutique du concept d'interpénétration a fait l'objet d'une étude approfondie de la part dès Pères de l'Église, qui l'ont appliquée à la recherche sur la relation entre les personnes de la Trinité[1]. Bien que cet aspect de la question soit d'un intérêt métaphysique passionnant (la prevue en est qu'il suscita des polémiques enflammées jusqu'en 325 de notre ère, lors du Concile de Nicée, où fut adopté le dogme d'*homoousion*, "de la même essence"), il n'est guère dans mon intention de m'aventurer dans un domaine strictement réservé aux théologiens. Je me limiterai donc à un commentaire orienté uniquement sur le point de vue philosophique du problème[2]. On rencontre le terme grec équivalent, *périchorèse*, chez Anaxagore[3], tout comme le verbe apparenté *périchorein*[4]. Le sens des deux termes renvoie à l'idée même de *fusion progressive*[5]. Il est, par ailleurs, mieux déterminé si l'on tient compte des sens respectifs des deux autres verbes, *synkhôrein* ("grouper") et *ekhôrein* ("éloigner")[6]. L'action du *Noûs* anaxagoréen se serait amorcée à partir d'un point précis pour s'étendre graduellement[7] sur l'ensemble de l'univers. La fusion progressive en cause ne se serait pas produite sans effets secondaires dont la séparation des éléments qui constituaient le mélange originaire et leur regroupement en *homœoméries* sont les plus importants[8].

Le processus de fusion s'opère par interpénétration (ou compénétration) mutuelle d'un élément dans l'autre. On pourrait ainsi en suivre le développement. Il s'agit, en fait, de l'activation d'un projet conçu[9] et realisé simultanément, tout comme le projet créateur du démiurge dans le *Timée* platonicien[10]. Il est hors de question d'accepter, ainsi que certains

---

1. Cf. entre autres, CYRILLE D'ALEX., *De Trin.* (M. *PG* 77, 1144 B); MAX. Le CONF., *Quaest. ad Thalassium de Script.* (M. *PG* 90, 608 D); GREG. D'AGRIG., *Eccles.*, 2,1 (M. *PG* 98, 808 B).

2. Cf. E. MOUTSOPOULOS, L'être associé, in IDEM, *Questionnements philosophiques*, t. 1: *Conscience et création*, Athènes, 1971, pp. 45-48; IDEM, L'être accompli, *ibid.*, pp. 49-61.

3. Cf. ANAXAG., fr. B 12 (D.-K.[16] II, 38, 5; 12; 14); 13 (II, 39, 16).

4. Cf. IDEM, fr. B 12 (D.-K.[16], II, 36, 7 et suiv.); B 11 (II, 36, 20). L'attribution de la paternité du terme par LUCIEN, *Vit. Auct.*, 14, à HÉRACLITE (D.-K.[16] I, 190, 21) n'est pas à retenir. Cf. E. MOUTSOPOULOS, La critique d'Anaxagore chez Moréri et Bayle, *Annales de la Fac. des Lettres et Sc. Humaines d'Aix*, 34, 1960, pp. 19-32.

5. Cf. ANAXAG., fr. B 12 (D.-K.[16] II, 38, 7-9).

6. Cf. IDEM, fr. B 15 (D.-K.[16] II, 40, 6-7).

7. Cf. *ibid.*, (II, 38, 6-7). Cf. E. MOUTSOPOULOS, La philosophie présocratique. *Du mythe à la raison*, 2[e] éd., Athènes, Gartaganis, 1978, p. 61.

8. Cf. ANAX., fr. A 1 (D.-K.[16] II, 5, 28); A 15 (II, 10, 23); A 44 (II, 17, 24 et suiv.); A 45 (II, 18, 5 et suiv.); A 46 (II, 18, 33 et suiv.); A 104 (II, 30, 16); B 5 (II, 35, 11).

9. Cf. IDEM, fr. B 12 (II, 38, 5; 9-12). Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 49.

10. Cf. PLATON, *Timée*, 37 a; E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2[e] éd., Paris, P.U.F., 1989, p. 361.

l'affirment, que le *Noûs* anaxagoréen agit *du dedans* sur l'univers, donc qu'il ne lui est point transcendant. Interpénétration et fusion forment les deux aspects complémentaires du même processus de création ontologique qui présente tous les caractères d'une production dynamique; autrement dit, qui est dotée de la puissance évoluant de soi à partir d'un stade en quelque sorte préparatoire vers un stade résolument effectif; et ce, indépendamment du fait qu'il s'agit du développement d'un acte noétique/volontaire simultané, conformément à un dessein préétabli et mis en valeur au moment même de sa conception et indépendamment de sa durée, en vertu de l'énergie grâce à laquelle il fut lancé. Ce moment précis présente toutes les propriétés d'un *kairos*, c'est à dire d'un instant unique et irrépétible[11]; et il en est de même de ses effets, quelle qu'en soit leur durée. La dynamique de l'interpénétration se solde, en definitive, par une union dans l'identité, obtenue, dans le cas des *homœoméries*, à la suite d'une différenciation; et par une unité dans la diversité dans tous les autres cas de création ou de permanence ontologique; tant et si bien, que création et permanence tendent à s'interpénétrer elles-mêmes.

Or, le coup d'envoi de l'interpénétration fait partie intégrante du dessein initial lequel agit en tant que ferment de l'ensemble du processus de fusion[12]. Il s'ensuit que l'interpénétration par laquelle celle-ci s'opère est plus qu'une manifestation: une dynamique qui contient en soi sa propre finalité; autant dire qu'elle est un ferment[13] *entélèchique*; à savoir, qui s'incorpore à son produit definitif. C'est à ce titre qu'elle assure la continuité entre cause et effets autant qu'indirects, en un développement incessant, conformément à la nature dynamique de la source dont elle-même est issue et qu'elle représente, tout en la prolongeant, avec tout ce qui s'ensuit[14]. Principe de fusion harmonique entre parties et soi-même, tirant sa dynamique de sa propre intentionnalité, l'interpénétration s'affirme comme une puissance organisatrice s'intégrant dans les éléments qu'elle sert à unifier[15], pour s'avérer, en definitive, comme le principe par excellence de cohésion tant de l'univers que des êtres particuliers qui le composent, mais aussi des êtres instaurés que sont les créations du *noûs* humain[16] dans tous les domains de son activité[17] perpétuelle. Ainsi la dinstinction envisagée par R. Ruyer entre «l'idée d'une finalité-intention et l'idée de ... la finalité-harmonie»[18] peut-elle être désormais considérée comme étant privée de sens à l'intérieur d'un univers integré et intégral.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

---

11. Cf. IDEM, Method and Kairic Intentionality: the Kairic Moment, *Phenomenological Inquiry*, 17, 1993, pp. 58-61; IDEM, Prospéctive et historicité de la présence divine, *Il senso della filosofia cristiana oggi*, Brescia, Morcellana, 1078, pp. 103-104.

12. Cf. IDEM, *Desmos kallistos kairios*, Sur la dynamique de l'idée d'analogie chez Proclus, *Philosophia*, 34, 2004, pp. 277-279; cf. P.-M. SCHUHL, Desmos, *Mélanges A. Dièς*, Paris, Vrin, 1956.

13. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Culture méditerranéene, culture européenne: le ferment grec, *in* IDEM, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, 1998, pp. 384-398.

14. Cf. IDEM, *L'itinéraire de l'esprit*, t. 1: *Les êtres*, Athènes, Hermès, 1974, pp. 46-49.

15. Cf. IDEM, L'autonomie ontologique, *Daulos*, Athènes, 1971, pp. 187-192.

16. Cf. IDEM, Vers une phénoménologie de la création, *Revue Philosophique*, 86, 1961, pp. 261-291.

17. Cf. Ét. SOURIAU, *L'instauration philosophique*, Paris, P.U.F., 1939, pp. 66-74.

18. Cf. R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris, Alcan, 1930, p. 334.

HEALING THE WORLD'S CULTURAL CRISIS

1. The cultural crisis in Europe

It has been repeatedly asserted that Europe is nowadays experiencing a cultural crisis. Such a cultural crisis itself may be defined as the result of a shift from traditional world humanist values towards a new category of values related to the technological revolution (time, efficiency, and so on). Actually, these values are nothing very new: the value of effectiveness in time, for instance, known as *kairos* in classical antiquity, has merely been given a new twist. For some players in particular, new values affecting cultural development are seen as emerging from the shift from an old to a new socialist economic order.

The crisis may also be defined as a shift in the search for *models*. Such models are principally rationalizations of values; are sources of *derived* values. There has been a tendency to identify models, paradigms and theoretical systematic and synthetic forms with concrete instances corresponding more or less to concrete aims in face of actual concrete needs. These models are manifestly suited ot the dynamism and mental activity characteristic of modern business. Progress has even been described as equivalent to adventure.

The traditional European model is however being challenged both by a European model, and by models from outside Europe, for example from Japan and America. Geopolitics enters into what had been cultural considerations of a purely Eurocentric kind. Traditional unicentric models have moreover to be replaced by polycentric models, and this entails a restructuring of the concepts which we have been used to. The new functional relations can be thought of in terms of opposition and complementarity between general models from Europe or elsewhere, and specific European models based on various criteria such as geopolitical (e.g. East-West; North-South) or purely socio-cultural features. This also has to do with the problems of the younger generation. We had to look for greater justice, while still maintaining complete personal freedom and respect for the human being. This raises two further issues: the ritual exclusion of women from almost every active public cultural role; and the marginalization of certain groups, whose presence has proved to be an important cultural asset.

To return to the idea of polycentricity; Europe can undoubtedly draw further inspiration for its future by looking closely at those of its constituent elements that are due to influences from outside Europe, in the recent or remote past. Among these will be some that can help Europe decentralize and assimilate, so as to re-evaluate those of its cultural products for exposure outside Europe that are destined to impinge on, enrich, and renew non-European traditions. This counterpoint of European and non-European culture also has something to teach us about the interchange of cultural values within Europe itself. As has been emphasized, the main task from now on is not just to look for values, but to look for them in their deepest and broadest sense. We need not just answers to our problems, but permanent solutions.

The crisis in world culture is mainly due to the shift from a prehistoric to an historical period, which means that it has acquired such awareness that cultural integration is a necessity. This integration will be complete only when part of a dialectical process emer-

ging from the opposition between diversity and unity of cultural values within the present model of the organization and formation of Europe, as an entity and as a value in the round.

2. Towards a dialogue between cultures

One cannot speak of civilization without distinguishing it from culture. The two notions are complementary, defining the various aspects of social and personal life. «Civilization» is the term found mostly in authors writing in the French tradition, and «culture» is the term found mostly in authors writing in the German tradition. This is not to say that the lines of demarcation between the two terms are crystal clear or easily conceptualized. Generally speaking, civilization is the sum of behaviours and acts relating to the material outcome of social activity, whereas culture is the need to create the moral and intellectual goods of which the life of the spirit consists.

Originally, culture meant a methodical tillage of the soil, to obtain better crops than there would be if things were left to Mother Nature, hence, an opposition between «nature» and «culture». In our own day, culture means the tillage of human intellectual and moral potential so as to obtain better intellectual and spiritual creation (in religion, art, and philosophy) whereas civilization implies the production of better material goods. Technology, the means to continuously improve the quality of products («civilization»), may also exert a certain influence on cultural creation.

Cultural creation helps a society to tighten up its structure and strengthen the links between its members. It is relevant that in ancient Rome the word *religio* originally meant the cultural bond between the members of a given society. The essence of this bond was shared reference to supernatural forces and, at the same time, a common language and iconography in the art of a particular religious cult. These shared elements helped (and still help) to create and maintain the bonds between the members of society.

There has never been any society that did not have its religion, and consequently its art. Even in the early years of atheist Soviet society with its Marxist inspiration, a cult of personality arose to take the place of the cult of a divine being. It is true that art finally cut loose from its origins in magic and religion. Even today, however, it still retains a magical and quasi religious atmosphere that it communicates to the beholder. All rhythm, for instance, imposes, its own order upon the apparent everyday disorder of social life and behaviour. It is axiomatic for ethnologists such as Frazer, Lévy-Bruhl and Lévi-Strauss that cultural creation is essential to social life.

The tendency of what we call «globalization» is to impose one sole model of civilization on the world, thus reducing human to a single dimension. Multiplicity of cultures, by contrast, ensures human multidimensionality, in other words the great spiritual wealth that human beings accumulate. This is why dialogue between cultures is more than ever necessary. It helps to ensure the growth of a society's cultural wealth by infusing it with new elements. These in turn strengthen it and make it more able to tolerate, understand, and engage with foreign cultures, and this acts to unite humankind without the risk of impoverishing the human spirit.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

LES ACADÉMIES ET LEUR VOCATION*

Par leur constitution et leur structure, les Académies, en principe institutions de droit public, sont des organismes dépositaires de valeurs épistémologiques, culturelles et morales, non seulement en raison des diverses disciplines qui sont groupées et représentées en leur sein, mais encore en raison du rôle éminent qu'elles sont appelées à jouer dans les sociétés respectives qui les accueillent et qui en alimentent les effectifs en les renouvelant sans cesse. Ces organismes qui concourent à la recherche scientifique à proprement parler, sont tournés vers l'érudition et la création en général, notamment artistique. Il est certes courant que, dans ce domaine, il soit question d'académisme pour désigner surtout un style rigoureux et tant soi peu désuet, mais rien n'est aussi exagéré, surtout à propos des Académies de notre temps, qui, pour la plupart, se placent à l'avant-garde de la recherche et de l'art. Les Académies ne sont plus de simples sociétés savantes groupant des personnages aux attitudes recherchées et guindées, qui se réunissent à dates fixes pour discuter à n'en pas finir de questions pour le moins ennuyeuses.

Tout au contraire: elles s'affirment désormais en tant qu'établissements agencés et disposant de centres de recherche spécialisés, dotés d'un personnel hautement qualifié et d'instruments sophistiqués, faisant ainsi concurrence aux universités; elles bénéficient cependant d'une autorité supérieure, car elles sont censées réunir la fine fleur du potentiel intellectuel d'une communauté, le plus souvent nationale, qui l'entretient, du moins en partie, et qui s'en enorgueillit, en général à juste titre. En vertu de leurs statuts mêmes, les Académies sont très souvent appelées à intervenir dans la vie publique en qualité de conseillères des états et des gouvernements, à propos de problèmes qui surgissent inopinément ou qui passionnent les citoyens. Elles se conforment ainsi à leur fonction consultative. L'Académie d'Athènes, par exemple, est récemment intervenue pour répondre au Ministère de l'Éducation à l'occasion d'un différend sur la qualité d'un manuel d'histoire. Des cas beaucoup plus sérieux peuvent se présenter et une Académie est autorisée à prendre d'office l'initiative de se prononcer *ad hoc*.

Toutefois l'activité principale des Académies demeure l'arbitrage au sujet de la langue, en particulier au sujet des néologismes; elles ont également, selon les compétences de leurs diverses classes ou sections, à prendre position face aux nouvelles disciplines qui voient le jour au fil des années. Mentionnons également l'attribution de prix pour récompenser les auteurs ou les promoteurs d'inventions ou de découvertes profitant à la science et à l'art; elles rendent ainsi hommage aux bienfaiteurs de l'humanité, qu'elles ne dédaignent pas, dans des cas exceptionnels, d'accueillir dans leurs rangs, ne serait-ce qu'à titre ho-

---

* Commuication à l'Institut de France, à l'occasion de la Conférence des Académies européennes (octobre 2008).

norifique. Les Académies bénéficient d'une renommée constante au niveau national et international, puisqu'elles sont censées compter, parmi leurs membres, des sommités dans tous les domaines, jouissant d'une reconnaissance universelle. Cela confère à ces corps savants une autorité collective indiscutable, contestée uniquement par ceux qui n'ont pu en faire partie, malgré leurs tentatives souvent répétées. Dans l'ensemble, les Académies sont les dépositaires de valeurs solides dont l'actualité est confirmée à chaque fois qu'une décision d'importance est à prendre. Ces valeurs prennent naissance dans les consciences séparément, au gré des aspirations qui les animent et qui, en vertu d'un statut d'intersubjectivité, coïncident dans leur intentionnalité envisagée comme une communauté d'intentions. Ces mêmes valeurs se voient alors objectivées et, à ce titre, elles exercent par la suite un attrait sur les esprits qui s'empressent de répondre en se dirigeant vers elles. On pourrait, certes, disserter longuement sur cette dialectique.

Le fait est que les Académies se portent garantes du respect de ces valeurs universelles, surtout par la déférence qu'elles imposent aux consciences, du moins à celles qui prétendent ou s'avèrent être de bonne foi. L'autorité des Académies s'impose à l'ensemble des couches de la population. Seules les consciences réfractaires aux valeurs héritées ou ostensiblement négatives à l'égard de tout conformisme se refusent à admettre leur légitimité. Tout en s'érigeant en gardiennes d'un système de valeurs qu'elles perpétuent, les Académies contribuent, par leur activité incessante, à en instaurer sans cesse de nouvelles. Loin d'être représentatif d'un conservatisme stérile, l'espit académique, esprit méthodique et philosophique par excellence, est favorable à la création en tout genre qu'il soutient et alimente. Si l'avenir ne lui apparient pas en exclusivité, il lui réserve, en tout cas, des réussites qui, comme par le passé, compteront parmi les plus brillantes de la réflexion humaine.

E. MOUTSOPOULOS
(Athènes)

ΑΠΟΔΕΙΞΗ: Η ΤΕΧΝΗ ΤΗΣ ΠΕΙΘΟΥΣ Ή ΤΗΣ ΔΙΑΦΩΤΙΣΗΣ. Η ΠΡΟΪΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ Ο ΚΑΡΤΕΣΙΟΣ

«Le principal est d'avoir plus soin de la certitude que de l'évidence et de convaincre l'esprit que de l'éclairer». Arnaud et Nicole, *La logique ou l'art de penser,* 1674.

I. Ἡ προϊστορία

Ὅταν στὶς ἀκτὲς τῆς Ἰωνίας συντελεῖται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν μῦθο στὸν λόγο, ἡ χρήση τοῦ ἀλφαβήτου θὰ καθυποτάξει στὸ γραπτὸ σύμβολο τὸν προφορικὸ λόγο. Τότε τόσο τὸ ἀντικείμενο ὅσο καὶ ἡ ἰδέα θὰ σφυρηλατηθοῦν μὲ τὰ γράμματα τοῦ ἀλφαβήτου καὶ ὅλα θὰ τυλιχθοῦν μέσα στὴ μεγαλοσύνη τῆς γλώσσας καὶ τοῦ λόγου. Ἡ κατάκτηση τοῦ γραπτοῦ λόγου συμπίπτει καὶ μὲ τὸν ἐκδημοκρατισμὸ τῶν θεσμῶν. Μὲ αὐτὴ λοιπὸν τὴν «γλωσσολογικὴ ἐπανάσταση» ἡ ὁποία συμβαίνει στὸν ἑλληνικὸ χῶρο θὰ συνδεθοῦν καὶ ἄλλες τρεῖς μεταγενέστερες ἐπαναστάσεις: ἡ πολιτική, ἡ δικονομικὴ καὶ ἡ ἐπιστημονική[1].

Ἡ πρώτη «ἐπιστημονικὴ ἐπανάσταση», ἡ ὁποία διακρίνει τοὺς Ἴωνες ἀπὸ τοὺς Αἰγύπτιους, λαμβάνει χώρα τὴν ἐποχὴ ποὺ παρατηρεῖται ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸν μῦθο στὸ λόγο[2]. Μάλιστα ὁ Πρόκλος μᾶς διασώζει πὼς ὁ Θαλῆς ἦταν ἕνας ἀπὸ τοὺς πρώτους ποὺ χρησιμοποίησε μαθηματικοὺς λογισμοὺς προκειμένου νὰ ἀποδείξει[3]. Ἀκόμα δὲν θὰ διστάσει νὰ ἀποδώσει στὸν Πυθαγόρα τὴν μεταστροφὴ τῆς γεωμετρίας ἀπὸ ἐμπειρικὴ γνώση σὲ θεωρητικὴ ἐπιστήμη[4].

Ἡ ἔννοια τῆς Δημοκρατίας γεννήθηκε στὴν Ἑλλάδα καὶ ἐδῶ τέθηκαν οἱ βάσεις της δίπλα μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας[5]. Σ' αὐτὴν τὴν «πολιτικὴ ἐπανάσταση» ἐντάσσεται καὶ ἡ δικονομική, ποὺ θὰ ἀπαθανατίσει ὁ Αἰσχύλος στὶς *Εὐμενίδες* καὶ στὴν *Ὀρέστεια*. Μάλιστα στὸ τέλος τῆς *Ὀρέστειας* ὑμνεῖται ἡ ἴδια ἡ ἀπονομὴ τοῦ δικαίου[6].

---

1. J. L. Gardies, *L'organisation des mathématiques grecques de Théétète à Archimède,* Paris, Vrin, 1997, σ. 270.

2. E. Moutsopoulos, *La pensée présocratique. Du Mythe à la raison,* Athènes, Grégoris, 1978.

3. Προκλου Διαδοχου, *In Primum Euclidis Elementarum Librum Commentaria,* Friedlein, Leipzig, 1873, 65: 7-11.

4. *Αὐτόθι,* 65: 16-19.

5. Πβ. Αριστοτελους, *Πολιτικά,* 1317 a 40 - b 14.

6. Πβ. Ch. Phili, Jurisprudence elements in Labdakian and Atredian Myths, στὸ *Festschrift für Kostas Beis dem Rechtdenker in Attischer Dialektik,* Athen, 2003, σσ. 1255-1271.

Παράλληλα ὅμως, καθὼς ὅλα τὰ θέματα τῆς πόλης συζητοῦνται δημόσια καὶ μὲ ἰσηγορία ἀναπτύσσεται ὁ ἔντεχνος ρητορικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος ἐφαρμόζεται παντοῦ[7] καὶ ἔχει ὡς κύριο γνώρισμα τὴν σαφήνεια[8] καὶ τὸ *δημοσίως πείθειν*, ἀφοῦ *ὁ λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν*[9]. Μὲ τὰ ὀρθολογικὰ ἐπιχειρήματα καὶ τὴ γραφὴ τῶν σοφιστῶν[10] ἡ τέχνη τῆς πειθοῦς μετατρέπεται σὲ ἐπιστήμη τοῦ ἀληθοῦς[11], ἀφοῦ πιὰ τὸ δικονομικὸ σύστημα γιὰ νὰ ἀπαλλάξει ἢ νὰ καταδικάσει τὸν κατηγορούμενο ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἀποδείξεις. Στὴν Ἀθήνα τοῦ 5ου αἰώνα π.Χ. αὐτὴ ἡ ἀπαίτηση τῆς ἀπόδειξης, ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια καθήκοντα τοῦ ρήτορα[12], ἐπιβάλλεται στὴν πιὸ γνωστὴ μορφὴ λόγων: στὸν δικονομικὸ καὶ στὸν ἐπιστημονικό[13]. «Σ' ἕνα κοινωνικὸ πλαίσιο ὅπου ἡ γνώση δὲν ἀνήκει πιὰ σὲ καμιὰ προνομιοῦχο τάξη ὑπεύθυνη γιὰ τὴ διατήρησή της, τὸ σημαντικότερο δὲν εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων· πρῶτα πρέπει νὰ καθιερωθεῖ ἡ ἰσχὺς αὐτῶν τῶν λύσεων βασισμένων σὲ ἀποδεδειγμένες ἀλήθειες. Μετὰ πρέπει πάνω ἀπ' ὅλα νὰ διαμορφωθεῖ ἡ γνώση σὲ προτάσεις τέτοιες ὥστε καθεμιὰ νὰ μπορεῖ ἄμεσα νὰ ἀποδείξει τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος»[14].

Φυσικά, πρὶν ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ὑπῆρχαν Μαθηματικά, τόσο στὴν Αἴγυπτο ὅσο καὶ στὴ Μεσοποταμία, ὅπου οἱ κάτοικοι, ἀναγκασμένοι ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς δομὲς τους, εἶχαν νὰ ἐπιλύσουν συγκεκριμένα προβλήματα μερισμοῦ ἀγαθῶν ἢ γῆς[15]. Ἔτσι ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ μᾶς ἔχουν διασωθεῖ (πάπυροι ἢ πήλινες πλάκες) βρίσκουμε τὰ προβλήματα καὶ τὶς λύσεις τους[16].

Ἡ διδασκαλία τῶν Μαθηματικῶν στὴν Ἀρχαία Ἑλλάδα δὲν θὰ μποροῦσε νὰ μὴν ἀνήκει στὸ πλαίσιο μιᾶς εὐρύτερης παιδείας. Ἕνας ἀπὸ τοὺς συντελεστὲς αὐτῆς τῆς παιδείας ἦταν καὶ ἡ ρητορική. Ὅμως τί ἦταν τότε ἡ ρητορική; Ἦταν «ἡ δημιουργὸς τῆς πειθοῦς»[17] καὶ ἡ ἄνθιση τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ ἦταν καὶ τὸ ἐργαλεῖο τοῦ λόγου τὸ ὁποῖο μποροῦσε νὰ ὁδηγήσει στὴν ἀλήθεια.

---

7. A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1899, vol. V, σ. 42.

8. Αριστοτελους, *Τέχνη ῥητορική*, III, 140 «ὡρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι».

9. Γοργιου, *Ἑλένης Ἐγκώμιον*, (εἰσαγ., μτφρ., σχόλια Α. Τάτση-Δ.-Γ. Σπαθάρας), Ἀθήνα, ἐκδ. Εἰκοστοῦ Πρώτου, 1998, § 8.

10. Πβ. J. de Romilly, Οἱ μεγάλοι σοφιστὲς στὴν Ἀθήνα τοῦ Περικλῆ, (μτφρ. Φ. Ι. Κακριδῆς), Ἀθήνα, Ἰνστιτοῦτο τοῦ Βιβλίου, Μ. Καρδαμίτσα, 1994.

11. Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη, *Στωικοί. Ἡ Ἐπιστήμη τῆς Ρητορικῆς*, Ἀθήνα, Σμίλη, 2005, σ. 30.

12. Μάλιστα ὁ É. Bréhier στὸ γνωστὸ ἔργο του *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P. U. F., 1971, θεωρεῖ πὼς «καὶ ἡ ρητορική τους (τῶν Στωικῶν) εἶναι ἐπίσης ὄχι τόσο τέχνη πρακτική, ἀλλὰ πιὸ πολὺ ἐπιστήμη», σ. 68, σημ. 2, πβ. Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελη, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 36.

13. J. L. Gardies, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 276.

14. *Αὐτόθι*.

15. Πβ. O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1951, New York, Dover, 1969; E. Bruins and M. Rutten, *Textes mathématiques de Suse*, Paris, Paul Geuthner, 1961 καθὼς καὶ R. I Gillings, *Mathematics in the Time of the Pharaohs*. Cambridge, MIT Press, 1972.

16. M. Simon, *Geschichte der Mathematik im Altertum in Verbindung mit antiker Kulturgeschichte*, Berlin, 1909, καθὼς καὶ H. Wussing, *Mathematik in der Antike*, Basel, 1965.

17. Ch. waltz, *Rhetores Graeci*. Bd. 3, Stuttgart, 1836, σ. 19.

Μάλιστα ὁ Σταγειρίτης διακρίνει τὴ ρητορικὴ ἀπὸ τὶς ἄλλες τέχνες, ἀφοῦ ἡ ρητορικὴ ἔχει τὴ δύναμη νὰ πείθει ἐνῶ οἱ ἄλλες [ἐπιστῆμες] ἀποσκοποῦν στὴν εὕρεση τῆς ἀλήθειας, ἡ ὁποία ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴ μεθοδολογία τῆς πειθοῦς: «Ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν. Τοῦτο γὰρ οὐδεμιᾶς ἑτέρας ἐστὶ τέχνης ἔργον· τῶν γὰρ ἄλλων ἑκάστη περὶ τὸ αὑτῇ ὑποκείμενόν ἐστιν διδασκαλικὴ καὶ πειστική, οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν καὶ νοσερῶν, καὶ γεωμετρία περὶ τὰ συμβεβηκότα πάθη τοῖς μεγέθεσι... ὁμοίως δὲ καὶ αἱ λοιπαὶ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· ἡ δὲ ῥητορικὴ περὶ τοῦ δοθέντος ὡς εἰπεῖν δοκεῖ δύνασθαι θεωρεῖν τὸ πιθανόν»[18].

Ὅμως πέρα ἀπὸ τὰ δικαστήρια καὶ τὴν πολιτική, ὁ ρητορικὸς λόγος[19] ἀνδρώθηκε καὶ σὲ κείμενα ἐπιστημονικοῦ χαρακτήρα καὶ αὐτὴ ἡ ἐπιχειρηματολογία σταδιακὰ ὁδήγησε στὴ συλλογιστικὴ ἡ ὁποία διέπει τὴ δομὴ ἀξιώματος καὶ θεωρήματος.

Ἔτσι οἱ Ἕλληνες χρησιμοποίησαν δύο χαρακτηριστικὰ τὰ ὁποῖα ἀποκλειστικὰ τοὺς ἀνήκουν.

«1. Στὴ λύση τοῦ προβλήματος προσέθεσαν τὴν ἀπόδειξη ποὺ ἡ λύση του ἱκανοποιεῖ πλήρως τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ προβλήματος τὸ ὁποῖο τέθηκε.

2. Στὸ εἶδος τοῦ προβλήματος θὰ συνδυάσουν τὸ διατυπωμένο στὴν ὁριστικὴ ἔγκλιση *θεώρημα* μὲ τέτοια μαθηματικὴ ἰδιότητα, στὴν ὁποίαν θέλουν νὰ προσδώσουν τὴν πιὸ γενικὴ μορφὴ ἤδη ὡς ἀληθὴ ἢ ὡς ψευδή, αὐτὸ δὲ τὸ καινούργιο γραμματικὸ εἶδος φυσικὰ θὰ συνοδευθεῖ μὲ τὴν ἀπόδειξη τῆς ἀλήθειάς τους»[20].

Ἡ ἔλλειψη πηγῶν δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀνασυστήσουμε τὸ modus operandi τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, «αὐτὸ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἀποδεικτέα πρόταση καὶ ἀπὸ τὴν αὐστηρὴ ἀπόφαση τῆς ἀπόδειξής της, ταυτόχρονα σχεδὸν μὲ τὸ δικονομικὸ καὶ τὸ φιλοσοφικὸ ἢ μαθηματικὸ πλαίσιο»[21].

Ἀργότερα, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα, οἱ νομικοὶ γιὰ νὰ ὑπερασπισθοῦν τοὺς κατηγορουμένους ἐπινοοῦν τὴ θεωρία τῆς βαθμωτῆς ἀπόδειξης[22]. Ἡ θεωρία αὐτὴ βασίζεται στὴ διάκριση μεταξὺ νόμιμης καὶ ἱκανῆς ἀπόδειξης, ποὺ θὰ ὀνομασθεῖ πλήρης καὶ ἡ ὁποία ἀποτελεῖται ἀπὸ συγκλίνουσες μαρτυρίες καὶ ἀπὸ γραπτὲς ἀποδείξεις καὶ τῆς ἁπλῆς εἰκασίας ἡ ὁποία θὰ ὀνομασθεῖ ἡμι-πλήρης ἀπόδειξη καθὼς βασιζόταν σὲ μιὰ καὶ μοναδικὴ μαρτυρία[23].

Ὅπως πρόκειται νὰ ἀναλύσουμε σὲ μιὰ ἄλλη ἐργασία, ἡ διείσδυση τῆς νομικῆς ἐπιστήμης στὰ μαθηματικὰ θὰ ἀποδειχθεῖ ἐξαιρετικὰ παραγωγική. Καθὼς τὰ ὅρια τῶν ἐπιστημῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιστημόνων δὲν ἦσαν αὐστηρὰ καθορισμένα, ἦταν φυσικὸ νὰ ὑπάρχουν ὠσμωτικὰ φαινόμενα, ἐξαιρετικὰ ἐποικοδομητικά. Μέθοδοι

---

18. Αριστοτελους, *Τέχνη ῥητορική*, 1355 b 25-33.

19. Πβ. A. Bernard, Ancient Rhetoric and Greek Mathematics: A Response to a Modern Historiographical Dilemma, *Science in Context*, 16, 2003, σσ. 391-412· D. E. Loomis, Euclid, Rhetoric in Mathematics, *Philosophia Mathematica* II, 5, 1960, σσ. 56-72.

20. J. L. Gardies, *ἔνθ' ἀν.*

21. *Αὐτόθι.*

22. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες πβ. J. P. Levy, Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge, *Recueils de la Société Jean Bodin* XVII, Bruxelles, 1965, σσ. 137-167. Του Ιδιου, Les classifications des preuves dans l'histoire du droit, *La preuve en droit*, Bruxelles, 1961.

23. Πβ. καὶ τὸν κλασικὸ κανόνα τοῦ ρωμαϊκοῦ δικαίου testis unus, testis nullus.

καὶ τεχνικὲς ἀλλάζουν χέρια γονιμοποιώντας τὶς δύο αὐτὲς διακριτὲς ἐπιστῆμες μὲ ὁμοιάζουσες δομές.

Ὁ J. Peletier (Peletarius) (1517-1582) στὴν Εἰσαγωγή του γιὰ τὰ *Στοιχεῖα* τοῦ Εὐκλείδη, μᾶς παρουσιάζει μιὰ χαρακτηριστικὴ ἀναλογία μεταξὺ τῆς ἐφαρμογῆς τοῦ συλλογισμοῦ στὴ μαθηματικὴ ἀπόδειξη καὶ ἑνὸς δικηγόρου ποὺ ἐφαρμόζει στὸ δικαστήριο τοὺς κανόνες τῆς ρητορικῆς.

«Ἂν κάποιος μὲ περιέργεια ἀναζητᾶ, γιατὶ στὴν ἀπόδειξη τῶν προτάσεων δὲν φαίνεται ἡ μορφὴ τοῦ συλλογισμοῦ, ἀλλὰ μονάχα ἐμφανίζονται κάποια μέρη τοῦ συλλογισμοῦ ποὺ ἔγιναν ἀντιληπτά, θὰ πρέπει νὰ γνωρίζει πὼς αὐτὸ εἶναι ἐνάντιο στὴν ἀξιοπρέπεια τῆς ἐπιστήμης... Γιατὶ ὁ δικηγόρος ὅταν πηγαίνει στὰ δικαστήρια δὲν βάζει στὰ δάκτυλά του αὐτὰ ποὺ ὁ καθηγητὴς τῆς ρητορικῆς τοῦ ἔμαθε, ἀλλὰ μελετᾶ ὅσο μπορεῖ, ἀκόμα καὶ ἂν ἐπικαλεῖται τὰ διδάγματα τῆς ρητορικῆς, νὰ φανεῖ πὼς δὲν σκέπτεται τίποτα λιγότερο ἀπὸ τὴν ρητορική»[24, 25].

ΙΙ. Ὁ Καρτέσιος

Ὁ 17ος αἰώνας ἀποτελεῖ ἐποχὴ ραγδαίων μεταβολῶν καὶ ἀνακατατάξεων γιὰ τὰ μαθηματικά. Ἡ ἐπιστολογραφία καὶ ἡ ἐδραίωση τῆς τυπογραφίας καθιστοῦν εὐκολότερη τὴν ἐπικοινωνία τῶν ἐπιστημόνων, οἱ ὁποῖοι πιὰ σὲ σύντομο χρονικὸ διάστημα ἐνημερώνονται γιὰ τὰ καινούργια ἐπιτεύγματα, παράλληλα ὅμως αὐξάνονται τὰ ἐπικριτικὰ δημοσιεύματα[26], οἱ ὑπομνηματισμοί, ἀλλὰ καὶ οἱ λίβελλοι[27].

---

24. J. PELETIER, *De usu geometriae* liber unus, Parisiis 1557, Introductio.

25. Ἡ γνωστὴ ἐρευνήτρια Giovanna Cifoletti μελετᾶ τὶς σχέσεις νομικῶν καὶ ρητορικῆς στὴ Γαλλία τοῦ 16ου αἰώνα. Πβ. τὴ διδακτορική της διατριβὴ G. CIFOLETTI, *Mathematics and Rhetoric: Peletier, Gosselin and the Making of the French Algebraic Tradition*. Ph. D. Thesis, Princeton University, 1992· ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ, La question de l'algèbre: Mathématiques et rhétorique des hommes de droit de la France du 16e siècle, *Annales de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, τ. 6, 1995, σσ. 1385-1416.

26. Ὅπως π.χ. ὁ Ὁλλανδὸς B. Nieuwentijt ἐπικρίνει τόσο τὸν Νεύτωνα γιὰ ἔλλειψη διαυγοῦς διατύπωσης ὅσο καὶ τὸν Leibniz γιὰ τὴ χρήση διαφορικῶν μεγαλύτερης τάξης, τὰ ὁποῖα θεωρεῖ ἀνυπόστατα. Πβ. *Considerationes circa analyseos ad quantitates infinite parvos applicatae principia et calculi differentialis usum in risolvendis problematibus geometricis*, Ἀμστερνταμ, 1694; *Considerationes securidae circa calculi differentialis principia et responsio ad virum nobilissium. W. G. Leibnitium*, Amsterdam, 1696. Γενικότερα γιὰ τὸν Nieuwentijt, πβ. E. W. BETH, Nieuwentijt's Significance for the Philosophy of Science, *Synthèse* τ. 9, 1955, σσ. 447-453. Καὶ ὁ Euler ἐπικρίθηκε γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ στὴ θεώρηση τῶν ἐξαφανιζόμενων ποσοτήτων· πβ. H. W. CLEMM, *Lettre sur quelques paradoxes du calcul analytique*, Tübingen, 1752.

27. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀποτελεῖ ἡ σειρὰ τῶν δημοσιευμάτων ποὺ ἀκολούθησαν μετὰ ἀπὸ τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Νεύτωνα ὅπου ἐκθέτει τὶς ἀπαρχὲς τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, βασιζόμενος στὴ θεωρία τῶν ροῶν. Μιὰ σειρὰ δημοσιευμάτων καὶ λιβέλλων ἐκδόθηκαν στὴν Ἀγγλία ὅταν ὁ Berkeley ξεκίνησε τὴν ἐπίθεση ἐναντίον τοῦ Νεύτωνα. Πβ. G. BERKELEY, *The Analyst or a Discource Addressed to an Infidel Mathematician. Wherein it is Examined whether the Object, Principles, and Inferences of the Modern Analysis are More Distinctly Conceived, or More Evidently Deduced, than Religious Mysteries and Points of Faith:* «First cast the beam out of Thine own eye; and then shall than see clearly to cast out the Mote out of they Brother's Eye», London, 1734. Ἀναφέρεται στὸν E. Halley, στενὸ φίλο τοῦ Νεύτωνα.

Βέβαια οἱ ἐπικρίσεις δὲν περιορίζονταν μόνο στὶς σύγχρονες θεωρίες, ὅπως π.χ. ὁ ἀπειροστικὸς λογισμός, ἀλλὰ ἐπεκτείνονταν καὶ στὰ ἀρχαιοελληνικὰ μαθηματικά, μὲ ἀποκορύφωμα τὸ 5ο εὐκλείδειο αἴτημα. Ὅμως τὸ κύριο βάρος τῶν ἐπικρίσεων στὸ ἀρχαιοελληνικὸ ἔργο ἐστιάζονταν στὴν ἀπουσία μιᾶς γενικῆς μεθοδολογικῆς ἔκθεσης, ἐνῶ «ἡ ἀνυπαρξία τοῦ τρόπου ἀνακάλυψης» ἐνοχλοῦσε.

Στοὺς ἐπικριτὲς αὐτοὺς συγκαταλέγεται καὶ ὁ Καρτέσιος, ὁ ὁποῖος δὲν διστάζει νὰ δηλώσει πὼς καμιὰ πραγματεία ἀριθμητικῆς ἢ γεωμετρίας δὲν τὸν ἱκανοποιεῖ, ἂν καὶ ἡ ἀριθμητικὴ τοῦ Πυθαγόρα καὶ ἡ γεωμετρία τοῦ Εὐκλείδη ἀποτελοῦν πρότυπα γιὰ τὴν ἀληθὴ λογική[28]. Ἔτσι στὸ ἔργο του *Regulae ad directionem ingenii* ἀναφέρει:

«Σχετικὰ μὲ τοὺς ἀριθμοὺς ἔχω διαβάσει σὲ βιβλία τόσους ὑπολογισμοὺς ποὺ μὲ ἔκαναν νὰ ἀνακαλύψω τὴν ἀλήθεια. Ὅσο γιὰ τὰ σχήματα, ὑπῆρχαν πολλὰ πράγματα ποὺ κατὰ κάποιον τρόπο βρίσκονταν μπροστὰ στὰ μάτια μου καὶ ἀποτελοῦσαν τὴ συνέχεια αὐστηρῶν συνεπειῶν. Ὅμως τὸ γιατὶ καὶ τὸ πῶς κατόρθωσαν νὰ τὰ βροῦν, δὲν μοῦ φαίνονταν ἀρκετὰ γιὰ νὰ τὸ ἀποδείξουν στὴν ἴδια τὴ νόηση»[29]. Ὁ μεγάλος ἀναμορφωτὴς ἀποδέχεται πὼς τὰ ἀποτελέσματα προέρχονται ἀπὸ αὐστηροὺς συλλογισμούς, ὅμως αὐτὸ δὲν τοῦ ἀρκεῖ· θέλει νὰ γνωρίζει πῶς καὶ γιατὶ προέκυψαν αὐτὰ τὰ ἀποτελέσματα:

«Τίποτα δὲν εἶναι πιὸ ἀναξιόπιστο ἀπὸ τὶς ἐπιφανειακὲς ἀποδείξεις, οἱ ὁποῖες συχνὰ προκύπτουν τυχαῖα παρὰ βάσει τεχνικῆς, καὶ οἱ ὁποῖες περισσότερο ἀπευθύνονται στὴν ὅραση καὶ στὴ φαντασία παρὰ στὴ νόηση, ποὺ μᾶς παραπλανοῦν ὥστε κατὰ κάποιο τρόπο ξεχνᾶμε νὰ χρησιμοποιοῦμε τὴν ἴδια τὴ λογική. Παράλληλα, τίποτα δὲν εἶναι πιὸ περίπλοκο ἀπὸ τὸ νὰ ὑπερβαίνουμε διὰ τῆς λογικῆς καινούργιες δυσκολίες, ποὺ προκαλοῦνται ἀπὸ τὴν ἀταξία τῶν ἀριθμῶν»[30].

Οὐσιαστικὰ λοιπὸν ὁ Καρτέσιος ἐπικρίνει τὸ γεγονὸς ὅτι στὶς πρότερες ἀποδείξεις δὲν ἀποκαλύπτεται τὸ πιὸ οὐσιαστικό, δηλαδὴ ἡ μέθοδος, ἄρα ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον ἐξάγονται τὰ καινούργια ἀποτελέσματα. Καὶ φυσικὰ δὲν διστάζει νὰ παραθέσει τὰ αἴτια αὐτῆς τῆς κριτικῆς, δηλαδή: (α) τὴν ἀπουσία εὑρετικῶν μεθόδων καὶ (β) τὴν μὴ ἀποκάλυψη τῶν μεθόδων ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἀνακάλυψη.

Ὁπωσδήποτε ὁ μεγάλος πανεπιστήμονας ἐπαναφέρει στὸ προσκήνιο αὐτὸ τὸ προαιώνιο πρόβλημα[31]. Ἂν δηλαδὴ τὰ μαθηματικὰ δὲν προϋπάρχουν καὶ ἄρα εἶναι δημιούργημα τῆς ἀνθρώπινης νόησης ἢ προϋπάρχουν καὶ καρτερικὰ περιμένουν ἕναν Κολόμβο προκειμένου νὰ τὰ ἀνακαλύψει.

Στὸ πλαίσιο τοῦ τέταρτου κανόνα ὁ Καρτέσιος ἐπιχειρηματολογεῖ. Θεωρεῖ ἀδύνατον νὰ μὴν εἶχαν γνωρίσει οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες «τὰ ἀληθῆ μαθηματικὰ» τὰ ἴχνη τῶν ὁποίων θεωρεῖ πὼς διακρίνονται στὰ κείμενα τοῦ Πάππου καὶ τοῦ Διόφαντου[32]. Τὸ ἀμάλγαμα ἀριθμητικῆς καὶ γεωμετρίας θὰ δημιουργήσει «μιὰ κάποια

---

28. «Arithmetica et Geometria... circa objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant, quod experienta reddiderit incertum, sed totae consistunt in consequentiis rationabiliter deducendis», *Regulae ad directionem ingenii*, II, X, σ. 365.

29. R. DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1970, σ. 21.

30. *Αὐτόθι*, σ. 23.

31. Τὸ 2008 μὲ τὴν πρωτοβουλία τῆς καθηγήτριας κυρίας Christa Binder, τοῦ Πολυτεχνείου τῆς Βιέννης, ἡ Αὐστριακὴ Ἑταιρεία τῆς Ἱστορίας τῶν Μαθηματικῶν ὀργάνωσε διεθνὲς συνέδριο στὸ Miesenbach μὲ θέμα: *Entedenken oder Erfinden*.

32. Εἶναι ἄξιο ἀπορίας γιατὶ ὁ Καρτέσιος παραθέτει αὐτοὺς τοὺς δύο Ἕλληνες. Τὸ σωστότερο θὰ ἦταν νὰ ἀναφερθεῖ στὸν Ἀπολλώνιο καὶ στὸν Viète. Πβ. L. BRUNSCHVICG, *Les Étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, Blanchard, 2e éd. 1972, σ. 106.

ἀνάλυση ποὺ ἐφήρμοσαν οἱ ἀρχαῖοι γεωμέτρες ἂν καὶ ἀρνήθηκαν νὰ ἀποκαλύψουν τὸ μυστικό. Πρόκειται γιὰ ἕνα εἶδος ἀριθμητικῆς ποὺ ὀνομάζεται ἄλγεβρα καὶ ἡ ὁποία ἐπιτρέπει νὰ ἐργάζεται κανεὶς μὲ ἀριθμοὺς ὅπως οἱ ἀρχαῖοι ἔκαναν μὲ τὰ σχήματα»[33].

Στὸ βωμὸ τῶν ἀποτελεσμάτων ἡ ἀνάλυση τῶν ἀρχαίων καὶ ἡ ἄλγεβρα τῶν συγχρόνων θυσίασε τὴν ἁπλότητα καὶ τὴν καθαρότητα τῶν principia. Γι' αὐτὸ πρέπει ἡ ἀνάλυση καὶ ἡ ἄλγεβρα νὰ ἀναδιοργανωθοῦν, νὰ σφυρηλατηθοῦν, νὰ ἀναμειχθοῦν ὥστε νὰ ἀποτελέσουν μία παγκόσμια μέθοδο, ποὺ θὰ ἐγκαταλείψει τὴ σχηματικὴ ἀπεικόνιση[34] καὶ θὰ ἐπιβάλει ὅ,τι ὑπάρχει κοινὸ «σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς ἐπιστῆμες, ἰδιαίτερα στὰ μαθηματικά»[35].

Γιὰ νὰ τονίσει μάλιστα αὐτὴ τὴ σκόπιμη ἀπομάκρυνση ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους διευκρινίζει:

«Πράγματι, ὅπως εἶναι γνωστό, πολλοὶ τεχνίτες ἀκριβῶς γιὰ τὸν ἴδιο λόγο, ἀποκρύπτουν τὶς ἀνακαλύψεις τους. Φοβοῦνται, ἴσως, πὼς ἐξαιτίας τῆς μεγάλης εὐκολίας μὲ τὴν ὁποία διαδίδονται οἱ ἀνακαλύψεις, κινδυνεύουν νὰ χάσουν τὴν ἀξία τους. Ἔτσι, προκειμένου νὰ διατηρήσουν ἀμείωτο τὸν θαυμασμό μας προτίμησαν στὴ θέση τῶν ἀνακαλύψεών τους νὰ παρουσιάσουν μερικὲς ἄγονες ἀλήθειες ποὺ ἀποδεικνύονται μέσω μιᾶς εὔστοχης λογικῆς αὐστηρότητας, ὡς ἐπακόλουθα τῆς τέχνης τους, παρὰ νὰ μᾶς μάθουν τὴν ἴδια τὴν τέχνη τους, ποὺ θὰ εἶχε ἐντελῶς ἐξαντλήσει τὸν θαυμασμό μας»[36].

Φυσικὰ ὁ Καρτέσιος ἀναφέρεται σὲ μιὰ συνήθη τακτικὴ τῶν ἐπιστημόνων ἀλλὰ καὶ τῶν καλλιτεχνῶν, οἱ ὁποῖοι κρατοῦσαν μυστικὲς τὶς ἀνακαλύψεις τους, γιὰ ὅσο διάστημα ἔκριναν ἱκανό. Ἔτσι «ἡ νόμιμη κατασκευὴ» τῆς *ἀναγεννησιακῆς προοπτικῆς* παρέμεινε ἑπτασφράγιστο μυστικό, ὅπως καὶ ἡ νευτόνια δημιουργία τῶν ροῶν, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει πὼς αὐτὴ ἡ τακτικὴ δὲν ἐφαρμόστηκε καὶ ἀργότερα. Ὁ Monge π.χ. κράταγε μυστικὴ τὴ δημιουργία τῆς παραστατικῆς γεωμετρίας, ἐπειδὴ εἶχε ἐφαρμογὲς στὴν ὀχυρωματική. Ἄρχισε νὰ τὴν διδάσκει μόνον ὅταν ἱδρύθηκε ἡ École Polytechnique (1794).

Ὁ Καρτέσιος[37] μὲ ἕνα καὶ μόνο[38] μαθηματικό[39] του κείμενο, τὴ *Γεωμετρία*, ὡς ἐφαρμογὴ τῆς καρτεσιανῆς μεθόδου λογισμοῦ ποὺ κυριαρχεῖ στὸ ἔργο του *Λόγος*

---

33. R. DESCARTES, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 373.

34. Πβ. τὸν ἀφορισμὸ στὴ *Γεωμετρία*: «Ὅμως συχνὰ δὲν ἔχουμε ἀνάγκη νὰ φέρουμε τὶς εὐθεῖες γραμμὲς στὸ χαρτί, καὶ ἀρκεῖ νὰ τὶς σχεδιάσουμε μὲ κάποια γράμματα, ὥστε σὲ κάθε μιὰ νὰ ἀντιστοιχεῖ ἕνα καὶ μόνο». AT. VI, σ. 371.

35. R. DESCARTES, *ἔνθ' ἀν.*, σ. 19.

36. *Αὐτόθι*.

37. Πβ. G. MILHAUD, *Descartes Savant*, Paris, 1921· C. ADAM, *Descartes*, Paris, 1910· J. MILLET, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, Paris, 1867· D. CLARKE, *Descartes: A Biography*, Cambridge University Press, 2006.

38. Στὰ μαθηματικὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ σπάνιο φαινόμενο μ' ἕνα καὶ μόνο κείμενο νὰ ἀλλάξει κανεὶς αὐτὴ τὴν ἐπιστήμη. Στὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰώνα ὁ M. J. Souslin (1894-1919) μ' ἕνα καὶ μόνο κείμενο καὶ ἕνα ἐρώτημα ἔγραψε πραγματικὰ ἱστορία στὴν περιγραφικὴ θεωρία συνόλων.

39. Βέβαια στὴν πλούσια ἀλληλογραφία του ὑπάρχουν πολλὲς καὶ σημαντικὲς ἀπόψεις

περὶ μεθόδου γιὰ τὴ σωστὴ συμπεριφορὰ τοῦ συλλογισμοῦ καὶ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας στὶς ἐπιστῆμες[40, 41] (1637) προκαλεῖ ἐπανάσταση στὰ μαθηματικά.

Ὅμως, αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς δὲν εἶχε μελετήσει ἢ δὲν εἶχε ἀσχοληθεῖ μ' αὐτὴ τὴν ἐπιστήμη. Ἡ στέρεη κλασικὴ καὶ μαθηματικὴ παιδεία ποὺ ἀπέκτησε στὸ σχολεῖο τῶν Ἰησουϊτῶν La Flèche (1604-1612), τὸν συνοδεύουν σ' ὅλη του τὴ ζωή. Ἤδη, ἀπὸ τὸ 1619, ὁ Καρτέσιος παρουσιάζει μιὰ ταξινόμηση τῶν ἐξισώσεων 3ου βαθμοῦ καὶ μερικὲς τὶς ἐπιλύει γεωμετρικὰ μὲ δικῆς του ἐπινόησης διαβῆτες. Τὴν ἴδια χρονιὰ στὸ ἔργο του, *Ἰδιωτικὲς Σκέψεις*[42] παρουσιάζει μιὰ ἐπίλυση ἐξίσωσης 3ου βαθμοῦ. Εἶναι βέβαιο ὅτι μυεῖται στὰ μαθηματικὰ ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ ἰησουΐτη μοναχοῦ Ch. Clavius (1537-1612) *Πρακτικὴ Γεωμετρία*[43], ποὺ περιέχει γεωμετρικὲς κατασκευὲς γιὰ τὴν ἀπεικόνιση τῶν ριζῶν ἀλγεβρικῶν ἐξισώσεων[44] καὶ ἀπὸ τὶς ἐπεξηγήσεις τοῦ Cardano καὶ τοῦ Viète, γιὰ τὴ μέθοδο ἐπίλυσης τῆς πιὸ γενικῆς μορφῆς τῆς ἐξίσωσης 3ου βαθμοῦ, ἀπαλείφοντας τὸ x^2. Πιὸ συγκεκριμένα κατανοεῖ τὴ στερεομετρία καὶ κυρίως τὴ μεθοδολογία τοῦ Μέναιχμου μὲ τὴ χρήση κωνικῶν τομῶν ἐνῶ ἡ λατινικὴ ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Ἀρχιμήδη (Βασιλεία 1544) καὶ τῶν *Κωνικῶν* τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ προσφέρουν γερὲς μαθηματικὲς γνώσεις.

Γιὰ τὸν Καρτέσιο, ἡ ἀριθμητικὴ καὶ ἡ γεωμετρία, ἀποτελοῦν τὰ πρότυπα τῆς ἀληθοῦς λογικῆς καὶ τὴ γονιμότητά της. Ὁ Καρτέσιος δημιούργησε ἕνα εἶδος ἀνάλυσης, ὅπως αὐτὸ ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ ἀρχαῖοι γεωμέτρες, οἱ ὁποῖοι ἀρνήθηκαν νὰ ἀποκαλύψουν τὸ μυστικό (δηλαδὴ ἕνα εἶδος ἀριθμητικῆς ποὺ ὀνομάζεται ἄλγεβρα). Αὐτὴ τοῦ ἐπέτρεψε νὰ κάνει πράξεις μὲ τοὺς ἀριθμούς, ὅπως οἱ ἀρχαῖοι ἔκαναν μὲ τὰ σχήματα»[45].

Αὐτὲς οἱ δύο ἐπιστῆμες–πρότυπα τὸν ὁδήγησαν νὰ βασίσει στὴ *Γεωμετρία* μιὰ γενικὴ μέθοδο ἐπίλυσης γεωμετρικῶν προβλημάτων, τὰ ὁποῖα ἀνάγονται στὴν ἐπίλυση μιᾶς ἀλγεβρικῆς ἐξίσωσης. Ὅμως ἕνα γεωμετρικὸ πρόβλημα τὸ ὁποῖο ἔχει ἐπιλυθεῖ μέσω μιᾶς ἀλγεβρικῆς ἐξίσωσης ἔχει ἀποδειχθεῖ; Ἂν, ὅπως ἀναφέρει ὁ Καρτέσιος, «τὰ πράγματα τὰ ὁποῖα συλλαμβάνουμε ὡς πολὺ κατανοητὰ καὶ πολὺ διακριτὰ εἶναι ὅλα ἀληθῆ»[46] καὶ ἂν ἡ ἀπόδειξη ἔχει σκοπὸ νὰ εἶναι διαυγὴς καὶ προφανής, τότε τὰ προκύπτοντα ἀποτελέσματα μὲ τὴ «μέθοδο τῆς ἀνακάλυψης» ἔχουν ἀποδειχθεῖ. Τελικὰ ὅμως ποιός εἶναι ὁ στόχος τῆς ἀπόδειξης; νὰ πείθει ἢ νὰ διαφωτίζει;

Ὁ ἴδιος ὁ Descartes, στὸ ἔργο του, *Ἀπαντήσεις στὶς δεύτερες ἀντιρρήσεις γιὰ τοὺς μεταφυσικοὺς διαλογισμούς* ἀναφέρει: «Ὑπάρχουν δύο τρόποι ἀπόδειξης: ὁ

του γιὰ τὰ μαθηματικά, τὰ ὁποῖα τὰ προσέγγιζε μὲ τρεῖς διαφορετικὲς ἰδιότητες: ὡς φιλόσοφος, ὡς μελετητὴς τῆς φύσης καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐνδιαφερόμενος γιὰ τὴν χρηστικότητα τῆς ἐπιστήμης· φυσικὰ εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ διαχωρίσουμε αὐτοὺς τοὺς τρεῖς τρόπους σκέψης του.

40. *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, 1637· πβ. *Œuvres*, τ. 6, σσ. 1-78.

41. *Ὁ Λόγος περὶ μεθόδου...* περιέχει τρία γνωστὰ προσαρτήματα: *τὴ Γεωμετρία, τὰ Διοπτρικὰ* καὶ *τὰ Μετέωρα...*

42. *Cogitationes Privatae*.

43. *Geometrica practica*, Mayence, 1611.

44. Στὴν ἀρχὴ τῆς *Γεωμετρίας* ὁ Descartes ἀσχολεῖται μὲ αὐτὰ τὰ θέματα.

45. R. DESCARTES, *Discours de la Méthode...* X, σ. 376.

46. *Αὐτόθι*.

πρῶτος γίνεται μὲ τὴν ἀνάλυση καὶ ὁ ἄλλος μὲ τὴ σύνθεση. Ἡ ἀνάλυση δείχνει τὴν ἀληθὴ ὁδὸ μὲ τὴν ὁποία ἕνα πράγμα ἔχει μεθοδικὰ εὑρεθεῖ καὶ πῶς τὰ ἀποτελέσματα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὶς αἰτίες[47], ἔτσι ὥστε, ἂν ὁ ἀναγνώστης θέλει νὰ ἀκολουθήσει τὴν ἀνάλυση καὶ νὰ ἐξετάσει λεπτομερειακὰ ὅ,τι περιέχεται σ' αὐτὴν δὲν θὰ τὴν κατανοήσει λιγότερο οὔτε θὰ τὴν ἀποδεχθεῖ λιγότερο ἀπ' ὅ,τι ἂν τὴν εἶχε ὁ ἴδιος ἀνακαλύψει. Ὅμως αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἀνάλυση δὲν εἶναι ἱκανὴ νὰ πείσει οὔτε τοὺς ἐπίμονους οὔτε τοὺς λιγότερο προσεκτικοὺς ἀναγνῶστες... Ἀντίθετα ἡ σύνθεση, ποὺ ἐκκινεῖ ἀπὸ μιὰ ἐντελῶς διαφορετικὴ ὁδό... χρησιμοποιώντας μιὰ ἐπιμήκη ἀκολουθία ὁρισμῶν, ἀξιωμάτων, θεωρημάτων, προβλημάτων... ἔχει τὴ συγκατάθεση τοῦ ἀναγνώστη, ἀλλὰ δὲν προσφέρει, ὅπως ἡ ἄλλη, μιὰ πλήρη ἱκανοποίηση γιὰ ὅσους θέλουν νὰ μάθουν, διότι δὲν διδάσκει τὴ μέθοδο μὲ τὴν ὁποίαν αὐτὸ τὸ πράγμα ἔχει ἀνακαλυφθεῖ. Οἱ ἀρχαῖοι γεωμέτρες συνήθιζαν νὰ χρησιμοποιοῦν μόνο τὴ σύνθεση ὄχι γιατὶ ἀγνοοῦσαν ἐντελῶς τὴν ἀνάλυση, ἀλλὰ γιατί, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἀναφερόμενοι τόσο πολὺ σ' αὐτήν, τὴν φύλαξαν γιὰ τοὺς ἑαυτούς τους, σὰν ἕνα σημαντικὸ μυστικό»[48].

Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀνάλυση ἐπιτρέπει στὸν ἀναγνώστη νὰ κατανοήσει τὴν ἀπόδειξη, δηλαδὴ τὸν διαφωτίζει, ἡ δὲ σύνθεση τὸν πείθει μόνο, ἀφοῦ δὲν μπορεῖ νὰ τὸν διαφωτίσει, καθὼς δὲν τοῦ ἀποκαλύπτει τὴν εὑρετικὴ ὁδό.

Φυσικὰ ὁ 17ος αἰώνας εἶχε πληρωθεῖ τόσο ἀπὸ τὶς πρότερες ἀρχαιοελληνικὲς γνώσεις ὅσο καὶ ἀπὸ τὰ σύγχρονα ἐπιτεύγματα. Σ' αὐτὴ τὴ συσσώρευση γνώσεων, οἱ ὁποῖες ἔπειθαν καὶ ἀποτελοῦσαν τὸ ἕνα ἄκρο τοῦ δίπολου, ἀντιτίθεται τὸ ἄλλο, τὸ ὁποῖο φέρει καὶ αὐτὸ γνώσεις, ὅμως γνώσεις παραγόμενες μέσα ἀπὸ μιὰ διαδικασία, ἡ ὁποία ἀναγκαστικὰ ὠθεῖ τὸν λόγιο τοῦ 17ου αἰώνα νὰ ἐπιλύει προβλήματα, νὰ εὑρίσκει λύσεις. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Καρτέσιο καὶ τὸ ἀληθὲς ἀντικείμενο τῆς γνώσης.

Ἐξάλλου στὸν 10ο κανόνα τῶν *Regulae ad directionem ingenii* δὲν διστάζει νὰ ἀποκαλύψει τὴν εὐχαρίστηση μὲ τὴν ὁποία τὸν γεμίζει ἡ ἀναδημιουργία, ὅταν μέσω τῶν δικῶν του νοητικῶν διεργασιῶν, προσεγγίζει τὶς ἀνακαλύψεις τῶν ἄλλων[49].

Χ. ΦΙΛΗ
(Ἀθῆναι)

47. Οἱ αἰτίες εἶναι οἱ λόγοι τῶν μεγεθῶν.

48. R. DESCARTES, *Réponses aux secondes objections faites sur les Méditations métaphysiques*, Paris, P. U. F. 1961, σ. 175.

49. R. DESCARTES, *Règles pour la direction...*, σ. 403. Πβ. ἐπίσης *Cogitationes privatae*: «τὴν ἐποχὴ τῆς νιότης μου, ὅταν ἔβλεπα ἔξυπνες ἀνακαλύψεις, ἀναριωτόμουνα ἂν δὲν μποροῦσα νὰ ἐφεύρω κι ἐγὼ ὁ ἴδιος, χωρὶς νὰ βασιστῶ στὰ κείμενα ἑνὸς συγγραφέα», σ. 214.

NOTRE ÉPOQUE EST-ELLE MATÉRIALISTE?

Si Flaubert devait de nos jours refaire le *Dictionnaire des idées reçues*, je pense qu'à la lettre M, MA, MATÉRIALISME, il écrirait: «Notre époque est matérialiste».

Mais que signifie au juste cette affirmation? Elle a, je pense, un sens économique; elle veut dire que notre société est obsédée de l'idée d'acquérir des biens de consommation, que la plus grande valeur qu'elle reconnaisse est celle de l'argent qui permet de se procurer ces biens. Ce que dénote le terme de «matérialisme», c'est donc tout simplement le consumérisme, et son allié le mercantilisme. C'est ce sens de «matérialisme» qui ressort d'un texte de Barbey d'Aurevilly rentrant d'une visite à l'Exposition universelle:

«Nous sommes envahis par les importantes questions de savoir si les ronds de cuir pour les hémorroïdes sont bien faits, s'il y a des vases de nuit plus commodes qu'il y a vingt ans, et autres saloperies matérielles (...). C'est la matière qui est le Dieu dans cette cérémonie religieuse de l'industrie»[1].

Ce n'est pas dans ce sens banal que j'entendrai le sens de «matérialisme», mais bien dans le sens de celui qui est le père de la notion, à savoir Aristote. C'est avec lui en effet que le terme de *hylè* prend le sens de «matière», qui est le complémentaire de la forme (*eidos*). Je ne veux pas dire par là qu'Aristote soit le père de la doctrine dite «matérialiste»; il s'oppose au contraire vigoureusement à Démocrite, qui explique toute réalité par les atomes et le vide, et plus exactement par la combinaison mécanique entre des corpuscules déterminés par leur figure et par leur poids. Le principe explicatif des vivants est alors, chez les anciens philosophes de la nature, la genèse et non la structure:

«Ils disent par exemple, écrit Aristote, que le flux de l'eau dans le corps explique la formation de l'estomac et de tout réceptacle de nourriture et de déchets, et que le passage du souffle a percé les narines»[2].

De même, Empédocle rendait compte de la structure par la genèse:

«(Les animaux) ont l'épine dorsale ainsi faite parce que, dans un mouvement de torsion, il lui est arrivé de se briser»[3].

Aristote au contraire, s'opposant aux physiologues pré-socratiques, déclare:

«La nature formelle a plus d'importance que la nature matérielle»[4].

Mais si Aristote n'est pas «matérialiste», il reste que la considération de la matière est chez lui indispensable pour rendre compte de la nature des choses et de l'expérience humaine. C'est pourquoi Aristote plaide en faveur d'une réhabilitation de la matière contre le platonisme de la théorie des Idées:

---

1. Lettre à Trébutien du 29 mai 1855; *Correspondance générale*, IV, 222.
2. *De partibus animalium*, I, 640 b 12-15.
3. *Ibid.*, 640 a 21.
4. *Ibid.*, 640 b 28.

«Si les Idées sont telles que certains le disent, le sous-jacent ne sera pas substance»[5].

C'est la présence de la matière qui confère le sceau de la réalité (exception faite pour le dieu, qui est sans matière), et c'est non sans ironie qu'Aristote demande aux platoniciens s'il existe «quelque maison, en-dehors des briques?»[6].

Sans les briques, la maison n'est qu'une épure dans la pensée de l'architecte, mais nul n'a jamais logé dans une épure, pas plus que dans la Maison en Soi. La matérialité est donc essentielle dans la constitution d'une chose réelle. Aristote l'affirme nettement en disant que la matière est, à l'évidence, elle aussi substance[7].

Dire que la matière est aussi substance signifie que les substances ne peuvent exister sans matière et être ce qu'elles sont sans telle ou telle matière.

La chose réelle pour Aristote est donc un *sunolon,* un «tout», ou encore un *suntheton,* un «composé» de matière et de forme, l'une n'étant pas séparable de l'autre *in concreto.*

Or, en passant de la philosophie antique à la philosophie moderne, c'est-à-dire en passant d'Aristote à Descartes, le paysage se modifie radicalement en ce qui concerne la conception de la matière. Le bel équilibre aristotélicien se rompt, et l'abstraction mathématique va prendre le pas sur le monde antique de la pleine corporéité.

Je vous propose de parcourir le sujet qui nous occupe en trois points:

1. Matière et abstraction.
2. Le déclin de l'*homo faber.*
3. *Materia Mater.*

* * *

I. Matière et abstraction

Tout d'abord, que signifie «abstraction»? L'étymologie nous enseigne qu'abstraire vient de *ab-trahere,* «ôter de», «enlever». Or, qu'est-ce qu'enlève l'abstraction au cours de ce processus, si ce n'est précisément la matière? La sphère mathématique, c'est la sphère sensible et pleine à laquelle le mathématicien ôte, par la pensée, sa matière, et les irrégularités que celle-ci introduit par rapport à la définition idéale de la sphère. Ce qui se produit de nos jours, époque d'abstractions, c'est comme un étiolement de la matière, dont l'opecité lourde et la présence cèdent le pas devant son élucidation par un faisceau de paramètres qui, pour être numériques, n'en sont pas moins des représentations mentales.

Le tissu matériel des choses est le responsable de la richesse des expériences sensibles, car il est le support des différences qualitatives. Ce sont précisément les qualités sensibles qui s'estompent dans le règne de la physique mathématique cartésienne et si elles subsistent, c'est seulement comme objet de rêveries, comme dans les livres que Gaston Bachelard a consacrés au feu, à l'air, à l'eau, à la terre. Nous ignorons de plus en plus la magie de la corporéité telle que l'éprouvait un Grec antique, vivant au milieu d'une lumière fluide, devant la chair bleue de la mer avec, dans l'oreille, le son pâteux de l'aulos.

L'acte de naissance de cette abstraction moderne de la matière se signe dans l'œuvre de Descartes, très précisément à la fin de la *Seconde Méditation,* lorsque celui-ci s'interroge sur l'être des choses et prend pour thème de son analyse un morceau de cire.

---

5. *Métaphysique,* Z 6, 1031 b 16.
6. *Ibid.,* Z 8, 1033 b 20.
7. *Mét.,* H 1, 1042 a 32.

Il y aurait déjà beaucoup à dire sur le choix d'un tel exemple. Chez Platon et Aristote, la cire symbolisait plutôt l'âme que le corps, et la cire, par sa ductilité est peut-être, de tous les corps, le plus incorporel. Ce n'est donc pas sans arrière-pensée, et sans préparer son terrain, que Descartes choisit, pour dévoiler l'être des corps, la matière malléable et fragile de la cire, sans armature interne, sans structure propre, sans épine dorsale.

L'analyse cartésienne, on le sait, se déroule en explorant deux niveaux: la surface phénoménale, le sol de l'essence.

1. Descartes analyse d'abord ce que le morceau de cire *paraît* quand il se donne à la perception sensible:

«Il vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs, dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur sont apparentes; il est dur, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son».

Descartes énumère les cinq sièges sensoriels, par lesquels nous appréhendons perceptivement le morceau de cire: le goût, l'odorat, la vision, le tact et l'ouïe. Il va montrer que les qualités sensibles ne sont que l'enveloppe fallacieuse des choses, et que leur vérité n'est pas là.

2. Descartes va ensuite s'efforcer de prouver que «la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son».

En effet, ces qualités sensibles peuvent lui être arrachées sans que le morceau de cire ne soit anéanti: la substance réelle de celui-ci était donc ailleurs. Que l'on fasse subir au morceau de cire l'épreuve du feu, que se passe-t-il alors?

«Ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoi qu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son».

Notons au passage le caractère agressif de cette démonstration cartésienne: le morceau de cire ne perd pas tout naturellement les qualités sensibles par lesquelles il se manifeste d'ordinaire; il en est dépouillé de force, et Descartes est si conscient de ce traitement violent qu'il affirme séparer la cire d'avec ses formes extérieures «tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue».

On sent ici la poigne de ce «maître et possesseur de la nature», pour reprendre l'expression célèbre du *Discours de la Méthode*.

Les qualités sensibles ayant été ainsi arrachées, que reste-t-il? L'essence est en effet pour Descartes quelque chose de résiduel; or, ce qui reste, c'est *nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile* («rien autre chose qu'une certaine étendue, flexible, muable»). Le fond des choses, c'est donc l'étendue, c'est de l'espace. De l'espace? – autant dire du vide, et Leibniz reprochera à Descartes de faire bon marché de l'antitypie, ou impénétrabilité (le concept est d'origine stoïcienne).

Mais nous allons comprendre la finalité exacte de cette analyse métaphysique de l'être des corps si nous la mettons en rapport avec la mathématique cartésienne. L'un des plus grands titres de gloire de Descartes en mathématiques, c'est certainement l'invention de la géométrie analytique. Par l'usage des coordonnées dites cartésiennes, chaque point de l'espace est immédiatement réductible à une relation algébrique de type $y = f(x)$. Ainsi, chaque droite, chaque courbe, chaque figure qui se donnent par un tracé visuel, c'est-à-dire par la perception sensible, tout cela est immédiatement traductible en expressions numériques, non représentées intuitivement, et simplement conçues par l'esprit.

Réduire les choses à de l'espace, lequel constitue leur essence, c'est donc permettre la traduction intégrale de ces corps en langage mathématique, qui dès lors sera le seul langage apte à dire leur vérité. Ce qui fonde l'analyse du morceau de cire, c'est l'éviction de

la matière comme résistance et antitypie, c'est-à-dire comme réalité, au profit d'un vide étendu, réductible au concept. Si le corps est espace, et l'espace nombre, c'est-à-dire concept abstrait, l'être des corps est, par le jeu des substitutions, concept abstrait, et nous tombons dans l'idéalisme.

Or, cette analyse purement métaphysique va avoir des répercussions dans la vie de tous les jours, et la volatilisation de la matière peut se constater au niveau de la production humaine, avec le déclin de l'*homo faber*. D'où notre second point.

* * *

II. Le déclin de l'*homo faber*

Lorsqu'Aristote s'interroge sur ce que c'est que la *technè*, il s'aperçoit que pour expliquer la production de quelque chose, quatre réalités sont *requises*, ou encore *demandées* (tel est le sens de *aitia*, la cause, qui vient de *aiteô*, je demande). Par exemple, une statue demande:

- une forme: un Apollon, une Aphrodite;
- un but: l'ornement, l'embellissement;
- un moteur: le sculpteur, qui travaille avec le marteau et la boucharde;
- et enfin une matière: le marbre ou le bronze.

Sans une matière, l'homme de l'art, c'est-à-dire l'artisan, ne peut rien faire; il ne lui suffit pas d'avoir dans l'esprit la forme, l'*eidos*, (nous disons aujourd'hui que l'art est devenu abstrait, le «concept»), s'il n'a pas le support matériel, l'*hupokeiménon* qui doit prendre forme. C'est ce en quoi la *technè* se distingue de l'*épistémè* qui, elle, peut se passer de matière. Les mathématiques, par exemple, sont sans matière, c'est-à-dire qu'elles sont abstraites et par suite elles n'ont pas de valeur ontologique: les mathématiques, dit Aristote dans la *Métaphysique*, sont *péri oudémias ousias*, «elles ne s'occupent d'aucune substance». La valeur ontologique des mathématiques est moindre que celle de l'artisanat qui, lui, ne néglige pas la matière.

Si l'on pense que les quatre causes qui sont à l'œuvre dans le travail de l'artisan le sont aussi dans les œuvres de la nature, à cette seule différence que la cause motrice, au lieu d'être extérieure à l'œuvre comme dans la *techè*, lui est immanente et travaille le vivant du dedans, si donc l'on s'aperçoit de cette identité, l'on en vient à voir un parallélisme entre l'art et la nature. C'est en ce sens qu'Aristote déclare: «Selon qu'on fait une chose, ainsi se produit-elle par nature, et selon que la nature produit une chose, ainsi la fait-on»[8].

La différence que note Aristote entre production naturelle et fabrication artisanale, à savoir le caractère intérieur ou extérieur de la causalité motrice, *loin de créer un divorce entre la nature et l'artisan, est au contraire l'instrument d'un rapprochement:* elle permet à l'artisan de partager les secrets naturels parce qu'elle crée une connivence profonde entre la nature et lui. En effet, l'artisan, tout en poursuivant son travail de fabrication est amené, s'il réussit cette fabrication, à faire de son côté, en réfléchissant, ce que la nature a fait du sien, sans délibérer. Cette rencontre, Aristote l'exprime par la fameuse formule: «L'art imite la nature»[9]. Imiter, ici, ce n'est pas copier un résultat, c'est entrer dans l'iden-

---

8. *Physique*, II 8, 199 a 9.
9. *Ibid.*, II 2, 194 a 21-22.

tité d'une genèse. L'artisan retrouve dans le mouvement de sa fabrication le secret de la production des êtres naturels.

Or, cette figure antique de l'artisan est entrée, avec l'apparition du machinisme, dans un irrémédiable déclin, et avec elle la confrontation directe entre l'homme et la matière. Et c'est sur le mode du regret et de la nostalgie que Jean Giono a décrit, en termes emouvants, les métiers de son enfance dans la petite ville de Manosque. Permettez-moi ici de citer un texte de *Triomphe de la vie* pour illustrer mon propos:

«Sous la carapace argentée de la petite ville que touche l'aube verte, tous les métiers sont en marche à travers la matière» (et Giono évoque le drapier, le bourrelier, le boulanger, le tanneur, le charron, etc... Tout ce monde-là) «a déjà tracé des projets dans du cuir, du bois, de la peau, du fer, de la pâte et de la viande. (...) Les mains ont commencé à préparer la transformation de la matière (...). Ces heures, entre l'aube et le café, (...) c'est le moment où l'artisan est le plus près des lois qui commandent son métier. Mon père gardait toujours pour ces moments du matin ses travaux difficiles». (Il était cordonnier) «Alors, il s'assoit sur son tabouret. Il tient la forme de bois dans ses mains (Rodin disait que faire des souliers est un métier de sculpteur) (...) Il prend son tranchet et, en effet, pendant un petit moment, il sculpte le cuir; il coupe ce qu'il y a en trop, il arrondit, il arrange. (...) Maintenant, il prend sa pelote de fil. Il en tire sept brins; il prend son morceau de poix. Il poisse les fils tout du long, les collant ensemble, faisant ainsi le fil à coudre du cordonnier qu'on appelle «ligneul». Il prend sur son établi un objet de cuir qu'on appelle la «manicle» et il en arme ses mains. (...) Il prend l'alène, il prend le fil, il perce le premier trou. Il tire de chaque côté, entrecroisant le fil; il serre en écartant les bras comme s'il nageait ou qu'il soit en train de vouloir écarter durablement de grandes ailes, et ainsi il fait le premier point. Quand on le regarde un peu de loin et qu'on le voit ainsi régulièrement porter les mains à l'alène, à la bouche, ce rond de coude qu'il fait pour entourer la manicle du ligneul, n'ayant pas plutôt ouvert ses bras qu'il les referme, malgré la lenteur on dirait qu'il vole, qu'il est un écorme oiseau très lourd obligé de voler à grands coups d'ailes très lents, qu'il est l'oiseau magique.

C'était tout au moins l'impression que j'avais quand mon père cousait: (...) je voyais de grandes ailes autour de lui»[10].

La quasi disparition de ces métiers manifeste en même temps notre éloignement actuel vis à vis de leur matière propre, que nous n'appréhendons plus qu'à travers la médiation de la machine. Or, si l'outil est un prolongement de la main, la machine est une projection du cerveau et, comme telle, une abstraction. La matière est donc devenue rare, et c'est à ce titre qu'elle est devenue maintenant un objet de luxe. Le riche se plaît au bois massif, aux métaux nobles, il veut le cuir en pleine peau; le pauvre se contente de matière plastique et de contreplaqué.

Cette envie de la lourde matière comme emblème du luxe, Georges Pérec l'a bien mise en lumière dans un roman intitulé *Les choses*. Deux jeunes étudiants en psychologie rêvent à leur futur intérieur de cadres confortablement rétribués:

«Ce serait une salle de séjour, longue de sept mètres environ, large de trois. À gauche un gros divan de cuir noir serait flanqué de deux bibliothèques en merisier pâle où des livres s'entasseraient pêle-mêle. Au-dessus du divan, un portulan occuperait toute la longueur du panneau. Au-delà d'une petite table basse, sous un tapis de prière en soie ac-

10. *Récits et essais*, coll. La Pléiade, pp. 705, 698, 701, 702.

croché au mur par trois clous de cuivre à grosses têtes et qui ferait pendant à la tenture de cuir, un autre divan recouvert de velours brun clair conduirait à un petit meuble haut sur pieds, laqué de rouge sombre, garni de trois étagères qui supporteraient des bibelots: des agathes et des œufs de pierre, des boîtes à priser, des bonbonnières, des cendriers de jade, une coquille de nacre, une montre à gousset en argent, une pyramide de cristal...».

Le luxe se rapaît d'autant plus de la possession de matières précieuses sous forme d'objets que ces matières précieuses ont déserté ce qui constitue aujourd'hui la richesse, à savoir la monnaie. Ne disons pas l'*argent* car précisément l'argent n'est plus en argent, ni même en or. Chez les Anciens, et même encore jusqu'au 19^{e} siècle avec la monnaie métallique, le support de la richesse était matériel: les pièces étaient lourdes et pleines, d'or ou d'argent, la richesse se tenait dans la main, luisait sous les yeux: c'était un matière et cette matière était précieuse. La dématérialisation de la richesse a commencé dès l'aube du capitalisme, au début du 16^{e} siècle, avec une invention dont les historiens n'ont pas toujours mesuré la portée, celle de la *comptabilité en partie double*, de Fra Luca Pacioli. Grâce à elle, les échanges ne se font plus par le truchement de la monnaie, mais sont inscrits sur deux colonnes: *droit* et *avoir*. C'est par un jeu de chiffres, et un simple jeu d'écriture, que se poursuit l'échange, comme avec nos actuelles cartes magnétiques électroniques dites «cartes à puce»: l'abstraction comptable expulse le symbole matériel de la monnaie.

Nous sommes donc en mesure de répondre, au moins provisoirement, à la question que nous nous posions au début: notre époque est-elle matérialiste? Peut-on en effet appeler «matérialiste» une époque d'où la matière tend à disparaître, et qui ne veut plus avoir affaire qu'à des abstractions? La réponse est non, évidemment.

Il reste à nous demander quelle est la signification de ce que l'on pourrait appeler ce «dématérialisme» qui peu à peu nous grignote? Ce sera la tâche de notre 3^{e} et dernier point.

* * *

III. *Materia Mater*

L'effacement de la matière dans le monde contemporain, que nous nous sommes efforcés de suggérer à travers quelques exemples, cet effacement, s'il est difficile d'en déterminer les causes, peut-être pourrait-on du moins en deviner la signification.

Rappelons-nous tout d'abord que matière se dit en grec *hylè*. Mais ce terme de *hylé*, comme nous l'avons vu, ne prend le sens de «matière» qu'à partir d'Aristote; auparavant il signifie «bois, forêt, arbre» (même étymologie en allemand où *holz*, «bois», dérive de *hylè*). Or, Freud nous a appris que dans la symbolique du rêve, le terme de *bois* signifie «femme, mère». Freud évoque à ce sujet «la réflexion bien connue que les gens du peuple formulent lorsqu'ils rencontrent une femme aux seins fortement développés: voilà une femme qui a beaucoup de bois devant sa maison»[11]. Et il invoque l'île de l'Atlantique nommée Madère, ainsi appelée par les Portugais parce qu'elle était couverte de forêts. *Madeira* en effet signifie en portugais «bois». Freud ajoute: «Vous reconnaissez sans doute

11. *Introduction à la Psychanalyse*, petite édition Payot, pp. 144-145.

dans le mot *madeira* le mot latin *materia* légèrement modifié»[12]. Il poursuit: «Or, le mot *materia* est un dérivé de *mater,* mère»[13].

On pourrait invoquer, pour conforter cette analyse freudienne, la théorie aristotélicienne de la génération, selon laquelle dans la génération de l'enfant l'homme fournit la forme et la femme fournit la matière.

Dire que la matière est mère, c'est dire qu'elle est fécondité, c'est dire aussi qu'elle est vie. Or, qu'elle est l'invention la plus notoire de l'époque contemporaine, si ce n'est la bombe atomique? Cet engin procède par désintégration de la matière, c'est-à-dire finalement par désintégration de la *mater,* donc de la fécondité et de la vie. La haine de la matière n'est alors que le masque de la destruction et de la mort, à savoir le masque de ce que Nietzsche a nommé Nihilisme. Retrouver le rapport de confiance envers la matière, c'est renouer avec la source de toute fécondité et de toute vie. Et là encore, briser avec le nihilisme nous invite à faire retour à la pensée grecque, dans des conceptions si originelles que la matière n'y porte pas encore son nom, mais où elle se nomme de façon simplement privative le «sans visage», à savoir en grec l'*arrythmiston.*

Ce concept est celui d'un sage pré-platonicien qui se nomme Antiphon et qui, pour faire la liaison avec Freud, était aussi un interprète des rêves.

Antiphon n'emploie pas, comme Aristote, le terme de *hylè,* mais un concept qui semble bien lui être propre, à savoir celui d'*arrythmiston.* Que signifie ce terme? Il désigne ce qui est affranchi de tout *rythmos,* mot qui donnera en français le terme de «rythme», mais qui à l'origine ne renvoie pas à une expérience auditive, mais à une expérience visuelle. Aristote en effet nous apprend que les atomistes employaient *rythmos* dans le sens de *schéma* (pourtour), afin de désigner le contour des atomes, leur forme visible. On pourrait donc traduire *arrythmiston* par le «sans visage», ou encore par le concept de *Grund* dans le sens que lui donne Schelling, le fond ou le tréfonds.

Or, pour Antiphon, l'*arrythmiston* l'emporte sur le *rythmos,* le fond l'emporte sur la forme, le sans-visage sur la figure ou, pour le dire en termes aristotéliciens, la matière l'emporte sur la forme. Le sans-visage est du côté de la nature, de ce qui produit, de ce qui fait pousser, croître et grandir. Lisons le fragment B 15 DK d'Antiphon, tel qu'il apparaît dans la *Physique* d'Aristote (II 1, 193 a 9 sq):

«Certains croient que la nature et l'essence des êtres qui existent par nature sont le constituant premier de chacun, par lui-même sans visage; par exemple la nature du lit est bois, celle de la statue le bronze.

La preuve en est, déclare Antiphon, que si quelqu'un enterrait un lit et que la putréfaction ait la puissance de faire pousser un rejeton, il ne deviendrait pas lit mais bois».

Donc, l'essence d'un être est sa matière et non sa forme, parce que c'est la matière qui est productrice. Le sans-visage *(arrythmiston)* est la pâte élémentaire d'où tout le reste sort par voie de façonnements divers. Tout ce qui fait figure dans l'univers n'est que le masque passager d'un invisible fond. Tous les visages du monde, à savoir les êtres particuliers, ne sont que les tournures *(rythmoi)* qu'il emprunte. Il les emprunte seulement, car l'*arrythmiston* n'en garde aucune: il se prête au jeu des formes mais se reprend bien vite en lui-même. La vraie réalité est donc dans le support qui se métamorphose tout en restant pure plasticité, support qui en son *fond* est sans visage, mais non pas sans richesse,

---

12. *Ibid.,* p. 145.
13. *Ibid.*

puisqu'il produit tout. Ronsard sera dans la droite ligne d'Antiphon lorsqu'il dira: «La matière demeure et la forme se perd».

Le fond est donc fondamental, mais dans la mesure où il est le «sans visage», il se cache toujours derrière ses apparitions, il se retire derrière ses manifestations. Ainsi la matière est muette; elle est comme l'inconscient, mais, tout comme l'inconscient, elle voudrait bien avoir son mot à dire. Seule la poésie, peut-être, sait prêter l'oreille à cet inconscient du monde dont, selon Victor Hugo, la parole est la tempête. Je finirai par la lecture d'une page étonnante de *L'Homme qui rit*[14]:

«Ce que nous appelons matière, cet organisme insondable, cet amalgame d'énergies incommensurables où parfois se distingue une quantité imperceptible d'intention qui fait frissonner, ce cosmos aveugle et nocturne, ce Pan incompréhensible a un cri, étrange, prolongé, continu. (...) C'est l'inarticulé parlé par l'indéfini, (...) brouhaha vertigineux qui ressemble à un langage, et qui est un langage en effet; c'est l'effort que fait le monde pour parler».

G. ROMEYER DHERBEY
(Bordeaux)

14. Ed. HETZEL, pp. 102-103.

UNE APPROCHE RÉCENTE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE CONTEMPORAINE

Reprenons, pour commencer, les propos d'une helléniste et philhellène française renommée, Mme Jacqueline de Romilly, de l'Académie française: «La Grèce n'a conquis aucun peuple. Elle n'a donné ses institutions à aucun. Elle n'a même pas su faire son unité. La culture des Grecs n'avait *a priori* aucune chance de se répandre hors la Grèce – trop heureux si elle s'y maintenait» (*Pourquoi la Grèce?*, Paris, Éditions de Fallois, 1992, p. 13). Et pourtant... S'il y a un miracle grec c'est bien la diffusion et la pérennité de sa pensée. Miracle d'hier et d'aujourd'hui.

À l'extrémité du monde, dans l'autre hémisphère, la philosophe brésilienne Mme Constança Marcondes Cesar, professeur à la faculté de philosophie de l'Université pontificale catholique de Campinas, dans l'état brésilien de São Paulo, également membre actif de l'Institut de Philosophie Luso-Brésilienne, spécialiste en éthique, qui travaille à ce jour sur la «Crise et liberté dans la pensée de Merleau-Ponty» vient d'offrir à la communauté scientifique internationale un ouvrage hors des lieux communs de la pensée des tropiques*.

Un poème célèbre au monde de langue portugaise de Olavo Bilac, chante la langue portugaise en tant que *fleur ultime du Latium* («última flor do Lácio»). Mais si la langue portugaise est, sans grande controverse, d'origine latine, les racines philosophiques de la pensée lusophone sont incontestablement helléniques; tellement qu'une légende médiévale, rapportée par l'érudit Pinharanda Gomes, attribua une «véritable» nationalité portugaise au philosophe de Stagire... Ainsi voulait-on être aristotélicien à outrance en ces temps-là.

Il n'est pas surprenant qu'une des personnalités majeures de la philosophie actuelle au Brésil se penche sur la pensée grecque. Mais ce qui est plus remarquable, c'est la démarche contemporaine de l'auteur, qui centre son étude sur la pensée néo-hellénique, pour ainsi dire symbolisée par un grand nom, de renommée internationale, le philosophe, historien de la philosophie, compositeur, musicologue et peintre Evanghélos Moutsopoulos (Athènes, 25.1.1930), de l'Académie d'Athènes: une figure imposante de l'unité de la pensée et de la culture, à la bonne manière grecque, méditerranéenne et européenne classique.

Dans cet élégant ouvrage, le Prof. Marcondes Cesar commence par dégager les grandes lignes de la pensée hellénique contemporaines à l'aide de plusieurs auteurs grecs (pp. 7 et suiv.), laquelle est plurielle: phénoménologique, analytique, existentialiste, ou herméneutique... Mais plus importante encore que cette variété (sans doute peu originale en soi), est le retour contemporain aux sources classiques, et la réflexion éthique et politique sur des problèmes actuels, aussi bien que l'étude, à partir de l'Hellade, des influences reçues,

---

* Constança Marcondes Cesar, *Filosofia da Cultura Grega. Contribuições para o estudo do pensamento neo-helénico contemporâneo*, Aparecida, São Paulo, Ideias e Letras, 2008.

et de l'originalité nationale (soulignant l'intérêt néo-aristotélicien, l'attirance pour la pensée byzantine, etc.) entre autres (pp. 13-14).

Dans ce cadre, l'œuvre immense de Moutsopoulos occupe une place particulière d'une importance énorme. Il a été non seulement l'initiateur de la méthode structuraliste en Grèce, mais aussi l'inspirateur de plusieurs générations de chercheurs et de professeurs (p. 19) et le créateur d'une discipline nouvelle, interdisciplinaire, la philosophie de la culture grecque (pp. 50 et suiv.). En fait, il est également le créateur d'une autre discipline, une nouvelle philosophie esthétique, notamment de la musique (p. 132). Et sa redécouverte des sources et de la «manière»philosophique classique et européenne contribuera, à coup sûr, à la civilisation planétaire et à son humanisation (p. 143).

Le livre est enrichi d'une chronologie de Moutsopoulos, très utile (pp. 27-47). Vers la fin de son ouvrage, le Prof. Marcondes Cesar entreprend une sorte de dialogue, très intéressant, entre Heidegger, Marcuse et le philosophe grec (pp. 197 et suiv.). Il est aussi important de souligner d'autres dialogues helléniques de l'auteur (certains même personnels, selon l'information du livre), notamment avec Roxane Argyropoulou, Anna Kélessidou et Maria Protopapas-Marneli, entre autres.

La substance de l'ouvrage est articulée sur trois axes qui correspondent aux trois principaux thèmes autour desquels gravite la pensée de Moutsopoulos: *kairós, poïésis, éleuthéria* (pp. 119 et suiv.). Il existe, d'ailleurs, des liens profonds entre les éléments de cette triade, développés par Moutsopoulos dans plusieurs travaux (dont l'un des derniers s'intitule précisément *Kairicité et Liberté* – liberté, ce «lieu immanent de la transcendance» –, publié par le Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, de l'Académie d'Athènes en 2007.

Mais, parmi les trois, et pour cause le *kairos*, est considéré dans ce livre brésilien en tant que concept-clef de la philosophie de la culture grecque de Moutsopoulos (pp. 57 et suiv.). Et l'analyse de cet *Oberbegriff* en occupe la partie la plus large (pp. 57-117).

La complexité de l'idée de *kairos* en général, comme son travail patient et rigoureux, passionné aussi, tout au long d'une longue vie intellectuelle comme celle de Moutsopoulos, ne se résument pas en quelques pages. Cependant, l'effort analytique de l'auteur brésilienne est fort louable, dans la mesure où il capte les métamorphoses protéiques (des aspects épistémologiques, ontologiques, axiologiques – tout est à considérer) de ce *quid* «glissant» pour des esprits moins aigus.

C. Marcondes Cesar commence son travail inspirée par les études de Monique Trédé (l'une des interlocutrices intellectuelles de Moutsopoulos, sur cette question), en considérant le *kairos*, au niveau de la temporalité, en tant que moment crucial, qu'*acmé*, ou que moment de crise; au niveau de la spatialité, en le reliant surtout au corps humain, en tant que lieu de points critiques (pensons au talon d'Achille); et pour finir, au niveau de l'action, en tant que point de rupture, de décision, de tranchement. Mais la question se prolonge, dans de nombreuses directions: le *kairos* peut être envisagé sous plusieurs angles, en tant que moment propice, temps opportun, etc.

La richesse et l'immensité encyclopédique de l'œuvre de Moutsopoulos est un peu comme le *kairos* lui-même, surtout si l'on se rappelle l'épigramme de Poseidippe, sur la divinité homonyme sculptée par Lysippe: dès le début du poème, la statue se présente comme «Kairos, dompteur de tout».

P. FERREIRA DA CUNHA
(Porto)

AN UNFORGETTABLE PHILOSOPHER: DAVID EVANS (1942-2009)

A native of London, David Evans earned all of his degrees from Cambridge, the highest, but not the last distinction he accessed to, being his election as a Member of the Royal Irish Academy in 1983. The spectrum of his philosophical interests was extremely wide. It ranged from Plato and Aristotle up to Descartes, Locke and Kant, and focused more precisely on moral philosophy. He used to qualify himself as «an analytic historian of philosophy» who brings the apparatus of full scholarly rigour to this discipline and to contemporary philosophical debate. His career had been astonishing. Besides his rapid academic ascension, he became a member of several important learned societies and participated in numerous international committees, among which the Steering Committee of the International Federation of Philosophical Societies (FISP) in the framework of which we had a narrow collaboration during fifteen years, which very soon turned into a close friendship until his death. He had accepted many honorifying invitations to lecture around the world and to participate in international philosophical conferences. His most recent publications directly reflect not only his steady philosophical attitude: Kant's analysis of the Paralogism of Rational Psychology in *Critique of Pure Reason* Edition B (1999); Beyond Reality: Plato's Good revisited (2000); Aristotle on *techne* (2003); Value Pluralism: the contribution of Aristotle in *Nicomachean Ethics* 5 (2003); Reason and Violence: arguments from force (2005), but also the steadiness of his character and the virtue which inspired all his actions. All of these qualities transcend any personal judgments and elevate him to the level of an authentic thorough thinker who experienced philosophy as a way of life.

E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

MATHEMATICS AND INNATE KNOWLEDGE: FROM PHILOSOPHICAL POSITIONS OF ANCIENT GREEKS TO NEUROSCIENCE

1. Introduction

It is difficult to find a scientific field in which Hellenic thought did not have a decisive impact. For example, the work of Thucydides provides a monumental reference to political science that remains a necessary tool for understanding international relations to this day. The materialism of Democritus and of the Epicureans, as well as the position of Heraclitus that "everything is in a state of flux" («*Τὰ πάντα ρεῖ*») constitute the basic elements of dialectic materialism. The assertion of Epictetus that "sadness is caused not by facts themselves, but by our opinion about them" was the motivation for the development of the theory of cognitive psychology. Is there a more important text on Democracy than the *Funeral Oration*, attributed by Thucydides to Pericles?

Ancient Greek thought was not created in vacuum. Porphyry [1] mentions that Pythagoras was taught by the Egyptians, the Chaldeans and the Phoenicians. The great respect of this Neoplatonic philosopher for the Egyptians becomes evident from his frequent correspondence with the priest Anevo (probably a pseudonym of Jamblichus), whom he asks in one of his letters: «Is the prime cause identical or prior to the Demiurge»? In his work *On the caves of the Nymphs in Odyssey*, he mentions that «Nymphs symbolize the sensible world into which the souls have descended and from which they try to escape»; thus, Homer becomes a precursor of Plato. Pherekydes, who bequeathed his library to Thales of Miletus, was considered wise because he had studied Phoenician books. Jamblichus [2], who was a student of Porphyry, in his book *Mysteries*, notes that the Platonic theory of "corrupted souls" is consistent with the Egyptian belief that apocalypses to mortals by gods slowly degenerate with time. In his book *About souls*, and in other of his books, Hierocles [3] points out that there is consistency between the theological positions of Pythagoras and Plato on the one hand, as these are presented in the *Unwritten Doctrines* and in the *Dialogues*, and the corresponding positions of the "ancients" (i.e. the Chaldaeans and the Egyptians) on the other hand, as these are presented in the *Golden Verses* and in the *Chaldaean Oracles*. However, he points out an important difference: the positions of Pythagoras and, later, of Plato, manifest, a scientific character. Syrianus [4], who belonged to the Athenian philosophical school established by Jamblichus, believed that there is a close connection between theology, philosophy and certain ideas of great poets, such as Homer and Orpheus, since all of them were inspired by gods. Proclus [5] notes that Greek philosophy was indeed inspired by Orphic mystagogy and the apocalypses of the "ancients". In particular, according to him, Pythagoras learned about the mysteries of gods from the "ancients" and Plato learned about gods from Pythagoras and Orpheus; however, Proclus believes that Plato was the first real scientist. In his opinion, even Pythagoras cannot be considered a scientist, because his philosophy had an apocalyptic character in contrast with the apodictical character of Plato's own philosophy.

In the first part of this article we shall concentrate on philosophical positions of Ancient Greeks regarding mathematics.

2. Mathematics and the realm of ideas

The core of the Platonic theory is the existence of the following realities: (a) the intelligible (νοητὸς κόσμος) and (b) the sensible (αἰσθητὸς κόσμος). In addition, a quasi intermediate reality is implicitely supposed to exist at the level of understanding (διάνοια). In each of them there exist corresponding forms. The intelligible, or ideal forms, are created by gods (*παρὰ θεοῖς*). The discursive forms, which exist in the quasi intermediate reality, are projections of the ideal forms and function as demiurgic principles.

Mathematical entities exist in the quasi intermediate, discursive reality. As mentioned in the *Republic*, mathematics leads people away from the perceptible reality and prepares them for their avocation with the highest of sciences, namely Dialectics. According to Plato, mathematics is incomplete, since it does not examine the principles (axioms) from which it derives. These principles are examined by Dialectics, the only perfect science. Mathematics functions as a bridge: on the one hand, it tends towards perfection, since it illustrates in a paradigmatic way characteristics of gods and of perfect forms; on the other hand, its incompleteness becomes evident from the fact that it refers to perceptible reality, such as the calculation of the orbits of stars. It should be noted that, according to Platonism, the more sensible something is, the less significant it turns out to be. For Plato, as well as for most of the Neoplatonic philosophers, mathematics helps us understand the realm of ideas «by analogy» [6]. As it is mentioned in *Timaeus* «everything is ruled by analogies». For example, Proclus writes: «Mathematics is perfectly suitable for revealing to corrupt souls truths about gods; Plato explained to us many wonderful doctrines about the gods by means of mathematical forms, whereas Pythagoras concealed his secret theological initiations by using mathematical veils». Jamblichus states that «if one wonders how the many could be in the One, and all in the Indivisible, let him think of the monad».

Let us repeat that, according to Plato, mathematics provides projections of ideas, which are the utmost realities. Therefore, by analyzing the properties of numbers, one can glimpse at the characteristics of gods. This is the explanation of the statement made by Pythagoras himself, according to which «everything is made of numbers» (*ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντα πεποίηκεν*»). For instance, the mathematical notion of 'mean' leads to the notion of moral virtue as the mean of two extremes: excess and deficiency. So, the number 5, which is the mean of 1 and 9, symbolizes justice. Not only ethics but also physics borrow notions from mathematics. In *Timaeus*, it is claimed that the world's soul was shaped by the Creator according to a model of an ideal form. If the world were a surface, then only one mean would be sufficient, since there is only one mean between two square numbers (e.g. between $3^2=9$ and $4^2=16$ there is $3x4=12$). But, since the world is three-dimensional, two means are required, and this is why there exist water and air between fire and earth (between two cubic numbers, there exist two means, e.g. between $2^3=8$ and $3^3=27$ there are $2^3x3=12$ and $3^2x2=18$).

Certain philosophers tried to elevate mathematics to an even higher level than that of Plato. Especially Nicomachus [6] (2nd century B.C.), the author of *Introduction to Arithmetics* as well as of *Theologoumena*, after examining every number from a physical, ethical and theological viewpoint, reaches the conclusion that numbers are not merely projections of perfect forms, but that their characteristics are precisely those of gods. This is why Photius [7] claims that «Nicomachus sought to transform numbers into Gods». In

his ten famous books on *Pythagorism*, Jamblichus tried to 'Pythagorise', i.e. to mathematize the Platonic theory. According to him, since the sensible world is organized on the basis of numbers, mathematics not only subsumes physics and ethics, but also foreshadows Dialectics. Proclus tried to elevate geometry to a level similar to the one that Nicomachus had elevated arithmetic. For him, geometry, due to its images and syllogisms, is more suitable than arithmetic for teaching eternal truths to the fallen souls. Furthermore, Proclus believed that the reliance of mathematics on axioms should not be considered as a weakness, since axioms are innate in souls. According to him, the existence of axioms is consistent not only with the Metaphysics of Plato[1] but also with the position of Stoic philosophers that there exist universal truths, which are evident to everyone; furthermore, it is consistent with Aristotle's statement [8] that there exist truths, which cannot be proven, but which are intuitively evident. This qualification of axioms provides a firm scientific basis to mathematics: starting with innate truths and using Aristotelian logic, mathematics derives rigorous truths [9].

Euclid's *Elements* is perhaps the greatest scientific achievement of antiquity [10]. Proclus considered this work as an application of the Platonic philosophy to geometry. Indeed, in the same way that Dialectics is based on metaphysical axioms, Euclid's geometry is based on mathematical axioms. It is difficult to find another work that has had a stronger impact on the development of modern physics and mathematics than this monumental work. It should be emphasised that several modern thinkers, including Kepler, Descartes and Newton, studied Euclid's geometry in detail. Newton's differential calculus was formulated in a geometrical language precisely because this great scientist believed that a work is scientific only if it is written in the rigorous geometrical language of Euclid's *Elements*. Proclus played an important role in popularizing this work; in particular, his book *Comments on the first book of Euclid's Elements* led to *mathesis universalis* during the Middle Ages [11].

According to Platonism, essential mathematical entities exist independently of us in another non-material realm. Contrasting to this position, Aristotle believed that numbers and other mathematical notions may be suggested by perceptible objects through the process of abstraction. A fundamental disagreement in this respect persists even today. Indeed, modern "platonizing" thinkers like Russell, Gödel and Penrose [12], believe in the existence of a mathematical reality, independent of us; they, thus, claim that mathematics is discovered instead of being created. On the other hand, "anti-platonizing" thinkers do not believe in the existence of such a reality; for them, mathematics is a creation of humans and, specifically, of the human brain. Almost all biologists, but also some distinguished mathematicians, like E. Brian Davis, are "anti-platonizing" [13].

Galileo was the first to understand that the laws of nature are written in a mathematical language. Ancient Greeks did not use differential calculus, so they could not understand that particular laws of nature correspond to particular differential equations. However, they did come close to understanding this essential role of mathematics. For example, Jamblichus states, in a text preserved by Psellus [14] [15]: «Indeed, the same can be proven for the celestial rotations and for the formations made by stars as they move periodically. The shapes created and the forces which exist between them, as well as the il-

---

1. In this dialogue *Parmenides* he states that «there is only one beginning, there cannot be many» (137 d sq).

luminations of the moon and the order of the spheres and the distances between them and the centers of the circles on which they move, everything is expressed in numbers». In addition, Proclus wonders: «How is the sensible world organized? According to what principles? What principles was it born from, if not from mathematical ones?».

There is no doubt that our brain in general and our cognitive capacity in particular, are the result of Darwinian evolutionary processes. Cavemen did not invent the integers; they only invented names and symbols in order to express some concrete sums, such as the sum of their fingers. Later on, people starting with simple mathematical entities, like the integers, and using complicated brain processes were able to establish mathematical structures of great complexity. Therefore, Aristotle was right when claiming that numbers were created from sensible objects *via* abstraction; and "anti-platonizing" scholars are right as well, when ascertaining that mathematical structures are the creation of the human brain. However, in our opinion, this does not necessarily imply that there are no mathematical truths, which exist in a realm independent of us. Bellow, two arguments supporting the Platonic attitude are exposed:

A) There is experimental evidence that fundamental laws of nature correspond to particular mathematical equations. The famous equations of Schrödinger and of Einstein, for example, correspond to the laws which govern the infinitely small and the infinitely large, respectively. The laws of nature obviously have an objective hypostasis; therefore, by association, the equations, which correspond to them also acquire an objective hypostasis. The theories of quantum mechanics and of general relativity are inconsistent; thus, the great challenge for the theoretical physicists today is to discover the so-called "theory of everything", which will unify all physical interactions. If this mathematical formalism exists, then it already exists in the mathematical world of Plato.

B) We know since 1931 from the famous theorem by Gödel, that no mathematical logic is complete. This means that there is no system, in which, starting from a finite number of axioms we can answer whether every statement in this system is true or not. According to Alain Connes [16], Gödel's theorem does not express any weakness of mathematics, as it is usually stated, but on the contrary, it implies its objective hypostasis. Since, for example, true statements for positive integers cannot be proven by using only a finite number of axioms, it follows that the system of positive integers contains infinite information. But this is precisely one of the basic characteristics of objective reality: it cannot be qualified by using only a finite number of statements.

On the other hand, it is difficult to reject the "anti-platonizing" position, according to which the existence of mathematical equations, which correspond to laws of nature, is merely the consequence of the regularity of these laws, as well as of the ability of the brain to "mathematicize" [13].

In our opinion, the main problem with the Platonic attitude is the answer to the following question: Where is the Platonic mathematical realm located? For Plato, who accepted the existence of metaphysical worlds, this problem does not exist. But for someone who rejects any metaphysical conception, the answer to this question is of crucial importance. Perhaps this problem can be bypassed using the following definition:

Plato's mathematical world is by definition the abstract mathematical space (*Timaeus*, 52a) which consists of all possible true mathematical relations.

The existence of this space explains the common feeling many mathematicians experience at some precise monent [17] designated by the exclamation "Eureka", that is, the feeling that they have just discovered something that pre-existed. Furthermore, it provides a resolution to the conflict between "platonizing" and "anti-platonizing" attitudes.

We already mentioned the correspondence between the laws of nature and specific mathematical equations. But what exactly is meant by the term "correspondence"? Are the laws of nature expressed or determined by mathematical equations? In our opinion, the answer to this question is not so important; what is important is the role of mathematics in the process of understanding these laws, and we consider this role to be decisive. For example, the mathematical analysis of Schrödinger's equation provides the deepest possible understanding of the mysterious quantum world. But this equation, like other basic equations, is comprehended in some Platonic world (in the sense of the definition given earlier). Thus, it is only the visit to this world that allows us to understand the essence of the phenomena which correspond to mathematical equations. This reminds us of the position of the Platonic philosophers that deep understanding can be achieved only with respect to real forms (ideas) and not through their sensible (phenomenal) substitutes.

At this point, we should of course point out that «*Οὐδὲν ἀγαθὸν ἀμιγὲς κακοῦ*». Indeed, the apotheosis of the intelligible world, as opposed to the material world, had a negative impact on the development of experimental sciences.

3. Tabula rasa or tabula inscripta?

On the basis of Plato's dialogue *Phaedon* and its interpretation by the Neoplatonic philosophers[2], there exist the following categories of souls: at the first level, the souls of gods and their follow travelers and at the second level, the pure (*ἄχραντοι*) souls, which are sent to earth in order to save the third category of souls, namely those that are corrupt. Thus, Socrates was sent to earth on a soteriological mission, especially to save the souls of young people. This role of Socrates is similar to that of Pythagoras. Even the souls that have fallen from grace were pure some time earlier; they thus contain 'in themselves' an *a priori* knowledge. For this reason, the process of learning and discovering is merely a process of recollection. By stimulating these souls with appropriate questions, the teacher stimulates this process of recollection. Within this framework, the maieutic method of Socrates acquires an absolutely necessary character. After having lead with his questions, a slave to discover certain geometrical truths, Socrates exclaims: «The slave has always had this knowledge within his soul» (*Meno*, 86 b). The less corrupt a soul is, the less teaching it requires. Thus, according to Neoplatonic philosophers, Pythagoras needed only minor stimulation by the Barbarian wise men in order to discover himself the unwritten doctrines.

To this Platonic attitude on innate knowledge, which was further developed by Leibniz, Aristotle juxtaposed a mitigate one. Furthermore, Locke proposed that the human mind is a *tabula rasa*, i.e. a blank slate, which is filled only as a result of experience.

Who was right, Plato or Locke and his followers? It appears, they were both right. Indeed, recent studies show that basic geometrical notions [18], as well as our capacity of

---

2. In particular, cf. the *Commentary* by Syrianos, as reported by his student Hermias.

approximate arithmetic [19] are innate. Regarding the capacity for approximate arithmetic, we mention a publication in "Science" [19], where in one of the relevant experiments, children of the Munduruku indigene group were presented with 1 to 25 dots and were asked to find their number. The Munduruku, who live in an isolated area of the Amazon, have words only for numbers from 1 to 5. This experiment showed that the human brain has an innate capacity to calculate approximately, independently of language. Specifically, from 1 to 3 dots the answer was precise. But, for 3 to 25 dots the answer was approximate. For example, despite the fact that there is a word for 5, for 5 dots the answers were 3, 4, 5, and "about as many as the fingers of one hand". For 13 dots, among others, there was the answer "two hands and something more". Other similar experiments showed the ability of the children for addition and subtraction, but, again, approximately. It seems that for precise arithmetics (for numbers higher than 3), one requires the existence of a specific algorithm, as well as the existence of a specific word or at least of an abstract symbol for each number.

But what does the statement that there is an innate capacity for approximate arithmetic entail? Does an innate knowledge of mathematical notions exist? In our opinion, it does not. What does though exist in the brain is a biologically predetermined cognitive predisposition. The brain converts this predisposition into knowledge, by using intricate neuronal mechanisms which are crucially affected by the continuous bombardment of stimuli from the environment. Remarkable achievements in molecular biology, cellular biology and brain imaging techniques, have created for the first time in the history of mankind a framework for the study of the above brain processes. The neuroscientist O'Keefe [20] for example, by recording the electrical activation of brain cells in the hippocampus of mice, showed that the hippocampus creates a representation of the external space. This is accomplished by using certain cells which O'Keefe named "place cells". As the mouse moves in a cage, specific cells of its brain are activated only when the mouse is in a specific position. It seems that the brain subdivides the space in many overlapping areas and each one of them is represented in the brain by a specific cell. As Kandel emphasizes [21], the study of the brain shows that we need both Plato's *a priori* knowledge and Locke's (Aristotle's) experience. The general ability of the brain to create representations of space is innate, but a specific map is created only as a result of experience. The existence of neural circuits is an example of *a priori* knowledge. The behavior of place cells is the result of changes at the level of neural synapses and these changes are dictaded by experience. It is remarkable that neuroscientists are now able to study these changes on a molecular level. In particular, Kandel has shown that the initial creation of a map requires a qualitative change at the synapses, but the maintenance of this map requires the creation of new synapses.

The study of a specific behavior requires the study of specific neural circuits. But how can we study *in vivo* these neuronal circuits? The new remarkable brain imaging techniques of Functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI), of Proton Emission Tomography (PET) and of Single Photon Emission Computed Tomography (SPECT), allow us to locate the activation of neuronal circuits in specific areas of the brain. For example, using functional MRI, we can see that the areas activated during exact (but not approximate) arithmetic calculations, coincide with the areas of the brain relevant to language.

These imaging techniques, despite their major importance, cannot be used for the study of the dynamics of the brain, because they do not produce results in real time. For example, it is not possible using these techniques to answer the question whether the activation of certain areas in the brain during a specific mathematical calculation is due to

the calculation itself or to the decision to perform this calculation. One of the most important techniques for studying the dynamics of the brain is the so called Magnetoencephalography (MEG). Communication in the brain is achieved by electrical signals. The magnetic field which is created by these signals can be measured outside the head, using an extremely sensitive apparatus. MEG is the technique of determining the electrical current from the knowledge of the magnetic field. There has been a significant improvement of this technique recently, which, in our opinion, will play an important role in the elucidation of consciousness. For example, it appears that complicated intellectual functions require synchronization of several neural circuits (the so-called binding problem) and this is achieved by stimulating neurons at frequencies between 40-80 Hertz. It is expected that this crucial aspect of consciousness can be studied using electromagnetoencephalography.

The above new developments may constitute elements of a general framework within which an answer will finally be given to the profound question posed by Plato: «How are human beings, whose contact with the world is so short, personal and restricted, able to know what they know?».

A. S. FOKAS - E. MOUTSOPOULOS
(Athens)

BIBLIOGRAPHY

[1] PORPHYRE, *De abstinentia*, éd., trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, 1977-1979.
- *De philosophia ex oraculis haurienda*, ed. G. Wolff, Berlin, 1856, repr. Hildesheim, G. Olms, 1962.
- *Epistula ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, *Porfirio Lettera ad Anebo*, Naples, 1958.
- *Opuscula Selecta*, ed. A. Nauck, Leipzig, Teubner, 1886, repr. Hildesheim, G. Olms, 1963.
- *Questiones Homericae ad Iliadem*, ed. H. Schraeder, Leipzig, Teubner, 1880-1882.
- *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, éd., trad. Ed. Des Places, avec Appendice d'A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- *Vita Plotini*, edited at head of Plotinus' *Enneads*.

[2] JAMBLICHUS, *Commentary on the Pythagorean Golden Verses*, typescript of provisional incomplete English translation by N. Linley (communicated by L. G. Westerink).
- *De mysteriis*, ed. G. Parthey, Berlin, 1857 (repr. Amsterdam, 1965) (trad. Ed. Des Places, 1966).
- *Fragments: Commentaries on Plato*, ed. J. Dillon, 1973; *Commentaries on Aristotle*, ed. Larsen, 1972; *De anima*: cf. Stobaeus; *Letters*: Stobaeus.
- *On Pythagoreanism* :

Book I. *De Vita Pythagorica (=Vit. Pyth.)*, ed. L. Deubner, 1937, repr. Stuttgart, 1975 (transl. : cf. von Albrecht, 1963, Montoneri, 1973).

Book II. *Protrepticus (=Pr.)*, ed. L. Pistelli, 1888, repr., Stuttgart, 1967 (trans. Schönberger, 1984, ed. Des Places, 1986).

Book III. *De communi mathematica scientia* (=*Comm.*), ed. N. Festa, 1891, repr. Stuttgart, 1975.

Book IV. *In Nicomachi Arithmeticam introductionem (= In Nic.)*, ed. H. Pistelli, 1894, repr. Stuttgart, 1975.

[3] O' MEARA D. J., *Pythagoras Revived, Mathematics and Philosophy in Late Atniquity*, Clarendon Press, 1989.

[4] SYRIANUS, *In Hermogenem*, ed. H. Rabe, Leipzig, 1892.

[5] PROCLUS, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam, 1954 (transl. O' Neill, 1965, Segonds, 1985-1986).
- *Commentaria in Parmenidem*, in Proclus, *Opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris, 1864 (transl.: R. G. Morrow and J. Dillon, 1987).
- *Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (Extracts by Ibn at-Tayyib), ed. transl. N. Linley, Buffalo State Univ. of New York, 1984.
- *Institutio Physica*, ed. A. Ritzenfeld, Leipzig, Teubner, 1912.
- *Hypotyposis astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius, Leipzig, Teubner, 1909.
- *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig, 1908.
- *In Platonis Rempublicam*, ed. W. Kroll, Leipzig, Teubner, 1899 (transl. A. J. Festugière, 1970).
- *In Platonis Timaeum*, ed. E. Diehl, Leipzig, Teubner, 1903 (transl. A. J. Festugière, 1966-1986).
- *In Primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1873, repr. 1967 (transl. R. G. Morrow, 1970).
- *The Elements of Theology*, ed., transl. E. R. Dodds, 2nd edn. Oxford, 1963.

[6] NICOMACHUS, *Introductio arithmetica*, ed. R. Hoche, Leipzig, Teubner, 1866 (transl. D' Ooge, 1926, Bertier, 1978).
- *Manuale harmonicum*, ed. K. von Jan, *Musici scriptores graeci*, Leipzig, Teubner, 1895, repr. Hildesheim, 237-265, 1962.

[7] PHOTIUS, *Bibliothèque*, ed. R. Henry, Paris, 1959-1977.

[8] GRAESER A., ed. *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern, 1987.

[9] MUELLER, I. Aristotle on Geometrical Objects, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 156-171, 1970.
- Greek Mathematics and Greek Logic, *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, ed. J. Corcoran, Dordrecht, 35-70, 1970.
- Iamblichus and Proclus' Euclid Commentary, *Hermes* 115, 334-348, 1987.

[10] HEATH, T. *Euclid: The Thirteen Books of the Elements*, New York, 1956.

[11] CRAPULLI, G. *Mathesis universalis. Genesi di un' idea nel XVI secolo*, Roma, 1981.

[12] PENROSE, R. *Shadows of the Mind*, Vintage, 1995.
- *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, 1990.

[13] DAVIES, E. B. *Science in the Looking Class: What do scientists really know?* Oxford University Press, 2003.
- *Why Belief Matters* (in preparation).

[14] MICHAEL PSELLUS, *Philosophica minora*, ed. J. M. Duffy, D. J. O' Meara, vol. II, ed. D. J. O' Meara, Leipzig, 1988.

[15] KRIARAS, E. Psellos, *RE* suppl. 1124-1182, 1968.

[16] CHANGEUX J. P. and CONNES, A. *Conversations on Mind, Matter and Mathematics*, Princeton University Press, 1995.

[17] MOUTSOPOULOS, E. Ripening and decay. Kairos as concept (15-29); Internationality and rationality in the Kairic process in Thought, Culture, Action, Academy of Athens, Athens, 2006.

[18] PICA, P. LEMER, C. IZARD, V. DEHAENE, S. Exact and Approximate Arithmetic in an Amazonian Indigene Group, *Science* 300, 499-503, 2004.

[19] DAHAENE, S. IZARD, V. PICA, P. SPECKE, E. CORE, Knowledge of Geometry in an Amazonian Indigene Group, *Science* 284, 970-974, 1999.

[20] O' KEEFE J. and DOSTROVSKY, J. The hippocampus as a spatial map, *Brain Res.* 34, 171-175, 1971.

[21] KANDEL, E. R. *In Search of Memory*, W.W. Norton and Company, NY, 2006.

FROM UTOPISTS TO «GEO-UTOPISTS»: (IM)POSSIBLE ROADS TO FINALITY?

1. From Utopists to Geo-Utopists

In 1911, the Vienesse librarian L. Hevesi counted as many as 1150 titles of books and texts on «Utopia». This is clearly a large number, although there should have been more, which were not included in that list. Today however, the number must certainly be a lot higher, although none would be able to tell exactly how much.

This is because Utopia is a recurrent theme in human individual and collective consciousness. Besides, «Social Sciences are also involved in envisaging better possible futures in terms of concrete utopias» (Patomäki,2006). It is probably true, that there is not a single person on the face of the earth, who has not dreamt of a different world, relieved from injustice, misery and aggression. This said, it is rather surprising that L. Hevesi counted so few books and texts.

From the approaches to Utopian ideals, it can be seen that the roads to Utopia are manifold: philosophical, religious, socio-political (Plato's, J.Valentin, Andreae's, Bacon's, More's, Campanella's and Owen's), or even purely fictitious, e.g. Artus', Harrington's. Hence, the boundaries between a classification of some proposed Utopia as e.g. a «religious» or a «scientific» Utopia can be fuzzy, as shown by McKnight (2007), with his study on Bacon's Utopia.

Yet, the scientific literature hitherto available suggests that we need to focus on the significance of another aspect of Utopia, which, to date, has not apparently attracted the attention of researchers to the extent it deserves. This is the aspect of geographic space. In fact, there is a practical reason for focusing on the spatial aspects of Utopias, this being the actual and ever insatiable quest for well-ordained geographical space satisfying the needs of the modern man.

Hence, this study proposes the new term «Geo-Utopists», to denote those thinkers, who think of better places (be they urban or rural areas) for their fellow citizens or for the mankind in its entirety. Geo-Utopists focus on the geographic space, although they are also concerned with social, political, religious and philosophical aspects of Utopia (aspects with which were mostly concerned the classic Utopists). Geo-Utopists primarily imagine of alternative geographical spaces, where humans would live better (in a Utopia) or worse (in a Dystopia).

Many Geo-Utopists have been geographers, planners and architects, but not all these professionals are Geo-Utopists. This is because for such a professional to be a Geo-Utopist, he/she should have a powerful vision of a *spatially* alternative world. Other professionals may also have such a vision, and this makes them Geo-Utopists as well (i.e. Hausmann).

2. A Geographical explanation of Geo-Utopias

The 18th and 19th centuries held back a surprise for utopian thinking. For first time

ever, Utopia was no longer simply the product of wishful thinking and unrealisable ideals. It gradually became worldly, achievable, reachable and realisable through the works of Architects, Geographers and Planners of that time, who had a theory and a vision of how large geographical areas should be ordained, so their populations would enjoy higher living standards. These centuries made a difference for Europe. With the European empires at their highest, with imperialism, colonialism and exploitation of dependent territories making the metropolises thriving, many European thinkers, leaders, politicians, engineers, scientists, laid out plans to improve the condition of their environment, towns and countryside.

Baron C. Hausmann for instance, transformed a miserable and filthy city that Paris was until then, into an entirely new town, the astonishingly beautiful and well-ordained town that we all admire and cherish nowadays. Hence, more cities longed for their own «Hausmannisation». The effect of industrialisation and the spread of mechanisation have further broadened the range of human impacts on nature, more than has ever been thought of before. Later, it was in Paris again, where Eiffel built his tower (initially despised by Parisians) and transformed another part of the heart of the city into a space of pure modernity.

Modernity thus gradually became a synonym of a better and more convenient lifestyle. This makes us wonder: How far could a convenient life for all be from a real Utopia ? It thus comes as no surprise, that probably the most significant Utopists of the 18th and 19th centuries in this context were French, both known and unknown. Take, for instance, the Anonymous author of «Uchronie-Esquisse Historique Apocryphe du Developpement de la Civilization Européenne, tel qu' il n'a pas été, tel qu' il aurait pu être».

As France had its *urban* Geo-Utopists in the late 19th century however, so Great Britain had its own *rural* Geo-Utopists. Since England was the world's pivot in industrialisation at that time, polluted industrial areas and urban sprawls with low quality of life, had already made several thinkers debate the advantages of the industrial age. They imagined how could life possibly be in unspoilt rural landscapes, rid of human civilization. Again, much like the urban Geo-Utopists did for towns, the rural Geo-Utopists (such as Howard and Morris), thought of spaces in the countryside, which would allow people to live in a healthy and environmentally sustainable manner.

Geo-Utopism maintains its dynamics well into the first decade of the 21st century, albeit with unexpected twists. Edge cities, gated communities, fashionable gentrified enclaves, idyllic rural or urban landscapes designed to ensure some peculiar lifestyle fantasies, «yuppie utopias» (Garreau, 1991; MacLeod & Ward, 2002) and other «privatopias» are now spreading the world over. These are often found within short distances from Dystopic hyperghettos and derelict sites. In this sense, the construction by Prince Charles of Britain of the urban village Poundbury in Dorset lastly might appear as an attempt to reverse the current trend in Geo-Utopias, by reviving the traditional English urban neighbourhoods and settlements.

Either way, whether there are Geo-Utopias or Geo-Dystopias, eutopias or dyschronias, there lies ahead a dimly lit avenue, promising and threatening at the same time, connecting the Utopists of the past with those of the modern times. As yet, none knows how to walk on this avenue.

But we do know that, as measurements show, people in the world's biggest cities really walk ten percent faster than they did ten years ago. Further, all those practices of our «accelerated» ways of life (zapping, consuming fast food, speed-dating etc.) have created a new «species», «Homo freneticus», as Salle (2007) points out.

Thus, the quest for vacations and rest, even laziness, which has assumed enormous proportions in the 21st century, reverberates Campanella's Utopist idea (expressed 405 years ago) of no more than four hours work daily. To satisfy this need, «private paradises» to be rent or sold, abound more than ever. These «paradises» are certainly *Geo*-oriented in that their idyllic locations count more than the political, social or religious setting they may be in.

So, are Utopias going to be only Geo-Utopias in the future? And are they going to be available only to the rich and famous? Are we heading towards a world of sharp differences between Utopias-on-earth and Dystopias-on-earth? How much would it cost to *buy* a «Eutopia» after ten years? Do these questions stem from our ever-widening deviation from the initial ideas of Plato, More and other Utopists' original ideas?

3. Conclusion

Utopists' ideas were examined here from the point of view of Geography. This is not the only way to consider Utopia and Utopism. The present study focused on the attempts of various Geo-Utopists to consider Utopias in the real world, by means of regional and countryside planning (urban and rural Geo-Utopias).

It is thus suggested, that when conventional (socio-political) Utopist thinking is rendered into Geo-Utopist action, then at least *some* of the Utopist ideals stand good chances of being materialised in the real world. This has probably happened in Paris in the past and it might as well happen again, at any place. Because, as this study has attempted to show, beyond focusing on the spatial aspects of Utopias, another common road connecting Geo-Utopists is their strong belief, that their utopian ideals could be feasible and applicable in the real world. To date, examples of such successful realisations can be seen in a rather wide variety of ideological, political, social and religious environments, all over the world. Hence, given the centrality of space to the narratives of Geo-Utopists, we should keep exploring ways, by which «our» geographic spaces will be used in ways that will effectively contribute to make our world a better place to live in.

In 1978, the journal «Le Magazine Littéraire» had a major article on «La Fin des Utopies». The same journal, in 2000, had another major article on «La Renaissance de l' Utopie». Whether they are possible or impossible roads to Finality, some ideas of Utopias will always persist in the human mind, so long as there are Utopists. And there will always exist Utopists, so long as there are thinkers and philosophers, who are able to visualise a better world. Ever since Plato's thinking of Utopia, this anointed better world is yet to come.

References

J. GARREAU, *Edge City: Life on the Frontier,* New York, Doubleday, 1991.

G. MACLEOD, & K. WARD, Spaces of Utopia and Dystopia: Landscaping the Contemporary City, *Geographiska Annaler B,* v. 84, n. 3-4, 2002, pp. 153-170.

S. MCKNIGHT, Religion and Francis Bacon's Scientific Utopianism, *Zygon,* v. 42, n. 2, 2007, pp. 463-486.

H. PATOMÄKI, Realist Ontology for Future Studies, *Journal of Critical Realism,* v. 5, n. 1, 2006, pp. 1-31.

C. SALLE, Comment cultiver les délices de l'ennui, *Le Figaro,* 16-7-2007, p. 41.

F. PAPADIMITRIOU
(Athens)

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.

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

VOL. 1: Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*. A Critical Edition by Michael SHARE, 1994, XVI, 293 p. (2nd edition forthcoming)

VOL. 2: Georgios Pachymeres, *Philosophia*, Buch 10: Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles *Editio princeps*, Einleitung, Text, Indices von Eleni PAPPA, 2002, 142*+118 p.

VOL. 3: Γεώργιος Παχυμέρης, *Φιλοσοφία*, Βιβλίον Ἑνδέκατον, Ἀριστοτέλους *Τὰ Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Editio princeps, Προλεγόμενα, Κείμενο, Εὑρετήρια ὑπὸ Κωνσταντίνου 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.