

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ
ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

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

ΕΦΟΡΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Πρόεδρος
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Έλόπτης του Κ.Ε.Ε.Φ., Υπεύθυνος έκδοσης της *Φιλοσοφίας*
Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
Μητροπολίτης Περγάμου ΙΩΑΝΝΗΣ (ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ)
Α. ΚΑΜΠΥΛΗΣ

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ - ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ
Ι. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ
Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ - ΜΑΡΝΕΛΗ
Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

EDITORIAL BOARD

C. DESPOTOPOULOS, President
E. MOUTSOPOULOS, Supervisor of the R.C.G.P., Editor of *Philosophia*
G. MITSOPOULOS
Metropolitan of Pergamos IOANNIS (ZIZIOULAS)
A. KAMBYLIS

RESEARCHERS: A. ARAVANTINOU - BOURLOYIANNI
I. KALOGERAKOS
M. PROTOPAPA - MARNELI
G. ARABATZIS

ΣΥΝΤΑΞΙΣ – ΔΙΑΝΟΜΗ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, 106 73 – ΑΘΗΝΑΙ – ΤΗΛ. - FAX: (01) 3600140

EDITORIAL OFFICE - DISTRIBUTION

RESEARCH CENTER FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU ST., 106 73 – ATHENS, GREECE
TEL. - FAX: (00.30.1) 3600140

(PRICE PER ISSUE FOR ABROAD \$)



ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ISSN 1105-21-20

Copyright © 2000
ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
Κέντρον Έρευνας της Έλληνικής Φιλοσοφίας
Ἀναγνωστοπούλου 14 - 106 73 Ἀθήναι

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 30 (2000)

Cl. STEPINA, Kunst als ideelle Produktion ökonomischer Verhältnisse	9
Π. ΣΚΑΛΤΣΟΓΙΑΝΝΗ, Αισθητική παιδεία και αρχιτεκτονική	30
V. VITSAXIS, Les sources de la poésie. Mémoire, imagination, inspiration	37
A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, 'Ο νέος έφ' ήμέρη ήλιος τών 'Ιώνων φιλοσόφων	54
A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Τό άριστοτελικό παιδί. Μιά προοδοποιητική πρόταση	60
A.N. ΖΟΥΜΠΟΥ, Οίησις und γνώμη bei Herakleitos	63
A.N. ΖΟΥΜΠΟΥ, Παρατηρήσεις επί τών σκέψεων του Nietzsche ώς πρός τό άπειρον του 'Αναξιμάνδρου	68
A. ΜΑΖΑΡΑΚΗ-ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ, Cosmos and Dike in Ancient Greek Thought	70
Θ. ΚΕΣΣΙΔΗ, Δέον και πραγματικότητα. Πλάτων, 'Αριστοτέλης, επικαιρότητα	76
M. LAPLACE, Les deux discours panégyriques du <i>Timée</i> et du <i>Critias</i> : la perfection de l'ordre de l'univers et la mémoire altérée de l'Athènes idéale	83
† K. P. MICHAELIDES, Politische Typologie und menschliche Individualität im platonischen Staat	102
G. ARABATZIS, Qu'entend Michel Psellos par καταμαντευόμενος?	114
Chr. TÉRÉZIS, L'usage des catégories ontologiques chez Nicolas de Modon: un rénouveau de l'argumentation de Denys l'Aréopagite	118
S. HAWI, Concreteness, Abstraction and the Notion of Leap in Kierkegaard	124
H. MARGARITOU-ANDRIANESSI, Le differenze come relazioni nella <i>Teosofia</i> di Antonio Rosmini-Serbati	127
H. MARGARITOU-ANDRIANESSI, Il platonismo e il neorosminianesimo di Clemente Rebola	136
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Οι αισθητικές κατηγορίες κατά τον Πέτρο Βράτσα-Άρμένι	153
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Οί φιλοσοφικοί μονόλογοι του J. Brahms	166
D. DURST, Hegel and Derrida on the Problem of Reason and Repression in Modernity	172
O. MAKRIDIS, Interpretating the Platonic Text in the Late Twentieth Century	188
F. PATAUT, Summary of an «Anti-realist Prespective on Language, Thought, Logic and the History of Analytic Philosophy: an Interview with Michael Dummett»	203
E. VEGLÉRIS, Une philosophie qui se moque de la philosophie?	206

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

P. Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, 'Η καρτεσιανή φιλοσοφία στην 'Ελλάδα κατά τό δεύτερο μισό του δεκάτου ένατου αιώνα	210
Θ. Χ. ΚΕΣΣΙΔΗ, Γνώθι σαυτόν	219
† K. B. SERAFIMOV, An Introduction to Contemporary Studies on the Reference of Religion to the Cosmos	224
J. FRÈRE, Le Cosmos d'Empédocle et le triomphe de la vie autour de l'usage répétitif des formules – images	231

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

E. MOUTSOPOULOS, G. ARABATZIS, C. DELAUNAY, M. PROTOPAPAS-MARNELI, Π. Ν. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ, Π.-Μ. ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ, Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ι.Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ	235
ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ Κ.Ε.Ε.Φ.	267



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



KUNST ALS IDEELLE PRODUKTION ÖKONOMISCHER VERHÄLTNISSE.

ZUR HANDLUNGSTHEORETISCHEN REFORMULIERUNG EINES MARXISTISCHEN DIKTUMS

1. Kunst und Gesellschaft. Kunst im Sinne ihrer soziokulturellen «Organisationsform[en]» ist in ihren «konkreten Funktionen und Erscheinungsweisen»¹ Ausdruck von Ideologie – «unabhängig von ihrer künstlerischen Qualität ein Träger von Klassenintressen»² – und kann nur mittels ihrer Beziehungsstruktur der ihr zugrundeliegenden «ökonomischen Gesellschaftsformation[...]»³ verstanden werden⁴. Die Rückbindung ästhetischer Arbeit auf ihre ökonomische Basis, d.i. die Arbeit im System einer Produktionsform an sich, ist die zentrale Analyse ihrer. Somit ist Kunstausübung nicht zu begreifen als etwa geniales Vermögen der Gattung Mensch, welche vom Äther geküsst⁵, sondern nur als dialektisches Resultat der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der Menschheit an sich. D.h. Kunst – wie Wissenschaft – ist Bestandteil des ideologischen Überbaus dieser, welche auf ihr Widerspiel mit der sie gezeugten ökonomischen Basis verweist⁶; freilich ohne bloß

1. J. FIEBACH, R. MÜNZ, Thesen zu theoretisch-methodischen Fragen der Theatergeschichtsschreibung, *Wege der Forschung*, 548, 1981, pp. 318-319.

2. P. GORSEN, *Transformierte Alltäglichkeit oder Transzendenz der Kunst. Reflexionen zur Entästhetisierung*, *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1981, p. 209.

3. J. FIEBACH, R. MÜNZ, *op. cit.*, pp. 318-319.

4. Cf. G. LUKÁCS, *Probleme der Ästhetik*, *Werke* (Hg.: o.w.A.), Bd. X, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1963, pp. 207-214. Cf. ebenso: W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, *Werke* (hrsg. von R. TIEDEMANN / H. SCHWEPPEHÄUSER), Bd. I/2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 480-482; Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 328-349; E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1959, pp. 139-148.

5. Cf. schon die Kritik G. W. F. HEGELS in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik (II)*, *Werke* (hrsg. von E. MOLDENHAUER / K. M. MICHEL), Bd. XIV, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 79 sowie in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (III)*, *Werke (ed. cit.)*, Bd. X, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 369 (§560).

6. Zu ihrer Differenzierung, cf. G. LUKÁCS, *Die Eigenart des Ästhetischen*, *Werke (ed. cit.)*, Bd. XI, 1 Hlbbd., Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1963, pp. 139-206.

7. Cf. G. LUKÁCS, *op. cit.* (Anm. 4), pp. 205-231.



mechanischer Reflex ihrer zu sein⁸. Daß eine dialektische Verschränkung zwischen der Basis alltäglicher Erkenntnis, d.h. der in ihr eingeschriebenen materiellen Verhältnisse, und dem Überbau ihrer spezifischen Formung in Kunst, d.h. der in ihr sich aufspannenden idealistischen Suprastruktur, sich vollzieht, zeigt den Umstand an, daß das Wirkliche des Alltags, der Arbeit an sich, in das Mögliche der Utopie, der spezifisch ästhetischen Arbeit, sich gesellschaftskritisch – als Ideologie eben – einholt: Somit ist Kunst, da sie die Wirklichkeit in ihrer Bedeutenheit für den arbeitenden Menschen einer konkreten Gesellschaftsformation vorbildlich im aufklärerischen Sinne als Aufgabe des in ihr wesentlich verbürgten Möglich-Stofflichen ästhetisch widerzuspiegeln setzt, *der* ideologische Raum, in welchem sich gesellschaftliche Konflikte und Widersprüche experimentell-emanzipatorisch austragen lassen. – Da es zum Wesen der Menschengattung gehört, ihre Geschichte bewußt zu gestalten, will Kunst dabei als historisch-ästhetischer Träger dieses gesellschaftlichen Bewußtseins verstanden sein wie sich somit in das Bewußtsein des Einzelnen als *condition sine qua non* praktisch zurückholen⁹.

Wiesehr dabei in den ersten Zeiten der Menschheit Kunst und Arbeit sich in der Einheit des Magischen als Idol der Höhle verschränkten und erst durch evolutive Arbeitsteilung, dynamisiert durch gesellschaftsformative Komplexrückkoppelung, zum Idol des Marktes sich entwickelte, hatten Marx und Engels in «historischer und sozialökonomischer» Theorie ausgeführt. – Eben aber der sich daraus als Entelechie entborgene Arbeitsbegriff, war er doch «an das große menschliche Befreiungswerk der sozialistischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus»¹⁰ angelegt gewesen, verwehrt die eigentliche Sicht auf ein unegales Verhältnis von der methodologischen Finalität des Arbeitsbegriffs zu seiner Selbstreflexion: Selbstzweckliche Arbeit, so Marx noch im Banne des romantischen Ideals von der universellen Produktion des Menschen wie des neoklassizistischen Ideals Winckelmanns,

8. Cf. F. ENGELS, F. Engels an W. Borgius, London, 25. 1. 1894, *Briefe 1893 - Juli 1895*, MEW (= Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Hrsg. v. Inst. f. Marxismus/Leninismus b. ZK d. SED, Berlin, Dietz, 1956 ff.), Bd. XXXIX, O-Berlin, Dietz, 1984, p. 206: «Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, daß die ökonomische Lage Ursache, allein aktiv ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in letzter Instanz stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit». Zur Kritik am «Vulgärmarxismus», der «die mechanische und falsche, verzerrende und irreführende Konsequenz [zieht], es bestehe zwischen Unterbau und Überbau ein einfacher Kausalzusammenhang», cf. G. LUKÁCS, *op. cit.* (Anm. 4), pp. 205-216; hier: pp. 207-208.

9. Cf. Th. METSCHER, *Pariser Meditationen. Zu einer Ästhetik der Befreiung*, Wien, Verlag für Gesellschaftskritik, 1992, pp. 312 sq.

10. H. KOCH, Vorwort des Herausgebers, *Marx/Engels/ Lenin. Über Kultur, Ästhetik, Literatur. Ausgewählte Texte*, hrsg. v. H. Koch, Leipzig, Reclam jun. Leipzig, 1987, p. 7.

habe den Sollzustand einer endzeitlichen sozialen Gesellschaft darzustellen; nach den «Gesetzen der Schönheit»¹¹, der Moralität, würde jede bei sich seiende Arbeit den Keim ästhetischer zur vollen Geltung bringen. – «Gattungsbewußtsein[...] [und] Gesellschaftsleben»¹² würden so in der weltgeschichtlichen Tätigkeit des Menschen in der ästhetischen Anschauung dieser praktisch zusammenfallen. Lukács führt dies reformierend als zentrale Hypothese seiner anhand anthropologischer Kategorien entfalteten Ästhetik der Erkenntnisleistungen weiter¹³: Das Ergebnis der Reproduktionsfähigkeit des Menschen, d.i. seine ökonomische Basis, ist das «ganze ästhetische Prinzip» seiner selbstzweckhaften Lebensuche, welches sich «allmählich historisch ausgebildet [hat]» und als ideeler Überbau auch «nicht mehr [...] aus dem anthropologischen Bild des Menschen wegzudenken ist»¹⁴. Vor allem nicht, es sei der Dringlichkeit wegen als *contradictio in se* wiederholt, als ideologisch überstülptes. – Daß Kunst – so Raphael paradigmatisch für die nachklassische Marxästhetik – nicht nur «zum Fluchtgebiet bürgerlicher Ideologie sich entwickelt hat»¹⁵, sondern auch im Marxismus sich als defizitäre Stoff/Form - Figur nur sich etablieren konnte, sei als die eigentliche Problemstellung – welche sich bis in die unmittelbare Vergangenheit fortpflanzen sollte: «[d]er dogmatische[...] Marxist [...] [fordert] [...] von der gegenwärtigen revolutionären Kunst mehr [...], als sie auf Grund der historischen Lage geben kann»¹⁶ – angesprochen: Wenn Marx etwa davon spricht, daß «[d]er Schriftsteller [...] keinesweges seine Arbeiten als Mittel» betrachtet, sondern als «Selbstzwecke»¹⁷, dann hatte er in utopischer Zurechnung der Zweck/Mittel - Figur erwiesenermaßen das Ideal der stofflichen Möglichkeiten des autonomen Künstlers mit seiner formbestimmten Wirklichkeit qua endzeitlich sozialistische Lebensverhältnisse einander aufhebend vor Augen¹⁸. Praxis und Produktion heben sich beispielhaft schon in der Synthesis von selbstzwecklicher und fremdzwecklicher Arbeit qua künstlerischer Formungsakt des Stoffes auf. Diese Selbstzweckideologie künstlerischer Produktivkraft – Kunst als Sollenswiderspiegelung eines daseienden, aber noch nicht zur Gänze entfalteten sozialistischen Realismus, hier

11. K. MARX, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW (ed. cit.), Ergbd. 1, O-Berlin, Dietz, 1974, p. 517.

12. *Ibid.*, p. 539.

13. G. LUKÁCS, *op. cit.* (Anm. 6), pp. 207-252.

14. *Ibid.*, p. 229.

15. M. RAPHAEL, *Arbeiter, Kunst und Künstler. Beiträge zu einer marxistischen Kunstwissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 169.

16. P. GORSEN, *op. cit.*, p. 234.

17. K. MARX, *Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Erster Artikel: Debatten über die Pressefreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, MEW (ed. cit.), Bd. I, O-Berlin, Gerhardt, 1968, p. 219.

18. So auch K. KAUTSKY, *Vermehrung und Entwicklung in Kultur und Gesellschaft*, Stuttgart, Dietz, 1910, p. 136 und L. TROTZKI, *Literatur und Revolution*, Berlin, Gerhardt, 1968, p. 219.

ist sie in ihrem Primat subjektiv-gesellschaftlicher Arbeit angesprochen –, sollte dann unter Stalin-Form und Inhalt der Kunst wurden für Propagandazwecke der Partei verkehrend mißbraucht¹⁹ – bis zur Unkenntlichkeit als Zeichen «ästhetischer Regression», welche «die künstlerische Produktivkraft gefesselt nicht nur sondern gebrochen»²⁰ hatte, entfremdet werden: Vernunft konzipiert sich i. S. praktischer Produktivkraft reduzierend als zweckrationelle Technik – d.i. die objektive Seite der Produktivkraft. – Die besten Mitteln führen zu den optimalsten Zwecken; d.h. das Produktionsmittel der Technik zu der optimalsten Produktionsweise. Ist aber Technik nicht nur als dialektische Verschränkung objektive Produktivkraft zugleich, sondern überhaupt ideologisch als *die* Produktivkraft bestimmt, so wird der Zweck dem Mittel subordiniert. – Jenes erscheint nun als tatsächlicher Zweck. Damit wird der einstmals wesensbegründende Zweck zur Erreichung seines Mittels, da nun Träger der Zweckratio geworden, aufgeopfert; dies verbindet aber – zumindest im Ansatz – kommunistisches wie kapitalistisches Gesellschaftssystem²¹.

In der kapitalistischen Gesellschaftsformation wurde die Selbstzweckhaftigkeit der Kunst im Dogma einer omnipotenten Kulturindustrie aufgehoben²². D.h., Kunst ist zwar spezifischer Ausdruck des tätigen Menschen als Seinsweise des ideellen Überbaus einer konkreten gesellschaftlichen Basis, jedoch ist die Handlungsweise der subjektiven Produktivkraft des Überbaus wie der Basis weder ideell noch materiell an sich²³, sondern in der *soziotechnischen Struktur* der Gesellschaft inkorporiert²⁴. Daher gilt es diese Struktur in ihren Kategorien des Sozialen i. S. *sozialästhetischer* Arbeit wie des Technischen i. S. *technikästhetischer* Arbeit aufzusuchen.

2. Kunst und Arbeit. Hypothesen:

- A. *Produktion als sozialästhetische Produktionsart spiegelt sich als Akt ideeller Produktion in emanzipatorisch - selbstbestimmte wider: d.i. das Primat subjektiv - gesellschaftlicher Produktivkraft gegenüber ihrer objektiven.*
- B. *Produktion als technikästhetische Produktionsart spiegelt sich als Akt ideeller Reproduktion in instrumentell-fremdbestimmtes Technik – und Industriedesign wider: d.i. das Primat der objektiven Produktivkraft gegenüber ihrer subjektivgesellschaftlichen.*

19. Cf. A. SHDANOW, *Über Kunst und Wissenschaft*, Berlin, Dietz (Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus), 1951, pp. 5-6.

20. Th. W. ADORNO, *op. cit.*, p. 377.

21. *Ibid.*, pp. 501-512.

22. Cf. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer, 1990, pp. 128-176.

23. Cf. C. STEPINA, *Marx und die Kritische Gesellschaftstheorie heute*, Wien, Archiv der Gruwi-Fak. d. Univ. Wien, 1994, *passim*.

24. Cf. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 157-172.

Ad A: Emancipatio der ästhetischen Arbeit heißt in Anwendung der Kantschen Formel, Kunstaübung sei ein moralischer, somit ein Zweck ohne Zweckmäßigkeit (Fremdbestimmung) – «schöne Kunst, die für sich selbst zweckmäßig ist»²⁵; d.h. «ohne Vorstellung eines Zwecks»²⁶. – In der sozialästhetischen Arbeit kreiert der Künstler die Materie als Naturseiendes per selbstzwecklicher Formstiftung zu einem Kunstgegenstand. Demnach ist die wesenhafte Eigenart des Ästhetischen in ihm als Eigenbedeutsamkeit konstituiert: Der einzige Gebrauchswert des Kunstwerks ist in der einen Anschauung dieses selbst gegeben.

Ad B: Hingegen ergibt sich die Ästhetik der Gebrauchsgegenstände nicht aus der überlieferten normativen Kunst, sondern aus dem ihr obliegenden wirtschaftlichen Zweck. Der Techniker als Designer formt durch sein technisches Produktionsmittel dieses selbst zu einer, von ihm abstrahierenden objektiven Arbeitskraft, somit die Materie als Technikseiendes zu einem omnipotenten Nutzgegenstand: D.h., die surrogative Eigenart des Designens als technikästhetische Arbeit entbirgt das Kunstprodukt in seiner Fremd- wie Eigenbedeutsamkeit als Synthesis: Der kapitalistische Gebrauchswert des Gestalthaften transzendiert sich als Produktion von Mehrwert, indem die illusionäre Aufhebung von Gebrauchs- und Eigenwert als eine jederzeit in den einen oder anderen Wert oszillierende Ware sich zeichenhaft darstellt²⁷.

Conclusio: Kunst geht in Verbindung mit der durch die modernen objektiven Produktivkräfte erzwungenen neuen Tätigkeit, der Designarbeit, eine veränderte Bestimmung ihrer in der Gesellschaft ein. Daraus ist eine Tendenz der Heraushebung der Autonomie der Kunst zu folgern, d.h. auch ihrer erkenntnis-kritischen Kompetenz qua ästhetische Widerspiegelung, aus ihrem traditionellen Gefüge in ein funktionelles Zweckmuster, welches sich aus Gebrauch und Produktion bestimmt²⁸.

Da es die gebotene Kürze dieser Arbeit nicht erlaubt, die in der Conclusio logisch dargestellte Verschränkung des Selbstverhältnisses der Gesellschaft als soziokulturelle Struktur phänomenologisch aufzuschlüsseln, soll anhand des Kategorienmaterials allein analytisch geprüft werden, was unter sozialästhetischer und technikästhetischer Arbeit – wie, so möglich, was unter ihrer Verschränkung – genauer verstanden werden kann.

25. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Werke* (hrsg. von W. WEISCHEDEL), Bd. VII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, § 44.

26. *Ibid.*, § 17.

27. Als Fetischismuskonzept in der (post)modernen Kunst des Kapitalismus erscheint somit – ich greife hier kurz vor (cf. Pkt. IV, Anm. 73) – eine für diesen Kontext paradigmatische Werkkategorie wie das Urinoir Duchamps als Urinoir wie als *Fontaine* signiertes Kunstwerk.

28. Cf. M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Bd. II, Frankfurt am Main, Fischer, 1968, pp. 313-332 wie Th. W. ADORNO, *op. cit.*, pp. 322-325 sowie IDEM, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1958, pp. 73-104.

3. Sozialästhetische Arbeit. Sozialästhetische Arbeit zeigt in ihrem Begriff ein doppeltes Verhältnis an: In dem Maße, wie ein Künstler sein eigenes Dasein aus den sozialen Verhältnissen gemäß seiner Produktivkraft zum Gegenstand ästhetischer Arbeit macht, Produziert er diesen als mit jener Komponente dialektischer Spannung: Arbeitskraft/Arbeitsverhältnis getränktes Kunstwerk, welches im Rezipienten in Anschauung dieses Gegenstandes soziale Läuterung hervorrufen soll²⁹.

Als «besondere Weise der Produktion» wird neomarxistisch künstlerische Arbeit bestimmt; aber doch zu parteiisch als «Tätigkeit der Selbstverwirklichung des [sozialistischen; Vf.] Menschen»³⁰. Diese Art von Bestimmung ist nämlich losgelöst von den tatsächlichen Produktionsverhältnissen und begreift somit ihre ökonomische Formbestimmtheit als stoffliches Desiderat. – Damit hat Warneken, und mit ihm viele der Paradeästhetiker der Neomaterialismus, den sozialutopischen Topos schon in der kommunistischen Gesellschaftsformation gesehen: Nämlich, daß der Mensch Arbeit in Hinrichtung auf ihren absoluten Selbstzweck zu setzen habe. – D.h., Selbstschöpfung des Menschen als zum Tier gegenüber zu differenzierendes Zeichen ästhetischer Praxis i. S. der Konstituierung der Welt nach «den Gesetzen der Schönheit»³¹ sei sein eigentlicher Daseinsgrund³². Selbstherrlich ist somit der Neomaterialismus³³ die Demarkationslinie zwischen «wahrer» und «falscher» Kunst – der sozialistische Künstler widerspiegele «ästhetisch» die Wirklichkeit der «[sozialistischen; Vf.] Gesellschaft als Ausdruck bestimmter sozialer Interessen», der bürgerliche hingegen die der «Klassengesellschaft als Ausdruck bestimmter Klasseninteressen»³⁴, – den müßigakademischen Stellungskrieg um Begriffe³⁵, eingegangen. – Das praktische Wirkfeld aber des «Wesen[s] der Kunst [...], die Welt ästhetisch zu erkennen, um das Leben im Übereinstimmung mit

29. Cf. dazu G. LUKÁCS, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin/Weimar, Aufbau-Verlag, 1981, p. 403: «[So]daß die Erschütterung, die das Werk in ihm [scil. im Rezipienten; Vf.] auslöst, sein persönliches Auftreten im Leben wesentlich verändere und vertiefe».

30. B. J. WARNEKEN, *Literarische Produktion, Grundzüge einer materialistischen Theorie der Kunstliteratur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 56.

31. K. MARX, *op.cit.* (Anm. 11), p. 517.

32. Cf. K. MARX, *Das Kapital*. 3. *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, MEW (ed. cit.), Bd. XXV, O-Berlin, Dietz, 1964, p. 828. Dementsprechende Rekapitulationsverweise sind zu finden in: Th. METSCHER, *Herausforderung dieser Zeit: zur Philosophie und Literatur der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze*, Düsseldorf, Marxist. Blätter, 1989, pp. 149 sq.

33. Übersicht seiner Strömung in der BRD: cf. Th. METSCHER, *Kunst und sozialer Prozeß. Studien zu einer Theorie der ästhetischen Erkenntnis*, Köln, Pahl-Rugenstein (Kleine Bibliothek 92), 1977, pp. 126 sq.

34. AUTORENKOLLEKTIV, *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Ästhetik*, O-Berlin, Dietz, 1962, p. 237.

35. Cf. P. BÜRGER, *Vermittlung, Rezeption, Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 21-54.

bestimmten sozial-ästhetischen Ideen zu verändern»³⁶, gerade nicht. Im Gegenteil: dieses verfehlt sich exakt in ihrer Praxis, da der Begriff ihrer, so ident als «[e]rpreßte Versöhnung»³⁷ in orthodox-marxistischer Epistemologie als Dialektik zur Kunst er sich zeigen möchte³⁸, bloß dies zu entbergen sich fähig zeigte, was er doch so tunlichst zu verschleiern wähnte: Der emanzipatorische Vor-Schein der Kunst ist nicht mit ihrem ideologischen Begriff von Parteinahme ident. – Denn Ästhetik ist in sich – um eine selbstaufstufende Differenz – mehr, wenn systemkritisch, und somit Kant, zu Ende gedacht werden soll: Nicht theoretische Legitimation von Kunst als politische Dienstleistung³⁹. Sondern vielmehr: *Das Soziale, welches für sich alleine zweckmäßig ist*. Die bestimmte Bestimmungslosigkeit des Sozialen, entworfen aus dem Widerspruch der Nicht-Identität eines sozialen Bedürfnisses als Produktionsverhältnis und ihrer Widerspiegelung als Identitätsbedürfnis der Produktivkraft – ist das Utopisch-Soziale selbst i. S. einer Idee alleine (!) – somit Bestimmungslosigkeit des Sollens⁴⁰ – von der sozialen Einheit der Gesellschaft: Das Soziale macht seine Tat, den ästhetischen Akt, erst schön; mehr noch – dieses fällt mit jenem als die «selbstständige Schönheit»⁴¹ zusammen und ist «das Symbol des Sinnlich-Guten»⁴², welches mit «moralischen Ideen»⁴³ in Verbindung gebracht werden muß.

Sozialkritische Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse hat also das Sozialschöne zum Gegenstand. Sozialästhetische Arbeit als Praxis entbirgt per Auffindung wie Überhebung der realökonomisch-aponischen Verhältnisse ideologisch die utopische Idee von der sozialen Einheit der Gesellschaft gemäß der vorscheinenden Synthesis ihrer Schlüsselkategorie der Stoff/Form - Figur:

36. AUTORENKOLLEKTIV, *op. cit.*, p. 237.

37. Th. W. ADORNO, *Erpreßte Versöhnung*. Zu Georg Lukács: Wider den mißverstandenen Realismus, *Der Monat*, 11/12, 1958, p. 38.

38. Cf. G. LUKÁCS, *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, Berlin, Aufbau-Verlg, 1954, pp. 121-134. Auf p. 130 heißt es doch tatsächlich, daß auf Grund der Stalinschen Weiterentwicklung leninistischer «Lehren [...] die Kunstentwicklung, der Kampf der ästhetischen Theorien organisch in das Ganze der gesellschaftlichen Entwicklung eingefügt werden [kann], [somit] kann man die Veränderung [...] in jedem Abschnitt des täglichen Lebens von Literatur und Kunst [sehen]».

39. In scharfer Polemik vs. marxistisch-leninistischer Ästhetik: cf. L. LÖWENTHAL, *Judaica, Vorträge, Briefe, Schriften*, Bd. IV (*ed. cit.*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 300-301; Th. W. ADORNO, *op.cit.* (Anm. 4), pp. 528-529. Zum Widerstreit zwischen der *Kritischen Theorie* (Adorno) und dem *dogmatischen Marxismus* (Lukács) in der Ästhetik «um die Führung innerhalb der neuhegelischen Linken», cf. L. KOFLER, *Avantgardismus als Entfremdung. Ästhetik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Siedler, 1987, pp. 139-150; hier: p. 139.

40. Vs. AUTORENKOLLEKTIV, *op. cit.*, p. 251.

41. I. KANT, *Nachlaß*, Bd. XXII, *Ges. Schr.* (hrsg.von Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlin), Berlin, Preuss. Akad. Verlag, 1905, p. 639.

42. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft, Werke* (hrsg. von W. WEISCHEDL), Bd. VIII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, § 59.

43. *Ibid.*, § 52.

Da es im sozialästhetischen Akt keinen Unterschied zwischen herrschaftlicher Selbstzwecksetzung und knechtischer Fremdzweckbestimmtheit gibt, ist imaginativ – d.h. mytho-logisch – künstlerische Produktivkraft und ihr Produktionsverhältnis eins. Dieses doppelte Verhältnis gilt es zu fassen: Anhand von stofflichen Charakteristika, d.s. die Standards künstlerischer Produktivkräfte (die subjektiv - gesellschaftliche Schöpfungskraft zur gegenständlichen Kunstarbeit voran), gilt es die Form eines Werkes zu gestalten; d.h. die läuternde Formstiftung unterscheidet letztlich Arbeit von künstlerischer Tätigkeit⁴⁴. Der Prozeß der Gestaltung eines Kunstwerks in Inhalt und Form spiegelt sich in der Daseinsweise seines Ablaufs wieder: Dieser ist praktischer Ausdruck der sozialen Verhältnisse des Künstlers als sein zu gestaltender Inhalt – d.h. der Widerspruch seiner stofflichen Produktivkraft zu den tatsächlichen ökonomischen Produktionsverhältnissen⁴⁵. Diese Inhaltlichkeit gesellschaftlicher Daseinsweise wiederum selbst wäre ja ideeller Gegenstand – und ist es ja auch i. S. entfremdeter qua technikästhetischer – jeder anderen ideologischen Form auch (Wissenschaft, Staatsbildung), wenn nicht aber der Künstler diese konkrete Bestimmung zu sich qua Gehaltetheit seiner sozialen Verhältnisse, in denen er sich befindet, in die Formheit des Kunstwerkes als gesellschaftliche Arbeit allein ästhetisch zum Gemeinwohl als sozialutopische Eigenbestimmlichkeit widerspiegeln würde⁴⁶.

Daß das glücksverheißende Dasein des Menschen allein im utopischen (!) Selbstzweck seiner selbst liegen kann, zeigt die «Ästhetik des Vorscheins»⁴⁷ als Potentialis: Allein durch das Utopische als Selbstdarstellung des Absoluten an sich – die Selbstdifferenzierungsleistung des Gattungswesen des Menschen sei die selbstzweckliche Arbeit, welche nur im Schein der Kunst (sozialästhetischer Arbeit) zu sich selbst kommen könne – kann soziales Bewußtsein als weltkonstituierende Kategorie i. S. der Kunst als ihres spezifischen Kulturerbes⁴⁸ zu ihrer Erfüllung des «Noch-Nicht-Seins»⁴⁹ als Idee, nicht Idol!, von der endzeitlichen sozialen Harmonie kommen⁵⁰. Dies hieße aber, daß Kunst i. S. eines ideologischen Raumes, in welchem sich gesellschaftliche Widersprüche abbilden, mit einem vorlogischen Weltenzustand – welcher tatsächlich in blitzhafter Anamnese sich entbirgt – sich seherisch verknüpft: Wenn der antike Dichter etwa, getrieben durch den apokalyptischen Poliszustand, im pathetischen Wehklagen darüber die Naturschönheit eines stürmischen

44. *Ibid.*, §§ 42 sq.

45. Cf. D. SCHLENSTEDT et al., *Literarische Widerspiegelung. Geschichtliche und theoretische Dimension eines Problems*, Berlin, Akademie-Verlag (Literatur und Gesellschaft), pp. 117 sq.

46. Cf. I. KANT, *op. cit.* (Anm. 42), §§ 6-7.

47. E. BLOCH, *Ästhetik des Vor-Scheins*, 2 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.

48. *Op. cit.*, I, pp. 173 sq.

49. *Op. cit.*, I, p[p]. 28 [sq.]; cf. ebenso *op. cit.*, II, pp. 80 sq.

50. Cf. G. PETROVIC, *Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 75; H. LEFEBVRE, *Probleme des Marxismus, heute*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, p. 132; R. GARAUDY, *Gott ist tot. Eine Studie über Hegel*, Frankfurt am Main, Deutscher Verlag d. Wiss., 1969, p. 81.

Gewitters zu der Kunstschönheit heldischer Kämpfe spinnt; dann stiftet sich der «[r]ationale[...] Mythos»⁵¹. D.h., der begriffslosen Schönheit eines Naturgegenstandes entspringt eine verworrene Erkenntnis von der Vollkommenheit des Dinges selbst i.S. einer Kunstschönheit⁵². In diesem Sinne ist Kunst als autonom zu bezeichnen; d.h. ihr Idol ist das der negativen «intentio [...] recta»⁵³: Kunst hat *vor-logisch* denselben Seinsursprung wie der Mythos und entzieht sich somit jedweder Knutenimitatio. Dies hat revolutionären Sozialcharakter allemal: Das Gattungsgeschlecht der Menschheit selbst ist in einem Moment durch den Künstler vertreten, welcher im Kunstprozeß die Gattungsgeschichte *mytho-logisch* selbstaufstufend bishin zur ökonomischen Erfassung ihrer Verhältnisse widerspiegelt⁵⁴. Kunst ist somit letzthin das «gattungsgemäß Menschliche»⁵⁵ und kann als «Selbstbewußtsein der Menschheitsentwicklung»⁵⁶ verstanden werden.

Das oben angeführte doppelte Verhältnis ästhetischer Arbeit – die ästhetische Form ist von der ökonomischen abhängig, Mittler ist der zum künstlerischen Inhalt getriebene Stoff⁵⁷ – verlängert sich auch in den Begriff der ästhetischen Widerspiegelung hinein: Widerspiegelung, verstanden mit dem Brechungswinkel mythologischer Einbildungskraft, versteht sich als ideelle Reproduktion sozialer Verhältnisse i. S. ästhetischer Abbildung im Medium ihrer Stoffheit wie als ideelle Entsprechung zum gesellschaftlichen Praxiszusammenhang der ästhetischen Bewirkthaltigkeit von Kunst. Diese Bewirkthaltigkeit der Kunst ist es auch, welche, da möglicher Ausdruck revolutionärer Krise, die Kunst angesichts ihrer ökonomischen Formbestimmtheit zu neuen Formen vor allem aufbrechen läßt. – Der Stoff als das Mögliche ist stabil. Es ist vielmehr die Form, welche Verschiebungen, Brüche und Erneuerungen mitmacht. Es wäre aber nicht angebracht zu wähnen, daß der Stoff historisch, realisiert er sich aufhebend in seinem Gegenüber, in der Form als Bedingung möglich gewordener Wirklichkeit, nicht sich wandelte. Vielmehr übt dieser im Transzendieren in die Form – gesellschaftlich als Ausdruck des

51. B. LIEBRUCKS, *Irrationaler Logos und Rationaler Mythos*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982 (Teil des Titels).

52. I. KANT, *op. cit.* (Anm. 42), § 15 sq.

53. K. GÜNTHER, Das gute und das schöne Leben. Ist moralisches Handeln ästhetisch und läßt sich aus ästhetischer Erfahrung moralisch lernen? *Tübinger Beitr. z. Philosophie u. Gesellschaftskritik*; 2 (*Ethik und Ästhetik: nachmetaphysische Perspektiven*), Tübingen, Edition Diskord, 1990, p. 36.

54. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke (ed. cit.)*, Bd. XIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 64-82.

55. G. LUKÁCS, *op. cit.* (Anm. 6), p. 575.

56. IDEM, *op. cit.* (Anm. 29), p. 367.

57. Cf. die systemkritische Reformulierung bei N. HARTMANN, *Ästhetik*, Berlin, de Gruyter, 1966, pp. 221 sq. wie die ethisch-naturalistische bei J. DEWEY, *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 126-128.

Künstlerischen –, daß das, was als revolutionärer Widerspruch oft lange real-politischer Lösungen harren muß – Produktivkräfte vs. Produktionsverhältnisse – sich imaginär als noch nicht daseiendes Verhältnis lichtet. Der menschliche Wille, die menschliche Phantasie als primäre Produktiv, d.h.: Wesenskräfte ihrer Gattung arbeiten vor: «Vorhandenes Dasein wird mithin nicht sklavisch abgemalt, noch aber auch mit aufgeprägter Form vergewaltigt, sondern das in seinem Stoff Angelegte, gegebenenfalls nicht zur völligen Deutlichkeit Ausgereifte wird künstlerisch zu Ende getrieben»⁵⁸.

4. Technikästhetische Arbeit. Technikaffirmative Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse hat das Technisch-schöne zum Gegenstand. Technikästhetische Arbeit als Technik täuscht *techno-logisch* (d.h., die Technik erscheint gemäß ihrer sozialen Neutralität als stoffliche Produktivkraft an sich) die utopische Idee von der technischen Einheit der Gesellschaft gemäß der Synthesis in der Schlüsselkategorie der Stoff/Form - Figur vor: Im technikästhetischen Akt hebt sich *der* ökonomische Antagonismus – Produktivkraft vs. Produktionsverhältnis – gemäß des gesellschaftlichen Entfremdungsprozesses von Produktion überhaupt im Schein falscher Synthesis als naturwüchsiges Verhältnis der Ausbeutung als Sozialbeziehung an sich auf.

Technikästhetische Arbeit als ideologischer Prozeß dieser Widerspiegelung – im Ansatz der Technikphilosophie schon um die Jahrhundertwende euphorisch angesprochen – zeigt in ihrem Begriff ein doppeltes Verhältnis an: In dem Maße, wie der Designer sein eigenes Dasein aus den sozialen Verhältnissen qua ökonomische Formbestimmtheit als Gegenstand ästhetischer Arbeit zugunsten technischer Praxis extrapoliert, reproduziert er diese, welche für ihn als Fetisch des stofflichen Charakters der Technik – ahistorische Eigengesetzlichkeit von praktischer Tätigkeit –, zu einem im Designwerk aufgespanntes soziales Scheinverhältnis, das im Konsumenten per Gebrauch dieses Gegenstandes Konsumtion hervorruft. Somit bringt der Technikkünstler den zu formenden Stoff in eine Zweck/Mittel-Bewegung, die der Selbstbewegung der Materie an sich nicht entspricht: Verkürzung der ästhetischen Arbeit auf Technik. Der Designer formt den Stoff, indem er seine subjektiv-gesellschaftliche Produktivkraft in die objektive der Technik transzendiert. Diese Bewegung der Materie ist nicht selbstdeterminiert, sondern verweist auf den außerstofflich gesetzten Zweck in Form kunstindustrieller Interessen; somit derjenigen gesellschaftlichen, die sich in den Produktionsverhältnissen als objektive darstellen lassen. D.h., das Hauptinteresse in jeder, auf Mehrwert angelegten Gesellschaftsformation überwindet ihren moralischwesensbegründenden Selbstzweck: Technik als Mittel zur Bearbeitung des Stoffes tritt nicht hervor, um i. S. der künstlerischen Einwirkung qua Formung die selbstzwecklich

58. E. BLOCH, *Das Materialismusproblem*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, p. 522.

künstlerische Erscheinung zu erwirken, sondern zum verselbstständigten Fremdzweck des Kapitals – Technik als Entelechie der Mehrwertproduktion⁵⁹. Der Zweck als Idee – das Sozialschöne – ist in seiner Verkehrung nicht mehr, denn herrschaftliche Legitimation für das Mittel. Mit steigendem Grad der Verformung des Naturschönen durch zunehmenden Grad der Technisierung des künstlerischen Produktionsprozesses tritt die objektive Seite der ästhetischen Produktivkräfte – die Technik per se – als objektiver Schein qua Zweck einer Pseudostofflichkeit hervor: «Von den vollkommen zweckrationalen Gebilden wäre es [scil. das rational rein durchgebildete Kunstwerk; ib; Vf.] nicht mehr zu unterscheiden außer dadurch, daß es keinen Zweck hat, und das freilich dementiert [...] es»⁶⁰. Das durch technikästhetischen Akt erzeugte Kunstwerk ist losgelöst vom Menschen als subjektive Produktivkraft, somit abstrahiert von den gesellschaftlichen Verhältnissen. Als Resümee sei hier mit Adorno gesprochen: «So wenig wie irgendwo ist in der Kunst der Begriff der technischen Produktivkraft zu fetischieren». Denn «[s]onst wird sie zum Reflex jener Technokratie, die gesellschaftlich eine unter dem Schein von Rationalität verkappte Form von Herrschaft ist»⁶¹.

Diese Überlegungen seien als offene Polemik wider die postmodernistische Strömung der Ästhetik des Technologischen verstanden. Ihre Argumentation als Ideologie der Kulturindustrie auszumachen, soll im folgenden nachgegangen werden: Es ist einfach – es sei die kritische Kritiklosigkeit ihrer «Erkenntnistheorie» angesprochen – zu wenig, deshalb die technologischen «Künste im Dienste einer gesellschaftlichen Kompensation eingespant [zu sehen], [...] [weil; Vf.] sie der alternativlosen Technisierung des Alltagslebens die Schärfe nehmen wollen»⁶²: Da somit eine naturwüchsige Synthesis von Kunst und Technik ohne die Analyse von deren ökonomischen Hintergrund angenommen wird. D.h., die Feststellung, daß «[z]weifellos [...] die neuen Technologien ein anderes Verständnis des Kunstwerkes, der Produktionsweise des Künstlers sowie der Rezeption mit sich [bringen]»⁶³, sagt noch lange nichts über ihre strukturelle Beziehung zu den sie evozierenden Produktionsbedingungen aus. Auch letztlich eine Analyse über die Beziehung von «Kunst und [den] neuen Technologien», die sich einer sozioökonomischen Feldbestimmung verwehrt wie die überdies ihre Erkenntnis über einen Geschichtsbegriff des «Absurden» postuliert⁶⁴, mag wenig die allgemeine Ratlosigkeit – «die Medienkünste [sind]

59. Cf. K. BAYERTZ, *GenEthik. Probleme der Technisierung menschlicher Fortpflanzung*, Reinbeck b. Hamburg, Rowohlt, 1987, p. 286.

60. Th. W. ADORNO, *op.cit.* (Anm. 4), p. 323.

61. *Ibid.*

62. F. RÖTZER, Technoimaginäres - Ende des Imaginären? [Teil II], *Kunstforum International*, 98, 1989, p. 57.

63. *Op. cit.*, 54.

64. F. RÖTZER, Technoimaginäres - Ende des Imaginären? [Teil I], *Kunstforum International*, 97, 1988, p. 74, pp. 64 sq.

noch zu jung, um ihren Kunstanspruch und damit auch ihre Vermittlungs- und Rezeptionsformen bereits als Selbstverständlichkeit etabliert zu haben»⁶⁵ – zu diesem Thema überspielen.

Daß weder die Ideologie der Technikkünste, noch die sie überbauende – versteckte – Gesellschaftsutopie «zu jung sind» (s.o.), um in ihrer tendentiellen Vereinnahmung traditioneller Ästhetikprinzipien ernstgenommen zu werden, ist am paradigmatischen Beispiel Benses – Begründer der informations-ästhetischen Theorie wie Werbetexter und Designer zugleich⁶⁶ – festzumachen: «Man wird sich schon gewöhnen müssen, nicht nur in der Physik, sondern auch in der Ästhetik eine mathematische und technologische Sprache anzutreffen und Technik im Dienste der Kunst, und Kunst im Dienste der Technik zu sehen»⁶⁷. Wieweit Bense anhand der scheinbar sozialen Neutralität der Technik als objektive Produktivkraft die Gleichsetzung von künstlerischen Produktivkräften mit ihren Verhältnissen gewährleistet sieht – d.h., absolute Extrapolation des Substanzcharakters der subjektiv-gesellschaftlichen Produktivkraft als formative Stofflichkeit –, läßt sich aus seiner dezidiert antimarxistischen Literatur entnehmen: Ausgehend von einer Marx-Interpretation, die wahrlich ihresgleichen sucht – Kritik der Warenästhetik wird zur wahren Ästhetik travestiert⁶⁸, – wird Kunstarbeit absolut ihres sozialen Charakters zugunsten stofflichen Desideriums erhoben. Es wird von der «Programmierung ästhetischer Objekte» gesprochen, «wobei es gleichgültig ist, ob es sich um „Kunstwerke“ oder „Design“ handelt»⁶⁹. – Diese Technikutopie von der Extrapolierung ökonomischer Beziehungen, aus denen sich Technikästhetik ableiten soll, holt sich selbst im Gewande des Suprastoffes ein: Die Technik-sinnlichkeit ist in der von Bense beschriebenen (Zukunfts-) Gesellschaft selbst zur gesellschaftsformativen Kraft geworden. Sie übernimmt die Aufgabe des realiter, außer durch soziale Revolution, unaufhebbaren Widerspruchs zwischen den (künstlerischen) Produktivkräften und ihren Produktionsverhältnissen: Die sozialen Verhältnisse werden als Verhältnisse der technikästhetischen Funktionen scheinhaft widergespiegelt, somit scheinhaft aufgelöst: Eine Ware spiegelt nicht mehr den realsozialen Widerspruch der in ihr geronnenen – mitunter: ausgebeuteten – (Kunst-) Arbeit wider, sondern ihre akkumulations-kodifizierte Synthesis: «Mit objektivem Hohn ästhetisiert der ansteigende Warencharakter die Kultur um des Nutzens [scil. Mehrwerts; Vf.] willen»⁷⁰.

65. IDEM, *op. cit.* (Anm. 62), p. 54.

66. Cf. M. BENSE, *Aesthetica. Einführung in die neue Ästhetik*, Baden-Baden, Agis (Kybernetik u. Information, 13), 1965, pp. 303-317.

67. *Ibid.*, p. 266.

68. M. BENSE, *Artistik und Engagement. Präsentation ästhetischer Objekte*, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Wietsch, 1970, *passim*.

69. IDEM, *Nur Glas ist wie Glas. Werbetexte*, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Wietsch, 1970, p. 174.

70. Th. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 63.

Stoff und Form als in der Ware sich stiftende Funktionsdialektik von Gebrauchswert und Tauschwert verkehren sich in der Wertigkeit des Kapitalismus somit trügerisch: «Setzt die Ware allemal sich aus Tauschwert und Gebrauchswert zusammen, so wird der reine Gebrauchswert, dessen Illusion in der durchkapitalisierten Gesellschaft die Kulturgüter bewahren müssen, durch den reinen Tauschwert ersetzt, der gerade als Tauschwert die Funktion des Gebrauchswertes trügend übernimmt»⁷¹. Das Kunstwerk gerinnt somit zum Gegenstand ihrer technologischen Mythologie, dem Fetisch⁷². Diesen Kontext – welcher in der Literatur des Postmodernismus nur allzugern als angewandter Kantianismus mißverstanden wird⁷³ – gilt es bei Bense zu begreifen, wenn er in seinen Schriften Klassenlosigkeit wie Aufhebung des aristotelischen Arbeitsbegriffs verlangt: Bense spricht vom kapitalistischen

71. IDEM, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 88.

72. IDEM, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Reinbeck b. Hamburg, Rowohlt, 1968, pp. 41-42.

73. Selbst wenn wir Kant – vs. Kant selbst – zum Postmodernismus hin wenden würden (cf. W. WELSCH, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, Reclam, pp. 53-56), um der degenerativen Kunstindustrie doch noch die Magie einer großen Fußnote zuzugestehen – Kants Ästhetik habe trotz ihrer großen Verdienste zu sehr auf den Vernunftgrund der Wahrheit, nicht auf ihren Scheingrund, der doch für heutige Ästhetik als Kategorie der Analyse der (technikästhetischen) Wirklichkeit alleine gelte, hingewiesen (W. WELSCH, *op. cit.*, p. 56), so würde diese Wende von dem Erfinder des Ready-Mades, Marcel Duchamp – er wird überdies auch als Vater der nachtraditionellen Ästhetik gehandelt – konsequenterweise ignoriert wie als in sich irrelevant (da Kant irrelevant für die Technikästhetik an sich) abgelehnt werden: Welschs Hypothese, daß Kunst keiner heterogenen Determinanten gebräuche – c. vs. Exkurs: das Schöne ist das Sozialschöne –, sondern daß das «[ä]sthetische Denken [...] wesentlich ästhetische Überzeugungs- und Evidenzbedingungen» (*ibid.*) hat, spielt in der Technikkunst nur die Rolle der *contradictio in se*: Laut Duchamp ist die Kunst vielmehr heterogene Determinante der Technik (s.u.). In unserem Exkurs (cf. Pkt. 3), Kant dabei marxistisch ausgelegt, wurde das Prinzip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen des Sozialen, stat der Natur (*ibid.*, § 57-§ 58), durch das sozialästhetische Urteil zugrunde gelegt, indem wir das Richtmaß des Sozialschönen a priori – «das Ideal des Schönen» (*ibid.*, § 17) – in uns selbst suchen und die ästhetische Urteilskraft hier selbst gesetzgebend ist, d.h. in ihr seine transzendente Grundlage hat. Duchamp und Nachfolger verweigern diesen Standpunkt in bezug auf ihre *ready-mades* (zur Erklärung: Duchamp prägte den Begriff des Ready-mades als Überbegriff für diejenigen Objekte, welche von der Technik produziert, d.h. vom Künstler selbst nicht geschaffen werden, sondern alleine durch Titulierung, Anordnung ihrer Teile und Signierung einen besonderen Status zugewiesen bekommen [cf. Duchamp in P. CABANNE, *Gespräche mit Marcel Duchamp*, Köln, Galerie: Der Spiegel, 1972, pp. 16 sq.]): Sie oszillieren zwischen alltagskonventioneller Realität und auratisierter Signifikanz: das Urinoir Duchamps; die Sessel, Pfannen, Kühlschränke, Staubsauger und Ventilatoren Leviers, Steinbachs, Hubers, Muchas, Opies, Byars (cf. K. HONNEF, *Kunst der Gegenwart*, Köln, Benedikt, 1988, pp. 227 sq.). Dem Kantschen Geschmacksurteil entziehen sich diese Künstler, da dem Geschmack «als ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung äußerer Gegenstände in der Einbildungskraft» (I. KANT, *op.cit.* [Anm. 42], § 67) widerstritten wird, wie somit einer sozialästhetischen Aussagekraft ihres künstlerischen Aktes: «Diese Wahl [scil. Auswahl eines zu auratisierenden Gegenstandes; Vf.] beruhte auf einer Reaktion der visuellen Indifferenz und hat überhaupt nichts mit gutem oder schlechten Geschmack zu tun [...], im wesentlichen [entbarg ebendiese Wahl; Vf.] ein[en] Akt der vollständigen Anästhesie». (Duchamp in M. SANOUILLET, E. (Hg.), *Salt-Seller. The Essential Writings of Marcel Duchamp*, London, Star, 1974, p. 141. [Übers. u. Zufüg. v. Vf.]) Dieser

Monsternmenschen der Zukunft⁷⁴, welcher als technikästhetischer Facharbeiter herkuleshaft sein Gattungswesen – das, so dezidiert ein kritischer Repräsentant des Postmodernismus, eine «Synergie von Mensch und Maschine»⁷⁵ darstellt – für die Produzierung von Mehrwert ad infinitum einsetzt. Die Prämisse des Autors, «Ästhetik [sei] eine technische Wissenschaft»⁷⁶, findet sich als Ideologie der Ausbeutung als soziales Arbeitsverhältnis, getarnt als ästhetische Kategorie, zu einer weltkonstitutiven Bedeutsamkeit ein. Die aristotelische Tradition des Arbeitsbegriffs schließt sich als falsche Synthesis von Praxis und Technik als postmoderner Zirkel des pseudointellektuellen Herrentums:

«Wir denken heute nicht mehr so freundschaftlich an die revolutionäre Kraft des ungebildeten Menschen wie einst, als die linke Weltrevolution ihre Hoffnung auf ihn setzte. Dieser ungebildete Mensch hat sich empfänglich für die Gefühle und Idole der *Bourgeoisie* erwiesen. Es ist ein neuer Pakt aufgetaucht und er scheint dauerhafter zu sein, der Pakt zwischen Intelligenz und [technischer; Vf.] Revolution, zwischen spiritueller und politischer Moderne, und offenbar hat dieser Pakt mehr Aussicht, die Veränderung der bestehenden Verhältnisse, die Mißverständnisse[!] sind, durchzusetzen, nicht Gefühle der Unterdrückung, als manipulierbare Waffe benutzt. Mir [scil. Bense; Vf.] scheint, daß in diesem Sinne die [technikästhetische; Vf.] Kunst Avantgarde [des mehrwertproduzierenden Kapitals ad infinitum; Vf.] ist»⁷⁷.

Das ist also das Idolon der Vertreter der technologischen Ästhetik⁷⁸: Die objektive Produktivkraft der Technik als das eigentliche Gattungswesen des

anarchistische Anspruch auf mögliche Warenkritik, um vielleicht doch irgendwie einem unentfremdeten «Gemeinsinn» (I. KANT, *l.c.*) zu entsprechen, in unserer kapitalistischen Gesellschaft ist aber realiter verschleierte Mehrwertproduktion: Eben, idem Duchamp die Werkkategorie eines Konventionsprodukts «Urinoir» als ästhetische Begrifflichkeit *Fountain* signiert und somit signifizierte, steht die diametral geführte Bedeutungstiftung im relevanten Reziprokverhältnis möglicher, hierzu aufklärender Sinnzuweisung: Der Funken an ästhetischer Arbeit gerinnt in die Ware und auratisiert sie zur Eisenbedeutsamkeit (kein Mensch wird z.B. einen Levoir-Staubsauger um 15 000 \$ zum Staubsaugen verwenden; täte einer dies, so wäre das posenhaft-«revolutionär» wie obszön zugleich). – Dazu passend Duchamp mit gespielter Naivität über sein vermarktetes Werk: «Offenbar hoffte ich, daß sie [scil. *ready-mades*; Vf.] keinen Sinn haben würden, aber schließlich endete alles damit, daß es Sinn hat». (Duchamp in Cabanne, *l.c.*). – Und schließlich auf die Frage Cabannes, wie es dazu gekommen sei, aus Massenware Massenkunstwerke zu produzieren: «Bitte halten sie fest, daß ich keine Kunst machen wollte» (*ibid.*).

74. M. BENSE, *Technische Existenz. Essays*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1949, p. 200.

75. F. KITTLER [Gesprächspart], Synergie von Mensch und Maschine. Friedrich Kittler im Gespräch mit Florian Rötzer, *Kunstforum International*, 98, 1989, p. 108.

76. M. BENSE, *op. cit.* (Anm. 66), p. 262.

77. IDEM, *op. cit.* (Anm. 68), pp. 42-43.

78. Zu denen auch die systemaffirmativen Vertreter Konkreter Poesie gehören; cf. C. STEPINA, *Zum Paradigma der Repräsentationskrise in der Experimentellen Literatur: Ein Methodendiskurs zur negativen Form Konkreter Poesie in der «Wiener Gruppe»*, Wien, Ms. [für Kulturstadt Wien], 1996/97, pp. 7-8, 13-18.

Menschen auszugeben⁷⁹. Somit kann auch keine Analyse über die tatsächlichen Produktionsverhältnisse - wie über alltägliche Lebensverhältnisse überhaupt⁸⁰ - erfolgen, da ja die Gesellschaftsentwicklung nicht mehr von ihrem wesentlichen antagonistischen Charakter des Verhältnisses Produktivkraft / Produktionsverhältnis her bestimmt werden kann, sondern allein von einem technologischen Reduktionsverständnis des Begriffs künstlerischer Produktivkraft⁸¹: Die «technische Revolution [...]» ist das Wesen aller künstlerischer Tätigkeit, somit aller «tatsächlichen Revolutionen»⁸² schlechthin und ihr technologisches Verhältnis als verstellter Schein des Sozialverhältnisses sei der gesellschaftliche Anpassungsprozess an sie. Dieses objektiv gesellschaftlich verkehrte Bewußtsein reflektiert dementsprechend auch über den Designer und seine technikästhetische Arbeit: Da die formbestimmenden Produktionsverhältnisse zugunsten einer Thematisierung suprastofflicher Produktionskräfte der Technik aufgehoben werden, wird dem Designer - per paradoxer Oberflächenanalyse - Genie- und ökologischer (!) Weltretterstatus zuerkannt⁸³. Beweger dieser Genius- und Weltretterzeugung ist aber nicht wie bei den Alten noch der Äther, sondern das mehrwerterzeugende Kapital. Der «Künstler» ist idealiter somit hoch bezahlter Bensescher Technikfachmann - schaut man nur das Imago von seiner Stofflichkeit an⁸⁴ -, gemäß seiner ökonomischen Verhältnisse realiter aber Lohnarbeiter, der eine tiefe Trennung zwischen seiner Arbeitskraft und den Produktionsmitteln, welche im Eigentum des Kapitals sich befinden, erfährt: Seine «künstlerische Arbeitskraft», d.h. sein subjektiv-gesellschaftliches Potential, ist in der Überstülpung ihrer Existenzform durch die Technik zu einer objektiven Produktivkraft, somit im Zeichen einer

79. Cf. auch Tendenz: F. POPPER, Künstlerische Bilder und die Technowissenschaft, *Kunstforum International*, 97, 1988, pp. 97-109.

80. Cf. dazu J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968 [1988(9)], p. 90-91: «Im technokratischen Bewußtsein spiegelt sich nicht die Dirempiton eines sittlichen Zusammenhangs, sondern die Verdrängung einer «Sittlichkeit» als einer Kategorie für Lebensverhältnisse [damit sind auch die Produktionsverhältnisse gemeint: Vf.] überhaupt. Das positivistische Gemeinbewußtsein setzt das Bezugs-system der umgangssprachlichen Interaktion, indem Herrschaft und Ideologie unter Bedingungen entstellter Kommunikation entstehen und reflexiv auch durchschaut werden könnten, außer Kraft. [...] Der ideologische Kern dieses Bewußtseins ist die Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik».

81. So auch A. MOLES, *Informationstheorie und ästhetische Wahrnehmung*, Köln, Du Mont, 1971, pp. 221 sq. sowie IDEM, *Kunst und Computer*, Köln, DuMont, 1974, p. 134.

82. So V. FLUSSER [Gesprächspart], Alle Revolutionen sind technische Revolutionen. Vilém Flusser im Gespräch mit Florian Rötzer, *Kunstforum International*, 97, 1988, p. 122, ernüchternd über diese Ideologie.

83. Cf. J. CLAUS, Medien-Parks-Labors. Aus der Praxis des elektronischen Fin de Siècle, *Kunstforum International*, 97, 1988, pp. 75-85. Cf. ebenso G. YOUNGBLOOD, Metadesign. Die neue Allianz und die Avant-Garde, *Kunstforum International*, 98, 1989, pp. 76-84.

84. M. BENSE, *op.cit.* (Anm. 74), p. 200.

«Proletarisierung»⁸⁵, Eigentum des mehrwertmaximierenden Kapitals ad infinitum geworden.

Die Theorie der postmodernen Designästhetik kann somit als ausgemachte kapitalistische Ideologie angesprochen werden, welche im Maße der Verdinglichung der Kunst diese als Kunstindustrie legitimiert und so im Schein objektiver Verblendung die emanzipatorische Notwendigkeit der sich ursprünglich zur sozialästhetischen Rezeption (Revolution) sich anhebenden Massen zu einer instrumentellen Spielart innerhalb selbstreferentieller Konsumtion befördert. Wenn also etwa Berger i. S. kapitalistischer Weltanschauung in Hinblick auf «[e]ine kommende Welt» von «d[en] Bemühungen der [Technologie-; Vf.] Künstler» spricht, «die uns das Mittel in die Hand geben, um die Türen für ein neues Jahrtausend zu öffnen»⁸⁶, dann spricht er ideologisch den Herrenstatus des aristotelischen Arbeitsbegriffs den Technikern der Zukunft zu, welche der Menschengattung wohl nun eher den Schlüssel zu den Pforten der kapitalistischen Vorhölle reichen werden; denn jenen zur «Höhe des Universums»⁸⁷.

5. Resümee. Wo fängt Technik als reines Mittel zum sozialästhetischen Zweck an, wo hört sie in ihrer Verkehrung als reiner Zweck ihres technikästhetischen Mittels auf? Denn: «Die Verschlungenheit von Zweck und Mittel in der Kunst mahnt zur Vorsicht mit kategorischen Urteilen über ihr quid pro quo»⁸⁸. Deleuze meint diesbezüglich mit seiner strukturalistischen Interpretation Nietzsches im Schein trennender Analyse den Stein der Weisen – und somit den Ursprung postmoderner Ästhetik – gefunden zu haben⁸⁹: Wenn er meint, daß Nietzsche in Anzweiflung begrifflicher Erkenntnis und wissenschaftlicher Verfahrensweisen⁹⁰ – dies als Synonym für jedweden Technizismus⁹¹ – alleine die ästhetische Anschauung in der Kunst noch als die einzig verbleibende Möglichkeit entsann, welche das menschliche Widerspiegelungssystem der Vorstellungen über die Wirklichkeit als «Wahrheit [...] [des] Scheins»⁹² dialektisch als Ideologiekritik wider den Weltentzug an sich retten könne. – Denn: «Schein bedeutet für den Künstler nicht mehr die Verneinung des Wirklichen in der Welt, sondern diese Züchtigung, diese

85. L. WINCKLER, *Kulturwarenproduktion. Aufsätze zur Literatur- und Sprachsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 77.

86. R. BERGER, Kunst und die neuen Technologien. Die axiologische Herausforderung, *Kunstforum International*, 97, 1988, p. 119.

87. *Op. cit.*, p. 118.

88. Th. W. ADORNO, *op. cit.* (Anm. 4), p. 324.

89. G. DELEUZE, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1991, pp. 210 sq.

90. Cf. *ibid.*, p. 50, p. 81.

91. Cf. *ibid.*, pp. 50-51.

92. Cf. *ibid.*, p. 113.

Berichtigung, diese Verdopplung, diese Bejahung»⁹³. Wenn Deleuze so Nietzsche auslegt, dann macht er nichts anderes, als dessen Vorurteil gegen die Leistung der deutschen Aufklärung, welches Nietzsche bekanntlich gegen den wissenschaftlichen Fortschritt an sich verabsolutierte⁹⁴, ahistorisch nachzuvollziehen.

Diese spätromantische Ideologie, Aufklärung in der Bedeutung von Fortschritt der Vernunft und Kultur nur in der Kunst weitertreiben zu können, führt zu einer Propagandasierung der Kunst – in der falschen Synthesis der Technik als ihren verdeckten Suprastoff – heute: Indem so Kunst, entgegen des abendländischen «Logozentrismus»⁹⁵ überhaupt – so Derrida charmant zur instrumentellen Vernunft –, angeblich durch ihren hohen adaptiven Wert die letzte Bastion unentfremdeter symbolischer Welt(re)produktion darstelle, wird sie zu einem allgemeinen Erkenntniskorrektiv hochstilisiert. Dies ist der repräsentative Diskussionsstand des Postmodernismus über die «Kunst»; pardon: über «das Design der Zukunft»⁹⁶. Kritischer Widerstreit dazu führt allein zur Konsequenz ihrer Vereinnahmung: Wenn der kritische Marxismus sagt, reine Kunst habe sozialästhetisch auf ein freies Gesellschaftsmuster selbstzwecklich vorzuarbeiten, d.h. reine Kunst habe potentiell das aufzuwerfen, was dem vergesellschafteten, instrumentell beherrschten Subjekt an sich nicht mehr zur Verfügung stehe: die Menschenwürde⁹⁷, dann verhandelt der Postmodernismus genau mit der illegitimen Verkürzung dieses empathischen Potentials als mit einem Indikativ⁹⁸. Die Möglichkeit fortschreitender Emanzipierung wird nur dem Künstler zugestanden, wobei das dabei begrifflich evozierte Stoffdesiderat gewaltig ist. Dem Design als omnipotentiale Technikkunst wird in Abgrenzung zu anderen Produktionsformen (!) – der illusionäre Wirklichkeitsanspruch eingeräumt, daß die versteckte ästhetische Dimension einer Massenware durch die Auratisierung eines «Künstlers» (cf. die *conceptual-art* Warhols, Lichtensteins et al.) den wahren Stoff – d.i. realiter die Ideologie: Technik = erste Natur = Mehrwert – formativ entberge. Solcher Argumentation muß aber schon im Ansatz widerstritten werden: Weder ist heute Kunst, wie bei etwa bei Bürger⁹⁹, ein

93. *Ibid.*

94. Cf. F. NIETZSCHE, *Morgenröte, Werke* (Hg.: o.w.A.), Bd. II, Frankfurt am Main/Wien/Berlin, Ullstein, 1976, pp. 1144-1145.

95. J. DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (4), p. 11.

96. W. WELSCH, *op. cit.*, pp. 201.

97. Cf. Th. W. ADORNO, *op. cit.* (Anm. 4), pp. 334 sq. sowie S. KRÄMER, *Technik, Gesellschaft und Natur. Versuch über ihren Zusammenhang*, Frankfurt am Main/N.Y., Campus (zugl.: Marburg, Univ.-Diss. 1980), 1982, pp. 19 sq. und pp. 92 sq.

98. Cf. paradigmatisch J.-F. LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien, Passagen (= Edition Passagen, hrg. von P. ENGELMANN, 7), 1993, pp. 47-48 sowie P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, *passim*.

99. Cf. P. BÜRGER, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 53-56.

ausdifferenzierter Gegenstandsbereich, noch ein klar ersichtlicher Ort einer Exklusivität ihrer Produktion, Perzeption oder Rezeption. Denn die Auratisierung – der Begriff der Formgebung für die informelle, d.h. Technik-Kunst¹⁰⁰ – eines Alltagsartikels mit ästhetischer Bedeutung hat nur lediglich dann einen hohen adaptiven Wert, wenn dieser Artikel entsprechend als ein auratisierter, d.h. durch die Institution Kunstmarkt performativ legitimierter sanktioniert wurde. Ergo, je intensiver ein Objekt Konsequenzen performativer Auszeichnung erfährt, desto mehr wird es in den gegenwärtigen postmodernen Kunsttheorien gewürdigt¹⁰¹. Somit ist ästhetische Wertung ausgedrückt als gesellschaftsbedingte Gestaltwirksamkeit von der Ideologie eines objektiven Verblendungszusammenhangs. D.h., das «Kunstwerk» spiegelt die Extrapolation der sozialen Verhältnisse des Künstlers als Suprastofflichkeit, begriffen in der Postmodernen-Theorie, als naturwüchsige Beziehung; ergo mehrwertproduzierend, wider. Der Versuch, den versunkenen Glückszustand des harmonischen Stoffwechsels zwischen Natur und Mensch mimetisch-utopisch im reinen sozialästhetischen Akt abzubilden, wird im technikästhetischen Akt, d.h. im Maße der Extrapolation sozioökonomischer Formation, gleichgesetzt mit der Imitation des «harmonischen» Stoffwechsels zwischen Technik (somit erste Natur geworden) und Mensch. – Als Verfechter dieses Ansatzes sind die französischen Philosophen der Postmoderne, hier Baudrillard allen voran, zu nennen¹⁰². Die Ideologie des kapitalistischen Kunstmarktdikats – Produzierung von Mehrwert – wird von ihm per Aufhebung der Subjekt/Objekt - Figur schönerst stilisiert. Mit der These von der *techno - logischen* Simulation der Gesellschaft spricht Baudrillard die technischen Objekte als die wahren Systemträger an, welche sich konsequenterweise nicht mehr in der (traditionellen) Kunst wiederfinden – sie ist ja aufgehoben –, sondern eingebettet im technizistischen Illusionsrausch – «Illusion als illudere, als Ins - Spiel - Setzen»¹⁰³ – spielerisch technikästhetische

100. Cf. B. LIEBRUCKS, *op. cit.*, p. 339.

101. Cf. H. COHEN, What is an image?, *IJCAT*, 6, 1979, pp. 1028-1029.

102. «Vielleicht wird ein anderer Modus der Expression, nicht der Expression, Expression ist auch subjektiv, ein anderer Modus existieren, der mit der anthropologischen Radikalität der Objekte, der Welt, wieder verknüpft, zusammengeknüpft wird, aber über das Subjekt hinaus, über seine ästhetischen, moralischen, historischen Kategorien hinausführt. Das vielleicht würde Kunst heißen, aber ich weiß nicht, ob wir das Recht haben, noch immer dieselben Worte zu gebrauchen, weil es dann doch etwas wirklich anderes heißt». J. BAUDRILLARD, Virustheorie. Ein freier Redefluss, *Kunstforum International*, 97, 1988, p. 252. Oder: «In der Tat, eine wahrhaftige Revolution ereignete sich auf der Bühne unseres Alltags: Die Gegenstände werden in unseren Tagen komplexer als die auf sie bezogenen Verhaltensmuster der Menschen. Die Gegenstände werden immer diffrenzierter, unsere Gesten immer einfacher». IDEM, *Das Ding und das Ich, Gespräche mit der täglichen Umwelt*, Wien, Europaverlag, 1974, p. 74.

103. J. BAUDRILLARD, *Transästhetik, Inszenierte Kunstgeschichte. Mise-en-scène of Art History*, Wien, Hochschule für angewandte Kunst, 1989, 57.

Akte als sozial-ästhetische widerspiegeln. Lyotard hingegen versucht die Subjektivität «künstlerischer» Akte mit Traditionsbegriffen, jedoch bar jedes sozioökonomischen Problembewußtseins, an der Oberfläche ihrer Erscheinung kosmetisch zu retten: Eine Wi(e)derbelebung der Aura – anscheinend in Unkenntnis der Benjaminschen Forschungsleistung hierzu¹⁰⁴ – von Designwerken wird etwas angestrengt miniblochistisch eingefordert: «Die zeitgenössischen Künstler arbeiten nicht an der Dekonstruktion der Bedeutung, sondern an der Erweiterung der Sensibilität: sie machen das sichtbar (oder hörbar), was es noch nicht ist. Daher verändern sie die gegebenen Sensibilität und ihre Formen»¹⁰⁵.

Im angelsächsischen Raum bekennt sich die analytische Philosophie der Kunst zu der Prämisse, welche die französische wohlweislich praktiziert, aber verschweigt: Die traditionelle Ästhetik beruht «auf einem Fehler»¹⁰⁶. Das Kunstwerk werde nach seinen spezifischen Qualitäten – cf. Kontext dieses Exkurses: sozialästhetischen – bewertet, welche aber realiter Qualitäten anderer Werke auch sein könnten – cf. Kontext dieses Exkurses: nämlich technikästhetischer. D.h., selbstaufstufende Handlungsbegriffe der traditionellen Philosophie von den Kategorien ihres Prinzips abgeleitet (hier: deduktiver Progress von der Arbeit an sich zu ihrer spezifischen der wissenschaftlichen oder künstlerischen), werden verkürzt als tautologische gesehen, wobei die Verwirrung – noch im Vorfeld der Logik – grenzenlos scheint (Wesen und Begriff der Kunst werden als Scheinprobleme wie zentrale Schlüsselkategorien einer Kunsttheorie zugleich ausgegeben)¹⁰⁷: Von der Bewertung einzelner Kunstwerke, freilich sofort verkürzt auf ihre hineinprojizierte Struktur zirkelschlüssiger Erkenntnisleistung, wird die Wesenheit eines Kunstwerks in ihrer kausalen Bestimmung allein gesehen: «Ein Kunstwerk ist insoferne eine Tautologie, als es eine Darlegung der Intention des Künstlers ist». Nach Kosuth heißt das: «[E]r [scil. der Künstler; Vf.] erklärt, daß dieses bestimmte Kunstwerk Kunst ist, was bedeutet, es ist eine Definition der Kunst». Somit definiens und definiendum verwechselnd, wird geschlossen: «Mithin ist a priori[!] wahr, daß es Kunst ist»¹⁰⁸.

Das Streben nach reiner Kunst – nach dem sozialen Pathos in ihr wie die Exklusivität ihrer Werke – wird somit konsequenterweise als Degeneration oder als Fehlentwicklung der Kunstindustrie gesehen. Insoferne klingen

104. Cf. W. BENJAMIN, *op. cit.*, pp. 480-481.

105. J.-F. LYOTARD, *Postmoderne für Kinder, Briefe aus den Jahren 1982-1985*, Wien, Passagen, 1987, p. 110.

106. W. E. KENNICK, Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?, *Mind*, 67, 1958, p. 317.

107. Cf. H. OSBORN, Definition and Evaluation in Aesthetics, *The Philosophical Quarterly*, 23, 1955, pp. 15-27.

108. J. KOSUTH, Art after Philosophy, *Studies International*, Oct./Nov. [ohne Nummernzählung], 1969, p. 15.

Horkheimers Worte wie ein Glücksversprechen aus einer anderen Welt: «Die Menschen sind in eben dem Maß frei, sich in Kunstwerken wiederzuerkennen, wie sie der allgemeinen Nivellierung widerstanden haben»¹⁰⁹.

Die Postmoderne hat einen billigen Glücksversprecher daraus gemacht.

Clemens K. STEPINA
(Wien)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

109. M. HORKHEIMER, *op.cit.*, p. 313.



Η ΤΕΧΝΗ ΩΣ ΙΔΕΑΤΗ ΠΑΡΑΓΩΓΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ.
ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΑΞΙΟΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΕΠΑΝΑΔΙΑΤΥΠΩΣΗ ΜΙΑΣ ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗΣ ΡΗΣΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ ἐργασία αὐτὴ ἐξετάζει πῶς μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ σήμερα ἡ μαρξιστικὴ ρήσις ὅτι ἡ τέχνη εἶναι ἰδεατὴ παραγωγὴ οἰκονομικῶν σχέσεων. Ἡ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα νοεῖται ἐδῶ ὡς πραξιακὴ ἔννοια ποὺ ὑπάγεται στὸν κατὰ Marx προσδιορισμὸ λειτουργίας τῆς ἐργασίας, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ μὲ ποικίλους τρόπους: ἡ ἐργασία παρουσιάζεται ὄχι μόνον ὡς οἰκονομικὴ παραγωγὴ στὸ πεδίο τῆς μέσω τῶν ἐργαλείων ἐκφραζόμενης ὀρθολογικότητας, ἀλλὰ καὶ ὡς αἰσθητικοπρακτικὴ δραστηριότητα στὸ πεδίο τῆς ὀρθολογικότητας ποὺ στοχεύει στὴ χειραφέτηση. Ἔτσι, ἡ ἐργασία ἀποδεικνύεται διαλεκτικὴ σχέση, κατὰ τὴν ὁποία ὕλικὴ καὶ ἰδεατὴ παραγωγὴ ἀλληλοπροσδιορίζονται, χωρὶς ἡ μία νὰ εἶναι ἀπλῶς ἀντανάκλαση τῆς ἄλλης.

Στὴν ἐπαναδιατύπωση τῆς ρήσις τοῦ Marx, μὲ προσφυγὴ στὶς αἰσθητικὲς θεωρίες τῶν Theodor W. Adorno καὶ Ernst Bloch, τὸ προβάδισμα τῆς ἐργασίας δὲν ἐντοπίζεται στὴν παραγωγὴ μέσω τῶν ἐργαλείων, ὅπως συμβαίνει κατὰ τὸν δογματικὸ μαρξισμό, ἀλλὰ συλλαμβάνεται ὡς ἓνα κανονιστικὰ σημαντικὸ μοντέλο κοινωνικοαισθητικῆς καὶ τεχνικοαισθητικῆς παραγωγῆς. Οἱ δύο αὐτοὶ τρόποι παραγωγῆς — ἀπ' τὴ μίᾳ ἡ κοινωνικοαισθητικὴ παραγωγὴ ὡς πραξιακὴ ἔννοια ποὺ ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ, ἀπ' τὴν ἄλλη ἡ τεχνικοαισθητικὴ παραγωγὴ ὡς πραξιακὴ ἔννοια μὲ ξένο πρὸς αὐτὴν σκοπὸ — ἀπορροφῶνται στὴ σύνθεσή τους ὡς κοινωνικοτεχνικὴ δομὴ τῶν συγχρόνων κοινωνιῶν. Μποροῦν ἔτσι νὰ νοηθοῦν ὡς κατηγορικοὶ συνδετικοὶ κρίκοι μιᾶς σύγχρονης θεωρίας τῆς τέχνης μὲ κοινωνιοθεωρητικὲς ἀξιώσεις.

Clemens K. STEPINA

(Μετάφραση: Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ)



ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΠΑΙΔΕΙΑ ΚΑΙ ΑΡΧΙΤΕΚΤΟΝΙΚΗ

Ἡ αἰσθητική παιδεία τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, στὶς μέρες μας, ἔχει ὑποστεῖ μιὰ προφανή καθίζηση. Ἡ ἀσχήμια ποὺ μᾶς περιβάλλει πιστοποιεῖ τοῦ λόγου τὸ ἀληθές. Τὸ θεϊκὸ Ἀττικὸ τοπίο¹ κακοποιήθηκε βάνανουσα. Κατακλύσθηκε ἡ Ἀττική γῆ ἀπὸ οἰκοδομήματα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀπουσιάζει κάθε τόνος προσωπικότητας, ἁρμονίας καὶ χάρης. Μεγάλα τμήματα συνοικιῶν καὶ προαστείων τῆς Ἀθήνας στεροῦνται στοιχειώδους πολεοδομικοῦ σχεδιασμοῦ². Τὸ πράσινο ἔχει περιορισθεῖ σὲ ἐλάχιστα τμήματα τῆς πόλεως. Ἡ Πεντέλη ἀπὸ τὴν ἀσύδοτη ἐξόρυξη τοῦ μαρμάρου κατάντησε σεληνιακὸ τοπίο. Ἡ Ἐλευσίνα καὶ τὸ Θορῶσιον πεδίο βεβηλώθηκαν καὶ καταστράφηκαν ἀπὸ τὴν ἀλόγιστη βιομηχανικὴ ἀναπτυξή. Ὁ Ἴλισός καὶ ὁ Κηφισὸς δὲν ὑπάρχουν πιά· κατήντησαν ἀποχετευτικοὶ ἀγωγοὶ ἀστικῶν καὶ βιομηχανικῶν λυμάτων³. Τὸ κακὸ ὅμως δὲν περιορίζεται μόνο στὴν περιοχή τῆς πρωτεύουσας. Οἱ ἐπαρχιακὲς πόλεις - πλην ἐλαχίστων ἐξαίρεσεων - ἔχουν κι αὐτὲς μετατραπῇ σὲ οἰκιστικὸς ἐφιέλτες⁴. Ἐκεῖνοι λοιπὸν οἱ ὁποῖοι δημιούργησαν καὶ δυστυχῶς συνεχίζουν νὰ δημιουργοῦν αὐτοὺς τοὺς ἀντισθητικοὺς οἰκισμούς, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνοι οἱ ὁποῖοι ἀδιαμαρτύρητα δέχονται νὰ κατοικήσουν μέσα σ' αὐτοὺς, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ στεροῦνται αἰσθητικῆς ἀγωγῆς. Τί φταίει ὅμως γιὰ τὴν σημερινή μας κατάντια; Γιατί ἄραγε μέσα σὲ διάστημα λίγων δεκαετιῶν σαρώθηκαν τόσα καὶ τόσα ἀξιόλογα δείγματα λαϊκῆς καὶ νεοκλασσικῆς ἀρχιτεκτονικῆς; Τί εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ἔκανε τὴν γιαγιά στὸ χωριό, ἡ ὁποία εἶχε τὰ ὑφαντὰ τραπεζομάντηλα τὰ χρωματισμέ-

1. Πβ. ΣΟΦΟΚΛΕΟΥΣ, *Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν*, στ. 670 - 694 καὶ Πλάτωνος, *Τίμαιος* 24 c 5 - d 3.

2. Π.χ. οἱ Ἅγιοι Ἀνάργυροι, ἡ Ἀγία Παρασκευή, ὁ Ἅγιος Στέφανος (Μπογιάτι), οἱ Ἀχαρνές (Μενίδι), ὁ Σταυρὸς Ἀγίας Παρασκευῆς, τὰ Μελίσσια, ἡ Λυκόβρυση, ἡ Μεταμόρφωση, τὰ Βριλήσσια, ὁ Ἅγιος Δημήτριος (Μπραχάμι). Πβ. ἐπίσης τὴν ἐπισήμανση τοῦ Γ. Π. Λάββα: «Οἱ συνεχεῖς ἐπεκτάσεις γύρω ἀπὸ τὸν πρῶτο σχεδιασμένο πυρῆνα τῆς πόλης, ἐπεκτάσεις χωρὶς σχέδιο καὶ προγραμματισμὸ κατὰ κανόνα, ἐγκαινιάζουν μιὰ πρακτικὴ, ποὺ θὰ ἀποτελέσει ἴσως ἰδιοτυπία ἐλληνικὴ. Νὰ ἐπεκτείνεται δηλαδή μιὰ πόλη σὲ πρώτη φάση αὐθαίρετα καὶ κατόπιν νὰ ἐντάσσεται σὲ σχέδιο». (Ἡ μακροκεφαλία τῆς Ἀθήνας καὶ Αἰσθητική: Ἀντινομίες καὶ προοπτικές, *Χρονικὰ Αἰσθητικῆς*, τ. 35, 1995, σ. 289).

3. Πβ. Δ. ΠΙΚΙΩΝΗ, *Κείμενα, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης*, Ἀθήνα, 1987, σσ. 131, 136, 138.

4. Π.χ. Ἀργίνιο, Λειβαδιά, Θήβα, Χαλκίδα, Λάρισα, Τρίκαλα, Ἑδεσσα, Ἡράκλειο.



να με φυτικά χρώματα, ξαφνικά νά τὰ ανταλλάξει με πλαστικά; Ἐν ὀλίγοις, τί εἶναι ἐκεῖνο πού ἔκανε τοὺς Ἕλληνες νά χάσουν τὴν αἰσθητική παιδεία τους; Ὅπως λέει ὁ ποιητής,

«Πῶς ἔγινε καὶ μ' ἓνα πέτρινο χέρι συγυρίσαμε
τὸ σπίτι μας καὶ τὴ ζωὴ μας;»⁵.

Ἡ ἀπάντηση σὲ αὐτὸ τὸ μεγάλο ἐρώτημα ὡς ἓνα βαθμὸ βρίσκεται στὰ νέα τεχνολογικά δεδομένα τῆς ἐποχῆς μας, τὰ ὁποῖα, λόγω τῆς εὐκολίας καὶ τῆς ἀνέσεως πού μᾶς παρέχουν, ἐκτόπισαν ἢ καὶ ἀνέτρεψαν με ραγδαίους ρυθμοὺς παραδοσιακοὺς τρόπους ζωῆς πού μορφοποιήθηκαν μέσα ἀπὸ μιὰ μακρόχρονη διαδικασία καὶ πού παρέμεναν λίγο ὡς πολὺ ἀναλλοίωτοι στὸ διάβα τῶν αἰώνων. Ἐν τούτοις τὸ ἐρώτημα εἶναι γιατί, κάνοντας χρῆση αὐτῶν τῶν νέων τεχνολογικῶν ἐπιτευγμάτων, ὀδηγηθήκαμε σὲ ἀντιαισθητικά ἀποτελέσματα. Ἴσως ἀκριβῶς λόγω αὐτῆς τῆς ταχύτητας με τὴν ὁποία συντελέσθηκαν οἱ ἀλλαγές δὲν ὑπῆρξε ὁ ἀπαραίτητος χρόνος γιὰ τὴν αἰσθητική ἀφομοίωσή τους· δηλαδή γιὰ τὴν ὀργανικὴ ἔνταξή τους στὸ προϋπάρχον ὕψος.

Εἶναι πάντως ἄξιο προβληματισμοῦ τὸ ὅτι ὁ ἑλληνικὸς λαὸς φάνηκε αἰσθαντικός σὲ περιόδους πού τὸ μορφωτικὸ τοῦ ἐπίπεδο ἦταν χαμηλό. Ἀμέσως μετὰ τὴν ἀπελευθέρωσή του ἀπὸ τὸν Τούρκικο ζυγὸ ὁ ἑλληνικὸς λαός, ἂν καὶ ὑπῆρξε, ὡς γνωστόν, ἀμαθὴς καὶ ἀγροῦματός, διέθετε ἀνεπτυγμένη αἰσθητική παιδεία. Τοῦτο ἀποδεικνύεται ὄχι μόνο ἀπὸ τὸ δημοτικὸ τραγοῦδι καὶ τὴν λαϊκὴ τέχνη - σὲ ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς - ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ἐνστερνίσθηκε τὸν νεοκλασσικὸ ρυθμὸ. Ὁ νεοκλασσικὸς ρυθμὸς ἔγινε ὑπόθεση τοῦ λαοῦ καὶ αὐτὸ φαίνεται ἀπὸ τὶς λαϊκὲς κατοικίες, οἱ ὁποῖες ἄρχισαν νὰ κτίζονται σὲ ὅλα τὰ μέρη τῆς τότε ἐλεύθερης Ἑλλάδας ἤδη ἀπὸ τὸ 1828 καὶ ὕστερα. Αὐτὲς οἱ μικρὲς, ταπεινὲς, χτισμένες ἀπὸ εὐτελῆ ὕλικά κατοικίες φανερώνουν μιὰ σπάνια εὐαισθησία. Οἱ ἀναλογίες τους, τὰ διακοσμητικὰ τους στοιχεῖα, ὁ χρωματισμὸς τους, ἡ ἀνθρώπινη κλίμακα ὑπὸ τὴν ὁποία εἶναι κτισμένες ἀποκαλύπτουν τὴν αἰσθητική παιδεία καὶ τὴν ἀνθρωπιά ἐκείνων πού τὶς ἔχτισαν καὶ τὶς κατοίκησαν⁶.

5. Γ. ΡΙΤΣΟΥ, Ὁ τόπος μας, Ἐπιτομή, Ἱστορικὴ ἀνθολόγησις τοῦ ποιητικοῦ τοῦ ἔργου, ἐπιλογή καὶ φιλολογικὴ ἐπιμέλεια Γ. Βελουδῆς, Ἀθήνα, Κέδρος, 1977.

6. Αὕτῃ ἡ δημιουργικὴ καὶ ἐμπνευσμένη ἀφομοίωσις τοῦ νεοκλασσικοῦ ρυθμοῦ ἀπὸ τὸν ἑλληνικὸ λαὸ συνηγορεῖ ὑπὲρ τῆς ἀπορρίψεως τῆς γνωστῆς θέσεως πὺς ὁ ρυθμὸς αὐτὸς ἐπεβλήθη ἐκ τῶν ἄνω στοὺς νεοέλληνες ἀπὸ τοὺς ξένους (κυρίως τοὺς Βαυαροὺς), καταπνίγοντας ταυτοχρόνως τὴν γνήσια ἑλληνικὴ λαϊκὴ τέχνη (πβ. Ἄρη ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗ, Τὰ παλιὰ Ἀθηναϊκά σπίτια, Ἀθήνα, 1950, σ. 13-14, 21, 22-31). Ὁ νεοκλασσικὸς ρυθμὸς δὲν νομίζω ὅτι ἐπεβλήθη στοὺς νεοέλληνες ἀπὸ τοὺς ξένους ἀλλὰ ὅτι οἱ ξένοι ὑποβόηθησαν τὴν προϋπάρχουσα ἰδεολογικὴ ἐπιλογή τῶν πρώτων νὰ στραφοῦν πρὸς τὶς κλασσικὲς ρίζες τους προκειμένου νὰ προσδιορίσουν εὐκρινῶς τὴν πολιτιστικὴ τους φυσιογνωμία καὶ ταυτότητα. Τὸ ὅτι προϋπῆρχε αὐτὸς ὁ προσανατολισμὸς τῶν Ἑλλήνων πρὸς τὴν κλασσικὴ ἀρχαιότητα φαίνεται ἀπὸ τὸ ὅτι κατὰ τὴν τελευταία περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας (1775 - 1821) οἱ μαθητὲς μελετοῦσαν με πάθος τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες συγγραφεῖς καὶ ἀνέβαζαν στίς σχολικὲς σκηνὲς ἀρχαῖα δράματα, οἱ γονεῖς εἶχαν τὴν τάση νὰ δίνουν ἀρχαῖα ἑλληνικὰ ὀνόματα στὰ παιδιά τους καὶ οἱ ναυτικοὶ στὰ καράβια τους, οἱ



Ἀδιάψευστος μάρτυρας αὐτῆς τῆς ὀπισθοχωρήσεως καὶ καταπτώσεως εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο μεταχειρισθήκαμε στὸ ἐντελῶς πρόσφατο παρελθὸν τὴν ἀρχιτεκτονικὴ κληρονομιά μας. Μὲ ἀπίστευτὴ ἀναλγησία, ἀνελήπτα καταστρέψαμε ὁλόκληρα οἰκιστικὰ σύνολα μὲ μεγάλη ἱστορικὴ καὶ κυρίως αἰσθητικὴ ἀξία. Τώρα, θλιβεροὶ ἐπιμηθεῖς ζητοῦμε νὰ κηρυχθοῦν διατηρητέα ὀρισμένα κτήρια - ὄχι ἐκεῖνα ποὺ ἔχουν τὴν μεγαλύτερη καλλιτεχνικὴ ἀξία - ἀλλὰ ἐκεῖνα ποὺ ἔτυχε νὰ διαφύγουν τὴν καταστρεπτικὴ μας μανία. Γιατὶ ὅμως θὰ πρέπει νὰ διατηρεῖται π.χ. μιὰ ἡσσονος σημασίας νεοκλασσικὴ κατοικία τὴν στιγμὴ ποὺ ὁλόγυρα τῆς τὴν περισφίγγει καὶ τὴν πνίγει μιὰ θάλασσα ἀπὸ ὀγκώδη καὶ ἀπρόσωπα οἰκοδομήματα; Αἰσθητικὸ ἐνδιαφέρον παρουσιάζει ἡ διατήρηση ὀρισμένων (σημαντικῶν φυσικά) οἰκιστικῶν συνόλων καὶ ὄχι μεμονωμένων δειγμάτων μικρῆς ἀξίας. Ἐπίσης: Τί νόημα ἔχει ὁ χαρακτηρισμὸς κάποιου κτηρίου ὡς διατηρητέου τὴν στιγμὴ ποὺ ἐπιτρέπεται νὰ κτισθοῦν ὁλόγυρά του οἰκοδομήματα τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν καμμιά ρυθμολογικὴ σχέση πρὸς τὸ σωζόμενο παλαιὸ κτίσμα καὶ τὰ ὁποῖα ἐπὶ πλέον τοῦ στεροῦν τὸν ζωτικὸ χῶρο τοῦ ποὺ εἶναι ὁ κῆπος του;

Βέβαια, θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ καταστροφὴ τῆς ἀρχιτεκτονικῆς κληρονομιάς καὶ ἡ ἀντικατάστασή της ἀπὸ ὀγκώδη, τραχιὰ καὶ μουντὰ στὴν πλειοψηφία τους κτήρια δὲν εἶναι ἐλληνικὸ ἀλλὰ διεθνὲς φαινόμενο. Τὸ ἴδιο ἔγινε στὶς πόλεις καὶ τὶς πρωτεύουσες σχεδὸν ὅλων τῶν χωρῶν τοῦ κόσμου ἰδιαίτερα στὶς δεκαετίες τοῦ '50, τοῦ '60 καὶ στὶς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ '70, ὅποτε πλείστα ὅσα αξιόλογα κτήρια κατεδαφίστηκαν, χωρὶς ἀντίσταση, καὶ ἀντικαταστάθηκαν ἀπὸ οἰκοδομήματα ποὺ στὴν πλειοψηφία τους δὲν ἱκανοποιοῦν αἰσθητικὰ. Ὁ μοντερνισμὸς μάλιστα μὲ τὸ πόλεμο ποὺ κήρυξε στὶς παραδοσιακὰς μορφὰς ἀρχιτεκτονικῆς ἐκφράσεως καὶ εἰδικότερα στὸν νεοκλασικισμό, ποὺ τὸν θεωροῦσε νόθο καὶ ψεύτικο⁷ παρέσχε

δάσκαλοι τοῦ Γένους συχνὰ ἀναφέρονταν στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, οἱ ἀπλοὶ ἄνθρωποι τοῦ λαοῦ ζητοῦσαν μὲ πάθος νὰ μάθουν γιὰ τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἀνασκαφῶν τῶν ξένων κλπ. (Πβ. Ἀπ. Ε. ΒΑΚΑΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, τ. Δ', Θεσσαλονίκη, 1973, σσ. 662-668). Ἀκόμη θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι εὐθύς μετὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τὸν τουρκικὸ ζυγὸ αὐτὴ ἡ ἀνάγκη γιὰ εὐκρινὴ προσδιορισμὸ τῆς πολιτιστικῆς φυσιογνωμίας καὶ ταυτότητας τῶν Ἑλλήνων ἔγινε ἐντονότερη λόγῳ τῆς ἀνασφάλειας ποὺ τοὺς προκαλοῦσαν τρία δεδομένα: Πρῶτον τὸ ὅτι εἶχαν ἐξέλθει ἀπὸ μακραιωνὴ δουλεία, δεῦτερον τὸ ὅτι τὸ νεοσύστατο κράτος τους εἶχε ἐξαιρετικὰ περιορισμένο μέγεθος καὶ τρίτον τὸ ὅτι περιβάλλονταν ἀπὸ τὸν πρῶην δυνάστη τους, τοὺς Ὀθωμανοὺς. Τὸ ὅτι ὁ νεοκλασσικὸς ρυθμὸς ἱκανοποιοῦσε αὐτὴ τὴν πηγαία ἀνάγκη τῶν νεοελλήνων (καὶ συνεπῶς δὲν ἦταν τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιβολῆς ἐνὸς ξενικοῦ πολιτιστικοῦ προτύπου) φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι διτηρήθη στὴν Ἑλλάδα μέχρι τὶς ἀρχές τοῦ αἰῶνα μας, ὅταν στὴν λοιπὴ Εὐρώπῃ εἶχε ἐγκαταλειφθεῖ ἤδη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ προηγούμενου. (Ὁ Ἰω. Τραυλὸς ἀποδίδει αὐτὴ τὴν ἐπιβίωση στὶς ἱκανότητες τοῦ Γερμανοῦ ἀρχιτέκτονα Ernst Ziller. Πβ. εἰσαγωγικὸ σημείωμα, *Νεοκλασσικὴ ἀρχιτεκτονικὴ στὴν Ἑλλάδα*, Ἀθήναι, Ἐμπορικὴ Τράπεζα τῆς Ἑλλάδος, 1967, σ. 34).

7. Πβ. Bruno Zevi, *Ἡ μοντέρνα γλώσσα τῆς ἀρχιτεκτονικῆς*, μτφρ. Λ. Κοτάνωφ, Ἀθήνα, Νεφέλη, 1986.



τήν ιδεολογική στήριξη για την πραγματοποίηση αυτής της καταστροφής⁸. Στις μέρες μας, σέ διεθνές επίπεδο, έχει αναπτυχθεί μιὰ ισχυρή αντίδραση στο συντελεσθέν ανοσιούργημα. Ὁ ἀπλὸς λαὸς ἀλλὰ καὶ προσωπικότητες τῆς πολιτικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς συχνὰ ἐκφράζουν, ποικιλοτρόπως, τὴν δυσaréσχεια πὺν τοὺς προκαλοῦν αὐτὰ τὰ κτήρια καθὼς ἐπίσης τὴν νοσταλγία τους γιὰ ὀρισμένες ἀρχιτεκτονικὲς δημιουργίες πὺν χάθηκαν⁹.

Γιατί ὅμως ὀρισμένα σύγχρονα οἰκοδομήματα δὲν ἱκανοποιοῦν αἰσθητικὰ τὸ εὐρὺ κοινό; Γιὰ νὰ ἀπαντήσουμε σὲ αὐτὸ τὸ ἐρώτημα θὰ πρέπει νὰ δοῦμε ποιοὶ παράγοντες ὁδήγησαν τὰ κτήρια στὴ σημερινή μορφή τους. Εἶμαι τῆς γνώμης ὅτι κατασκευαστικοὶ καὶ ιδεολογικοὶ λόγοι ἔπαιξαν πρωταρχικὸ ρόλο στὴν διαμόρφωση τῆς ὄψεως τῶν συγχρόνων κτηρίων. Ἡ σημερινή μορφή τῶν κτηρίων εἶναι, ὡς ἓνα βαθμὸ, ἀπόρροια τῆς ἀνακαλύψεως καὶ τῆς χρήσεως τοῦ ὀπλισμένου σκυροδέματος. Τὸ ὀπλισμένο σκυρόδεμα μὲ τὶς ἐκπληκτικὲς στατικὲς δυνατότητές του ἐπέτρεψε τὴν κατασκευὴ κτηρίων, τῶν ὁποίων οἱ διαστάσεις καὶ ἡ μορφή ξέφευγε ἐντελῶς ἀπὸ ὅτι-δήποτε εἶχε γνωρίσει μέχρι τότε ἡ ἀνθρωπότητα. Ἀκόμη, ἡ χρῆση αὐτοῦ τοῦ νέου ὕλικου στέρησε ἀπὸ ὀρισμένα δομικὰ στοιχεῖα τὴν λειτουργικὴ

8. Πβ. τὴν χαρακτηριστικὴ ἀποψη τοῦ Γ. Τσαρούχη: «...νεοκλασσικά τ' ἀνεβάζανε, ψευτοκλασσικά τὰ κατεβάζανε, ζητώντας δὴθεν τὸ προτύπον, τὸ ἠρωτικό καὶ τὸ πρακτικὸ, κατάφεραν νὰ τὰ γκρεμίσουν ἀπὸ πέδον καὶ νὰ τὰ ἐξαφανίσουν. Ἐποὶ ζητώντας τὴν ἀλήθεια ἦρθε ὁ Μεσαίων τῆς ἑλληνικῆς Ἀρχιτεκτονικῆς, οἱ σκοτεινοὶ χρόνοι...» (Σ. Β. ΣΚΟΜΕΛΙΤΗ, *Τὰ νεοκλασσικά σπίτια τῆς Ἀθήνας καὶ τοῦ Πειραιᾶ*, Ἀθήνα, 1981, Γνώση, χωρὶς σελιδορίθμηση).

9. Πβ. Ι. Μ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Τὸ νόημα τοῦ σπιτιοῦ. Ἡ σιωπὴ καὶ ὁ λόγος*, Φιλипπότης, Ἀθήνα, 1985, σσ. 45-49, Χρ. ΦΙΛΙΠΠΙΔΗ, *Τομὲς στὴν πολιτικὴ, στὴν κοινωνία, στὴ σκέψη*, Ἀθήνα, Ἑστία, 1979, σσ. 334 - 338 καὶ 344 καὶ Γ. ΤΣΑΡΟΥΧΗ, *Ἐγὼ εἰμὶ πτωχὸς καὶ πένης*, Ἀθήνα, Καστανιώτης, 1989, σσ. 127, 198. Ὡς παραδείγματα ἀντιδράσεων σὲ διεθνές ἐπίπεδο θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ἀναφέρει τὴν ὁμιλία τοῦ Καρόλου τῆς Ἀγγλίας στὰ τέλη τοῦ 1987 κατὰ τὸ δεῖπνο τῆς ἐνώσεως τῶν ἀρχιτεκτόνων τοῦ Λονδίνου (Corporation of London Planning and Communications Committee) ὅπου μεταξύ ἄλλων εἶπε: «Πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε στὴν Luftwaffe πὼς, ὅταν κατεδάφισε τὰ κτήριά μας, δὲν τὰ ἀντικατέστησε μὲ κάτι πὺν θὰ ἦταν περισσότερο προσβλητικὸ ἀπὸ τὰ ἐρείπια. Αὐτὸ τὸ κάναμε ἐμεῖς. Στὸ διάστημα 15 μόνο χρόνων, στὴν δεκαετία τοῦ '60 καὶ τοῦ '70, οἱ προκατοχοὶ σας ὡς σχεδιαστὲς, ἀρχιτέκτονες καὶ επιχειρηματίες (developers) ἀφάνισαν τὸν ὀρίζοντα τοῦ Λονδίνου καὶ βεβήλωσαν τὸν τροῦλο τοῦ καθεδρικοῦ ναοῦ τοῦ Ἀγίου Παύλου» (Chr. OGDEN, *Wrecking Wren's London Skyline*, *Time*, 50, Δεκέμβριος 1987, σ. 67). Δὲν λείπουν τέλος καὶ προσπάθειες ἀποκαταστάσεως μνημείων ὅπως αὐτὴ τῶν κατοίκων τοῦ Βερολίνου, οἱ ὁποῖοι «θέλουν νὰ ξαναχτίσουν τὸ παλάτι τοῦ Κάιζερ πὺν κατεδάφισαν οἱ κομμουνιστὲς τὸ 1950. Τὸν προηγούμενο χρόνο [1993] μιὰ ἰδιωτικὴ ἐπιτροπὴ πολιτῶν προσέλαβε τὴν Παρισινὴ καλλιτέχνηδα Catherine Feff γιὰ νὰ ζωγραφίσει καὶ νὰ στήσει μιὰ πλαστικὴ πρόσοψη τοῦ παλιοῦ ἀνακτόρου στὴν θέση πὺν κάποτε βρισκόταν. Τὸ «χάρτινο ἀνάκτορο», ὅπως ἔχει γίνει γνωστὸ, πείθει ἓναν αὐξανόμενο ἀριθμὸ Βερολινέζων ὅτι ἡ βασιλικὴ κατοικία ἀξίζει νὰ ἀνοικοδομηθεῖ καὶ ἄς ἀνέρχεται τὸ κόστος αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήματος στὰ 650 ἑκατομμύρια δολλάρια» (Fr. PAINTON, *The New Berlin?*, *Time*, 35, Αὐγουστος 1994, σ. 51). Ἐπίσης στὴν Μόσχα ὁ Καθεδρικός ναὸς τοῦ Σωτῆρος, ἔργο τοῦ β' ἡμίσεως τοῦ 19ου αἰῶνα (ἐγκαινιάσθηκε τὸ 1883) ὁ ὁποῖος κατεδαφίσθηκε τὸ 1931, ἄρχισε νὰ ἀνοικοδομεῖται τὸ 1995 καὶ ἡ ἀνοικοδόμησή του συνεχίζεται μέχρι σήμερα (Πρβλ. D. REMNICK, *Moscow: The New Revolution*, *National Geographic* τ. 191, 4, Ἀπρίλιος 1997, σσ. 92-95).

ἀξία τους με ἀποτέλεσμα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα νὰ ὀδηγηθοῦν σὲ ἀχρηστία καὶ τελικὰ νὰ ἐξοβελισθοῦν ἀπὸ τὰ κτήρια.

Γιὰ παράδειγμα ὁ κίων (ξύλινος ἢ λίθινος) στήριζε κάτι. Ἡ χρῆση τοῦ ὀπλισμένου σκυροδέματος τοῦ στέρησε αὐτὴ τὴν ιδιότητα. Τώρα τὸ κτήριο, στηριζόμενο μόνο στὰ ἀραιὰ τοποθετημένα τιμεντένια ὑποστηλώματα, μπορούσε νὰ ἐπεκταθεῖ σὲ μεγάλο μῆκος καὶ ὕψος χωρὶς νὰ χρειάζεται τὴν πυκνὴ στήριξη τῶν λιθίνων ἢ ξυλίνων κιόνων. Αὐτὴ ὑπῆρξε καὶ ἡ αἰτία τῆς ἀπομακρύνσεώς τους ἀπὸ τὰ κτήρια. Τὸ ἴδιο συνέβη καὶ μετὰ τὸ φουρούσι. Τὸ φουρούσι στήριζε τὸ μπαλκόνι. Τὸ ὀπλισμένο σκυρόδεμα τὸ ἀχρήστευσε καὶ αὐτό, γιατί οἱ πρόβολοι μπορούν πιά νὰ ἐπεκταθοῦν σὲ μεγάλα μήκη χωρὶς νὰ ἀπαιτεῖται στήριξή τους ἀπὸ κάτω. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς τοίχους. Οἱ τοῖχοι δὲν στηρίζουν πιά τὸ κτήριο. Αὐτὸ στηρίζεται μόνο στὸν φέροντα σκελετὸ καὶ ἀπ' τὴν στιγμή πού λύθηκε τὸ πρόβλημα τῆς θερμάνσεως οἱ ἐξωτερικοὶ τοῖχοι ἐξοβελίστηκαν καὶ αὐτοὶ καὶ παραχώρησαν τὴν θέση τους στὸ γυαλὶ με ἀποτέλεσμα ἡ ἀρχιτεκτονικὴ νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν κατασκευὴ τῶν γνωστῶν (καὶ ἐνίοτε ἐντυπωσιακῶν) γυάλινων πύργων.

Οἱ νέες κατασκευαστικὲς μέθοδοι λοιπὸν ὀδήγησαν τὰ κτήρια σὲ νέες, πρωτόγνωρες μορφές. Βέβαια, αὐτὰ τὰ κτήρια θὰ μπορούσαν νὰ διατηρήσουν ὀρισμένες μνῆμες ἀπὸ τοὺς παλαιότερους ρυθμοὺς λ.χ. ὑπὸ τὴν μορφή διακοσμητικῶν στοιχείων, ὅπως, ὡς γνωστὸν πιθανολογεῖται ὅτι συνέβη μετὰ τὸν λίθινο ἀρχαῖο ἐλληνικὸ γυμνασιόδοικο καὶ ἰωνικὸ ρυθμὸ, ὁ ὁποῖος (στὴν περίπτωση τοῦ πρώτου ρυθμοῦ) διετήρησε τὰ τρίγλυφα, τὶς σταγόνες, τοὺς κανόνες καὶ τοὺς προμόχθους, ἐνῶ (στὴν περίπτωση τοῦ δευτέρου ρυθμοῦ) διετήρησε τὶς τρεῖς παράλληλες ταινίες τοῦ ἐπιστυλίου καὶ τὶς ὀδοντώσεις ὡς ἀνάμνηση τῆς μορφῆς πού εἶχε, ὅταν κατασκευαζόταν ἀπὸ ξύλο¹⁰. Γενικότερα, ἡ μορφή τῶν συγχρόνων κτηρίων θὰ μπορούσε, ὡς ἓνα βαθμὸ, νὰ παρέπεμπε σὲ κάτι πού εἶχε προηγηθεῖ.

10. Πβ. Marcus VITRUVIUS, *De Architectura*, 4, II. Εἰδικότερα, ὡς πρὸς τὸν δωρικὸ ρυθμὸ πβ.: «Ὅρισμένα ἀπὸ τὰ διακοσμητικὰ στοιχεῖα τοῦ δωρικοῦ ρυθμοῦ, ἰδιαίτερα οἱ σταγόνες, οἱ πλάκες στὶς ὁποῖες εἶναι τοποθετημένες (οἱ κανόνες καὶ οἱ πρόμοχθοι), τὰ τρίγλυφα καὶ οἱ παραστάδες ἀναπαριστοῦν ἢ θεωρήθηκε ὅτι ἀναπαριστοῦν λειτουργικὰ μέρη τῆς κατασκευῆς σὲ ξύλο: οἱ σταγόνες ἀναπαράγουν ξύλινα καρφιά, οἱ πλάκες μικρὲς σανίδες, τὰ τρίγλυφα τὶς ἀπολήξεις τῶν σταυροειδῶν δοκῶν τῆς ὀροφῆς καὶ οἱ παραστάδες ξύλινα περικαλύμματα τῶν ἀπολήξεων τῶν τοίχων πού ἦταν φτιαγμένοι ἀπὸ ὤμες πλίνθους... Ἐν τούτοις ὁ δωρικὸς ρυθμὸς, ὅπως τὸν ξέρουμε, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι μιὰ κατὰ γράμμα μετάφραση στὴν πέτρα ἐνὸς δομικῶς λογικοῦ ξυλίνου πρωτοτύπου» (R. M. COOK, *Greek Art, Its Development, Character and Influence*, London, 1972, σ. 191). Καὶ ὡς πρὸς τὸν ἰωνικὸ ρυθμὸ πβ.: «Ὑπάρχει φυσικὰ ἐπίσης ἡ ὑπόθεση ὅτι τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ ἰωνικοῦ ρυθμοῦ προέρχονται ἀπὸ λειτουργικὲς μορφές τῆς κατασκευῆς σὲ ξύλο. Γιατί στοὺς ξύλινους κίονες ἢ λίθινη βάση εἶναι ἐπιθυμητὴ ὡς προστασία ἐναντίον τῆς ὑγρασίας, ἂν καὶ δὲν εἶναι ἀναγκαῖα ἢ τόσο περίτεχνη σύνθεση τῶν βάσεων τῶν ἰωνικῶν κιόνων γιὰ τὴν ἐπιτέλεση αὐτῆς τῆς λειτουργίας... Ὡς πρὸς τὶς τρεῖς ὀριζόντιες ταινίες συχνὰ ὑποστηρίζεται ὅτι μιμοῦνται σανίδες... Ἐπίσης οἱ ὀδοντώσεις, οἱ ὁποῖες ὀρισμένες φορές βρίσκονται πάνω ἀπὸ τὸ ἐπιστύλιο μοιάζουν πολὺ μετὰ ἀπολήξεις δοκαριῶν» (αὐτόθι, σ. 213).

“Όμως τὰ ἀντιστορικά κινήματα τοῦ 20οῦ αἰῶνα (Art Nouveau, ἀρχιτεκτονικός ἐξπρεσιονισμός, διεθνές, μοντέρνο) ἀντιτάχθηκαν σὲ μιὰ τέτοια ἐξέλιξη. Ἰδιαίτερα τὸ μοντέρνο κίνημα ἀντιτάχθηκε κατηγορηματικά στὸ ρυθμιστικὸ ρόλο ποὺ ἔπαιζε τὸ παρελθὸν στὴ μορφοποίηση τοῦ μέλλοντος... ἐπιτέθηκε οὐσιαστικά στὴν ἰδεολογικὴ σημασία τῆς παράδοσης»¹¹. Αὐτὴ ἡ πολεμικὴ τοῦ μοντέρνου ρυθμοῦ (ὁ ὁποῖος ἄσκησε βαθειὰ ἐπίδραση στὴν ἀρχιτεκτονικὴ ὁλόκληρου τοῦ 20οῦ αἰῶνα) ἐναντίον τοῦ ἱστορισμοῦ ὁδήγησε στὴ διαμόρφωση ἑνὸς διεθνoῦς, ὑπερτοπικοῦ ἀρχιτεκτονικοῦ ἰδιώματος, τὸ ὁποῖο, στὴν καλύτερη περίπτωση, «μεταδίδει καθαρότητα, ἀκρίβεια, τεχνολογικὴ τόλμη καὶ μιὰ πλήρη ἄρνηση τῶν πλεονασμῶν ἀλλὰ ἐπίσης μεταδίδει οὐδετερότητα»¹².

Αὐτὴ ἡ οὐδετερότητα, τὸ ἀπρόσωπο ποὺ ἔχει συνήθως ἡ ὄψη τῶν συγχρόνων κτηρίων προκαλεῖ, κατὰ τὴν γνώμη μου, τὴν δυσαρέσκεια τῶν πολλῶν. Τὰ περισσότερα σύγχρονα οἰκοδομήματα μᾶς δημιουργοῦν αἰσθήματα μονοτονίας καὶ ἰσοπεδώσεως, τὴν αἴσθηση ὅτι δὲν ἐντασσόμαστε κάπου (ἱστορικά, πολιτιστικά, περιβαλλοντικά) καὶ τελικὰ μᾶς προκαλοῦν κρίση ταυτότητας καὶ συναισθηματικὴ ἀνασφάλεια. Ἐπομένως τὸ ζητούμενο πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἀποκατάσταση τῶν συναισθηματικῶν δεσμῶν τῶν κατοίκων μὲ τὸ δομημένο περιβάλλον. Γι' αὐτὸ χρειάζεται ἡ μορφή τῶν κτηρίων νὰ συνδέεται ὀργανικά μὲ τὶς ἱστορικὲς καὶ περιβαλλοντικὲς παραμέτρους τοῦ κάθε τόπου.

“Ἄλλωστε αὐτὴ εἶναι ἡ διεθνῶς ἐπικρατοῦσα τάση στὴν ἀρχιτεκτονικὴ σήμερα. Ὅπως χαρακτηριστικὰ ἐπισημαίνουν οἱ Κ. Κρεμέζη καὶ Δ. Α. Ζήβας, «Ἡ σημερινὴ διαμάχη τῶν δύο ἰδεολογικῶν ροπῶν, τοῦ διεθνιστικοῦ καὶ τοῦ ἐθνικοῦ-τοπικοῦ ἀποβαίνει σὲ βάρος τοῦ πρώτου... Οἱ νέες ἰδεολογικὲς ροπὲς τείνουν πρὸς τὴν ὑπογράμμιση τῆς ἐθνότητος τοῦ τοπικισμοῦ, τοῦ ὑποκειμενισμοῦ. Ἡ ἀφύπνιση τῆς ἐθνικῆς συνείδησης γίνεται ἱστορικὰ ἀναγκαία καὶ κατ' ἐπέκταση γίνεται ἀναγκαία καὶ ἡ ἰδέα τῆς ἱστορικῆς συνέχειας... Οἱ αἰσθητικὲς τάσεις διεθνῶς συγκλίνουν στὴν ἀνασύσταση τῶν τοπικῶν ἐκφάνσεων στὴν ἀρχιτεκτονικὴ καὶ τὴν τέχνη»¹³.

Τὸ ἐὰν αὐτὲς οἱ αἰσθητικὲς τάσεις θὰ ὁδηγήσουν τὴν ἀρχιτεκτονικὴ σὲ ἕναν δημιουργικὸ διάλογο μὲ τὰ ἐκάστοτε ἱστορικὰ καὶ περιβαλλοντικὰ δεδομένα ἢ σὲ μιὰ στεῖρα οἰκειοποίησή τους (ὅπως ὑποστηρίζεται ὅτι συνέβη στὴν περίπτωσι τοῦ μεταμοντερνισμοῦ¹⁴) ἢ ἀκόμη χειρότερα σὲ κακέκτυπα

11. Κ. ΚΡΕΜΕΖΗ - Δ. Α. ΖΗΒΑ, Μοντερνισμός καὶ Αἰσθητικὴ στὴν ἀρχιτεκτονικὴ - Μία ἰδεολογικὴ καὶ αἰσθητικὴ διαμάχη, *Χρονικὰ Αἰσθητικῆς*, τ. 33, 1994, σ. 192.

12. Nikolaus PEVSNER, *A History of Building Types*, Thames and Hudson, London, 1979², σ. 293.

13. Κ. ΚΡΕΜΕΖΗ - Δ. Α. ΖΗΒΑ, *Ἐνθ' ἄν.*, σσ. 194 καὶ 196.

14. Πβ.: «Ἡ πρόταση ποὺ προσπάθησε νὰ διατυπώσῃ ὁ μεταμοντερνισμός οὔτε εὐκρινῆς οὔτε συγκροτημένη ὑπῆρξε. Ἀντίθετα οἱ νοθεῖες τοῦ προκαλέσαν τὴν καχυποψία γιὰ τὸ ἀποτέλεσμα ποὺ θὰ ἔχει μιὰ πιὸ ἐπιτακτικὴ στροφὴ στὸ παρελθὸν κάτω ἀπὸ τέτοιους ὅρους» (αὐτόθι, σσ. 194-195). Ἐπίσης πβ. τὴν χαρακτηριστικὴ ἀποψη τῆς Ἀντα Λουίζ Χάξταμπελ γιὰ ὀρισμένες δημιουργίες τοῦ μεταμοντερνισμοῦ: «Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μιὰ ρωσικὴ σαλάτα μὲ ἀπίθα-

αντίγραφα (kitsch), εξαρτάται φυσικά από τις γνώσεις, την έμπνευση, το όραμα και τις ικανότητες του κάθε αρχιτέκτονα και από την έν γένει αισθητική παιδεία του κάθε λαού.

Ο Έλληνας ειδικότερα, δεν θα άνεχθει την κακογουστιά, το συμπίλημα, το kitsch, όταν θα είναι αισθητικά καλλιεργημένος. Όταν (για να έκμεταλλευθώ μιὰ σκέψη του Πλάτωνα¹⁵) θα έχει μάθει ανεπαισθήτως και από την παιδική ηλικία να ανιχνεύει και να διακρίνει το αισθητικώς άξιο, θα απορρίπτει και θα αντιδρά στην παρουσία του αισθητικώς άναξιου, όπως ακριβώς εκείνος που κατοικεί σέ υγιεινό τόπο και έχει έθισθει να εισπνέει τόν καθαρό αέρα ένοχλείται και αντιδρά, όταν έρχεται σέ έπαφή μέ την μολυσμένη ατμόσφαιρα τών σημερινών μεγάλων πόλεων.

Η αυτού του είδους ευαισθητοποίηση τών πολιτών μπορεί και πρέπει να ξεκινήσει από τὰ σχολεία. Έναπόκειται στο εκπαιδευτικό μας σύστημα να την επιδιώξει συνειδητά. Ίδου ή μεγάλη πρόκληση για τους ταγούς τής παιδείας μας.

Παύλος Δ. ΣΚΑΛΤΣΟΓΙΑΝΝΗΣ
(Αθήναι)



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

προσμίξεις που καιμιά φορά άγγίζει τὰ όρια του φρανκεσταϊνικού τερατουργήματος. (...) Χρειάζεται πράξη δημιουργίας και όχι άπλως εύφηνης κανιβαλισμός για να μετατρέψεις ένα κτήριο σέ τέχνη» (Α.Λ. ΧΑΣΤΑΜΠΕΛ, 'Η αρχιτεκτονική σέ σταυροδρόμι, *Διάλογος*, 35, 1982, σ. 7). Είναι πάντως χαρακτηριστικό τής διχογνωμίας που επικρατεί μεταξύ τών ειδικών ως προς τó θέμα τής αισθητικής αποτιμήσεως του μεταμοντερνισμού τó ακόλουθο παράδειγμα: Ο ουρανοξύστης τής εταιρίας Α.Τ.Τ. στην Νέα Υόρκη, έργο τών Philip Johnson και John Burgee, σέ μεταμοντέρνο ρυθμό χαρακτηρίζεται από τήν ως άνω κριτικό ως όρθιο άστείο τó όποιο δεν μπορεί να πάρει κανείς στα σοβαρά (πβ. αυτόθι), ενώ αντίθετα ό Πώλ Γκόλντμπεργερ τόν χαρακτηρίζει ως ρωμαλέα κατασκευή που δεν στερείται ενός έντονου ρωμαντικού στύλ (Πβ. Οί ουρανοξύστες, *Διάλογος*, 40, 1983, σ. 14). Για τούς απολογητές του μεταμοντερνισμού βλ. τὰ ακόλουθα έργα: Robert VENTURI, *Complexity and Contradiction in Architecture*, Harry N. Abrams, Inc., New York, 1990, Charles JENCKS: *The Language of Post-Modern Architecture*, Rizzoli International Publications Inc., 1991⁶, New York, Peter BLAKE, *No Place like Utopia: Modern Architecture and the Company we kept*, W. W. Morton and Company, Inc., New York, 1996.

15. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, Γ, 401 d.



LES SOURCES DE LA POÉSIE

Mémoire, Imagination, Inspiration

Chaque poème constitue sans doute un effort du poète d'extérioriser une expérience intérieure et de communier¹ avec son auditeur-lecteur² inconnu, celui d'aujourd'hui et celui de demain³. «Ma voix, écrit Engonopoulos (*Bolivar*) est destinée uniquement aux siècles».

1. J. MARITAIN a quelque peu mis en doute la nécessité de cette communion. Cependant lui-aussi a accepté l'importance et son rôle fondamental dans le cadre général du phénomène poétique {1}. Il écrit: «L'intuition poétique demande à être objectivée et exprimée dans une œuvre. Il suffit que l'œuvre existe, que ce genre de monde ait été créé. Le fait que cela permet au poète de communiquer avec d'autres êtres humains, même le fait qu'il soit vu et entendu, est un effet de «surabondance», extrêmement important pour le poète, parce qu'il est humain, mais un effet additionnel par rapport aux exigences essentielles de la poésie. Et cela, en dernière analyse, est un heureux hasard pour le poète, car si son but primordial était de se faire comprendre, soit de réussir à transmettre dans sa totalité son expérience et sa vision intérieure, et que celles-ci soient vraiment comprises par d'autres gens, il serait le plus malheureux des hommes». On est toujours seul, disait P. PICASSO. Et cependant le phénomène de surabondance dont il a été question, la communication de ce «quelque chose» aux hommes, bien qu'on puisse la considérer comme complémentaire, joue, en réalité, un rôle non pas secondaire mais de premier ordre et nécessaire. Ceci est absolument essentiel du point de vue du lecteur ou de l'auditeur. Mais qu'est-ce ainsi communiqué? puisque l'œuvre est l'objectivation finale de l'intuition poétique, ce qu'il s'efforce, en fin de compte, à transmettre aux âmes des autres c'est la même expérience poétique qui a été ressentie dans l'âme du poète, non pas tellement comme créative mais cognitive de sa propre subjectivité ainsi que d'un éclat de réalité qui résonne le monde.

2. «Parce que la vraie poésie, observe G. BABINIOTIS {2}, ne vise qu'à la communication» et il ajoute: «d'une façon vraiment curieuse et certainement loin de la réalité.. nous laissons souvent se créer l'impression que le texte poétique est une 'une lettre sans destinataire' que l'on écrit pour écrire pour qu'un besoin esthétique quelconque soit émotionnellement détendu et comblé... Cependant la réalité est justement celle-ci: Le texte poétique, tout comme le texte littéraire en prose, constitue un acte de communication, chacun bien sûr, avec certaines caractéristiques différentes qui distinguent la poésie de la prose et de la simple communication ordinaire. «L'art, disait T. TSIRIMOCOS {3} est une prolongation du Verbe qui, jusqu'à un certain point, arrive à extérioriser la partie non exprimable par ce dernier».

3. Lors de la création poétique, le poète semble être seul et pourtant, au fond, il *converse*. Ses vers ne sont pas un monologue, comme on pourrait superficiellement le supposer, mais bien ce que F. Hölderlin a appelé «Gespräch», qui constitue la quintessence secrète de la poésie, une conversation diachronique avec un auditeur inconnu. «Un poème, écrit P. VALÉRY {4} est un discours qui exige et qui entraîne une liaison continuée entre la voix qui est, et la voix qui vient et qui doit venir». Dans sa lettre adressée à Lady Beaumont en 1880, S.T. COLLIERIDGE écrivait: «Ne t'en fait pas pour l'écho



Il s'agit d'un procédé de transsubstantiation du monde intérieur indicible du poète en sang et chair des mots, qui deviennent, comme le dit Chr. MALEVITSIS {8}: «des calices pleins du breuvage mythique, qui enivre. Ne méprisez pas, ajoute-t-il, ces gens ivres du breuvage du mythe. S'il existe quelque chose qui rende la vie digne d'être vécue c'est ce que ces gens ivres ont créé».

Ce «vécu» intérieur n'est pas un sentiment simple ou complexe, mais quelque chose de nouveau, indépendant et parfait en soi, que l'on a nommé «inspiration» ou «souffle des dieux» (θεοπνευστία ὡσεὶ πνεῦμα πνεῖ θεῖον) et qui en réalité se compose de souvenirs, personnels et collectifs, et est produit par l'action fabulatrice⁴ ou, selon une expression platonicienne, εἰδωλοποιούκῃ (faiseuse d'idoles), (*Sophiste*, 236 c, 266 d), de l'imagination féconde du poète. Mais prenons les choses dans l'ordre.

Du rôle primordial que jouent les souvenirs de toute sorte dans le processus poétique a parlé plus amplement, comme il est bien connu, W. SHERER. Il a souligné l'influence décisive exercée sur le poète et son œuvre, non seulement par ses souvenirs personnelles, qui forment le substratum de sa conscience, mais aussi les souvenirs collectifs du peuple auquel il appartient. Chaque poète, selon SCHERER hérite d'un certain ensemble de formes d'expression et de sujets, qu'il a qualifié de «capital poétique», qui proviennent des traditions de son peuple. Il a nommé ce capital «hérité» (*Erebtet*)⁵, sur lequel vient se

que mes poèmes ont aujourd'hui. A quel moment du présent peut-on comparer ce que je crois être leur destinée? Je suis convaincu qu'ils vont continuer à rayonner longtemps après que nous - je veux dire ce que nous avons en nous de mortel- aurons pourri au fond de nos tombes» {5}. L'affirmation, par ailleurs, grandiloquente de P.M. SHELLEY à ce propos est bien connue: «Poetry arrests the vanishing apparitions which haunt the interlunations of life, and veiling them or in language or in form, sends them forth among mankind bearing sweet news of kindred joy to those with whom their sisters abide, abide because there is no portal of expression from the caverns of the spirit which they inhabit into the universe of things» {6}. (La poésie arrête les visions fugaces qui hantent les lunaisons de la vie, et en les voilant par le langage ou par la forme, les envoie de l'avant à l'humanité, pour apporter de bonnes nouvelles de joie à ceux avec qui leurs sœurs habitent, habitent parce qu'il n'existe aucun portail d'expression depuis les cavernes de l'esprit où elles demeurent vers l'univers des choses». Paraphrasant Elisabeth BROWNING je pourrais dire aussi que: «les poètes sont des hommes à taille de géants qui sont les seuls qui puissent parler assez fort de sorte qu'ils soient entendus par les temps futurs». Il s'agit en l'occurrence de ce que B.CROCE a nommé «éternelle renaissance de la poésie» et dont il a déploré l'absence dans certains cas: «... que de belles poésies demeurèrent ainsi pour des siècles sans être chantées par personne, combien en reste -t-il encore... combien ne pourront jamais, peut-être, monter du royaume des ombres à la lumière» {7}.

4. Περὶ ποιητικῆς καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἡ ποίησις (Aristot., *Poétique* 1447 a).

5. Se référant aux rapports du poète avec les «valeurs objectives de la littérature traditionnelle», soit avec ce capital «hérité», auquel il confère un contenu plus ample, H. READ observe {9}: «Le problème (de ces rapports) dépend de ce que l'on entend par cette phrase. Il n'existe pas une seule tradition littéraire, mais plusieurs. Il y a certes une tradition romantique comme il y a une tradition classique et même la première a une histoire plus longue. Comme je vois le problème je pense qu'il



superposer ce que le poète a obtenu par apprentissage, soit par sa propre expérience, qu'il a qualifié d'«acquis» (*Erlerntes*), ou de «vécu» (*Erlebtes*)⁶ [12]. Ces trois «bagages» du poète peuvent nous donner la clef pour comprendre et pour évaluer l'œuvre poétique. (Ces trois composantes du «capital poétique» selon W. Scherer, sont analysées et commentées par E. Staiger dans son livre *«Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, éd. Atlantis, Zürich 1953, pp. 10 - 16).

Il semble en effet étrange qu'un penseur profond et méticuleux, tel que Scherer, ait sous-estimé, dans une large mesure, le rôle de l'imagination dans la création poétique, ou qu'il l'ait envisagée comme simple produit ou corollaire de la mémoire. Seule explication reste le fait qu'il appartenait à l'école de la pensée historique positive⁷ et que naturellement il éprouvait une certaine hésitation devant les composantes ésotériques difficiles à délimiter, et, par conséquent, il orientait son attention et ses préférences vers les critères objectifs qui, de ce fait, sont facilement reconnaissables.

K. DIMARAS [13] a également fait allusion aux souvenirs individuels et collectifs en tant que «composantes principales du poème», les plaçant toutefois au même niveau d'importance que l'intuition et la volonté: «... le souvenir d'un livre, écrit-il, un ou deux mots⁸, qui viennent et reviennent avec insistance à la mémoire du poète, un certain rythme qui n'a ni sens ni paroles, qui se promène en lui cherchant de trouver un 'vêtement', et encore plus loin: «le monde mythique de sa génération, qui coule dans ses veines, tout ce qu'il a vécu, appris et désiré...».

Je ne nierai pas, bien entendu, l'existence d'une relation étroite entre

s'agit une fois de plus d'une question de bon jugement, de ce jugement qui intervient automatiquement toutes les fois où la personnalité est libre. C'est certainement un mauvais jugement que de rejeter l'expérience qui se trouve dans la tradition du passé, mais c'est encore pire que de rejeter l'expérience qui se trouve dans le présent. Le seul devoir du poète dans ce cas est de refuser d'obéir aux normes académiques».

6. G. SÉFÉRIS [10], lui aussi, fait allusion, comme le note N. VAGENAS [11] à une distinction entre le subconscient individuel et le (subconscient) collectif. «Le premier doit se trouver immédiatement en dessous de la ligne de la conscience. Le second s'enfonce plus profondément, là où l'âme individuelle rencontre celle de tous. Plus les racines d'un poème plongent dans le subconscient général plus le poème devient universel», et il ajoute: «La langue de la poésie est un des moyens les plus importants pour une pareille plongée».

7. Parmi ses œuvres les plus importantes sont celles qui ont trait à l'histoire de la langue et de la poésie (Allemande), comme: *Geschichte der deutschen Sprache*, Berlin 1868; *Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhunderts*, Strasbourg 1875; *Geschichte der deutschen Literatur*, Berlin 1883 etc.

8. «Des poèmes, écrit J. ONIMUS [14], sont nés d'un mot qui a obsédé le poète comme une mélodie obsède un compositeur... il suffit parfois de prononcer tel mot pour que s'éveille en nous un monde»; et P. VALÉRY [15] confesse: «Le premier vers est un don de Dieu, le reste est le fruit du travail du poète». Souvenons-nous, enfin, de l'analyse faite par E. Poe de la façon dont le «never more» lui a été donné.

l'imagination et la mémoire⁹ mais je ne crois pas que l'on puisse les considérer comme interdépendantes et encore moins de reconnaître à l'une une prépondérance par rapport à l'autre.

«Il semble, écrit ALAIN {16}, que le souvenir soit esthétique par lui même et qu'un objet soit beau principalement parce qu'il rappelle un autre».

Pour ce qui est de l'imagination¹⁰, cet «œil de l'âme», selon une heureuse formule {18}, qui appartient par excellence au domaine poétique (au sens purement étymologique du terme), il faudra noter qu'elle constitue l'élément principal qui exprime et, en même temps, réalise la liberté qui la caractérise, et qui doit caractériser tout art en général. Par ailleurs, considérant les courants poétiques récents, tels que le surréalisme et les autres tendances contemporaines, nous nous trouvons devant le postulat de libération de l'imagination de toute limitation. Une imagination vraiment déchaînée qui rejette tout contact avec le réel pour pouvoir évoluer dans un monde elliptique au delà de toute sorte de frontières ou de clôtures.

La mémoire et l'imagination sont liées intérieurement et profondément¹¹ à tel point qu'il est impossible à l'une d'exister sans l'autre.

Se référant aux réflexions afférentes de D. Solomos, KOSTIS PALAMAS écrivait {20}: «L'imagination n'est autre chose que la mémoire dans son intensité maximale. Il est par exemple impossible de rappeler quelque chose dans notre mémoire, voir de penser à quelque chose, sans l'imaginer»; «οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἡ ψυχή», écrivait Aristote (*De l'âme*, 431 a 17). Cf. aussi, *De la Mémoire et du Souvenir* 450 a 12, 13 et b) et il est tout aussi hors du possible que d'imaginer quelque chose dont, au moins, les éléments structuraux n'existent pas dans le dépôt¹² de notre mémoire. «ὅταν τε θεωρῇ ἀνάγκη ἅμα τι φάντασμα θεωρεῖν» (Aristote, *De l'âme* 432 a 8).

Or, la mémoire se trouve toujours au seuil de la création artistique¹³

9. La distinction aristotélicienne entre «mémoire» (μνήμη) et «souvenir» (ἀνάμνησις), (*De la Mémoire et du Souvenir*, 451 a 17 suiv.) est déjà presque abandonnée. Ainsi ces deux termes ont été utilisés indifféremment dans le texte présent. On a cependant essayé de les faire correspondre, autant que possible, à leur contenu aristotélicien.

10. Parmi les nombreuses définitions de l'imagination, je trouve particulièrement réussite la suivante, donnée par J.-P. SARTRE {17}: «Représentation intellectuelle d'une réalité absente».

11. Le premier en avoir parlé de la liaison étroite et du fonctionnement interdépendant de la mémoire et de l'imagination, dans le cadre du mécanisme de la «jonction» (σύζευξις) des phénomènes de l'esprit humain, fut, comme il est connu, le philosophe anglais Th. HOBBS {19}.

12. Saint AUGUSTIN fut le premier à faire allusion à une «ingens memoria aula» (vaste cour de la mémoire), «..comme si nous pouvions imaginer autre chose, note G. JAMATI {21}, que ce qui est déjà en nous, du moins à l'état de virtualité, lié au réel, contenu dans le réel». «.. Imaginer, remarque aussi V. HUGO (*Cromwell*, Préface, éd. Garnier - FLAMMARION, Paris 1968 p. 89), se référant à LA HARPE, ce n'est au fond que se ressouvenir».

13. Platon aussi a parlé de «souvenir» qui intervient au cours du processus de la création poétique. Ce souvenir cependant appartient au domaine de la mémoire extatique et transcendante: «τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ, συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ

(poétique) et c'est à juste titre que S. KIRKEGAARD {23} qualifiait le poète de «génie du ressouvenir»¹⁴ tandis que P.A. MICHÉLIS {24} le nommait «collectionneur d'expériences vécues».

Par ailleurs, le rôle important de la mémoire dans la création artistique a été reconnu et souligné par l'antiquité hellénique qui appelait la mémoire (Μνημοσύνη) «mère des Muses».

D. APOSTOLOPOULOS, parlant du poète national D. Solomos remarquait {25}: «il savait quel trésor de souvenirs et d'impressions devait renfermer l'âme (du poète) avant l'irruption du premier vers».

Néanmoins le souvenir à lui seul et l'imagination «reconstituante»¹⁵ qui le réalise, ne suffisent certainement pas pour créer le phénomène artistique. Il en faudra encore un élément pour les transformer en leviers de création poétique.

Cet élément complémentaire constitue la libération du dynamisme du souvenir et son lancement¹⁶ dans les espaces de la mémoire dite créative. Cette

ὑπεριδούσα ἃ νῦν εἶναι φαιμέν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως (Phèdre, 249 c 1-4). Le souvenir que la vue d'un idole intramondain de l'Idée provoque au poète, le met, selon Platon, dans un état pareil à celui de la «fureur causée par les Muses» (τῆς ἀπὸ Μουσῶν μανίας) (ibid., 245 c 5), «ὅταν τὸ τῆδε τίς ὁρῶν κάλλος τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος πτερόνται» (ibid. 249 d 5) {22}.

14. Il est vrai que S. KIRKEGAARD se référait en l'occurrence à la poésie épique, mais cette qualification, je pense, peut être applicable à tous les genres poétiques.

15. La psychologie distingue plusieurs types d'imagination, ou plutôt plusieurs manifestations de celle-ci. Nous ne nous proposons certainement pas de nous lancer ici dans la phénoménologie de l'imagination ni dans l'analyse des différentes formes de ce phénomène psychique, qui, par ailleurs, ne concernent pas l'objet de l'exposé. Nous nous bornerons donc à noter simplement que l'on distingue en général deux sortes d'imagination: a) l'imagination dite reconstituante (représentative ou percevante) et b) l'imagination créative ou libre. La première se meut toujours dans le cadre des données réelles car elle projette dans la conscience des images du passé, ou sans les localiser dans l'espace et le temps, pour rendre ainsi possible, par le recours à ces genres originaux (πρωτότυπα εἰδῶν, selon Aristote) la perception de choses nouvelles, (cette fonction de l'imagination a été soulignée particulièrement par le fondateur de la phénoménologie E. HUSSERL), ou les faisant revivre dans leurs paramètres d'espace et de temps, s'identifiant ainsi complètement avec la mémoire. De cette imagination reconstituante, reproductive ou «re-mémorative», il a été question pour la première fois dans le *Philèbe* de Platon (39 b 3,6): ἀποδέχου δὲ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς...ζωγράφον ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει», mais aussi, plus tard, Saint Thomas appelait l'imagination «une sorte de trésor des formes perçues par les sens» (*quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum*, *Summa Theolog.* I 78, 4 co). Par contre, la seconde, c'est-à-dire l'imagination créatrice ou «re-productive», partant elle aussi des expériences vécues enregistrées par la mémoire, se libère pour s'envoler aussitôt vers des espaces nouveaux et revêtir des formes originales {26}.

16. À ce point il faudra éviter la confusion habituelle entre l'imagination créative et la rêverie. Cette dernière est aussi produite par une libre fonction psychique, mais elle prend la forme d'un processus passif de combinaison d'images, où celles-ci, jaillissant du dépôt de la mémoire, s'entrelacent et se projettent dans le subconscient sans contrôle, tandis que l'imagination créative, qui se trouve à la base de la création artistique, oriente son élan, qui cette fois est positif, vers la création, demeurant toutefois libre et indépendante des impulsions extérieures {27}.



dernière¹⁷ a été appelée, tantôt «abstractive», lorsque l'élan créatif efface de la mémoire certains éléments¹⁸, tantôt «additive»¹⁹ lorsque elle y ajoute des composantes provenant d'autres expériences tout à fait différentes et encore «combinatoire», quand elle enlève certains éléments et en ajoute d'autres à fin de projeter sa nouvelle création.

L'imagination créative dépasse la réalité apparente et ose explorer les espaces de l'au-delà (ἐπέκεινα). Elle morcelle les données de la mémoire et construit avec les débris le «différent, l'autre» (*ex speciebus primo conceptis alias formare*, selon Saint Thomas d'Aquin). C'est ainsi que fut créé jadis un ange, écrit I. EVANGHELOU {31}, un sphinx, un centaure, et que naquit une chimère, une gorgone, une néréide etc. C'est une vision intérieure qui, comme le note J. ONIMUS {32}, «se risque au delà et atteint ainsi le dynamisme caché des choses et des cœurs», là où l'espace et le temps aussi bien que la ligne de démarcation entre le monde intérieur et le monde extérieur disparaissent²⁰.

Ces espaces non géométriques et l'a-temporalité dans lesquels se meut l'imagination créative²¹ du poète ont souvent causé des critiques injustes de

17. G. MOURELOS écrit à ce propos {28}: «Si nous voulons essayer de donner à l'imagination libre une définition quelconque, il faudra dire qu'elle est une fonction psychologique qui crée l'irréel. Son univers est celui de la solitude humaine, où naissent les rêveries les plus étranges, les hallucinations, les rêves nocturnes, les formes de la démence. C'est le domaine de l'irrationnel et de l'improbable, de celui qui refuse toute concession et tout compromis».

18. P.A. MICHÉLIS note {29}: «L'abstraction a été toujours une fonction fondamentale de l'imagination créative. Tout Art commence par une abstraction et finit à une abstraction».

19. La distinction de l'imagination, en imagination à effet ablatif et à effet additif est seulement d'ordre scholastique-didactique puisque, je crois, il s'agit toujours d'un processus additif. L'abstraction dans l'art, et plus particulièrement dans le domaine de la poésie, lorsqu'elle exprime un effort de libération du souvenir du dépôt délimité de la mémoire, n'est au fond autre qu'une addition au premier d'une image qui contient moins pour embrasser d'avantage. «Less is more (moins est plus), écrira MIES van der ROHE» et P.A. MICHÉLIS d'affirmer {30}: «Si étrange que ceci, puisse paraître, toute abstraction est en même temps une addition».

20. «Au sommet de l'expérience poétique, écrit J.ONIMUS {33} les frontières entre un monde intérieur et un monde extérieur s'abattent». Chaque produit de la créativité de l'esprit humain, remarque à son tour E. MOUTSOPOULOS {34}, a sa propre supertemporalité et sa propre superextensibilité car il convertit toujours et de sa propre façon l'espace et le temps en superspace et supertemps. Il offre donc une solution unique et non pareille en son genre à l'antinomie entre la réalité extérieure et intérieure. Cette solution devient possible grâce à l'intervention de l'imagination».

21. P.A. MICHÉLIS {35} écrit à ce sujet: «Si la mémoire abolie la distance du passé, l'imagination abolie celle de l'avenir». Bien que cette affirmation soit foncièrement correcte, elle risque, par sa formulation générale et épigrammatique d'exprimer un rapport qui ne correspond pas tout à fait à la réalité. La mémoire ranimée par l'imagination représentative n'abolit pas toujours la distance du passé. Tout au contraire, bien souvent elle évoque des souvenirs en les localisant dans le temps du passé personnel. «Bedingung (der Erinnerung) ist die ausdrückliche Lokalisierung des Erinnerung in die Vergangenheit» (La localisation explicite dans le passé de ce dont on se souvient est une condition du souvenir) écrira K. OEHLER {36} et encore, «l'imagination (créative) n'abolit pas seulement la distance de l'avenir mais également celle du passé».

œuvre poétique, toutes les fois où ce dernier est jugé selon les normes de la raison rigide. S. LANGE remarque {37} très pertinemment à ce sujet: «Les lois qui régissent la création poétique ne sont pas celles de la 'raison discursive' (*discursive logic*) mais celles de l'imagination. Bien sûr, ces lois s'appliquent sur tous les beaux arts mais l'art du Verbe constitue le domaine le plus saillant où cette différence par rapport à la raison dialectique devient plus visible²² du fait que l'artiste se sert des formes linguistiques qui, tout en obéissant aux lois de la raison (*the laws of discourse*), sont utilisés parallèlement à un autre niveau sémantique. C'est en cela par ailleurs que consiste le «drame» mais aussi la «grandeur» de la poésie. Le poète est obligé de se servir d'un matériau, tel les mots, que leur utilisation dans le raisonnement ordinaire a «nivelés», «déchéchés», «décharnés», rendu «insipides», et les transformer par son art divin, en clairs secrets susceptibles de réveiller les souvenirs et enflammer l'imagination. Mémoire, donc, et imagination créative, deux procédés psychiques qui s'entrelacent intérieurement et se complètent mutuellement²³, composent le fondement et la condition de la création poétique. Elles ne suffisent cependant pas pour mettre au monde le poème. Un troisième élément s'avère nécessaire qui, bien que de nature difficilement définissable, joue un rôle, généralement et sans réserve, reconnu décisif; la création artistique. On l'appelle habituellement «inspiration»²⁴ mais aussi «désir ardent de créer»²⁵ et encore «moment kairique»²⁶ selon l'aspect sous

22. Et S.LANGER d'ajouter: «the fact that something seems to be asserted leads into a curious study of 'what the poet says?', or what the poet is trying to say'. The fact is that they do not recognise the real process of poetic creation because the laws of imagination are obscured for them by the laws of discourse»(le fait que quelque chose semble être affirmé conduit à l'examen de la question «que dit le poète? et que s'efforce-t-il de dire ?» Le fait est qu'ils ne reconnaissent pas le procédé réel de la création poétique parce que les lois de l'imagination leur sont dissimulées par les lois de la raison discursive).

23. «Mémoire et imagination, écrit P.A.MICHÉLIS {38}, se rencontrent aux extrêmes. L'imagination fait naître la vision de quelque chose de nouveau et la mémoire le renvoie à son modèle éternel»; et ajoute: «la mémoire sans l'imagination n'est pas productive et l'imagination sans la mémoire est insoutenable». Pour ce qui est de cette dernière affirmation, dont la formulation en épigramme, dans ce cas aussi, manque d'exactitude, il est à noter que la mémoire sans imagination représentative est inconcevable et qu'elle devient productive seulement si elle est fécondée par la libre imagination. Encore, l'imagination sans mémoire n'est pas seulement impensable, mais aussi tout à fait impossible.

24. H. DELACROIX {39} examine de façon détaillée l'inspiration (esthétique) du point de vue psychologique et note, entre autres: «l'inspiration c'est donc le jeu d'un dynamisme mental que nous n'identifions pas d'emblée avec notre Moi. C'est quelque chose qui se passe en nous sans nous et quelques fois sans nous».

25. «Il faut donc, écrit P. CLAUDEL {40}, que notre imagination ait une idée vive et forte..il faut, en plus, que notre sensibilité soit placée...dans un état de désir...l'œuvre d'art est le résultat de la collaboration de l'imagination avec le désir».

26. «La présence du kairós, écrit E. MOUTSOPOULOS {41}, se révèle être au départ de la création». Le kairós en tant que concept philosophique est l'«occasion», le moment particulièrement propice à

lequel la pensée esthétique l'examine.

Ce que par habitude on appelle, de nos jours encore, «inspiration»- bien que le terme ne corresponde plus à sa signification initiale²⁷ - ou, selon E. MOUTSOPOULOS, «conception séminale»{44} constitue un fait psychologique spécial, souvent de courte durée et d'une charge affective intense, qui se projette dans la conscience de l'artiste (poète) sans intervention de la volonté ou de la raison. Il jaillit des profondeurs du subconscient comme un éclat soudain: une phrase, un mot, un certain rythme, ou «avec l'imprécision d'une ombre», comme le disait K. PALAMAS {45}. «*La flûte du Roi** tout entière, écrit-il {46}, a été développée d'un court poème dont je n'ai retenu dans ma mémoire que le tout dernier vers:

Προσκύνησα τὴν Παναγιά μέσα στὸν Παρθενῶνα
(J' ai prié la Vierge, dans le Parthénon)

Parlant d'inspiration, K. DIMARAS {47} remarque: «le défi est souvent mécanique. C'est ainsi qu'une phrase, un bout de phrase, un mot.. peut s'avérer suffisant pour tisser autour d'eux un poème, puisque ce minimum de 'corps solide' est assez pour qu'une perle puisse être formée autour de celui ci». Toutefois, dans la plupart des cas, l'inspiration est le résultat d'une fermentation et d'un mûrissement intérieur qui a lieu dans les ateliers impénétrables de l'âme sans que l'artiste en soit conscient, et qui l'agite et l'enivre. «... le processus de la création, écrit E. MOUTSOPOULOS {48}, peut être comparé au délire».

effectuer un acte quelconque (le «ἐν ἐν χρόνῳ» d'Aristote *Eth. Eud.* 1217 b 32,37,38.). «Dès lors, remarque-t-il {42}, le kairós qui se situe au croisement des catégories du «pas-encore» et du «jamais-plus», s'avère, en fait, une zone à la fois minimale et optimale dans laquelle la conscience, en tant que conscience de l'existence, se trouve elle-même être impliquée»{42}. Aux catégories kairiques du temps E. MOUTSOPOULOS classe le «moment décisif», dans le cadre d'une importante construction philosophique qui lui a conféré, à juste titre, le nom de «philosophe de la kairicité»(voir E. MOUTSOPOULOS *Χρονικαὶ καὶ Καιρικαὶ Κατηγορίαι* (Catégories Temporelles et Kairiques) dans *Φιλοσοφικοὶ Προβληματισμοὶ* (Problèmes Philosophiques) éd. TZOUNAKOS, Athènes 1971, vol 1 pp.97-123. La philosophie du Kairos et la Kairicité, *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, dans Comptes Rendus des Séances y afférentes, vol. 131, 1978, et *Kairos, la Mise et l'Enjeu*, éd. Vrin, Paris 1991; plus spécialement de la kairicité de l'œuvre d'art, du même auteur, Sur le Caractère Kairique de l'Oeuvre d'Art, dans *Congrès International de l'Esthétique*, Amsterdam 1964, pp 115-118. «... le moment de l'inspiration que l'artiste attend, écrit P. A. MICHÉLIS { 43} est le moment propice».

27. Ce terme, on le sait déjà, est d'origine mythologique, suivant laquelle la surexcitation affective qui caractérise cet état psychique, est causée par des forces surnaturelles (Dieux, Muses) qui insufflent à l'artiste (poète) le souffle divin grâce auquel il peut transgresser les limites des possibilités humaines, et atteindre la divination par la création.: «οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτὴ... πάντως γὰρ οἱ... ποιηταὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλά λέγουσι ποιήματα (Platon *Ion*, 533 e).

* Poème célèbre de Kostis Palamas.



«Il arrive que le vide précédant la création, écrit G. JEAN {49}, se trouve tout d'un coup rempli par une sorte de miracle verbal. Ce premier vers donné par les dieux dont parle Valéry, n'est d'ailleurs pas un miracle, mais la cristallisation soudaine d'une longue attente. Parfois, et ce fut le cas pour Valéry lui-même lorsqu'il écrivit le *Cimetière marin*, le premier vers est un rythme et pas un sens»²⁸. L'inspiration remarque M. DUFFRENE, est en substance un phénomène de «réception», nous sommes donc en droit, de nous demander qu'est-ce qui inspire. Qu'est-ce cet «autre» qui incite le poète, qui vient l'habiter et parle par sa voix?

Une première réponse, pourtant bien obscure, nous est donnée par les poètes mêmes. C'est la Muse, disent-ils.

Cette réponse vaut bien toute notre attention car, ainsi que le note R. HEIDSIECK (*L'inspiration*, p. 250), le recours à la métaphore de la Muse, trahit le sentiment intense de la distance qui sépare l'artiste de l'homme ordinaire. La Muse, symbole de la transcendance de l'inspiration, est cet «autre» qui incite.

Cet «autre» serait-il quelque chose d'externe, venant du dehors de l'âme humaine, ou comme avec insistance, et justement à mon avis, l'affirme J. MARITAIN: «cette (Muse) idolâtre, étrangère et extérieure à l'âme, n'a aucun droit à l'existence et que la seule chose qui existe, est l'expérience et l'intuition poétique à l'intérieur de l'âme.

Mais, qu'est-ce, en fin de compte, la Muse?

La clef de cette réponse se trouve, peut-être, comme le croit J. DUCHEMIN²⁹ (*Pindare Poète et Prophète*, p.26) dans la racine étymologique «μεν» (comme μένος, manie = égarement d'esprit), de sorte que la Muse apparaisse comme fille de la manie. Cette opinion est partagée de nos jours par plusieurs philologues. La nature dionysiaque³⁰ de l'inspiration {30}, ce *quid divinum*, la distingue nettement des deux autres phénomènes psychiques apolliniens,

28. J. MARITAIN parle d'inspiration dans les termes suivants: «A kind of musical stir, of unformulated song, with no words, no sounds, absolutely inaudible to the ear, audible only to the heart, here is the first sign» {50} (Une sorte d'agitation musicale, un chant pas encore formé, sans paroles, privé de son, absolument imperceptible par l'oreille, audible seulement du cœur, voilà le premier signe).

29. «Nous ne savons pas, écrit Jacqueline Duchemin citée par M. DUFRENE {51}, s'il faut rattacher ce nom à la racine du μεν et faire d'elles (des Muses) primitivement des nymphes de la montagne Olympe ou Pelion ou s'il faut, suivant une étymologie de caractère abstrait, le faire dériver de la racine μεν non celle de μένος mais de μνήμη, faisant des Muses avant tout des filles de la mémoire».

30. Le Socrate de Platon considère le poète comme un être «possédé» par les dieux et guidé non pas par la raison (il l'appelle ἑκφρων = irrationnel) mais par la volonté divine, étourdit et transporté dans les vapeurs d'une ivresse dionysiaque.. «οἱ μελοποιοί... ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶτες οὐκ ἔμφρωνες ὄντες ὀρχοῦνται οὕτω καὶ οἱ μελοποιοί οὐκ ἔμφρωνες ὄντες τὰ καλά μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ρυθμόν, καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρωνες δὲ οὔσαι οὐ (Ion, 534 a).

apparentés et parallèles: la mémoire et l'imagination «formatrice» {31}.

Aussi l'inspiration fait-elle jaillir quelque chose de nouveau tandis que les deux dernières se replient sur des réalités et des expériences du passé. Néanmoins la différence qui la distingue de l'imagination créative n'est pas tellement nette. Sans doute l'inspiration est habituellement suivie d'une charge affective particulière, d'une surexcitation psychique, qui n'est pas indispensable à l'imagination libre. Cette dernière est assoiffée de «nouveau», de «non vu» et d'«inédit», et s'envole pour atteindre les fontaines de miel (μελίρρυτες κρήνες) dont parle le Socrate de Platon (*Ion*, 534 b). Mais celles-ci se trouvent très haut, dans les jardins des Muses, dont elles gardent jalousement les clefs. Seule l'inspiration, son souffle divin et la tension psychique qui la caractérisent, permettra à l'homme-poète de s'élever jusqu'à ces jardins célestes, de boire, comme des abeilles dans les calices des fleurs divines, et rapporter des poèmes sur la terre: Λέγουσι γὰρ δῆπουθεν πρὸς ἡμᾶς, οἱ ποιηταὶ ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιρρύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι... κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστίν...καὶ οὐ πρότερον οἷος τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ (*Ion*, 354 a, b).

«Il est aussi démodé de parler de Muse que d'inspiration, écrit M. THIRY {52}. Mais les poètes reçoivent des visites d'anges. Parmi ces messagers, il en est qui viennent leur porter l'initiation essentielle, ce trouble amoureux dont P. Valéry nota qu'il est si proche du berceau, cette émotion première d'où va naître le vers, et de là, si le dieu le veut, le poème ; ce sont là les anges des plus hautes hiérarchies, venus des sphères du mystère lui-même....commissionnés comme médiateurs du poète et du verbe»³¹.

P. EMMANUEL, poète mystique, s'exprime à propos d'inspiration {54} comme suit: «Cela, cette réalité qui parle la nuit, qui profère le silence nocturne - vient à

31. Pareille est l'analyse de H. READ {53} qui rappelle beaucoup ce que disait le Socrate de Platon à *Ion* à propos du poète inspiré, soit que: «ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ»: «...but we must ask by what process does...the unique creation of an individual, come into being? We say that the poet is inspired or possessed. He is no longer in his right mind, but is visited by voices that come, it seemed once from the sky, but we now say from deep within the self...When he is not in his right mind, then he is in another mind, a mind which from the point of view of the imaginative life is the mythical mind...which we all know, in our dreams, partially incoherently; but the poet knows it with a penetrating and selective validity». (Mais nous devons nous demander par quel procédé cette unique création d'une personne vient au monde? Nous disons que le poète est inspiré ou possédé. Il n'a plus le contrôle de ses facultés mentales, mais qu'il est visité par des voix qui, comme on le croyaient jadis, venaient du ciel, mais que nous disons qu'elles proviennent de l'intérieur de soi-même... lorsqu'il ne contrôle pas son esprit, il raisonne autrement. Son raisonnement est du point de vue de la vie imaginative un raisonnement mythique - que nous connaissons tous dans nos rêves - partiellement incohérent mais que le poète connaît par une perception sélective et perspicace).

moi du profond de toi-même³², et bien avant d'apparaître *donne de la voix*. Etrange voix pressentie plutôt qu'entendue, contraction angoissée du silence, état de celui qui ne sait ce qu'il veut dire, ni s'il le veut - mais cela veut se dire en lui. Ainsi le messenger de son cri n'est d'abord qu'un frémissement de l'espace, comme un fragment de nuit plus dense, il se détache par degrés de la nuit, forme vague, puis visage, corps...»

Mémoire, imagination créative et inspiration agissant de concert, sont les trois processus psychiques dont nous avons essayé d'analyser la nature - il est vrai de façon très sommaire mais suffisante pour les besoins du présent exposé - qui constituent la source d'où puise le poète. Les trois ensemble, forment une espèce de «matière première» immatérielle, fragmentaire, incohérente et informe, qui nécessitera un lourd travail³³ («χαλεπὰ τὰ καλὰ» rappellera Socrate à *Hippias major*, 304 c) et une intervention consciente du poète³⁴ en plus de sa pensée³⁵ et de ses connaissances techniques pour que le «poème

32. H. DELACROIX {55} s'exprime de façon similaire: «L'inspiration, écrit-il, c'est aussi la révélation inattendue d'un autre nous, même...La conscience, c'est comme on l'a dit, le Moi ordinaire orienté vers l'action, l'adaptation commençante vers la vie animale et sociale. Elle se condamne à n'apercevoir qu'une bien faible partie de la personne. Tout ce qu'on a appelé le Moi profond lui échappe. Dans des conditions favorables, quelques unes de ces virtualités émergent, comme une révélation de soi-même...c'est en fin la conscience dissociée. Nous voyons donc apparaître les notions capitales qui nous permettent d'expliquer à la fois le conscient et l'inconscient».

33. *Piget corrigere et longi ferre laboris*, «chaque vers est porteur de lourde labeur» comme le confessait Ovide mais aussi K. PALAMAS: «...je me souviens, disait-il, que pendant de longues années je concentrais toute mon attention sur une vingtaine de vers d'*Askraios*, pour pouvoir espérer que quelque chose en adviendrait et prendre courage pour aller de l'avant; je passais des années à tourner et à retourner voluptueusement dans ma tête ces vingt vers{56}». «J'invite les plus grands poètes de notre époque, écrivait P.M. SHELLEY, { 57} de dire si l'on a tort d'affirmer que les plus belles caractéristiques d'un poème sont le fruit de peine et de labeur». (Cf. aussi E. MOUTSOPOULOS, L'art comme travail et l'artiste comme travailleur, dans *Rotonde* 17/3 pp. 227-229). Il convient de rappeler ici le témoignage de *profundis* de I. STRAVINSKY (58): «Le non initié s' imagine que pour créer il faut attendre l'inspiration. Cela est erroné, loin de moi l'intention de nier l'inspiration. Bien au contraire. Elle est une force motrice que nous trouvons dans chaque activité humaine et que les artistes sont loin de monopoliser. Mais cette force se développe seulement si elle est stimulée par un effort, et cet effort c'est le travail. Comme l'appétit vient en mangeant, l'inspiration vient en travaillant, si elle n'est pas présente dès le début». G. BABINIOTIS distingue{59} les étapes techniques de la création du verbe poétique comme suit: «organisation», «composition intellectuelle», «expression linguistique».

34. K. DIMARAS appelle cette intervention consciente: «volonté». Je ne crois pas, écrit-il {60}, à l'importance primordiale de l'inspiration, pas plus que je ne crois à la valeur exclusive de la volonté pour la naissance du poème». Naturellement, la volonté constitue une condition indispensable de chaque action qui se fait consciemment, et je ne pense pas que c'est ce que K. DIMARAS veut dire. Je crois plutôt que par «volonté» il entend «le désir poétique», qui n'est pas inspiration, mais cet «autre» qui fait de l'inspiration un acte poétique. «l'inspiration, ajoute-t-il, donne d'habitude un ou deux vers, tout au plus une strophe, le reste sera complété par la volonté».

35. L'imagination, écrit un philosophe contemporain français {61}, est le sang de la poésie. Mais elle n'est pas encore la poésie. Pour que l'imagination puisse nourrir le langage, il faut qu'

fini»³⁶ puisse naître.... «Le poète, disait K. PALAMAS {64} combine la pensée avec le sentiment et construit son palais entre l'univers intelligible et l'univers sensible».

À ce qui précède: à la mémoire, à l'imagination et à l'inspiration, il faut ajouter, l'«intelligence critique» et le «goût esthétique» du vrai poète qui commuera rationnellement l'inspiration fugace en «corps et en sang» constitué, avant d'en faire un vers et l'offrir à l'homme pour effectuer sa participation au mystère poétique. «Par l'intelligence, écrit P. CLAUDEL {65}, le poète qui ne reçoit le plus souvent de l'inspiration qu'une vision incomplète, qu'un appel ou un mot énigmatique³⁷ et informe, devient capable par une recherche diligente et audacieuse, par une sévère interrogation de ses matériaux, par l'abnégation de toute idée préconçue devant le but, de constituer un spectacle fermé, un certain monde intérieur à lui même dont toutes les parties sont gouvernées par des rapports organiques et par des proportions indissolubles.....la critique est pour ainsi dire le côté négatif de la création.»

«Une grande partie de la création poétique, comme le dit Y. PERES {69}, a déjà eu lieu avant que le poète prenne la plume «Paul Valéry - écrivait F. G. LORCA [70]- dit que l'état d'inspiration n'est pas l'état requis pour écrire une poème. De même que je crois à l'inspiration que Dieu envoie, je crois que Valéry est sur la bonne route. L'état d'inspiration est un état de recueillement et

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



qu'interviennent l'intelligence et la raison - car les richesses éparses ne sont pas de vraies richesses». «Vous savez sans doute, nous dira aussi notre poète national K. PALAMAS qu'un poème n'est pas seulement fruit de l'idée et de la passion, il est aussi le couronnement de l'œuvre d'un travailleur qui crée avec le matériel linguistique et construit avec la langue le vers, la plupart des fois après une lutte patiente en attachant le cheval fringant et insubordonné (récalcitrant) du Verbe avec les brides dorées du rythme, brides qui non seulement n'empêchent pas son vol céleste mais le rendent plus léger et plus facile». {62}

36. Le poème ne connaît jamais de fin. Il n'atteint jamais la perfection. Il est simplement abandonné par son créateur pour prendre son vol vers d'autres âmes, pour réveiller d'autres souvenirs, comme l'aimant transmet sa force d'attraction à tout objet de fer avec lequel il vient en contact en le transformant en aimant qui attire à son tour d'autres objets de fer et ainsi de suite infiniment. Comme le disait Platon: «Ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη... ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτην ὠνόμασεν... Καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ λίθος οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς δακτυλίους ἄγει τοὺς σιδηροὺς, ἀλλὰ καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δακτυλίοις ὥστε δύνασθε ταυτὸν τοῦτο ποιεῖν, ὅπερ ἡ λίθος, ἄλλους, ἄγειν δακτυλίους, ὥστ' ἐνίοτε ὁρμαθὸς μακρὸς πάνυ σιδηρῶν δακτυλίων ἐξ' ἀλλήλων ἥρτηται» (*Ion*, 533 d, e). E. SOURIAU appelle le poème (l'objet d'art) {63} «Assembleur d'âmes» et ajoute: «il (le poème) crée une société dont il est la loi et le seul lien commun».

37. «Comme le dit fort bien P. VALÉRY {66}, les dieux nous donnent pour rien le premier vers. L'attaque de notre génie oriente notre riposte». «Une partie de cette donnée initiale, observe H. DELACROIX (67) s'accomplit donc dans une sorte d'état de rêve...à partir de cette donnée initiale, l'obscurité et la clarté, la création spontanée et le travail volontaire peuvent se mélanger encore. L'artiste conquiert l'inspiration». «..Celui qui veut écrire son rêve se doit être infiniment éveillé» {68}.



non de dynamisme créateur. Il faut laisser reposer la pensée pour qu'elle se clarifie. Je pense qu'aucun grand artiste ne travaille en état de fièvre. Les mystiques même ne travaillent qu'au moment où l'ineffable colombe de l'Esprit Saint abandonne leurs cellules pour se perdre dans les nuages. On revient de l'inspiration comme on revient d'un pays étrange. Le poème est le récit du voyage. L'inspiration donne l'image, mais sans revêtement. Et pour le revêtir il faut observer calmement et sans se passionner dangereusement la qualité de la sonorité du mot».

La confession suivante de R. CAILLOIS {71} est caractéristique: «Souvent j'ai travaillé la nuit entière sans qu'à l'aube il me soit resté un seul mot. D'autres fois, en temps de loisir, de paresse et de distraction, mes plus beaux vers sont nés sans mon aveu. Pourtant je n'ai pas maudit le travail et la peine. Je me suis souvenu qu'il était pour l'eau, entre la pluie et la source, un pénible et douteux cheminement. Je ne me suis pas présenté comme la source, produisant par miracle une eau pure, mais comme la terre et l'argile. Je filtrais comme l'une, je rassemblais comme l'autre. Les vers jaillissaient à la fin». Il écrira encore {72}: «.. Le premier mot d'un vers: hélas, il n'est que le premier. Ce n'est pas lui qui fait difficulté, ce sont les suivants».

«Il est possible et même vraisemblable, écrit E. MOUTSOPOULOS à ce propos {73}, de soutenir l'opinion des épistémologues, selon lesquels la création serait due à un dynamisme synthétisant plus général de l'esprit, un dynamisme qui se manifeste d'abord sous forme *séminale*³⁸, par la suite *évolutive* et finalement *décorative*. À la première manifestation correspond à ce que nous appelons inspiration, à la deuxième ce qui constitue l'organisation de la création et à la troisième ce que nous considérons le finissage de chaque cercle créatif». Nous pouvons donc dire que la poésie naît dans une ivresse dionysiaque mais s'accomplit dans une atmosphère apollinienne {75}. Il est pourtant certain, que les éléments extérieurs, que nous qualifierons de «leviers extérieurs à la raison», ont le rôle principal et je joindrais sans réserve H. READ {76} quand il écrit: *poetry is spontaneous and intuitive rather than deliberate and ratiocinative*. (La poésie est spontanée et intuitive plutôt que volontaire et mue par la raison réflexive).

Cependant les penseurs qui se sont penchés sur le phénomène de la poésie ne sont pas tombés d'accord sur ce qui serait l'élément principal, la source fondamentale, de la création poétique. La réflexion ou la sensibilité? un élément intellectuel ou esthétique?

Certains considèrent la poésie comme un résultat d'une recherche purement intellectuelle, un effet de volonté et du sens de l'ordre. De telles opinions ont été

38. «Pour moi, écrit L.S. SENGHOR {74}, c'est d'abord une expression, une phrase, un verset qui m'est d'abord soufflé à l'oreille comme un Leitmotiv, et quand je commence à écrire je ne sais ce que sera le poème».

formulées par E. A. Poe, en Angleterre et par P. Valéry en France. St. Mallarmé qui avait des idées similaires s'exprime ainsi: «Il faut donc revenir au travail intellectuel et se persuader d'abord que le poète doit être éveillé, conscient. Son grand ennemi est le rêve qui le plonge dans une léthargie où tout effort d'organisation devient impossible»{77}. A plusieurs reprises P. Valéry condamne formellement le rêve; «... la véritable condition d'un véritable poète, écrit-il (*Variétés*, p.56) est ce qu'il y a de plus distinct de l'état de rêve»{78}.

D'autres, par contre, ont soutenu que l'inspiration est un produit de sensibilité, d'enthousiasme et d'élan créateur provenant de sources intérieures non conscientes.

P. TRAHARD {79} note à ce propos: «Telle est en effet l'optique de ceux qui jugent aujourd'hui de l'expérience poétique. Les uns ne voient dans la poésie qu'un acte intellectuel fondé sur la raison, le jugement, la volonté, l'ordre. Les autres subordonnent l'expression poétique à l'intuition, l'enthousiasme, l'élan créateur. Pour les premiers l'inspiration c'est l'attention implacable et lucide s'appuyant sur la contrainte et les règles; pour les seconds elle est la suppression ou la suspension des facultés conscientes et des puissances logiques, un état de rêve, un laisser-aller, une écriture mécanique». Je crois que la meilleure réponse à cette question serait, comme d'habitude, celle qui se trouverait quelque part à mi-chemin entre les deux.

«La poésie, écrit I. EVANGHELOU {80}, est pareille à une fraction qui a comme numérateur l'intuition et la vue comme dénominateur. Plus le dénominateur augmente, plus le numérateur automatiquement diminue, au même titre que la poésie».

Je ne trouve aucun meilleur moyen pour résumer ces quelques lignes consacrées aux trois fonctions fondamentales psychiques dont jaillit la création poétique: mémoire, imagination, inspiration, que ce texte admirable du grand poète et mystique allemand, Rainer Maria RILKE {81}:

«Les vers ne sont pas, comme les gens s'imaginent, des simples sentiments, mais des expériences. Pour écrire un seul vers, le poète doit avoir vu des villes et des choses, avoir connu les animaux et le vol des oiseaux, et les gestes que font les petites fleurs lorsqu'elles ouvrent leur pétales aux premiers rayons du matin. Il lui faut pouvoir retourner en arrière par le souvenir à des chemins de lieux inconnus, à des rencontres inattendues, à des séparations depuis longtemps oubliées, aux jours de son enfance enveloppées dans le brouillard du passé... à des maladies d'enfance... à des jours où il était enfermé dans des pièces isolées, entourées de silence, à des matins au bord de la mer, à cette mer même, aux océans, aux nuits où il a voyagé, est volé haut, parmi les étoiles... et encore il ne lui suffit pas d'avoir pensé à tout cela. Il faut que viennent à lui des souvenirs de plusieurs nuits d'amour, chacune d'elles distincte et différente des autres, des voix de femmes en train d'accoucher ou pleurant près du lit de souffrance de leurs enfants. Et encore faut-il qu'il ait veillé au chevet d'un

mourant, ou qu'il se soit assis à côté d'un mort, dans une chambre obscure aux fenêtres ouvertes et aux bruits étranges. Et il n'est pas encore suffisant d'avoir des souvenirs. Il faut que le poète puisse les oublier quand ils sont nombreux, et faire preuve d'une énorme patience en attendant qu'ils reviennent....C' est uniquement lorsqu'ils deviendront en lui: sang et regard, et geste, anonymes et inséparables de sa personne, c'est seulement alors, en un moment rarissime, que peut surgir le premier mot d'un poème».

Vassilis VITSAXIS
(Athènes)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1. MARITAIN J., *Creative Intuition in Art and Poetry*, Meridian Books, New York 1960⁹, p. 208.
2. BABINIOTIS G., *Γλωσσολογία και Λογοτεχνία* (Linguistique et Littérature), Athènes 1991², pp.176 et 246.
3. TSIRIMOKOS M., *Τέχνη Ποιητική* (Art Poétique), Athènes 1934, p. 9.
4. VALÉRY P., *Introduction à la Poétique*, éd. Gallimard, Paris 1938, p. 41.
5. KNIGHT W., *The Philosophy of the Beautiful*, éd. Murray, London 1914, p. 98.
6. Cité par J. MARITAIN, (cf. supra n. 1) p. 209.
7. CROCE B., *La Poésie* (Introduction à la Critique et à l'histoire de la Poésie et de la Littérature), Trad. D. Dreyfus, P.U.F, Paris 1951, p. 63.
8. MALEVITIS CHR., *Φιλοσοφία και Θρησκεία* (Philosophie et Religion), éd. de la Fondation Goulandris-Horn, Athènes 1985, p. 91.
9. READ H., *Collected Essays of Literary Criticism*, ed. Faber Faber, London 1938, p. 122.
10. SÉFÉRIS G., *Δοκίμεις* (Essais), vol. 2, Athènes 1974, pp. 48 et 289.
11. VAGÉNAS N., *Ποίηση και Μετάφραση* (Poésie et Traduction), éd. Stigmi, Athènes 1989, p. 36.
12. GEORGOULIS K.D., *Αισθητικά και Φιλοσοφικά Μελετήματα*, (Études Philosophiques et Esthétiques), éd. Sideris, Athènes 1964, p. 48.
13. DIMARAS K. Th., *Δοκίμιο για την Ποίηση* (Essai sur la Poésie), éd. Neféli, Athènes 1990², pp.104, 105.
14. ONIMUS J., *La Connaissance Poétique*, éd. Desclée de Brouwer, Paris (s.d.).
15. P. VALÉRY cité par FAZEKAS K., Traduire l'Intraduisible (Les Paradoxes de la Traduction Poétique), Actes du Colloque International, tenu à l'Université de Mons- Hainaut. les 29 et 30 Octobre 1992, éd. Fédération Internationale des Traducteurs de Littérature (*Translatio*, Nouvelles de la F.I.T.), Newsletter, Série XIV, 1994, Nos 1-2, pp.109-121.
16. ALAIN J., *Propos sur l'Ésthetique*, éd. P.U.F., Paris 1959, p.23.
17. SARTRE J.-P., *l'imagination*, éd. P.U.F. Paris 1948, p. 7.
18. ONIMUS J., (cf. supra n. 14), p. 70.
19. HOBBS T., *Λεβιάθαν. Μορφές και Έξουσία μιᾶς Ἐκκλησιαστικῆς καὶ Λαϊκῆς Πολιτικῆς* (Léviathan, Formes et Pouvoir d'une Communauté Ecclésiastique et Laïque), éd. Gnessi, Athènes 1989.
20. PALAMAS K., *Τὰ Πρῶτα Κριτικά* (Les premières Critiques), in: *Œuvres Complètes*, éd. Govostis, 2 vol., 3^e édition, p. 491.



21. JAMATI G., Le Langage Poétique, in *Formes de l'Art, Formes de l'Esprit*, Paris, P.U.F, 1951, p. 225.
22. DESPOTOPOULOS K., 'Η ποιητική τοῦ Πλάτωνος στὸν Διάλογο Φαῖδρος (La Poétique de Platon dans le *Phèdre*), *Mélanges offerts à Roger Millieux*, Εταιρεία Ελληνικοῦ καὶ Λογοτεχνικοῦ Ἀρχείου (Société des Archives Littéraires et Historiques), Athènes 1990, p. 200.
23. KIERKEGAARD S., *Crainte et Tremblement*, éd. P.U.F, Paris 1962, p. 16, cf. aussi PHILIPPE M. D., *L'Activité Artistique*, (Philosophie du Faire), éd. Beauchesne, Paris 1970, pp. 53,
24. MICHÉLIS P.A., *Αἰσθητικὰ Θεωρήματα* (Théories Esthétiques), 2 vol., Athènes, 1971², vol. 1, p. 92.
25. APOSTOLOPOULOS D., *Φιλοσοφία τῆς Τέχνης* (Philosophie de l'Art), éd. «Ton Filon», Athènes 1976, p. 240.
26. Les différentes types d'imagination in MOURELOS G., *Θέματα Αἰσθητικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Τέχνης* (Questions d'Esthétique et de Philosophie de l'Art), éd. «Nea Poria», Thessalonique 1970, p. 42 sq.
27. Cf. note N° 3 à la 27^e Lettre de F. Shiller, dans LEONARITOU K., Traduction et commentaires de F. SHILLER, *Γιὰ τὴν Αἰσθητικὴ Παιδεία τοῦ Ἀνθρώπου* (Pour l'Éducation Esthétique de l'homme) éd. Odysseas, Athènes 1990, p. 228.
28. MOURELOS G., (cf. supra n. 26), p. 69.
29. MICHÉLIS P. A., (cf. supra n. 24), vol. 2, pp. 124, 128.
30. Voir *Ibid.*, vol. 2, p. 115.
31. EVANGHÉLOU I., *Ψηφίδες* (Éclats de Mosaïques), éd. «Sideris», Athènes 1970, p. 100.
32. ONIMUS J., (cf. supra n. 14), p. 70.
33. *Ibid.*, p. 53.
34. MOUTSOPOULOS E., *Φιλοσοφικὸὶ Προβληματισμοί* (Questionnements Philosophiques), 2 vols, éd. Tzounakos, Athènes 1971, vol.1, p. 392.
35. MICHÉLIS P. A., (cf. supra n. 24) vol. 1, p. 15.
36. OHLER K., Der Logischer Grund für die Notwendige Unvollständigkeit von Erinnerungsbildern, in *Du Vrai du Beau, du Bien*, (Études Philosophiques présentées à Evangelos Moutsopoulos), Paris, Vrin, 1990, p. 111.
37. LANGER S., *Feeling und Form, a Theory of Art Developed from Philosophy in a new Key*, éd. Ch. Scribners and Sons, New York 1953, p. 232.
38. MICHÉLIS P. A., (cf. supra n. 24), vol. 1, p.20.
39. DELACROIX H., *Psychologie de l'Art* (Essai sur l'Activité Artistique), Libr. Félix Alcan, Paris 1927, p. 198
40. CLAUDEL P., *Réflexions sur la Poésie*, éd. Gallimard, Paris 1960-1969, p. 92.
41. MOUTSOPOULOS E., *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, p. 74
42. IDEM, *L'Avenir Anticipé, Avenir*, Actes du XXI Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Athènes 1986, Paris, Vrin, 1987, p. 11.
43. MICHÉLIS P.A., (cf. supra n. 24), vol. 1, p.12.
44. MOUTSOPOULOS E., (cf. supra n. 34), vol. 1, p. 328.
45. PALAMAS K., *Ἀπαντα* (Œuvres Complètes), éd Biris (2^e édition), vol X., p. 538.
46. *Ibid.*, p. 539.
47. DIMARAS K., (cf. supra n. 13), p. 52.

48. MOUTSOPOULOS E., (cf. supra n. 41), p. 205.
49. JEAN G., *La Poésie*, éd. du Seuil, Paris 1966, p. 96.
50. MARITAIN J., (cf. supra n. 1), p. 202.
51. DUFRENNE, *Le Poétique*, éd. P.U.F. Paris 1963, p. 120.
52. THIRY M., *Le Poème et la Langue*, éd. La Renaissance du Livre, Bruxelles 1967, p. 129.
53. READ H., *Collected Essays of Literary Criticism*, éd. Faber & Faber, London 1938, pp. 102, 103.
54. EMMANUEL P., *Le Goût de l'Un*, éd. du Seuil, Paris 1963, p. 29.
55. DELACROIX H., (cf. supra n. 39), pp. 201, 202.
56. PALAMAS K. (cf. supra n. 45), p. 538.
57. Cité par B. CROCE (cf. supra n. 7), p. 216.
58. STRAVINSKY L., *Chroniques de ma vie*, éd. Denoël / Gonthier, Paris 1962, p. 188.
59. BABINIOTIS G., (cf. supra n. 2), p. 251.
60. DIMARAS K., (cf. supra n. 13), pp. 49 et 53.
61. JEAN G., (cf. supra n. 49), p. 79.
62. PALAMAS K., (cf. supra n. 45), p. 459.
63. SOURIAU E, cité par HUISMAN D., *L'Esthétique*, éd. P.U.F, Paris 1983⁹, Paris 1984, p. 94.
64. PALAMAS K., (cf. supra n. 45), p. 493.
65. CLAUDEL P., *Positions et Propositions* (Réflexions et Propositions sur le Vers Français), éd. Gallimard, Paris 1928⁵, p. 163.
66. Cité par H. DELACROIX, (cf. supra n. 39), pp. 172, 173.
67. DELACROIX H., (cf. supra n. 39), p. 173.
68. *Ibid.*, p. 169.
69. PERES Y., *Poésie pour tous*, éd. Seghers, Paris 1953, p. 71.
70. LORCA F.G., *L'Image Poétique chez don Luis de Gongora*, trad. française par J. Chapier et P. Seghers, dans *Art Poétique*, éd. «Seghers», p. 560.
71. CAILLOIS R., *Art Poétique*, éd. Gallimard, point X et pp. 97 sq.
72. *Ibid.*, n. 71, p. 99.
73. MOUTSOPOULOS E., (cf. supra n. 34), vol. 1, p. 398.
74. SEDAR SENGHOR L., *Ethiopiennes*, éd. du Seuil, Paris 1956, pp. 112, 113.
75. DELACROIX H., (cf. supra n. 39), p. 389.
76. READ H., (cf. supra n. 53), p. 120.
77. Cité par ROVER dans son livre *Malarmé*, p. 37. Cf. aussi TRAHARD P., *Le Mystère Poétique*, Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences, éd. Boivin et Cie, Paris 1940, p. 146.
78. Cité par TRAHARD P., (cf. supra n. 77), p. 146.
79. TRAHARD P., (cf. supra n. 77), pp. 131, 132.
80. EVANGHELOU I., (cf. supra n. 31), p. 95.
81. RILKE R. M., *The Notebook of Malte Laurids Brigge* (trad. John Linton) éd. Hogarth Press 1930, publié aussi en France: *Cahiers de Malte Laurids Brigge* (trad. française de M. Betz, Paris 1926, pp. 24-26.). Publié également en Grèce par les éd. Galaxias, Athènes 1965.

AKADEMIA AΘHNΩN



Ο «ΝΕΟΣ ΕΦ' ΗΜΕΡΗ ΗΛΙΟΣ» ΤΩΝ ΙΩΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΩΝ

Πρόλογος. Οί «γίγαντομάχοι περί τῆς οὐσίας»¹ τοῦ κόσμου πρῶτοι Ἕλληνες φυσικοὶ φιλόσοφοι ἐξακολουθοῦν νὰ μᾶς ἐνδιαφέρουν² στὸ μέτρο κατὰ τὸ ὅποιο ἡ κοσμογνωσία τους, ἀντίθετα ἀπὸ ὅ,τι προηγήθηκε, δὲν ὑπῆρξε κατὰ χρονικὴ ἀκολουθία ἱστορήση τῶν φυσικῶν πραγμάτων, ἀλλὰ «ἐπίσκεψις τῶν ὄντων»³, δηλαδή ἀπόρριψη τῆς πλασματικῆς τους⁴ θεώρησης καὶ αἰτιολόγησή τους. Ὁ κόσμος ἐδῶ, «ἄφθαρτος κι αἰώνιος»⁵, «ἓνας», ὅλος καὶ γινόμενος «κατὰ τὸν λόγον»⁶, εἶναι καὶ τὸ πεδίο δράσης τοῦ λόγου τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὁποῖος ἀποφαίνεται γιὰ τὴν ἀλήθεια του, τὸν σημαίνει ὡς γινόμενον ὄν. Στὴ μελέτη θὰ ἐξετάσω τὴν «κατὰ λόγον» θεώρηση ἑνὸς ἀπὸ τὰ κοσμικὰ γινόμενα, τοῦ ἡλίου, ὅπως αὐτὴ συγκροτεῖται στὰ σωζόμενα ἀποσπάσματα καὶ τὶς σχετιζόμενες μαρτυρίες δύο «φυσικῶν»⁷ φιλοσόφων, τοῦ κολοφώνιου Ξενοφάνη καὶ τοῦ ἐφέσιου Ἡράκλειτου.

I. Στοὺς Προσωκρατικοὺς – ὅπως καταχρηστικὰ συνηθίζεται νὰ ὀνομάζονται οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς καὶ τὸν Ἀνάξαρχο – ὁ ἥλιος θεωρήθηκε κυρίως ἀπὸ φυσικὴ ἀποψη, ὡς φυσικὸ οὐράνιο σῶμα, συχνὰ δὲ συνάρτηση μὲ τὴ σελήνη⁸, καὶ ἀπὸ ἀποψη κοσμολογικῇ⁹ μὲ πρώτη ἀπὸ τὶς σωζόμενες τὴ διδασκαλία τοῦ Ἡράκλειτου. Στὴ φύση, τὴν τροχιά καὶ τὸ μέγεθος τοῦ ἡλίου¹⁰ πρῶτος ἀναφέρθηκε ὁ Θαλῆς, ὁ πρῶτος Ἴωνας

1. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Σοφιστής*, 246 a.

2. Πβ. J. BRUN, *Les Présocratiques*, P.U.F., 1968, σ. 110, Cl. RAMNOUX, *Pourquoi les Présocratiques*, *Rev. Philos. du Louvain*, 66 (1968), σσ. 397 - 419, *Les Présocratiques* (J. - P. Dumont), Paris, Gallimard, 1988. σ. X.

3. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μτφ.* A 983 b 1-3.

4. Πβ. ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ, B 1, ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ B 112.

5. Κατὰ τὸν Ξενοφάνη· πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II, 4, 11.

6. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ B 1.

7. Πβ. A. KÉLESSIDOU, Xénophane, «Sur la nature», *Actes du XXVe Congrès de L'ASPLF*, Lausanne, 25-28 août 1994, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1996, σσ. 379-383.

8. ΞΕΝΟΦΑΝΟΥΣ B 31, ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ B 99, ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ B 15, ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΟΥΣ B 40, B 56, ΑΝΑΞΑΓΟΡΟΥ B 4, B 12, B 18, B 19, ΔΙΟΓΕΝΟΥΣ B 5, ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΥ, A 135, ΠΥΘΑΓΟΡΟΥ 1a (D.-K.VS 1450, 13), C2 (D.-K I 463.7).

9. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ B 6, B 94, ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ B 10, B 11, ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΟΥΣ B 21, B 27, B 38, B 71, B 115.

10. Πβ. Δ. Λ., I 22-23, 24 (ὁ λόγος γιὰ τὴν ἀπόσταση τοῦ ἡλίου). Ἐπίσης *Σχόλια εἰς Πολιτεία*, I, 600 a, ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ, *Στρωματεῖς*, I 65 Κατὰ τὸν Θαλῆ ὁ ἥλιος εἶναι φωτοδότης τῆς σελήνης· πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II 27, 5.



«φυσικός»¹¹ και αστρονόμος¹², ό όποίος προέβλεψε και μιá έκλειψη του ήλιου, για τούτο και θαυμάστηκε από τούς Ξενοφάνη (B 19), Ἡράκλειτο (B 38) και Δημόκριτο (B 115a) Ἡ περί ήλιου θεωρία του κολοφώνιου και του έφέσιου σοφού περιέχεται σέ έλάχιστα σωζόμενα αποσπάσματα και αρκετές δοξογραφικές μαρτυρίες.

Ἡ Ξενοφάνης, ακολουθώντας την όρθολογική φυσική διδασκαλία του Θαλή και άντλώντας από τις έμπειρίες του πολυτάξιδου βίου του, απομυθοποιεί τά φυσικά πράγματα και αυτή ή κατανόηση άντιστοιχεί στην άντιμυθική θεολογία του¹³. Ἡδη οί Μιλήσιοι Θαλή και Ἀναξίμενης είχαν δεχθεί ό πρώτος «γεώδη μέν έμπτυρα δέ τά άστρα» και «γεοειδή τόν ήλιον»¹⁴, ό δεύτερος γήινη την προέλευση των άστρον¹⁵ και πύρινη του ήλιου¹⁶. Ἡ Ξενοφάνης, σύμφωνα πάντα μέ δοξογραφική μαρτυρία¹⁷, ύποστήριζε ότι ό ήλιος, ή σελήνη, τά άστρα είναι νέφη ότι ή από τη γή έξάτμιση – της όποι-ας όμως δέν φαίνεται νά όρίζεται ή αίτία – δημιουργεί πυρίδια, που συναθροίζονται και σχηματίζουν τόν ήλιο¹⁸. Ἡ ήλιος, άρα, όρίζεται ως φυσικό σώμα και φαινόμενο μέ περιορισμένη διάρκεια. Ἡ θεωρία πηγάζει ή ένι-σχύεται από την έμπειρία μέ τό καθημερινό φαινόμενο της άνατολής και δύσης του ήλιου¹⁹. Ἡ ίδια όμως ή έμπειρική γνώση δέν φαίνεται νά όδηγεϊ και στη λύση ενός παράδοξου: από τη μια ύποστηρίζεται ότι ό ήλιος είναι «νέφος», από την άλλη ότι και τά νέφη σχηματίζονται από την «άφ' ήλιου έξάτμιση»²⁰. Μέ την έμπειρία όμως σχετίζεται και μιá άλλη μαρτυρία του ίδιου δοξογράφου, του Ἀετίου, που άφορά στον Ξενοφάνη: «παλλοίς είναι ήλίους και σελήνας κατά κλίματα της γής και αποτομας και ζώνας, κατά δέ τινα καιρόν έκπίπτειν τόν δίσκον εις τινα αποτομήν της γής ούκ οίκουμένην ύφ' ήμών και ούτως ώσπερ κενεμβατούντα έκλειψιν ύποφαίνειν»²¹. Τό «έκλειψιν», βέβαια, της μαρτυρίας άντι του «δύσιν» όφείλεται μάλλον σέ

11. Πβ. D.-K., VS 11 A 7, και ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μτφ.* A 3 983 b 2.

12. Πβ., Δ. Λ., I 23 και 34, ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Θεαίτητος*, 174 a.

13. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, έκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνών, 1996, σσ. 98 κ. έξ. ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ, *Χénothane sur la nature, ένθ' άν.*

14. Πβ. ΑΕΤΙΟΥ, I 13, 1, 20, 9 (11 A 17a). Ἡ Ἀναξίμανδρος (πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II 13, 7) δεχόταν ότι τά άστρα είναι πυκνώσεις του άέρος γεμάτες φωτιά.

15. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, II 13, 10 (13 A 14). ΙΠΠΟΛΥΤΟΥ, *Ἐλεγχος*, I, 7.

16. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, II 20, 2. Κατά τόν ίδιο δοξογράφο (II 22, 1) ό Ἀναξίμενης έλεγε ότι ό ήλιος είναι πλατύς σαν φύλλο. Ἡ Ἡράκλειτος μιλά για «εϋρος» (B 3· πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II 21, 4).

17. ΑΕΤΙΟΥ, II 13, 14, II 20, 3, II 25, 4. (ψ-ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Στρωματεΐς*, 4).

18. Ἡ ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ, (*Ἐλεγχος* I, 14), λέει ότι, κατά τόν Ξενοφάνη, ό ήλιος σχηματίζεται από μικρά έμπτυρα στοιχεία καθημερινά, ότι ήλιος και σελήνη είναι άπειρα στον αριθμό και ότι προέρχονται από τη γή. Για τό πρωτείο της γής στο ξενοφάνειο κοσμοείδωλο πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, σσ. 100 κ. έξ.

19. Πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II 24, 4 (21 A 41).

20. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, III 4, 4 (21 A 46)· Δ. Λ., IX 19.

21. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, II 24, 9.

συμφυρμό με τῇ θεωρίᾳ τῶν ἐκλείψεων τοῦ Ἀναξίμανδρου²², με τοῦ ὁποίου ὁμως τὴν ἄποψη ὅτι τὰ ἄστρα δὲν σβύνουν ἀλλὰ συνεχίζουν τὴν πορεία τους²³ δὲν συντάσσεται ὁ Ξενοφάνης. Σὲ ἐλλειπτική μαρτυρία τοῦ ὁ Ἀέτιος²⁴ κάνει λόγο γιὰ σβέση, κατόπιν νέα ἐμφάνιση ἄλλου ἡλίου, καθὼς καὶ γιὰ ἐκλειψη ποὺ κράτησε ἓνα μήνα, πράγμα ἀδύνατο ποὺ ὁδηγεῖ σὲ ὑποθέσεις κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥττον ἀναπόδεικτες²⁵. Ἡ ἀναφορὰ πάντως σὲ πολλοὺς ἡλίους²⁶ εἶναι δυνατόν νὰ ἔχει σχέση με τὴν ἀναξιμανδρεια θεωρία τῶν πολλῶν κόσμων, ὅπου δὲν πρόκειται γιὰ ἀριθμητική ἀπειρία, ἀλλὰ γιὰ ἀπειρη ἐπανάληψη τοῦ ἴδιου φαινομένου.

Κι ἐνῶ οἱ δοξογραφικὲς μαρτυρίες στοιχειοθετοῦν, χωρὶς ν' ἀποφεύγουν τὴ σύγχυση ἢ τοὺς συμφυρμούς με ἄλλες ἰωνικὲς ἀπόψεις, τὴν ξενοφάνεια ἀντίληψη γιὰ τὸν ἥλιο, βεβαιώνοντας πάντως τὴν ἄποψη τῆς καθημερινῆς ἀνανέωσης τοῦ ἡλιακοῦ σώματος, ὁ μοναδικὸς γιὰ τὸν ἥλιο σωζόμενος στίχος τοῦ ἴδιου τοῦ Κολοφώνιου ἀποκαλύπτει τὴν ἐκλογίκευση τῆς παράστασής του καὶ τὴ λειτουργικότητά του στὸ ξενοφάνειο κοσμοεῖδωλο: «ἠέλιος θ' ὑπεριέμενος γαῖαν τ' ἐπιθάλπων» (B 31). Ὁρθολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ἡλίου, ἀπορριπτικὴ τοῦ ἡσιόδειου μύθου τοῦ Ὑπερίωνος²⁷, ὁ στίχος πληροφορεῖ καὶ γιὰ τὴ σχέση ἡλίου - γῆς. Ἡ γῆ, ποὺ ὡς πρωταρχή, καὶ χωρὶς θεϊκὴ ὑπόσταση, προσδιορίζεται (ἀπόστασμάτα 27, 29, 33) ὡς αἰτία τῶν κοσμικῶν πραγμάτων, πηγὴ τῆς ζωῆς χάρις στὴν ἐνωσή της με τὸ ὑγρὸ στοιχεῖο – σὲ μιὰ διαδικασίᾳ μηχανικῇ –, ὡς τμῆμα τοῦ κόσμου χρειάζεται τὴ θάλπωσιν τοῦ ἡλίου. Μ' αὐτὸ συνδέεται ἡ δοξογραφικὴ μαρτυρία²⁸ συμφωνὰ με τὴν ὁποία κατὰ τὸν Ξενοφάνη ὁ ἥλιος εἶναι χρήσιμος γιὰ τὴ γένεση καὶ τὴν ὁργάνωση τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐντὸς του ζώων (ἐνῶ ἡ σελήνη δὲν εἶναι χρήσιμη²⁹).

Τὸ «ὑπεριέμενος» τοῦ ξενοφάνειου στίχου ἀπηχεῖται σὲ δοξογραφικὴ πηγὴ ποὺ ἀναφέρεται³⁰ στὸ εἶδος αὐτῆς τῆς κίνησης τοῦ ἡλίου: ἡ κίνηση, λέγεται, εἶναι εὐθύγραμμη («προϊέναι») «εἰς ἄπειρον», ἀλλὰ φαίνεται κυκλική («δοκεῖν κυκλεῖσθαι») «διὰ τὴν ἀπόστασιν» ἀπὸ τὴ γῆ. Ἐδῶ ἡ ἐφήμερη φύση τοῦ ἡλίου ὑποχρεώνει νὰ κατανοήσουμε τὴν ἐκφραση «εἰς ἄπειρον» ὄχι με τὴν ἐκτατικὴ τῆς σημασία, ἀλλὰ ὡς προσδιοριστικὴ κίνησης

22. Τοῦ Αὐτοῦ II 25, 1 καὶ 29, II 24, 2.

23. Πβ. Ἰππολύτου, Ὑελεγχος I 6, 4-5.

24. II 24, 4.

25. Πβ. J.-P. DUMONT, ἐνθ' ἀν., σ. 1221, ὑπ. σ. 109, 2 καὶ 3.

26. Πβ. Αἰτίου, II, 24, 9, Ἰππολύτου, Ὑελεγχος, I, 14.

27. Πβ. Θεογονία, 134.

28. Πβ. Αἰτίου, II, 30, 8.

29. Ὁ Ξενοφάνης, ὅπως καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος, δέχτηκαν πάντως ὅτι ἡ σελήνη ἔχει δικό της φῶς (πβ. Αἰτίου, II 27, 1). Ὁ Κικέρων (Acad., II, 39, 122 - 123) παραδίδει ὅτι, κατὰ τὸν Ξενοφάνη ἡ σελήνη κατοικεῖται, ὅτι εἶναι γῆ με πόλεις καὶ ὄρη.

30. Αἰτίου, II, 24, 9.

ἀπὸ ἓνα σημεῖο καὶ πέρα ἀφανοῦς³¹. Ἐξ ἄλλου ἡ φράση ποὺ ἀφορᾷ στὴν κυκλικότητα ἐπιτρέπει τὴν ἀνίχνευση τῆς διάκρισης λογικῆς ἀλήθειας καὶ αἰσθητηριακῆς γνώσης³², καθὼς καὶ μιᾶς κριτικῆς τῆς γνωστικῆς ικανότη-
τας τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ τὴν ὁποία πολλὰ γνωρίζουμε ἀπὸ τὸ πολυσυζητημέ-
νο ξενοφάνειο ἀπόσπασμα 34³³.

Ὅπως, ἀργότερα, ἡ πλατωνικὴ ἐπικριτικὴ ἀντιμετώπιση τῆς δοξασίας ὅτι τὰ σωματικά, ὁρατὰ πράγματα εἶναι «ἀεὶ ὡσαύτως»³⁴ ἐντάσσεται σὲ μιὰ δυαρχικὴ ἀντίληψη, στὴ διάκριση αἰδιότητος τῆς ιδέας – μεταβλητότητας τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ἡ ξενοφάνεια ἀποψη γιὰ τὸ πεπερασμένο τοῦ ἡλίου καὶ γενικότερα ἡ ἀντίληψη ποὺ συνοψίζεται ἐπιγραμματικὰ γιὰ τὸ κοσμοεί-
δωλο τοῦ κολοφώνιου σοφοῦ στὴ μαρτυρία τοῦ Ἴππολύτου³⁵ «πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι μεταβολήν», συμφωνεῖ μὲ τὸ θεϊστικὸ πιστεύω τοῦ Ξενο-
φάνη, ὅτι τὸ αἰδίο καὶ αἰώνιο εἶναι κατηγορήματα τοῦ θείου.

II. Ἡ ιδέα τοῦ νέου καθημερινὰ ἡλίου ἀπαντᾷ καὶ σὲ σωζόμενο ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπόσπασμα τοῦ Ἡράκλειτου: «ἡλιος... νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν» (B 6), τὸ ὁποῖο ὁ Σταγίριτης σχολιάζει προσθέτοντας, ὅτι ὁ ἡλιος δὲν εἶναι μόνο νέος κάθε μέρα, ἀλλ' ἀδιάκοπα, εἶναι νέος συνεχῶς³⁷.

Στὸν Ἐφέσιο ἡ κοσμολογικὴ αὐτὴ ἀποψη συναρτᾶται μὲ τὴ θεμελιακὴ θεωρία τοῦ τῆς μεταβλητότητας καὶ ἀνακύκλωσης τῶν κοσμικῶν πραγμάτων καὶ τὴν κοσμικὴ ἀρχὴ τοῦ πυρός³⁸. Σύμφωνα μὲ τὸν Διογένη Λαέρτιο³⁹, ὅταν ἡ φωτεινὴ ἐξάτμιση – αἱ ἐξατμίσεις γίνονται ἀπὸ τὴ γῆ καὶ τὴ θά-
λασσα⁴⁰ καὶ εἶναι ἄλλες φωτεινές, ἄλλες σκοτεινές, φλέγεται στὸν κύκλο τοῦ ἡλίου, παράγει τὴ μέρα, ὅταν κυριαρχεῖ ἡ ἀντίθετη ἐξάτμιση, δημιουργεῖ τὴ νύχτα.

Στὴν ἡρακλειτικὴ θεώρηση τοῦ ἡλίου ὑπάρχουν δυὸ σημαντικὲς γιὰ τὸν

31. Ὁ συσχετισμὸς μὲ τὸ ἀπόσπασμα 28 βοηθεῖ στὴν ἐρμηνεία αὐτὴ ἡ ὁποία δείχνει τὸν Ξενοφάνη κριτικὸ ρεαλιστὴ, πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, σ. 102, καὶ ΤΗΣ ΑΥΤΗΣ, *Le temps et l'espace chez Xénophane*, *Φιλοσοφία*, 19-20 (1989 - 1990), σσ. 531 - 537.

32. Ὁ ΑἆΠΙΟΣ (IV 9,1) παραδίδει ὅτι ὁ Πυθαγόρας, ὁ Ξενοφάνης καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς θεωροῦσαν ἀπατηλές τις αἰσθήσεις. Πβ. (ψ-ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ, *Στρωματεῖς*, 4, ΑΡΙΣΤΟΚΛ., ΕΥΣΕΒΙΟΥ, *Εὐ. Προπ.* XIV, 17, 1).

33. Περισσότερα πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, σσ. 50 κ. ἐξ.

34. *Πολιτεία*, 530 b: «Οὐκ ἄτοπον, οἶει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίνεσθαι τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα». Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *12 Μελετήματα Προσωκρατικῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, 1992, σ. 143.

35. Ἄν δὲν ὑπάρχει ἐδῶ, καὶ πάλι, σύγχυση μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀναξίμανδρου, προφανῶς νοεῖται ἡ ποικιλία τῶν κοσμικῶν ὄντων. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, σ. 110.

36. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *ἐνθ' ἀν.*, σ. 107.

37. *Μετεωρ.* II, II, 355 a 13.

38. Πβ. ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Φυσ.* 23, 23.

39. IX, 11.

40. Πβ. ΑἆΠΙΟΥ, 17, 4.

φιλοσοφικό στοχασμό κοσμολογικές ιδέες: ή πρώτη εντάσσεται στη γενικότερη ήρακλειτική θεωρία της σύνδεσης του κόσμου με το μέτρο⁴¹, στην αρχή ότι ή αλήθεια του κόσμου είναι Λόγος, τάξη αείζωη βασισμένη σε μέτρα (B 1, B 30), και διατυπώνεται στο απόσπασμα 94: «ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα». Ἡ δεύτερη ἀφορᾷ σε μιάν ἀντίθεση πού ἐκφράζει τὸ ἀπόσπασμα 99: «εἰ μὴ ἥλιος ἦν... εὐφρόνη ἂν ἦν». Ὁ ἥλιος ἐδῶ γίνεται συνώνυμο τῆς ἡμέρας, ἀφοῦ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴ νύχτα⁴². Καὶ εἶδαμε ὅτι σὲ μιὰ μαρτυρία⁴³ γιὰ τὸν Ξενοφάνη ὁ Κολοφώνιος ἀνέφερε ἐκλειψη τοῦ ἡλίου πού διήρκεσε ἓνα μῆνα, καὶ ἐπειδὴ ἦταν ὀλική, ἐπικρατοῦσε νύχτα καὶ στὴ διάρκεια τῆς μέρας. Ἐδῶ δὲν ἐνδιαφέρουν βέβαια οἱ ἀναπόδεικτες ἐρμηνευτικές ὑποθέσεις περὶ πολιτικῆς νύχτας, νέφους σκόνης ἀπὸ ἐκρηξῆς ἡφαιστείου, κ.ἄ., ἀλλ' ἡ ταυτοποίηση ἡλίου καὶ ἡμέρας.

III. Ὁ ἥλιος - μέρα, φῶς - στὸ κοσμοεἶδωλο τῶν δύο Ἰώνων εἶναι ἓνα ἀπὸ ἐκεῖνα τὰ «ἄλλα», τὰ ὁποῖα – σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ *Περὶ οὐρανοῦ* (Γ 1 298 b 29-33) - ξεχώρισαν οἱ φυσικοὶ φιλόσοφοι ὡς γινόμενα ἀπὸ τὸ ἀρχικό «ἓν», τὸ σταθερὸ αἷτιο τοῦ γίνεσθαι: «Τὰ μὲν ἄλλα γίνεσθαι τε φασὶ καὶ ρεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἐν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν». Αὐτὸ τὸ κοσμικό «ἄλλο» χαρακτηρίζεται ὄχι ὡς καθημερινὰ ἄλλο, ἀλλ' ὡς νέος ἥλιος κάθε μέρα.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γεγονός τῆς ἀπομυθοποίησης τοῦ ἡλιακοῦ φαινομένου ἀνεξάρτητα, βέβαια, ἀπὸ κάθε μεταγενέστερη ἐπιστημονικὰ θεμελιωμένη ἀντίκρουση τῆς θεωρίας, τὸ σημαντικό ἐδῶ εἶναι αὐτὸ τὸ κατηγόρημα τοῦ καθημερινὰ νέου πού προσοῖδαται ὡς σταθερὸ γνῶρισμα στὸν ἥλιο, παράλληλα μὲ τὰ γνῶρισμα τῆς λαμπρότητας καὶ τῆς πρὸς τὴ γῆ θερμότητος⁴⁴. Εἶναι γνωστὸ ὅτι στὸν Ὅμηρον ἦν ὁ ἥλιος, ἐκτὸς ἀπὸ θεός (π.χ. Τ 197), συνδέεται μὲ τὴν ιδέα τῆς ζωῆς στὴ γῆ (π.χ. Σ 61): «ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἡελίοιο»). Μὲ τὸν Ξενοφάνη ἡ σχέση τοῦ ἡλίου πρὸς τὴ γῆ εἶναι καὶ σχέση πρὸς τοὺς ἀνθρώπους τῆς, τοὺς γεννημένους ἀπ' αὐτὴν καὶ ἀπὸ τὸ νερό (B 29 καὶ B 33). Ἀμέσως μετὰ ὁ Παρμενίδης, σύμφωνα μὲ δοξογραφικὴ παράδοση⁴⁵, θά θεωρήσει τὸν ἴδιο τὸν ἥλιο πρώτη πηγὴ γένεσης τῶν ἀνθρώπων. Τὸ ἐνδιαφέρον ὁμως μὲ τοὺς δύο Ἴωνες, τὸν Ξενοφάνη καὶ τὸν Ἡράκλειτο, εἶναι ὅτι, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ιδέα τῆς ταύτισης τῆς τροχιᾶς τοῦ ἡλίου μὲ τὴ διάρκεια μιᾶς μέρας, ὑπάρχει ἐδῶ καὶ τὸ κατηγόρημα τοῦ καθημερινὰ νέου ἡλίου. Τὸ κατηγόρημα αὐτό, πού σχετίζεται βέβαια μὲ τὸν γινόμενο ἀνθρώπο καὶ ἀποδίδεται σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ γινόμενα τῆς φύσης, θά

41. Πβ. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ B 30, ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ, *Φυσ.*, 23, 23.

42. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, B 57: «ἡμέρην καὶ εὐφρόνην», B 67: «Ὁ θεὸς ἡμέρην, εὐφρόνην...».

43. Πβ. ΑΕΤΙΟΥ, II 24, 4.

44. Κατὰ τὸν Ἡράκλειτο ὁ ἥλιος εἶναι φλόγα πιὸ λαμπερὴ καὶ πιὸ θερμὴ γιὰ τὴ γῆ σὲ μιὰ ἀπόσταση πιὸ σύμμετρη μὲ τοὺς ἀνθρώπους (πβ. Δ. Λ., IX, 9).

45. Πβ. Δ. Λ., IX, 21.

ἐπαναληφθεῖ στή συνέχεια ἀπὸ τὸν ἀβδηρίτη Δημόκριτο, ἐδῶ σὲ μιὰ σύνδεση τοῦ καθημερινὰ νέου ἡλιακοῦ φωτὸς μὲ τὶς ἀνθρώπινες πράξεις καὶ νοήσεις. Σύμφωνα μὲ τὸν Πλούταρχο⁴⁶, κάθε μέρα ὁ ἥλιος, συνταιριάζοντας τὶς πράξεις καὶ τὶς σκέψεις τῶν ἀνθρώπων, τοὺς ἐγείρει καὶ ἐνθαρρύνει τοὺς στοχασμοὺς τους, ὅπως λέει ὁ Δημόκριτος: «νέα ἐφ' ἡμέρη φρονέοντες ἄνθρωποι» (B 158).

Ὅτι τὸ θέμα τῆς καθημερινῆς νεότητας τοῦ ἡλίου εἶναι ἐμπνευστικό γιὰ τὸν ἴδιο στοχασμό, ἀναφέρω ὡς παράδειγμα τὴν ἐρμηνεία ποὺ πρόσφατα δόθηκε γιὰ τὸ σχετικὸ ἡρακλειτικὸ ἀπόσπασμα. Ἡ Ingeborg Schüssler, ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸν χαϊντεγκεριανὸ τρόπο προσέγγισης τῶν Προσωκρατικῶν ἐρμήνευσε τὸ ἀπόσπασμα ὡς ἔκφραση τῆς βασικῆς ἐμπειρίας ὅτι ὁ ἥλιος δὲν εἶναι μόνο τὸ πιὸ λαμπερὸ ἄστρο, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀναγεννώμενο μέσα ἀπὸ τὴ νύχτα, νέο κάθε μέρα. Ὅτι ἡ νύχτα δὲν εἶναι μόνο ὅ,τι εξαφανίζει, ἀλλ' εἶναι καὶ αἰτία περισυλογῆς καὶ πηγὴ ζωῆς: «Car la nuit est non seulement ce qui fait disparaître et défend de voir, mais aussi ce qui voile, protège, accorde le recueillement et le repos»⁴⁷.

A. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ
(Ἀθῆναι)

LA DOCTRINE DU «SOLEIL CHAQUE JOUR NOUVEAU»
DANS LA PENSÉE DE XÉNOPHANE ET D'HÉRACLITE

Résumé

L'étude essaie de reconstituer une des doctrines concernant la recherche rationnelle de la nature de deux philosophes ioniens, Xénophane et Héraclite, la thèse du «soleil nouveau chaque jour». Cette doctrine est conservée dans un nombre très restreint de fragments (31 du Colophonien, 6 et 94 de l'Ephésien dans l'édition Diels-Kranz) et nombre de témoignages, parfois elliptiques. Si la pensée des «Présocratiques», en un général, nous révèle ce qu'ont été en leur commencement la philosophie et la science, l'investigation de cette doctrine ionienne concernant la nature et la force du soleil s'avère révélatrice, à la fois, de l'esprit rationnel de la nouvelle physique grecque et de l'esprit philosophique: en témoignent le rejet de la connaissance sensible et certaines catégories, comme la catégorie dynamique du nouveau et la catégorie éthique de la mesure.

46. Πβ. «Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας», 5 1129 E.

47. La question de la Nature... À propos du poème de Parménide, *La Nature, Actes du XXV Congrès de l'ASPLF*, Lausanne, 1996, σ. 389.



ΤΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟ ΠΑΙΔΙ. ΜΙΑ ΠΡΟΟΔΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΠΡΟΤΑΣΗ

Ἡ θεώρηση τοῦ παιδιοῦ στήν ἀρχαία ἐλληνική φιλοσοφία χαρακτηρίζεται ἀπό σημασιολογική πολυμορφία, ἀλλά καί συμφωνία ἀπόψεων. Σύμβολο τῆς ἀθωότητος ἢ τοῦ παιχνιδιοῦ τῆς ζωῆς (Ἡράκλειτος Β 52), τῆς δημιουργικῆς ἀνανέωσης¹, τοῦ μελλοντικοῦ καλλίτερου², τὸ παιδί μελετήθηκε ἀπὸ ἀνθρωπολογική, ψυχολογική καί κοινωνική ἄποψη, θεωρήθηκε ὡς τὸ πρῶτο, θεμελιακὸ κεφάλαιο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, πατέρας τοῦ ὥριμου καί προζύμι τῆς πολιτείας· ὅπως λέει ὁ Ἀριστοτέλης: «ἐκ παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας»³.

Ἡ κατανόηση εἰδικὰ τῆς ἀριστοτελικῆς θεώρησης τοῦ παιδιοῦ – ποὺ εἶναι ἤδη καί κατανόηση τῆς ἀπάλειψης τῆς βίας ἀπὸ τὴν παιδικὴ ζωὴ – προϋποθέτει τὴ γνώση τοῦ ἴδιου τοῦ ἀριστοτελικοῦ οἴκου, ἀφοῦ γιὰ τὸν Σταγίριτὴ τὸ σπίτι δὲν εἶναι ὀλίγο οἰκοδόμημα, ἀλλὰ ὅλον, τὸ ὁποῖο εἶναι φυσικὰ πρότερον, δηλαδή φυσικὴ καθοριστικὴ πηγὴ καί διπλὰ ἠθικὸ ὅλον: προηγείται τοῦ μέρους καί εἶναι τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον ὅπου τὸ παιδί ὑπάρχει μέσα σὲ σχέσεις μὲ ἄλλα ὄντα⁴.

Τὸ ζεῦγος τῶν ἐννοιῶν πατέρα-παιδί σχετίζεται μὲ τὸ σχῆμα ὑπερότερον-πρότερον διπλᾶ: χρονικὰ – τὸ παιδί εἶναι πρὶν τὸν ἄνδρα – καί γενετικά ἐδῶ, στὸ γίγνεσθαι ἔχει προτεραιότητα τὸ ἐντελεχεῖα ὄν ὡς πρὸς τὸ δυνάμει ὄν. Τὸ σχῆμα δυνάμει – ἐνεργεία ὑπάρχει μὲ τὴ βιολογικὴ σημασία ὡς ἰδέα τῆς ὁμοιότητος τῶν ἐκγόνων μὲ τοὺς γεννήτορες.

Ὅπως τὸ σπίτι, τὸ ὁποῖο εἶναι μέρος τῆς πόλεως, εἶναι ἀναγκαιότερο ἀπὸ τὴν πόλιν, ὁ ἄντρας καί ἡ γυναῖκα εἶναι ὄντα συνδυαστικά μᾶλλον παρὰ πολιτικά. Ἡ τεκνοποιία εἶναι κοινότερη στὰ ζῶα, ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι δὲν συνοικοῦν μόνο γιὰ χάριν τῆς, «ἀλλὰ καί τῶν εἰς τὸν βίον». Πρὶν ἐμφανισθεῖ τὸ παιδί, εὐθύς – ὁ ὅρος εἶναι τοῦ Ἀριστοτέλη – ὡς μπεῖ τὸ ζευγάρι στὸν οἶκο, φέρνει τὴ χρηστότητα καί τὴν εὐχαρίστηση, οἱ ἐπιεικεῖς μάλιστα φέρνουν γενικὰ τὴν ἀρετὴ. Πρώτη κοινότητα εἶναι ἡ κατάθεση τῶν ἰδίων – τῆς ἰδιοπραγίας καί τῆς ἰδιογνωμοσύνης – στὸ κοινὸ συμφέρον καί ὁ καταμερισμὸς τῆς ἐργασίας⁵. Ἡ πρώτη κοινότητα, ἠθικὸ θεμέλιο τοῦ ἀριστοτελικοῦ σπιτιοῦ, πρὶν, πάντα, ἀπὸ τὴν εἴσοδο τοῦ παιδιοῦ στὸν οἶκο, ἔχει μία δεύτερη, συνθετότερη μορφή.

1. Π6. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιος*, 22 b.

2. Π6. ΤΟΥ ΑΙΤΟΥ, *Νόμοι*, 783 d.

3. *Πολιτ.*, 13, 1250 b 2.

4. *Ἐνθ' ἀν.*, 13, 1260 b 13.

5. Π6. *Ἠθικά Νικομάχεια*, Θ, 14, 1162 a 17 κ. ἐξ.



πάλι ἠθικὰ ἐδραιωμένη. Αὕτῃ ἡ κοινότητα σημαίνεται με τὸν ὄρο σύνδεσμος: ὁ Ἀριστοτέλης λέει: «σύνδεσμος δὲ τὰ τέκνα δοκεῖ εἶναι διὸ θάττον οἱ ἄτεκνοι διαλύονται: τὰ γὰρ τέκνα κοινὸν ἀγαθὸν ἀμφοῖν, συνέχει δὲ τὸ κοινόν»⁶. Πρόκειται γιὰ ἓνα εἶδος ἠθικοῦ πανηγυρικοῦ ποῦ ἀφορᾷ στὴν εἴσοδο τοῦ παιδιοῦ στὸν ἀριστοτελικὸ οἶκο.

Ἄν ἡ ἔννοια τῆς κοινότητας, δεσπόζουσα τῆς ἀριστοτελικῆς οἰκογένειας, ἀποκλείει τὴ βία, στὸν ἴδιο σκοπὸ εἶναι εὐθυσμένη καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ ἀγωγή τοῦ παιδιοῦ: στὴν ἁρμονία δηλαδή πρὸς τὸν ἑαυτό του καὶ πρὸς τὸ περιβάλλον του, γιὰ εἶναι οἰκοδομητικὴ ἐνὸς περίγυρου ποῦ ἀποκλείει τὴ βία. Συνδυαστικὴ καὶ αὕτῃ στὴν κατεύθυνσή της εἶναι διπλὰ θετικὴ: ὁ ἓνας στόχος της, ἡ ὑγεία συμφέρει στὴν ἀνάπτυξη τοῦ σώματος κι ἐξασφαλίζεται με τὴν κίνηση – δηλαδή τὴν ἀποφυγὴ τῆς ραθυμίας, τὴ γυμναστικὴ καὶ τὸ παιχνίδι, ποῦ εἶναι, ὅπως καὶ τὸ παραμῦθι, τὸ φροντισμένο ἀπὸ εἰδικούς, προοδοποιητικό· οὔτε ἀνελεύθερο, οὔτε κοπιαστικό, οὔτε ράθυμο, ἀλλὰ ἱκανὸ νὰ προετοιμάζει γιὰ μελλοντικὲς ἀπασχολήσεις: «πάντα γὰρ δὲ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς τὰς ὕστερον διατριβάς, διὸ τὰς παιδιάς εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων»⁷. Ἡ πρόοδος ὡς ἀνάπτυξη – δεύτερος στόχος τῆς ἀγωγῆς – ὑπάρχει καὶ στοὺς τρόπους ἐπιδίωξης τοῦ πρώτου στόχου της: τὸ κλάμα καὶ οἱ φωνές δὲν ἀπαγορεύονται⁸, οἱ ἀσκήσεις καὶ οἱ ἐθισμοὶ ὥς τὰ πέντε χρόνια γίνονται δίχως γιὰ τὰ παιδιά ταλαιπωρίες ποῦ ἐμποδίζουν τὴν ἀνάπτυξή τους. Τὸ ἀριστοτελικὸ παιδί ἀναπτύσσεται σωματικὰ καὶ πνευματικὰ γιὰ νὰ γινεῖ ὁ μελλοντικὸς ἄνθρωπος, δίχως νὰ χάνει τὴν παιδικότητά του. Προετοιμάζεται «πρὸς τὰς ὕστερον διατριβάς» καὶ μαθαίνει με τὸν «λόγον» γιὰ τοὺς κινδύνους ἀπὸ τὴν ἀλογία, ἀλλὰ καὶ τὴν ὀργή.

Ὅπως τὸ πλατωνικὸ παιδί, τὸ ἀριστοτελικὸ παιδί – ἐδῶ βρίσκεται τὸ μέγιστο ἐνδιαφέρον τῆς προοδοποιητικῆς πρότασης τοῦ Ἀριστοτέλη, τῆς πρότασης ἀποφυγῆς τῆς βίας – προστατεύεται καὶ νομοθετικὰ ἀπὸ τὴν ἀνηθικότητα: ὁ Σταγίριτης ἐξορίζει με πρόταση νόμου μακριὰ ἀπὸ τὸ παιδί καὶ μακριὰ ἀπὸ τὴν πόλη τὴν αἰσχρολογία καὶ τὴν παράσταση βίας. Ἡ σχετικὴ του παρατήρηση ἔχει ὑπερκαιρικὴ ψυχολογικὴ καὶ παιδευτικὴ ἀξία: ὅ,τι ἀκούει ἢ ὅ,τι λέει τὸ παιδί ἀπὸ τὰ αἰσχρὰ εἶναι κοντὰ στὸ νὰ τὸ πράξει. Λέει ἐπιγραμματικὰ ὁ φιλόσοφος: «εὐλογον οὖν ἀπελαύνειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων καὶ ὁραμάτων ἀνελευθερίας καὶ τηλικούτους ὄντας. Ὅλως μὲν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως, ὥσπερ ἄλλο τι, δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν· ἐκ τοῦ γὰρ εὐχερῶς λέγειν ὅ,τιοῦν τῶν

6. *Ἐνθ' ἀν.*, Θ, 14, 1162 a 27.

7. *Πολιτ.*, Η, 17, 1336 a 30.

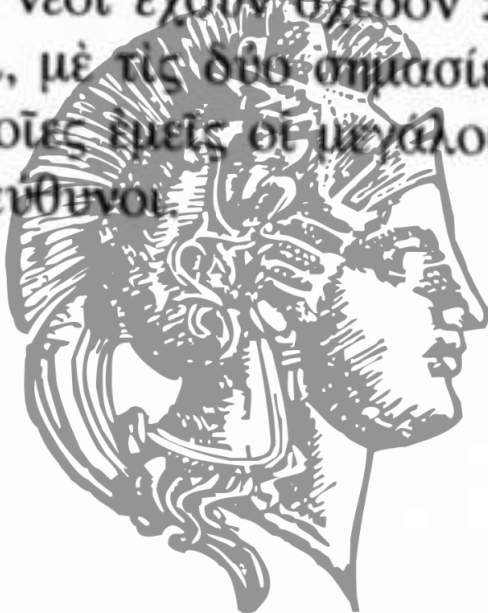
8. *Ἐνθ' ἀν.*, 1336 a 34.

αἰσχροῦν γίνεται καὶ τὸ ποιεῖν σύνεγγυς, μάλιστα μὲν οὖν ἐκ νέων, ὅπως μήτε λέγωσι μήτε ἀκούωσι μηδέν τοιοῦτον»⁹. Πρὶν ἢ παιδεῖα ἐξασφαλίσαι τὴν ἠθικὴ ὀχύρωση τοῦ παιδιοῦ, ἀπὸ ἀνάγκη πρόληψης τῆς βλάβης τῆς ψυχῆς, ἐπιβάλλεται – ὅπως καὶ στὴν ἐλεγχόμενη ποίηση, κατὰ Πλάτωνα – ἡ ἀπαγόρευση γιὰ τὰ παιδιά ὀρισμένων θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων ποὺ βιάζουν τὴν ἀθωότητα τῆς ψυχῆς τους.

Ἡ σύντομη αὐτὴ εἰσήγηση γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ παιδί θὰ μπορούσε νὰ προεκταθεῖ μὲ τὴν ἀναφορὰ σ' ἓνα μέρος τοῦ λόγου τοῦ Σταγίριτη γιὰ τὴ νεότητα, τὸ «τῶν νέων ἦθος»¹⁰: «οἱ μὲν οὖν νέοι τὰ ἦθη εἰσὶν ἐπιθυμητικοί,... εὐήθεις διὰ τὸ μήπω τεθεωρηκέναι πολλὰς πονηρίας, καὶ εὐπιστοι διὰ τὸ μήπω πολλὰ ἐξηπατηθῆναι, καὶ εὐέλπιδες... καὶ ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι... καὶ μᾶλλον αἰροῦνται πράττειν τὰ καλὰ τῶν συμφερόντων... καὶ φιλέταιροι μᾶλλον τῶν ἄλλων ἡλικιῶν διὰ τὸ χαίρειν τῷ συζῆν καὶ μήπω πρὸς τὸ συμφέρον κρίνειν μηδέν, ὥστε μηδὲ τοὺς φίλους... καὶ ἐλεητικοὶ διὰ τὸ πάντας χρηστοὺς καὶ βελτίους ὑπολαμβάνειν (τῇ γὰρ αὐτῶν ἀκακία τοὺς πέλας μετροῦσιν, ὥστε ἀνάξια πάσχειν ὑπολαμβάνουσιν αὐτούς) καὶ φιλογέλωτες...»

Σήμερα, παιδιά καὶ νέοι ἔχουν σχεδὸν παύσει νὰ εἶναι φιλογέλωτες, μάρτυρες καθὼς εἶναι, μὲ τὶς δύο σημασίες τοῦ ὅρου, πολλῆς βίας καὶ δυστυχίας, γιὰ τὶς ὁποῖες ἡμεῖς οἱ μεγάλοι μὲ μικρὸ καὶ κεφαλαῖο Μ – εἴμαστε οἱ κυρίως ὑπεύθυνοι.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ
ANNA ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ
(Αθήναι)

9. Ἐνθ' ἀν., 1136 b 2.

10. Ρητορική, Β, 12 1389 a 2 κ. ἐξ.



ΟΙΗΣΙΣ UND ΓΝΩΜΗ BEI HERAKLEITOS. BEITRAG ZUM ERKENNTNISPROBLEM

In dieser kleinen Abhandlung werden wir mit wenigen Worten die Begriffe γνώμη¹ und οίησις², wie sie uns bei Heraklit begegnen, einer genauen Betrachtung unterziehen. Die Begriffe wollen wir vom erkenntnistheoretischen Standpunkt untersuchen und dies soll ein kleiner Beitrag zu der Erkenntnis der Persönlichkeit des großen Ephesiers sein³. Es ist ja bekannt, daß sich nach der Flußtheorie Heraklits alles ständig verändert⁴ und daß der Mensch keine genaue Kenntnis der Wesen gewinnen kann⁵ wegen der ständigen Veränderung des Alls⁶. Wir können also auch die Wesen auf keine Namen festlegen, eben wegen dieser ständigen Veränderung, der die Wesen ausgesetzt sind, und weil eben nach Heraklit alles fließt und die Beständigkeit, die Bewegungslosigkeit nur den Toten eigentümlich ist⁷. Nur die Vernunft des Menschen verhilft uns zu einer echten Kenntnis der Dinge, wenn diese Vernunft der allgemeinen Vernunft Folge leistet und nicht eigene Wege beschreitet⁸.

Mit der allgemeinen Vernunft bezeichnet der Philosoph die in der Welt obwaltende Vernunft, aus der die Vernunft der einzelnen Menschen

1. Frg. 78 bei ORIG., c. *Cels.*, VI, 12 (II 82, 23 Koetschau).

2. Frg. 46 bei DIOG. LAERT., IX, 1, 7.

3. Über das Erkenntnisproblem des Herakleitos siehe E. ZELLER, *Philos. d. Griech.*, Leipzig, 1920⁶, I, 1, S. 898 ff., E. LOEW, Ein Beitrag z. heraklitsch-parmenideischen Erkenntnisproblem, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 31, 1918, S. 63-90.

4. PLAT., *Grat.*, 402 a λέγει που 'Ηράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Vgl. auch ARISTOT., *Met.*, A 5, 1010 a 10, 7, 1012 a 24, 8, 1012 b 35, K, 1062 a 31; siehe H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

5. A. N. ZOUMPOS, Intérprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite, *Revue des Études Grecques*, 56-60, 1946-47, S. 5ff.

6. PLAT., *Theaet.*, 152 d ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι, ἀλλ', ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς, καὶ σμικρὸν φανῇται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον ξύμπα-ντά τε οὕτως ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινος μήτε ὅποιονοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἀλλήλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμέν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες.

7. AET., I, 23, 7 (DIELS., *Dox.*, 320) 'Ηράκλειτος ἡρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνήρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν.

8. Frg. 1 bei SEXT., *Adv. math.*, VII, 132 τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν δι-αιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποι-οῦσιν, ὁκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται. Siehe auch bei Demokr., Frg. 35 γνωμένων μευ



hervorgeht; διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ, <τουτέστι τῷ> κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν⁹. Infolgedessen folgt die Vernunft, d.h. die ungetrübte Erkenntnis der Dinge, nicht der allgemeinen Flußtheorie, sondern verbleibt unverändert¹⁰. Und obwohl der Philosoph uns auffordert, «der allgemeinen und göttlichen Vernunft zu folgen», damit wir uns eine Richtschnur (ein Kennzeichen) für die Wahrheit schaffen, so kann trotzdem der Mensch die tatsächliche Wahrheit um das Wesen der Dinge nicht erfassen, weil die ungetrübte Erkenntnis nur dem göttlichen Wesen zukommt und das Wissen um die höchste Wahrheit nur eine Eigenschaft der Gottheit ist, weil ausschließlich die Gottheit zu der Erkenntnis des Göttlichen kommen könne¹¹.

Der vollkommenste und weiseste Mann wird im Verhältnis zur Gottheit nachgeäfft erscheinen¹², genau wie der schönste Affe: κάλλιστος τῶν πιθήκων verglichen mit dem Menschen sich als αἰσχρὸς erweisen wird¹³. Und doch nimmt der Mensch durch die Seele am göttlichen Wesen teil, weil ja die Seele einen Teil des göttlichen Feuers darstellt, sie (die Seele) ist in seinem Innern eingesperrt und verbleibt dort während des ganzen Menschenlebens, verliert aber auch dabei die göttliche Eigenschaft, die sie früher besaß, da sie sich mit den irdischen Elementen vereinigt und stirbt, d.h. das göttliche Feuer erlischt¹⁴. Aus diesem Grunde verstrickt sich der Mensch immer in Unvernunft, obwohl er das göttliche Feuer in sich trägt, und neigt immer mehr zu einer verschwommenen Erkenntnis der Dinge. Erst, wenn der Mensch stirbt, entzündet¹⁵ sich das in ihm befindliche Feuer, d.h. die bis vor kurzem totgeglaubte Seele lebt wieder auf und wird von den Fesseln des Körpers befreit¹⁶. Sehr anschaulich

τῶνδε εἴ τις ἐπαῖσι ξὺν νόῳ, πολλὰ μὲν ἔρξει πραγμάτων ἀνδρὸς ἀγαθοῦ ἄξια, πολλὰ δὲ φλαῦρα οὐχ ἔρξει.

9. Frg 2.

10. Frg. 108 ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀρκενέται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

11. Frg. 41 εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτε ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

12. ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν: Frg. 83 bei PLAT., *Hipp. maior*, 289 b; vgl. auch Frg. 79 bei ORIG., c. *Cels.*, VI, 12 (II 82, 23 Koetschau).

13. πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν: Frg. 82 bei PLAT., *Hipp. maior*, 289 a.

14. Vgl. A. N. ZOUMPOS, *Περὶ τοῦ 98ου ἀποσπάσματος τοῦ Ἡρακλείτου*, Athen, 1949, S. 5f.

15. A. N. ZOUMPOS, Die metaphysische Bedeutung des Wortes «Ἄδης» bei Herakleitos, *Actes du XIème Congrès international de philosophie* (Bruxelles 20-26 Août 1953), Bd. XII, S. 54ff. Vgl. auch Frg. 26 bei CLEM., *Strom.*, IV, 143 (II 310, 21 Stählin) ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτε[τα]: ἑαυτῷ ἀποθανὼν [ἀποσθεσθεὶς ὄψεις], ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσθεσθεὶς ὄψεις], ἐργηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος. Siehe A. N. ZOUMPOS, *Revue des Études Grecques*, 59-60, 1946-47, S. 1ff.

16. ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθᾶσθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν. Vgl. SEXT., *Pyrrh. hypot.*, III, 230.



lehrt Herakleitos, daß die Menschen unsterbliche Götter sind, die Götter aber unsterbliche Menschen, die durch den Tod der Menschen sich am Leben erhalten und sterben, wenn die Menschen am Leben bleiben¹⁷. Und dies alles tritt ein, weil in Übereinstimmung mit der Flußtheorie keine Seele ewig in einem Körper verbleiben kann, sondern die Notwendigkeit einer Veränderung besteht¹⁸. Aus all dem geht hervor, daß der Mensch zu keiner ungetrübten Erkenntnis der Dinge gelangen kann, d.h. zu einem Wissen (γνώμη), das aus einer Erkenntnis hervorgeht (γιγνώσκειν), wobei das letzte Wort Wissen ἐπίστασθαι heißt.

Weil ja nur Gott εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων¹⁹, die Menschen hingegen können nach ihm nur eine οἴησις²⁰ besitzen, von οἶομαι, was glauben, sich einbilden heißt; diese οἴησις ist nur ein Glaube, eine Einbildung: ἡθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει²¹. Und diese δόξα, diese οἴησις hat man wohl mit Recht ἱερὰ νόσος²² bezeichnet; von ihr werden die Menschen bezüglich der Erkenntnis der sie umgebenden Wesen und Gestalten befallen, d.h. von einer völligen Unkenntnis, die einerseits als Folgeerscheinung des ständigen, ewigen Flusses der Dinge²³ anzusehen ist und andererseits bedingt ist durch die Unfähigkeit des Menschen, die wahre Vernunft zu erfassen; diese Vernunft ist ja dem Fluß der Dinge nicht unterworfen, sondern verbleibt außerhalb desselben²⁴. Diese Unkenntnis, diese Unerfahrenheit mit den Dingen ist gemäß dem Ephesier eine

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

17. ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τῶν ἐκείνων θανάτων, τὸν δὲ ἐκείνων εἶον τε-
θνεῶτες: Frg. 62 bei HIPPOL., *Refut.*, IX, 10.

18. Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβὰς ἀναγκαίης τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων, ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω
διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπέλειπε καὶ τὸ μὲν αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματος εἶναι τὸ δὲ μεταβάλλειν
φέρειν ἀνάπαυσιν. Vgl. STOB., *Ecl.*, I, 906.

19. Frg. 41 bei DIOG. LAERT., IX, 1. Vgl. auch B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens
in der vorplatonischen Philosophie* (Diss.), (Philologische Untersuchungen, 29), 1924, S. 20 ff., 37 ff.

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

21. Frg. 78 bei ORIG., *c. Cels.*, VI, 12 (II 82, 23 Koetschau). Vgl. auch B. SNELL, *Die Sprache
Heraklits*, *Hermes*, 61, 1926, S. 363 ff. Siehe Frg. 70 bei JAMBL., *De anima* (STOB., *Ecl.*, II, 1, 16)
Ἡράκλειτος παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα. Vgl. Frg. 102 bei
PORPHYR. zu Δ 4 [I, 69, 6 Schr.] τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν
ἄδικοι ὑπελήφασιν ἅ δὲ δίκαιοι. Vgl. auch W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek
Philosophers*, Oxford, 1947, S. 233.

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

23. ARIST., *Met.*, I, 6 ταῖς Ἡρακλειτείαις δόξαις, ὡς τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης
περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης. Vgl. PLAT., *Crat.*, 402, und Frg. 12, 49a, 88, 91.

24. Frg. 108 bei STOB., *Flor.*, I, 174 Hense ὁκόστων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο,
ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.



Todesart²⁵. Infolgedessen beantwortet Heraklit die Frage, ob ein absolutes Wissen möglich ist mit einem klaren Nein²⁶. Er folgt der Schule der Skeptiker²⁷, derzufolge er in die Kenntnis (γνῶσις) die Erwägung (σκέψις) miteinbezieht, d.h. den Zweifel. Wir wissen nicht, wie sich die Dinge verhalten, es gibt keine Kenntnis, die eine universelle Gültigkeit besitzt; jedes Wissen ist relativ und subjektiv²⁸; nur Gott allein besitzt ein absolutes Wissen. Jetzt kommen wir zu der Quelle des Wissens.

Heraklit folgt der orthologischen Schule, nach der die Quelle des Wissens der λόγος ist, das reine Wissen, weil unsere Sinne sich die Dinge als unabänderlich vorstellen²⁹. Aber diese Gedankengänge führen ihn nicht dazu, die Erfahrung zu unterschätzen³⁰. Infolgedessen wird sowohl die Vernunft als auch die Erfahrung³¹ eine Quelle der Kenntnis und ein Prüfstein der Wahrheit, und dadurch wird Herakleitos zu einem Vorkämpfer der kritischen Schule und zu einem Vorgänger Kants. Schließlich kann man aus dem oben Dargelegten folgern, daß man das Wesen des Wissens als solches nach Heraklit nicht, unbedingt erkennen kann, weil ja dies keine Eigenschaft des Menschen, sondern nur Gottes ist. Also kennen wir die Gegenstände an und für sich nicht, sondern nur so, wie sie in unserem Bewußtsein erscheinen, d.h. er vertritt die phänomenologische Schule³², aus der in der alten Philosophie die Skeptiker, in der neueren Philosophie Kant hervorgegangen ist³³.

A. N. ZOUMPOS
(Athen)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΙ

25. θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν: Frg. 21 bei CLEM., *Strom.*, II, 21 (II 205, 7 Stählin).

26. Über die Grenzen der menschlichen Kenntnis siehe Fragmente 28, 70, 78, 79, 123. Vgl. SEXT., *Pyrrh. hypot.*, I, 210. – PAPPENHEIM, *Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Aenesidimus*, Berlin, 1889, und F. SUSEMIHL, *Geschichte d. Griech. Literatur in der Alexandrinischen Zeit*, Leipzig, 1892, Bd. II, S. 340; siehe auch PHOTIUS, *Biblioth.*, 212, und K. GÖBEL, *Die Begründung der Skepsis des Aenesidimus durch die Zehn Tropen*, Bielefeld, 1880.

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

28. Vgl. bei Xenophanes Frg. 34 καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἶδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

29. κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων: Frg. 107 bei SEXT. EMPIR., VII, 126. Vgl. auch Frg. 101a bei POLYB., XII, 27 ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

30. ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω: Frg. 55 bei HIPPOL., *Refut.*, IX, 9.

31. W. NESTLE, War Heraklit Empiriker?, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 25, 1912, S. 275 ff.

32. Vgl. Frg. 123 bei THEMIST., *Or.*, 5, p. 69 φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ.

33. Über die oben Fragmente des Herakleitos siehe O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.



ΟΙΗΣΙΣ ΚΑΙ ΓΝΩΜΗ ΠΑΡ' ΗΡΑΚΛΕΙΤΩ

Περίληψη

Ἐνταῦθα ἀναλύονται γνωσιολογικῶς αἱ ἔννοιαι «οἶησις» καὶ «γνώμη» ὥς ἔχουν παρ' Ἡρακλείτῳ καὶ παραθέτουν μίαν ὄψιν τοῦ Ἡρακλειτείου γνωσιολογικοῦ προβλήματος.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΕΠΙ ΤΩΝ ΣΚΕΨΕΩΝ ΤΟΥ NIETZSCHE ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝΤΟΥ ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΥ

Ἐν τῷ κατωτέρῳ ἄρθρῳ θὰ ἤθελον νὰ παρατηρήσω τινά, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὰς σκέψεις τοῦ Nietzsche διὰ τὸν ὄρον «ἄπειρον» τοῦ Ἀναξίμανδρου.

Ὁ Nietzsche ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*¹, γράφει τὰ ἑξῆς: «Alles, was einmal geworden ist, vergeht auch wieder, ob wir nun dabei an das Menschenleben oder an das Wasser oder an Warm und Kalt denken: überall, wo bestimmte Eigenschaften wahrzunehmen sind, dürfen wir auf den Untergang dieser Eigenschaften, nach einem ungeheuren Erfahrungsbeweis, prophezeien. Nie kann also ein Wesen, das bestimmte Eigenschaften besitzt und aus ihnen besteht, Ursprung und Prinzip der Dinge sein; das wahrhaft Seiende, schloss Anaximander, kann keine bestimmten Eigenschaften besitzen, sonst würde es, wie alle andere Dinge, entstanden sein und zu grunde gehn müssen. Damit das Werden nicht aufhört, muss das Urwesen unbestimmt sein. Die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Urwesens liegt nicht in einer Unendlichkeit und Unausschöpfbarkeit, wie gemeinhin die Erklärer des Anaximander annehmen, sondern darin, dass es der bestimmten, zum Untergange führenden Qualitäten bar ist: weshalb es auch seinen Namen, als "das Unbestimmte" trägt». Ἐνταῦθα ὁ λόγος περὶ ποιότητων· ὁ Ἀναξίμανδρος κατὰ τὸν Nietzsche ἀποφεύγει νὰ προσδώσῃ ποιότητά τινα εἰς τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ Ἀρχὴν, ἐκ φόβου μήπως αὕτη ἤθελεν ἀλλοιωθῇ καὶ ἐπομένως ἀπολέσῃ τὸν χαρακτηρισμὸν αὐτῆς «ἀγεννήτου», «ἀφθάρτου», «ἀθανάτου» καὶ «ἀνωλέθρου»· ὑπαινίσσεται ἀκόμη τὸν Θαλῆν, ὅστις ὥρισε ποιοτικῶς τὴν Ἀρχὴν αὐτοῦ ὀνομάσας ταύτην «ὔδωρ» καὶ ἡ ὁποία διὰ τῆς ἐπιδράσεως διαφόρων ἐξωτερικῶν παραγόντων, π.χ. διὰ τοῦ ψύχους, ἤθελε γίνῃ αὕτη πάγος, ἥτοι γῆ, ἡ διὰ τῆς θερμότητος μεταβληθῇ εἰς ἀτμὸν καὶ νέφος καὶ γενικῶς ἀλλοιωθῇ. Δέν δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν ἐπακριβῶς πως, διατὶ ὁ Ἀναξίμανδρος ἀπέφυγε νὰ «κατηγορήσῃ» τὸ ἀρχέγονον αὐτοῦ ὄν, ἴσως ὁμως νὰ ἐκινήθῃ ἀπὸ σκέψεις, ὡς εἶναι αἱ τοῦ Ἰωάννου τοῦ Scotus· λέγει δηλαδὴ ὁ τελευταῖος², ὅτι δέν δύναται τις νὰ «κατηγορήσῃ» τὸ Θεῖον ἀπονέμων εἰς αὐτὸ διάφορα κατηγορήματα, διότι τοῦτο εἶναι ἐπέκεινα παντὸς τοιούτου καὶ γενικῶς εἶναι τοῦτο ἄνευ διορισμοῦ καὶ ὑπέρτερον πάσης μορφῆς, ἀλλὰ τὸ ἄνευ μορφῆς καὶ διορισμοῦ ἀποβαίνει συγχρόνως καὶ ἀπρόσιτον εἰς τὴν ἡμετέραν διάνοιαν καὶ τὸ μόνον κατηγορημα, εἰς

1. Leipzig, 2^{te} ed. Kroners Taschenausgabe, τ. 42, 1925, σ. 22.

2. *Divisione natura*, 2, 1 (Migne, τ. 122).



ὃ ἤθελέ τις νὰ προσφύγῃ, εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ «μηδενός»³. Ἐνταῦθα δύναται κάλλιστα νὰ συγκριθῇ ἡ ἔννοια τοῦ «μηδενός» τοῦ Ἰωάννου τοῦ Scotus μετὰ τῆς ἐννοίας «ἄπειρον» τοῦ Ἀναξίμανδρου. Ἡ ἀλλαγὴ τοῦ ὅρου τοῦ Ἀναξίμανδρου, ἀπὸ τὸ «Das Unendliche» εἰς τὸ «Das Unbestimmte», ὡς θέλει ὁ Nietzsche, δὲν νομίζω ὅτι παρέχει διαφορὰν τινα· διότι ὁ Ἀναξίμανδρος διὰ τοῦ «ἄπειρου» ἐξέφραζε πάλιν τὴν ἔννοιαν τοῦ «ἀορίστου», τοῦ «ἀπροσδιορίστου» τοῦ Nietzsche. «...Λέγει (= Ἀναξίμανδρος) δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ, μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον...»⁴. Ὁ Nietzsche κακίζει ἐνταῦθα τὸν Θαλῆν, ἐπειδὴ τρόπον τινὰ οὗτος «κατηγορεῖ» τὸ Θεῖον, ὀρίζων καὶ προσνέμων ποιότητά τινα καὶ ἦτις, ὡς γνωστόν, γίνεται ἡ αἰτία μεταβολῆς τοῦ «ἀρχεγόνου ὄντος», ἐνῶ ἀντιθέτως ὁ Ἀναξίμανδρος ἀπέφυγε «δῆθεν» τὰ σφάλματα τοῦ Θαλοῦ καὶ δὲν «κατηγορεῖ» τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ ἀρχήν· ἐπομένως ἐτήρησε ταύτην ἀνέπαφον πάσης μεταβολῆς. Ἀνεξαρτήτως τῶν σκέψεων τοῦ Nietzsche ὡς πρὸς τοὺς δύο φιλοσόφους τῆς Ἰωνικῆς Σχολῆς, τὰ περὶ Θαλοῦ ἔχουσιν οὕτω· ὁ Θαλῆς, ὅταν «κατηγορῇ» τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ ἀρχήν καὶ προσδιορίζῃ ταύτην διὰ τοῦ «ὑδατος», τοῦ ὁποίου ἡ μεταβολὴ θὰ ἐξαρτηθῇ ἐκ τινῶν ἐξωτερικῶν παραγόντων, τουτέστι ψύχους ἢ θερμότητος, ἔχει ὑπ' ὄψιν «κίνησιν» ἣτις ὑπάρχει ἐντὸς τῆς ὕλης καὶ οὐχὶ ἐκτὸς αὐτῆς. Τὸ Θεῖον κινεῖ ἑαυτό, ἥτοι ἡ ψυχὴ κινεῖ τὴν ὕλην (Hylozoismus), διότι πραγματὶ κινεῖται καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν, θείαν κινητικὴν»⁵.

Ἐν ὀλίγαις λέξεσιν ἐνταῦθα δὲν ὑπάρχει «ἀντιφάσις» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ Θαλοῦ, ὡς θέλει νὰ δείξῃ ὁ Nietzsche, διότι ὁ Θαλῆς ἀπλῶς θεωρεῖ τὴν ἀλλοίωσιν τῆς κοσμογόνου αὐτοῦ ἀρχῆς ὡς κίνησιν, ἣτις ὑπάρχει ἐντὸς αὐτῆς καὶ οὐχὶ ὡς ἐπακολουθήμα «ποιότητος τινος» ἢ «ποιότητος τῆς ὕλης» δὲν ὑφίσταται «κίνησιν», ἥτοι μεταβολήν, διότι ἐπιδρῶσιν ἄλλοι τινὲς παράγοντες, ἀλλ' ἀπλῶς, διότι αὕτη κινεῖται ἀφ' ἑαυτῆς καὶ τοιουτοτρόπως καθίσταται ἐν ἑνυλὸν εἶδος⁶.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ
(Ἀθῆναι)

BEMERKUNGEN ÜBER DEN GEDANKEN NIETZSCHES ZU DEM BEGRIFF ΑΠΕΙΡΟΝ DES ANAXIMANDER

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz diskutiert Nietzsche interessante Aspekte der Gedanken, die sich die beiden Philosophen Thales und Anaximander über κοσμογόνος ἀρχή gemacht haben.

A. N. ZOUMPOS

3. Ἐνθ' ἀν., 3, 19.

4. ΣΙΜΠΛ., Φυσ., 24, 13.

5. DIELS, *Doxogr. Graeci*, σ. 301.

6. Π6. Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΥ, *Παρατηρήσεις εἰς τὴν Ὀντολογίαν τοῦ Θαλοῦ*, Ἀθῆναι, 1958.



COSMOS AND DIKE IN ANCIENT GREEK THOUGHT

Every genuine philosophy of history is first of all a «metaphysics», in the sense that it recognizes the prominence of historical time against the physical space and sees in the historical event the actualization of a value and the integration of a concept of salvation, different from those one can seek in the eternal order of nature. However such a philosophy, with the inflexible comparisons it carries along, between nature and mind, necessity and freedom, and with the value it attaches to the generative activities of history, is opposed to the inner intentions of the Greek intellect, such as they emerge from its essential conception of the cosmos. It is taken for granted that the Greeks sought to locate reality and rationality in the objective world. So the intellect was discovered «objectively» in the natural world as the principle of its order, its beauty and motion.

The universe consists of an order, a *cosmos* arranged in a perfect harmonious finite totality. Nature realizes in an eternal movement of coming-to-be the infinity of the possibilities of this totality. This world which, for Heraclitus, is «no god or man made»¹ would suffice, through its various features, to manifest the wish of the Greeks to allow the world to impose itself as a limit of knowledge and as an internal law. Therefore, cosmos means the universe or the totality of beings and the political structure which is based on the law², and the principle of order and harmony which regulates the relations between isolated beings and between the components of every beings as well³. The universal character of this search for knowledge and recognition of the cosmos as a formative and normative totality constitutes the essence of ancient humanism. What this humanism expresses is not the predominance of the earthly elements upon whatever transcends it, but the internal harmony (κοσμιότητα) of the soul which has acknowledged the law of the universe as its own law and whose the internal discipline is in absolute agreement with the order of the totality of existences.

If the soul is relatively able to impose a harmony upon its movements and to act in such a way that human life does not constitute a disorder (ἄκοσμία), but a *cosmos*, this happens because the soul has been able to contemplate the timeless Being which the essence of gods emanates from⁴; with the only difference that, in the divine nature, the conditions of contemplation are arranged in a perfect

1. HERACLITUS, fr. 30 (D.-K.,¹⁶): οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησαν.

2. Cf. HERODOTUS, I, 65; EURIPIDES, *Suppliants*, 245; PLATO, *Laws*, H, 846 d.

3. Cf. IDEM, *Gorgias*, 504 a; *Laws*, Ev, 734 a-741 a.

4. Cf. IDEM, *Phaedrus*, 247c-d.



way: in other words, that the attainment of an internal harmony (κοσμιότητος) and of a perfect collaboration between the faculties of the soul is presupposed by the knowledge of harmonies, and rotations of the universe, and requires the harmonization of the three parts out of which the soul is composed, compared to the three chords that give the lowest, the highest and the medium sound⁵. However, the human soul as a whole is only partly able to attain such a harmony. Hence the imperfect character of its contemplative activity and motion. Therefore, the human world, such as it directly appears, in itself, is the most remote from the divine perfectness. Indeed, the fact the divine displays the character of the supreme Good is due to its own perfectness which renders it infinitely desirable. Therefore, as an object of the universal Eros (ὡς ἐρώμενον), the divine participates of both heaven and nature. Order, harmony, justice, measure, beauty are successively of such use in Plato as that express or define the Good towards which tends everything which, in the sensible world, wishes to acquire a constant form and structure and which in the supracelestial world, serves as a model to the fragmentary efforts of mortals. The Good is the final purpose (*telos*), as long as it simultaneously constitutes the order of the mustering of every work and every reality, as well as its completed expression. This is the Good realized through every positive work be it that of the divine craftsman in the *Timaeus* (29a-d) or that of the painter, the architect, the physician and the educator in the *Gorgias* (503-504) or even that of the weaver, which is the model of the royal man's activity in the *Politicus* (279 a-b). Therefore, everything which takes place in the world, exists because of the purpose at which it aims. If the divine is the purpose (*telos*) which gives a significance to the overall becoming of the world, this happens because of the erotic attraction it exerts: while seeking for the order the individual beings must attain, they obey to the universal Eros, whose supreme object is the divine perfection. God is the direct object of Eros of the eternal natural beings, namely the heavenly spheres; these imitate the perfect life of the divine by executing the only natural motion which is «perfect and eternal»⁶, i.e. the circular one. It obeys to an absolute necessity and reveals, at the level of the visible, the supreme Good towards which tends every divine or human being seeking for the perfection of the Being. As it, then, appears in its circular progression, the world is eternal. It can not have an aim; however, it can exist. It is only through his participation in the *cosmos* that man can develop what is divine in him.

The Greeks have expressed in a tragic way the contrast between the *cosmos*, the beautiful order that rules upon the universe and the disorder (ἄκοσμία)

5. IDEM, *Rep.*, A, 443 d: συναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεότης τε καὶ ὑπέρτης καὶ μέσης.

6. ARISTOTLE, *Phys.*, E, 1, 265 v. a25 sq.

which is innate within the earthly world. This contrast is used by Plato to indicate the difference between Being and appearance as a difference between pure knowledge whose objects are eternal and sensorial knowledge whose object are born, the Heraclitean law of coming-to-be and passing-away, that of the continuous alternance of everything, the attempted comparison between the circular motion of the *cosmos* and pure intellect (νόησις) in the myth of the *Phaedrus* (246-251) shows clearly enough the symbolic charge of the universal relation between the sidereal rotations and pure Ideas. Nevertheless, the problem here is not about a clearly epistemological distinction. A passage of the *Timaeus* (476 b-c), in which the earthly disorder is contrasted with the «sidereal motions which do not undergo any disturbance», reveals already the general meaning that the Greeks attributed to this opposition. Towards this regularity presented by the cosmic motions and without which the cosmos would return immediately to the chaotic matter which perpetually accompanies it, the Greek feels to be surrounded by dreadful powers which continuously treat to invade him, aiming at restoring in him the primordial disorder, the absence of rules and form which qualified the initial conditions. However, geometry, which the astral bodies obey to, acts in such a way, that these perfect beings «neither do wrong to, nor suffer wrong by, one another»⁷. One thus reaches the idea of justice (δίκη), which the idea of cosmos is inseparable from. The essence of the idea of justice is Reason (Λόγος). The term of *cosmos* refers to the whole universe and to a good ordered state as well. In the same way the term of δίκη is projected by the society which, it is supposed to regulate, upon the universe, whose unity and connection it secures. The Greeks have discovered the rational regularity and the harmonious totality that dominate the relations and the movements of the universe at a decisive moment in their procession, namely at a moment when, after a period of revolts (στάσεις), they sought to establish a political order based on the rule of law equally applied to all (ἰσονομία). In the order and harmony of the universe they discovered not only the manifestation of a causal necessity but also that of a divine justice whose endless creative, as well as destructive, power resides in the connection of antagonistic principles and, consequently, presupposes the imperishableness of the universe.

Such a justice occupies the centre of the cosmos, as a power that connects and regulates it, and to which everything must obey, «in the same way», Heraclitus says, «that the polis ought to submit itself to the law» (fr. 114). Justice is as life: it saves what can be conserved and destroys what cannot be but lost⁸. It conserves the existence of the cosmos, because «law and order carriers of measure»⁹ derive from it. Its work is «divine» and at the same time, salutary

7. PLATO, *Rep.*, ΣΤ, 500 c.

8. On the classic definition of law, cf. e.g. PLATO, *Laws*, Α, 638 b; ARISTOTLE, *Pol*, Γ3, 1289 b 25; *Nicom. Eth.*, K, 9, 1191 b 21.

9. PLATO, *Phil.*, 26 b.



for some, destructive for others¹⁰. It is salutary because only within the terms it defines, every action the whole nature and every existence finds Reason, rationality, the necessity and the legitimation of its being. And it is destructive because the distancing from it means the contest of the principle through which the unlimited and the multiple acquire form and unity: the violation of the terms defined by the cosmic order means disruption, abandonment to destiny and annihilation.

This justice, both creative and destructive, which seems to protect the Being against the beings, is the one which Greek tragedy taught¹¹. The cosmos appeared as the supreme Good, whose possession still remains an unsatisfied postulate and it was understood rather as a threat of destruction than as a positive presence. Participating in this justice was not yet Plato's prudence (σωφροσύνη), but what the Greeks, from Heraclitus to Aeschylus, called σωφρονεῖν¹². At this point one can appeal to the tragic feelings of life supporting the apollinian idea of the world: among all the beings which justice brings together for the perfection of the universe, only man has the ability to contemplate the order and harmony that dominate the world. In this sense, man is a «heavenly plant» (οὐράνιον φυτόν)¹³ capable of deepening and developing his participation in the *cosmos*. However, of all the creatures that fill the incomplete world man alone is inclined to move away from his origin and to contest the universal law which preserves all powers in a divine balance. The term δεινός (dreadful) used by Sophocles in the famous chorus of *Antigone*: «πολλά τὰ δεινὰ κούδέν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει», is the most expressive way to qualify anything wonderful, supernatural and imposing that exists in every being that surpasses the measure due to its inherent force. For Sophocles, as well as for Aeschylus, man remains δεινός because of the excess of his will¹⁴, because of ὕβρις (hybris) that impels him to peril the whole system of the relations that compose the cosmos which he belongs to. For the Greeks, the supreme fear would be to see this *cosmos*, which is the condition of every being and every reality, be jeopardized because of the arbitrariness and exaggeration of will, which, once hypostatized, may strike, thunderwise, anyone: Eteocles and Oedipus as well. Here, what seems to have been significant here it is not the inner necessity of the action, but the problem of the right set by every human action. The tragic arises because man ignores how to preserve his right and always looks for something more. The intensity of the tragic is measured by the fact that the right, which legitimizes the existence, goes away (μεταβαίνει) and

10. *Ibid.*

11. Cf. e.g. AESCHYLUS, *Agam.*, v. 177: πάθει μάθος.

12. HERACLITUS, fr. 2 (D.-K.¹⁶): φρόνησιν; AESCH., *loc. cit.*: σωφρονεῖν.

13. PLATO, *Tim.*, 90 a.

14. Cf. AESCHYLUS, *Libation - Beares*, v. 595: ὑπέρτολμον φρόνημα; SOPHOCLES, *Antig.*, v. 372: τόλμας χάριν.

«all is completed in direction of the right»¹⁵. So man, abandoned by the right, attends helplessly his own destruction and, «there is greater need to extinguish the *hybris* than a blazing fire»¹⁶ through law in order to restore timeless presence of the latter. The *catharsis* (κάθαρσις) is the means for the restoration of the equilibrium and of the feeling that the eternal cosmos remains an unshakable foundation.

The source from which Greek tragedy acquired its «sacred power», and for which Plato envied it¹⁷ is manifest: to constantly encourage man orient all his power towards the cosmos and justice, the Greeks have used the reminder, coming from the scene, of the primitive disorder, out of which man emerge and which he would never be able to fight off completely, since he is part of it. While recognizing his own demons in the passions which the tragedy represented, man had to do his best to protect himself from them, by respecting the god of justice who «from their hightowering hopes [he] hurleth mankind»¹⁸. This is the same tower to which Pindarus alludes when he wonders: «Is it from justice, is it from the unsincere treacheries that the earthly race rises to a higher tower?»¹⁹. It seems that the criticism of injustice in ancient Greece was founded neither on the vision of a *Dies Irae*, historically defined, nor on the nearness of the eschatological Zero, but on the contemplation of the Good, in other words of what is the brightest, clearest (φανότατον), and most blessed (εὐδαιμονέστατον) that exists in the Being²⁰. It now appears that, in their conception of justice, the Greeks, poets and philosophers, as well, undertook to express or restore the link which, according to them, existed between the *polis* and the *cosmos*. Thus justice seems to be the participation of the political order in the eternal order. Only such a participation allows man to deliver himself from the «ancient sin»²¹ and to proceed towards the Being. In this way, the proclamation of the independent character of justice, which «does not loosen its chains and allows nothing to come to the light of day or disappear, but preserves unswervingly what exists»²², vigorously indicates the close bond which in Greece tied together the philosopher and the legislator.

A. CHRISTODOULIDI - MAZARAKI
(Athens)

15. AESCHVLUS, *Lib.-B.*, v. 301-308.

16. HERACLITUS, fr. 43 (D.-K.¹⁶): ὕβριν χρεὶ σθενύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

17. PLATO, *Gorg.*, 502 b; cf. *Laws*, Z, 817 b-c.

18. AESCHVLUS, *Suppliants*, vv. 96-68: ἰάπτει δ' ἐλπίδων ἄφ' ὑψιπύργων πανώλεις βροτούς.

19. PINDARUS, fr. 213 (Schröder).

20. PLATO, *Rep.*, Z, 518 c; 532 c; 526 e.

21. AESCHVLUS, *Agam.*, v. 1197.

22. PARMENIDES, fr. 8, 13-15 (D.-K.¹⁶): τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὀλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει.



«ΚΟΣΜΟΣ» ΚΑΙ «ΔΙΚΗ» ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΙΑΝΟΗΣΗ

Περίληψη

Οί Έλληνες ως γνωστό αναζητούσαν την πραγματικότητα και την ὀρθολογικότητα στὸν αντικειμενικὸ κόσμο. Ἐτσι τὸ πνεῦμα ἀνακαλύφθηκε ἀντικειμενικά στὸ φυσικὸ κόσμο ὡς ἀρχὴ τῆς τάξης του, τῆς ὁμορφιάς καὶ τῆς κίνησής του. Ἄρα τὸ σύμπαν σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ἀντίληψη ἀποτελεῖ μιὰ τάξη, ἓναν *κόσμο* ὁ ὁποῖος ἐντάσσει σὲ μιὰ τέλεια ἀρμονικὴ καὶ πεπερασμένη ὁλότητα τὴν ἀπειρία τῶν δυνατοτήτων τῆς φύσης πραγματώνει ὡς αἰώνια κίνηση γέννησης. Ἄλλωστε οἱ Έλληνες ἀνακάλυψαν τὴ λογικὴ κανονικότητα καὶ τὴν ἀρμονικὴ ὁλότητα ποὺ διέπουν τῆς σχέσεις καὶ τῆς κινήσεις τοῦ σύμπαντος σὲ μιὰ ἀποφασιστικὴ στιγμὴ τῆς ἱστορίας τους, ὅπου μετὰ τὴ διέλευση μιᾶς περιόδου στάσεων ἐπιθυμοῦσαν τὴν ἐγκαθίδρυση μιᾶς πολιτικῆς τάξης βασισμένης στὴν *ἰσονομία*. Στὴν τάξη καὶ στὴν ἀρμονία τοῦ σύμπαντος ἀνακάλυψαν ὅχι μόνο τὴν ἐκφραση μιᾶς αἰτιώδους ἀναγκαιότητας ἀλλὰ καὶ μιᾶς θείας δικαιοσύνης (*δίκης*), τῆς ὁποίας ἡ ἀπέραντη δημιουργικὴ καὶ καταστρεπτικὴ δύναμη εἶναι ἡ σύζευξη ἀντιτιθέμενων ἐξουσιῶν καὶ ἄρα ἡ προϋπόθεση τῆς ἀφθαρσίας τοῦ σύμπαντος.



Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ



ΔΕΟΝ ΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΠΛΑΤΩΝ, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΤΑ

Όπως είναι γνωστό, σέ όλες τις εποχές οί ποιητές και άλλοι εκπρόσωποι τής καλλιτεχνικής δημιουργίας υπήρξαν οί προάγγελοι και οί πιό ευαίσθητοι έκφραστές τών βασανιστικών αντιθέσεων τής εποχής τους. Ό Ήσίοδος πρῶτος στήν ιστορία τής ευρωπαϊκής (και παγκόσμιας) σκέψης μέ μυθολογική μορφή συνειδητοποίησε τή δραματική διαφορά ανάμεσα στήν υψηλή τάση τής ψυχής και τς συμφορές τής ζωής:

*Ίσως είναι ό δρόμος πού πάει σ' αυτή κι ή ίδια πολύ
κοντά στον άνθρωπο βρίσκεται. Άλλά μπροστά στήν
άξία τ' ανθρώπου οί άθάνατοι θεοί έχουνε βάλει
τήν του ιδρώτα. Μάκρος κι όρθος ανήφορος και τραχύς
είναι στήν άρχή ό δρόμος πού οδηγάει σ' αυτή.*

(Ήσίοδος, Έργα και Ήμέραι, στ. 288-289.
Μετ. Παναγής Λεκατάς, έκδ. Γ. Ζαχαρόπουλος).

Μπορούμε νά υποθέσουμε ότι στήν αναφερόμενη διαλεκτική αντίθεση στή διχασμένη ένότητα ανάμεσα στο δέον και τήν πραγματικότητα (μιλώντας μέ τό ύφος του αρχαίου Ήρακλείτου) άναγονται σέ μεγάλο βαθμό οί ιδεολογικές θεωρητικές διαφορές (έναν έχουμε υπόψη τούς αρχαίους Έλληνες φιλόσοφους) ανάμεσα, άς πούμε, τόν Πλάτωνα, τόν Δημόκριτο και τόν Άριστοτέλη. Ό όραματιστής, ποιητικά διατεθειμένος, Πλάτων επέμενε στο δέον, δηλαδή στο ποιά θά μπορούσε νά είναι ή ζωή τών ανθρώπων από τήν άποψη του επιθυμητού (του ιδανικού) και τών άπαιτήσεων τής άφηρημένης ήθικης, ένῳ ό Δημόκριτος και ό Άριστοτέλης, πού διακρίνονταν για τόν επιστημονικό τρόπο σκέψης τους, είχαν κυρίως ὡς γνώμονα τήν πραγματικότητα και, ειδικότερα, τήν περιορισμένη φύση του ανθρώπου και τς πραγματικές του δυνατότητες. Γι' αυτό ό Άβδηρίτης Δημόκριτος θεωρούσε ότι ή ευτυχία του ανθρώπου έγκειται στήν καλή διάθεση τής ψυχής του, στήν «εὐθυμία» πού του δίνει ή επίγνωση του εκπληρωμένου χρέους, ένῳ ό Σταγίρίτης θεωρούσε σάν καλύτερη μορφή τής ζωής τόν «βίο θεωρητικό», διότι αυτός αφιερώνεται στή γνώση και τήν αναζήτηση τής αλήθειας σάν ανώτατη μορφή τής πνευματικής και δημιουργικής δραστηριότητας. Έκτός απ' αυτό, ό Άριστοτέλης, επικρίνοντας τήν κοινωνική οὐτοπία του δασκάλου του, καλούσε σέ νηφάλια θεώρηση τής ζωής – διαχωρισμό του πραγματικά δυνατού από τó λίγο πιθανό, για νά μήν αναφέρουμε τς μάταιες



προσδοκίες και τὰ συναρπαστικά (και γι' αὐτὸ ὄχι πάντα ἀσφαλῆ) ὄνειρα και ὄνειροπολήματα (Ἀριστοτέλης, *Πολιτικά*, Β' 1, 1263 a 40 - 1263 b 35).

Σύμφωνα με τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι θεός (ἐνεργός, τέλειος και αἰώνιος λόγος), οὔτε εἶναι ἀπλῶς ἓνα ζῶο, ἓνα βιολογικὸ ὄν. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἐπιδιώκει πάντα τὴ «θεία» τελειότητα, ξέροντας ἐκ τῶν προτέρων ὅτι ποτὲ δὲ θὰ τὴν πετύχει. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔβλεπε τὸν ἄνθρωπο ὡς λογικὸ και δραστήριο ὄν. Ὅμως ἡ δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου, μαζί και ὁ ἠθικὸς βίος και οἱ ἠθικὲς πράξεις του δὲν νοοῦνται ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία, τὴν κοινότητα και τὴν πολιτεία (*πόλις*). Ἀπ' ἐδῶ ἀπορρέει και ἡ γνωστὴ θέση τοῦ ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴν φύση του κοινωνικοπολιτικὸ ζῶο (ὡς φύσει πολιτικὸν ζῶον). Ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ Σταγίριτη τὸ φυσικὸ (τὸ βιολογικὸ) στὸν ἄνθρωπο ἀποτελεῖ μόνο τὴ δυνατότητα νὰ γίνεῖ ἄνθρωπος, ἀλλὰ νὰ μὴν εἶναι στὴν πραγματικότητα ἄνθρωπος. (Γι' αὐτό, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη οἱ δοῦλοι ποὺ στεροῦνται ἐλευθερίας, πολιτικῶν δικαιωμάτων και ὑποχρεώσεων, γίνονται ἄνθρωποι μόνο ἀφοῦ ἀποκτήσουν ὅλα αὐτά. Ὅσο παραμένουν ὑπεξούσια ὄντα, εἶναι μόνο «δυνάμει» ἄνθρωποι. Σύμφωνα με τὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ τελειοποίηση τοῦ ἀνθρώπου και ὁ ἀνθρώπινος πολιτισμὸς ἀποτελοῦν μιὰ συνεχῆ ἐπιδίωξη γιὰ ὑπερνίκηση τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸ ἐπιθυμητὸ και τὸ πραγματικὰ δυνατό και τὴν ἀδιάκοπη διαδικασία υλοποίησης τῆς δυνατότητας (τῆς «ὑλῆς», συμπεριλαμβανομένων και τῶν ἐμφυτῶν προδιαθέσεων τοῦ ἀνθρώπου) στὴν πραγματικότητα. Κατὰ τὸν σοβιετικὸ γεωργιανὸ φιλόσοφο Ν. Ζ. Τσαβτσαβάτζε, μιὰ ἀπὸ τὶς ἀξεπέραστες ὑπηρεσίες τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ ἀντίληψή του, κατὰ τὴν ὁποία «ὁ πολιτισμὸς εἶναι ἡ ἐνσάρκωση, ἡ «ἐντελέχεια» τῆς ἀνθρώπινης πνευματικῆς δραστηριότητας, εἶναι τὸ ἀντικειμενοποιημένο πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου»¹.

Μολονότι οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ἐρμήνευαν κατὰ διαφορετικὸ τρόπο τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου (γιὰ τὸν Δημόκριτο ὁ ἄνθρωπος ἦταν ἓνας μικρόκοσμος, γιὰ τὸν Πλάτωνα ἓνα λογικὸ ὄν ποὺ ἔχει ἀθάνατη ψυχὴ, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἓνα κοινωνικοπολιτικὸ ὄν), ὡστόσο, ἡ τοποθέτηση τοῦ ζητήματος εἶναι κοινὴ και γιὰ τοὺς τρεῖς: *τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος στὴν οὐσία του* (φύσει). Ὅπως εἶναι γνωστὸ, οἱ σύγχρονοι ὑπαρξιστὲς διακρίνουν σ' αὐτὴ τὴν τοποθέτηση τοῦ ζητήματος ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια «ἁμαρτήματα» ὅλης τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸν Πλάτωνα και τελειώνοντας με τὴ σύγχρονη ἐποχὴ (με ἐξαίρεση, ἐννοεῖται, τὸν ὑπαρξισμό). Θεωρεῖται ὅτι τὸ ἐρώτημα «τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;» κάνει τὸν ἄνθρωπο ἓνα ἀπὸ τὰ πράγματα, δίπλα σὲ ἄλλα πράγματα ποὺ ὑπόκεινται στὴν ἐπιστημονικὴ ἐρευνα (ἀναζήτηση τῆς «οὐσίας» του) και τὴν πρακτικὴ χειραγώγηση. Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ εἶναι νὰ ἀναχθεῖ ὁ ἄνθρωπος σὲ λογικὸ ὄν, στὴν κοινωνικὴ, βιολογικὴ, ψυχολογικὴ και πνευματικὴ «οὐσία» του. Στὸ μεταξύ, ὑποστηρίζουν οἱ ὑπαρ-

1. Ν. Ζ. ΤΣΑΒΤΣΑΒΑΤΖΕ, *Πολιτισμὸς και ἀξίες*, Τιφλίδα, 1984, σ. 108.

ξιιστές, ὁ ἄνθρωπος, πού ἀποτελεῖ μία «ὑπαρξη», ἕναν τρόπο τοῦ εἶναι τῆς ἀνθρώπινης προσωπικότητας καί ἀνεπανάληπτο πνευματικό αὐτοκαθορισμό, δὲν ἀνάγεται σὲ κάποιο πράγμα. Σύμφωνα μ' αὐτὴ τὴ θέση, οἱ ὑπαρξι-στές προσπαθοῦν νὰ ξεπεράσουν τὸν ὀρθολογισμό καί τὴ συνδεδεμένη μ' αὐτόν, κατὰ τὴ γνώμη τους, ἀντιπαράθεση τοῦ ὑποκειμένου στὸ ἀντικείμενο. Αὐτοὶ θέτουν τὸ ζήτημα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἐξῆς τρόπο: «Ποιός εἶμαι ἐγώ;» Ἀπ' ἐδῶ ἀπορρέουν καί οἱ κατηγορίες ἐναντίον ὅλης σχεδὸν τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας γιὰ ὀρθολογισμό, ἐπιστημονισμό καί ὑποτίμηση τοῦ ἀνορθολογικοῦ στὸν ἄνθρωπο, εἰδικότερα οἱ ἰσχυρισμοὶ ὅτι οἱ Ἕλληνες στοχαστὲς διακρίνονταν γιὰ ἀντικειμενισμό προσηλωμένο στὶς ἀρχές («ἐνατένιση»), ἀγνοοῦσαν τὴν ἐλευθερία, τὴν προσωπικότητα, τὴν ἱστορία², καί, μάλιστα, δὲν εἶχαν ἀνάγκη ἀπὸ τὴ «συνείδηση»³. Ἀπὸ τὴν ὑπαρξιστικὴ σκοπιά, οἱ Ἕλληνες παρατηροῦσαν τὸν κόσμον καί τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ἀπ' ἐξω. Γι' αὐτό, θέτοντας τὸ ἐρώτημα «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος;», προσανατολίζονταν στὸ γενικὸ καί τὸ ἐπαναλαμβανόμενο στὴ φύση, στοὺς νόμους τῆς καθολικῆς τάξης πραγμάτων, κοντολογίης, στὴν πραγματικότητα. Λέγεται ἐπίσης ὅτι σὲ διάκριση μὲ τὴν πλαστικὴ – ἀγαλματώδη καί παθητικὴ – ἀπρόσωπη κοσμοαντίληψη τῶν Ἑλλήνων, ἡ θεώρηση τῆς ζωῆς καί τοῦ κόσμου μὲ τὸ πνεῦμα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης χαρακτηρίζεται ἀπὸ δυναμισμό (ἀκτιβισμό, βουλητισμό), ὑποκειμενισμό καί ψυχολογισμό. Ἀπ' ἐδῶ ἀπορρέει καί ἡ τοποθέτηση τοῦ ζητήματος «Ποιός εἶμαι ἐγώ;»⁴, δηλαδή, ἡ ἐνατένιση τοῦ ἐαυτοῦ ἀπὸ μέσα, ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ ὑποκειμενικὴ-ψυχολογικὴ κατάσταση, καθὼς καί ὁ προσανατολισμὸς στὴν ἐλευθερία, τὴν δημιουργία καί τὴν ἠθικότητα (συνείδηση, χρεὸς κ.λπ.), κοντολογίης, στὸ δέον.

Δὲν ὑπάρχει ἀνάγκη νὰ σταθοῦμε ἐδῶ στὶς λεπτομέρειες τῆς ὑπαρξι-

2. Π6. M. ELIADE, *Cosmos and history: The Myth of the Eternal Return*, N.Y. 1959, p. 85; Th. BOMAN, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 4 Anfl., Göttingen, 1965, S. 70, 177; W. BARRET, *Irrational Man. A study in Existential Philosophy*, N.Y., 1958, pp. 61-80. Π6. ἐπίσης: Α.Φ. ΛΟΣΕΦ, *Ἱστορία τῆς ἀρχαίας αἰσθητικῆς* (πρώτος κλασσικισμός), Μόσχα, 1963, σσ. 35, 54-75. Σ.Σ. ΑΒΕΡΙΝΤΣΕΦ, *Ἑλληνικὴ «φιλολογία» καί «λογοτεχνία» τῆς Μέσης Ἀνατολῆς*, Βοπρόσι Λιτερατούρι, 1971, Νο. 8, σ. 62. Β.Β. ΜΠΙΤΣΚΟΦ, *Ἡ αἰσθητικὴ τοῦ Φῶνα τοῦ Ἀλεξανδρέα*, Βέστνικ Ντρέβνεί Ιστόρι, 1975, Νο. 3, σσ. 60, 61. R.G. COLLINGWOOD, *Ἡ ἰδέα τῆς ἱστορίας*, Αὐτοβιογραφία, Μτφρ. ἀπὸ τὰ ἀγγλικά, Μόσχα, 1980, σ. 22.

3. Ἡ συνείδηση... ἀποδείχεται ἄχρηστη τόσο γιὰ τοὺς ἴδιους τοὺς ἥρωες τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς τραγωδίας, ὅσο καί γιὰ τοὺς δημιουργοὺς τους (Β.Ν. ΓΙΑΡΧΟ, *Εἶχαν ἄραγε συνείδηση οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες;* (Σχετικὰ μὲ τὴν ἀπεικόνιση τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἀττικὴ τραγωδία), στὸ βιβλίο, *Ἀρχαιότητα καί σύγχρονη ἐποχή*, Μόσχα 1972, σ. 63. Ἡ θέση τοῦ Β.Ν. Γιάρχο γιὰ τὴν «ἀνυπαρξία» συνείδησης στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἐπικρίθηκε ὀρμύτατα ἀπὸ τὸν γνωστὸ γεωργικὸ φιλόσοφο-ἠθικολόγο Γκ. ΜΠΑΝΤΖΕΛΑΤΖΕ στὸ ἄρθρο του, *Εἶχαν ἄραγε συνείδηση οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες;* Λιτερατούρναγια Γκρούζια, ἀρ. 10. Τιφλίδα, 1977.

4. W. BARRET, *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, N.Y., 1958, p. 84. Π6. ἐπίσης, Μπ. Α. ΚΟΥΡΚΟΥ, *Οἱ ἀντιθέσεις τοῦ «ὀρθολογικοποιημένου» πολιτισμοῦ στὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Α. Γκέλεν*, «Βοπρόσι Φιλοσόφει», Μόσχα, 1982, Νο. 1, σ. 133 κ. ἐξ.

στικῆς ἐρμηνείας τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας καὶ τῶν μεταγενέστερων ἐποχῶν, θὰ σημειώσουμε ἀπλῶς ὅτι ἡ κριτικὴ τους ἔχει μιὰ δόση ἀλήθειας. Ἐννοοῦμε τὸ γεγονός (ὁ γράφων εἶχε ὑπογραμμίσει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τοὺς ὑπαρξιστές) ὅτι οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι τῆς κλασσικῆς περιόδου, ἰδιαίτερα τῆς περιόδου τοῦ ἑλληνισμοῦ, πραγματικά ὑπερτιμοῦσαν τὴν ὀρθολογικὴ ἀρχὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὲν ὑπολόγιζαν ἀρκετὰ τὸ ἀνορθολογικὸ στοιχεῖο στὴ φύση του⁵. Παρ' ὅλα αὐτά, ἡ κριτικὴ τῶν ὑπαρξιστῶν πᾶσχει ἀπὸ μονομέρεια. Ἀκόμα ὁ Φ. Νίτσε, ἓνας ἀπὸ τοὺς ἰδεολογικοὺς προδρόμους τοῦ ὑπαρξισμοῦ, διέκρινε στοὺς Ἕλληνες δύο τύπους πολιτισμοῦ – τὸν ἀπολλώνιο (φωτεινὸ, ἐνατενιστικὸ, ὀρθολογικὸ) καὶ τὸν διονυσιακὸ (σκοτεινὸ, ἐκστατικὸ, ἐνθουσιαστικὸ, χαοτικὸ, ὀργιαστικὸ-ἀνορθολογικὸ). Οἱ δὲ ἰσχυρισμοὶ ὅτι οἱ Ἕλληνες δὲν εἶχαν δημιουργικὴ ὁρμή, ἐλευθερία καὶ συνείδηση, αἴσθηση τῆς ἱστορίας κ.ο.κ., κατὰ τὴν γνώμη μας, δὲν χρειάζονται καὶ διάψευση: λές καὶ οἱ ἑλληνικὲς φιλοσοφικὲς διδασκαλίες, ἡ ἑλληνικὴ τραγωδία, ἡ «Ἱστορία» τοῦ Θουκυδίδη καὶ ὁ Παρθενώνας εἶχαν εἰσαχθεῖ στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ ἐξωγήινους. Τὸ μόνο σωστὸ εἶναι ὅτι ἡ ἑλληνικὴ κοσμοθεωρία, σὲ διάκριση μὲ αὐτὴ τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, δὲν παραδεχόταν τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ δημιουργία μὲ τὴν ἔννοια τοῦ θαύματος, τὴ «δημιουργία» ὡς κάτι ἀπὸ τὸ τίποτα, καθὼς καὶ τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερνικήσει τὴν «ἀδρανὴ» ὕλη καὶ νὰ κάνει «τομή» στὴν τυφλὴ ἀναγκαιότητα κ.λπ. Ἄς εἴμαστε, ὁμως, ἐπιφυλακτικοί, διότι, ὅπως εἶναι γνωστὸ, «τὰ πάντα ὑπάρχουν στὴν Ἑλλάδα». Γιὰ παραδειγμα, ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων διδάσκει γιὰ τὴ μοναδικότητα καὶ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ γιὰ τὴν «ὑπερνίκηση» ἀπ' αὐτὴν τῆς ὕλικῆς ἀρχῆς στὸν ἀνθρώπο καὶ τοῦ θνητοῦ σώματός του. Μποροῦμε ἐπίσης νὰ βροῦμε διατυπώσεις καὶ παραστατικὲς συγκρίσεις τοῦ ἀθηναίου φιλόσοφου, οἱ ὁποῖες ἀποδείχνουν πῶς δὲν ἀγνοοῦσε καθόλου τὴ «διονυσιακὴ» (σκοτεινὴ, ἄλογη, μανιώδη) ἀρχὴ στὸν ἄνθρωπο. Ἐτσι, στὸ διάλογο *Φαῖδρος* (246 a-e) ἀπεικονίζεται ἓνας ἄρματηλάτης ποὺ ὁδηγεῖ δύο ἵππους, ζευγμένους σὲ ἄρμα: ὁ ἄρματηλάτης συμβολίζει τὸν ἀθάνατο (θεῖο) λόγο τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ οἱ ἵπποι - τὴν ἀνορθολογικὴ ἀρχὴ τοῦ ἡ, ἀκριβέστερα, τὸ βαθμὸ λογικοῦ καὶ ἀνορθολογικοῦ, διότι ἓνας ἀπὸ τοὺς ἵππους ὑπακούει στὸν ἄρματηλάτη περισσότερο ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ὁ Ἔρως τοῦ Πλάτωνα συνενώνει στὸν ἄνθρωπο δύο φύσεις (ζωϊκὴ καὶ θεία) καὶ τοποθετεῖ γέφυρα ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο, ὅπως εἶναι, καὶ τὸν ἄνθρωπο, ὅπως πρέπει νὰ εἶναι.

Τέλος, ἐπεξεργαζόμενος τὸ σχέδιο τοῦ «ἰδανικοῦ» κράτους (τὴν οὐτοπία του), ὁ Πλάτων τοποθετοῦσε τὸ δέον ὑπεράνω τοῦ ὑπάρχοντος, τὸ ἰδεῶδες ὑπεράνω τῆς πραγματικότητας. Ὁ Ἀριστοτέλης ὁμως, ὅπως ἤδη ἀναφέρα-

5. Πβ. Θ.Χ. ΚΕΣΣΙΔΗ, Ο.Ν. ΣΟΚΟΛΟΒΑ, *Ἀρχαιότητα καὶ σύγχρονη ἐποχὴ* (μὲ ἀφορμὴ τὸ βιβλίο: E.D. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, London, 1972, p. 327, *Βοηθὸς Φιλοσόφου*, Μόσχα, 1979, Νο. 9, σσ. 143 - 147.

με, ξεκινούσε κυρίως από το υπάρχον και από την ίδια την αντικειμενική πραγματικότητα, χωρίς να αγνοεί, ωστόσο, τη σημασία του δέοντος και του ιδανικού (Πβ. *Ἡθ. Νικομάχεια*, K 7, 1177 b 30). Θεωρούσε ότι το κράτος, όπως και η οίκογένεια, δεν είχε εφευρεθεί από κανέναν και εμφανίσθηκε με φυσιολογικό τρόπο (Πβ. *Πολιτικά*, A 8, 1252 b 30).

Σάν ουτοπιστής, ο Πλάτων απέδιδε μεγάλη σημασία στη διαπαιδαγώγηση ως ένα από τα σημαντικότερα μέσα δημιουργίας του «ιδανικού» κράτους του. Καί, μάλιστα, τόσο μεγάλη που έλπιζε ότι με τη βοήθεια της διαπαιδαγώγησης θα ξεπεραστούν στην τάξη των φυλάκων (για να μην αναφέρουμε τους φιλόσοφους-άρχοντες) οι βασικές ανθρώπινες αδυναμίες (έγωισμός, φιλαρχία κ.λπ.). Εκτός απ' αυτό, ο Πλάτων συνδύαζε επίσης τη διαπαιδαγώγηση με μια επεξεργασμένη διαδικασία επιλογής των εκπροσώπων της νέας γενιάς, σύμφωνα με τις έμφυτες κλίσεις τους (και την επακόλουθη κατανομή τους στις τάξεις του «ιδανικού» κράτους). Σ' αυτή ακριβώς την ιδέα του Πλάτωνα για την αναγκαιότητα να γίνει επιλογή μεταξύ των ανθρώπων, ιδέα που συνάδει με τις σύγχρονες συζητήσεις για τη γενετική του ανθρώπου, θα σταθούμε λίγο περισσότερο. Αυτή η «όμοιότητα» δεν έχει τίποτε το «άπροσδόκητο» γιατί στην ιστορία της θεωρητικής σκέψης υπάρχουν πολλές «διαμπερείς» ιδέες και προβλήματα που παραλλάσσουν ως προς τις εκδηλώσεις τους ανάλογα με την ιστορική περίοδο, το κοινωνικό σύστημα, την ιδιομορφία του πολιτισμού κ.λπ.

Στην ιστορία της θεωρητικής σκέψης ο Πλάτωνας υπήρξε ένας από τους πρώτους που διατύπωσε τις ιδέες της ευγονικής. Αναφέρουμε ορισμένους συλλογισμούς του: «... Οι καλύτεροι άνδρες να πλησιάζουν όσο μπορούν συχνά τις καλύτερες γυναίκες» (*Πολιτεία*, E, 459 d., *μτφρ.* Α. Παπαθεοδώρου - Φ. Παππά). Και στους νέους που διακρίθηκαν στον πόλεμο ή με κάποιο άλλο τρόπο, δεν πρέπει να απονέμονται μόνο τιμές και έπαθλα, αλλά και να τους δίνεται επίσης μεγαλύτερη δυνατότητα να πλησιάζουν τις γυναίκες, ούτως ώστε «να συλάβουν έτσι όσο γίνεται περισσότερα παιδιά» (ένθ' άν., 460 b).

Συνειδητοποιώντας, ωστόσο, το ένδεχόμενο να γεννηθούν από ανθρώπους με καλύτερα ήθικα και νοητικά προσόντα απόγονοι με ψυχές κατώτερης τάξης (βιοτεχνών και γεωργών) και, αντίθετα, από ανθρώπους κατώτερης τάξης να γεννηθούν απόγονοι με ανώτερα ψυχικά προσόντα, ο Πλάτων επιβάλλει σαν απαραίτητη υποχρέωση των αρχόντων να εξετάζουν τις ήθικες προδιαθέσεις των παιδιών, υποβάλλοντάς τα σε διάφορες δοκιμασίες («τέστ», όπως θα λέγαμε σήμερα), και να τα κατανέμουν, χωρίς να εξαιρούνται και τα δικά τους παιδιά, σε τρεις τάξεις. Μόνο μια τέτοια επιλογή που γίνεται περιοδικά, αποτελεί, κατά τον Πλάτωνα, έγγυηση για τη διατήρηση, την άρμονία και την ακεραιότητα του κράτους (ένθ' άν. Γ, 412 b - 415 c). Για τον Πλάτωνα το κράτος είναι κάτι το ολοκληρωμένο και άκεραιο. Αυτό εξηγεί και την μεθοδολογική του θέση που αποβλέπει σε μια

όλοκληρωμένη αντίληψη για το κράτος και τον άνθρωπο. Ο πλατωνικός Σωκράτης λέει: «Θὰ εἰποῦμε λοιπὸν ὅτι δὲν θὰ ἴναι καθόλου παράξενο, ἂν καὶ αὐτοί, ὅπως τοὺς ἑκάμα ἐγώ, εἶναι εὐτυχισμένοι, ἀλλὰ ἐμεῖς δὲν ὀργανώνουμε τὴν πόλη μὲ τὸ σκοπὸ νὰ εἶναι ἐξαιρετικὰ εὐτυχισμένη μὴ τάξη πολιτῶν, ἀλλὰ ὁλόκληρη ἡ πόλη» (στὸ ἴδιο Δ, 420 b-c).

Τὸ παράδειγμα τοῦ Πλάτωνα ἀποτελεῖ μὴ ἐπιπλέον ἀπόδειξη ὅτι τὰ προβλήματα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς φύσης του, τῆς θέσης στὸν κόσμον καὶ τοῦ προορισμοῦ του, τὰ ἰδεώδη καὶ οἱ ἀξιολογικοὶ προσανατολισμοὶ του ἦταν πάντα στὸ ἐπίκεντρο τῆς φιλοσοφικῆς ἐρμηνείας τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ τῆς γύρω πραγματικότητας. Καὶ αὐτὸ εἶναι εὐνόητο: ὁ ἄνθρωπος σὰν μέρος τῆς φύσης δὲν εἶναι ἀπλῶς ἓνα ἀντικείμενο μέσα στὴ σειρὰ τῶν ἄλλων ἀντικειμένων. Εἶναι ἐπίσης ὑποκείμενο, ὃν ποὺ διαθέτει συνείδηση καὶ ἐλευθερία βούλησης (ἔστω καὶ σχετική). Ἐπομένως, ὁ τρόπος ζωῆς καὶ συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὶς ἐξωτερικὲς συνθήκες καὶ συντυχίες, ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτὸν τὸν ἴδιο, ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς διανοητικῆς καὶ ἠθικῆς του ἀνάπτυξης, ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς ἐλευθερίας ποὺ ἔχει ἀποκτήσει καὶ ἀπὸ τοὺς ἀξιολογικοὺς προσανατολισμούς, ἀπὸ τὴν ψυχοσύνθεση, τὰ ἠθικά καὶ αἰσθητικά βιώματά του. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ἀντικείμενο καὶ ἓνα ὑποκείμενο ποὺ ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς δραστηριότητάς του δὲν καθορίζεται μόνο ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ καὶ ἰδεατὸ-τελεονομικὸ τρόπο»⁶.

Ἡ ἀναγνώριση τῆς σχετικῆς αὐτονομίας τοῦ ἀνθρώπου ἐπιφέρει οὐσιαστικὲς διορθώσεις στὶς διαδεδομένες διαφωτιστικὲς ἀντιλήψεις, οἱ ὁποῖες θεωροῦν τὸν ἄνθρωπο ὡς προϊόν τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος καὶ τῆς διαπαιδαγώγησης. Στὸ μεταξύ, ὁ ἄνθρωπος, ἡ δραστηριότητά καὶ ἡ συμπεριφορά του δὲν καθορίζονται ὁλότελα οὔτε ἀπὸ τὴν κληρονομικὴ προδιάθεση. Στὴν τελευταία περίπτωση οἱ σπάνιες ἐξαιρέσεις (γιὰ παράδειγμα, ὁ Μότσαρτ) ἀπλῶς ἐπιβεβαιώνουν τὸν κανόνα γιὰ τὴν αὐτονομία καὶ τὴ σχετικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου.

Κλείνοντας, θὰ σημειώσουμε ὅτι ἡ Δυτικὴ Εὐρώπη, θέτοντας τὴν πραγματικότητα (τὸ ὑπάρχον) ὑπὲρ ἀνὰ τοῦ δέοντος, ἀκολούθησε τὴ «γραμμὴ» (τὸν προσανατολισμό) τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Δημόκριτου. Μποροῦμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι ἀπ' ἐδῶ ἀπορρέει ἡ παρατηρούμενη στὶς δυτικοευρωπαϊκὲς χώρες τῶν Νέων χρόνων μὴ ἰδεολογικά (καὶ μάλιστα πολιτικά) ἀρκετὰ οὐδέτερη στάση ἀπέναντι στὶς ἐπιστημονικὲς ἀνακαλύψεις, ἀπέναντι στὶς νέες μεθόδους τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας καὶ ἀπέναντι στὰ κοινωνικά σχέδια γενικά. Ἀντίθετα, στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη, στὴ Ρωσικὴ αὐτοκρατορία καὶ ἰδίως στὴν πρώην ΕΣΣΔ ἐπικράτησε ἡ «γραμμὴ» τοῦ Πλάτωνα μὲ τὸν προσανατολισμό της στὸ δέον, στὸ τί εἶδος πρέπει νὰ εἶναι ἡ κοινωνικὴ ζωὴ καὶ ποιά ἰδεολογικά (καὶ πολιτικά) συμπεράσματα ἀπορρέουν ἀπὸ τὶς

6. Ν.Ζ. ΤΣΑΒΤΣΑΒΑΤΖΕ, Πολιτισμὸς καὶ ἀξίες, Τιφλίδα, 1984, σ. 8.

δημιουργικές ανακαλύψεις, είτε πρόκειται για την επιστήμη, την τέχνη ή τη φιλοσοφία. Ἀπ' ἐδῶ πηγάζει ἡ ἰδεολογικοποίηση καὶ ἡ πολιτικοποίηση τῆς φιλοσοφίας, τῆς τέχνης καί, μάλιστα, τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν ποὺ συνέβαιναν στὴν πρώην ΕΣΣΔ.

Σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ἀντίληψη καὶ τὴ βίωση τοῦ χρόνου στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη τὸ παρὸν ὑπερέχει ἔναντι τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, ἐνῶ στὴν Ἀνατολικὴ Εὐρώπη, πρὶν ἅπ' ὅλα στὴν πρώην Σοβιετικὴ Ἑνωση τὸ μέλλον τίθεται ὑπεράνω τόσο τοῦ παρόντος, ὅσο καὶ τοῦ παρελθόντος. Κάτι περισσότερο, τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν ἀντιμετωπίζονταν μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ «φωτεινοῦ μέλλοντος», ποὺ τὸ ὄνομά του εἶναι κομμουνισμός.

Θ. ΚΕΣΣΙΔΗΣ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



LES DEUX DISCOURS PANÉGYRIQUES DU *TIMÉE* ET DU *CRITIAS*: LA PERFECTION DE L'ORDRE DE L'UNIVERS ET LA MÉMOIRE ALTÉRÉE DE L'ATHÈNES IDÉALE*

À la mémoire de Monsieur l'Académicien Professeur R. WEIL
de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,
Ancien Vice-Recteur de Paris.

Dans mon article intitulé «L'hommage de Platon à Isocrate dans le *Phèdre*»¹, j'ai montré que la fausse prophétie de la fin du *Phèdre* était un hommage rendu par Platon à Isocrate en qui il désignait l'ancêtre littéraire qui l'avait incité à le dépasser. Car l'hymne à l'Amour, véritable discours panégyrique, est l'exemple à partir duquel Platon expose la théorie de l'orateur idéal et de sa rhétorique philosophique, une rhétorique dont l'inspiration divine a manqué à Isocrate: tel est «le discours panégyrique platonicien» loué par Hermogène, un discours dont l'art vaut pour tous les sujets².

Je vais expliquer maintenant que par le *Timée* et le *Critias*, dont les récits sont prononcés lors de la panégyrie des Panathénées (*Tim.*, 21a), Platon rivalise de nouveau avec Isocrate en composant deux discours panégyriques successifs et coordonnés (*Tim.*, 27a-b; *Crit.*, 106a-b): la «mélodie» de Timée (*Tim.*, 29d) sur la genèse de l'univers et l'«hymne» à Athéna (*Tim.*, 21a) par lequel Critias le jeune célèbre l'antique Athènes, identifiée à l'Athènes idéale, victorieuse de l'Atlantide. Platon répond avec ironie au défi par lequel Isocrate, à la fin du *Panégyrique*, discours «politique» par excellence (*Sur l'échange*, 77), invite prosateurs et poètes à surpasser Homère, en composant pour l'expédition des Grecs contre les barbares, à laquelle il exhorte, une œuvre «philosophique» qui soit de leur pensée et de la

* Cet article est la version remaniée et pourvue de notes de ma communication au IV *Symposium Platonicum*, Grenade, septembre 1995. Je remercie Monsieur le Professeur Blanchard de m'avoir permis d'utiliser l'ordinateur de l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne pour sa saisie informatique.

1. *Revue de Philologie*, LXII, 2, 1988, pp.273-281.

2. Cf. *Phèdre*, 258d; 278c; et M. LAPLACE, Platon et l'art d'écrire des discours: critique de Lysias et d'Isocrate, influence sur Denys d'Halicarnasse, *Rhetorica*, XIII, 1995, pp.1-15.



valeur des vainqueurs de l'Asie «un mémorial pour toujours» (ch. 186).

Timée et Critias sont tous deux des poètes en prose (*Crit.*, 108b) et des hommes qui «participent à la fois de la politique et de la philosophie» (*Tim.*, 19e-20a). Platon se souvient et se distingue d'Homère non seulement parce que le *Critias*, «ellipse d'une épopée», reproduit en prose un poème inachevé de Solon, «le plus sage des sept sages»³, mais aussi parce que, chez Homère, la représentation de l'univers par Héphestos sur le bouclier d'Achille (*Il.* Σ', 468-608) précède le récit de la victoire d'Achille sur Hector (*Il.* X'), alors que chez Platon, l'exposé, par Timée, de la création de l'univers par le démiurge divin précède le *Critias*, qui s'interrompt avant le récit de l'exploit de l'antique Athènes victorieuse de l'Atlantide, connu seulement par le résumé du *Timée* (*Tim.*, 24d-25d)⁴. Les discours de Timée et de Critias illustrent de manières différentes et complémentaires la rhétorique philosophique définie dans le *Phèdre*, en se caractérisant par référence et opposition à deux types de discours de prétendue sagesse se rapportant à l'histoire, l'un à l'histoire de la nature, l'autre à l'histoire politique.

I. *Le discours panégyrique de Timée et les discours de prétendue sagesse sur l'histoire de la nature.* Le discours de Timée répond et remédie à la déception qu'éprouva Socrate lorsque, jeune, il avait le désir de «cette sagesse qu'on appelle *Histoire de la nature*» (ἐξ ὧν ἡν ὁ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν) (*Phéd.*, 96a), et qu'il entendit parler d'un livre d'Anaxagore où il était dit que c'est l'intellect qui ordonne tout (νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν) et qui est la cause universelle. Socrate, qui pensait avoir découvert celui qui, au sujet des êtres, lui enseignerait la causalité conforme à son propre intellect, voit, en lisant le livre, un homme qui n'a point recours à l'intellect, mais qui allègue des causes physiques, tout comme Empédocle, Anaximène, Archélaos. «Quant à la puissance (δύναμιν) à laquelle ces choses doivent d'être, à présent, dans la situation où il valait le mieux qu'elles fussent placées, cette puissance, déclare Socrate, ils ne cherchent même pas à la connaître, et ils ne croient pas qu'elle possède une force divine, mais ils pensent pouvoir découvrir un jour un Atlas plus fort que celui-là, plus immortel, soutenant mieux l'ensemble des choses, et qu'en vérité, ce soit le bien, l'obligatoire qui relie et soutient, ils ne le croient

3. Cf. M. LAPLACE, Le «Critias» de Platon, ou l'ellipse d'une épopée, *Hermes* 112, 1984, pp.377-382. Pour le *Timée* et le *Critias*, j'ai utilisé le texte de J. BURNET, *Platonis opera* IV, Oxford, 1902; le texte et la traduction de A. RIVAUD, *Platon* X, C.U.F. Paris, 1925; les traductions de J. MOREAU et L. ROBIN, *Platon* II, Gallimard, Paris, 1950, et de L. BRISSON avec la collaboration de M. PATILLON, Flammarion, Paris, 3e éd., 1996.

4. Sur les analogies entre la patrie des Atlantes et celle des Troyens: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, pp. 379-380; sur le rapport entre le *Timée* et la description du bouclier d'Achille: J. PIGEAUD, Le bouclier d'Achille (HOMÈRE, *Illiade* Σ', 478-608), *Revue des Études Grecques*, CI, 1988, p.61.

nullement» (*Phéd.*, 97b-99c)⁵. Le discours de Timée, qui est «parvenu au sommet de la philosophie en son ensemble» (*Tim.*, 20a), traite de la nature de l'univers: περὶ φύσεως τοῦ παντός (*Tim.*, 27a). Il montre sa création réalisée par «la meilleure des causes» (*Tim.*, 29a), par le démiurge, c'est-à-dire par l'Intellect fait dieu ordonnant tout⁶. Dans cet univers, le démiurge est le véritable Atlas.

En effet, Timée, qui déclare que la parenté entre discours et sujet du discours est analogue au rapport existant entre un modèle et son image (*Tim.*, 29b), représente le véritable Atlas dans son discours, lorsqu'il met en scène le démiurge, après le récit de la création du ciel et des dieux mythologiques, en lui donnant la parole au style direct. S'adressant aux dieux qu'il a engendrés, le démiurge leur dit: «Parmi les espèces mortelles, il en reste trois qui ne sont pas encore nées... Afin que ces êtres soient mortels, et pour que le tout soit réellement tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants, en imitant la puissance qui fut la mienne (τὴν ἐμὴν δύναμιν) lors de votre naissance» (*Tim.*, 41b-c). A l'intérieur du récit de Timée, la position du discours de l'Intellect-dieu est à l'image de la position physique d'Atlas dans l'univers, entre ciel et terre, selon le mythe traditionnel⁷. Le discours de Timée est en effet à l'image de son sujet, le κόσμος. La correspondance entre les deux n'existe pas seulement dans l'ordre intellectuel; elle est exprimée aussi dans l'ordre moral et dans l'ordre esthétique⁸.

Timée, dès le prélude de son discours, manifeste de la tempérance (σωφροσύνης) parce que, avant de parler de l'univers, il invoque les dieux: il les prie de faire que toutes ses paroles soient «conformes à leur intellect (κατὰ νοῦν ἐκείνοις)» (*Tim.*, 27c-d). La tempérance est définie dans la *République* comme «une forme d'ordre»: κόσμος πού τις... ἡ σωφροσύνη (*Rép.* Δ', 430e). Et elle est associée aux notions de «symphonie et d'harmonie» (*ibid.*). Au terme de son discours, Timée manifeste la même tempérance. Car, après avoir affirmé que le κόσμος est «un dieu sensible, image du dieu intelligible (νοητοῦ)» (*Tim.*, 92c),

5. Le rapprochement avec le *Timée* 46d-e a été fait par L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes* I, Paris, 1950, p.1376, et par L. BRISSON, *op. cit.*, pp.245-6, n. 310. Mais la fonction d'Atlas n'est pas commentée. Outre la traduction de L. ROBIN, que j'adopte partiellement, j'ai utilisé celle de M. DIXSAUT, *Platon, Phédon*, Paris, Flammarion, 1991. Mais dans l'expression τούτου ἄτλαντα...ἰσχυρότερον, je considère que le démonstratif τούτου désigne l'intellect dont la puissance a été nommée auparavant.

6. Le démiurge, qui est un dieu, est surtout un intellect: il crée l'univers en dominant la nécessité: *Tim.* 30a-c; 31b; 34a-b; 37c-d; 46c-e; 68e-69b; et L. BRISSON, *op. cit.*, pp.15-17. Cf. *Lois*, I', 897b: «l'intellect est toujours, à juste titre, un dieu pour les dieux».

7. Cf. p. ex. HOM., *Od.* α, 52-54; Eur., *Ion*, 1-2.

8. Pour l'accord entre ces deux ordres, cf. outre *Phéd.*, 99c; *Rép.*, Z', 517c; *Tim.*, 29e-30b; 42e; 68e; 87c-d; *Lois*, I' 897b-898b. Pour l'accord entre l'ordre intellectuel et l'ordre moral, cf. J. LABORDERIE, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, 1978, pp. 225-238: Les Ἀρεταὶ socratiques.

il prie le dieu-univers de garantir la «mesure» de ses paroles: ὅσα... ἐρρήθη με-
τρίως (*Crit.*, 106a). La notion de «mesure» est explicitée dans l'ordre moral,
esthétique et intellectuel. En effet, la prière de Timée au dieu-univers se
continue ainsi: «Si, malgré nous, nous avons fait... quelque faute de ton (παρὰ
μέλος) dans notre exposé, qu'il nous impose la peine qui convient - la peine
correcte, pour qui détonne, est de le remettre dans le ton (τὸν πλημμελοῦντα
ἐμμελῇ ποιεῖν); afin donc qu'à l'avenir nous tenions sur la naissance des dieux
un langage correct,... nous le prions de nous donner la connaissance» (*Crit.*,
106). Au début du discours de Timée, ces notions caractérisent l'œuvre du
demiurge, l'univers: «Le dieu, voulant que toutes choses fussent bonnes... prit
en main tout ce qu'il y avait de visible -... cela se mouvait de façon détonnante
(πλημμελῶς) et désordonnée -; de ce désordre, il l'amena à l'ordre, ayant
estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre... Ayant réfléchi, il
découvrit que son travail ne pourrait jamais faire exister... un tout (ὅλον)
dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout pourvu d'intellect (νοῦν)»
(*Tim.*, 30a-b). Le terme de «mesure» apparaît lorsque Timée rappelle ce
récit: «Ainsi qu'il a été dit au commencement, alors que toutes choses se
trouvaient en désordre, le dieu introduisit en chacune par rapport à elle-même et
dans les unes par rapport aux autres des rapports de mesure (συμμετρίας), et
cela dans tous les cas et de toutes les façons où il était possible qu'il y eût
proportions et rapports de mesure (συμμετρα)» (*Tim.*, 69b). Le κόσμος est
donc une totalité harmonieuse.

Il est aussi un corps vivant et animé: ζῶον ἔμψυχον ἐννοῦν τε (*Tim.*, 30b);
ὅλον καὶ τέλειον... σῶμα (*Tim.*, 34b). C'est un corps vivant dont la cohésion est
maintenue par le véritable Atlas, l'Intellect-dieu. Timée reprend le terme ζῶον
- ζῶον ἐν ζῶα ἔχον (*Tim.*, 69c) -, lorsque, après avoir rappelé la mise en ordre
de l'univers par le demiurge (*Tim.*, 69a: διεκόσμησεν), il va résumer les paroles
du demiurge aux dieux qu'il a engendrés (*Tim.*, 69c), avant de raconter la
création par ces derniers des vivants mortels. La «mélodie» de Timée est une
image du κόσμος vivant et harmonieux. S'apprêtant à reprendre le début de son
discours jusqu'aux paroles du demiurge, Timée déclare: «Retournons
brièvement au commencement, puis revenons rapidement au point même d'où
nous sommes parvenus ici; et, à ce mythe, tâchons dès lors d'ajouter une fin et
une tête (κεφαλὴν) qui soit en harmonie (ἁρμόττουσαν) avec ce qui précède»
(*Tim.*, 69a-b)⁹. Ce discours est donc une illustration de l'art oratoire ainsi défini
dans le *Phèdre*: «Tout discours doit être constitué comme un être vivant (ὥσπερ
ζῶον συνεστάναι)¹⁰: avoir un corps (σῶμα) qui soit le sien, de façon à n'être ni

9. Cf. R. WEIL, *L' «Archéologie» de Platon*, Paris, 1959, p.30: «L'ἁρμονία, le refus de la dis-
cordance... sont des vertus de l'âme en général et de l'Univers tout entier, mais aussi des qualités de
l'œuvre d'art». Pour l'image du mythe auquel il faut donner une «tête»: *Gorg.*, 505c-d; *Lois*, ζ', 752a,
et L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, pp.71-75.

10. Pour l'emploi des termes συνεστάναι, σύστασις désignant la constitution d'un discours,

sans tête (ἀκέφαλον) ni sans pieds, mais à avoir un milieu et des extrémités qui aient été écrits de manière à convenir entre eux et au tout (τῷ ὅλῳ)» (*Phèdr.*, 264c)¹¹. «C'est le discours de celui qui sait, discours vivant et animé (ζῶντα καὶ ἔμψυχον)», précise Phèdre (*Phèdr.*, 276a). Un tel discours est une sorte d'univers: διακοσμῇ τὸν λόγον, prescrit Socrate (*Phèdr.*, 277b-c). Appeler celui qui le compose un «sage (σοφόν), c'est, à mon avis du moins, excessif, dit Socrate..., mais l'appeler un ami de la sagesse (φιλόσοφον)...., cela serait plus en harmonie (ἁρμόττοι) et mieux dans le ton (ἐμμελεστέρως)» (*Phèdr.*, 278d). La «mélodie» du «philosophe» Timée présentant et racontant avec ordre et mesure, autrement dit tempérance, la création du κόσμος par l'Intellect divin, véritable Atlas, répond à ces exigences du «discours panégyrique platonicien».

II. *Le discours panégyrique de Critias et les discours d'immortalisation du passé politique.* Le *Critias* inachevé représente l'antique Mémoire sacrée de l'Athènes idéale, éternellement vivante, mais altérée par la disparition du gouvernement originel. Le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale ne saurait être un témoignage historique. Contrairement aux éloges flatteurs, il ne saurait pas même être présenté dans sa complétude après la guerre du Péloponnèse et l'instauration des Trente Tyrans à Athènes, et devant l'accroissement de la puissance des royaumes du nord de la Grèce.

1. *L'impossible témoignage historique sur l'Athènes idéale et le discours panégyrique véridique de la Mémoire divine.* L'immortalisation du passé politique est le projet de l'historiographie¹² et de l'éloge. Le discours de Critias se situe dans une tradition où l'éloge, d'abord concurrencé par l'historiographie, la supprime finalement, avec Isocrate, dans sa volonté d'immortaliser le passé. Bien que le discours de Critias le jeune reprenne un projet de Solon comparable, malgré son inachèvement, à celui d'Hérodote¹³, il n'est pas un témoignage historique¹⁴; il est un éloge philosophique et un discours panégyrique. Hérodote désigne son *Histoire* comme un témoignage de la mémoire égalant dans l'ordre de la pensée les témoignages des actions humaines, et assurant, en outre, la perennité de leur éclat et de leur renommée: «Hérodote de Thourioi donne ici le témoignage (ἀπόδειξις) de son *Histoire*,

cf. aussi *Phèdr.*, 268d. Ces termes désignent dans le *Timée* la constitution de l'univers: *Tim.*, 29d-e; 30c; 31b; 32c; 69c.

11. Cf. L. ROBIN, *Platon. Œuvres complètes* IV, 3e partie, Paris, 1933, p. 69, n.4: «Cette idée de l'unité organique de toute construction de la pensée est... chez Platon... en relation avec sa conception finaliste du *cosmos* lui-même».

12. Cf. R. WEIL, *op. cit.*, p.17.

13. Cf. *Ibid.*, pp.18-19; de même P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide, Le chasseur noir*, Paris, 1981, p.343.

14. *Ibid.*, pp.24-25; 31-32, souligne le jeu, la fantaisie de Platon dans l'utilisation des méthodes de l'historien, et désigne la fiction du *Critias* comme une «histoire merveilleuse», un «roman historique», une «pseudo-histoire», une «fable historique».

pour que les œuvres des humains ne soient pas effacées avec le temps, et que de grands et merveilleux exploits témoignant (ἀποδεχθέντα) les uns pour les Grecs, les autres pour les barbares ne cessent pas d'être renommés... Sachant que la prospérité humaine ne demeure jamais au même endroit, ajoute Hérodote, je garderai mémoire (ἐπιμνήσομαι) également des petites et des grandes cités» (A', 1-5). Le discours de Critias le jeune n'est pas un témoignage historique, mais un éloge philosophique qui représente l'Athènes idéale et vraie¹⁵.

Dans la *République*, lorsque Socrate a présenté l'essentiel, qu'il résume le lendemain dans le *Timée* (17c-19a), de ses conceptions de la meilleure constitution politique, et des hommes qu'elle exige, Glaucon lui demande «si l'existence de ce régime politique est possible... S'il existait, dit-il, il apporterait tous les biens à la cité où il existerait..., et... contre les ennemis, ces hommes combattraient avec une extrême valeur» (*Rép.* E', 471c-d). Socrate répond à Glaucon que «son intention n'était pas de témoigner (οὐ... ἵνα ἀποδείξωμεν) de la possibilité de l'existence» de ces idéaux (*Rép.* E', 472d). Et il ajoute: «Penses-tu qu'un peintre serait moins bon si, après avoir peint le modèle (παράδειγμα) de ce que serait l'être humain le plus beau,... il était incapable de témoigner (ἀποδείξει) aussi de la possibilité de l'existence de tels hommes?» (*Rép.* E', 472d)¹⁶. Comme Glaucon déclare qu'il ne le pense pas, Socrate lui demande de ne pas le contraindre de «devoir aussi montrer l'existence effective, totale... de ce dont (il a) exposé la théorie. Mais, précise-t-il, si nous devenons capables de découvrir comment se générerait une cité de la façon la plus rapprochée possible de ce que nous avons dit, à nous alors d'affirmer avoir découvert la possibilité de son existence» (*Rép.* E', 473a-b).

Ce qui n'était dans la *République* qu'une éventualité concédée à Glaucon devient, dans le *Timée*, le désir explicite de Socrate non plus orateur, mais auditeur: «Au sujet de la constitution que j'ai exposée, dit-il,... mon sentiment s'apparente... à celui qu'on éprouve quand, contemplant de belles créatures qui sont figurées en peinture ou qui, si elles sont vraiment vivantes, se tiennent au repos, on ressent le désir de les contempler (θεάσασθαι) en mouvement... rivalisant et luttant. J'aimerais en effet, dit Socrate,... qu'au cours d'un récit, on me fît entendre comment, aux luttes où lutte une cité, celle-ci rivalise avec d'autres cités, comment elle entre en guerre à bon escient et comment, dans la guerre, elle montre les qualités qui tiennent à son éducation et à sa formation»

15. Cf. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, nouvelle édit., Paris, 1993, pp. 307-314.

16. Le verbe ἀποδείξει, répété encore deux fois, est suivi du substantif ἀπόδειξιν en *Rép.*, E', 472e. Puis le verbe ἀποδεικνύει désigne le témoignage «actuel, dans les États, des pratiques vicieuses en raison desquelles ils ne sont pas organisés» sur le modèle décrit par Socrate (*Rép.*, E', 473b). Lorsque Archestratos démarque, dans un poème épique, le début de l'*Histoire* d'Hérodote, il emploie le terme ἐπίδειγμα: ἱστορίας ἐπίδειγμα ποιούμενος Ἑλλάδι πάσῃ (*Suppl. Hellenist.*, fr.132).

(*Tim.*, 19b-c). Socrate, qui se juge toujours incapable de prononcer «la suite» de son discours de la *République*, s'en remet à ceux qui, tels Timée, Critias ou Hermocrate, «participent à la fois de la politique et de la philosophie par leur nature et leur formation... Après avoir engagé la cité dans une guerre à bon escient, dit-il, vous seuls, parmi vos contemporains, pourriez montrer tout le mérite qui lui revient» (*Tim.*, 20a-b).

C'est Critias le jeune qui, grâce à la réminiscence, entreprend de répondre au désir de Socrate en prononçant un discours panégyrique d'inspiration divine. «Devant Critias, mon grand-père, dit Critias le jeune, Solon raconta - en un récit que mon grand-père, à son tour, dans sa vieillesse me fit de mémoire (ἀπεμνημόνευεν) - que, dans le passé, notre cité accomplit de grands et merveilleux exploits dont le souvenir s'est obscurci sous l'effet du temps et de la disparition des êtres humains, mais qu'il en est un, le plus grand de tous, qui nous permettrait, si nous nous le remettons en mémoire (ἐπιμνησθεῖσιν)¹⁷... de faire de la déesse, en cette panégyrie (πανηγύρει) un éloge juste et vrai, comme un hymne (οἶόνπερ ὕμνουντας)» (*Tim.*, 20e-21a). Après avoir évoqué en résumé, dans le *Timée*, la constitution parfaite de l'antique Athènes, les vertus de ses habitants et leur exploit contre l'Atlantide (*Tim.*, 23e-25d), Critias le jeune, «poète» en prose, comme Timée (*Tim.*, 108b), reprend ce récit en détail devant Socrate, Timée, Hermocrate et, fictivement, devant tout le public de la panégyrie des Panathénées: τοῦ θεάτρου (*Crit.*, 108b), τῷδε τῷ θεάτρῳ (*Crit.*, 108d)¹⁸. Critias le jeune prononce ainsi un discours épideictique qui «montre» (*Crit.*, 109a: δηλώσει) et donne à «contempler», de manière plus vivante qu'une peinture, les réalités qu'il représente¹⁹. Ce discours panégyrique se distingue à la fois des éloges officiels d'Athènes dans les oraisons funèbres, de l'historiographie de Thucydide qui se détermine par opposition à cette tradition, et du *Panégyrique* d'Isocrate dont le projet contraste avec celui de Thucydide.

L'éloge funèbre prononcé, d'après Thucydide, par Périclès est d'abord «l'hommage de la mémoire» (B',36,1) aux Athéniens du passé et du présent dont le régime politique, le mode de vie, le caractère ont permis la puissance d'Athènes avec «l'acquisition» de l'empire maritime (B',36,2: κτησάμενοι; 36,4: ἐκτρήθη; 41,2: ἡ δύναμις... ἣν ἐκτησάμεθα; 43,1: ἐκτρήσαντο; il est ensuite le véritable «mémorial» de ceux qui, en refusant de se laisser dépouiller de cette puissance, ont eu une conduite «apparentée à la cité» (B',41,5-43,1): ἡ δόξα

17. Pour l'emploi du verbe de la réminiscence (ἀναμνηστικοί), cf. *infra*, pp. 92-93.

18. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 309-311 néglige ces indications et le caractère panégyrique du discours de Critias lorsqu'elle réduit l'auditoire à un «cénacle d'amis».

19. Sur le discours épideictique caractérisé par son auditoire «spectateur»: Aristote, *Rhét.*, A, 3, 1358a, et V. BUCHHEIT, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Munich, 1960, pp.123-124.



αὐτῶν... αἰείμνηστος (B',43,2). «Nous n'avons besoin ni d'Homère pour nous louer, dit Périclès, ni de personne dont les mots charmeront aussitôt (τὸ αὐτίκα τέρψει), mais dont la pensée aura à pâtir de la vérité des faits... Cet hymne (ὑμνησα) à la cité, c'est aux mérites de ces hommes et de ceux qui leur ressemblent qu'il doit sa parure; et il est peu de Grecs à propos de qui, comme pour eux, le langage trouverait dans les faits un exact équivalent» (B',41,4-42,2)²⁰. L'éloge funèbre de Périclès est ainsi un hymne à la puissance d'Athènes et le mémorial de ceux qui s'en sont montrés dignes.

Thucydide commence son *Histoire* en récusant le caractère «fabuleux» qu'ont donné au passé d'Athènes les «hymnes» des poètes (ὥς ποιηταὶ ὑμνήκασιν) avec leurs parures, et les discours des logographes plus soucieux de la séduction de l'auditeur que du vrai (A',21,1). Par son récit de la guerre du Péloponnèse, il choisit d'être utile plutôt que de louer. «A l'audition, dit-il, l'absence de fabuleux (μυθῶδες) dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme (ἁτερπέστερον)» (A',22,4). Son intention est de composer une œuvre qui soit «un acquis pour toujours (κτῆμα ἐς αἰεὶ) plutôt qu'une prouesse pour un auditoire du moment (ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα)» (A',22,4)²¹. Ainsi, Thucydide veut, non pas célébrer des hauts faits dans un langage qui leur équivaille, mais, au contraire, réaliser par son récit ce qu'Athènes ne put réaliser dans les faits avec son empire maritime.

Isocrate, qui déprécie les logographes²², mais veut rivaliser avec les poètes²³, use dans le *Panegyrique* d'une prose d'apparat (ch. 11: ἐπιδεικτικῶς) pour célébrer Athènes et ses droits à l'hégémonie; il accomplit ainsi une prouesse oratoire dont il attend la gloire (ch. 3: δόξαν... τὴν δόξαν). Et de l'expédition future, victorieuse, des Grecs contre les barbares, à laquelle il exhorte, sous la conduite d'Athènes, il invite poètes ou prosateurs à composer un éloge qui, rivalisant avec le poème d'Homère à l'éloge des vainqueurs de Troie, soit «un mémorial pour tout le temps (μνημεῖον εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον)» (ch. 186). Isocrate est le panégyriste de la puissance passée d'Athènes, dont il espère le retour dans le présent.

Critias le jeune, que Socrate oppose aux poètes et aux sophistes (*Tim.*, 19d-e), prononce en prose un «hymne» à Athéna²⁴ qui, bien qu'il soit «un vieux récit» (*Tim.*, 21a) célébrant l'Athènes d'il y a neuf mille ans (*Tim.* 23d-e), n'est pas une

20. Pour Thucydide, j'ai utilisé la traduction de J. de ROMILLY, *Thucydide*, C.U.F., Paris, t.I, 1953; t. II, 1962.

21. Sur la question de la composition en plusieurs fois et à des dates diverses de l'œuvre de Thucydide, récit de la ruine de l'empire athénien: J. de ROMILLY, *op. cit.*, t.I, Notice, pp. LI-LIII; et *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, 1947.

22. Cf. M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1995.

23. Cf. par ex. *Evagoras*, 9-11.

24. N. LORAUX, *op. cit.*, p. 311, souligne l'opposition entre Périclès qui adressait l'hymne à la cité, et Critias qui l'offre à la divinité, en répétant l'acte du prêtre égyptien dédiant le récit à Athéna (*Tim.*, 23d).



fable, mais un récit véridique: μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον (*Tim.*, 26e). Pour ce récit, Critias le jeune est implicitement égalé aux Athéniens dont il veut raconter l'exploit contre l'Atlantide. Car son récit est assimilé, non à une prouesse athlétique, mais à un exploit militaire²⁵. Hermocrate l'encourage comme un guerrier auquel sa bravoure vaudra de remporter la victoire et d'élever un trophée. «Critias, lui dit-il, jamais des hommes sans courage n'ont encore élevé de trophée (τρόπαιον); il te faut donc entreprendre bravement ce discours» (*Crit.*, 108c). Ce discours est la Mémoire d'Athènes, éternellement vivante, parce que divine. Hermocrate recommande à Critias d'invoquer Apollon et les Muses avant de proclamer et louer en un hymne (ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν) les mérites de (ses) concitoyens d'autrefois» (*Crit.*, 108c). Mais Critias lui répond qu'il doit invoquer aussi les autres dieux, et surtout Mnémosyne. Car, dit-il, «à peu près tout ce qu'il y a de plus important dans nos paroles ressortit à cette déesse» (*Crit.*, 108d). Critias le jeune est le poète de la Mémoire divine d'Athènes parce qu'il se remémore le récit qu'il entendit de son grand-père Critias l'ancien, et qui, transmis par un prêtre de Saïs à Solon, puis par Solon à son parent et ami Dropidès, père de Critias l'ancien, provient des écrits sacrés de l'Egypte (*Tim.*, 20d-25d). Ce récit se perpétue de génération en génération, et devient un «mémorial» vivant lorsqu'il participe de l'éducation de Critias le jeune. Celui-ci en conserve le souvenir parce qu'il l'apprit de son grand-père âgé de près de quatre-vingt-dix ans, pendant la fête des Apatouries, le jour de Couréotis, alors qu'il avait lui-même environ dix ans (*Tim.*, 21b). «Tant il est vrai, explique-t-il, comme on le dit, que ce qu'on apprend dans l'enfance forme un merveilleux mémorial (θαυμαστόν... μνημεῖον)» (*Tim.*, 26b). Ce récit qui, précise Critias le jeune, lui procura «beaucoup de plaisir et de joie enfantine (παιδιᾶς)» est ainsi défini comme le «mémorial» de l'éducation (παιδείας) de l'Athénien²⁶.

25. Pour l'analogie entre l'art du sophiste et l'art du guerrier: EUR., *Suppl.*, 902-903. Isocrate, dans le *Panathénaique*, compare les mérites de ses écrits à ceux de la campagne militaire d'Agamemnon, chef des Grecs unis contre les barbares (ch.75-78). Et lorsque Platon nomme l'orateur idéal ἀγωνιστὴν τέλεον (*Phèdr.*, 269d), le terme ἀγωνιστής renvoie aux concours athlétiques auxquels fait référence l'hymne à l'Amour (*Phèdr.*, 256b); mais le terme ἀγωνιστής peut aussi évoquer les luttes guerrières, car la guerre est souvent désignée comme un ἀγών (pour les oraisons funèbres: N. LORAUX, *op. cit.*, pp.117-118; de même Isocrate, *Panég.*, 52, 73; *Panath.*, 42). Dans la *République*, Platon emploie l'image du combat par la parole: τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι (ζ', 499d).

26. Dans les *Lois*, où l'Athénien expose ce que doit être l'éducation idéale dans la cité idéale, le rapport étymologique entre παιδιὰ et παιδεία, plusieurs fois souligné (*Lois*, B', 656c; Z', 803d; H', 832d), est développé en théorie: «Pour devenir en quoi que ce soit un homme de mérite, on doit s'y exercer dès l'enfance (ἐκ παίδων) aussi bien en s'amusant (παίζοντα) que d'une manière sérieuse... En résumé, nous disons que la manière correcte de nourrir une éducation (παιδείας), c'est celle qui réussira le mieux à mener l'âme de l'enfant, tandis qu'il s'amuse (παίζοντος), à l'amour de la profession où, devenu homme, il devra exceller» (*Lois* A', 643b-d, trad. L. ROBIN, Paris, Gallimard, 1950; cf. *Lois*, Z', 821e: ce qui est appris dans la jeunesse est gardé en mémoire). De plus, dans les *Lois*, l'éducation est définie par la concordance des plaisirs et des peines que prennent aux mêmes objets les enfants et les vieillards (B', 659d-e; Z', 816c-d).

Remémoré par Critias le jeune devenu un «homme à la fois philosophe et politique» (*Tim.*, 19e-20a), ce récit, rapporté d'Égypte par Solon, homme politique et sage d'entre les sages, est un discours panégyrique inspiré par la Mémoire divine. Il s'oppose également, dans le *Ménexène*, aux éloges d'Athènes prononcés par des hommes «politiques» dont le discours dit d'Aspasie est un pastiche (*Ménex.*, 235e-249e)²⁷ et à ceux des «sages» personnages (σοφῶν) raillés par Socrate, les sophistes probablement, dont les discours ensorceleurs ont un charme trompeur qui plonge dans l'Oubli, parce qu'il est celui des Sirènes: «Ils louent la cité de toutes les manières,... et pour nous-mêmes encore vivants, leurs louanges sont telles que, pour ma part,... chaque fois, je reste là sous le charme (κηλούμενος)²⁸ à les écouter, pensant instantanément être devenu plus grand, plus noble et plus beau... Et je conserve cette dignité plus de trois jours: le langage et le ton de l'orateur s'insinuent dans mes oreilles de telle façon que c'est à peine si le quatrième ou le cinquième jour je me ressouviens de moi (ἀναμνησσκομαι) et ai la sensation du lieu terrestre où je suis: jusque-là, peu s'en faut que je ne croie habiter les îles des Bienheureux» (*Ménex.*, 234c-235c)²⁹. Socrate souligne la facilité de discours aussi flatteurs: «S'il fallait bien parler des Athéniens devant les Péloponnésiens, ou des Péloponnésiens devant les Athéniens, il faudrait un bon orateur pour persuader l'auditoire et obtenir la gloire. Mais quand on réalise sa prouesse devant ceux-là même dont on prononce les louanges, il n'y a nulle grandeur à sembler bien parler» (*Ménex.*, 235d)³⁰. Le discours de Critias échappe à ce défaut. Car l'éloge de l'antique Athènes est prononcé non seulement devant Socrate, mais aussi devant Timée de Locres (*Tim.*, 20a) et Hermocrate de Syracuse, deux étrangers, dont le second fut le vainqueur des Athéniens pendant la guerre du Péloponnèse³¹.

Le discours de Critias n'est ni un témoignage historique, ni un éloge flatteur d'Athènes. Il est un discours panégyrique véridique d'inspiration divine, et le mémorial de l'éducation de l'Athénien. Il est une autre démonstration de

27. Sur ce pastiche, cf. R. CLAUD, *Le Ménexène de Platon*, Paris, 1980, avec référence, pp.66-74, aux tenants de cette interprétation. R. CLAUD pense en outre que cette parodie vise Eschine le Socratique, qui a composé une *Aspasie*: *ibid.*, pp.251-253. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 333-337, remarque que «*Ménexène* n'est pas vraiment convaincu de l'identité réelle de l'orateur» dont Socrate rapporte le discours, et elle compare cette parodie d'éloge vrai au premier discours de Socrate dans le *Phèdre*.

28. Cf. Plat., *Banq.*, 215c-216a: Alcibiade compare les paroles de Socrate à la mélodie du flûtiste Marsyas (ἐκτῆλει), puis au chant des Sirènes; *Phèdr.*, 259a-b: Socrate engage Phèdre à ne pas se laisser endormir par le chant des cigales, qu'il compare à celui des Sirènes (κηλούμενους...ἀκηλήτους).

29. Cf. N. LORAUX, *op. cit.*, pp. 326-327: l'oraison funèbre, «puissance d'oubli»; 321-322: Platon démarque Aristophane, *Guêpes*, 636-641, où l'effet du discours de Philocléon, parodie de discours d'hommes politiques, transporte ses auditeurs en imagination dans les îles des Bienheureux.

30. Cf. *Ibid.*, pp. 86-88; 287.

31. Cf. *Ibid.*, pp. 309-311.

l'éloquence philosophique illustrée et définie dans le *Phèdre*.

2. *Le discours panégyrique de Critias et l'idéal oratoire du Phèdre*. Comme l'hymne à l'Amour de Socrate dans le *Phèdre*, l'hymne à Athéna de Critias raconte le voyage vers la vérité divine, originelle, et la relation de cette vérité grâce à la réminiscence. Dans le *Phèdre*, Socrate raconte comment l'âme qui, avant son incarnation, a contemplé dans «le lieu supracéleste» «la Plaine de Vérité» d'où elle a tiré sa nourriture, se ressouvient, par un effort de réflexion, des réalités qu'elle a jadis vues (*Phèdr.*, 248a-249c: λογισμῶ...ἀνάμνησις). Et cet acte par lequel «la pensée (διάνοια) du philosophe s'écarte des préoccupations humaines et s'attache à ce qui est divin» (*Phèdr.*, 249c), est implicitement comparé au voyage d'Ulysse dans l'au-delà, au pays des Cimmériens, d'où il rapporte la révélation de Tirésias (*Od.*, κ, 490 -XI,137). Car, ensuite, Socrate se compare, dans sa recherche théorique de l'art du discours vrai, tandis que chantent les cigales, à Ulysse passant près des Sirènes «sans céder à leur charme» (*Phèdr.*, 258e-259b = *Od.* μ,156-200). Dans le *Timée* et le *Critias*, les conditions de la réminiscence, avant que celle-ci soit effective, sont réparties entre plusieurs personnages. Critias le jeune «se ressouvient» de ce qu'a dit son grand-père d'après ce que ce dernier avait entendu de Solon. Cette réminiscence, qui lui permet de rapporter les révélations du prêtre de Saïs à Solon, est suscitée par l'action de la pensée du philosophe Socrate, son exposé de la *République*. «Quand, hier, dit Critias le jeune, tu parlais de la constitution politique et des hommes que tu disais, j'étais émerveillé, alors que je me ressouvenais (ἀναμνησκόμενος) de ce que je viens de dire, en pensant (κατανοῶν) que tu l'étais rencontré, par un hasard divin et sans en avoir le dessein, sur la plupart des points, avec ce que Solon avait dit... Maintenant, je suis prêt, Socrate, à reprendre ce récit, non seulement en résumé, mais, comme je l'ai entendu, point par point. Les citoyens et la cité qu'hier tu nous décrivais comme en un mythe, aujourd'hui, nous les transférerons ici dans l'ordre du vrai; nous supposerons que cette cité est l'Athènes ancienne, et les citoyens issus de ta pensée (οὓς διανοοῦ), nous affirmerons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre» (*Tim.*, 25e-26d)³². Le voyage de Solon en Egypte équivaut à la navigation d'Ulysse dans l'au-delà. Dans le delta du Nil, Solon apprend d'un vieux prêtre la vérité sur le passé d'Athènes, comme dans l'*Odyssée* Ulysse gagne, au pays des Cimmériens, l'endroit où confluent les fleuves de l'Achéron, pour apprendre de l'âme du devin Tirésias la vérité sur son retour à Ithaque³³. Mais, alors que

32. *Ibid.*, p. 312, indique que cet éloge d'Athènes «a partie liée avec la mémoire». Plus précisément, il est fondé sur la réminiscence: le terme est repris en *Tim.*, 26b (ἀναμνησκόμενος).

33. En outre, l'Egypte, pays de la mémoire sacrée, antédiluvienne, correspond à ce qu'est, dans l'*Iliade*, l'Olympe habité par les Muses: la langue égyptienne et la langue grecque se distinguent dans le *Timée*, 21e, comme, dans l'*Iliade*, la langue des dieux et la langue des hommes.

l'hymne à l'Amour traite d'un sujet privé, l'hymne à Athéna concerne un sujet politique: Platon montre l'unité, affirmée dans le *Phèdre*, du véritable art oratoire (*Phèdr.*, 258d: εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν).

Le discours de Critias le jeune présente d'autres caractéristiques correspondant à cet idéal oratoire. Le discours panégyrique platonicien est, plus que celui d'Isocrate, l'héritier des épinicies de Pindare, parce qu'il est fondé sur la Mémoire divine. Dans l'*Olympique* I', Pindare célèbre avec retard le vainqueur dont le nom, «écrit» (γέγραπται) dans son esprit, est soustrait à l'oubli grâce à la Muse et à la Vérité, fille de Zeus (v.1-5). Telle est aussi, selon le *Phèdre*, la genèse du discours «qui, comportant un savoir, s'écrit (γράφεται) dans l'âme de celui qui apprend» (*Phèdr.*, 276a)³⁴. Rappelant le récit de son grand-père, lors de la fête des Apatouries, Critias le jeune dit: «C'était un tel plaisir... pour moi de l'entendre, et le vieillard m'enseignait de si bon coeur... que cela perdure en moi comme gravé au feu en caractères indélébiles (οἷον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς)» (*Tim.*, 26c). Le thème de la gravure remplace celui de l'écriture³⁵, comme le prouve la reprise de la comparaison par Plutarque, qui l'applique aux images des êtres aimés demeurant dans l'esprit: οἷον ἐν ἐγκαύμασι γραφόμεναι διὰ πυρός (*Amat.*, 16,759C).

Dans le *Phèdre*, le discours philosophique est en outre représenté comme un être vivant engendré par un père, et apte à donner naissance à d'autres discours semblables. Est appelé fils «légitime» de son «père» le discours qui comporte un savoir (*Phèdr.*, 275e-276a). «Les discours qui sont matière d'enseignement, ont pour objet d'instruire, et qui, réellement, s'écrivent (γραφομένοις) dans l'âme concernant le juste, le beau, le bien, sont les seuls... à mériter d'être pris au sérieux, dit encore Socrate, de leur auteur, de pareils discours doivent être appelés les siens, ses fils légitimes en quelque sorte (οἷον υἱεῖς γνησίους): en premier lieu, le discours qu'il porte en lui quand il vient de l'inventer, ensuite, ceux qui, tout à la fois rejetons et frères du premier (ἐκγονοί τε καὶ ἀδελφοί), sont nés chez d'autres hommes, en d'autres âmes, à proportion de leur mérite» (*Phèdr.*, 278a-b). Dans le *Timée* et le *Critias*, Platon ne présente pas seulement un éloge d'Athènes donnant «la vie à un modèle théorique», celui de la *République*, «qui, sans son intervention, garderait l'immobilité silencieuse des êtres peints»³⁶. Il raconte comment l'éloge de l'antique Athènes, provenant des

34. Pour le *Phèdre*, j'ai utilisé le texte et la traduction de L. ROBIN, *Platon* IV, 3e partie, Paris, C.U.F., 1933; et la traduction de L. BRISSON, Paris, Flammarion, 1997.

35. N. LORAUX, *op. cit.*, p.32, note l'analogie avec le *Phèdre*, et considère, malgré le terme ἐγκαύματα, que les «caractères ineffaçables» qui s'inscrivent dans l'âme de Critias le jeune sont ceux de l'écriture. A. RIVAUD, *op. cit.*, p. 138, n.1; L. BRISSON, *op. cit.*, p. 228, n.87; M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, p.179, estiment à tort qu'il s'agit de peinture à la cire ou à l'encaustique. M. DETIENNE, *op. cit.*, pp.174-176, souligne cependant l'importance de l'écriture dans le récit de Critias.

36. *Ibid.*, p.311.

écrits sacrés de l'Égypte, s'est reproduit jusqu'à ses écrits: il donne corps à l'image de l'engendrement du discours et de sa filiation en montrant un discours qui se perpétue à l'intérieur d'une même famille, la sienne, de génération en génération, depuis Solon³⁷. Cependant, le récit de Critias ne présente pas toutes les qualités du discours idéal défini dans le *Phèdre*³⁸, parce que, dans sa forme détaillée, il n'est pas un corps complet: comme le poème de Solon, il est inachevé.

3. *L'inachèvement du discours panégyrique de Critias*. Le récit de Critias le jeune, dans sa forme détaillée, ne montre pas l'antique Athènes luttant contre l'Atlantide. Seuls sont présentés l'image de la cité idéale, à l'état immobile, dans la *République*, l'esquisse de la geste de l'Athènes idéale contre l'Atlantide dans le *Timée* (21e-25d), et le spectacle de la perfection de l'antique Athènes face à la dégénérescence de l'Atlantide dans le *Critias*. La pleine réalisation, dans l'action, de l'image de la cité idéale luttant contre d'autres cités, et triomphant d'elles, fut effective durant la guerre de Troie, puis durant les guerres médiques³⁹. Mais elle fit défaut au moment de la guerre du Péloponnèse. Platon, transcrivant le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale, ne peut pas davantage achever sa démonstration que Solon, empêché de donner forme à tout son poème par «des séditions et les autres maux» qu'il trouva à Athènes à son retour d'Égypte (*Tim.*, 21c-d). Mais Platon ne donne pas la parole à Hermocrate, le vainqueur de la flotte athénienne en Sicile pendant la guerre du Péloponnèse. Et nulle allusion n'apparaît aux propos qu'il aurait voulu tenir. L'interruption du *Critias* et l'absence d'ouvrage à la gloire du vainqueur des Athéniens sont liées.

D'autre part, la succession temporelle immédiate affirmée par Platon, en dépit d'une rupture chronologique manifeste, entre les discours de *Timée* et de *Critias* lors des Panathénées et celui que Socrate a tenu dans la *République*, au Pirée, lors des Bendidies⁴⁰, après avoir contemplé avec d'autres, parmi lesquels Nicèratos, fils de Nicias, les processions des Athéniens et des Thraces en l'honneur d'Artémis, signifie probablement que cette époque heureuse est désormais comme une fiction, et que la réalisation effective de l'exploit de l'Athènes idéale risque, dans l'avenir, d'être empêchée par les puissances du nord de la Grèce: la discordance manifestée sans être explicitée signifie une menace latente. En effet, la coïncidence divine découverte rétrospectivement dans le *Timée*, 25e, après avoir été évoquée comme une éventualité dans la *République*, Θ, 592a-b, entre l'image inerte de la cité idéale de la *République* et son existence réelle dans l'Athènes d'un autre temps, indique que, dans le

37. Sur la généalogie de cette famille, cf. en dernier lieu L. BRISSON, *op. cit.*, 1997, pp. 328-333.

38. Malgré N. LORAUX, *op. cit.*, p.311.

39. Sur la chronologie des deux fêtes athéniennes: L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, p. 333.

40. Pour la guerre de Troie: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, pp. 378-380; pour les guerres médiques: A. RIVAUD, *op. cit.*, pp. 251-252; P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp.343-344.



Timée et le *Critias*, comme dans la *République*, les formes de gouvernement doivent être interprétées, dans leurs natures et leurs rapports, comme les formes du tempérament humain et les formes de l'âme⁴¹.

Dans la *République*, Socrate, pour découvrir les traits de la justice dans l'individu - γράμματα μικρά -, commence par les rechercher dans la cité, où ils sont agrandis - τὰ αὐτὰ γράμματα... μείζω τε καὶ ἐν μείζονι - (*Rép.* B', 368d). «Recherchons d'abord dans les cités, dit Socrate, quelle est la nature de la justice; procédons ensuite à cet examen dans chaque individu, en examinant la ressemblance du plus grand (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα) dans la forme du plus petit» (*Rép.* B', 368e-369a). Et, après avoir contemplé la justice dans la forme agrandie qu'est la cité, Socrate déclare, avec le total assentiment de Glaucon: «Ne sommes-nous pas bien contraints d'accorder qu'en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et dispositions morales que dans la cité?... Il serait en effet ridicule de penser, pour l'ardeur du sentiment (τὸ θυμοειδές), qui existe dans les cités, à une cause qui ne provienne pas des particuliers qui, précisément, la possèdent, comme les peuples de la Thrace, de la Scythie, et en gros, de la région septentrionale; ou pour l'amour du savoir (τὸ φιλομαθές), dont, précisément, on attribuera la cause surtout à notre région; ou pour l'amour des richesses (τὸ φιλογρήματον), par quoi les Phéniciens et les Egyptiens ne seraient pas, dit-on, les moins concernés» (*Rép.* Δ', 435e-436a).

Dans la trilogie de la *République*, du *Timée* et du *Critias*, la conception des trois formes de l'âme est le schéma sur lequel sont représentés des rapports entre Etats et à l'intérieur de l'Etat lui-même. De même que la *République* porte sur la justice, dans le *Timée* et le *Critias*, les Athéniens et les Atlantes sont opposés comme le peuple de la justice à celui de l'injustice. Les Athéniens sont le peuple de la justice, parce qu'ils sont amis de la sagesse. Le prêtre de Saïs raconte ainsi à Solon la fondation d'Athènes par Athéna: «Parce que la déesse aimait la guerre et la sagesse (φιλόσοφος), elle a choisi cette région qui était susceptible de porter les hommes présentant avec elle la ressemblance la plus étroite, et elle fonda votre cité en premier... Vous surpassiez tous les hommes en toutes les vertus, comme il sied à des rejetons et à des élèves des dieux» (*Tim.*, 24d). «Tels étaient ces hommes, reprend ensuite Critias le jeune, et c'est toujours de telle manière qu'ils administraient leur propre cité et la Grèce, selon la justice (δίκη)» (*Crit.*, 112e).

Au contraire, l'Atlantide, qui présente des analogies avec Troie, la Perse et l'Egypte, et évoque donc l'Orient⁴², est d'abord caractérisée par sa richesse. Des

41. Sur les trois formes de l'âme, cf. aussi *Phèdr.*, 248a-b; *Rép.*, Δ, 439e-Θ, 592e; *Tim.*, 69c-70b; *Lois*, A, 644b-d.

42. Pour Troie: M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1984, p.379; T.A. SZLEZAK, Atlantis und Troia, Platon und Homer. Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos, *Studia Troica*, 3, 1993, pp.233-37; pour l'Orient et la Perse: P. FRIEDLÄNDER, *Platon I*, 2e éd., Berlin, 1954, pp. 214-216; J. BIDEZ, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, p. 33 sqq.; pour la Perse et l'Egypte: P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, p.342; L. Brisson, L'Egypte de Platon, *Les Études philosophiques*, 1987, pp. 153-168.



rois atlantes Critias le jeune dit: «Ils avaient acquis une richesse d'une abondance telle que jamais sans doute n'en posséda avant eux aucune lignée royale et que dans l'avenir nulle n'arrivera facilement à en posséder» (*Crit.*, 114d). Le déclin et la disparition des Atlantes, issus de Poséidon (*Crit.*, 113c-d), tiennent à ce que les désirs déréglés l'emportent en eux sur l'intelligence divine: «Pendant de nombreuses générations, tant que la nature du dieu était en eux abondante,... ils étaient en bonne intelligence (φιλοφρόνως) avec le divin auquel ils étaient apparentés... Mais quand la part divine vint à s'étioler en eux, parce que cet élément avait été abondamment mélangé et souvent avec l'élément mortel, et que le caractère humain vint à prédominer, alors, désormais impuissants à supporter leur prospérité présente, ils ne savaient plus se tenir..., gorgés qu'ils étaient d'injuste (ἀδίκου) avidité et de puissance» (*Crit.*, 120e-121b). L'antique Athènes est le modèle de la cité toujours ordonnée par le principe divin de l'intelligence, tandis que l'Atlantide est l'exemple de l'Etat succombant à la domination des désirs de richesse et de puissance. Au début de la *République*, les Thraces ne sont pas opposés aux Athéniens pour leur ardeur belliqueuse; les deux peuples sont seulement comparés pour la beauté de leurs processions (*Rép.*, I,327a). A l'intérieur de la trilogie, la menace potentielle, dans l'avenir, des peuples du nord correspond sans doute à la menace passée, repoussée durant les guerres antérieures, des peuples de l'Orient.

Mais l'Atlantide est aussi une autre Athènes, l'Athènes impérialiste qui fut vaincue dans la guerre du Péloponnèse⁴³. Elle fut vaincue et subit, en outre, les maux de la guerre civile⁴⁴, parce qu'elle cessa d'être gouvernée selon l'intellect divin, quand disparut la puissance d'Atlas. Dans Athènes, cité de la justice, le principe divin de gouvernement demeure inaltéré: «Héphaïstos et Athéna, dit Critias,... reçurent tous deux en partage un seul lot, cette contrée-ci, parce que par nature elle était appropriée et correspondait à leur vertu et à leur pensée. Après y avoir fabriqué des autochtones qui étaient hommes de bien, ils établirent le type de constitution politique conforme à leur intellect (ἐπὶ νοῦν)» (*Crit.*, 109c-d)⁴⁵. Dans l'Atlantide, l'ancêtre de la dynastie royale, Atlas, participe aussi du divin, puisqu'il est le premier-né de l'union de Poséidon et de Clitô, fille d'un autochtone (*Crit.*, 113c-114b)⁴⁶. Et cet équilibre entre l'élément divin et l'élément humain assure à l'Atlantide sa prospérité pendant de nombreuses générations (*Crit.*, 114a-d; 120e-212a).

Les rapports d'analogie et de contraste entre l'Athènes idéale et l'Atlantide

43. P. VIDAL-NAQUET, *op. cit.*, pp. 344-353.

44. L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, pp. 321 et 323-325.

45. L'Athènes antique possède dans le monde politique une perfection analogue à celle de l'univers dont Timée raconte la création par l'intellect divin du démiurge; cf. au sujet de cette constitution, *Tim.*, 24c: Ταύτην... τότε σύμπεσαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἣ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατέκτισεν.

46. L'un des frères cadets d'Atlas est appelé Autochthonos (*Crit.*, 114c).

mythique ressortent plus encore de la comparaison entre l'Atlantide et l'Athènes prophétisée dans l'*Ion* d'Euripide. À la figure primordiale de l'équilibre moral et politique qu'est Atlas pour l'Atlantide dans le *Critias* correspond celle d'Ion pour Athènes chez Euripide. Le destin des Atlantes et de l'Atlantide devenant une «puissance insolente envahissant à la fois toute l'Europe et toute l'Asie» (*Tim.*, 24e), est antithétique de l'avenir prédit, chez Euripide, à l'ancêtre des Ioniens, et à Athènes dont le règne d'Ion annonce la puissance et la gloire en Europe et en Asie (*Ion*, 74-75; 1571-1588)⁴⁷. Atlas est invoqué, au début du prologue de l'*Ion*, comme la figure mythique de l'ordre physique de l'univers (v.1-2)⁴⁸. Mais, ensuite, son nom, Ἀτλας, devient, par le rapport étymologique avec les termes apparentés au verbe ἔτλην, le symbole de l'ordre moral et politique dont le règne d'Ion signifie l'avènement en Europe et en Asie. De même qu'Atlas a été engendré par Poséidon et Clitô, fille d'Evenor né de la Terre (*Crit.*, 113c-d), Ion est le fils d'Apollon et de Créuse, petite-fille d'Erichthonios né de la Terre (*Ion*, 10-20). Mais Ion a été engendré dans la violence, puisque Créuse a été violée par Apollon (*Ion*, 10-11). Aussi Créuse s'exclame-t-elle: «O femmes outragées (τλήμονες)! O outrances (τολμήματα) des dieux! Hé quoi! Où est la référence de la justice (δίκη) si ce sont les injustices des tout-puissants qui nous perdent?» (*Ion*, 252-254). Le dénouement heureux, marqué par le retour à l'ordre juste, survient lorsque les oracles d'Apollon formulés par la déesse éponyme d'Athènes (*Ion*, 1569-88) confirment les prédictions d'Apollon énoncées dans le prologue par son frère Hermès, petit-fils d'Atlas (*Ion*, 1-7; 28-81). Dans l'*Ion*, la puissance d'Athènes et de son empire équivaut donc, dans l'ordre moral et politique, à la puissance physique d'Atlas dans l'univers.

Dans le *Critias*, l'Atlantide est l'autre Athènes, son envers: à la cité à l'ordonnancement toujours parfaitement divin s'oppose le royaume où le divin a perdu tout pouvoir; au peuple d'en-deçà des colonnes d'Héraclès fait face le peuple d'au-delà des colonnes d'Héraclès (*Crit.*, 108e)⁴⁹. Antithèses des Athéniens, les Atlantes deviennent leurs ennemis. Mais le récit détaillé du *Critias* s'interrompt avant l'affrontement des deux peuples. Et l'interruption du *Critias* renvoie, dans le *Timée*, non seulement au résumé de la victoire des Athéniens contre les Atlantes, mais aussi à l'évocation, à une époque ultérieure, du cataclysme par lequel, «en un seul jour et une seule nuit funestes toute la gent guerrière (τὸ... μάχιμον) d'Athènes... s'enfonça sous la terre (ἔδω κατὰ γῆς) et

47. Sur *Ion*, tragédie de l'idéologie de l'impérialisme: R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962, pp.487-489; et, avec d'autres références: N. LORAUX, *Les enfants d'Athéna*, Paris, 1984, pp. 213-214.

48. De même HOM., *Od.* α, 52-54.

49. Chez Pindare, *Ném.*, III,19-40, «la mer inaccessible, par-delà les colonnes d'Héraclès», représente le monde de la démesure et de l'injustice.



l'île de l'Atlantide s'enfonça pareillement sous la mer (ὥσαύτως κατὰ τῆς θαλάττης δῦσα)» (*Tim.*, 25c-d). La simultanéité des deux catastrophes et leur similitude soulignée par les répétitions de termes suggèrent une correspondance dans leurs significations. La désorganisation politique de l'antique Athènes va de pair avec la disparition de l'Atlantide. Cette désorganisation politique survient alors que le territoire de l'Attique est ou devient un corps malade⁵⁰. Du territoire contemporain, Critias dit: «Ce qui subsiste est..., si l'on compare l'état présent à celui d'alors, comme celui d'un corps (σώματος) que la maladie a rendu squelettique, parce que tout ce que la terre avait de gras et de meuble a coulé à l'entour et que de ce territoire il ne subsiste plus que son corps (σώματος) décharné» (*Crit.*, 111b). À la tête de ce corps, au sommet de l'acropole d'Athènes, habitait alors «la gent guerrière (τὸ μάχιμον... γένος), seule, séparée du reste, autour du sanctuaire d'Athéna et d'Héphaïstos» (*Crit.*, 112b). Ce sont ces guerriers, «gardiens de leurs concitoyens et chefs librement acceptés des autres Grecs», qui administraient toujours «selon la justice» Athènes et la Grèce (*Crit.*, 112d-e)⁵¹. Avec eux disparaît le gouvernement «conforme à l'intellect» divin d'Héphaïstos et d'Athéna amis de la sagesse et des arts (*Tim.*, 24c-d; *Crit.*, 109c-d)⁵². C'est dans le même temps qu'est anéantie la puissance d'Atlas. L'interruption du *Critias* laisse donc dans le silence, au-delà de l'exploit de l'antique Athènes, son altération physique et politique. Ce discours ne saurait être un «corps» complet puisqu'il a pour sujet Athènes face à ses adversaires et face à elle-même, et que le pays d'Héphaïstos et d'Athéna est devenu un «corps malade», privé du gouvernement hérité de ses fondateurs⁵³. Le discours panégyrique de l'Athènes idéale ne peut être qu'inachevé. L'Athènes idéale ne peut être célébrée que par une Mémoire altérée.

Le *Timée* et le *Critias* ne ressortissent pas l'un à l'histoire naturelle, l'autre à l'histoire politique. Ils sont deux discours panégyriques, deux éloges

50. La chronologie entre la désorganisation politique d'Athènes et la dégradation physique de l'Attique et d'Athènes n'est pas claire. Dans le *Timée*, selon le récit rapporté d'Egypte, «il fut un temps, avant la plus grande destruction par les eaux, où la cité qui est aujourd'hui celle des Athéniens était la meilleure pour la guerre et, à tous égards, celle qui avait les meilleures lois, et cela de façon exceptionnelle» (*Tim.*, 23c). Dans le *Critias*, la dégradation de l'Attique est ainsi expliquée: «Il y eut de nombreux et grands déluges au cours des neuf mille ans» (*Crit.*, 111a). Et du territoire d'Athènes, il est dit: «Une seule nuit de pluie exceptionnelle a liquéfié la terre sur tout le pourtour, une nuit au cours de laquelle se produisirent en même temps des tremblements de terre et un extraordinaire débordement des eaux qui fut le troisième avant le déluge destructeur de Deucalion» (*Crit.*, 112a).

51. Le récit égyptien de leur disparition est l'envers de la fiction phénicienne de la formation et de l'éducation autochtones des gardiens de la cité idéale dans la *République*, I', 414c-e: cf. *Politique*, 270c-272a.

52. Ἄμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες (*Crit.*, 109c). Cf. dans l'*Iliade* la fonction d'Héphaïstos, artisan du bouclier d'Achille; et *supra*, p. 84.

53. Sur la parenté entre discours et sujet du discours: *Tim.*, 29b et *supra*, p. 85.

philosophiques, deux poèmes en prose en l'honneur d'Athéna présentant, l'un un raisonnement et un mythe «vraisemblables» sur l'ordre de l'univers (*Tim.*, 30b: κατὰ τὸν λόγον τὸν εἰκότα; 29d; 68c-d: τὸν εἰκότα μῦθον)⁵⁴, l'autre un récit «véridique» sur l'ordre de l'antique Athènes identifiée à la cité idéale (*Tim.*, 20d: λόγου... ἀληθοῦς; 26e: ἀληθινὸν λόγον). Les deux discours correspondent de façons complémentaires au discours panégyrique illustré et défini dans le *Phèdre* en tant qu'éloquence philosophique d'inspiration divine. Tandis que le premier est, à l'image de l'univers qu'il célèbre, un «corps» complet⁵⁵, le second, fondé sur la réminiscence, restitue seulement la Mémoire altérée de l'Athènes idéale. Car si la vraisemblance s'accommode de la représentation de l'ordre de l'univers soutenu par le véritable Atlas, l'Intellect divin⁵⁶, la vérité impose désormais d'interrompre l'éloge de l'Athènes antique et idéale avant le récit détaillé de son exploit militaire le plus glorieux, dont la mention, dans le *Timée*, a été suivie de celle de la disparition simultanée du gouvernement athénien conforme à l'intellect divin et de la puissance d'Atlas dominée par la tyrannie des désirs.

Κριτίας ἢ Ἀτλαντικός: Platon représente sous le nom de l'Atlantide à la fois l'aventure politique de l'empire maritime athénien et ce que fut, dans l'ordre philosophique⁵⁷, le destin de Critias le jeune devenu Critias le tyran, puisque, selon la *République*, l'homme tyrannique est celui en qui dominant les désirs déréglés, non seulement de richesse, mais de liberté et de pouvoir (*Rép.* H', 562c - Θ', 576b). Après la guerre du Péloponnèse et l'instauration des Trente Tyrans à Athènes, le discours panégyrique véridique de l'Athènes idéale n'est plus que le «mémorial» de l'éducation de l'Athénien⁵⁸.

Marcelle LAPLACE
(Paris)

54. Pour d'autres emplois, dans le *Timée*, de εἰκὼς qualifiant μῦθος et surtout λόγος: P. HADOT, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, pp. 111-119.

55. P. HADOT, *loc. cit.*, pp.118-127 analyse le rapport du discours de Timée avec la définition, dans le *Phèdre*, de la rhétorique philosophique comme ψυχαγωγία (*Phèdr.*, 261a; 271c), et considère que l'εἰκὼς μῦθος / λόγος désigne l'un des genres, l'une des «formes du discours» dont Socrate demande la détermination (*Phèdr.*, 271b-d); l'analyse est résumée par M. DETIENNE, *op. cit.*, p.171. Cependant, Hermogène, reprenant le projet de Platon, ne mentionne pas une telle «forme de discours» dans le *Περὶ ἰδεῶν*: cf. M. LAPLACE, *loc. cit.*, 1988, pp. 280-281.

56. Voir *Crit.*, 107a-d: «Lorsqu'on dit quelque chose sur les dieux à des humains, dit Critias le jeune, il est plus facile de sembler dire quelque chose d'adéquat que lorsqu'on nous dit, à nous, quelque chose sur les mortels... Les choses célestes et divines, nous sommes satisfaits, même si ce qu'on en dit n'a qu'une faible vraisemblance (καὶ σμικρῶς εἰκότα λεγόμενα), tandis que les choses mortelles et humaines, nous les soumettons à un examen précis».

57. J'admets que le personnage littéraire de Critias le jeune est une figure de Critias le tyran. Sur cette question et les difficultés soulevées par la chronologie des personnages réels, ancêtres de Platon, cf. en dernier lieu L. BRISSON, *op. cit.*, 1996, pp. 327-334.

58. Dans le *Critias*, Platon ne représente ni la victoire d'Athènes en guerre contre d'autres cités ou peuples, ni la lutte intestine opposant deux Athènes, parce que l'une est contraire, désormais, à la vérité, et l'autre contraire à l'idéal; cf., *Tim.*, 21c: l'obligation où Solon fut d'interrompre son poème «en raison des séditions» qu'il trouva à Athènes à son retour d'Egypte.



ΟΙ ΔΥΟ ΠΑΝΗΓΥΡΙΚΟΙ ΛΟΓΟΙ ΤΟΥ ΤΙΜΑΙΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΡΙΤΙΑ:
Η ΤΕΛΕΙΟΤΗΣ ΤΗΣ ΚΟΣΜΙΚΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΚΑΙ Η ΑΛΛΟΙΩΜΕΝΗ ΑΝΑΜΝΗΣΗ
ΤΗΣ ΙΔΑΝΙΚΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΤΩΝ ΑΘΗΝΩΝ

Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ ποιητοῦ τῆς Ἰλιάδος, ὁ ὁποῖος ἀφηγήθηκε τὴν καλλιτεχνικὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ὅπως αὐτὴ ἀπεικονίζεται στὴν ἀσπίδα τοῦ Ἀχιλλέως, καθὼς καὶ τὴν νίκη τοῦ Ἀχιλλέως ἐπὶ τοῦ Ἑκτορος, ὁ Πλάτων συνέθεσε τὸν *Τίμαιο* καὶ τὸν *Κριτία*, τῶν ὁποίων οἱ λόγοι, ποὺ ὑποτίθεται πὼς ἐξεφωνήθησαν κατὰ τὸν ἐορτασμὸ τῶν Παναθηναίων, συνιστοῦν δυὸ διαφορετικὲς καὶ συμπληρωματικὲς ἐκδοχὲς τῆς ρητορικῆς τέχνης τοῦ *Φαίδρου*. Ὁ ἀληθοφανὴς λόγος τοῦ *Τίμαιου* συνιστᾷ, κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου ποὺ δημιουργήθηκε καὶ ὑποβαστάζεται ἀπὸ τὸν θεῖο νοῦ, ἓναν ἀληθινὸν Ἀτλαντα, ἓνα σῶμα ὠλοκληρωμένο καὶ ἀρμονικό. Ὁ φιλαλήθης λόγος τοῦ *Κριτία*, δημιούργημα ἀνάμνησης, παραμένει ἀνολοκληρώτος· διακόπτεται πρὶν ἀπὸ τὴν ἐξιστόρηση τῆς ἥττας καὶ τῆς καταστροφῆς τῆς ἰσχύος τοῦ Ἀτλαντος ποὺ συνιστᾷ ἀλληγορία περὶ τῆς ἱμπεριαλιστικῆς δυνάμεις τῶν Ἀθηνῶν, ἡ ὁποία ἐξέλιπε μετὰ τοὺς Πελοποννησιακοὺς πολέμους. Ὁ λόγος αὐτὸς ἀποτελεῖ, τελευτῶς, ἓνα μνημεῖον πρὸς τιμὴν τῆς παιδείας τοῦ ἀθηναίου πολίτη.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



Marcelle LAPÉACE
(Μτφρ.: Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ)

ΑΘΗΝΩΝ



POLITISCHE TYPOLOGIE UND MENSCHLICHE INDIVIDUALITÄT IM PLATONISCHEN STAAT

1. Um seinen Staat zu begründen, stützt sich Platon auf die tiefe Verwandtschaft, die einerseits in der Gerechtigkeit der Seele jedes einzelnen Menschen und andererseits in der gesamten Polis wurzelt. Die *Gerechtigkeit* des einen Menschen und die Gerechtigkeit der ganzen P o l i s sind so ähnlich, sagt er, daß, wenn man sie in den großen Buchstaben der Polis liest, es leichter ist sie in den kleinen jedes einzelnen Menschen, zu erkennen (368 e - 369 a). Indem also Platon vor uns das Entstehen des Staates entfaltet und die Klasse der Wächter als die erste Funktion, auf die der richtige Staat sich gründen läßt, zum Vorschein bringt, werden wir schon aufgefordert, auf das Ganze den Blick zu werfen, um die Zusammenfügung aller Funktionen als das Wesen des Staates anzuerkennen. Die Sage von den drei *γενν.* aus Gold, Silber und Kupfer, nimmt die Dreiteilung des Staates in Herrscher, Wächter und Demiourgen vorweg. Je weiter wir fortschreiten, desto mehr stellen wir fest, daß die Unterteilung in drei Funktionen nicht eine äußerliche sondern eine innere Dimension betrifft; sie gründet sich auf die natürlichen Anlagen einerseits und auf die Erziehung der Menschen andererseits.

Die Erziehung der Wächter, die aus einer mässigen Zusammenfügung von Musik und Gymnastik besteht, hat die entsprechende Pflege der Lernbegierde (*φιλομαθές*) und des mutartigen (*θυμοειδές*) Teils der Seele als Aufgabe, so daß die Wächter die Tugenden des praktischen Wissens (*εὐβουλία*) (428 d), der Tapferkeit und der Besonnenheit (410 e) erwerben können. Die *εὐβουλία* wird die Herrscher, die Tapferkeit die Wächter und die Besonnenheit die «Demiourgen» und zugleich alle Stände des Staates auszeichnen (431 e)¹. Der Staat ist also, nach Platon, nicht nur ein lebendiger Organismus², sondern

1. Ich stimme mit der Ansicht, daß jedem Stand ausschließlich ein bestimmter Tugend entspricht, nicht überein. In einem solchen Fall wurde diese strenge Scheidung den Bürgern nicht erlauben an der Gerechtigkeit teilzunehmen, die die richtige Rangordnung der Seelenkräfte voraussetzt. Vgl. O. GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, vol. I., Zürich, 1976, S. 495.

2. Der platonische Vergleich des Staates mit einem Organismus erinnert an die hippokratische Annahme einer Art Sympathie zwischen den verschiedenen Teilen des Körpers. Platon überträgt das Bild des Organischen auf die Ebene des Seelischen und des Geistigen, das mit dem Bewußtsein einer Verantwortung verbunden ist. Es wäre deshalb sehr gewagt über einen «moral organism» zu sprechen, wie E. BARKER, *Greek Political Theory*, London, Methuen, 1979, S. 207.



darüber hinaus etwas, das aus der inneren Gesinnung, dem Ethos (ἦθος), der Bürger erwächst; ein Ethos, das mit der Erfüllung der jeweiligen staatlichen Funktion seines Standes verbunden ist und sich in das Ganze des Staates einfügt: Die Funktion der Herrscher zu herrschen, die Funktion der Wächter die Stadt zu verteidigen und die Funktion der «Demiourgen» Güter zu produzieren. Es ist also nicht das egozentrische Individuum mit seiner Pleonexie, das hier herrscht, wie Thrasymachos behauptet, sondern das Gemeinsame, das jeden einzelnen in die Grenzen seines Standes und den Stand in das Ganze und Gemeinsame der Politeia einordnet. Genau diese οἰκειοπραγία³, daß jeder «das Seine tut», ist nach Platon, die Gerechtigkeit, wenn jeder in der Polis dasjenige tut, das seiner Natur, seiner Paideia und seiner Funktion im Staat entspricht und seine Grenzen nicht überschreitet, so daß keine Verwirrung entsteht, sondern alle γένη des Staates hierarchisch in ein Ganzes sich zusammenfügen.

Diese schematische Konstruktion und Rangordnung der Funktionen des Staates, so daß der eine Stand herrscht, der andere den Herrschenden hilft, um die Polis zu retten, und der dritte gehorcht, um materielle Güter zu produzieren, scheint uns natürlich fremd. Und zwar, weil es so aussieht, als ob dem Bürger als Person in der Polis die nötige Berücksichtigung versagt bleibt. Jedes Mitglied des Staates, so könnte man gegen Platon argumentieren, hat nicht nur die Pflichten und die Aufgaben seines Standes zu erfüllen, sondern auch seinen eigenen Aufgaben nachzukommen, die sich aus seiner Eigenart und aus seinen individuellen Gaben ergeben können, indem es die Schranken dieser Klassenunterscheidung überspringt. Andererseits erkennt diese schematische Rangordnung ein anderes Grundprinzip, daß jeder Bürger Träger des ganzen Staates ist und sein soll; er ist nicht nur verantwortlich für die «πράγματα τῆς πόλεως», sondern auch und vor allem für den Staat selber (αὐτῆς τῆς πόλεως). Diese ist seine Sorge, wie Sokrates in seiner *Apologie* sagt. Diese Verkenntung der Rolle des einzelnen Bürgers gilt vor allem für den dritten Stand, der Arbeiter, der Bauern und der Gewerbetreibenden, der von dem politischen Leben ausgeschlossen wird. Wie ist diese Ausschließung zu rechtfertigen? Wie kann eine Einheit in einem Staat entstehen und sich durchsetzen, der die politische Verantwortung einem ganzen Stand verbietet?

Die Kritik macht Platon zum Vorwurf⁴, daß der Idealstaat dazu neigt, sich durch die absolute Macht des Staates über das Individuum, die Unterwerfung

3. Das Prinzip, daß jeder das Seine tue (οἰκειοπραγία), entspringt bei Platon aus der tiefen Forderung nach Selbsterkenntnis. Es ist eine Selbstbegrenzung, die sich gegen den Egoismus und die Pleonexie, die der Sophist Thrasymachos im ersten Buch des *Staates* propagiert, wendet. Der Staat ist kein Mittel zur Selbstbefriedigung jedes einzelnen Bürgers oder jeder einzelnen Klasse, viel weniger des Herrschers. Die These von BARKER (*op. cit.*, S. 176) ist hier richtig.

4. Vgl. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge-Kegan Paul, 1973, vol.1, Kap. 6. Popper beschreibt den platonischen Staat als ein «super-individual» (S. 76) und ein «super-organism» (S. 79) und betont, daß Platon nicht auf die Eudämonie des Individuums oder

des einen Standes unter den anderen und die Entbehrung der politischen Rechte eines ganzen Standes in ein totalitäres Regim zu verwandeln. So z.B. wenn Adeimantos fragt, ob die Wächter ohne das Recht Eigentum und Familie zu besitzen glücklich sein werden, Sokrates antwortet: «Nicht darauf kommt es an, daß ein Stand glücklich ist, sondern der ganze Staat soll es sein» (*Staat* 420 c). Und im 7. Buch (519 d - e): «Unser Staatsgesetz zielt nicht darauf ab, daß es einer Klasse gut geht, sondern dieses Wohlfgehen soll dem Ganzen, dem κοινόν, zugute kommen». Dieser Eindruck wird noch weiter verstärkt, wenn Platon die Dreiteilung des Staates in die Dreiteilung der menschlichen Seele überträgt (434e), indem er die drei Seelenkräften unterscheidet: das Logistikon, das den Philosophen oder den Regenten, das Thymoeides, das den Hütern oder Wächtern und das Epithemytikον, das den Kaufleuten und Produzierenden entspricht.

Platon verweist dadurch auf die innere Gesinnung (ἦθος) der Seele als die Grundlage der Gliederung und der Zusammenfügung des Staates (453 e). Auf der anderen Seite aber durch die Dreiteilung der Kräfte der Seele, trotz der Anerkennung der Schwierigkeiten, gibt er weiter den Eindruck, daß er das Innere der Seele schematisiert und die Einheit unseres Bewußtseins, verkennt⁵. Die Gerechtigkeit ist bei jedem Menschen wie bei dem Staat dieselbe. Gerecht ist derjenige Bürger, der das «Seine tut» und dieses wieder heißt, wenn jeder Teil seiner Seele «das Seine tut» (441 d), das was seiner Natur und seiner Paideia entspricht. Er ist derjenige, der die Herrschaft seiner selbst auf sich nimmt und Freund mit sich selbst wird, indem er die drei Kräfte seiner Seele in

einer bestimmten Klasse, sondern auf die Eudämonie des Ganzen zielte. Über ein «abstraktes Ganze» spricht auch G. GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*, vol. 4, London, 1888, S. 134. Von dieser Ansicht differenziert sich A. VLASTOS, *The theory of social justice in the Polis in Plato's Republic*, in: H. NORTH (ed.), *Interpretation of Plato*, Leiden, 1977, S. 2-40, und J. NEW, *Plato's analogy of State and Individual*, *Philosophy*, 46, 1971, S. 238-254. Im Gegensatz zu Popper betont E. BARKER, *op.cit.*, S. 177, daß die platonische Auffassung der Gerechtigkeit der griechischen Tradition viel näher steht als diejenige der Sophisten. Auch R. LEVINSON, *In defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953, bemerkt richtig, daß die Kritik Poppers die Grenze, die die antike von der modernen Welt trennt, übersieht.

5. Die Seele hört nicht auf als Ganzes zu wirken. Die Differenzierung der Seele in Kräften ist keine strenge Dreiteilung. Schon die erste Grundunterscheidung ist diejenige zwischen dem rationalen (Logistikon) und dem begehrenden Teil (Epithymetikon), während der mutartige Teil sehr nahe zu den Rationalen steht. Diese Unterscheidungen zeigen bei Platon die dynamische Präsenz der Seele, die Konflikten ausgesetzt ist und einer Harmonisierung ihrer Kräfte bedarf, ohne dass sie aufhört als einheitliches Ganze betrachtet zu werden. Siehe A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München, 1969, S. 72. Auch G. PATZIG, *Platons politische Ethik*, in: J. MITTELSTRAß - M. RIEDEL (ed.), *Vernünftiges Denken*, Berlin, 1978, S. 452. Platon sieht in der Seele die moralisch-ethische Dimension des Menschen, die die Problematik der Fügung ihrer Kräfte und der politischen Funktionen bestimmt. Die Auffassung, daß die Dreiteilung der Seele und des Staates bei Platon sich auf eine ökonomische Trichotomie stützte, widerspricht der Priorität die Platon der Paideia beilegt.

Eintracht bringt, genau als ob sie die drei herrschenden Töne einer musikalischen Leiter wären, und die Vielheit in einer Einheit bindet (443 d - e). Diese Einheit ist die Harmonie der drei Tugenden, der Sophia, der Andreia und der Sophrosyne, die das Innere der Seele mit dem Äußeren des Staates zusammenfügt.

Es stellt sich aber wieder die Frage: Werden alle Bürger, unabhängig von der Klasse, zu der sie gehören, auf dieselbe Art gerecht sein? Wie wird sich nun der Händler von dem Wächter und der Wächter von dem Regenten unterscheiden? Die platonische Antwort wäre, denke ich, die folgende: Alle sind gerecht, jeder auf seine Art. Die Regenten durch die Sophia, die Wächter durch die Andreia und die Händler durch die Sophrosyne, die die Begierde mäßigt und begrenzt; jeder durch jene Tugend, die ihn auszeichnet⁶. Dadurch wird die unbiegsame Unterscheidung der Funktionen der Polis einerseits und der Kräfte der Seele andererseits, (die wir auf keinen Fall hypostatisieren dürfen, sondern als verschieden gestaltende Motivationen, die die Seele zum Ausdruck bringt, betrachten müssen), eingeschränkt und die Einheit des individuellen Menschen kommt zum Vorschein. Und das, weil jeder Bürger, unabhängig davon, wohin er gehört, aufgerufen wird seine Kräfte zusammenzufügen, um aus der Vielheit eine Einheit zu bilden, jeder auf seiner Weise. Der Staat ist gerecht, so lange jeder Bürger den persönlichen Kampf übernimmt, gerecht zu werden. Platon sagt deswegen, daß die Gerechtigkeit nicht die Tat, die sich an die äußeren Dinge wendet betrifft, sondern die die mit den inneren zu tun hat (ἡ δικαιοσύνη... οὐ περὶ τὴν ἐξω πρόξεν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός: 443 d). Der platonische Staat ist also keine von außen auferlegte Ordnung, sondern eine, die durch die Qualität der Seele und die Harmonisierung ihrer drei inneren Elemente zum Vorschein kommt. Wir gehen von dem einen Bürger aus, um die Polis zu bilden und wir kehren zu ihm zurück, um ihre Echtheit zu prüfen (434 e). Es ist darum nicht das geschriebene Gesetz, sondern der Logos im Bewußtsein der Herrscher und in der Gesinnung der Bürger, der über die Menschen herrscht. Platon bringt damit den Geist der Griechen zum Ausdruck, der im Recht ein ethisches und nicht, wie die Römer, ein juristisches Prinzip sieht.

Einen anderen Weg zu den individuellen Gaben, die die Natur jedem Einzelnen schenkt und die die Erziehung pflegt, zeigt die Versetzbarkeit der Bürger von dem einen Stand zu dem anderen. Wenn sich jemand in einem Stand nicht bewährt, wird er in den niedrigeren Stand versetzt und umgekehrt. Platon berücksichtigt die Dynamik der Veränderungen, die die Zeit mitbedingt

6. Man könnte die Art, wie ein Bürger eines bestimmten Standes gerecht ist, mit dem Wort «Sittlichkeit» bezeichnen. Es handelt sich weder um eine subjektive Ethik, noch um eine äußerliche Gehorsamkeit, die das Gesetz durchsetzt, sondern um etwas, das beides transzendiert. Es ist der Geist der gemeinsamen Gesinnung und das Bewusstsein der Verantwortung, die die freien Menschen charakterisiert und zu richtigen Bürgern macht. (Vgl. BARKER, *op. cit.*, S. 207.)

und läßt den Weg offen für eine ständige Erneuerung des Staates durch die Natur und die Leistungen von Bürgern. Wir treffen also in der platonischen *Politeia* keine geschlossenen Kasten, sondern offene Gruppen von Menschen in einem Spielraum von Möglichkeiten, die nach ihrer Natur, ihrer Erziehung und ihrer Wahl, ihr Leben verwandeln und im gewissen Sinn gestalten können. (415 a - c)⁷.

Wieder erhebt sich aber die Frage: Bildet diese Typologie, die durch die Kriterien der geistigen Begabung einerseits und der Funktion im Ganzen des Staates andererseits, die Bürger in drei Kategorien einordnet, keine Abstraktion? Und zwar eine solche, die den persönlichen Reichtum, der aus der individuellen Eigenart eines jeden entspringt, zu verarmen droht? Wird dadurch nicht das Persönliche, Individuelle, innerhalb von diesem schematischen Rahmen nivelliert?⁸ Der platonische Staat als ein Idealtypus, der jede Tüchtigkeit (ἀρετή) in das Ganze einer gerechten Ordnung zusammenfügt, um die entsprechende politische Funktion zu erfüllen, läßt nicht viel Raum für die Entfaltung und Anerkennung der Individualität des Bürgers. Die Bürger werden

7. Die Bemerkung von K. DESPOTOPOULOS, *Ἡ πολιτική φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθήναι, ed. Παπαζήση, 1980, S. 97, daß die Unterscheidung der Bürger in zwei Kategorien (φύλακες - δημιουργοί) und nicht in drei, die einzige ist, die in der richtigen *Politeia* gilt, übersieht die Tatsache, daß die Wächter den Staat auf richtige Meinungen stützen, während die Philosophen den Staat auf das Wissen gründen. Daß diese, wie Despotopoulos richtig betont, auf eine axiologische Basis fundierte Unterscheidung die politische Funktion der Bürger als Folge hat und nicht den Status des konkreten Bürgers betrifft, finde ich sehr wichtig. Obwohl der konkrete Bürger nicht zum Vorschein kommt, ist sein Ethos und die Gerechtigkeit, die er in sich trägt, bei Platon unentbehrlich für den richtigen Staat. Die Einordnung eines Bürgers in die eine oder die andere Kategorie wird nur von dem Wert und der Realisierung dieses Wertes abhängig, den der Bürger als Leistung und als Lebensqualität erreichen kann. Seine Stellung ist deshalb revidierbar.

8. Wir haben (Anm. 4) die Kritik gesehen, die dem Platon vorwirft, daß er den Bürger in ein «abstraktes Ganze» einsetzt und die Polis zu einem «Superindividuum» verwandelt. POPPER, *op. cit.*, S. 74 etc., spricht von einer totalitären Gerechtigkeit bei Platon. Im Gegensatz dazu betont A. E. TAYLOR, *Πλάτων*, Übers. Ἰ. Ἀρζόγλου, Ἀθήνα, ed. Μορφωτικό Ἰνστιτούτο Ἑθνικῆς Τραπέζης, 1992, S. 325, die individualistische Organisation des idealen Staates, sofern sie die Klasse der Demiourgen betrifft. Aber gerade diese Organisation wie auch diejenige der Herrscher, die kein Eigentum erlaubt, wird nicht aus ökonomischen sondern aus moralischen Gründen eingeführt. Es ist das Ethos und die Moral die das Ökonomische durchdringt und beherrscht. Dennoch scheint Platon seinen Blick nicht auf die Eigenart und die Einmaligkeit des Individuums und seines Lebens zu richten, auf die die christliche Religion einen absoluten Wert gelegt hat. Vgl. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθήναι, ed. Ἰ. Κολλάρου, 1980, S. 142. Wir könnten jedoch dagegen einwenden, daß im idealen Staat das Wesentliche in der richtigen Zusammenstellung und Funktion des Ganzen und nicht des Einzelnen liegt. Auf dieses Allgemeine, Zusammenhaltende mag das Individuum sein Leben stützen und aus diesem die Fülle seiner persönlichen Leistung schöpfen. Im gewissen Sinn rettet sich das Individuum in die Idee. Siehe J. FINDLAY, *Platon und der Platonismus*, Übers. H. Vienken, Atheneum Verlag, 1994, S. 78-79. Den Wert der Person, die man aus der Perspektive des Absoluten betrachtet, wird Platon im Bild des Mythos am Ende der *Politeia* behandeln. Es ist also wichtig zu berücksichtigen, daß, indem Platon die großen Buchstaben des Staates beschreibt, er die Einzelheiten übersieht (TAYLOR, *op. cit.*, S. 320).

zu dem, was sie sind, durch die Realisierung des Vorbilds, das ihre Funktion vorschreibt. Es scheint also sehr wahrscheinlich, daß Platon als Entwerfer einer idealen und nicht empirischen Stadt gezwungen ist, den Blick auf das Wesentliche und nicht das Besondere zu wenden. Wichtig ist für ihn die Grundstruktur und nicht die Einzelheit, das allgemeine Vorbild und nicht die individuelle Eigenart.

2. Trotzdem bleibt Platon nicht bei dem Idealen. Im achten und neunten Buch des *Staates* steigt er in die empirische Welt hinab und dort beschreibt er die verfallenen Verfassungsformen und die entsprechenden Menschentypen. Dort läßt Platon viel mehr Raum, um die charakterologischen Unterschiede und die individuellen Nuancen, die von den Idealformen abweichen, zu zeigen. Wir haben hier nicht nur drei Menschentypen, den regierenden Philosophen, den Wissenden, den schützenden Wächter, den Mutigen, und den Gewerbetreibenden, den Besonnenen, sondern auch viele andere, die sich von diesen Typen abwenden und sich in einem Übergang von dem einen zu dem anderen befinden. Diese *T y p o l o g i e* wird teilweise beschrieben und teilweise nur angedeutet, weil die Züge der Übergangstypen in ständiger Bewegung sind. So tauchen zwischen den fünf Staatsformen, dem Philosophenstaat, der Timokratie, der Oligarchie, der Demokratie und der Tyrannis und zwischen den fünf entsprechenden Menschentypen, den Philosophen, den Timokraten, den Oligarchen, den Demokraten und den Tyrannen, viele Charaktere auf, die vielartige Zwischenmischungen von Menschen bilden (546 b - 547 a). Erlauben Sie einige davon zu erwähnen. Wenn der Philosoph den größten Wert auf τιμή-Ehre legt, dann wird er zu φιλότιμος, einem Verehrer der Ehre. Diese Übertreibung führt den φιλότιμος zu φιλονίκος, er wird streitlustig, und ehrsüchtig-φιλόδοξος. Er ist hart zu seinen Sklaven und mild mit den Freien und gehorsam zu den Herrschenden. Und obwohl er die Ehre über alles liebt, fängt er mit der Zeit an, nach dem Gelde zu trachten. In der Timokratie (dem Militärstaat) unterscheiden wir schon eine Reihe von Menschentypen oder Daseinsformen: den Ehrenverehrer, den Ehrsüchtigen, den Streitlustigen und den heimlich Geldgierigen, der trotzdem noch als höchsten Wert die Ehre schätzt. Je mehr aber die meisten Menschen das Geld schätzen und an zweite Stelle die Tugend der Tapferkeit stellen, desto mehr werden sie zu Freunden des Geldes. Und wenn die Liebe zum Geld die Liebe zur Ehre übertrifft, dann übernehmen die Reichen die Macht und teilen die Polis in zwei, die Stadt der Reichen und die Stadt der Armen. Ein solcher Staat aber bringt viele Kategorien von Menschen zum Vorschein. Zu der herrschenden Klasse gehören die Leute, die das Geld begehren, die jedoch nicht völlig die Züge der Vernunft und des Muts aufgegeben haben. Deswegen sind sie nicht verschwenderisch sondern sparsam, und nur ab und zu geldgierig. Viele geben den Eindruck eines gerechten Menschen, weil sie sich aus Angst und Not zurückhalten. Bei ihnen ist noch das für die Bedürfnisse Notwendige

vorherrschend, obwohl ihre Begierden auch ins Übermaß steigen. Diese oligarchischen Menschen sind nicht besonders an der Erziehung interessiert. Darum lassen viele von ihnen die nicht nötigen und maßlosen Begierde wachsen, die zu Verschwendung und Kriminalität führen. Und wenn dieses stattfindet, so leben diese Menschen in einem inneren Zwiespalt, weil die niedrigeren Begierden mit den höheren zusammenstoßen. Und entweder siegen sie über die niedrigeren oder werden von ihnen besiegt.

Der Horizont nun, den die Demokratie öffnet, ist viel reicher an Beispielen individueller Lebensformen. Schon ihre Entstehung bereiten die Geldliebenden, die Verschwender, die Schmarotzer mit Stachel, d.h. die Demagogen, und die ohne Stachel, die Armen und Arbeitslosen. In der Demokratie, die sich errichtet, wenn die Armen siegen und allen das Recht der Teilnahme an den staatlichen Ämtern verleihen, koexistieren wegen der schrankenlosen Freiheit alle Typen von Verfassungsformen und Menschen und eine reiche Mannigfaltigkeit von Lebensformen⁹. Jeder tut in diesem Staat was er will, sagt Platon. Es ist als ob jemand in ein großes Kaufhaus von Staats- und Lebensformen geht und wählt was er möchte (557 c). Jemand kann dann als Staatsangehöriger bald gehorsam und bald ungehorsam erscheinen, er kann Kriege führen oder nicht, an einem Amt teilnehmen oder darauf verzichten, er kann verschwenderisch sein, wenn er will, oder auch nicht, genußsüchtig, anarchisch und unverschämt, aber nachher, nach einer gewissen Reife, kann er ein Gleichgewicht erreichen und anderen Lüsten freien Lauf geben, von anderen sich aber enthalten. Und bald betrunken sein oder Diät einhalten, bald faul sein oder Philosophie treiben, bald Gymnastik machen oder sich ausruhen. Das Leben in einer solchen Polis ist also «süß», frei, gesegnet. In ihr leben eine Menge Menschen mit unterschiedlichen Vorbildern, die sich ständig verwandeln (561 d).

Aus dem tyranischen Staat entspringt wieder eine Reihe von menschlichen Eigenschaften und Typen in äußersten Verfall. Weil der Tyrann der verbrecherische Mensch par excellence ist, ist sein Staat genau so. Er läßt seine Begierde schrankenlos wachsen; er ist ohne Maß, ohne Gesetz, anarchisch, ein Räuber, ein Habgieriger, ein Mörder, unehrerbietig zu seinen Eltern, ohne Freunde; er wird von Menschen umgeben, die seine Sklaven oder Schmeichler werden und am Ende verfällt er selber der Sklaverei und der Schmeichelei, die er hervorruft.

Was bedeutet aber diese Polytypie des Verfalls? Platon steigt von dem Vorbild des idealen Staates in die empirische Welt der unvollendeten Staaten

9. In seiner Grabrede, THUKYDIDES II, 37, beschreibt Perikles die athenische Demokratie seiner Zeit, um die Größe von Athen hervorzuheben. Im Gegenteil dazu schildert der platonische Sokrates die Züge der athenischen Demokratie als einen oberflächlichen Glanz, der in sich ein Verderben birgt. Über die athenische Demokratie siehe W. JAEGER, *Paideia*, Übers. Higher, Oxford, Blackwell, 1947, vol. III, S. 128-131.

hinab, um dort einen Reichtum von Menschentypen zu entdecken, die sich in dynamischer Verwandlung befinden. Man hat den Eindruck, daß sich die Menschen jetzt in dem flexiblen Rahmen eines ständigen Werdens bewegen, wo die Kräfte der Seele sich jeweils eine andere Art bilden; statt in einer vorbildlich vorbestimmten Ordnung zu stehen, weichen sie jetzt in zahlreiche Lebensweisen ab, die eine Variante von dysharmonischen Charaktermischungen innerhalb des entsprechenden Staates hervorrufen¹⁰. Den Höhepunkt dieser Flexibilität und des Reichtums der individuellen Abweichungen bietet die Demokratie, während die Tyrannis den Eindruck gibt, daß sie den Menschen zerstört und auf eine eindimensionale Ebene reduziert. Des Tyrannen Ebenbild ist im tyrannisierten Menschen zu finden und zwar so, daß derselbe Mensch das Opfer seiner eigenen Tyrannei wird.

Innerhalb der Lebensformen, die im Prozeß der Entstehung der vier Stufen des Verfalls der Verfassungen erscheinen, können wir Typen, die relativ näher zu einem «gesunden» Vorbild stehen, von anderen, die mehr zu Dysharmonie und Verdorbenheit neigen, unterscheiden. Sie sind diejenigen, die die Züge einer gewissen Harmonisierung der Seelenkräfte erhalten, so daß man sagen könnte, daß sie näher zu dem idealen Vorbild stehen. So ist der erste Typus des timokratischen Menschen, der Ehrgeizige, ein Verehrer der δόξα, die er als agathon über den Erwerb des Geldes schätzt. Im oligarchischen Menschen, der noch nicht weiter verfallen ist, herrschen die lebensnotwendigen Begierden vor und die nicht notwendigen stehen unter seiner Kontrolle. Es gibt auch den Demokraten, der seine Begierden im Gleichgewicht hält, so daß er eine gewisse Mäßigkeit (κοσμιότης) erreicht. Alles das zeigt, daß in Platons Bewußtsein der ideale Staat kein Staat ist, den man durch eine geschichtliche, zeitliche Entwicklung durch die Umkehrung des Verfallsprozesses erreichen kann, sondern ein Ideal, das in allen Staatsformen, ausgenommen der Tyrannei, anwesend sein könnte. Ein Lebens- und Staatsvorbild, das die verschiedenen Typen der empirischen Staaten und Lebensweisen inspirieren und neu gestalten kann. Obwohl Platon in seiner Beschreibung die Demokratie in ihrer schrankenlosen Freiheit stark kritisiert, können wir trotzdem zugeben, daß er in der Staatsform und Lebensweise der Demokratie den fruchtbaren Boden für seine Paideia und die Auseinandersetzung des Philosophen mit dem Sophisten erkennt¹¹.

3. Während im Idealstaat die individuelle Eigenart zurücktritt, um das Wesentliche und Vorbildliche hervorzuheben, und in den unvollendeten Staaten die Varianten von mehreren Lebensformen, die dem Individuellen

10. Über den ideotypischen Übergang der verfallenen Staaten vgl. A. DIÈS, *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris, éd. Budé, 1932, VI, *La République*, Introduction, S. XCI-XCIII.

11. Vgl. A. KOURÉ, *Φιλοσοφία και Πολιτεία*, Übers. Καπίμη, Ἀθήνα, ed. Ἀλεξάνδρεια, 1993, S. 162 ff. Die Demokratie mit ihrer Freiheit, ungeachtet der ironischen Darstellung von Platon, ist der Staat, der die Erziehung der Philosophen, wie in der platonischen Akademie, ermöglicht.

näher zu kommen scheinen, in der Dynamik eines ständigen Übergangs hervortreten, steht im eschatologischen Mythos, der die letzte Szene des politischen Dramas bildet, das Individuum als Person allein, um ohne Rücksicht auf menschlich Staatsformen, seine Lebensweise, sein βίος, zu wählen. Im Endmythos von *Politeia* treten die Seelen nach dem Tod vor dem überirdischen Gericht auf, um ihre Belohnungen und Strafen je nach ihrem gerechten bzw. ungerechten Leben zu empfangen. Sie sind da, in diesem «himmlischen Staat», so lange bis die Erfüllung der Zeit kommt, um wieder geboren zu werden und ein neues Leben zu wählen. Diese Wahl ist eine persönliche Wahl, weil jeder aufgerufen wird, sein eigenes, das für ihn beste Lebensbeispiel zu wählen. Der Prophet wendet sich an die Seelen und erklärt, daß sie selber ihren Dämon wählen werden. Die Areté ist der Besitz von niemandem. Die Verantwortung liegt bei dem Wählenden, der mehr oder weniger diese Areté zu schätzen hat: «αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος». Die Schuld trägt der Wählende allein, der Gott ist dagegen frei von dieser Schuld (617 d).

Die Wahl des Lebens ist die Verantwortung jeder einzelnen Person. Hier steht der *Eine* vor seinem Leben; so wie der Mythos erzählt, wird er aufgerufen unter den vielen Lebensbeispielen, die sich anbieten, das eine, eigene Vorbild auszuwählen. Das Los bestimmt die Reihe seiner Wahl, die Möglichkeit aber zu wählen, was er will, bleibt offen. Alle individuellen Beispiele mit ihren Gegensätzen und ihren zahlreichen Mischungen sind dort. Beeinflusst wird die Wahl von den Angewohnheiten des früheren Lebens (620 a) und von dem was man gelernt hat (πομπήματα), von der Erfahrung und der Erziehung. Diese zwei letzten helfen dem Menschen die Unbestimmtheit seines Lebens zu überwinden, um das Gute von dem Schlechten zu unterscheiden (618 c - d). Die Seelen zu sehen, wie sie sich stürzten um ihr Leben zu wählen, sagte der Erzähler, das sei ein trauriger und lächerlicher und bewundernswerter Anblick gewesen (620 a).

Der Mythos verläßt, wie wir gesehen haben, die Lebensformen und den strukturellen Aufbau der irdischen Staaten und konzentriert sich jetzt auf das individuelle Schicksal jedes einzelnen Menschen. Dieses Schicksal aber, das Dasein der Seele, wird ins «Jenseits» projiziert. Die innere *Politeia*, die ihr Fundament in einem anderen Staat, dem himmlischen findet, kommt jetzt als das Entscheidende zum Vorschein. Der Schwerpunkt liegt bei der Verantwortung und der Freiheit, über die jeder Mensch persönlich verfügt, um sein Leben zu gestalten. Diese Verantwortung, die durch Angewohnheit und Erziehung in größerem oder kleinerem Maß den Wert des Lebens rechtfertigt, ist nicht unbegrenzt: sie steht dem Zufall und der Notwendigkeit gegenüber, den unberechenbaren Umständen einerseits und den notwendigen Folgen der *Physis* andererseits. Die Verantwortung macht das Leben zu einem Agon, zu einer ständigen Wahl des gerechten oder ungerechten Lebens. «Die Areté ist Eigentum von niemanden»: «ἀρετὴ ἀδέσποτον.» Aus dieser nachirdischen

Perspektive betrachtet ist der Mensch kein Bürger eines unvollendeten oder idealen Staates, sondern jemand, der vor dem Gericht der Ewigkeit steht und sein Leben neu zu wählen hat. Das gerechte oder ungerechte Leben, das ganze menschliche Drama ist sein eigenes. Hier steht jede Seele mit ihrem sterblichen Leben vor ihrer letzten, äußersten Prüfung, unsterblich verwurzelt in die große Ordnung der Welt, die sich auf die Idee des Guten gründet.

Zusammenfassend können wir folgendes sagen: Platon scheint in seinem idealen Staat die individuelle Eigenart des Menschen bei Seite zu lassen, um den Schwerpunkt auf die gemeinsamen, allgemeinen Strukturen zu verlegen, die die Polis in Funktionen unterteilen und dem Prinzip der οἰκαιοπραγία als Voraussetzung für die Gerechtigkeit dienen (als Beispiel könnte man das gemeinsame Leben der Philosophen-Herrscher und der Wächter nehmen); je weiter er aber zu den empirischen, verfallenen Staaten fortschreitet, desto mehr zeigt er die menschliche individuelle Eigenart, die in einem Leben vorkommt, das in ständigem Übergang ist. Den Höhepunkt dieser Mannigfaltigkeit der individuellen Typen bildet der flexible Rahmen, den die Demokratie durch ihre Freiheit anbietet. Trotzdem werden auch hier die verfallenen Lebensformen in die Struktur und das Gebilde der jeweiligen Staaten einbezogen. Die menschliche Typologie entspricht der politischen Morphologie und wächst mit ihr zusammen¹². Im eschatologischen Mythos aber, mit dem der Dialog des Staates zu Ende kommt, ist es vor allem das Individuell-Persönliche, das in den Vordergrund rückt. Es ist die innere Πολιτεία jedes Einzelnen, der nicht nur auf das irdische Leben hinblickt, sondern auch vor dem Ouranos und seiner überirdischen Ordnung, dem Staat des Jenseits, die Verantwortung für die Wahl seines Lebens trägt.

Platon bewegt sich auf drei Ebenen: Dem Idealen, dem Empirischen und dem Symbolisch-mythischen. Im Idealen scheint das Individuelle von der Idee absorbiert zu werden, im Empirischen erscheint eine vielseitige Gestaltung von Lebensformen, die sich der Typologie des Individuellen annähert, während im Mythischen die Person allein, ohne die Gesellschaft mit den anderen aufzuheben, die Rechtfertigung ihres Lebens verantwortet. Sinn dieser Wahl ist ihr irdisch-politisches und ihr jenseitiges Leben. Es ist die wählende Person, die ihr irdisches Leben aus der Perspektive der Ewigkeit sieht und beurteilt. Um den platonischen Staat zu verstehen dürfen wir diese drei Ebenen, das Ideale,

12. Die politischen Gebilde, wie Platon sie darstellt, finden eine Entsprechung zu der zeitgenössischen Soziologie mit der Anwendung des methodologischen Begriffs von dem Idealtypus. Siehe M. WEBER, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951². Wie WEBER, *op. cit.*, S. 521f., bemerkt, Ihre (der Idealtypen) « Konstruktion innerhalb empirischer Untersuchungen hat nur den Zweck, die empirische Wirklichkeit mit ihm zu "vergleichen", ihren Kontrast oder ihren Abstand vom Idealtypen oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit möglichst eindeutig verständlichen Begriffen beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können ».

das Empirische und das Mythische nicht voneinander trennen, sondern müssen sie als drei Dimensionen unseres Lebens, die sich gleichzeitig vor uns öffnen, denken. Wir leben unvermeidlich mit der Erfahrung eines verfallenen Staates und sind gezwungen unser individuelles Leben, das gerechte oder ungerechte, in die Typologie dieses Staates einzuordnen. Trotzdem könnte uns das ideale Vorbild mit seinem gemeinsamen und deshalb nicht individualisierbaren Strukturen jeden Augenblick inspirieren, um seine vorbildliche Ordnung und sein Ethos so gut wie möglich nachzuahmen. Zugleich befinden wir uns aber als einzelne Personen, unabhängig von jeder Art irdischer oder idealer Staatsordnung, unter dem Urteil des Absoluten, das uns stützt und transzendiert. Gefahr und Verantwortung liegen bei uns. Platon läßt in seiner *Politeia* diese drei Ebenen der menschlichen Typologie, das Ideale, das Empirische und das Mythische als drei zusammenwirkende Weisen der Selbsterkenntnis und der Selbstverwirklichung erscheinen. Es sind drei Perspektiven mit denen wir gezwungen sind in ständigem Konflikt und in gesuchter Harmonisierung auf dem Weg der Anabasis zu leben.

† K. P. MICHAELIDES
(Athen)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ
ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ



Περίληψη

ΑΘΗΝΩΝ

1. Στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος έχουμε την εντύπωση, ότι ο πολίτης ως άτομο εντάσσεται έξ ολοκλήρου στις τρεις εξειδικευμένες τάξεις, στις οποίες ανήκει και τις οποίες υποχρεούται να υπηρετεί. Κάθε τάξη-λειτουργία με τα οικεία σ' αυτήν καθήκοντα και όρια αρμοδιότητας διαχωρίζεται από τις άλλες· αυτός ο διαχωρισμός ωστόσο αποτελεί ταυτόχρονα και μίαν αρχή ένοποίησης των μερών εντός του συνόλου, που ο Πλάτων ονομάζει δικαιοσύνη. Έτσι ή δικαιοσύνη αναγκάζει τον πολίτη να ενεργεί κυρίως χάριν του συνόλου. Γεννάται όμως το ερώτημα: Πώς μπορεί ο πολίτης να είναι δίκαιος, αφού γίνεται συνεργός μιās μόνο λειτουργίας μέσα στην πόλη; Πώς μπορεί ή δικαιοσύνη του πολίτη να συμβιβασθεί με την εξειδικευμένη κατά μέρος άσκηση ενός έργου, όπως το απαιτεί ή αρχή της οικειοπραγίας; Ο Πλάτων, νομίζω, θα απαντούσε, ότι ο πολίτης, που είναι μιά πόλη σέ μικρογραφία, είναι υποχρεωμένος να έναρμονίζει τις δυνάμεις του σ' ένα όλον. Ένεργώντας όμως έτσι παύει να είναι «μέρος», αλλά αποτελεί ένα όλον. Είναι δίκαιος με τον τρόπο, που και ή πολιτεία είναι δί-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

καιη. Ἡ ἐνότητα τῆς πολιτείας θεμελιώνεται στὴν ἐσωτερικὴν ἐνότητα τῆς ψυχῆς. Καὶ πάλι ὁμως: Δὲν στηρίζεται ἡ ἐνότητα αὐτὴ τοῦ προσώπου στὴν τριμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς, ποὺ εἶναι παράλληλη μὲ τὴ διαίρεση τῆς πολιτείας σὲ τρεῖς τάξεις; Ἡ ἰδανικὴ πολιτεία ἐμμένει στὸ πρότυπο τῆς διαίρεσης καὶ τῆς ἐνοποίησης.

2. Ὄταν μεταβοῦμε στὶς «ἡμαρτημένες» πολιτεῖες, παρατηροῦμε ὅτι ἡ ἰδανικὴ-ἄκαμπτη μορφή τῆς αὐστηρῆς διαίρεσης σὲ λειτουργικοὺς τύπους ὑποχωρεῖ καὶ παραχωρεῖ τὴ θέση τῆς σὲ μιὰ ποικιλία πολιτικῶν μορφῶν καὶ ἀνθρωπίνων χαρακτήρων. Βρισκόμαστε τώρα στὴ σφαῖρα τῆς ἱστορίας, στὴν ὁποία ἡ ἀνθρώπινη ἀτομικότητα εἶναι περισσότερο ἐμφανής, ἐκφραζόμενη μέσα σὲ ποικίλα παραδείγματα μεταβατικῶν ἀνθρώπινων καὶ πολιτικῶν τύπων. Εἶναι μήπως αὐτὸς ἕνας ὑπαινιγμός, ὅτι ἡ ἀτομικότητα συνδέεται μὲ ἓνα μεταβαλλόμενο κόσμο καὶ ἐπομένως ἀποτελεῖ μιὰν ἔνδειξη ἀτέλειας;

3. Ἡ μοῖρα τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς εἶναι τὸ κέντρο τοῦ μύθου τοῦ Ἡρώς. Κάθε ἄνθρωπος στὴ μοναδικότητά του φέρει εὐθύνη γιὰ τὴν καλὴ ἢ κακὴ ἐκλογή τοῦ βίου του. Στὴ συμβολικὴ γλῶσσα τοῦ μύθου ὁ Πλάτων τονίζει τὸ ἀναντικατάστατο τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικότητας.

4. Πῶς μπορούμε νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὲς τὶς τρεῖς πλατωνικὲς ἀπόψεις, τὸν τύπο τοῦ πολίτη, ποὺ ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὴν τάξη μιᾶς ἰδεώδους πολιτείας, τὴν ποικιλία τῶν τύπων στὶς «ἡμαρτημένες» πολιτεῖες καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἀτομικότητα στὴν ἀπόλυτή της παρουσία ἀντικαθίστοντας τὴ μοῖρα τῆς;

Προτείνω νὰ θεωρήσουμε τὶς τρεῖς αὐτὲς διαστάσεις ὡς τὸν ἐσωτερικὸν τους συσχετισμό. Εἶναι, κατὰ τὸν Πλάτωνα, τρεῖς τρόποι αὐτοκατανόησης καὶ αὐτοπραγμάτωσης, ποὺ ἀλληλοσυμπληρώνονται γιὰ νὰ συνθέσουν τὴν ἀνθρώπινη περιπέτεια.

† Κ. Π. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ

QU'ENTEND MICHEL PSELLOS PAR KATAMANTEYOMENOS?

1. C'est grâce aux soins du professeur Linos Bénakis que nous possédons une belle édition critique, richement commentée et avec un prologue documenté et argumenté, du petit traité de Michel Psellos sous le titre *Περὶ τῶν ἰδεῶν ἅς ὁ Πλάτων λέγει*¹; dans cet exposé de la théorie des idées (dont la seconde moitié est en réalité une reproduction des passages du 9^e traité de la Ve *Ennéade* de Plotin), l'homme de lettres et d'état byzantin affirme qu'au sujet des idées platoniciennes il «n'exposera pas ses opinions propres, mais, d'une certaine manière, *devinant à fond* l'esprit de Platon, il entreprendra une explication plus précise que celles d'autres [scoliaistes]» (l. 22-24). Le terme que Psellos utilise pour exprimer son effort interprétatif est *καταμαντεύομενος* (= devinant à fond). Le verbe *καταμαντεύομαι* a deux significations dans l'antiquité: 1^o prédire et, 2^o conjecturer (sur l'avenir), d'où deviner, interpréter. Dans l'œuvre publiée de Psellos, on trouve le mot dans les deux acceptions². Pratique divinatoire ou science d'interprétation, le choix du philosophe Psellos ne peut en principe faire de doute. Or, on est en droit de se demander: un homme lettré byzantin, tel Psellos, ne serait-il pas exempt de préoccupations occultistes⁴? De plus, existerait-il, (certains s'obstinent à le nier),

1. L. G. BÉNAKIS, *Μιχαήλ Ψέλλου, Περὶ τῶν ἰδεῶν ἅς ὁ Πλάτων λέγει*. Introduction, édition critique et traduction en grec moderne, *Philosophia* 5-6, 1975-1976, pp. 393-423.

2. Cf. H.G. LIDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, vol. I, Oxford, 1958¹⁹ et A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, vol. I, Paris 1950.

3. Ainsi, on lit: «οὐδὲ μάντις ἐγώ, οὐδέ μοι βωμὸς καὶ χρηστήριον, ἵνα σοι καταμαντεύσωμαι τὸ ζητούμενον» (M. PSELLOS, *Βίος τοῦ ὁσίου Ἀββεντίου, Orationes Hagiographicae*, ed E.A. Fischer, Teubner, 1994, p. 82). On lit aussi: «ὥσπερ οὖν φασὶ τινες καταμαντεύομενοι ὡς ψυχὴ ἀποπτᾶσα τοῦ σώματος καὶ ἐν τῷ νοητῷ χώρῳ γενομένη» (M. PSELLOS, *Oratoria Minora*, ed. A. R. Littlewood, Teubner, 1985, p. 37). Les anciennes études de E. RENAUD, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris 1920 et *Lexique choisi de Psellos*, Paris, 1920, ne sont ici d'aucune aide.

4. Cf. ses nombreux écrits sur les sciences apocryphes, les oracles chaldaïques etc. Pour une bibliographie détaillée sur le sujet, cf. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine* (en grec, *Ἡ βυζαντινὴ φιλοσοφία*, trad. E. K. KALPOURTZI, Athènes, 1977, 378 pp., et, plus spécialement, L. BÉNAKIS, *Βιβλιογραφία* 1949-1976, *ibid.*, pp. 339-368). H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (et en traduction grecque, *Βυζαντινὴ λογοτεχνία. Ἡ λόγια κοσμικὴ γραμματεία τῶν βυζαντινῶν*, Athènes, 1987, chap. I: «La philosophie», trad. L.G.Bénakis, pp. 37-122). Sur Psellos cf. E. KRIARAS, «Ὁ Μιχαήλ Ψέλλος», tiré à part de *Byzantina*, 4, Thessalonique 1972, 128 pp.



de vrais philosophes à Byzance? Le divin Platon que Psellos étudie ici, ne permet pas de se prononcer de façon définitive sur l'usage du terme. On rencontre *μαντεύομαι* chez Platon⁵, dans les deux acceptions, mais la question de la divination dans l'œuvre platonicienne n'est pas minime, en raison des points de vue variés que le philosophe embrasse à divers moments du déploiement de sa pensée: l'on sait qu'il était hostile aux devins, mais le maître bien-aimé, Socrate, fut l' élu de Delphes et en prise continuelle avec son démon; d'ailleurs, l'art *μαντική* ne manquait pas de gravité, étant issu de la *μανική*, de la divine folie tant célébrée dans le *Phèdre* (244 b-e) où il est pourtant affirmé que toute forme de divination sur des signes matériels, tel le vol des oiseaux, est méprisable. Est-on, alors, en droit d'avancer que la divination chez Platon constitue une sorte de métaphore, comportant des ouvertures sur l'indécis, l'indicible, l'indécidable, voire, sur l'au-delà, et peut-être le politique⁶? Comme nous avons dit, toute la deuxième partie du texte de Psellos est une quasi-reproduction des passages du 9^e traité de la *Ve Ennéade* de Plotin, sur les idées platoniciennes (pratique courante à la tradition byzantine de compilation). Chez Plotin, on ne rencontre guère le terme *καταμαντευόμενος*, et tous les termes ayant affaire à la divination sont utilisés *stricto sensu*⁷. Or, l'élève, biographe et éditeur de Plotin, Porphyre, affirme explicitement que son maître avait des dons de devin et en usait⁸. On trouve, en effet, chez Plotin l'univers divino-théurgique que le terme signifie. Les mentions du terme *καταμαντεύομαι*, au sens positif, «rationnel», ne sont pas absentes de la littérature classique; on trouve le terme chez Athénée, dans le *Banquet des Sophistes* où, si dans un passage (686 c) l'auteur maintient le sens de la prémonition, selon un autre (634 d), c'est Panétius de Rhodes qui l'utilise pour exprimer l'aisance avec laquelle Aristarque le grammairien *interpréterait* l'esprit des créations poétiques⁹. De même, Aristote le «scientifique» ne méprise pas le mot et prétend, dans la *Rhétorique* (I, 9), que «les exemples conviennent au genre délibératif; car c'est d'après le passé que nous augurons et préjugeons (*καταμαντευόμενοι*) l'avenir».

2. En parlant de l'orthodoxie à Byzance, «il ne s'agit pas d'un sacré impersonnel ni d'une confusion du divin avec les forces cosmiques, mais de la vie même de l'hypostase divine du verbe incarné: réalisme spirituel affirmant la vie chrétienne comme une puissance de vie dans la continuité de l'Ancien Testament»¹⁰. Il n'est donc pas surprenant que le terme étudié ici ait disparu de

5. Cf. L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976.

6. Cf. Luc BRISSON, «Du bon usage du dérèglement», in (Coll.), *Divination et rationalité*, Paris, éd. du Seuil, 1974, pp. 220-248.

7. Cf. J. H. SLEEMAN et Gilbert POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Louvain, 1980.

8. Plotin devinait le caractère de l'autre et ses activités; il pouvait p. ex. distinguer un voleur. Cf. PORPHYRE, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου*, §§ 10,11. Cf. les commentaires de P. CALLIGAS dans l'édition de l'Académie d'Athènes, 1998, pp. 126-133.

9. Psellos connaissait bien l'œuvre d'Athénée. Cf. N.G. WILSON, *Scholars in Byzantium*, trad. en grec par N. Conomis, Athènes, Cardamitsas, 1991, p. 210.

10. André GUILLOU, L'orthodoxie byzantine, *Archives des Sciences sociales des Religions*, 75, 1991, p. 4.

la littérature chrétienne¹¹, attaché qu'il était à des pratiques désormais condamnables. C'est alors une rupture avec le paysage intellectuel dominant qui se produit quand Psellos l'écrit en tout lettres, se réclamant d'un hellénisme intime. Mais pour ce qui est des opinions vraies de Psellos on demeure dans la confusion et l'on est inclins à de multiples interprétations (on est alors *καταμυστευόμενοι*). Dans sa célèbre *Lettre à Jean Xiphilin*, Psellos se réclame de son orthodoxie tout en insistant sur la nécessité d'un certain degré de culture hellénique, notamment, platonicienne. C'est la version retenue par l'histoire des idées qui, pourtant, ne fait pas disparaître les soupçons sur les convictions intimes du lettré hellénisant. D'autre part, Psellos, comme tous les membres de la cour et la société byzantine, ne se sentait guère coupé du monde surnaturel, même au niveau de la superstition ambiante. Ses textes multiples sur des questions relatives le prouvent; en tout état de cause, sa position demeure ici ambiguë. Lui-même, ne ménage pas sa condamnation des pratiques divinatoires, par exemple celles qui sont relatives au vol des oiseaux¹². Dans le cadre de notre analyse, forcément limitée et qui doit laisser de côté la question de la véritable foi de Psellos, une indication provenant du texte même pourrait s'avérer utile: le traité étudié ici se présente sous la forme de lettre destinée à un ami. Or, cet ami pourrait être, selon L. Bénakis, le patriarche Michel Cérulaire. Cet ecclésiastique était très versé dans l'occultisme et même tomba sous l'emprise d'une femme illuminée, d'une magicienne, au nom de Dosithée, qu'il la croyait d'inspiration divine¹³. Il est alors possible que Psellos, en pensant au terme, avait envisagé la double acception et l'a donc écrit avec l'intention d'en profiter, en le destinant à un homme (Cérulaire) chez qui il pouvait produire des résonances favorables, et ce sans que le texte fût affecté dans sa valeur philosophique. Pourrait-on alors conclure sur la grande virtuosité rhétorique de l'homme de cour byzantin?

3. Notre choix resterait donc suspendu entre un rationalisme élargi et un irrationalisme méthodique, entre Psellos philosophe et historien de la

11. Cf. *A Patristic Greek Lexicon*, éd. G.H.H. Lampe, Oxford, 1961 et *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (transl. and adapt. of Walter Bauer's diction. by W.F. ARND - F. W. GINGRICH, Chicago, 1957. Pour condamnables qu'elles aient été, les pratiques divinatoires n'étaient pas pour autant arrêtées; cf. un curieux cas de syncrétisme allant dans le sens de notre recherche in D.G. TSAMIS, Βιβλιομαντεία, in *Καιρός. Τόμος τιμητικός στον όμότιμο καθηγητή Δαμιανό Αθ. Δόϊκο*, Thessalonique, 1994, pp. 851-856. Cf. aussi G. ARABATZIS, *Éthique du bonheur et Orthodoxie à Byzance. (IVe -XIIIe siècles)*, Paris, Pierre Bélon, 1998, chap. 4.3: «Le paradigme du miel», pp. 94-99.

12. Cf. la monographie datée mais qui a fait date de Chr. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos*, Paris, 1920, pp. 196-212.

13. Cf. Chr. ZERVOS, *ibid.*, pp. 205-209. Psellos se chargea du réquisitoire contre Cérulaire, quand ce dernier tomba en disgrâce. Le patriarche mourut avant de comparaître devant le tribunal. Plus tard, Psellos composa son éloge, sous l'ordre de la reine Eudocie. Cf. aussi C. SATHAS, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, vol. 5, p. θ'.

philosophie et Psellos lettré-courtisan? Les deux à la fois, sont-ils incompatibles? C'est que, dans le cas de Psellos lettré-courtisan, la philosophie ne serait qu'un langage initiatique, propre aux cercles détenant le pouvoir, gardiens d'une connaissance qui transcende la philosophie. Par là, l'exercice philosophique serait mise au deuxième plan et même objectivé. Notre position est très difficile, car aux manques de nos connaissances actuelles, liés pour une grande partie à la disparition des manuscrits ou à l'état de l'édition de ceux conservés (très incomplète et souvent mal établie), s'ajoutent l'incertitude et la confusion relatives à des ensembles sémantiques tels que «philosophie», «religion», «magie», «foi», et à leur portée réelle à Byzance. *D'où le besoin d'une hermeneutique à petites touches.* Or, dans la partie du texte de Psellos lui-même, un développement pourrait nous être précieux: Psellos affirme explicitement que la question des idées ne se réfère pas à une recherche d'origines (lignes 33-34), mais à la fonction noétique, à l'acte cognitif en quelque sorte (lignes 41-50). Il insiste donc sur l'aspect mental de l'idéal. Le Byzantin était alors en mesure de se réclamer aussi bien d'une faculté de communication entre consciences, mentionnée chez Athénée, que d'une tradition philosophique d'argumentation, au sens d'Aristote, faisant valoir en même temps son esprit de classicisme. On peut maintenant retirer l'image précédente de Psellos et affirmer que son travail, illustré par le terme *καταμαντευόμενος*, comme par sa longue référence à Plotin, montre qu'il professe une philosophie de tendance plutôt spiritualiste ou intellectualiste, d'où on doit déduire les implications pratiques de son action théorique. En tout cas, ce n'est pas une dichotomie pré-établie entre faits et valeurs qui fera connaître ce que fut le véritable exercice philosophique à Byzance.

Georges ARABATZIS
(Athènes)



L'USAGE DES CATÉGORIES ONTOLOGIQUES CHEZ NICOLAS DE MODON: UN RENOUVEAU DE L'ARGUMENTATION DE DENYS L'ARÉOPAGITE

Dans le neuvième chapitre de son ouvrage *De noms divins* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων) Denys l'Aréopagite fait l'emploi des catégories ontologiques du dialogue platonicien *Parménide*, sans cependant s'y référer directement. Il est à noter qu'il ne procède ni à une reprise formelle ni à un commentaire philosophique de leur contenu. Il les intègre, au contraire, dans un nouveau cadre sémantique, qui se détermine par les principes et les fins du Christianisme. Plus précisément, il insère les termes platoniciens dans le développement de son texte, dans un double but: d'un côté, réfuter – sans point en faire mention – les théories du néoplatonicien Proclus concernant les hénades divines et les êtres intelligibles et, de l'autre, défendre les questions théologiques fondamentales du Christianisme¹. Proclus attribuait aux entités métaphysiques – ci-dessus une présence quasi autonome et une fonction productive concrète². Denys ne pourrait sans doute pas assigner à l'existence de ces qualités. C'est ainsi que le penseur chrétien soutient que les catégories par lesquelles Proclus décrivait philosophiquement les dites entités devraient être entièrement déterminées par la Sainte-Trinité. D'après son estimation, les catégories philosophiques ne représentent pas d'entités divines, puisque, dans le cas contraire, on pourrait aboutir au polythéisme. On devrait donc les employer à titre de termes aptes à décrire le contenu et les fonctions des actes divins. Mais outre leur usage concret métaphysique, elles sont susceptibles de décrire le mode d'exister des êtres du monde de l'expérience dérivant de la manifestation productive des actes divins³.

Nicolas de Modon emploie aussi les catégories platoniciennes pour des raisons similaires de celles de Denys. Un tel usage est, sans doute, en rapport avec les nouveaux termes, formés au cours de l'évolution de la relation du

1. Cf. MIGNE, *Patrologia Graeca*, 3 IX, 909 b - 918 a. E. CORSINI, *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi*, Torino 1962, pp. 92-100.

2. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας), III, 5.5 - 28-21. L.H. GRONDUS, *L'âme, le nous et les hénades dans la théologie de Proclus*, Amsterdam, 1960.

3. Cf. *De divinis nominibus*, P.G.3, V, 816 a - 817 c. R. POQUES, *L'univers dionysien*, Paris, 1983, pp. 35-67. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, E.J.Brill, 1978, pp. 152-167.



Christianisme avec la philosophie grecque. Plus précisément, il est en corrélation avec l'immense extension de la philosophie de Proclus dans la pensée byzantine que le théologien chrétien veut interrompre. C'est ainsi que le critère historique ou l'adaptation aux nouvelles situations arrive à persister⁴. Dans son ouvrage révocatoire *Réfutation des Éléments de Théologie de Proclus, philosophe platonicien*, Nicolas met en relief, par l'intermédiaire des catégories platoniciennes, quinze points de la théologie chrétienne de l'Est⁵. En outre, la manière dont il expose les catégories ci-dessus s'avère indicative du niveau élevé de sa formation philosophique.

Nous présentons, dans ce qui suit, ses thèses principales.

1. Le «semblable» (ὅμοιον) et le «dissemblable» (ἀνόμοιον) constituent des catégories désignant la qualité, tandis que l'«égal» (ἴσον) et l'«inégal» (ἀνισον) se réfèrent à la quantité. Pour ce qui est des comparatifs: «supérieur» et «inférieur» ils renvoient à un univers d'hierarchies ou de dépendances. Leur présence est, en d'autres mots, en corrélation avec une échelle de graduations, déterminée aussi bien par le nombre que par le degré de possession d'éléments constitutifs ou de propriétés. Il est évident que cette possession fonde la distinction entre deux espèces d'êtres: parfaits et imparfaits. Or, le facteur de relation s'avère dominant⁶.

2. Les qualités, en tant qu'éléments constitutifs ou propriétés, et les quantités, en tant que degrés de possession des qualités, ne se situent que dans les êtres composés, c'est-à-dire dans ceux qui proviennent des combinaisons physiques. Ces êtres manquent de simplicité et d'unité. Les propriétés ci-dessus ne caractérisent que les premiers éléments matériels dans leur situation individuelle⁷.

3. Aucune situation composée ni les catégories précitées, désignant des constitutions ou des relations et des analogies, ne peuvent trouver leur application au rang du divin. Dans le cas contraire, il faudrait en chercher la cause, démarche qui pourrait se continuer à l'infini. Comme la Sainte-Trinité constitue la première réalité et la cause unique, n'ayant par conséquent rien d'acquis, une pareille tentative s'avère impossible⁸.

4. Plus analytiquement, l'isolement précité est en fonction de la «simplicité» (catégorie affirmative) de la Sainte-Trinité qui, sans quantité ni grandeur

4. Cf. G. PODSKALSKY, Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz, *Orientalia Christiana Periodica*, 42, 1976, pp. 509-523.

5. Cf. *A Critical Edition with an Introduction on Nicolas' Life and Works* by Ath. D. ANGELOU, Athens, The Academy of Athens - Leiden, E.J. Brill, 1984, pp. IX-LXIV.

6. Cf. *Réfutation des Éléments de Théologie de Proclus, philosophe platonicien*, pp.11.9-11: αἱ δὲ ὁμοιότητες καὶ ἀνομοιότητες, περὶ ἃς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ χεῖρον, κατὰ τὰς ποιότητας λέγονται, ὡς αἱ ἰσότητες καὶ ἀνισότητες κατὰ τὰς ποσότητες.

7. Cf. *ibid.*, 11.11-12: ἅμω δὲ καὶ αἱ ποσότητες καὶ αἱ ποιότητες ἐν τοῖς συνθέτοις θεωροῦνται.

8. Cf. *ibid.*, 11.12-13. E. CORSINI, *op. cit.*, pp.151-153.

(catégories négatives), dispose d'une grandeur et d'un nombre incommensurables (catégories superlatives). Il s'agit d'une qualification visant à souligner la différenciation du divin à l'égard des êtres créés aussi bien du point de vue de l'essence que de celui du mode d'existence. Les catégories superlatives veulent surtout indiquer le degré de supériorité du divin par rapport au monde créé⁹.

5. Le progrès physique dans l'intérieur de la Sainte-Trinité, à savoir la naissance du Fils et la procession du Saint-Esprit, ne se réalise ni par ressemblance ni par étapes successives ou par processus évolutifs. De pareilles démarches sont indicatives d'une infériorité et d'un déplacement à un autre niveau ontologique. Les seules choses valables, dans ce cas, ce sont l'identité physique et la différence d'hypostase. C'est ainsi qu'on exclut la ressemblance, en ce qu'elle implique l'imperfection ou la limitation de ce qui apparaît par rapport à sa propre cause. Une telle hypothèse serait sans doute contradiction au regard du monothéisme chrétien. Il s'agit donc d'une métaphysique exempte de graduations ou d'évolutions¹⁰.

6. L'«égal» se réfère, en d'autres termes, à la nature transcendante des trois Personnes Divines, tandis que l'«autre» concerne leur différence d'hypostase. Par conséquent, ils ne sont ni inégaux ni différents par rapport à leur substance. Leur égalité elle-même empêche, en même temps, la division de leur unité originelle. C'est ainsi qu'on arrive à éviter, d'un côté, le trithéisme et, de l'autre, l'incision antérieure ou postérieure de la substance divine¹¹.

7. Il s'ensuit que la puissance divine est égale ou plutôt identique à elle-même. Mais l'expression d'une pareille position se rend, en fin de compte, inutile. Ce qui implique que tout ce qui remonte au rang du divin ne se laisse pas être régi par l'évolution ou par le changement. Il atteint, de cette manière, l'identité absolue et permanente avec lui-même. On ne devrait pas, par conséquent, admettre que le divin se dirige vers son propre accomplissement ou l'adjonction de certains éléments extérieurs¹².

8. Si l'on est obligé, cependant, d'attribuer des catégories au divin, pour des raisons d'économie de langue ou de nécessité théorique, on ne pourrait le faire que par excès. L'application abusive des catégories ne provient que des relations et des situations humaines, naturelles ou créées. L'homme ne peut pas posséder ou acquérir certains noms adéquats, puisque le divin est incorporel et sans forme et, par conséquent, inconnu et anonyme. La Trinité est absolument

9. Cf. *Réfutation...*, 11.13-12.4. O. SEMMELROTH, Gottes überwesentliche Einheit, *Scholastik*, 25, 1950, pp. 209-234. B. BRONS, *Gott und die Seienden*, Göttingen, 1976, pp. 29-42.

10. Cf. *Réfutation...*, 39.3-6: Ἡ κατὰ φύσιν ἐπὶ τῆς θείας οὐσίας πρόοδος οὐ δι' ὁμοιότητος ἀποτελείται, οὐδὲ τὸ πρῶτον ἐκεῖ καὶ τὸ δεύτερον καθ' ὕφεσιν χώραν ἔχει· οὐ γὰρ καθ' ὕφεσιν ὁ υἱὸς ἢ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρὸς πρόεισιν ἀλλὰ ταυτότης ἐκεῖ μᾶλλον καὶ ἑτερότης ἀρμόζει λέγεσθαι. L. LISON, *L'esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Cerf, 1994, pp.85-100.

11. Cf. *Réfutation...*, 39.6-8.

12. Cf. *ibid.*, 63.26-27: ἴσθι αἰεὶ, μᾶλλον δὲ αὐτῇ (sc. ἡ θεία δύναμις), αὐτῇ ἑαυτῇ.

étrangère aux désignations et aux descriptions attribuées aux êtres sensibles. L'homme se trouve ainsi obligé de formuler quelques - unes de ses estimations concernant le divin à partir du principe de l'analogie. Mais une pareille méthode, visant la relation du divin avec l'humain, s'avère incertaine et éventuelle, puisqu'il n'existe pas d'analogies visibles entre eux¹³.

9. Le «semblable» et le «dissemblable» ne visent pas à exprimer certains états de Dieu par rapport à l'homme et le reste de la création, mais exactement l'inverse. Ils sont déterminés, en d'autres mots, par le degré de participation des êtres aux actes de Dieu ou selon les mesures de ses distributions dans le cadre de son économie cosmologique. Quelques êtres se trouvent ainsi plus près de la Cause divine et d'autres plus loin. Il s'agit, dans ce cas, de catégories ou de situations disposant d'un caractère plutôt relatif qu'absolu. Ce qu'on tente de suggérer, de toute manière, par le terme de «semblable», ce n'est que la possibilité pour l'homme de réaliser les dons et les capacités que Dieu lui a accordés¹⁴.

10. Il s'ensuit que le «semblable» peut aussi fonctionner dynamiquement comme expression du processus de retour de l'homme à Dieu. Il est relatif, dirait-on, à l'initiative de l'homme de répondre réellement aux appels divins. Et cette réponse reflète l'actualisation positive de son libre arbitre ou de sa libre volonté¹⁵.

11. Le «même» (ταὐτόν) et l'«autre» (ἕτερον) désignent des états concernant des substances formées et non point de qualités ou de quantités. Les dites catégories décrivent aussi bien des champs ontiques accomplis que leurs relations respectives ou à l'égard d'eux-mêmes. Les relations des êtres sont déterminées, dans ce cas, à partir de leur propre intégralité et non pas par rapport à un de leurs éléments ou leurs propriétés¹⁶.

12. La production au niveau des êtres créés présente des caractéristiques diverses. Ici, apparaissent autant d'identités et de diversités que de ressemblances et de dissemblances, en raison du développement, dans le monde de l'expérience, de plusieurs types de relations, d'analogies et de différences. Ce qui empêche, certes, l'identification absolue ou l'unité indistincte¹⁷.

13. Les catégories philosophiques sont en corrélation, du point de vue ontologique, avec les espèces archétypes, à savoir les modèles métaphysiques qui déterminent le mode d'exister des êtres créés. On se réfère alors à la détermination ontologique catholique du monde de l'expérience par ses causes

13. Cf. *ibid.*, 39.8-18. L.H. GRONDIJS, Sur la terminologie dionysienne, *Bull. de l'Association G. Budé*, 3, 1959, pp. 438-447.

14. Cf. *Réfutation...*, 64.6-14. VL. LOSSKY, La notion des analogies chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 279-309.

15. Cf. *Réfutation...*, 51.19 - 55.26.

16. Cf. *ibid.*, 39.32 - 40.18.

17. Cf. *ibid.*, 57.29-31.

métaphysiques. Les êtres sensibles puisent la spécificité de leur substance et de leur mode de vie dans les règles ontologiques posées par la volonté ou l'acte de la Sainte-Trinité¹⁸.

14. D'après cette détermination, aucun des êtres ne pourrait être égal à Dieu qui, en tant que transcendant, est étranger à toute comparaison possible. La différence entre la Cause divine et ses effets est d'ordre ontologique et d'état naturel. C'est ainsi que toute comparaison se rend complètement vaine et philosophiquement inadmissible¹⁹.

15. La catégorie de l'«arrêt» (στάσις) désigne le séjour de la substance divine en elle-même, en ce qu'elle ne se manifeste pas directement. Il s'agit justement de celui des niveaux de la substance divine qui n'a aucune communication immédiate avec le monde créé. Ce n'est que par la catégorie du «mouvement» (κίνησις) qu'on souligne le caractère dynamique et extatique de la Sainte-Trinité. On se réfère, de cette manière, à ses actes, qui rendent possible sa communication immédiate avec tous les niveaux du monde créé. C'est ainsi que les distances s'interposant entre les deux substances, créée et incréée, se trouvent éliminées²⁰.

On est en droit de conclure, d'après la recherche précédente, que Nicolas est resté finalement fidèle à l'esprit de Denys. Il a contribué à une orientation nettement théologique des catégories philosophiques, en leur refusant toute présence ou application autonome. Chacune des catégories décrit un aspect particulier de la richesse infinie des manifestations divines. On pourrait dire, finalement, que la terminologie philosophique s'est rendue éminemment utile à la pensée byzantine.

Chr. TÉRÉZIS
(Patras)

18. Cf. *ibid.*, 144.29 - 30. O. SEMMELROTH, *op.cit.*, 389-403. B. BRONS, *op. cit.*, pp. 130-167.

19. Cf. *ibid.*, 137.1-4.

20. Cf. *op.cit.*, 21.18-22. E. CORSINI, *op. cit.*, pp. 39-43. S. GERSH, *op. cit.*, pp. 218 - 227.

Η ΧΡΗΣΗ ΤΩΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΩΝ
ΣΤΟΝ ΝΙΚΟΛΑΟ ΜΕΘΩΝΗΣ (12ος αι.):
ΑΝΑΝΕΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗ

Περίληψη

Στὸ Θ΄ κεφάλαιο τοῦ ἔργου τοῦ *Περὶ θείων ὀνομάτων* ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης χρησιμοποιεῖ τὶς ὄντολογικὲς κατηγορίες τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου *Παρμενίδης*. Δὲν προβαίνει ὥστόσο σὲ μιὰ τυπικὴ ἐπανάληψη τοῦ περιεχομένου τοὺς οὔτε σ’ ἓνα φιλοσοφικὸ σχολιασμὸ τοὺς, ἀλλὰ τὶς ἐντάσσει στὸ θεωρητικὸ πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς θεολογίας. Διὰ τῆς ἐνταξῆς αὐτῆς ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναιρέσει τὶς θεωρίες τοῦ νεοπλατωνικοῦ Πρόκλου περὶ θείων ἐνάδων καὶ νοητῶν ὄντων καὶ νὰ προβάλλει βασικὰ θεολογικὰ ζητήματα τοῦ Χριστιανισμοῦ. Τὶς πλατωνικὲς κατηγορίες χρησιμοποιεῖ καὶ ὁ Νικόλαος Μεθώνης στὸ ἔργο τοῦ *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου* γιὰ τοὺς ἴδιους σχεδὸν μὲ τὸν Διονύσιο λόγους. Προσδίδει λοιπὸν ἓνα σαφῶς θεολογικὸ προσανατολισμὸ στὶς κατηγορίες αὐτὲς καὶ ἀπορρίπτει ὁποιαδήποτε φιλοσοφικῆς ὑφῆς παρουσία τοὺς καὶ ἐφαρμογὴ τοὺς. Ἡ κάθε κατηγορία περιγράφει ἀποκλειστικὰ μιὰ εἰδικὴ ὄψη τοῦ ἀπειρου πλούτου τῶν ἐκδηλώσεων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Καὶ στὰ δύο ἐπομένως χριστιανικὰ κείμενα ἡ φιλοσοφικὴ ὀρολογία ἀποτελεῖ κυρίως ἓνα χρηστικὸ μέσο.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ
Χρ. ΤΕΡΕΖΗΣ



CONCRETENESS, ABSTRACTION AND THE NOTION OF LEAP IN KIERKEGAARD

The following attempts a succinct interpretation of Kierkegaard's concept of «leap» which is, in my opinion, the significant index of the protensions of his immense and multi-levelled thought. The intentionality of this concise presentation must be considered the springboard of a more detailed and searching study. Phenomenologically, the revolving nexus of Kierkegaard's thought is the category of the Single One (the Self) that is not transformed into logically abstract elements but is instead *ideated* concretely into three essential structures in which the human experience is qualitatively and ontologically different and out of which the self is woven.

From an «existential» stance, the behavioral life of the individual falls between three dynamically (not abstractly) possible levels of consciousness. There, I shall categorize as «regional ontologies» or «ontological regions». This is more apt than the traditional conception of «stages» of «spheres of existence»¹. The self is, therefore comprised of three ontological regions, the Aesthetic, the Ethical, and the Religious. These regions are possible modes of dwelling in the world within one and the same personality. By an ontological region, Kierkegaard means an *independent state of consciousness of one's own being which differs in content from other regions, yet it can hardly have an isolated existence in the individual*. The individual must, so to speak, freely determine where it belongs. This is Kierkegaard's *Either/Or*, either the aesthetic speculative or the ethical and religious. Kierkegaard's theory of ontological regions allows then for alternatives. Such alternatives render man in possession of freedom (which is intimately and instinctively connected to the human self) that gives him the choice of moving from one mode of existence to the other. But such a movement is not, in a Hegelian manner, a matter of

1. The concept of «stages» is misleading because it gives the impression that the self is a process in an evolutionary flux. This is not so. For these comprise the «cross section of the self» and co-exist simultaneously. Also, the notion of «sphere» conveys that they are abstract domains of the self, while in fact they are factual and concrete. See any edition of *Either/Or*, *Stages on Life's way*, *Philosophical Fragments* and the *Postscript*.



rational smooth transition. On the contrary, it is a dynamic (actual) decision which is *discontinuous* with reason. This is where the notion of the «leap» comes into play. Here the leap is intertwined with passion, for Kierkegaard considers every region of existence to possess its own passion. Thus, the aesthetic passion is essentially a *zest for pleasure*, however, not in strictly hedonistic terms. The ethical passion is a *zest to abide by the moral law*, and the religious passion is suffering on whose grounds religious faith emerges. «Passion is the real measure of man's power. And the age in which we live is wretched, because it is without passion»². Consequently, it is passion which prompts the individual to effect a transition from one ontological region to the other. Such a transition is described by Kierkegaard as always a crisis, a *breach* of continuity. However, the individual cannot by sheer process of reflection and analysis transport himself to a different mode of living. For this, a *passionate resolution of the will* is necessary. It is this breach (which he calls the leap) between the abstract and concrete that the notion of the leap becomes central in Kierkegaard's description of the personality.

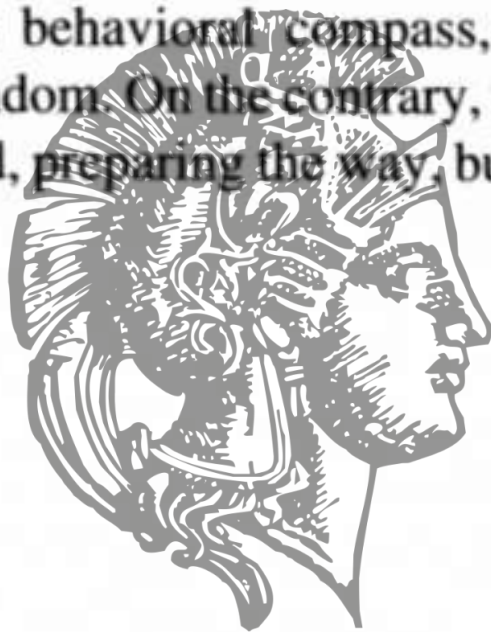
Furthermore, since the individual is a concrete entity, abstract reflection does not alone spark the internal dynamism of the individual for dealing with the facticity of actions. Here, Kierkegaard finds himself head on against Hegel's conceptual monism which stands against and over the *concreteness of existence*. He considers Hegel's view of reality as *static* and changeless. For change is a predicate of existence and not of thought. Hence, the *transition between two existential alternatives* is made by a leap and not by the mediation of concepts. Again, against Hegel, Kierkegaard urges that thought and logic cannot harbor freedom since logical thought is necessary and not contingent. Only in actual existence is freedom made possible and the «leap» becomes the axis of most existential choices: «In logic, no movement can come about, the word "transition" is...a witty conceit in logic... It belongs to the sphere of historical freedom, for transition is a *state* and it is actual»³. Personality says Kierkegaard will forever repeat its immortal dilemma of Hamlet: «To be or not to be, that is the question»⁴. It is in the dramatic concreteness of life and not in thought that tension between possibilities exists, and such a tension is overcome by a leap or decisive choice. Therefore, for Kierkegaard a leap is a jump between two concretely (not abstract) discrete regions of being, an act that bridges the «gulfs» between existential possibilities and contradictions. This ultimately means *that leaps are many but one in kind* whether in an act of marriage, formulation of scientific laws or a choice of a profession. All leaps

2. *The journals of Søren Kierkegaard*, Oxford Univ. Press, 1982, year 1841, sec. 396, pp. 102-3.

3. Søren KIERKEGAARD, *The Concept of Dread*, Princeton Univ. Press, 1977, p. 12 and pp. 73-74.

4. *Journals*, p. 74, year 1839, sec. 286.

have a common quality, namely passion and trust⁵. Among the many leaps which the individual is challenged to perform is the leap *par excellence*⁶ in which religious passion and faith emerge. When performing this leap the transition is not made only by an act of the will as it is in other leaps but also by divine assistance, by God granting the condition to man⁷. On this basis, *religious faith becomes an existential fact and not a rational one*. It becomes a confidence, a jump into a vacuum without a good reason for hope. This, however does not mean that Kierkegaard is advocating irrationalism the way he had been traditionally considered⁸. For the leap of faith, being concretely *existential*, is necessarily *outside* the *static* domain of logic, being thus, it makes no sense to say Kierkegaard's concept of the leap is irrational or rational. For *these two categories cannot be predicated for the leap without doing violence to language*. The leap belongs to a different order of being. Consequently, religious faith, from a *cognitive* stance, *is neither true nor false*, but simply *exists* similar to *real* objects. That is why Kierkegaard resented to hear somebody saying that religious faith is to a certain degree true⁹. Finally, it must be stated that the Kierkegaardian individual, when performing the many existential leaps in his behavioral compass, does not move whimsically, unintelligently and at random. On the contrary, the leap is a process up to which rational analysis can lead, *preparing the way*, but cannot grasp it essentially¹⁰.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΑΝ S.S. HAWI
(Milwaukee)

5. *Ibid.*, year 1850, sec. 1044, p. 386.

6. Sören KIERKEGAARD, *De Omnibus Dubitandum Est*, Stanford Univ. Press, 1980, pp. 77-84.

7. IDEM, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1975, pp. 17-55.

8. Instances of these writers are: David E. ROBERTS, *Existentialism and Religious Belief*, Oxford Univ. Press, p. 71, p. 108, Jean WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, Paris, Fernand Aubier, «n.d.», p. 145, Marjorie GRENE, *Dreadful Freedom*, Univ. of Chicago Press, 1988, chap. II.

9. Sören KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton Univ. Press, 1980, p. 209.

10. *Ibid.*, pp. 105-106.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

LE DIFFERENZE COME RELAZIONI NELLA TEOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI-SERBATI

Io vorrei svolgere un discorso filosofico sulla *Teosofia* di Rosmini riguardante i modi dialettici della costruzione speculativa teosofica e i modi della integrazione del circolo metodico, dall'origine della aporeticità dell'uomo sui principi universali al sintesismo convergente delle forme, considerato come il completamento di un disegno divino: dai principi ai «motivi alienabili col volger dei tempi»; dalle possibilità infinite alla riduzione da compiersi e integrarsi. Da questi primi accenni si comprende l'interesse che l'enigma rosminiano suscita. La scoperta logica dei nuovi oggetti per l'applicazione del principio universale della causa consiste effettivamente nell'accettazione degli oggetti mai percepiti e non potendone conoscere la natura, ma necessari per la nostra compartecipazione alla struttura armonica universale. Il concetto «differenze» significa gli effetti del meccanismo di distinzioni delle condizioni richieste della separazione entitativa massima fra la prima causa, la forma oggettiva, infinita e iniziale, e le creature, le forme soggettive, finite e terminali: (a) l'illimitato Ente supremo e la limitazione degli enti creati, ossia la differenza che c'è tra l'essere e il non essere, massima, assoluta e infinita; (b) i modi oggettivi, i modi soggettivi dell'essere e i principi completivi, ossia il principio attivo e il principio passivo; (c) il sapere e la sua certezza considerata come il fine della speculazione; (d) l'idea e la mente umana; e (e) l'uno e i molti. Il concetto «relazioni» significa gli effetti del meccanismo ontologico dello sviluppo delle facoltà dell'uomo nelle quali predominano la volontà e l'attenzione intellettuale, per far liberamente, ossia ragionevolmente e non negativamente, nascere i criteri assoluti o relativi della esplicazione delle cause finali nell'universo e i giudizi pratici per scegliere gli oggetti, per conformare il soggetto all'oggetto e per determinare o sospendere o negare l'assenso: (a) il riferirsi degli enti ad un atto primitivo divino (intuizione) e la loro possibilità di affermare liberamente il divino nella natura; (b) lo sviluppo di una relazione attiva tra l'idealità e la realtà, nel senso del manifestarsi naturalmente delle operazioni dell'anima come possibilità della predicazione dell'oggetto come tale (ideale) e del soggetto come tale (reale); l'idea si manifesta come forma oggettiva anche soggettiva nel caso dell'applicazione delle categorie nello scibile; c'è un terzo principio, oltre



l'attivo e il passivo, una terza forza che «congiunge» gli altri due che é la legge ontologica e la limitazione ontologica, ossia un sentimento ultimo, maturo e formativo, criterio e tipo dei modi della unione dell'elemento astratto (ideale) con la materia sentita esterna; (c) l'inizio della sintesi (lo sviluppo dell'idea dell'essere); (d) l'atto complesso, ultimato e compiuto, dell'essere (l'atto primo - l'atto comune - l'atto oggettivo - l'atto soggettivo e l'atto morale); e (e) l'unità della mente umana. Da queste esplicazioni si devono discernere i concetti fondamentali della filosofia rosminiana che riguardano la soluzione del problema del processo dell'armonia reale universale, e applicandoli, si mostrano il superamento del soggettivismo e i termini sviluppati e resi espliciti nella dialettica rosminiana e adeguati all'armonia universale. Entro tale quadro metafisico dobbiamo esaminare le forme della dialettica rosminiana che sono tutti i modi della relazione fra la sostanza umana e la presenza del divino nell'uomo e nella natura, ossia i modi delle fasi diverse dello sviluppo dell'Ente creante e degli enti creati.

1. Le forme dei giudizi e l'atto di giudicare¹. L'uomo secondo Rosmini aspira all'intero della scienza, alla sapienza. La cognizione riguarda l'ordine reale, la virtù, l'affetto, l'opera, le forme dell'ordine morale dove la conoscenza è un postulato della «ragione pratica» nel senso kantiano, «della ragione della buona condotta». Sono qui contenuti i principi della ragione sufficiente, dei concetti e dei giudizi dell'ens necessario, ma non dell'ens realissimo, dimostrato nel quadro dei giudizi pratici, che hanno come fondamento l'obbligazione morale, la deliberazione coll'elezione morale. Dall'altra parte il filosofo elabora le condizioni della cognizione speculativa per mezzo dell'atto di giudicare come si basa nel principio di identità, di causalità e di finalità. Queste tre forme dell'atto dell'essere si riferiscono analogicamente all'Ente infinito nel senso di formare le fasi dell'inoggettivazione pura (intuizione) e dell'inoggettivazione morale *per la quale l'uomo giudica ed opera collocando se stesso nell'essere oggettivo, onde acquista l'imparzialità ne' suoi giudizi e la rettitudine della sua volontà e del suo senso che a quelli si conformano*. Giudicare significa unire o disunire esplicitamente o implicitamente i caratteri indelebili, ideali, morali e materiali, dei generi e delle specie, ossia delle rappresentazioni, dei soggetti, puri e mentali, e degli oggetti, astratti e compiuti, e delle relazioni fra loro, in modo che si distinguano nell'ordine dell'universo le forme oggettive (ideale, morale, reale) come contenute, esemplate e partecipate, e le forme soggettive o le qualità categoriche che partecipano alle prime per mezzo dell'astrazione. L'uomo, come <<i>i o</i>>, aderisce volontariamente a tutto l'obbietto, applica il vincolo della relazione

1.Cfr. Antonio ROSMINI-SERBATI, *Teosofia*, vol. 2, a cura di Maria A. Raschini, Milano, Marzorati, 1967, p. 33; pp. 41-78: Le categorie, pp. 281-580: L'essere trino.

trasportando gli elementi dell'essere iniziale - mentale, (i principi e le idee), alle entità straniere, dichiara le qualità categoriche degli enti e trova l'equazione tra la cognizione intuitiva e quella predicazione, o crea la corrispondenza delle forme soggettive agli elementi della forma oggettiva dell'essere nel ritmo di una incesione reciproca delle forme categoriche. Per intendere questa reciprocità deve considerare l'intelletto come legato alle cose al livello della necessità assoluta, ossia del contenuto astratto, analogamente alla potenza soprannaturale, e la ragione (logos) come determinante le qualità degli enti contenenti massimi dell'essere. Generalmente l'esperienza dello spirito è dialettica, ovvero di una ragione al di sopra degli opposti, nel senso della filiazione ragionevole delle idee e dei concetti per mezzo degli entimemi che si fondano sul contenuto, e delle induzioni che costituiscono gradatamente i momenti fondamentali della riduzione dell' <<essere>> molteplice ed effuso alle unità logiche ed ontologiche che procedono nel divenire per mezzo della ragione.

2. La tensività del logos². La tensività del logos riguarda l'individualizzarsi della potenza creativa di Dio come legge di sintetizzare che manifesta il sentimento fondamentale e l'essenza compiuta nei tre modi categorici attuati per la volontà. Possiamo parlare di un organismo delle idee che dipende dai ragionamenti deontologici che riguardano la perfezione dei sensi, dell'intelletto e della morale (completiva delle due prime). La ragione involge la conformità delle grandi classi di relazioni e di perfezioni proprie degli enti reali alla grande unità o perfezione. Tutta la tensività del logos si coglie dunque tanto a livello teorico, quanto a livello pratico: le relazioni fra le azioni soggettive, - comprese in tutte le arti meccaniche, liberali, intellettuali, morali ed educative, - e l'archetipo, sono avverate nell'essere iniziale ed immutabile (oggettivo) per mezzo della ragione.

3. I gradi della percezione³. L'oggetto si considera come una alterità oggettivamente distante dal pensiero, ma in relazione dialettica col pensiero. Il problema della percezione degli oggetti esterni si pone come il problema della scienza dei fatti e dei fenomeni empirici in una temperie di percezioni sensitive. Se noi conosciamo l'oggetto inondato di luce spirituale, il problema della percezione nasce come una serie di ragionamenti e riflessioni che cominciano dalle proposizioni metafisiche, dal sapere immediato, dall'intrinseca necessità dell'essere *totale che non si argomenta già dalla veracità delle potenze e delle percezioni*; l'argomentazione sulla dialettica dell'essere virtuale e dell'esser attuale è la serie delle percezioni fondamentali, quando la mente riceve la luce,

2. *Ibid.*, pp. 21-23; pp. 842-844; pp. 898-901.

3. *Ibid.*, pp. 7, 9, 37-38; pp. 845-848; pp. 860-862, 866, 874-876.

ossia delle percezioni sensitive, nel senso dell'origine del sentimento accidentale, delle percezioni intellettuali che sono l'atto dell'essere nelle sue forme virtuali, e l'origine del sentimento fondamentale considerato come sintesi delle percezioni dei primi e puri fenomeni e delle percezioni delle applicazioni dei principi sensitivi ai sentiti violenti.

4. Sincronismo delle forme⁴. Invece di Hegel che produce «una operazione» soggettiva che nasce e finisce «nel soggetto pronunciante la sua privazione», senza modificare l'oggetto, Rosmini rivela la necessaria relazione dell'idea dell'essere con la mente, che è il «momento sorgivo», ossia spontaneo e autentico, della dialettica nel senso del manifestarsi dell'idea come tipo nelle operazioni riflessive. Questo *tipo diventa la garanzia* dell'unione della materia con lo spirito, nel senso di stabilire cognizioni analogiche fra loro che producono le leggi affermative del continuo dell'universo *fondato nella durata delle sostanze successive che lo compongono*, ossia l'affermazione della costanza delle forme causali ed effettuali. Si manifesta, come dice lo stesso Rosmini, *l'esigenza dell'intendimento, che gli sia completata la cognizione ideale ed essenziale, e pareggiata a quella di predicazione*, sicché egli possa trovare nelle essenze conosciute tutto ciò che si predica di un ente. *Poiché senza di questo ciò che si predica gli rimane oscuro, ed è come predicare un quid ignoto. Dove appunto si manifesta il bisogno che l'uomo senta di cercare di tutte le cose, la ragione sufficiente, nel senso di una convergenza delle modificazioni delle forme* ($1+1/2+1/4+1/8...$).

5. Precedenza e successione⁵. Osserviamo da un lato, di fronte ad un particolare problema, qual'è quello della semantica del vocabolo <<essere>>, un atteggiamento conseguente, coerente con una decisiva visione del mondo e dell'uomo, cioè la teoria del divino nella natura; osserviamo da un altro lato che l'arrestarsi ai fenomeni che cadono entro il quadro della nostra mente è il rispetto incensurabile dell'esperienza interna ed esterna, ma è anche rinuncia alla ricerca e rifiuto del discorso unitario. Questa discriminazione, che riguarda la semantica del vocabolo «essere», ossia ente, entità, cosa, essenza, subbietto e predicato, rappresenta il modo dell'applicazione del tipo dell'essere. L'uomo denomina tutto che è noetico, comune agli oggetti del pensiero che è posteriore ai precedenti. L'elemento noetico è l'essenza, il perfetto e l'astrazione; il soggetto *pensa e crea* il tipo logico e morale dello sviluppo degli enti successivi, cioè la forma eccellente sintetica rosminiana dell'essere che si manifesta nella storia del mondo.

4. *Ibid.*, pp. 97-122; pp. 385-388 ; pp. 649-671; p. 704; p.767.

5. *Ibid.*, pp. 85-96; pp. 142-143; pp. 196-206; pp. 625-626; pp. 651-657; pp. 820-821.

6. <<Come>> o l'essere riflettente⁶. a) *Come* l'idea appartiene alla scienza dell'essere ed dell'esistere. b) *Come* l'esistere appartiene alla realtà logica. c) *Come* la forma appartiene all'arte. L'uso della parola «come» significa la conciliazione e l'estensione dell'atto dell'essere. Nella prospettiva della percettibilità dell'essere il «come» connette i livelli o i gradi della *immaginazione*, nel senso a) della ricerca di *come Dio ottenga l'accennata celerità*, b) della considerazione dell'infinito partecipato e c) della strutturazione della bontà col minimo mezzo che produce il massimo bene. La creatura ragionevole dovrebbe avere una reintroversione che si sprofonda nell'Uno; ma essa resta estroversa all'esterno *come* pluralità organiche, aggregati corporei, termini ed alterazioni, *come* l'altro, *come* gli individui, insipienti o sapienti, *come* indicazione della via per aderire ad adeguarsi all'ordine delle azioni intellettuali giorno a giorno. Si tratta dell'*affermazione* da parte dell'uomo sulla virtualità ed attualità dell'essere, sull' attrazione sperimentale e coscienziale, sulle coerenze, sulle produzioni dei simboli, sulle relazioni fra i generi e le specie, sulle relazioni dei generi fra loro, sulle specie fra loro, analogicamente, sui modi della corrispondenza dei simboli e della realtà che cambia continuamente, sulle differenze, e sull' animato ed inanimato. L'ultimo si considera *come* fonte interna dei segni divini riflettenti sulla vita delle creature. L'uomo adunque non può essere richiamato a ritorcere la sua attenzione a se stesso che dal linguaggio. L'adozione dei segni, considerati *come* l'apparenza divina, è l'essere emergente riconosciuto *come* la possibilità infinita del linguaggio che si sviluppa *come* un insegnamento, *come* una testimonianza, *come* un consenso, *come* l'autorità che impone la credenza e *come* la mitologia della trinità delle forme dialettiche; e qui si deve tenere certamente la relazione naturale fra l'uomo e l'universo.

7. Natura primordiale (prima costituzione) e natura conseguente (applicazione dell'idea)⁷. La teosofia come scienza arcana comincia lo studio dell'essere dal concetto della natura della prima causa, nel senso della causa che produce un atto infinito, gli oggetti eterni riguardanti la «prima costituzione», il destino inesorabile dello spirito, il lume, come prima cognizione e conoscenza creativa che crea nel quadro della sostanza umana le condizioni della «*con-*crescenza creativa». L'ultima si può considerare come l'effetto della dialettica dell'oggettivazione distinta che fonda i principi innati, e della soggettivazione che è la natura finita, l'ultima destinazione, i segni della provvidenza particolare che crea le occasioni particolari della manifestazione dell'idea dell'essere e della sua applicazione agli enti. L'ultima produce la lingua

6. *Passim*.

7. *Ibid.*, pp. 11-12; pp. 133-141; pp. 505-507; pp. 523-580; pp. 611-615; p. 809; pp. 816-820; pp. 854-855; p. 860.

estetica. Questa lingua è il limite e la determinazione o il simbolo dell'esistenza umana che garantisce i modi della sintesi dell'elemento reale cogli elementi ideali e morali aperti nel tempo e nello spazio; così la natura viene interpretata per mezzo della lingua come l'infinita possibilità dei **connaturali**.

8. Positività e negatività⁸. Rosmini, invece di Hegel, suppone l'idea dell'essere come un universale, senza distinzioni, che crea da se stessa tutte le facoltà di applicarla e negarla. (L'atto riflessivo ontologico e positivo logico della navigazione rosminiana). L'inteso primitivo non può mutarsi, essendo immutabile di natura, né può diminuirsi essendo l'essere ideale semplicissimo di concetto, ma egli può ben accrescersi o con la determinazione dei concetti o con la realizzazione dell'essere stesso. L'essere è rinviato al nocciolo negativo dell'Ente primo, da dove si apre tutta la possibilità positiva del realizzarsi dei suoi concetti (i principi e l'idee) per mezzo delle relazioni ontologiche e logiche coll'uomo e cogli altri enti finiti.

9. Onni-⁹. La semantica dell'*onni-* è la semantica della contenenza. Tutte le cose sono contenute nell'essere, oggetto delle menti. Per questo, come dice Rosmini, elle si confrontano, e dal confronto la mente poi trae le loro relazioni. La forma oggettiva è il massimo contenente, il principio e la fonte delle relazioni mentali e delle relazioni sussistenti delle entità, nel senso della manifestazione dei modi relativi interni contenuti dell'essere (persone, categorie, essere ideale), e dei modi relativi esterni contenenti dell'essere moltiplicato (corpi, forme finite, essere *in relazione* cioè ideale-materiale-morale).

10. Finalità¹⁰. La finalità degli enti si fonda nelle relazioni necessarie e reciproche, sviluppate incessabilmente, ontologiche e logiche, che indicano la speculazione progressiva dell'uomo che connette le condizioni formali e le condizioni materiali dell'essere, nella prospettiva di considerare gli enti completi relativi, - ossia soggetti partecipanti all'oggettività, - *nella loro universalità e totalità e s'accorge che ogni ente è uno e identico in tre forme, e cerca come queste sieno nell'infinito, e poi come ne partecipi il finito: allora la mente viene spinta in circolo, che ben s'avvede non potersi parlare d'alcuna di quelle forme a parte, senza contemporaneamente supporre le altre due.* Così l'uomo giunge a essere avvertito e ispirato che nella successione dei pensieri, nella integrazione dell'essere per mezzo del sintesi circolare delle forme, vi stesse nascosta l'essenza divina, ossia la causa esemplare eminente dell'essere,

8. *Ibid.*, p. 486; pp. 680-763.

9. *Ibid.*, pp. 4-5; pp. 352-376.

10. *Ibid.*, pp. 10; pp. 539-548; pp. 570-571; pp. 576-580; p. 627.

e vi stesse ricoperta la catena ontologica, il causato nella sua piena costituzione, nel senso della presentazione degli anelli vitali che dimostrano l'eterna costituzione dell'Ente infinito, l'eterna costituzione della Causa, la costituzione del Causato, ossia dell'ente finito *nell'infinito, ossia un circolo solido, progressivo e regressivo, per mezzo della manifestazione degli elementi e dei principi dell'idea dell'essere.*

11. Sentimento universale¹¹. La ricerca sul sentimento universale è la verifica della frase rosminiana: *un ente esiste in un altro*; questa possibilità è identica alla possibilità della corrispondenza dei principi mentali ai termini estrasoggettivi, sentiti, che legati l'uno coll'altro e subordinati ..., costituiscono finalmente un *termine di più termini*. Le relazioni fra i limiti (l'intuizione e l'affermazione) e i termini (intuito, infinito e finito, sentito) costituiscono la serie dei sentimenti delicatissimi. L'essere ideale coi suoi termini nella mente dell'uomo si considera come l'uno, l'unità virtuale, principi e idee prime che sono il contenuto dell'intelligenza. Questa viene sentita per mezzo del pensare parziale delle realtà finite, esterne, che è sempre condizionato al pensare totale, considerato come la possibilità infinita dei primi ed unici principi da applicarsi agli enti sentiti esterni (*INALTRARSI*). Noi <<vediamo>> coll'applicazione e colla percezione, che gli altri enti sono da una parte dissimili e dall'altra parte simili *in qualche modo*. L'ultimo significa l'omogeneità nella varietà e nella molteplicità degli enti e la maturazione dei criteri sulle somiglianze e sulle diversità delle cose. La natura dell'essere semplice è infinita e immensa e inafferrabile a ogni intelligenza creata. Quindi c'è la fonte e l'origine da dove scaturiscono le effusioni, l'essenza divina gravida di fecondità e di operazione che dà alla creatura la propria essenza simile all'essenza divina. L'uomo è l'essere, il crescere, il sentire, la persona e una natura nella quale tutti gli altri, - gli effetti dell'operazione divina, gli atti speciali, relativi e sentimentali del mondo che modificano o arricchiscono le relazioni interne ed esterne dell'uomo, - convengono, o una natura unita e diventata uno con Dio, mediante le forze della riproduzione dei principi universali e dei sentimenti fondamentali, mediante l'attrazione del bello naturale divino, mediante la volontà e la preferenza dell'altro amato per sé e per gli altri creati, mediante il ritorno alla forma originale della vita. L'inaltrarsi si può considerare come la necessità di sottomettere la ragione alla rivelazione, alle divine somiglianze, alla *retina* dei sensi e dei segni divini, alla produzione dei sentimenti organici, cioè la serie di istanti armonici, generativi dello stoffo degli enti. E ciò avviene in un modo analogo alla produzione dei suoni naturali, come le parole suonano nel linguaggio e trapassano dall'uomo mediante i sentimenti organici al Dio.

11. *Ibid.*, pp. 220-254; p. 376; pp. 752-754; pp. 806-809; pp. 850-851.

12. Cosmos¹². Lo stoffo degli enti, il cosmos, l'unità che si deve attribuire al mondo, la bellezza realizzata di Dio è l'ordine della manifestazione delle forme reali, morali e ideali. Tutte le scienze sono necessarie alla Cosmologia che tratta del sussistente finito in modo da comprendersi in Dio. Il cosmos e la Cosmologia cerca di definire il sommo genere di realtà, quell'elemento, da cui non si può astrarre più nulla senza uscire da ciò che è in quel reale su cui si esercita l'astrazione. I sommi generi di realtà dunque, parte appartengono al mondo subiettivo, parte all'extrasubiettivo, e in altre parole, parte sono realtà degli enti-principio, parte sono realtà degli enti-termini. I sommi generi della realtà degli enti-principio sono i) il sentimento puro e ii) il sentimento intellettuale. I sommi generi degli enti-termini sono i) la materia o la forza corporea e ii) l'estensione. Tutti i generi si trovano nel mondo dalla mente in relazione coll'intuito e cogli altri limiti oggettivi e subiettivi di ogni ente.

13. Ragione e religione¹³. Il limite della ragione considerata come autorità divina nell'uomo, è l'intuizione del tipo dell'essere, l'origine della integrazione dell'essere, ossia di conoscere i principi e di aderire all'essere. Il limite della religione, rivelata dalla volontà divina, è la negazione, ossia il rimettersi in Dio, nella sua semplicità conforme alle essenze semplici degli enti. Cioè la relazione fra la ragione e la religione si fonda nella prospettiva della limitazione speculativa o della negazione metodologica nello studio dell'essere, nel senso che, l'uomo giunge a un sapere della verità nascosta dove egli vi si tiene abbandonato. Quando l'io si perde nella luce della vita, là non v'è più credenza, pensiero e ragione subiettiva.

14. Discorso metaforico. Il discorso metaforico (i simboli cristallizzati nei tempi e nei luoghi) si produce dalla ragione concreta (le finestre eterne all'infinito) meno la ragione astratta (il richiamo continuo dell'essere ideale, della prima forma oggettiva, dei principi astratti dei movimenti eterni), nel senso della produzione di giudizi poetici e artistici, basati nell'instabilità dell'infinito invisibile, considerato come la fonte delle informazioni nuove, quando la mente, la volontà e l'immaginazione dell'uomo vedono e spiegano l'invisibile *parallelamente* alla sua confessione spirituale e coscienziale che si fa per la nostalgia della meta, per l'impegno speculativo e immaginoso, per l'amore di quella bellezza naturale, e per l'aspirazione all'essere universale. La ragione si inserisce nell'ampio filone della partecipazione e della associazione degli enti nell'universo e genera analogie e modelli mentali fra gli oggetti, che implicano la rappresentazione dell'idea dell'essere.

12. *Ibid.*, pp. 616-622.

13. *Ibid.*, pp. 13-21; pp. 352-364.



15. Che cosa posso sperare? (Facit in nobis subsistere res sperandas...).
 Ora abbiamo trovato e presentato i moti organici e relativi della materia animata. Noi abbiamo esercitato la lotta dei principi differenti dell'universo e l'ordine che finalmente formano in relazione all'idea dell'essere, la condizione immanente della completa dialettica nell'universo. I progressi della politezza riguardante la coscienza dell'essere relazionale, sono l'amicizia e l'appagamento dell' *aguzzar lontano* di Rebora.

Elena MARGARITOU-ANDRIANESSI
 (Αθήναι)

ΟΙ ΔΙΑΦΟΡΕΣ ΩΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΘΕΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ANTONIO ROSMINI-SERBATI

Περίληψη

Στήν έργασία αυτή παρουσιάζονται κριτικά θέματα από τὸ έργο *Teosofia* τοῦ Antonio Rosmini-Serbatì πὸν ἀφορᾷ στὴ διαλεκτικὴ σχέση τῶν ὄρων Ὅν καὶ ὄντα, ὑποκειμενικὸς καὶ ἀντικειμενικὸς, ἓνα καὶ πολλὰ, θεωρητικὸς καὶ πρακτικὸς, αἰσθητικὸς καὶ νοητικὸς, λόγος καὶ δημιουργία, δυνάμει καὶ ἐνεργεία, φύση πρωταρχικὴ καὶ φύση δευτέρα, θετικότης καὶ ἀρνητικότης τοῦ εἶναι, ἰδεατὸν καὶ πραγματικὸν εἶναι, ἀρχὴ καὶ τέλος (ὄριον), θρησκεία καὶ λόγος.

Ε. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ



IL PLATONISMO E IL NEOROSMINIANESIMO DI CLEMENTE REBORA

1. Il «dialogo» fra Platone, Rosmini e Rebora. La filosofia di Rosmini e la poesia di Rebora ricercano l'apollinea gioia nel completamento delle forme spirituali della storia di Dio e dell'uomo in modo differente: l'uno «vede» e istorizza l'anima operosa che al di là della «guerra» e dell'agonia dei Proci di Penelope compie il suo lavoro; l'altro «vede»¹ e istorizza l'utile e l'inutile carattere dell'opera di Penelope omerica. Platone² esamina questi due modelli di pensare, di drammatizzare e di esplicare la presenza dell'uomo nel mondo, la sua ansia, la corruzione delle forme fondamentali della vita umana, come conseguenza della passione, e il tessuto di bugie, di mali, di tempi di un tumulto balordo, di vita senza razza (X)³, ossia dell'essere sconosciuto senza segni divini. Michele Federico Sciacca cita il passo platonico con questo commento⁴: *Penelope omerica steslava di notte la tela tessuta di giorno; l'anima invece, se permanesse nella notte dei sensi, rilesserebbe la tela di passioni che la filosofia, alla luce del pensiero, cerca di disfare.* Platone, il filosofo della «fuga» dal mondo scoperse i modi dell'elevazione e della salvezza dell'anima, indicò lo sforzo dell'uomo di vincere i limiti della mortalità, e alimentò lo spirito tragico della «lotta» storica fra l'essere e il non-essere⁵.

La mia ricerca, in una forma che è nata in maniera del tutto tecnica, dal sentore <di Rebora> *rinnovellante la realtà segreta*, e dal quel che *ammonirono i libri santi*, approfondisce la conoscenza del mondo attuale del poeta che è il modo di realizzarsi dell'uomo a immagine di Dio, contro il male, contro il dolore, contro la frode, e continuamente nel vortice della lotta dal quale emerge una *poesia di sterco e di fiori*.

1. Cf. Clemente REBORA, *Le poesie*, (1913-1957), a cura di Gianni Mussini e Vanni Scheiwiller, Milano, Garzanti, 1994: I. *Frammenti lirici*, 1913, (I-LXXII), II. *Canti anonimi*, 1922, III. *Poesie sparse e prose liriche*, 1913-1927, IV. *Poesie religiose*, 1936-1947, V. *Canti dell'infermità*, 1955-1956.

2. Cf. PLATONE, *Fedone*, 84 a-b.

3. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lirici*, p.31.

4. Cf. Michele Federico SCIACCA, *Platone*, a cura di Nunzio Incardona, Palermo, L'Epos, 1990, p. 175, nota 320.

5. Cf. *ibid.*, pp. 295-358.



Nel suo universo, come nell'universo di Platone, non è chiaro il modo del tessuto delle forme (forme dell'essere e del non-essere), forme piene di luce, di speranza di fede, di estasi, o piene di voci della città, di calamità; io ho trovato l'ambiguità dei segni divini dell'essere, per esempio, *il paradosso della morte* nelle parole di Rebora, *Mentre il creato ascende in Cristo al Padre / nell'arcana sorte / tutto è doglia del parto: / quanto morir perchè la vita nasca!/,* e nella interpretazione di Sciacca del passaggio platonico dallo stato di vita a quello di morte come stato della vita dell'anima senza il corpo, *il paradosso delle invisibili forze*, nell'impossibile eterno di Rebora e nel riflesso ideale sull'ἄπειρον di Platone, *e il paradosso della concretezza del divino*, che si trova nelle parole di Sciacca: *Se l'intelligibile non fosse altro che λόγος il sensibile in sé sarebbe incomprensibile caos*⁶, e nel concetto rosminiano (e reboriano) della persona umana che si considera sempre, come dice il Fabrizio Centofanti, *una creatura nuova in cui Dio alita e infonde la sua stessa vita*⁷.

Nell'ambito del fervido clima intellettuale di Platone e di Rebora si sente il bisogno di esaminare le simmetrie che ci sono fra le forme della luce, fra le forme della musica, fra le forme della bontà ideale e naturale e fra le forme del cammino continuo; il problema delle forme simmetriche si connette con il problema dello sviluppo della ragione, o delle immagini, o del ritmo umano, (συμμείγνυσθαι, μεταλαμβάνειν, μετέχειν): Rebora spiega Rosmini e Platone, e in fondo, spiega anche se stesso con le metafore, *le strade della bellezza, come anello ne l'oro / io sono in lei (IV)⁸, anello [...] dalle piazze alle case (V)⁹, Lucente verità = si nutre il cuore- sagace ingenuità = si nutre il cuore-vogliosa amicizia = si accendi il cuore-amoroso dono = si eleva il cuore (XIII)¹⁰* che costituiscono l'ordine della ragione piena di gioia, di dolcezza e di piacere (ἡδυσμένος λόγος)¹¹. L'esperienza di fuggenti creature crea nell'uomo un sentimento della *respinta fluidità* che è il desiderio di *ritornare alle fonti della vita*: questo ritorno significa tutte le forme possibili della relazione del tempo con l'eternità; c'è un ritorno del *bisogno del sacro*, nel senso di una educazione estetica, invece *dell'arte in lutto*. Rebora ripete il tema della filosofia platonica della reminiscenza, con le parole *la forma sonora, musica che innatura l'anima, verità eterna, e Dall'universo a rivelar la meta*. I concetti platonici della vita politica e sociale riguardanti i tipi differenti della socializzazione dell'ente umano, cioè l'appetito, la necessità, le forze-criteria della vita felice, hanno un significato differente nella poesia di Rebora; Platone

6. Cf. *ibid.*, p. 471.

7. Cf. Fabrizio CENTOFANTI, Il Rebora inedito delle annotazioni sul messale, *Poesia, verità. e mistica*, Atti di XIX Corso della «Cattedra Rosmini», Stresa, Sodalitas, 1986, pp. 153-160.

8. Cf. Cl. REBORA, *Framm.*, p. 21.

9. Cf. *ibid.*, p. 22.

10. Cf. *ibid.*, p. 37.

11. Cf. PLATONE, *Teeteto*, 175 E e *Repubblica*, 607 A.

è antipolitico e utopista nel senso di «discernere» e «separare» i tipi vari della vita umana (infelice e felice). Rebora, come Rosmini, è politico nel senso di elaborare nelle sue opere gli elementi del cristianesimo e della città sana per elevarsi l'uomo dall'*ansiosa città*. Platone domanda: Che significa l'essere e il non - essere? Rebora domanda: *Questo <che ho detto> è per nulla?*(V)¹² La risposta si trova nei significati delle parole rosminiane che il poeta usa, e sono parole-ponti da Socrate allo spirito rosminiano: *divino, amore, interno, Causa-causa, speranza, bellezza, possibilità e realtà*.

2. L'ontologia di Clemente Rebora. Rebora cerca nell'*incessante moto* della vita, *l'egual vita diversa*, piena dei segni contraddittori, *tuo bene e tuo male, / l'uomo tra bara e cula, / da chi vive e da chi muore, / fra le catene libertà mi ride / e fra glorie ardenti e tenebrosi falli*, sceglie e elabora, tutti i modi della partecipazione agli elementi divini, cioè crea il tessuto della storia e di Dio, nel senso di potere parlare del pensiero che prodiga le forze vitali che si manifestano paradossalmente nel *volo*, nei *guizzi*, nelle *fughe* nella *fiamma* che esprimono la trasformazione dell'uomo e del mondo¹³.

Dalle pagine poetiche di Rebora possiamo estrarre concetti che formano i «perni» ontologici o i segni della realtà concreta ontologica, ossia cenni dell'essere e del non essere: *la Sirena del tempo-eterno* (I)¹⁴, *melodia-desiderio mio - realtà segreta*; la *variazione: musica - concreto - sublime destino*; la *variazione: successione - amare-idea: guizzo - turbine scorrazza - affollate faccende*(III)¹⁵; *urta una città: la fuga* (IV, V)¹⁶, *il tessuto* (VI)¹⁷, *la persona-il sentimento-la vita profonda* (VII)¹⁸; *Vicenda* (VIII)¹⁹ - *Il tempo dell'armonia* (IX)²⁰; i tempi estetici che rappresentano tutte le azioni colpevoli(X)²¹: *impulsi del tempo della giovinezza, i tempi della vastità che è il rifiuto della ragione, i letarghi, il buio, il ritrovamento, la luce, l'ora divina*; Il poeta con la dialettica dell'*aperto* e del *chiuso* esprime tutte le ragioni e le forze, positive e negative, della vita, rivelandone contemporaneamente l'adesione al pragmatismo morale di Bergson che distingue gli elementi mutabili dagli elementi concreti²² nel

12. Cf. Cl. REBORA, *Framm.*, p. 23.

13. Verismo e decadentismo: il mondo esprime le ambiguità della vita e la sua continua trasformazione. Cf. A. SANTORO, *La crisi dell'intellettuale nella narrativa dell'ultimo Ottocento. L'ultimo borghese* di E. ONUFRIO, *Esperienze letterarie*, II, 4, 1977.

14. Cf. Cl. REBORA, *Framm.*, p. 15.

15. Cf. *ibid.*, p. 20.

16. Cf. *ibid.*, pp. 21 e 23.

17. Cf. *ibid.*, p. 26.

18. Cf. *ibid.*, p. 27.

19. Cf. *ibid.*, p. 28.

20. Cf. *ibid.*, p. 30.

21. Cf. *ibid.*, pp. 31-32.

22. Cf. A. FOREST, *La réalité concrète chez Bergson et chez St Thomas*, *Rev. thomiste*, 16, 1933, pp. 368-398.

senso di determinare il disegno che si applica ampiamente e la coscienza dell'applicazione che continuamente cerca di spiegare l'unità dell'essere nel quadro di un realismo critico²³, che interpreta il «divino vivente», la produzione rosminiana delle forme di bellezza. L'*aperto* significa la possibilità di vivere e di morire, di assorbire lo spazio, ossia di sviluppare il volere acerbo, aspro, crudele, di buon continuo camminare senza muri; *aperto* significa «altri» (LXXII)²⁴: la dialettica dell'uso degli strumenti, della variazione delle forze della natura, il giorno, le ore²⁵ notturne (nel senso negativo mistico), la notte tacita, la lirica notturna meditazione e il buio, considerato come *una fortezza di difficile breccia e scalata*, (l'anima ritorna dal buio alla luce della verità delle cose pure con l'esercizio della ragione)²⁶, i sensi sfuggenti danteschi, la lotta, la novità, la fecondità, il ritorno, il dono, che è la maturità nel senso del passaggio dalla lascivia al sole, alla luce, all'idea del buono nel senso platonico e cristiano.

Bisogna guidare bene l'anima nella vista del sensibile, in modo che non vi si fermi, ma da esso si elevi alla contemplazione dell'intelligibile. Possiamo considerare il *chiuso* come l'Altro, l'Ente, l'improvviso, il *καίρος*, nel senso negativo del *vitreo silenzio* dell'*assenzio*, e nel senso positivo della *nota in armonia* e del *canto in melodia*, l'idea, platonica e rosminiana, di un saldo oggettivo nell'anima umana che è il sogno divino del poeta Socrate in Fedone²⁷, che crea il sentimento religioso, e le forme attuate rosminiane dell'unione dello spirito con il corpo. La *gemma-luce* (LI)²⁸ della mente è un tema - allegoria dell'antropologia platonica e di neoplatonismo: l'esistenza è il tronco²⁹ della piena presenza dell'uomo. Questi «perni» si creano nell'ambiente della città reboriana, come il conseguimento dell'accordo (*ὁμολογία*) di Socrate con l'interlocutore, che si attua nella città socratica e anti-socratica³⁰.

Con la facoltà dell'immaginazione sensitiva³¹, logica, pratica e poetica - tecnica il poeta sospinge e respinge le altre facoltà per completare il vuoto tra l'essere e il non essere: 1) smaterializzando le faccende, 2) riducendo tutta la vita alla prassi degli uomini, 3) interpretando le nuove mutazioni del suo secolo e 4) sviluppando i «sensi paralleli-elaborati»³², (*idea / pensiero / suono / il tinno*

23. Cf. Franco De FAVERI, *Essere e bellezza*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 331-358.

24. Cf. Cl. REBORA, *op. cit.*, p. 134.

25. Cf. Salvatore QUASIMODO, *Giorno dopo giorno*, 1947. O. MACRI, *La poesia di Quasimodo*, Palermo, Sellerio, 1986. Mario LUZI, *Avvento notturno*, 1940. AA.VV., *Mario Luzi*, Atti del Convegno di studi, Siena, 1981, Roma, ed. dell'Ateneo, 1983.

26. Cf. PLATONE, *Repubblica*, 7, 521 c. M. F. SCIACCA, *Platone*, pp. 287-290.

27. Cf. IDEM, *Fedone*, 61 a-b. M. F. SCIACCA, *ibid.*, pp. 154-156.

28. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 99.

29. La perfezione della vita.

30. Cf. Giovanni BOINE, *La città*. AA.VV., *Giovanni Boine*, Genova, Il Melangolo, 1977.

31. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Athènes, Grigoris, 1980.

32. Dall'aspirazione all'ideale e dalle sollecitazioni dei sensi emerge l'immaginazione che crea i simboli dell'intenzione di superare le immagini e la materia.

/ la luce / forza / l'anima / il cuore / il sentimento / - Chiuso mi rende dove aperto fui (Rebora, LVI)³³), - nella prospettiva di presentare la proposizione di un meccanismo ontologico, che dipende dalla ricchezza delle immagini naturali e sociali, ideali e irrazionali, che sostengono, contro le convenzioni armoniche, il trionfo dell'espressionismo e del simbolismo: l'immaginazione poetica reboriana *scalpella* il misterioso ritmo dell'universo, con le parole, nel cuore. L'immaginazione formativa riguarda l'oggetto, cioè la concretezza del pensiero di un epicurismo: *E più concreto quanto più divino* (II)³⁴. Il poeta mi sembra promettere un «rinnovamento» dell'itinerario religioso, come nelle opere di Giuseppe Prezzolini (1882-1982), *dai fantasmi-movimento, che sono l'infinito, deriva la fantasia-immobilità, un modo dell'infinito-nel -mondo* (facoltà). L'uomo con la fantasia partecipa all'infinito in modo indeterminato per mezzo delle immagini.

La parola³⁵, λόγος garantisce i modi concreti dell'intelligenza che partecipa alla natura ideale e reale dell'infinito nel senso di apprezzare l'infinita bellezza, l'infinita presenza di Dio nel mondo, l'infinita dolcezza di amare. La mancanza di Dio significa l'errore, il pensiero scettico; le immagini delle *mansuete tortorelle*, dell'*acqua freschissima che zampilla*, dei *morti in una giornata brumosa*, del *libero volo degli uccelli rapidi*, sono immagini nel senso platonico del simile, dell'analogo, l'idolo-fantasma, l'oggetto-fantastico e la poesia. Questi sono i gradi del passaggio dal senso al sentimento³⁶ e alla conoscenza vera (XXXIV e XXXV)³⁷. Rebora, platonico e neoplatonico cristianizzato, disegna il modo della relazione fra il partecipato e il partecipante riducendo le parole ad un abilissimo artificio di immagini della realtà umana, di sentimenti (essere partecipante) e di risonanze della realtà fisica e soprannaturale (partecipata), e confermando gli elementi strutturali (che esprimono l'avvicinabile, il mutevole, il riducibile, l'alienabile, il consumabile, l'ignoto o sconosciuto e l'abbondanza), e gli elementi ontologici (l'*anima raccolta*, come specchio delle immagini idilliache dannunziane³⁸ della vita, o ricca di simboli della scapigliatura³⁹ o significativa di una realtà squallida,

33. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 106. A. D. NOCK, *The Exegesis of Timaeus*, 28 C, *Vigiliae Christianae*, Amsterdam, Nord-Holl. Vitg. Maatschappij XVI, 1962, pp. 79-86.

34. Cf. PLOTIN., *Enn.*, VI, 6, 3. PROCLO, *In Timaeum*, I, 94, 24-25 e II, 83, 9-12. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 18.

35. D'Annunzio: O poeta, divina è la Parola; / ne la pura Bellezza il ciel ripose / ogni nostra letizia; e il Verso è tutto. Cf. P. V. MENGALDO, *Da D'Annunzio a Montale*. Ricerche sulla lingua poetica contemporanea, Padova, 1971; G. POZZI, *La parola dipinta*, Milano, Adelphi, 1981.

36. Il sentimento fondamentale di Rosmini.

37. Cf. PLAT., *Timeo*, 47, e Cl. REBORA, *Framm. lir.*, pp. 65-68.

38. Cf. Antonio ROSMINI-SERBATI, *Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di Pier Paolo Ottonello, Milano, Guerini e Associati, 1994.

39. Il nome *scapigliatura milanese* fu usato da Cletto Arrighi (1862). *Scapigliati* furono Balzac, Stendhal, Heine e Baudelaire che cercano di un nuovo linguaggio aderente alla stretta relazione fra

esemplata e esemplare, e finalmente *rassodata*, l'*anima che fluisce*, piena di esperienze di una realtà divoratrice, l'*anima ardente*, con le qualità che riguardano il desiderio di conoscere tutti i luoghi e tutti i tempi, e l'*anima cieca*, ossia debole e inerte, che non ha pensieri, e si vede convulsiva nel fiume delle negazioni).

3. L'intelligenza del cuore: la moralità nella poesia di Rebora. Nell'opera di Rebora la sostanzialità dell'anima garantisce l'apparenza delle sostanze nuove piene della luce che si rivela dalla possibilità infinita dell'Amore di Dio. La fede, la verità, la bontà e la grazia montano su tutti, e le gracili forme degli enti con pace, con molto desiderio e nostalgia aprono le «finestre» del cuore che ispirato dalla bontà del «grande creato» penetra l'ordine cosmico.

Le figure divine, come Cristo, Maria, la madre, Papà, Fratelli e Sorelle, Penelope, Circe, Torquato, Raffaello, e Rosmini, sono forme-segni dei valori celesti e terreni in una prospettiva essenzialmente morale, nel senso della partecipazione animatrice della bellezza (corredentrice), delle «icone» rigeneratrici della speranza della vita eterna, e dell'esperienza dell'infuocato trasporto dell'uomo verso Dio (Ente). Così la moralità si considera come una rete delle relazioni spirituali e corporali che esprimono la forte co-ordinazione delle virtù meravigliose, delle «storie» pietose e delle connessioni simpatetiche. Siamo giunti al livello dell'accordo delle forze vitali che la morte assorbe in vittoria. Questa moralità ha il carattere della risurrezione della vita umana, nel senso della trasformazione dei segni-valori, parti divine, diverse ed orribili, nelle prove e nelle discriminazioni del bene e del male. L'invito di Dio è un sentimento che esprime i momenti della partecipazione del cenno divino che è incomprendibile, soprannaturale e «ultima realtà». Il sentimento è legato all'intenzione umana della partecipazione nel senso di una promozione delle forze essenziali e vitali dell'uomo per mezzo degli *spasimi dell'anima* che si matura, gradualmente, *in tutte le sue doglie nell'ansia del pensiero*: non è l'amore diffuso provvidenziale, ma è l'amore delle relazioni simmetriche, della comunicazione continua e progressiva, delle implicazioni riorganizzate nel tempo e nello spazio, e la ripugnanza alle «differenze scomponenti» dell'essere; l'uomo pieno di gioia del ritmo della verità che succhia ecletticamente dall'ordine reale del bene, che si effonde nella natura, riproduce con la sua azione il movimento della sua anima verso Dio, *condensa* i vuoti e connette, con la forza dell'amore, le varie tensioni e le divisioni del ritmo dell'umano destino in «battute» dell'aspirazione alle fonti della vita (*Aspirazioni*) e della prodigalità dei frutti, cioè in «battute» dell'alternazione della maturazione e della corruzione, del bene e del male. L'*eros* nel senso

la poesia, la musica e la pittura, e alla realtà sentimentale. Cf. M. DELL'AGUILA, *L'esperienza lirica della scapigliatura*, Bari, Adriatica, 1972.

platonico significa un demone che aspira alla verità, caccia, acquista e produce la forza di comporre, con la prudenza e la sapienza, i valori della vita buona, piacevole, ben governata e felice; questi fondano la dialettica ontologica nel sistema platonico: la tendenza di Platone è quella di elevarsi l'anima. Nella filosofia di Platone il concetto dell'amore significa l'amore del cielo e l'amore volgare; l'oggetto dell'amore è il bello nel senso di amare e di desiderare il buono.

L'amore della sapienza (φιλοσοφία) e l'amore del rispetto e dell'onorabilità (φιλοτιμία) sono manifestazioni della possibilità «demonica» della partecipazione all'oceano grande della conoscenza e della bontà, ossia l'amore e l'unità del mondo. L'eros è una forza cooperativa con le facoltà dell'anima umana per acquistare l'ultima possessione della bellezza⁴⁰.

L'anima nel senso platonico ha naturalmente e esercita, o non, con l'educazione l'inclinazione alla verità e alla restaurazione del buono, *l'inclinazione ai desideri corporali, e l'inclinazione alle direzioni opposte di queste due*. L'anima in tormento reboriana vuole salvarsi nel senso di ritrovare, dopo la ventura e il lamento, dopo la sua storia dolorosa, l'ἀγάπη nel senso della ricreazione, dell'unificazione, della rigenerazione, della sanità, della santità, della giustificazione, della innocenza e della magnanimità: la tendenza di Rebora è quella di riunire le forme della bontà osteggiata, oltre lo schermo e il divario dell'implacata ansietà: queste forme sono le forme della speranza, della fatica benigna, dell'amore dimentico, del nuovo dove predominano la certezza, la limpida dolcezza e la fraterna visione (X)⁴¹; in questo caso Rebora senza cercare o chiarire le ragioni o i modi della salvezza⁴² del mondo, considera l'amore come preposizione della conciliazione mistica(ore divine) della vita e della morte; l'anima divina, cioè l'anima che vince il *serpe*, attrae i cuori dalla *dubbietà*, dalla morte, dalle rovine alla vita reale, profonda. L'elevazione dell'anima non dipende dalle sue facoltà, ma dipende dal completamento della bellezza manifestata nella creazione, dalla *sagace ingenuità*, dalla vogliosa amicizia; quando il cuore (spirito e corporalità in atto) *s'accende e s'eleva all'amoroso dono*, gli uomini non sono legati alle cose materiali ma sono realmente liberi. Infatti l'amicizia è un valore *di vivere nel pensiero, nell'amore grande* (LXXI)⁴³, e nella *volontà grande*, come dice Rosmini, e di rivivere nell'atto la fede.

Ciò che Rebora intende significare è la positività della vita terrena riguardante un disegno, *se fosse amico il re dell'universo*, come dice Dante, di

40. Cf. M. F. SCIACCA, *Platone*, pp. 191-224.

41. Il primo novecento e la coscienza del nuovo (Da Paul Valery a Eugenio Montale).

42. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 32.

43. Nella filosofia platonica la salvezza dipende dalla ragione umana; nella *Civitas Dei* dipende dall'Amore di Dio.

44. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 132.

*bello incrociar la vita (Sono flutti di cielo / E mari e fiumi e monti / E piante e creature) nel cuore, allegramente nell'ore mediocri nel senso di aderire alla vita dell'ostinata città irosa*⁴⁵ *un vivere baldo, (Se turbini con Dio / La volontà nutrita / di ricrear nel mondo / Questa angoscia giota, / Quest'impeto fecondo, / Questo veggente oblio: / Questa vita che è vita (LXXI)*⁴⁶.

L'esperienza «drammatica» della separazione, della successione infinita, dell'aggrovigliamento, della frode, di un lontan miraggio, l'ansietà e la nausea intorno alle cose *invocano i demoni, la clemenza, o la musa*.

Noi dobbiamo esaminare i modi del *partoriente nel bello*⁴⁷, nell'opera di Rebora. Questi modi sono le forme dell'azione faticosa che dopo un perpetuo dramma, costituito dall'*alternanza degli entusiasmi mistici e degli smarrimenti umani*, si purifica in prospettiva dell'inizio di un movimento verso la bontà divina; «faticosa» nel senso reboriano significa il patire dell'uomo e l'esperienza del deserto, di una dolorosa fatalità.

La vita faticosa è la dominazione *del vortice* delle forze vitali, continuamente *esauritesi e evaporatesi*, la successione delle cose umane che cadono altrimenti o altrove come la corrente del fiume perché la natura è ingannevole, le figure degli uomini che cadono in miseria e delle faccende brutte che fanno cadere la vita dalla padella alla brace.

Questa fatica non deriva dall'azione della preparazione sistematica delle forme compendiose delle conoscenze dell'anima libera umana per educarsi e per esercitarsi con la dialettica e con le lezioni perenni⁴⁸, ma è la distruzione e la dissoluzione dell'anima o del corpo quando l'uno tormenta l'altro⁴⁹, *la stranezza, l'aria soffocante, la languore, la dipendenza, la vanità o la fuga*⁵⁰ continua delle anime che spaziano dall'urto incatenato del cimento. La passione, il male, l'errore hanno le stesse fonti. Rebora, in modo platonico⁵¹ e rosminiano, considera come cause della presenza del male e della passione la debolezza dell'anima, la mancanza dell'ordine ragionevole nel movimento dei corpi, *(Tutto è al limite, imminente: / per lo schianto, basta un niente; / da un gran vuoto / tutto esorbita nel moto, / anime, famiglie, consorzi; [...] e si ride e si piange [...])*⁵², la speranza inutile, perché manca la pura e illuminata

45. Di fronte ad una realtà ostile emerge la ricerca dei valori intellettuali.

46. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 133.

47. Cf. PLAT., *Convivio*, 206 b 7-8.

48. Cf. PLAT., *Repubblica*, 536 d, 537 b-d.

49. Cf. PLAT., *Timeo*, 88 a.

50. Cf. Giovanni PAPINI (1881-1956), *La fuga dalla realtà*. J. LOVREGGIO, *Incontri con Papini*, Firenze, Jan Juglar, 1960.

51. Cf. Harold CHERNISS, *The Sources of Evil According to Plato*, *PAPS*, 98, 1954, pp. 23-30. G. M. A. GRUBE, *The Composition of the World-Soul in Timaeus*, 35 a-b, *CPH*, 27, 1932, pp. 80-82.

52. Cf. PLAT., *Timeo*, 30 a. H. W. MILLER, *The Flux of the Body in Plato's Timaeus*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 88, 1957, pp. 103-113. Cl. REBORA, *Canti dell'infermità*, p. 291.

coscienza⁵³ e la scossa dell'equilibrio tra *l'agire* (ἐνεργεῖν-ποιεῖν), ossia la fonte della vita attuale felice, dell'atto e dello sguardo per finestre che simbolizzano la possibilità dell'estendersi dell'uomo libero e fuori del tempo⁵⁴, e *il patire* dell'anima (πάσχειν), ossia l'infermità e la sofferenza, la declinazione, o l'elevazione dell'anima.

Il tipo dell'uomo-Socrate non vuole la violenza nella vita e dipende la sua azione dalla ragione, dalla τέχνη, dalla ἐπιστήμη, per unire le virtù, per risolvere le contrarietà e la negazione, per creare l'essenzialità autentica.

Tutti gli uomini hanno una volontà, che gli accomuna, secondo la possessione del buono, ma l'attitudine di distinguere l'utile dall'inutile è differente fra loro. (*Contro l'ignoto male / sbarra a difesa il suo amore* (XII)⁵⁵).

Il tema della pietà: la fede è la prova della novità civile.

Le definizioni sono ragioni varie e differenti che illustrano l'essenza della cosa⁵⁶, posizione-chiave nella ἐπιστημολογία di Platone. Platone distingue le idee dalle cose percettibili. Cioè la visione delle idee dipende dall'eccellenza dell'umana natura (Socrate) opposta all'ὕbris e alla contrarietà⁵⁷. Così la parola si rivela, come nella poesia di Rebora, *all'improvviso*.

Il vivere baldo o l'ascetico rifiuto resiste alla Circe, un modo di vita lusinga. La via per *l'arcano riverbero* è la fuga che si caratterizza dal dinamismo di una corrente fresca, spirituale, che deriva dal seno della persona cristiana.

Oltre la natura personalizzata dell'epicureismo, che esorta l'uomo a vivere bene nella vita presente, Platone, Rosmini e Rebora orientano l'uomo alle esperienze di una vita spirituale.

L'anima bella⁵⁸ di Platone e di platonismo, nel senso della presenza della verità, della simmetria e della bontà per cacciare il buono come idea, forza e natura, si assenta dalle forme del cuore lordato e sgretolato, nel varco del tempo, nel transito del tempo, nella colpa del tempo nel senso lamartiniano.

Il lirismo di Rebora potrebbe essere esteso e appoggiato al lirismo antico e moderno greco: Rebora come Odisseo Elytes con i metodi del surrealismo approfondisce la furia, la guerra, il diletto, la nullità e l'oscurità, il mito personale, l'umano impasto, isolato e divino, la κάθαρσις (purificazione) geometrica, i momenti differenti della ispirazione (come Rimbaud, Lautrèamont, Ungaretti, Breton, Apollinaire, Lorca, Seferis), il momento autentico del poeta che riunisce le forze vitali e reali dell'uomo al di là delle analisi dei reclami, dei torti e dei miti⁵⁹.

53. Cf. PLAT., *Rep.*, 331 a.

54. Cf. PLOT., *Enn.*, III., 7, 11.

55. Cf. PLAT., *Meno*, 78 b 4-8 e Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 36.

56. Cf. PLAT., *Rep.*, 534 b.

57. Cf. *Ibid.*, 479 a-b, 523 b-e, 524 a-d, 525 a.

58. Cf. anima bella = anima matura (ὥριμος, maturo = ὡραῖο, bello).

59. I miti dannunziani che riguardano la gloria e la guerra; il mito del diritto, il mito delle nazioni proletarie e egemoni. Cf. A. PALERMO, *Alvaro. I miti della società*, Napoli, Liguori, 1967.



L'uomo nel suo guizzo felice con la ragione, con la sua esperienza e la sua ardenza (TEXNH-TYXH (Rebora, *Non ardito perché ardente*)-TOΛMH)⁶⁰, forma l'ordine dello spirito; l'ordine significa le corrispondenze fra la regola buona, il meccanismo o la tecnica nel senso prometeico della salvezza e il nostro volo che il poeta (Rebora, Elytes) «crea».

Nella poesia di Rebora rivive l'antilogia⁶¹ (discorsi opposti - δισσοί λόγοι), non nel senso sofistico, ma per preparare l'appetito e per curare la verità.

O. Elytes dice: *Il mio pensiero è l'azione*. Con questo principio risuonano i principi del razionalismo eclettico dei greci antichi, che nella poesia di Rebora si presentano come spirito della ragione morale⁶², come l'amore e come ragione dell'anima (γένεσις πρὸς οὐσίαν), e come la contraddizione di dovere e di non dovere (δέον καὶ μὴ δέον), simile all'odissea spirituale di Critone prima di definire Platone lo spirito delle Leggi⁶³.

Le *Leggi di Platone*, come dice Sciacca, *completano*⁶⁴ la *Politeia*⁶⁵, sostituendo al primato della scienza quella della religione, o meglio sviluppando la dottrina che identifica la verità col Bene, che è il Divino; (O. Elytes, *La nascita della vergine*).

Questo «discorso» fra Platone, Rosmini e Rebora significa tutto ciò che rende l'uomo più felice; questo è un bene e appena concepito, diventa l'oggetto dei nostri pensieri e desideri. L'uomo *sona discordemente, come reminiscenza spezzata, ma col desiderio dei prodigi* (O. Elytes).

4. La «ricerca» reboriana. La «ricerca» di Rebora riguarda tutti gli elementi dell'uomo e della vita sociale che determinano le categorie «soggettive» e «oggettive» («I molti e l'uno» nella dialettica platonica), ossia la presenza e

60. Cf. O. ELYTES, *Ἀνοιχτὰ Χαρτιά*, Atene, Icaros, 1982, pp. 93-119.

61. Cf. A. SCHOPENHAUER, *L'arte di ottenere ragione*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1991.

62. Cf. PLAT., *Fedr.*, 98 c-d.

63. Cf. *Ibid.*, 109 b, e, e 110 c.

64. Cf. CL. REBORA, *Fram. lir.*, p. 45. Sopra gli uomini, in vere leggi pure
Accomuna il mistero della sorte
Allegrezze e sciagure:
Del male è il bene più forte. (XVIII)

65. Cf. *ibid.*, pp. 22-23. Sortilegio del tempo
Al nuovo altar delle genti, o città
Che mescoli un mondo
Fra Penelope e i Proci,
Dall'irrequieta parvenza
Dall'incessante partenza
Chi può giungere in te?
Chi può la voce ascoltare
Del prodigioso essere
E propiziare le cose? (V)



l'azione umana, la sua intenzione, la sua passione, i livelli della raffinatezza personale e le forme dell'ambiguità che esprimono sia la ricchezza dei sensi del «conflitto», sia la confusione nel pensiero, sia la debolezza di istituire la pratica e di giocare un ruolo importante, sia la disuguaglianza del «mondo variopinto» che vive come *gira la trottola viva e aspira dentro l'amore, verso l'eterno*⁶⁶.

Il poeta, con «l'evidenza delle immagini della città» dall'una parte, con «l'immediatezza esistenziale» e con le «figure infinite», che formano uno «puzzle pittorico», dall'altra, «modella» tipi umani sulla «soggettività del presente» ma anche sugli orientamenti nuovi e spirituali, e sugli sviluppi di un «violento riflesso» oltre i limiti e i drammi, (come Platone, secondo Sciacca, cerca di creare l'uomo integrale)⁶⁷.

Lo schema centrale reboriano (anche platonico e rosminiano) soggetto-oggetto come noi lo interpretiamo nella sua poesia, arricchisce le possibilità di implicazioni delle conoscenze di oggetti sensibili e della intuizione di concetti

66. Cf. Cl. REBORA, *Canti anonimi e Poesie sparse e prose liriche*, p. 159 e pp. 170, 182, 187, 191, 220. Il mio tormento - il tuo affetto! (*Frammento*).

O nati anche voi nell'estranea / Passione battuta / Sorgente bevuta /

Da tutti e nessuno. / Per tutti e nessuno! (*Prima del sonno*)

[...] una rosa / Da tanta guerra sbocciata. (*Variazioni italiane*)

[...] II «Dove l'ansia di tutti

Comincia e finisce,

Dove saettano fra cumuli cupi

Richiami di guerra,

E una lucciola apre serra

Due umidi occhi, due occhi asciutti». (*Prima*)

[...] la gente a vederli si esalta [...] (*Stralcio*)

67. Cf. IDEM, *Framm. lir.*, pp. 18-19.

Eppur qui si cimenta

Il sublime destino:

Qui, fremente bontà,

Tu che l'eterno inseguì

Nel fuggevole giorno.

Mamma, zolla aria luce,

Papà, tronco puro severo,

Fratelli, miei rami e mio nido,

Sorelle, mie foglie e mie gemme,

O nostro buon sangue soave

A vedere e a libare,

Mentre vorrei amare

E giovando dissolvermi in voi [...]

Impeto strano [...]

Nel giogo del tempo [...]

Nell'atto la fede [...]

Nelle faccende è l'idea. (II)



puri e astratti. Con la successiva elaborazione di queste implicazioni Rebora «crea» forme estetiche composte di due elementi differenti, materiale e ideale, *λόγος καὶ φαινόμενον*, illuminando così la dialettica platonica del «tutto» animato (essenze) e delle sensazioni soggettive:

Cosa / bontà /senso intenso / vita profonda (VII)⁶⁸

Intanto, ci sono *articolazioni interne*, considerate come sfere della realizzazione dell'essere composto, nel senso dell'effettualità, di sentimento coscienziale, maturo o no, della possibilità «della visione del mondo», della percezione dei vari ambiti dell'oggetto, della «cosalità» nel senso di un realismo austero, di oltrepassare gli ostacoli e di rendere chiara la «bontà nascosta» ([*Versi*])⁶⁹.

Nella poesia di Rebora possiamo trovare brani rappresentativi dello spirito delle *correlazioni intenzionali*⁷⁰ che sono segni della interpretazione della presenza dell'uomo⁷¹.

Rebora, nel quadro del suo naturalismo morale non distingue il *senso dalla sostanza umana*; questo significa che il poeta non vuole analizzare i «momenti» della vita, ma vuole presentare «serie» e connessioni o gradi di fatti naturali e necessari e di valori «fondati nella storia e nella natura delle capacità complesse di trasformare o riformare» i dati della coscienza umana. Nella filosofia platonica, come dice Sciacca⁷², *il Demiurgo congiunge l'Intelligibile e il sensibile, fa che la Realtà ideale, immobile e immutabile, dia luogo ad un'altra ad essa simile e secondo essa ordinata: l'ordine morale non è qualcosa di accidentale al cosmo, ma di esso costituente la sostanza e il principio. [...] il Non-Essere è piegato di accogliere in sé il riflesso dell'Essere. La finalità non è soltanto propria dell'uomo, ma della natura tutta, che pure non ne ha consapevolezza: essa fa che l'universo diriga tutta la sua attività*

68. Cf. *ibid.*, p. 27.

69. Cf. *ibid.*, p. 46. [...] Il supremo ideal, nascosto, in furia
Palpa nei sensi; e turgido di voglia,
Alla mia grassa incuria
Il mondo miserabile si spoglia.

O vanità del bene contro il male,
Nel mio diletto è l'unica certezza:
O vanità della gloriosa altezza,
Nel mio diletto è l'anima immortale.(XIX)

70. Cf. *ibid.*, p. 25. [...] Forsenato voler che a libertà
Si lancia e ricade [...]
La verità lontano in pigro scorno;[...] (VI)

71. Cf. *ibid.*, pp. 28-29. Per l'acre fluit dei minuti
Che vita distrugge e ricrea[...]
[...] torna[...] e quando ritorna l'idea
un fatto trascina[...] (VIII)

72. Cf. M. F. SCIACCA, *Platone*, p. 550.

verso una sempre maggiore adeguazione dell'Essere⁷³.

La quotidianità è una «parte» della temporalità, considerata come presenza dell'inautentico (la curiosità, il cadere, la corruzione della natura umana, la mimesi, l'angoscia e la paura), e dell'autentico che ha come carattere la ripetizione strutturale dei fenomeni autentici o originari nella vita, che secondo il Platone è la condizione della manifestazione del bello e del vero nelle parole e nella vita⁷⁴.

Perde, chi scruta,

*L'irrevocabil presente; (I)*⁷⁵

L'unità⁷⁶ secondo il Socrate «esiste» non nell'uso ma in modo autentico⁷⁷, ossia come essenza primitiva, come regola⁷⁸ e non come modo di unire molti casi e esempi particolari⁷⁹.

L'estetica reboriana sviluppa molto l'elemento dell'immaginazione critica, l'elemento della libertà immaginativa, «idee indeterminate», e la possibilità di creare simboli del bello ideale e naturale: *Cielo [...]* (V)⁸⁰ e *corrente - fior-*

73. Cf. Cl. REBORA, *Poesie sparse e prose liriche*, pp. 168-172.

Fugge la realtà, paura immensa,
E il mondo producendo è la verità:
[...]E merito non è, non è peccato,
Se in questo fluit materializzato
Volge le spire ansiose.
Ciascuno, ragazzo dormiente agitato
Al senso delle cose.
[...] Col sonno trasmiro
E risorgo nel tempo
Condanna e trionfo di tutti i destini:
[...] Vivere è giustificarsi.
[...] Certezza procace;
Nutrire una cosmica voglia d'amore,
Frescor di rugiada e aurora,
Sapore di sangue e di sesso,
E dir faticando a me stesso:
Qui, se hai fegato ancora! (*Frammento*)

74. Cf. PLATON, *Gorgia*, 499 a, *Leggi*, 957 a, e *Filebo*, 60 a.

75. Cf. Cl. REBORA, *Framm. lir.*, p. 15.

76. Cf. *Ibid.*, pp. 73-75. Venga chi non ha gioia a ritrovare / [...] voce unita /
[...] voce eterna in movenza caduca[...] (XXXIX)

77. Cf. Cl. REBORA, *Poesie sparse e prose liriche*, pp. 252 e 255.

La divina unità [...] (*Aforismi*)
[...] Quel che unito è nell'amore /
Progredisce oltre la morte. (*Aforismi*)

78. Cf. IDEM, *Poesie sparse*, p. 430.

[...] unità fraterna - grazia- sanità [...] (*Madonna di Re*)

79. Cf. *Ibid.*, p. 459. [...] umanità - ingrandita - con la divinità - unita[...]
(*Davanti al Presepio*)

80. Cf. IDEM, *Framm. lir.*, p. 22.

*cammino bianco. (XXXV)*⁸¹

Tutto il mondo, gli uomini, i luoghi, i fenomeni, secondo il Rebora si considerano come la fonte di «intelligibilità», la partecipazione delle cose alle Idee di Platone, il «divino nella natura» di Rosmini⁸².

L'elemento tragico di Rebora e di Manzoni consiste nell'«arte» di creare forme di male (vizi) e di bene (virtù), non piene e non finite; il poeta non attinge alla perfezione, non «esplica l'unità della vita spirituale», ma relativizza i valori, realizza parti del divino, imita la natura e ritma il cammino (XLIX)⁸³; Sciacca dice: <Platone> *non riesci a giustificare il concetto di salvezza, che è alla base della sua filosofia, per cui l'anelito universale degli enti finiti si rivela alla fine come brama di annientamento all'Essere liberamento dall'esistenza individuale[...] di qui quel senso tragico dell'esistenza condannata alla morte e di un mondo condannato a essere eterno; di qui il platonismo di Schopenhauer [...]*⁸⁴.

Rebora: *Tragedia lontana, da lungi: vicenda. Giornata.*

Nulla di nuovo: situazione invariata.

*(Coro a bocca chiusa)*⁸⁵

Rebora presenta le correlazioni possibili fra l'elemento ideale e l'elemento reale e non i modi della manifestazione dell'idea dell'essere di tipo platonico.

Rebora: *Divina l'ora [...] da fonti aperte nasce il sentimento [...] nel vasto palpitar che lo feconda / E scopre il senso intenso in ciascun lato / Dell'universo una vita profonda. (VII)*⁸⁶

L'ordine ideale nella poesia di Rebora si determina nei segni e s'origina l'armonia dei contrapposti (αρμονία καὶ ἀρμονία): [...] *l'intelligenza [...] Armoniosa in te non si cancella / L'eterna verità [...] Virtù [...] ritmo [...] Amor [...]* (XVI)⁸⁷

La modernità⁸⁸ di Rebora dipende dal movimento continuo e dalla natura

81. Cf. *Ibid.*, pp. 67-68.

82. Cf. *Ibid.*, p. 15. Se a me fusto è l'eterno,
Fronda la storia e patria il fiore,
Pur vorrei maturar da radice
La mia linfa nel vivido tutto
E con alterno vigore felice
Suggere il sole e prodigar il frutto;
Vorrei palesasse il mio cuore
Nel suo ritmo l'umano destino { ... } (I)

83. Cf. *Ibid.*, p. 93.

84. Cf. M. F. SCIACCA, *Platone*, p. 56.

85. Cf. Cl. REBORA, *Poesie sparse e liriche*, p. 226

86. Cf. IDEM, *Framm.lir.*, p. 27.

87. Cf. *Ibid.*, p. 41.

88. Cf. *Ibid.*, p. 49. Oh, se fuggendo trovassi regioni
Dov'occhio non mi veda né conosca,
E lieto fosse il destin nuovo al sole! (XXI)



allegorica che dimostrano sempre una idea nuova⁸⁹.

Le potenze creative del mondo reboriano e rosminiano sono il divino, la natura, l'arte umana che imita la natura cosmica, le leggi e il disegno della teleologia⁹⁰ che riguarda la formazione finale della materia cosmica⁹¹.

Noi possiamo riferire «i movimenti più soavi⁹² e più forti⁹³ dell'anima umana»⁹⁴, (come dice N. Tommaseo).

Le parole consuevano al sentimento e *l'ineffabile palpita gioconda / l'estasi delle cose, e in me si accorge*. (IX)⁹⁵

La felicità è «impossibile»(*ora infelice XXXIX*)⁹⁶, perché dipende dalle «cose che incitano l'uomo a pugnare nella sorte»; *Felice amore di Spirito santo / che trasfigura in grazia e morte e pianto [...]* (*La speranza*)⁹⁷

*Tutto va senza pensiero: / l'abisso invoca l'abisso (Notturmo)*⁹⁸

Tutto in caos si risolve [...]

L'IO⁹⁹ è «concreto» nel tempo e nello spazio concreto? No¹⁰⁰.

Per Rebora, come per Platone e per Rosmini, il male può essere riscattato per una affermazione della bellezza che concilia i «tempi» della storia umana: *dai tristi occhi belli / sogno / vita / profetar dal mondo / in un'ansia dagli atomi ai soli si marita / Le volontà native / il respirar l'ignoto / Ti sfolgora nell'estasi il rimorso*.



89. Cf. IDEM, *Canti dell'infermità*, p. 300.

[...] nuova umanità saliente sboccia[...] (*Madonnina*)

90. Cf. IDEM, *Fram. lir.*, p.30. L'uman destino vincola le mani [...](IX)

91. Cf. *Ibid.*, p. 38. [...] ragione[...] Onnipossente a scaltrire il destino[...] (XIV)

92. Cf. *Ibid.*, p. 39. Nella fiala soave dell'estro

O vagheggiando dall'alto

La vita, che qui di respiro in respiro

è con noi belva in una gabbia chiusa!

Un'eletta dottrina,

Un'immortale bellezza

Uscirà dalla nostra rovina.(XIV)

93. Cf. *Ibid.*, p. 41. O musica, soave conoscenza[...] (XVI)

94. Cf. IDEM, *Poesie sparse*, p. 420. (Dante) l'Amor che muove il sole e l'altre stelle

(*Per Ezra Pound*)

Un'anima vagava... (*Anima errante*)

95. Cf. IDEM, *Fram. lir.*, p. 30.

96. Cf. *Ibid.*, p. 73.

97. Cf. IDEM, *Poesie religiose*, p. 269.

98. Cf. PLATON, *Parmenide*, 130 D: ἄνθρωπος φλογαρία. Cf. REBORA, *Canti dell'infermità*, p. 293.

99. Cf. Cf. REBORA, *Framm. lir.*, pp. 17, 106, 116 e 132. Io sono la vita (II). Io vivo con voglia nel tempo; / E del sangue di tutti è il mio polso. (LVI). Io non ho numi nè glorie/ Io non ho donne nè bimbi./ Io non ho lucri nè mete/Ma un vasto cuore intero [...] (LXIII). La concretezza nel pensiero mio calmo / Beata e immortale si unisce; (LXXI).

100. Cf. IDEM, *Poesie... liriche*, p. 179. [...] chi siete, / Se già io sono/ E le cose hanno spazio? (*Movimenti di poesia*). [...] l'io il non-più-io[...]



L'abilità tecnica di Rebora riguarda la idealizzazione della materia¹⁰¹.

Abbiamo messo in luce i motivi fondamentali della poesia di Rebora che arricchisce la catena delle forme dell'ottimismo antropologico della filosofia platonica e rosminiana.

Elena MARGARITOU-ANDRIANESSI
(Atene)

Ο ΠΛΑΤΩΝΙΣΜΟΣ ΚΑΙ Ο ΝΕΟΡΟΣΜΙΝΙΑΝΙΣΜΟΣ ΤΟΥ CLEMENTE REBORA

Περίληψη

Ο ποιητής Clemente Rebora (1885-1957), μία μορφή που αναδύθηκε από τα γεγονότα που προηγήθηκαν και ακολούθησαν τη μετάβαση από τον 19^ο αιώνα στον 20^ο αιώνα, πρόσφερε ένα έργο που αποτελεί το ανάγλυφο της πορείας ενός ανθρώπου από την έμπειρία των παγκοσμίων πολέμων και του «άξενου» χαρακτήρος των πόλεων στη μελέτη της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, (μετέφρασε τους ρώσους συγγραφείς Andreëv, Tolstoj, Gogol), και στην έμπειρία του εσωτερικού αισθήματος, όπως το βίωσε μελετώντας τα φιλοσοφικά και θεολογικά έργα του Rosmini. Στο πρώτο μέρος της μελέτης, την οποία πραγματοποιήσαμε, (*Il «dialogo» fra Platone, Rosmini e Rebora*) επιχειρούμε να συνδέσουμε τις φιλοσοφικές πηγές εμπνεύσεως του Rebora με την πλατωνική και την ροσμινιανή φιλοσοφία. Ένα χωρίο του Πλάτωνος (*Φαίδ.*, 84 a-b) είναι η αφετηρία μας. Ο Πλάτων, που εξέθρεψε το ιστορικό πνεύμα της πάλης μεταξύ του *ὄντος* και του *μὴ ὄντος*, φανερώνει στους διαλόγους του όλα εκείνα τα στοιχεία που καθιστούν ωφέλιμο ή ανώφελο το έργο της όμηρικης Πηνελόπης· το πρόβλημα του ανθρώπου συνοψίζεται στους έξης λόγους του Πλάτωνος: εάν ή ψυχή παρέμενε στη νύχτα των αισθήσεων θα ξαναϋφαινε το πέπλο των παθών που την ήμέρα ή φιλοσοφία επιδιώκει να διαλύσει... Ο Rosmini «μακριά» από τη μάχη των «μνηστήρων» της Πηνελόπης διερευνά το έργο της φιλοσοφίας. Ο Rebora βιώνει το δράμα της ψυχής που ζή στη νύχτα των αισθήσεων αλλά και την έλπίδα της ψυχής της Πηνελόπης που διαπράττει τη νύχτα το ανώφελο για τους άλλους, όμως ωφέλιμο για την ίδια έργο· βιώνει επίσης το δράμα της ψυχής της Πηνελόπης, όταν την ήμέρα αναγκάζεται να ζή «στην πόλη των μνηστήρων», και «ένθαρρύνεται» στην πορεία του ποιητικού του έργου να

101. Cf. IDEM, *Framm.*, pp. 17, 23 e 117. [...] Dove circola il mondo (II) [...] eterne voci / E dagli atomi ai soli si marita / Una grandezza infinita.(V) [...] O combattenti dell'usato giorno / Che materiate l'arte e il pensiero [...] (LXIII)



ἀναζητήσει ὅ,τι ἀναζήτησαν ὁ Πλάτων καὶ ὁ Rosmini: τὴ φυγὴ ἀπὸ τὸν κόσμον τῆς καθημερινότητος. Οἱ μορφές τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, εἶναι μορφές φωτός οἱ μὲν καὶ μορφές σκότους οἱ δέ, σχετικῶς μὲ τὶς ὁποῖες διερωτᾶται ὁ Reboza ἂν ποτὲ γεφυρώνεται ἡ διαφορὰ τους καὶ ἀπὸ ποιόν. Τὸ ἐρώτημα ὁμως παραμένει ἀναπάντητο στὸ βαθμὸ πού διερευνᾶται ὑπαρξιακῶς μόνο καὶ ὄχι καὶ ἱστορικῶς.

Ὑπάρχει ἡ ἀμφισημία σὲ κάθε μορφὴ ζωῆς στὸ ἔργο τοῦ Reboza, πού ἐννοεῖται ὡς ἡ παραδοξότης τοῦ θανάτου, τῶν ἀοράτων δυνάμεων καὶ τῆς προσδιοριστικότητος τοῦ θεϊκοῦ στοιχείου. Στὸ δεύτερο μέρος τῆς μελέτης, (*L'ontologia di Clemente Reboza*), παρουσιάζεται ἡ δυνατότης τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως διαπιστώνεται στὴν ποίηση τοῦ Reboza, νὰ ἐπιλέξει καὶ νὰ καλλιεργήσει ὅλα τὰ ὄντολογικά καὶ δομικά στοιχεῖα γιὰ νὰ μετάσχει τοῦ θείου. Ἡ ἐξέταση τοῦ «ὄντολογικοῦ ἄξονος» βασίζεται στὴν ἀρχὴ ὅτι χρειάζεται νὰ μελετήσουμε τὴν αἰσθητικὴ φύση τῆς ψυχῆς μὲ τρόπο πού νὰ μὴν τὴ θεωρήσουμε ὅτι «δεσμεύεται» ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, ἀλλὰ πού νὰ διαισθανόμεθα τὸ «πέταγμά της», ἐν καιρῷ, πρὸς τὸ νοητόν. Στὴν πορεία τῆς ἐξετάσεως τοῦ ἀνωτέρω θέματος ἀναφέρονται τὰ χαρακτηριστικά τοῦ ἠθικοῦ πραγματισμοῦ καὶ τοῦ κριτικοῦ ρεαλισμοῦ, ἡ λειτουργία τῆς φαντασίας, τοῦ λόγου, τοῦ αἰσθήματος καὶ τοῦ συναισθήματος. Στὸ τρίτο μέρος, (*L'intelligenza del cuore: la moralità nella poesia di Reboza*), ἀναπτύσσεται ἡ σημασία τοῦ πλατωνικοῦ «τόκος ἐν καλῷ», ὅπως αὐτὴ εἶναι δυνατόν νὰ προκύψει ἀπὸ τὸ προσωπικὸ λυρικό ὄφος τοῦ λόγου τοῦ ποιητοῦ, πού μαρτυρεῖ, ἄλλοτε μὲ σύμβολα, ἄλλοτε μὲ ρεαλισμό, ἄλλοτε μὲ λέξεις πού «ἐκπλήσσουν», τὸ μόχθο, τὴ δυσκολία, τὴν τέχνη καὶ τὴν τεχνικὴ τῆς «γενέσεως πρὸς οὐσίαν». Τέλος στὸ τέταρτο μέρος, (*La «ricerca» reboriana*), προσδιορίζονται οἱ «κατηγορίες» τῆς ὑποκειμενικότητος καὶ ἀντικειμενικότητος, οἱ τύποι τῶν ἀνθρώπων πού «πλάθονται καὶ ξεπλάθονται», ἄλλοτε παραπλήσιοι πρὸς τὸ σωκρατικὸ πρότυπο, ἄλλοτε διαφορετικοί, καὶ συνελπῶς τραγικοί, ὁ «κρυφός» πόθος τοῦ ποιητοῦ νὰ διεισδύσει καὶ νὰ «ἀκούσει» κάθε πρᾶγμα, κάθε ἦχο, κάθε στιγμή, κάθε σχέση· ὁ πόθος αὐτὸς γεννᾷ ὄχι τὴ γνώση τῆς ἐνότητος τῆς ζωῆς καὶ τὴν εὐτυχία στὶς καθημερινὲς σχέσεις, ἀλλὰ τὴ δύναμη νὰ μὴν γίνῃ δέσμιος τῆς φθαρτῆς φύσεώς του.

E. ΜΑΡΓΑΡΙΤΟΥ-ΑΝΔΡΙΑΝΕΣΗ



ΟΙ ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΕΤΡΟ ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ

Ο όρος *κατηγορίες* είναι παλαιός όσο και τὸ ὁμώνυμον ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη¹. Στὸν φιλοσοφικὸ λόγο ἀρχήθην ἐσήμανε τὶς ἐνύπαρκτες στὸ ὄν ιδιότητες τὶς ὁποῖες ἡ συνείδηση εἶναι δυνατόν ν' ἀναγνωρίσει, δηλαδή ν' ἀποδώσει, νὰ προσάψει, σ' αὐτό. Ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπαριθμεῖ, ἂν καὶ διακεκριμένως, δέκα ὄντολογικὲς κατηγορίες τὶς ὁποῖες οἱ σχολιασταὶ του συνεπύκνωσαν σὲ πέντε, ἴσως γιὰ νὰ ἐναρμονίσουν τὸν ἀριθμὸ τους πρὸς τὸν ἀριθμὸ τῶν πέντε *μεγίστων γενῶν*² τὰ ὁποῖα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τὴν πλευρά του, ἀναγνωρίζει ὡς τοὺς ἀνώτατους τρόπους τοῦ εἶναι. Κακός, ἀλλὰ καὶ μεγαλοφυής, ἀναγνώστης τοῦ Ἀριστοτέλους, ὁ Kant ἐθεώρησε τὶς κατηγορίες ὡς *τρόπους τοῦ διανοεῖσθαι*, ἀντιστρέφοντας τὴν ἀριστοτελικὴν ἀντίληψη περὶ αὐτῶν, καὶ διακρίνοντας δώδεκα συνολικῶς κατηγορίες, ὑπαγόμενες, ἀνὰ τρεῖς, σὲ τέσσερες τάξεις, καὶ ἀποτελούσες, μαζὶ μὲ τὶς προεμπειρικὲς ἐποπτεῖες: τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνον, τὸν ὀπλισμὸ τῆς νοήσεως³. Ἐκτοτε, ὁμιλοῦντες περὶ κατηγοριῶν ἀναφερόμαστε εἴτε ἀποκλειστικῶς στὶς ἀριστοτελικὲς ἀντιλήψεις ὄντολογικῶς κατηγορίες εἴτε, καὶ πάλιν ἀποκλειστικῶς, στὶς καντιανῆς ἀντιλήψεις νοησιολογικῶς κατηγορίες.

Δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ ἴδιο καὶ μὲ τὸν εἰδικότερης χρήσεως, όσο καὶ σαφῶς νεώτερης κοπῆς, ὅρον *αἰσθητικῶς κατηγορίες*. Ὁ ὅρος ἀνάγεται στὶς ἀρχές τοῦ λήγοντος αἰῶνος, συγκεκριμένα στὴν διανόηση τοῦ Charles Lalo⁴, κ' ἐμφανίζει τὶς ἀκόλουθες ιδιοτυπίες: (α) ἀναφέρεται τόσο σ' αἰσθητικὲς ὀντότητες ἢ ἀντικείμενα, πού προβάλλουν μέσ' ἀπὸ τὴν φύση ἢ, κυρίως, τὴν τέχνη, όσο καὶ σ' αἰσθητικὲς κρίσεις, ἀξιολογήσεις ἢ καὶ ἀποτιμήσεις· καὶ (β) κατ' ἀντίθεση πρὸς τὶς παραδεδομένες ὄντολογικὲς ἢ νοησιολογικὲς κατηγορίες, εἶναι ἀριθμητικῶς ἀπεριόριστες, καὶ μόνον ἐνδεικτικῶς προσφέρονται σὲ μιὰν ἐπιλεκτικὴ τους ἀριθμητικὴν ἀναγωγή, διαφορετικὴν ἀναλόγως τῶν συνθηκῶν. Περὶ ὅλων αὐτῶν ἔχω ἀσχοληθεῖ ἐπανειλημμένως, εἴτε θεωρητικῶς⁵ εἴτε κ' ἐφαρμοστικῶς⁶. Παρέλκει, συνεπῶς, νὰ ἐπεκταθῶ στὸν τομέα αὐτόν. Προέχει ὥστόσο νὰ τονισθῇ πῶς, ἀπὸ τοῦ Kant καὶ ἔξῃς, ἡ

1. Πβ. *Κατηγ.*, 8, 10 b 19 καὶ 21· 11 a 37: γέννη· *Φυσ. ακρ.*, Γ1, 200 b 28: κατηγορίαι τοῦ ὄντος· *Π. ψυχῆς*, A5, 410 a 13: πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.

2. Πβ. *Σοφιστ.*, 254 b - 255 e.

3. *Κριτ. τοῦ καθ. λόγου*, § 9, 97.

4. *Les sentiments esthétiques*, Paris, Alcan, 1909· *Introduction à l'esthétique*, Paris, A. Colin, 1912.

5. *Οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίες. Εἰσαγωγή σὲ μιὰν ἀξιολογία τοῦ αἰσθητικοῦ ἀντικειμένου*, Ἀθήνα, Ἑρμῆς, 1970· β' ἔκδ., Ἀθήνα, Ἀρσενίδης, 1996.

6. *Ἡ αἰσθητικὴ τοῦ J. Brahms. Φαινομενολογικὴ εἰσαγωγή στὴν φιλοσοφία τῆς μουσικῆς*, ἡμίτ. 1-2, Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, 1986-1988.



προβληματική περί τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν ἀνεπτύχθη κατὰ τρόπον θαυμαστόν, καί πρὸς πολλές καὶ διαφορετικές, ἐκάστοτε, κατευθύνσεις, μ' ἀφετηρίαν, φυσικά, τὴν καντιανὴν αἰσθητική.

Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος⁷ κυρίαρχη, ἂν ὄχι μοναδική, (πρὸ τοῦ γράμματος), αἰσθητικὴ κατηγορία ἀπέβη τὸ ὥραϊον, ὡς οὐσιαστικὸ γνῶρισμα στὴν φύση καὶ στὴν τέχνη. Μὲ τὸν Kant ἐπιτελεῖται μιὰ θεμελιώδης ἀντιστροφή: τὸ ὥραϊο παύει νὰ εἶναι γνῶρισμα τοῦ ὄντος, γιὰ νὰ γίνεи συναίσθημα. Χαρακτηριστικῶς ὁ Kant βεβαιώνει πῶς τὸ ὥραϊο εἶναι *συναίσθημα κρίσεως* ὅσο καὶ *κρίση συναισθήματος*⁸, κι ἀναφέρεται στὴν εὐαρέσκεια ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ ἓν ἀντικείμενο ποὺ εὐρίσκει ἐντὸς μας αἰσθητικὴν ἀνταπόκριση. Σὲ μιὰ παρόμοιαν ἀνταπόκριση, σὲ μιὰν ὁμολογία μεταξὺ ἐξωτερικῶν καὶ σωματικῶν, εἰδικώτερα: σπλαγχνικῶν, δομῶν ἀναφέρεται ἤδη ὁ Πλάτων⁹· μὲ τὴν διαφορὰν ὅτι ἐκεῖνος τὴν θεωρεῖ ἐκφράσιμην μαθηματικῶς, ἐνῶ ὁ Kant ἀποδίδει κυρίαρχην βαρύτητα στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ ὥραϊον εἶναι καθαρὸ συναίσθημα στὸ ὁποῖον εἶν' ἀδύνατον νὰ ὑπεισέλθῃ ὁποιαδήποτε λογικὴ ὑπαγωγή¹⁰. Οὕτως ἢ ἄλλως ὁμως, οὔτε στοῦ Πλάτωνος οὔτε καὶ ἀκόμη στοῦ Kant τὴν διανόηση τὸ ὥραϊο δὲν συνιστᾷ εἰσέτι κατηγορίαν. Ἀκόμη κι ὅταν ὁ Kant ἀντιθέτει πολωτικῶς τὸ ὥραϊο πρὸς τὸ ὑψηλόν¹¹, πρόκειται περὶ κρίσεων ποὺ ἀποδίδονται σ' ἀντίστοιχα ἀντικείμενα ὄχι ἀπ' εὐθείας, ἀλλὰ διὰ μέσου τοῦ αἰσθητικοῦ συναισθήματος ποὺ αὐτὰ προκαλοῦν, δηλαδὴ ἀνακλαστικῶς.

Ἀπὸ τὴν πολωτικὴ διακρίσι μεταξὺ ὥραϊου καὶ ὑψηλοῦ ἀπέρορευσαν πολλές πολωτικὲς μετακαντιανὲς διακρίσεις ποὺ κατέληξαν στὴν διαμόρφωση ἐνίων, διπολικῶν ἀρχικῶς, κι ἀργότερα συνθετώτερων, συστημάτων αἰσθητικῶν κατηγοριῶν, ἀπὸ τὰ ὁποῖα θὰ πρέπει, γιὰ λόγους ποὺ θ' ἀποβοῦν φανεροὶ ἀργότερα, νὰ ἐπιστημονικῶς τὸ σύστημα τοῦ Lalo¹², τὸ ὁποῖον συνίσταται ἀπὸ ἐννέα κατηγορίες: τὸ ὥραϊο, τὸ μεγαλειώδες καὶ τὸ χαριτωμένο, οἱ ὁποῖες, ἀνατεινόμενες ὁδηγοῦν ἀντιστοίχως στὸ ὑψηλό, στὸ τραγικὸ καὶ στὸ δραματικὸ, ἐνῶ ὑποβαθμιζόμενες ὁδηγοῦν, ἀντιστοίχως καὶ πάλι, στὸ πνευματικὸ, στὸ δραματικὸ καὶ στὸ ἀστεῖο. Τὸ σύστημα τοῦ Lalo εἶναι καθαρῶς δυναμικὸ, ἀφοῦ ἐπιτρέπει μεταβάσεις ἀπὸ ἐπίπεδο σ' ἐπίπεδο, καί, συγχρόνως, ἐμπεριέχει, πλὴν τῶν καθαρῶς αἰσθητικῶν τοῦ ἀναφορῶν, κι ἀναφορὲς τάξεως ἠθικῆς.

Οἱ προηγούμενες εἰσαγωγικὲς θεωρήσεις ἐκρίθησαν ἀναγκαῖες προκειμένου νὰ διατυπωθοῦν οἱ συντεταγμένες ἐκεῖνες ποὺ ὀρίζουν τὴν θέση τῆς βραΐλιανῆς περὶ αἰσθητικῶν κατηγοριῶν θεωρίας μέσα στὴν διαδρομὴ τῆς

7. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, P. U. F., 1959· β' ἐκδ., 1989.

8. *Κριτικὴ τῆς κρίσεως*, § 9 E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964, σσ. 25-29.

9. *Τίμ.*, 80 a - b.

10. *Κριτ. τῆς κρίσεως*, § 4· *Forme et subjectivité*, σσ. 55-59.

11. Πβ. ἤδη *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Königsberg, Kanter, 1764· *Κριτ. τῆς κρίσεως*, § 25· *Forme et subjectivité*, σσ. 77-79.

12. Πβ. ἄνωτ. καὶ σημ. 4.

τῶν αἰσθητικῶν θεωριῶν. Εἶναι ὁμολογημένο ἀπὸ τὸν Βράϊλαν ὅτι ὁ ἴδιος ἔχει καθοριστικά ἐμπνευσθῇ, στὸν τομέα αὐτόν, ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Charles Lénêque¹³ περὶ τῆς ἐπιστήμης τοῦ ὠραίου ἢ καλολογίας κατὰ τὴν ὀρθὴ βραϊλιανὴν μετάφραση τοῦ ὅρου, ἐπιφυλασσόμενος, φυσικά, ν' ἀπορρίψει τελικῶς τὶς θέσεις τοῦ Lénêque. Γεγονὸς παραμένει πῶς ὁ Βράϊλας ἐγαλουχήθη, καὶ στὸν τομέα τῆς αἰσθητικῆς, μὲ τὶς περὶ ὠραίου ἀντιλήψεις τοῦ Rosmini καὶ τοῦ Gioberti, ἀρχικά, κυρίως ὁμως μὲ τὶς σχετικὲς πρὸς αὐτὸ θεωρήσεις τοῦ Victor Cousin, ἀπηχουντος ἐγγελιανὲς τοποθετήσεις καὶ μὴ δι-στάζοντος ν' ἀναφέρεται σὲ πλατωνικὲς, ἀλλὰ καὶ σ' ἀριστοτελικὲς ἐν προ-κειμένῳ παρατηρήσεις πού εἶχαν σφραγίσαι τὴν μέχρι τοῦ Kant περὶ ὠραίου θεωρητικὴν παράδοση¹⁴. Τὸ ἔργο τοῦ Lénêque ἀπλῶς ἐστήριξε τὴν βραϊ-λιανὴν ἀντίληψη περὶ ὠραίου καὶ περὶ τῆς ἱστορίας τῶν θεωριῶν πού ἀνα-φέρονται σ' αὐτό, δίχως καὶ νὰ τὴν ὑποτάξει στὴν ἰδική του ἰδιαίτερην προ-βληματικὴ ἢ στὴν ἰδική του γενικώτερην μεθοδολογία. Ὡστόσο ἡ βραϊ-λιανὴ διαπραγμάτευση τοῦ προβλήματος τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ἐννοίας τοῦ ὠραίου («τοῦ καλοῦ», ὀρθότερα, κατὰ τὸν Βράϊλαν)¹⁵ ἐντάσσεται σ' ἓνα ἱστορικὸ πλαίσιο προσδιοριζόμενον ἤδη ἀπὸ τὸν Lénêque. Ἄν ὁ Βράϊλας ἀποκλίνει ἀπὸ τὶς ἀπόψεις τοῦ τελευταίου αὐτοῦ, τὸ πράττει εἰδικῶς κατὰ τὴν ἐκ μέρους του προσπάθειαν περαιτέρω διερευνήσεως τῶν ὅρων ὑπὸ τοὺς ὁποίους μιὰ πληρέστερη ὁριοθέτηση καὶ ἀξιολόγηση τοῦ ὠραίου ὡς ἐννοίας ἐκφραζούσης ἓνα σύνολον πραγματικότητων στὶς ὁποῖες ἡ κατ' ἐξοχὴν ἰδέα (ἡ ἀξία) τοῦ ὠραίου ἐναρμονίζεται, εἶναι δυνατὴ. Ὁ ὅρος *κατηγορία*, ἀποδιδόμενος στὴν αἰσθητικὴ πραγματικότητα τοῦ ὠραίου ἐπὶ τοῦ ἐπιπέδου τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Βράϊλα, εἶν' ἐντελῶς παρα-πλανητικός. Σήμερα πιά εἶναι βέβαια ἀδύνατον νὰ μὴν θεωρήσωμε τὸ ὠραῖον ὡς αἰσθητικὴν κατηγορία. Στὴν ἐπαχὴν ὁμως τοῦ Βράϊλα ὁ ὅρος αἰσθητικὴ κατηγορία εἶναι ἀκόμη ἀδιανόητος, καὶ ἂν τὸν χρησιμοποιήσωμε, θὰ τὸ πράξωμε, ἐνεπιγνώστως ἀναχρονιστικά. Γιὰ τὸν Βράϊλαν, ἡ πρώτη οὐσία κ' ἡ πρώτη ἐννοία διὰ τῶν ὁποίων τὸ αἰσθητικὸ δεδομένο προσδιορί-ζεται εἶναι τὸ ὠραῖον. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Βράϊλας ἀποδεικνύεται μαθητὴς τοῦ V. Cousin κατὰ τὸν ὅποιον ἀληθές, ὠραῖο καὶ ἀγαθὸ εἶναι τρεῖς ἐπὶ μέ-ρους δηλώσεις τοῦ ὄντος πού συνιστᾷ τὸ κεντρικὸν ἀντικείμενο κάθε φιλο-σοφικῆς ἐρεῦνης· τρεῖς ἐπὶ μέρους δηλώσεις πού ἀποβαίνουν συγχρόνως καὶ τρεῖς διαφορετικοί, ἀλλὰ καθόλου καὶ ἀσυμβίβαστοι, μεταξύ τους, τρό-ποι προπελάσεως καὶ βιώσεως τοῦ ὄντος ἀπὸ τὴν συνείδηση.

13. *La science du beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*, 2 τόμ., Paris, Durand, 1860. Ἀνελληνίστως, ὁ T. IMAMICHI ἐπιμένει στὴν ἰδική του δόμηση μιᾶς θεωρίας περὶ τοῦ ὠραίου, ὡς *καλονολογίας* (!). Πβ. Π. ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, Ἱστορία καὶ ὁρισμός, *Φιλοσ. ἔργα*, τ. 4Α, σσ. 406-407 καὶ 430-431.

14. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, De quelques réminiscences platoniciennes dans l'«esthétique» de Pascal, *Méthodes chez Pascal*, Clermont-Ferrand, 1976, σσ. 411-416.

15. Πβ. Ἱστορία καὶ ὁρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ, *Φιλοσοφικά ἔργα*, τ. 4Α, ἐπιμέ-λεια ἐκδόσεως καὶ παρουσιάσεως ὑπὸ E. Μουτσοπούλου καὶ Ἀ. Γλυκοφρύδου-Λεονταί-νη, Ἀθῆναι, 1973 (*Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, I, 4Α), σσ. 378-470.



Ὅπως τὸ ὄν, σχετικῶς ἀπλούστατο δεδομένο τῆς πραγματικότητος στὴν ὁποίαν ἡ φιλοσοφικὴ συνείδηση ἀναφέρεται, ἔτσι καὶ τὸ ὠραῖον, ἐπὶ μέρους ἔκφρασή του, ἀποτελεῖται, κατὰ τὸν Βράϊλαν, ἀπὸ πέντε στοιχεῖα: οὐσίαν, μορφήν, σχέσιν μεταξὺ τῶν δύο πρώτων αὐτῶν στοιχείων, χῶρον καὶ χρόνον. Οὐσιαστικῶς, ὁ Βράϊλας υἱοθετεῖ τὴν μεταγενέστερην ἀριστοτελίζουσαν ἀντίληψιν περὶ τῆς ὁποίας ἔγινε λόγος ἀρχικῶς, καὶ κατὰ τὴν ὁποίαν οἱ ἀρχικῶς δέκα τὸν ἀριθμὸν διακριθεῖσες ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους κατηγορίες τοῦ ὄντος συνεπτύχθησαν σὲ πέντε. Τὶς κατηγορίες αὐτὲς ὁ Βράϊλας μετονομάζει *στοιχεῖα* ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ ὄν συνίσταται· ἀκριβέστερα: τὰ ὁποῖα *συνιστοῦν* καὶ *συνθέτουν* τὸ ὄν, πραγματικότητα ἀπλούστατην, ὄχι ὁμῶς καὶ ἀπολύτως ἀπλῆν. Ὑπὸ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς, ἡ οὐσία τοῦ ὄντος, συνεπῶς καὶ τοῦ ὠραίου, ἀποτελεῖ τὸ κατὰ τὸν ἀριστοτελισμὸν, ὑλικό του αἷτιον, ἐνῶ ἡ μορφή του, τὸ μορφικό του αἷτιον. Τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα συνδέονται ἀπὸ τὴν *σχέση* πού ὑφίσταται μεταξὺ τους, καὶ πού δὲν εἶναι δυνατόν παρὰ νὰ εἶναι ἡ *δομὴ* τοῦ ὄντος, ὑπὸ τὴν ὁποίαν ὕλη καὶ μορφή συνυπάρχουν¹⁶. Ἴσως ἡ δομὴ αὕτῃ ν' ἀποτελεῖ καὶ τὸ σημαντικώτερον ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος, ἐπειδὴ αὕτῃ συνέχει τὸ σύνολον τῶν στοιχείων του. Χῶρος καὶ χρόνος συνιστοῦν τὰ κατὰ συμβεβηκὸς στοιχεῖα τοῦ ὄντος, πού, καθέν' ἀπὸ σκοπία διαφορετικὴν, ὁλοκληρώνουν τὴν παρουσία του¹⁷. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ὄντος καὶ ὠραίου ἔγκειται στὸ ὅτι, ἐνῶ καὶ τὰ δύο συγκροτοῦνται ἀπὸ τὰ ἴδια στοιχεῖα, στὸ ὠραῖο τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ἐνυπάρχουν σὲ ὑψιστον βαθμὸν, ὥστε τὸ ὠραῖο ν' ἀποβαίνει *ὑπεροχὴ ὀντότητος* ἢ καὶ *ὑπεροχὸς ὀντότης*. Οἱ ὁμοὶ ὑπεροχὴ καὶ ὑπεροχὸς, ἐδῶ, αὐτὴν τὴν ἐνυπάρξιν σὲ ὑψιστον βαθμὸν ἀπαιτοῦν¹⁸.

Δικαίως ὁ Βράϊλας υπογραμμίζει πὼς δὲν ἐνεπνεύσθη ἀπὸ τὸν Lénêque ἀναζητώντας ἓναν ὅρισμό τοῦ ὠραίου, ἀφοῦ τὸν ἰδικόν του ὅρισμό τὸν εἶχεν ἤδη διατυπώσει στὸ πρῶτο του βιβλίον, τὸ *Δοκίμιον περὶ τῶν πρώτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν*, τοῦ ὁποίου ἡ συγγραφὴ ἀνάγεται χρονικῶς πρὸ τοῦ 1851, ἔτους τῆς ἐκδόσεώς του, καθὼς καὶ στὰ *Στοιχεῖα θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας*, τοῦ 1862, ἐνῶ ἡ *Ἱστορία καὶ (ὁ) ὅρισμός τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ* χρονολογοῦνται στὰ ἔτη 1866-1868. Τὸ βέβαιον εἶναι πὼς ὁ Βράϊλας οὐδέποτε, στὰ μεταγενέστερα συγγράμματά του, ἀπέστη ἀπὸ τὸν ἀρχικόν του ὅρισμόν¹⁹. Ὅπωςδήποτε, ὁ Βράϊλας δὲν παραλείπει νὰ χαρακτηρίσει τὸν ἰδικόν του ὅρισμόν τοῦ ὠραίου ὡς συγγενῆ πρὸς τὸν ὅρισμόν πού ὁ Lénêque ἐπρότεινε, καὶ ὁ ὁποῖος θέτει τὸν τόνον ἐπὶ τῶν δύο στοιχείων ἐκ τῶν ὁποίων τὸ ὠραῖον συνίσταται: ἀφ' ἐνός, τῆς δυνάμεως· καὶ ἀφ' ἑτέρου,

16. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, Sur les dimensions kairiques de la structure de l'être, *Hommage à François Meyer*, Aix-en-Provence, Publications de l'Univ. de Provence, 1983, σσ. 121-133· καὶ *Anuario Filosófico, Univ. de Navarra*, 23, 1990/2, σσ. 109-127.

17. Ἡ περὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ὠραίου θεωρία τοῦ V. COUSIN περιέχεται στὸ συνοπτικὸν ἔργον *...Du Vrai, du Beau... du Bien*, β' ἔκδ., Paris, 1854. Πβ. V. GIOBERTI, *Del Buono, del Bello*, Firenze, β' ἔκδ., Le Monnier, 1857.

18. Πβ. κατωτ. καὶ σημ. 43.

19. Πβ. *Δοκίμιον, Φιλοσ. ἔργα*, τ. 1, σ. 175.

τῆς τάξεως. Καὶ περὶ μὲν τῆς τάξεως εἶχεν ἤδη ἀποφανθῇ ὁ Ἀριστοτέλης ὁ ὅποιος τὴν εἶχε θεωρήσει πλαίσιον τοῦ ὡραίου: «τὸ καλὸν ἐν... μεγέθει, τάξει»²⁰. Περὶ τῆς δυνάμεως ὁμως, ὡς χαρακτηρὸς τοῦ ὡραίου, εἶχεν ἤδη ἐκφρασθῇ ὁ V. Cousin, κατὰ τὴν μαρτυρία τοῦ Ravaisson: «στὰ τελευταῖα ἔργα του, κυρίως, ὁ ... Cousin ἔτεινε νὰ ὀρίσει τὴν ὡραιότητα διὰ τῆς δυνάμεως»²¹. Ὁ Βράϊλας ἐπανέρχεται ἐπὶ τῆς ἐννοίας τῆς δυνάμεως ὡς γνωρίσματος τοῦ ὡραίου, προκειμένου νὰ διαπιστώσει σ' αὐτὴν τὸ αἷτιον γιὰ τὸ ὅποιον τὸ ὡραῖο ὑπερβαίνει τὸ καταστατικὸ τοῦ ἀπλοῦ ὄντος, ὥστε, ἀποκτώντας ὑπεροχὴν ὄντολογικὴ, νὰ μεταβῇ στὸ ἐπίπεδο τῆς ὑπεροχῆς ὄντοτης: «πᾶσα δύναμις, ἐνεργοῦσα μέθ' ὅλης τῆς ἐνεργείας αὐτῆς (ἐδῶ, φυσικά, ὁ Βράϊλας μεταβαίνει ἀπὸ ἓνα ἀριστοτελικῆς ἀντιλήψεως δυνάμει, σ' ἓνα ἐνεργεία, ἴσως μὲ κάποιαν ἀνακολουθίαν), συμφώνως πρὸς τὴν ἰδίαν τάξιν, δηλαδὴ πρὸς ἐκπλήρωσιν τοῦ ἰδίου νόμου, φέρει τὸν χαρακτηρὰ τῆς καλλονῆς. Καὶ ἡ μὲν ἐνεργεία τῆς δυνάμεως, κατὰ τὸν μέγιστον αὐτῆς βαθμὸν, περιλαμβάνει τὰ στοιχεῖα τῆς ἐκτάσεως²², τῆς εὐχερείας, ἡ δὲ τάξις τὰ τῆς ἐνότητος, τῆς ποικιλίας, τῆς ἁρμονίας²³, τῆς ἀναλογίας, τῆς εὐπρέπειας²⁴»²⁵.

Ὁ Βράϊλας δὲν ἀρκεῖται στ' ἀνωτέρω, ἀλλὰ καὶ περαιτέρω προβαίνει στὴν κριτικὴν ἀνάγνωσιν τῆς περὶ τοῦ ὡραίου θεωρίας τοῦ Lénêque, ἐκτιμώντας τὴν πάντοτε συγγενῇ πρὸς τὴν ἰδίαν του: «ἕκαστον ὄν, ὅταν ὑπάρχῃ καὶ ἐνεργῇ δι' ἐξόχου δυνάμεως καὶ ἐνεργείας συμφώνως πρὸς τὸν ἴδιον νόμον, καὶ ἐκπληροῖ τὸν τύπον τοῦ ἰδίου γένους καὶ εἶδους, εἶναι καλόν, καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ εἶναι «τοσοῦτον» μᾶλλον ἑξαισιον ὅσω πλείονα ἔχει τῶν στοιχείων τούτων, καὶ τοιοῦτον τρόπον καὶ οἱ βαθμοὶ τῆς καλλονῆς καὶ τὰ ποικίλα αὐτῆς εἶδη ὀρίζονται καὶ ἐξηγοῦνται, καὶ οἱ διάφοροι τοῦ καλοῦ ὀρισμοὶ συμπληροῦνται καὶ συγχωνεύονται, εἰς ἀνωτέραν σύνθεσιν καὶ ἐνότητα ἀναγόμενοι»²⁶. Στὸ σημεῖον αὐτὸ ὁ Βράϊλας ἐξαίρει τὴν μέθοδο τοῦ Lénêque ὡς μόνην νόμιμον καὶ λυσιτελῆ, ποὺ συνίσταται στὴν διὰ τῆς ἐσωτερικῆς παρατηρήσεως ἀνάλυσιν τῶν πνευματικῶν φαινομένων καὶ τῶν νόμων τους, ὥστε «αἱ διαιρέσεις λογικῶς ἀπορρέουν ἐκ τῆς ἀποσυνθέσεως (μ' ἄλλους λόγους: τῆς ἀναλύσεως) τοῦ ἀντικειμένου καὶ εἶναι ἀνεπίληπτοι»²⁷. Ὁ ἴδιος ὁ Ravaisson, ἀπὸ ἄλλην πλευράν, ἐξαίρει ἐπίσης τὴν μέ-

20. Πολιτ., Η4, 1326 a 33· Ποιητ., 7, 1450 b 37. Πβ. Τοπ., Γ1, 116 b 21: «τὸ κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία».

21. J. G. F. RAVAISSON-MOLLIEN, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Impr. impériale, 1868 (γ' ἐκδ., Hachette, 1895), σ. 244.

22. Πβ. ΑΡΙΣΤ., Ἡθ. Νικομ., Δ7, 1123 b 7: «τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι».

23. Πβ. Μ.τ.φ., Μ3, 1078 a 36: «τοῦ καλοῦ εἶδη μέγιστα τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὠριμένον».

24. Πβ. Τοπ., Ε5, 135 a 13: «ταῦτόν τὸ καλὸν καὶ τὸ πρέπον».

25. Ἱστορία καὶ ὀρισμός, Φιλοσ. ἔργα, 4Α, σ. 430.

26. Αὐτόθι, σσ. 430-431.

27. Αὐτόθι.



θοδον αὐτὴν τῆς ὁποίας καὶ παρέχει ἐξαίρετον ὄρισμόν. Συγκεκριμένα, ἀναφερόμενος στὴν μέθοδο ποὺ ἴσχυσε στὴν φιλοσοφίαν ἀπὸ τοῦ Descartes καὶ ἐξῆς, ἀποφαίνεται πὼς «ἡ ἀληθινὴ μέθοδος συνίστατο, μετὰ ἀπὸ τὴν περιγραφὴ καὶ τὴν κατάταξη τῶν ἐσωτερικῶν φαινομένων (τῆς συνειδήσεως, δηλαδή), στὴν συναγωγὴ τῆς γνώσεως ἐκείνου τὸ ὁποῖον ὑπετίθετο πὼς εἴταν ἡ ψυχὴ, καί, ἐν συνεχείᾳ, στὴν ἀνύψωσι ἀπὸ τὴν ψυχὴ μέχρι τοῦ Θεοῦ, διὰ τῆς ὁδοῦ τὴν ὁποίαν ὁ Victor Cousin ὠνόμαζε ψυχολογικὴν μέθοδον»²⁸. Σὲ παρόμοιον χαρακτηρισμὸ τῆς μεθόδου τοῦ Lénêque προβαίνει κι ὁ Βράϊλας ἀναφορικῶς πρὸς τὶς ἀναλύσεις τοῦ Lénêque: «πάντα... τὰ στοιχεῖα ταῦτα καὶ ψυχολογικῶς καὶ μεταφορικῶς ἀναπτύσσει»²⁹. Καὶ περαιτέρω, καθὼς ἤδη διαπιστώσαμεν, ὁ Βράϊλας τονίζει τὴν μέθοδον αὐτὴν «τῆς ἐσωτερικῆς παρατηρήσεως» καὶ τῆς δι' αὐτῆς ἀναλύσεως τῶν πνευματικῶν φαινομένων καὶ τῶν νόμων ποὺ τὰ διέπουν³⁰.

Ὁ Βράϊλας ἐπεμβαίνει κριτικῶς ἐπὶ τῶν στοιχείων διὰ τῶν ὁποίων ὁ Lénêque οἰκοδομεῖ τὸν ὄρισμόν του περὶ τοῦ ὠραίου, ὥστε ὁ ἴδιος νὰ δικαιολογήσῃ τὴν ἐμμονή του στὸν ἰδικόν του, παλαιότερον, ὅπως ὑπεγράμμισα προηγουμένως, ἀλλὰ καὶ μέχρι τέλους ἀναλλοίωτον, ὄρισμό τοῦ ὠραίου ὡς *ὑπέροχης ὀντότητος*, τοῦ ὁποίου ὥστόσον ἡ συγγένεια πρὸς ἐκεῖνον τοῦ Lénêque δὲν ἀμφισβητεῖται ἀπὸ τὸν Βράϊλαν: «ἀλλ' αὐτὸς ὁ ὄρισμός ὁ ὑποτιθέμενος ὡς βάσις τῆς ὅλης θεωρίας, καίτοι εὐκόλως ἀναγόμενος εἰς τὸν καθ' ἡμᾶς τέλειον ὅρισμόν τοῦ καλοῦ, οὐχ' ἥττον φαίνεται ἐπιδεκτικὸς ἐπικρίσεως»³¹. Ποιὰ ὑποτίθεται πὼς εἶναι τὰ ἀδύνατα σημεῖα τοῦ ὁρισμοῦ ἐκείνου; Ὁ Βράϊλας τὰ ἐπισημαίνει ἀμέσως κατωτέρω. Ὁ ὄρισμός, συνελπῶς, αὐτός, κατὰ τὸν Βράϊλαν, περιορίζεται πρῶτον, στὴν ἐπισημανσὴ δύο μονάχα χαρακτήρων τοῦ ὠραίου, δηλαδή τῆς δυνάμεως καὶ τῆς τάξεως· δεύτερον, δὲν διακριβώνει τὴν φύσιν τῆς σχέσεως ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ τούτων· τρίτον δὲν ἐξηγεῖ γιατί οἱ χαρακτήρες αὐτοὶ περιορίζονται σὲ δύο καὶ δὲν εἶναι περισσότεροι ἢ δὲν ἀναγονται ὁ ἓνας στὸν ἄλλον γιὰ ν' ἀποτελέσουν ἓναν χαρακτήρα σύνθετον, ἀλλὰ μοναδικόν. Εἰδικώτερα, καθ' ὅσον ἀφορᾷ στὸν χαρακτήρα τῆς δυνάμεως, τοῦ ὁποίου, καθὼς διαπιστώσαμε, τὴν ἀντίληψη περὶ τῆς παρουσίας ἐντὸς τοῦ ὠραίου εἶχεν υἱοθετήσῃ προηγουμένως ὁ V. Cousin στὰ ὄψιμα ἔργα του, παρατηρεῖται ἀπὸ τὸν Βράϊλαν ὅτι στὸν χαρακτήρα αὐτὸν ἐμπεριέχονται, κατὰ τὸν Lénêque, τρία μονάχα στοιχεῖα: ἡ ἑκτασις, ἡ ἑντασις κ' ἡ εὐχέρεια, δίχως νὰ ἐξηγεῖται, νὰ αἰτιολογεῖται δηλαδή, ἡ παρουσία των κ' ἡ συνύπαρξή των στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ ὠραίου³². Ἴσως νὰ πρέπει ν' ἀναγνωρισθῇ πὼς ἡ ἑκτασις, ὡς στοιχεῖον τῆς δυνάμεως, δὲν εἶναι ἄσχετη πρὸς τὸ μέγεθος, στοιχεῖον τοῦ ὠραίου κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη³³, ἡ δὲ ἑντασις συνιστᾷ τὴν κύριαν ιδιότητα τῆς δυνάμεως,

28. J. G. F. RAVAISSON-MOLLIEN, ἐνθ' ἄν., σσ. 21-22.

29. Ἰστ. καὶ ὁρ., Φιλ. ἔργα, τ. 4Α, σ. 430.

30. Πβ. ἄνωτ. καὶ σημ. 26.

31. Ἰστ. καὶ ὁρ., Φιλ. ἔργα, τ. 4Α, σ. 431.

32. Πβ. αὐτόθι.

33. Πβ. ἄνωτ. καὶ σημ. 20 καὶ 22.



ἐνῶ, ἀπὸ τὴν πλευρά της, ἡ εὐχέρεια (δηλαδή τὸ ἀβίαστον), ἡ ὁποία, κατὰ βάθος, ἀντιτίθεται πρὸς τὴν ἔντασιν, συνδέεται πρὸς τὴν χάριν³⁴ ἡ ὁποία, πάλι, κατὰ τὸν Βράϊλαν πλέον, ἐμμέσως, ἔστω, συνδέεται πρὸς τὸ ὠραῖον, ἀφοῦ ἀποβαίνει συμπληρωματικὴ ιδιότης του, καθὼς θὰ διαπιστωθῇ περαιτέρω.

Κι αὐτὰ μὲν, ὡς κριτικὲς παρατηρήσεις τοῦ Βράϊλα, ἀφοροῦν στὸν κατὰ τὸν Λένεque χαρακτήρα τῆς δυνάμεως πού ἐνυπάρχει στὸ ὠραῖον. Ὡς πρὸς τὸν χαρακτήρα τῆς τάξεως πού, μαζὶ μ' ἐκεῖνον, συνυπάρχει ἐντὸς τοῦ ὠραίου, ὁ Βράϊλας παρατηρεῖ πὼς ὁ Λένεque ἀφήνει ἀναπάντητο τὸ ἐρώτημα πού ἀναφέρεται στὴν ἀνάγκη ἀιτιολογήσεως τῆς συνυπάρξεως, ἐντὸς τῆς τάξεως, τῶν στοιχείων τῆς ἐνότητος, τῆς ποικιλίας, τῆς ἁρμονίας, τῆς ἀναλογίας καὶ τῆς εὐπρεπείας. Διαπιστώθηκε προηγουμένως ὅτι μερικὰ ἀπὸ τὰ στοιχεῖα αὐτά, ὅπως τῆς ἀναλογίας (ἢ τῆς συμμετρίας) καὶ τῆς εὐπρεπείας, ἐπισημαίνονται ἤδη ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη³⁵. Ὁ Βράϊλας τονίζει τὴν ἐκ μέρους τοῦ Λένεque παράλειψιν ἐνὸς συσχετισμοῦ τῶν στοιχείων αὐτῶν τῆς τάξεως τόσο μεταξὺ τους ὅσον καὶ πρὸς τὰ στοιχεῖα τῆς δυνάμεως πού διακρίθηκαν προηγουμένως, καὶ διερωτᾶται: «δὲν εἶναι ἄρα<γε> δυνατὸν ν' ἀναγάγωμεν πάντα ταῦτα (δηλαδή καὶ τὰ μὲν καὶ τὰ δέ) εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐνότητα»³⁶; Μ' ἄλλους λόγους, ὁ Βράϊλας ψέγει τὸν Λένεque ἐπὶ ἐλλείψει συνθετικῆς καὶ γενικευτικῆς δυνάμεως τοῦ ὁρισμοῦ του, ἡ κριτικὴ του ὁμως προχωρεῖ ἔτι περαιτέρω.

Κι ἂν ἀκόμη ὁ ὁρισμὸς τοῦ Λένεque νοητῇ ἐκανοποιητικὸς, τὸ πρόβλημα ἐμφανίζει καὶ γενικώτερες προεκτάσεις. Ἡ κυριώτερη ἐξ αὐτῶν ἐντοπίζεται στὴν σχέση τοῦ ὠραίου πρὸς τὸ ἀληθές καὶ πρὸς τὸ ἀγαθόν, ὅχι ὅπως τὴν εἶχεν ἤδη συλλάβει ὁ V. Cousin³⁷, ἀλλ' ὅπως αὐτὴ ὑποτίθεται πὼς συλλαμβάνεται ἀπὸ τὸν Λένεque, ὁ ὁποῖος ὁμως δὲν διαλαμβάνει ἐμφανῶς καὶ συγκεκριμένως περὶ αὐτῆς³⁸. Ὁ Βράϊλας διερωτᾶται μήπως ἀληθές κι ἀγαθὸν εἶναι, κατὰ τὸν Λένεque, κι αὐτὰ συνιστάμενες δυνάμεως καὶ τάξεως, ὅπως τὸ ὠραῖον. Στὴν περίπτωση ὁμως αὐτὴν, πὼς θὰ διακρίνονται ἀπ' αὐτό; Ἐκτὸς ἂν κ' οἱ τρεῖς αὐτὲς πραγματικότητες ἀνάγονται τελικῶς σὲ μίαν πραγματικότητα ὑπέρτερην πού τις περιλαμβάνει, σ' ἓνα «ἀνώτερον καὶ κοινὸν γένος»³⁹. Παρόμοιον ὁμως γένος δὲν ἀναφαίνεται μέσ' ἀπὸ τὸν ὁρισμὸν τοῦ ὠραίου κατὰ τὸν Λένεque. Ἀπομένει, ἐξ ἄλλου, νὰ διακριβωθῇ ἡ ἔννοια τοῦ ὠραίου, ὅπως αὐτὴ ἐνυπάρχει στὴν συνείδηση, καὶ νὰ προσδιορισθοῦν οἱ νοητικὲς λειτουργίες διὰ τῶν ὁποίων αὐτὴ συνειδητοποιεῖται ἐκάστοτε μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς ἀναφορᾶς τῆς συνειδήσεως σ' ἓνα συγκεκριμένο ὠραῖο. Ὁ Λένεque ἀφήνει νὰ ἐννοηθῇ πὼς ἡ κύρια νοητικὴ λειτουργία διὰ τῆς ὁποίας τὸ ὠραῖο συνειδητοποιεῖται εἶναι ὁ λόγος. Ὁ Βράϊλας θεω-

34. Πβ. R. BAYER, *L'esthétique de la grâce*, Paris, Alcan, 1934, σσ. 37 κ. ἐξ. Πβ. κατωτ., καὶ σημ. 52.

35. Πβ. ἄνωτ. καὶ σημ. 22 καὶ 23.

36. Ἰστ. καὶ ὁρ., 4A, σ. 431.

37. Πβ. ἄνωτ. καὶ σημ. 17.

38. Ἰστ. καὶ ὁρ., 4A, σ. 432.

39. Αὐτόθι.

ρεῖ πῶς ἡ ἄποψη αὐτὴ εἶναι μονομερὴς, καὶ διερωτᾶται γιατί ὁ Λένέque παραβλέπει ἐν προκειμένῳ τὸν ρόλο τῆς φαντασίας, δεδομένου μάλιστα πῶς ἡ βίωση τοῦ ὡραίου εἶναι ἓνα γενικώτερο συνειδησιακὸ γεγονὸς τοῦ ὁποίου μετέχει ὁλόκληρος ὁ ψυχικὸς κόσμος.

Ἐνδεικτικώτατα τῆς ἀπώτερης ἀντιλήψεως τοῦ Βράϊλα ἐπὶ τοῦ θέματος εἶναι ὅσα διατυπώνονται στὸ τελευταῖο κι ἀνολοκλήρωτο συνθετικὸ τοῦ ἔργου, ἄτιτλον καί, γι' αὐτό, τιτλοφορηθὲν *Opus londinense*, κατὰ τὴν μεσαιωνικὴν πρακτικὴν ἐπὶ παρομοίων περιπτώσεων: «... εἰς τὰ προϊόντα τῆς φαντασίας ἄλλοτε μὲν ὑπερέχει τὸ αἰσθητὸν στοιχεῖον, ἥτοι ἡ εἰκὼν, ἄλλοτε δὲ τὸ αἶσθημα καὶ ἄλλοτε ὁ λόγος»⁴⁰. Ἀκολουθοῦν παραδείγματα, καί, τέλος, ἀναφορὰ στὸ καλλιτεχνικὸν ὡραῖο: «τὸ... τέλειον τῆς τέχνης ἐμφαίνουνε ἐκεῖνα τὰ ἔργα ἐν οἷς ἡ εἰκὼν εἶναι καὶ ἔννοια τοῦ λόγου καὶ αἶσθημα τῆς καρδίας. Τὸ ἔξοχον τοῦτο προτέρημα δύναται νὰ ἔχη οἰαδήποτε τέχνη, καὶ τοῦτο πρέπει νὰ <ἐπι>διώκει πᾶσα καλλιτεχνικὴ σχολὴ καὶ πᾶν καλλιτεχνικὸν ἔργον, ἀλλ' ἔνεκα τῆς ἀσθενείας τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀλίγοι φθάνουσιν εἰς τὴν ἀνωτάτην ταύτην βαθμίδα τῆς τελειότητος· συνήθως δὲ τὰ εἶδη καὶ αἱ σχολαὶ τῆς καλλιτεχνίας διακρίνονται κατὰ τὴν σχετικὴν ὑπεροχὴν τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ἄλλου τῶν τριῶν τούτων στοιχείων».

Ὅπως γιὰ ὅλους τοὺς συγχρόνους του, γιὰ τὸν Βράϊλαν τὸ ὡραῖο δὲν εἶναι ἀκόμη ἐπακριβῶς αἰσθητικὴ κατηγορία· εἶναι μία ἀντικειμενικὴ πραγματικότης, συγχρόνως ὅμως καὶ μιὰ βίωση τῆς πραγματικότητος αὐτῆς, καθὼς καὶ μιὰ ἐννοιακὴ θεώρησίν της. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴν, ὁ Βράϊλας συντάσσεται πρὸς τὴν ἀντιλήψιν τοῦ V. Cousin τοῦ ὁποίου ἐξετάζει σημεῖον πρὸς σημεῖον τὰ κεφάλαια «Περὶ τοῦ ὡραίου στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα» καὶ «Περὶ τοῦ ὡραίου στ' ἀντικείμενα»⁴¹. Πρὸς τὴν πραγματικότητα ὅμως αὐτὴν συνδέεται ὁλόκληρη οἰκὴ ἄλλων πραγματικοτήτων καὶ τρόπων βιώσεως αἰσθητικῶν καταστάσεων, ποὺ ἀργότερα θ' ἀποκληθοῦν αἰσθητικὲς κατηγορίες. Μεταξὺ αὐτῶν ὁ Βράϊλας ἐπιλέγει, ὡς τὰ σημαντικώτερα ἀντικείμενα τῆς ἀναφορᾶς του, τὸ ὑψηλόν, τὸ χαριτωμένο καὶ τὸ γελοῖον. Περὶ τοῦ ὑψηλοῦ παρατηροῦμε πῶς ἡ περὶ αὐτοῦ διερεύνησις στὴν ἱστορίᾳ τῶν ἐννοιῶν ἀνάγεται στὴν ρητορικὴ πραγματεία τοῦ Λογγίνου *Περὶ ὕψους*⁴². Στὸ σημεῖον αὐτό, θὰ παρατηρήσει κανεὶς πῶς ἡ νέα ἐλληνικὴ δὲν προσφέρεται πρὸς υἰοθέτησιν τοῦ ὅρου ὑψηλόν, ὁ ὁποῖος δὲν γίνεται σ' αὐτὴν καταληπτὸς ὑπὸ τὴν ἀρχικὴν του σημασίαν. Περισσότερον, ἂν καὶ μὲ πολλὰς ἐπιφυλάξεις, ὁ νεοελληνικὸς λόγος εὐνοεῖ, στὴν περίπτωσιν αὐτὴν, τὴν χρῆσιν τοῦ ὅρου ὑπέροχον. Ὡστόσο ὁ τελευταῖος αὐτὸς ὅρος ὑπερκαλύπτει τὸ

40. *Opus londinense*, Π. ΒΡΑΪΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, *Φιλοσ. ἔργα*, τ. 3, ἐπιμ. ἐκδ. καὶ παρουν. ὑπὸ Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ καὶ Ν.-Χ. ΜΠΑΝΑΚΟΥ-ΚΑΡΑΓΚΟΥΝΗ, Ἀθῆναι, 1976 (*Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*), σσ. 136-137.

41. *Du Vrai, du Beau, du Bien*, ἀντιστοιχῶς σσ. 133-154 καὶ 155-172· πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Le problème du beau chez Pétros Vrailas-Armenis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, σ. 49 καὶ σημ. 4. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Petros Brailas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, σσ. 56 κ. ἐξ.· 70.

42. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, *Οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίες*, β' ἐκδ., σσ. 11-34 καὶ 136-138.

σημασιολογικὸν ἀναφορικὸ τοῦ ὅρου ὑψηλόν, γι' αὐτὸ καὶ κινδυνεύει νὰ ὀδηγήσει σὲ σημασιολογικὲς συγχύσεις. Ἐξ ἄλλου, διαφορετικῆς τάξεως σύγχυσις εἶναι δυνατόν νὰ δημιουργηθῇ, προκειμένου περὶ τῆς βραΐλιανῆς αἰσθητικῆς, ὡς ἐκ τῆς ὑπὸ τοῦ Βραΐλα χρήσεως τῶν ὅρων ὑπέροχος καὶ ὑπεροχὴ πρὸς δήλωσιν τοῦ ωραίου κατ' ἀντιπαράθεσιν πρὸς τὸ ὄν, ὡς ὑπεροχῆς ὀντότητος ἢ καὶ ὡς ὀντότητος ὑπερόχου⁴³. Γιὰ τοὺς λόγους αὐτοὺς, ἀλλὰ καὶ γιὰ πολλοὺς ἄλλους περὶ τῶν ὁποίων παρέλκει νὰ διαλάβωμε ἐδῶ, εὐκταία εἶναι ἡ διατήρηση τοῦ ὅρου ὑψηλόν, παρὰ τὶς δυσχέρειες ποὺ ἡ κατανόησή του θὰ ἐξακολουθήσει νὰ ἐμφανίζει.

Δὲν χρειάζεται ν' ἀνατρέξει κανεὶς στὸν Burke καὶ στὸν Kant γιὰ νὰ συνδέσει τὴν βραΐλιανὴν ἀντίληψη περὶ τοῦ ὑψηλοῦ πρὸς ἐκείνων τὶς ἀντίστοιχες ἀπόψεις, μολονότι, στὰ πρῶϊμα ἤδη ἔργα του, ὁ Βραΐλας ἀναφέρεται τουλάχιστον στὶς καντιανὲς αἰσθητικὲς ἀντιλήψεις, ἐνῶ ἐξ ἄλλου εἶναι ἀρκούντως γνωστὴ ἡ σπουδαιότης τὴν ὁποίαν ὁ Kant ἀπέδωσε στὴν κατηγορίαν τοῦ ὑψηλοῦ, σχεδὸν ἰσότημην πρὸς τὴν κατηγορίαν τοῦ ωραίου στὸ πλαίσιο τοῦ διπολικοῦ αἰσθητικοῦ συστήματος τὸ ὁποῖον ὁ ἴδιος διαμόρφωσε. Πρέπει ὥστόσο νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸν ὅτι ὁ Βραΐλας συνεπλήρωσε τὴν περὶ ωραίου θεωρίαν του μὲ ὀδηγὸν τὸν Lénêque ὁ ὁποῖος τοῦ ἀνοιξε τὸν δρόμο πρὸς σύλληψιν καὶ ἀποτίμησιν τῶν ἐννοιῶν τῶν κατηγοριῶν θὰ ἐλέγαμε σήμερα) τοῦ ὑψηλοῦ, τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου. Ὅπωςδήποτε, ἡ προσοχὴ μὲ τὴν ὁποίαν ὁ Βραΐλας συμπεριέχεται πρὸς τὸν Lénêque στὸ σημεῖο αὐτὸ κατ' οὐδένα τρόπον ὑποδεικνύει ἐξασθεσίαν τοῦ ἀπὸ ἐκείνου, ἢ ὁ κατὰ τὴν ἐκτίμησιν τῶν ἀντιλήψεων τοῦ Lénêque, τῆς ὁποίας παράδειγμα ἐδόθη προηγουμένως ἀναφορικὰ πρὸς τὸν ὁρισμὸν τοῦ ωραίου, διαπιστώνεται ἀδιάκοπα κατὰ τὴν παρακολούθησιν τῆς συλλογιστικῆς του. Ἄν κάτι συνιστᾷ σημαντικὴν πρόληψιν τοῦ Βραΐλα ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ Lénêque, αὐτὸ εἶναι ἡ σύλληψιν τῶν αἰσθητικῶν κατηγοριῶν τοῦ ὑψηλοῦ, τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου ὡς συνηρημένων πρὸς τὸ ὡραῖον καθ' ὃ μέτρον εἶναι δυνατόν νὰ θεωρηθοῦν ἀπλὲς ἐπὶ μέρους ὀψεις του. Στὴν περίπτωσιν, βέβαια, αὐτὴν, εἶναι ἀδύνατον νὰ γίνῃ περὶ αὐτῶν λόγος ὡς περὶ γνήσιων αἰσθητικῶν κατηγοριῶν ἰσόνομων πρὸς τὸ ὡραῖον. Κατὰ ταῦτα, καὶ μὲ σαφῶς ἐπαινετὴν περίσκεψιν, ὁ Βραΐλας ἀπέχει ἀπὸ τοῦ ν' ἀναγνωρίσει, τόσο στὶς ἐννοίες τοῦ ὑψηλοῦ, τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου ὅσο καὶ στὶς αἰσθητικὲς πραγματικότητες ποὺ τὶς ἐκφράζουν, τὸ καταστατικὸ αἰσθητικῶν κατηγοριῶν.

Ὁ Βραΐλας γνωρίζει πόσον ὁ Kant εἶναι ὀφειλέτης τοῦ Burke⁴⁴, ἀναφερόμενος δὲ στὸν Kant σημειώνει πῶς, κατὰ τὸν τελευταῖον αὐτόν, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὸ ὡραῖο ποὺ εἶναι «πεπερασμένον, ἁρμονικόν, σύμμετρον, εὐάρε-

43. Πβ. ἀνωτ., καὶ σημ. 18. (Δοκίμιον, τ. 1, σσ. 176 κ. ἐξ· Στοιχεῖα, τ. 1, σσ. 318-319· *Opus lond.*, τ. 4A, σ. 441) 46. *Οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίαι*, σ. 136-137, § 12, σημ. 1.

44. E. BURKE, *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ἔκδ. ὑπὸ J. T. Boulton, 1958· πβ. *Ἱστορία καὶ ὁρισμός*, τ. 4A, σσ. 407-408 καὶ 459.

στον, εὐσύνοπτον καὶ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὸ αἶσθημα, τὸν νοῦν καὶ τὴν φαντασίαν»⁴⁵, τὸ ὑψηλὸν «ἐξέχει τῶν συνήθων ὁρίων, εἶναι φύσει ἄπειρον, φαίνεται ἄτακτον καὶ συγκεχυμένον, δὲν παράγει ἡδονήν, ἀλλ' ἐκπληξιν καὶ συντάραξιν καὶ θαυμασμόν, μᾶλλον πρὸς τὸν λόγον ἢ τὰς ἄλλας δυνάμεις τοῦ πνεύματος ἀποτείνεται, ἐν ἡμῖν μᾶλλον ὑπάρχει ἢ ἐν τοῖς πράγμασιν»⁴⁶. Ἐδῶ ὁ Βράϊλας ἀποφεύγει νὰ δηλώσει πῶς καὶ τὸ ὠραῖο, κατὰ τὸν Kant, εἶναι συναἶσθημα ὑποκειμενικό⁴⁷, προσθέτει ὁμως ὅτι τὸ ὑψηλὸν δημιουργεῖ ψυχικὲς καταστάσεις κατὰ τίς ὅποιες «ἀφαρπαζόμεθα ὑπὸ ἀφάτου καὶ ἀγνώστου τινὸς μεγαλείου, ὅπερ κυριεύει καὶ καταβάλλει τὸ πνεῦμα, καὶ ἐμποιεῖ ἐν τῇ καρδίᾳ αἰσθήματα ὅλως διάφορα τῆς ἁρμονικῆς καὶ γλυκείας ἐντυπώσεως τοῦ καλοῦ»⁴⁸. Ὁ φιλόσοφος διερωτᾶται ἂν ὑψηλὸν καὶ ὠραῖον εἶναι δύο εἶδη τοῦ αὐτοῦ γένους ἢ ἂν τὸ καθένα τους ὑπάγεται ὑπὸ γένος διαφορετικό, καὶ συνεχίζει μὲ τὴν ἀκόλουθη συλλογιστικήν: ἐὰν ἀληθεύει τὸ δεύτερον, ἡ περὶ ὕψους πραγματεία δὲν ἀποτελεῖ μέρος τῆς καλλολογίας· ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ὅλως ἀπαράδεκτον, διότι τὴν ἐσωτερικὴν συγγένειαν τῶν δύο τούτων ἐννοιῶν καὶ ἡ ἐνστιγματικὴ κρίσις τῶν ἀνθρώπων καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ τῶν καλλολόγων θεωρία ὁμολογοῦσιν. Ἄρα τὸ ὑψηλὸν εἶναι εἶδος καλοῦ, καί, εἰ τοῦτο, ἐν τῷ ὑψηλῷ πρέπει νὰ ὑπάρχουσιν εἰς ἡ πλείονες εἰδικοὶ χαρακτῆρες μετὰ τῶν γενικῶν συνδυαζόμενοι»⁴⁹.

Ἡ ἴδια αὐτὴ συλλογιστικὴ ὁδηγεῖ στὴν διευκρίνιση πῶς τὸ ὑψηλὸν εἶναι «εἶδος τοῦ καλοῦ ἐν ᾧ ὑπερτερεῖ τὸ στοιχεῖον τοῦ ἀπείρου»⁵⁰. Τοῦτο ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν βίωσιν τοῦ ὑψηλοῦ κατὰ τρόπον διάφορον ἐκείνης τοῦ ὠραίου· «ἢ ἐξ αὐτοῦ ἡδονὴ δὲν εἶναι ἢ ἐκ τοῦ καλοῦ γλαυκία καὶ εὐάρεστος συγκίνησις, ἀλλ' αἶσθημα σοβαρὸν καὶ βαθύτατον συνταράσσον πᾶσας τὰς δυνάμεις τοῦ πνεύματος καὶ παρὰ τὴν ἐκπληξιν καὶ τὸ θάμβος»⁵¹. Τὸ καίριο σημεῖον ὅλων αὐτῶν τῶν διαπιστώσεων, πού θὰ καθορίσει τίς σχέσεις τόσο τοῦ ὑψηλοῦ ὅσο καὶ τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου πρὸς τὸ ὠραῖον, ἐπισημαίνεται στὴν ἐκφράσιν εἶδος καλοῦ ἢ ὁποία ἐπιβεβαιώνει τὴν στενὴ συγγένειαν ὅλων αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν πρὸς τὴν ἐννοιαν τοῦ ὠραίου ἢ, ἀκριβέστερα τὴν κατὰ περίπτωσιν ταυτότητά τους ὡς πρὸς ἐκεῖνο. Ἀπὸ τοῦ σημείου τούτου καὶ ἐξῆς, ὁ Βράϊλας δὲν ἔχει παρὰ νὰ ἐντάξει στὸ ἤδη διαφοριζόμενον διακριθὲν σχῆμα: ὠραῖον-ὑψηλόν, τίς ἄλλες δύο κατηγορίες: τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου, πρὸς δημιουργίαν ἐνιαίας συναρτήσεως των, ὅπου καὶ ἡ κατ' ἀντιστοιχίαν ταυτότης καὶ ὁ κατ' ἀντιστοιχίαν ἐξειδικευτικὸς των διαφορισμὸς ὡς πρὸς τὸ ὠραῖον θ' ἀποβαίνουν λογικῶς ἐμφανεῖς. Ἄς παρατηρηθῇ πῶς ἐπὶ τούτῳ ἐχρησιμοποίησα τὸν ὅρον κατη-

45. Ἱστορία καὶ ὁρισμός, 4A, σ. 459.

46. Αὐτόθι.

47. Πβ. KANT, *Κριτ. τῆς κρίσεως*, § 35· E. MOUTSOPOULOS, *Forme et subjectivité*, σ. 43.

48. Ἱστορία καὶ ὁρισμός, τ. 4A, σ. 459.

49. Αὐτόθι.

50. Αὐτόθι, σ. 462.

51. Αὐτόθι, σ. 464.

γορίες προκειμένου περί τῶν εἰδικώτερων αὐτῶν ἐκφάνσεων τοῦ ωραίου, ὥστε νὰ δειχθῇ ἐναργέστερα πὼς ὁ ὅρος αὐτός, χρησιμοποιούμενος ἐπὶ νοητικῶν δεδομένων μὴ ἀναγωγίμων, εἶναι σαφῶς ἀσυμβίβαστος πρὸς τὴν φύση τους, κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ Βράϊλα, καὶ πὼς, στὴν περίπτωση αὐτὴν, παρόμοια χρησιμοποίησή του συνιστᾷ, κατὰ βάθος, καταχρηστικὸν ἀναχρονισμόν.

Ὡς πρὸς τὸ χαριτωμένον, ὁ Βράϊλας θεωρεῖ πὼς ἡ ἐννοια αὐτή, ποὺ δηλώνει μιὰν κίνησιν «ἡρεμὴν, εὐκόλην, ἁρμονικὴν κι ἐλεύθερην προσπαθείας καὶ κόπου», κατὰ τὸν Lénêque⁵², ἀναφέρεται ὡσαύτως σ' ἓνα εἶδος τοῦ ωραίου⁵³. Ὡστόσοσον «ἡ ἐκ τοῦ χαίρω ἐτυμολογία τῆς λέξεως ὁδηγεῖ ἡμᾶς εἰς ἀνακάλυψιν τῆς μεταξὺ των δύο τούτων ἐννοιῶν σχέσεως, καὶ νοοῦμεν ἀμέσως ὅτι εἰς τὸ ἠθικὸν μᾶλλον ἢ εἰς ἕτερον εἶδος τοῦ καλοῦ ἡ χάρις ἀνήκει»⁵⁴. Ἐπειδὴ ὁμως «ὅπου ὑπάρχει ἠθικότης δὲν ὑπάρχει... «κατ' ἀνάγκην» καὶ χάρις»⁵⁵, ὁ Βράϊλας τοποθετεῖ τὸ κρίσιμον χαρακτηριστικὸ τοῦ χαριτωμένου σὲ μιὰν ἱλαρὰν εὐμένειαν ἐναντι τῆς συνειδήσεως, ποὺ τὸ διακρίνει. Παρόμοια βέβαια ἱλαρὰ εὐμένεια πρὸς τὰ πράγματα χαρακτηρίζει τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπον, εὐχερῶς ὁμως ἡ φορὰ τῆς ἀντιστρέφεται ἀπ' αὐτόν, ὥστε ὁ ἴδιος νὰ θεωρεῖ πὼς ἡ αἰσθητὴ πραγματικότης εἶναι αὐτὴ ποὺ φαίνεται νὰ τοῦ μειδιᾷ. Ἄν λοιπὸν τὸ ὑψηλὸν ἐκφράζει μιὰν ἔξαρση τοῦ ωραίου, ἔξαρσιν ποὺ ἐξικνεῖται μέχρι διασπάσεως τῆς δομικῆς του συνοχῆς, τὸ χαριτωμένον ἐκφράζει μιὰν μουσικῶς ὑπὸτονον (softe voce) δήλωσιν του. Κατὰ τὸν ἴδιον, πρὸς τὰ πόλιν διακριθέντα εἶδη τοῦ ωραίου λόγον, ἀλλ' ἀντιστρόφως πρὸς ἐκεῖνα, διαφοροποιεῖται, ὡς πρὸς τὸ ωραῖον, καὶ ἡ τρίτη ἐννοια, ἡ ἐννοια δηλαδὴ τοῦ γελοίου. Τὸ γελοῖον, κατὰ τὸν Βράϊλαν, «δὲν εἶναι... οὔτε στοιχεῖον οὔτε εἶδος τοῦ καλοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀντιθέσεως μᾶλλον ἢ ἐκ συγγενείας σχετίζεται πρὸς τὸ καλόν»⁵⁶, εἶναι δὲ ὅ,τι προκαλεῖ γέλωτα, δηλαδὴ μιὰν ἠχηρὰν ἐκφραση μιᾶς ἐσωτερικῆς βεβαιότητος ἐνώπιον μιᾶς κατὰ συμβεβηκὸς ἀτελείας⁵⁷ τὴν ὁποίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἤδη ἐχαρακτήρισεν «αἷσχος... ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν»⁵⁸, μ' ὅλες του τὶς ἐκφράσεις, ἀπὸ τὴν κόσμια καὶ σεμνὴν ἀστειότητα μέχρι τῆς κυνικῆς καὶ ἀναιδοῦς, κι ἀπὸ τὸν εὐπρεπῆ κῶμον μέχρι τοῦ ἀσελγοῦς καὶ τοῦ ὑβριστι-

52. *La science du beau*, τ. 1, σ. 107: «un mouvement doux, facile, harmonieux, exempt d'effort et de peine»· πβ. R. BAYER, ἔνθ' ἄν., (σημ. 33).

53. Ἰστ. καὶ ὁρ., 4Α, σ. 464.

54. *Αὐτόθι*.

55. *Αὐτόθι*.

56. *Αὐτόθι*, σ. 467.

57. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, Au pays du sourire ou: la polyvalence d'une activité psychosomatique, *Annales d'Esthétique*, 8, 1969, σσ. 99-118, καὶ ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Poïésis et Techné. Idées pour une philosophie de l'art*, τ. 2, Montréal, Montmorency, 1994, σσ. 141-161, ἰδιαίτερα σσ. 144-150, ὅπου καὶ ἡ ἐν τῷ μεταξὺ νεώτερη βιβλιογραφία. Πβ. H. BERGSON, *Le rire*, Κεφ. 1., *Du comique en général*.

58. Πβ. *Ποιητ.*, 5, 1149 a 34-35.

κοῦ, καὶ μ' ὅλες τὶς ἐνδιάμεσες διαβαθμίσεις⁵⁹. Ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὸ χαριτωμένο, τὸ γελοῖον εἶναι διάθεση τῆς συνειδήσεως, ἡ ὁποία ὁμως ἀντανakλάται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν συνείδησιν ἐπὶ τῆς πραγματικότητος.

Δὲν εἶναι ἀναγκαῖον, μετὰ ἀπ' ὅσα ἐξετέθησαν ὡς τώρα, νὰ μνημονευθοῦν ἐν λεπτομερείᾳ οἱ ἐπὶ μέρους ἀπόψεις τοῦ Βράϊλα ἐπὶ τῶν κυρίων «κατηγοριῶν» ποὺ προεκτείνουν τὴν «κατηγορία» τοῦ ωραίου. Θὰ ἐπιχειρηθῇ, ἐν εἵδει κατακλείδος, ἡ σύνδεσός τους πρὸς ἐκείνην διὰ τῆς διατυπώσεως μιᾶς συναρτήσεως ποὺ ἐκφράζει τὴν τάση μιᾶς συστηματικῆς τῶν ἐνοποιήσεως στὴν συνείδηση τοῦ φιλοσόφου μας. Διαπιστώσαμε προηγουμένως τὴν τάση τοῦ Βράϊλα νὰ θεωρήσῃ τὸ ὑψηλὸν ὡς ἐκφράζον μιᾶν ἑξαρσιν τοῦ ωραίου, καὶ τὸ χαριτωμένο ὡς ἐκφράζον ἕναν ὑποτονισμόν του. Ὑπὸ τὶς συνθήκες αὐτές, καὶ τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, τὸ γελοῖον θὰ πρέπει νὰ ἐκφράζει, κατὰ τὸν Βράϊλαν, ἕναν ἀντιθετικὸν ὑποβιβασμόν τοῦ ωραίου. Ἦδη παρόμοιες τάσεις ὑπερτονισμοῦ, ὑποτονισμοῦ ἢ καὶ ὑποβιβασμοῦ τοῦ ωραίου διὰ τῆς μεσολαβήσεως τῶν συγγενῶν πρὸς ἐκεῖνο ἐννοιῶν διαβλέπει κανεὶς στὸ ἔργο τοῦ Lénêque, συγκεκριμένα στὴν φράση: «τὸ νόστιμο καὶ τὸ γοητευτικὸ εἶναι κι αὐτὰ τὸ ωραῖο, ἀλλὰ τὸ ωραῖο ἐστερημένο τοῦ μεγαλείου»⁶⁰. Ἡ ἀντίληψη αὕτη περὶ μιᾶς ὄχι πιά ἐντασιακῆς⁶¹, ἀλλὰ καθαρῶς ποσοτικῆς διαφοριστικῆς διαβαθμίσεως τοῦ ωραίου εἶναι δύναμη καὶ μάλιστα ἰσχυρά. Τοῦτο διαφαίνεται ἀπὸ φράσεις ὅπως: «τὸ ωραῖο δύναται νὰ «μεγαλώσῃ» μέσα στὸ ὑψηλόν, νὰ «συρρικνωθῇ» μέσα στὸ νόστιμο»⁶². Τὴν ἀντίληψη αὕτη ἀκαφεὶς ἐκφράζει κι ὁ Βράϊλας, διὰ τοῦ ἰδικοῦ αἰσθητικοῦ λόγου.

Ματαίως θ' ἀναζητῇ κανεὶς στὸ ἔργο τοῦ Βράϊλα ἕναν συνθετικὸν ὅρισμόν τοῦ ωραίου νοούμενον ὡς «κατηγορίας» ἐξειδικευόμενης διὰ τῶν «κατηγοριῶν» τοῦ ὑψηλοῦ, τοῦ χαριτωμένου καὶ τοῦ γελοίου, ποὺ εὐθέως ἢ ἐξ ἀντιθέσεως ἐπιτρέπουν τὸν καλύτερον προσδιορισμὸ τῶν δομῶν του. Μὲ τὰ στοιχεῖα ὁμως πού, ἀναλυτικῶς διατυπούμενα, διαθέτομε, εἴμαστε σὲ θέσση ἐμεῖς οἱ ἴδιοι νὰ προχωρήσωμε στὴν διατύπωση ἐνὸς παρόμοιου συνθετικοῦ ὁρισμοῦ ποὺ νὰ ἐκφράζει τὸ πνεῦμα τῆς βραϊλιανῆς αἰσθητικῆς. Ἐναν ὅρισμό τοῦ εἶδους αὐτοῦ ἐπεχείρησα, πρὶν ἀπὸ σαράντα περίπου χρόνια νὰ διατυπώσω, καὶ τὸν προτείνω ἐδῶ, κατὰ μετάφρασίν μου στὴν ἐλληνική: «τὸ ωραῖον εἶναι ὑπέροχος ὄντοτης ἐκδηλούμενη στὴν ὕλική, νοητὴν ἢ ἠθικὴν φύσιν καὶ στὴν τέχνη, ἰσορροπημένη, σύμμετρος, ἐπιβαλλόμενη ἐπὶ τῆς εὐαισθησίας ἢ καί, τῶν ἀναλογιῶν τῆς καθισταμένων ἀσυμμέτρων, ἐπὶ τοῦ συνόλου τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν, ὡς ὑψηλόν, ἢ ἀκόμη, ὑπὸ

59. Ἰστ. καὶ ὁρ., 4A, σ. 469.

60. *La science du beau*, τ. 1, σ. 181: «Le joli et le charnement, c'est encore le beau, mais le beau moins la grandeur».

61. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *Le presque-beau*, *Revue d'Esthétique*, 17, 1964 1-2, σσ. 40-45· καὶ *Poïésis et Technè*, τ. 1, 1994, σσ. 57-61.

62. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Οἱ αἰσθητικὲς κατηγ.*, β' ἑκδ., σ. 138, § 13, σημ. 1· A. CUVILLIER, *Précis de Philosophie*, τ. 1, Paris, A. Colin, 1959, σ. 561: «le beau peut se «majorer» dans le sublime, se «rapetisser» dans le joli».

τὴν ὄψιν μιᾶς ἱλαρᾶς εὐμένειας, ὡς χαριτωμένον, καὶ ἀντιτιθέμενη, ὡς ἐκ τῆς ἴδιας τῆς ἰσορροπίας, πρὸς τὴν ἔλλειψιν ἰσορροπίας τοῦ γελοίου, ἀσχή-
μιας κατ’ ἀρχὴν ἀβλαβοῦς, οὐσίας κατώτερης καὶ ἀτελοῦς ἢ ὅποια, συναρτώ-
μενη πρὸς αὐτήν, καθιστᾷ ἐμφανέστερη τὴν τελειότητά της»⁶³. Ὁ συνθε-
τικὸς αὐτὸς ὁρισμὸς δύναται νὰ θεωρηθῇ πῶς ἐμπεριέχει καὶ τὴν εἰς ἣν
ἀναφέρεται βραΐλιανὴν ἀντίληψη περὶ τῆς φύσεώς των πρὸ τοῦ γράμματος
αἰσθητικῶν κατηγοριῶν, τῶν ἀντικειμενικῶν δηλαδή καὶ συνειδησιακῶν δο-
μικῶν πλαισίων ποὺ ὁμολογοῦν κατὰ τὴν συνάντησιν τῶν αἰσθητικῶν ἀντι-
κειμένων καὶ τῶν περὶ αὐτῶν κρίσεων.

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

63. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau*, σ. 139.



ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΙ ΜΟΝΟΛΟΓΟΙ ΤΟΥ J. BRAHMS

Οὐδέποτε, οὔτε καὶ στὰ ἴδια του τὰ *Lieder*, ὁ Brahms δὲν ὑπῆρξε λυρικότερος καὶ στοχαστικώτερος ἀπ' ὅσο στὰ ὕστερα καὶ στὰ ὄψιμα πιανιστικά του ἔργα. Σ' αὐτὰ δὲν τὸν κατατρύχει πιά ἡ ἀναζήτηση μιᾶς μορφῆς πέρα ἀπ' αὐτὴν ποὺ ὑπέδειξεν ὁ Beethoven, ὅπως αὐτὸ συμβαίνει στὶς πρῶτες (καὶ μόνες) *Σονάτες*, ἔργα 2, 1 καὶ 5· δὲν τὸν ἀπασχολοῦν πιά τὰ προβλήματα τῆς πιανιστικῆς τεχνικῆς ὅπως στὶς περισσότερες *Παραλλαγές*, ἰδιαίτερα στὶς *Παραλλαγές σ' ἓνα θέμα τοῦ Paganini*, ἔργο 35· δὲν τὸν ἐνδιαφέρει πιά ἡ διακήρυξη μιᾶς ἐκκοσμικευμένης θεωρήσεως, ὅπως στὰ *Βάλς*, ἔργο 39. Ὅπως ἤδη στὶς *Μπαλλάντες*, ἔργο 10, ὁ ἴδιος διακατέχεται σ' αὐτὰ ἀπὸ τὸν βαθύτατα βιούμενον ἐσωτερικὸν κραδασμὸ ποὺ προκαλεῖ ἡ συναίσθηση τῆς ὑπαρξιακῆς ἀβεβαιότητος καὶ τῆς στωϊκῆς ἀποδοχῆς τῆς εἰμαρμένης. Εἶν' ἀδιάφορο τὸ πόσον ἥρεμα ἢ τεταγμένα κινεῖται οἱ πιανιστικὲς αὐτὲς συνθέσεις· τὸ συναισθηματικὸ βάθος τῆς ἐμπνεύσεως ἀπὸ τὴν ὁποίαν ἐκπηγάζουν εἶναι αὐτόχρονο ἐκεῖνο ποὺ ἐκφράζεται καὶ στὰ τελευταῖα ἔργα μουσικῆς δωματίου, ὑπ' ἀριθ. 114, 115 καὶ 120/1-2, καθὼς καὶ στὰ *Τέσσερα σοβαρὰ τραγούδια*, ἔργο 121: ἓνα βάθος νοσταλγικῆς μελαγχολίας, συγκαταβάσεως καὶ συναινέσεως πρὸς τὴν ζωὴ, ἀνεξαρτήτως τοῦ ἥθους τὸ ὁποῖον, κατὰ περίπτωσιν, οἱ ἴδιες αὐτὲς συνθέσεις ἐνδύονται, ἄλλοτ' εὐχάριστου, μειδιαματικοῦ, ἀκόμη καὶ περιπαικτικοῦ, ἄλλοτε τρυφεροῦ, συνωφρυνόμενου ἢ καὶ συγκλονιστικὰ πονεμένου, ἀλγεινοῦ, χωρὶς ὥστόσο ποτὲ τὰ στοχαστικὰ αὐτὰ ξεσπάσματα νὰ συνιστοῦν ἀναρθρες κραυγές, ἀφοῦ εἶναι ἀρθρωμένα μὲ θαυμαστὴν τεχνικὴ καὶ μ' ἐνιαίαν, τὸ καθένα, πυκνότητα γραφῆς· πυκνότητα ποὺ ἐσωτερικῶς διατείνει τὴν κάπως περιορισμένην, μορφικῶς, ἔκτασή τους.

Ὑπὸ τοὺς φαινομενικὰ πιὸ ἀμέριμνους ἤχους ὑποβόσκει μιὰ αὐστηρὴ ἀντιστικτικὴ γραφὴ ποὺ μόνον στὸν ἐξησκημένον, ἀκουστικῶς, ἀλλὰ καὶ ὀπτικῶς, ἐξεταστὴν γίνετ' αἰσθητή. Μὲ τὴν διαλεκτικὴν αὐτὴν, ἐπιφανειακῆς ἀφελείας καὶ ἐσωτερικῆς πυκνότητος, καλλιεργεῖται ἡ παρουσία τῆς οὐσιαστικῆς, γιὰ τὴν τέχνη τοῦ Brahms, αἰσθητικῆς κατηγορίας τοῦ ἰσορρόπου. Ἡ μουσικὴ τοῦ μεγαλοφυοῦς συνθέτου προσλαμβάνει, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, καὶ πρωτίστως, ἓναν χαρακτήρα οἰκειότητος καί, συγχρόνως, ἓναν δευτερεύοντα, σπουδαίας ὁμως σημασίας γιὰ τὴν ὄντολογικὴ δομὴ τῶν συνθέσεων αὐτῶν, δεσμευτικὸν χαρακτήρα ποὺ προλαμβάνει μιὰν τυχὸν ἀνεξέλεγκτη πορεία της. Ὁλόκληρη αὐτὴ ἡ πιανιστικὴ δημιουργία διέπεται ἀπὸ τὴν ἐκδηλὴ καὶ ἐμπεριστατωμένην ἀναζήτηση



μιάς δομητικής συμμετρίας. Παρόμοια διαλεκτική, που διήκει από τοῦ ἔργου 76 μέχρι καὶ τοῦ ἔργου 119, καθιστᾷ τὴ μουσικὴν αὐτὴ βαθύτατα συγκινητικὴν καὶ καταφανῶς φιλοσοφικὴν, χωρὶς κίνδυνον νὰ ἐκτραπῇ πρὸς κάποιον ἐσωτερισμόν, ὅπως λ.χ. αὐτὸ συμβαίνει ἀργότερα μ' ἀνάλογες συνθέσεις τοῦ Skrjabin. Πρὶν ἀπ' ὅλα, ὁ Brahms παραμένει ἀποκλειστικὰ ἓνας μουσουργὸς τοῦ ὁποίου τὸ ἐνδιαφέρον ἐντοπίζεται στὸ αἶτημα τῆς μουσικότητος καθενὸς ἀπὸ τὰ ἔργα του. Ἡ στοχαστικότης ὑπηρετεῖται σ' αὐτὰ μονάχα εἰς δεύτερον βαθμὸν καὶ σ' ἓνα δεύτερο στάδιο. Ὅσο ἡ μουσικότης προέχει στὴν προσπάθεια τοῦ συνθέτη, τόσο ἡ στοχαστικότης τὴν ἐπιστεγάζει. Τὰ ἔργα αὐτὰ εἶναι πραγματικὰ κατασταλάγματα μουσικῆς καὶ βιωματικῆς ἐμπειρίας.

Τὰ θέματα τῶν κομματιῶν αὐτῶν ἀποτελοῦν ἀπλές προφάσεις: αὐτοφυῆ ἢ κ' ἐπιλεκτικῶς εἰλημμένα ἄλλοθεν, ἀποκτοῦν αὐθεντικὴν ὄντοτητα ἐξ αἰτίας τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖον ἐκτίθενται καὶ ἀναπτύσσονται. Ἐνα ὁμιχλῶδες προστατευτικὸ προπέτασμα λές καὶ ἀπαλύνει κάθε ὀξυντικὴ τους τάση, καὶ τὰ καθιστᾷ πρόσφορα πρὸς εὐχερῆ ἀντίληψιν καὶ κατανόησιν. Ἀλλὰ ἐξ αὐτῶν ἀπηχοῦν κάποια βιεννέζικη ἀτμόσφαιρα· ἄλλα, σπάνια αὐτά, συνιστοῦν οὐγγρισμοί, ἢ ἔστω, αὐτὰ πού στα χρόνια ἐκεῖνα, ἐθεωροῦντο οὐγγρισμοί, καὶ παραπέμπουν στὴν ἀναζήτησιν ἑνὸς ἐξημερωμένου καὶ οἰκειωμένου, γιὰ τὴν ἐποχὴν, ἐξωτικοῦ στοιχείου· ἄλλα, τέλος, εἶναι ἀφ' ἑαυτῶν στασιαστικά· ὅλα ὁμως τυγχάνουν φιλοσοφικῆς μεταχειρίσεως, ὅλ' ἀποπνεοῦν μιαν ἐντὸν αἰσθητὴν δυναμικὴ φρεσκάδα, ὅσο καὶ ἂν ἐκλύουν, καὶ τελικῶς μεταδίδουν, μιαν ἡρεμιστικὴ διάθεση σύμφωνη πρὸς τὸν συμβιβασμὸν μὲ τὴν πραγματικότητα, τὸν ὁποῖον ὁ συνθέτης ἐπιτυγχάνει νὰ διατηρῇ. Εἰν' οἱ τελευταῖες τοῦ ἐξομολογήσεις πρὸς τοὺς συγχρόνους του καὶ τοὺς μελλοντικούς ἀκροατάς του· ἐξομολογήσεις τῶν πιὸ μυχίων συναισθημάτων του ἔναντι τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρώπων, συναισθημάτων πού ἐκδηλώνουν τὴν στωϊκὴ του στάση ἔναντι τοῦ βίου καὶ τοῦ πάντοτε ἐπικείμενου θανάτου. Ὁ Brahms ἔζησε πάντοτε «ὁμολογουμένως», δηλαδὴ σ' ἁρμονίαν πρὸς τὸν ἑαυτὸν του καὶ πρὸς τὸν κόσμον. Αὐτὴν τὴν ἁρμονίαν εἰσάγει καὶ στὶς τελευταῖες τοῦ συνθέσεις, πιανιστικές, μουσικῆς δωματίου καὶ ᾠσματικές. Ἡ στάση αὐτὴ ὥστόσο δὲν εἶναι νέα: τὸ προεῖκασμά της συναντᾶται ἤδη στὸ *Γερμανικὸ Ρέκβιεμ*, ἔργο 45, ὅπου ὁ θάνατος ἀντιμετωπίζεται μ' ἡρεμίαν καὶ μ' αἰσιοδοξίαν. Τὸ ἄγχος τοῦ νεαροῦ χοφμαννικοῦ Brahms ἔχει προσφέρει τὴν θέση του σὲ μιαν ἀκατάλυτην αὐτοκυριαρχία.

Ἀπὸ πλευρᾶς μορφολογικῆς, ἐκτὸς τῶν δύο *Ραψωδιῶν*, ἔργου 79, ἀρ. 1 καὶ 2, πού ἐμφανίζουν ἐλάχιστα μεγαλύτερην ἐλευθερίαν ἀπ' ὅσιν τὰ ὑπόλοιπα κομμάτια, καὶ τῶν ὁποίων ὁ τίτλος συνεπῶς, δὲν δικαιώνεται ἀπὸ τὸ περιεχόμενό τους, ὅπως ὁ ὁμοίος του τοῦ ἔργου 53, γιὰ ἄλλο, χορωδία καὶ ὀρχήστρα, μὲ τὸν ὁποῖον, ἄλλωστε, ὁ Brahms ἐδημιούργη-

σε μιάν νέα μουσική φόρμα, τὰ ὠριμα καὶ τὰ ὄψιμα πιανιστικά κομμάτια τοῦ συνθέτη περιλαμβανομένης καὶ τῆς *Ραψωδίας*, ἔργου 119, ἀρ. 4, ὑπάγονται, τελικὰ σχεδὸν ὅλα στὴν τριμερὴ μορφή τὴν γνωστὴ ὑπὸ τὰ στοιχεῖα *ABA'*· μὲ τὴν διαφορὰν ὅτι ἡ τριμερὴς αὐτὴ μορφή ὑφίσταται διάτασιν, ὥστε νὰ καθίσταται τελικῶς πενταμερὴς ἢ κ' ἑξαμερὴς, μὲ συνεπτυγμένα τὰ δυὸ τελευταῖα μέρη. Τοῦτο συμβαίνει κατὰ δυὸ τρόπους: εἴτε μεταξὺ τοῦ *A* καὶ τοῦ *B*, ὅπως καὶ τοῦ *B* καὶ τοῦ *A'*, ἀναπτύσσεται ἓνα ἐνδιάμεσον ἐπεισόδιο· εἴτε τὸ ἐπεισόδιο αὐτό, ποὺ τῶρ' ἀποβαίνει καίρια ἀνανεωτικὸ παράγωγο τοῦ μέρους *B*, ἢ κι ὁλόκληρης τῆς συνθέσεως, παρεντίθεται μεταξὺ δύο (παρηλλαγμένου σχήματος τῆς καθεμιᾶς τους) ἐκθέσεων τοῦ *B*. Πρέπει, στὸ σημεῖο αὐτό, νὰ παρατηρηθῇ πὼς στὰ πιανιστικά του αὐτὰ κομμάτια ὁ Brahms, περισσότερο ἀπ' ὅσο στίς ἄλλες του συνθέσεις, δείχνει ν' ἀπεχθάνεται τὶς κατ' ἀντιγραφὴν ἐπαναλήψεις, καὶ καταφεύγει πολὺ συχνὰ σ' ἐμπλουτιστικὲς ἀλλοιώσεις τῶν ἀρχικῶν ἐκθέσεων. Στὸ τέλος τοῦ *A'* προστίθεται, κατὰ περίπτωσιν, εἴτε μιὰ *coda* ποὺ προετοιμάζει τὴν ἐπερχόμενην κατάληξιν εἴτε ἓνα τμήμα τοῦ *B*, παρηλλαγμένο κι αὐτό, δίκην ἀπόηχου ἢ κ' ὑπενθυμίσεως τῆς παραλλαγῆς. Ἡ μαγεία τῆς μουσικῆς τοῦ Brahms ἐμφανίζεται σ' ὅλην τὴν τὴν λάμψη μὲ τὴν ἐκ μέρους τοῦ ἐπιλογὴν ἀντιθετικῶν, ὡς πρὸς τὴν κύριαν, τονικότητῶν, ἰδίως στὰ παρενθέτα τμήματα τῶν συνθέσεων αὐτῶν. Ἐνίοτε ἡ ἐπιλογὴ δὲν γίνεται μόνον ἀπὸ τὶς σχετικὲς ἐλάσσονες ἢ μείζονες τονικότητες, ἀλλὰ κι ἀπὸ μακρινές, ἢ κι ἀπλῶς ἀπὸ τὸν ἐλάσσονα στὸν μείζονα τύπο τῆς ἰδίας τονικότητος ἢ καὶ τὰν ἀπάλιν. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν, τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀκροατοῦ ἀνανεώνεται συνεχῶς, ἐπειδὴ ἀνανεώνεται ἐσωτερικῶς καὶ τὸ ἦθος τῆς συνθέσεως.

Ὑπεστηρίχθη, κατὰ καιροὺς, πὼς οἱ ὀνομασίες τῶν πιανιστικῶν αὐτῶν κομματιῶν, ποὺ εἶναι γνωστὰ ὑπὸ τὸν γερμανικὸ κατηγοριακὸν ὄρο *Klavierstücke*, εἶναι χαρακτηρισμοὶ ἀνεξάρτητοι τοῦ ἰδιαίτερου ἐκάστοτε περιεχομένου, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἥθους καθενὸς των. Ἡ ἀποψη αὐτή, στὴν πραγματικότητά, εἶν' ἐντελῶς ἀστήρικτη, γιατί, ὁ συνθέτης ἐγνώριζεν ἄριστα πὼς νὰ ὀνομάσει τὰ κομμάτια. Ἡ ὀνομασία «Καπρίτσιο» χαρακτηρίζει κομμάτια μὲ ἀρρενωπότερον ἦθος ἢ ζωηρότερην ἀγωγή. Ἡ ὀνομασία «Ἰντερμέτζο», πάλιν, ὑποδηλώνει κομμάτια μ' ἰδιαίτερα στοχαστικὸν ἦθος. Ἡ μόνη «Μπαλλάντα» εἶναι τὸ ὑπ' ἀρ. 3 κομμάτι τοῦ ἔργου 118, μ' ἰδιαίτερα ζωηρὸν χαρακτῆρα, ἐνῶ τὸ ὑπ' ἀριθ. 5 κομμάτι τοῦ ἰδίου ἔργου εἶναι τὸ μοναδικὸ ποὺ ἐπιγράφεται «Ρωμάν-τζα», κ' εἶν' ἐν' ἀπὸ τὰ στοχαστικώτερα τοῦ εἴδους. «Μπαλλάντες» ἢ «Ρωμάντζες» ἐτιτλοφόρησε, κατὰ περίπτωσιν, ὁ Brahms τὰ τέσσερα *Lieder* τοῦ ἔργου 75, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο, *Edward*, ὡς ἐκ τῆς μελωδίας καὶ τοῦ ἥθους του, παραπέμπει ἀπ' εὐθείας στὴν *Μπαλλάντα*, ἔργο 10, ἀρ. 1. Τὰ ἑπτὰ κομμάτια τοῦ ἔργου 116, ποὺ περιέχει «Καπρίτσια» κ' «Ἰντερμέτζα», ἐπιγράφονται συλλογικῶς «Φαντασίες», κ' ἴσως

ὁ τίτλος αὐτὸς ταιριάζει συλλήβδην καὶ στὰ τριάντα συνολικῶς κομμάτια, καθὼς καὶ στὶς δυὸ *Ραψωδίες*, ἔργο 79. Δὲν θ' ἀπεῖχε συνεπῶς κανεὶς ἀπὸ τὴν ἀλήθεια περὶ τῆς προθέσεως τοῦ συνθέτη, ἂν «Φαντασίες» ὠνόμαζε καὶ τὶς τριανταδυὸ ἐπὶ μέρους αὐτὸς συνθέσεις· φαντασίες ποὺ ἐκφράζουν κατ' ἐξοχὴν τοὺς βιωματικούς στοχασμούς τοῦ Brahms. Ὅλ' αὐτὰ ὁμως παραμένουν δεδομένα καὶ παρατηρήσεις δευτερεύουσας τάξεως. Τὸ σημαντικὸν εἶν' ἐδῶ πῶς ὅλες αὐτὲς οἱ συνθέσεις συνιστοῦν ὄχι μονάχα μουσικὲς ὑποδηλώσεις τῶν φιλοσοφικῶν διαθέσεων τοῦ συνθέτη, γνωστῶν τόσον ἀπὸ τὴν ἀλληλογραφία του ὅσο κι ἀπὸ τὶς προσωπικὲς του σημειώσεις, ἀλλὰ καὶ τὶς προοδευτικώτερες τῶν συνθέσεων του. Ἐδῶ ἡ προοδευτικότης κ' ἡ στοχαστικότης συνδέονται καὶ συνυπάρχουν ἁρμονικῶς, χάρις στὴν ἐλεγχόμενη ἐλευθερία πού, ὡς μορφές, τὰ κομμάτια αὐτὰ ἐπιτρέπουν νὰ ὑπείσέλθῃ στὴν ὁργάνωση καὶ στὴν δόμησή τους, κατὰ τὸ πρότυπο τῶν ἔργων τῶν παλαιότερων ρομαντικῶν Mendelssohn καὶ Schumann.

Καθὲν' ἀπὸ τὰ κομμάτια αὐτὰ ἐμφανίζει μιὰν ἀνεπανάληπτην ἰδιότητα, τεκμήριον τοῦ ἐξοχου πλούτου τῆς ἐμπνεύσεως τοῦ συνθέτη. Τὸ καθένα τους εἶν' αὐθύπαρκα ἐντεταγμένα στὰ σύνολα ποὺ συναποτελοῦν. Δὲν φαίνεται νὰ ἐγράφησαν ἐπὶ τούτῳ, γὰρ νὰ συγκροτήσουν ἐξ ἀρχῆς τὰ σύνολ' αὐτά· ἐνίων ἡ σύνθεσις διήκει ἐν χρόνῳ ἐνωρίτερ' ἀπὸ τὴν ἐκδοσὴν τους. Παράδειγμα, τὸ *Κατὰ τὴν αἰσθησιν*, ἔργο 76, ἀρ. 1, ποὺ ὁ Brahms εἶχε προσφέρει στὴν Clara Schumann πρὶν τὸ 1871, καὶ ποὺ ἐν συνεχείᾳ ἐκράτησε στὸ ἀρχεῖόν του. Στοχαστικὸ κατ' ἐξοχὴν, τὸ κομμάτι αὐτὸ παραμένει δηλωτικὸ τῆς νέας πιανιστικῆς τεχνοτροπίας τοῦ συνθέτη. Μονοθεματικὸ, ἀφήνει νὰ διαφανῇ ἐν ἀνεκμετάλλευστον ὑλικό, ἐξαιρετικὰ πλούσιον. Ὡστόσο, ἡ τεχνικὴ ἐκμετάλλευσις τοῦ θέματος, μ' ἀναρίθμητες μετατροπές, ἀντιστροφές, ἐπαναφορές κι ἀντίστοιχους συνδυασμούς τῶν στοιχείων αὐτῶν, ποὺ δηλώνουν τὴν ἀντιστικτικὴ δεινότητα τοῦ συνθέτη, ἐπικαλύπτεται ἀπὸ τὴν κυριαρχοῦσαν ποιητικὴν ἀτμόσφαιρα ποὺ δημιουργεῖτ' ἐξ αἰτίας μιᾶς αὐτοσχεδιαστικῆς εὐλυγισίας. Τοῦ ἐπόμενου κομματιοῦ ἀρ. 2, ἡ σουμπερτιανῆς ἐμπνεύσεως ζωηρότης ἀντιτίθεται πρὸς τοῦ προηγούμενου τὴν καταθλιπτικὴν ἐντύπωση. Ὁ συνθέτης καταφεύγει τώρα, ἐπὶ πλέον, σὲ μιὰν διαδικασίαν ποὺ εἶχεν ἤδη χρησιμοποιοῦν στὸ *Βαλς*, ἔργο 39, ἀρ. 6, καὶ κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ πιάνο μιμεῖται τὸν ἦχο τοῦ «οὐγγαρέζικου» (σύμφωνα πρὸς τὶς μουσικολογικὰς γνώσεις τῆς ἐποχῆς) τσέμπαλου. Στὴ σύνθεσιν αὕτη συνδυάζονται πλούσιες ιδέες πού, παρὰ τὸν σχεδὸν χορευτικὸ χαρακτήρα τοῦ κομματιοῦ, τὸ καθιστοῦν ἕναν σφριγηλὸν στοχασμό. Ἐπέμεινα, ὡς ἐδῶ, ἀναλυτικὰ, σὲ τεχνικὰς ὑποδηλώσεις ποὺ ὑποδεικνύουν τὰ ἐκφραστικὰ μέσα ὅσα ὁ Brahms θὰ χρησιμοποιοῦν ἐφεξῆς. Κύριος ὁμως σκοπός μου εἶναι νὰ αἰτιολογήσω τὸν φιλοσοφικὸ χαρακτήρα τῶν πιανιστικῶν μονολόγων τοῦ συνθέτη. Οἱ ἐπόμενες ἑξὶ συνθέσεις

του έργου 76 προβάλλουν, αντιστοίχως, μιὰ χάρη και μιὰ γοητεία στοχαστικής αποδοχής· ή ύπ' αρ. 5, συνδυάζει τήν ποιητικότητα πρὸς μιάν χοφφμαννικής ἐμπνεύσεως βιαιότητα· οἱ τελευταῖες τρεῖς συνθέσεις ἐκφράζουν αντιστοίχως τὸ τρυφερό, τ' ὄνειρῶδες, τ' ὄνειρικό· τήν λυρική διάθεση σὲ συνδυασμὸ πρὸς τήν ἀγλὺν τοῦ μυστηριώδους· και μιάν ἰλαράν, ἀλλ' ἀνήσυχην, εὐμένειαν.

Οἱ δυὸ *Ραιψωδίες*, ἔργον 79, ἀπὸ τήν πλευρά τους, παρὰ τήν φαινομενική τους θεματική και δομικήν χαλαρότητα, ἐμφανίζουν τοὺς ἴδιους γενικοὺς χαρακτήρες πλούσιου αὐτοσχεδιασμοῦ κι αὐστηρῆς τεχνικῆς ἐπεξεργασίας. Ἡ πρώτη ἐπιβάλλεται μὲ τήν ἐπικήν ὅσο κ' εἰδυλλιακήν της ποιότητα· ή δεύτερη, μὲ μιάν ποιότητα ἡρωϊκήν και μυστηριώδη. Περιττὸν νὰ τονιστῇ πὼς κ' ἐδῶ ὁ Brahms καταφεύγει στήν ἀνεξάντλητην ἐφευρετικότητα τῆς ἐμπνεύσεώς του χρησιμοποιώντας ἐκτεταμένες ζῶνες τοῦ αντιστικτικοῦ δυναμικοῦ.

Ἐνα τεράστιον ἄλμα ὁδηγεῖ στοὺς τέσσερεις τελευταίους πιανιστικούς κύκλους τοῦ συνθέτη, πού ἐγράφησαν, ἀνὰ δύο, κατὰ τήν διάρκεια δύο θερινῶν διαμονῶν τοῦ Brahms στήν λουτρόπολη Ischl, τό 1892 και τό 1893, και πού, συνεπῶς, θά ἐπὶρετε νὰ ἐμφανίζουν, πέρα τῆς ἐνότητος ὕφους, και μιάν ἐνότητα διαθέσεων. Ἐντελῶς ἀντίθετα, τά κομμάτια αὐτὰ καταδεικνύουν γι' ἄλλην μιὰ φορά, τὸν ἀνεξάντλητον πλοῦτο τῆς συνθετικῆς δεινότητος τοῦ δημιουργοῦ των, ἀλλὰ και τίς πολυποίκιλες ὀψεις τοῦ στοχασμοῦ τοῦ, ὅπου κυριαρχοῦν μιὰ ὀμιχλώδης ἀτμόσφαιρα σὲ συνδυασμὸ πρὸς συχνές ἀναφορές σὲ μιάν κοσμοπολιτική βιεννέζικην ἀτμόσφαιρα πού συχνά ἐπισημαίνεται πρὶν καταστῇ ἀντικείμενον ὑπερβάσεως. Ἀπὸ τίς ἐπτά «Φαντασίες» τοῦ ἔργου 116, ή πρώτη ἀφήνει ν' ἀναδυθῇ, μεσ' ἀπὸ μιάν ἐλαφράδα συνδυαζόμενην πρὸς ἓνα τεχνικὸ σφριῖγος, τὸ συναίσθημα μιᾶς δραματικῆς ἀνησυχίας· ή δεύτερη, μιάν οὐράνιαν ἡρεμία· ή τρίτη εἶναι ή μόνη τοῦ κύκλου πού ἀνάγεται σὲ πολὺ προηγούμενους χρόνους· δὲν εἶναι συνεπῶς ἀνεξήγητο τ' ὅτι θυμίζει τόνους τῆς νεανικῆς *Σονάτας γιὰ πιάνο*, αρ. 3, ἔργου 5, μ' ἓναν ὑψηλὸν λυρισμόν. Οἱ τελευταῖες τέσσερεις «Φαντασίες» ἐκφράζουν, αντιστοίχως, ἀνησυχίαν πού σταδιακῶς καταπραῖνεται· μυστηριακήν ἐσωτερικότητα· ἔντονην στοχαστικότητα· τρυφερότητα ἀναφορᾶς· και συγκρούσεις πού τονίζουν τὸ ἀνθρώπινο δράμα. Ἀπὸ τὰ τρία πάλι «Ἰντερμέτζα» πού συνιστοῦν τὸ ἔργο 117, τὸ πρῶτο εἶν' ἓνα τραγούδι τρυφερότητος πρὸς τὸ παιδί, ἓνα νανούρισμα ἐμπνευσμένο ἀπὸ τήν δημώδη γερμανικὴν μοῦσα· τὸ δεύτερο, μιὰ σκοτεινὴ και τεταραγμένη, σχεδὸν δραματικὴ, ἀναφορά, δραματικὴ ἀκόμη περισσότερὸ ὥς πρὸς τήν ἀπόδοσή της ἀπὸ τὸν ἐκάστοτε ἐρμηνευτή· και τὸ τρίτο, ἐξ ἴσου σκοτεινὸ, εἶναι μιὰ πικρὴ πένθιμη μπαλλάντα.

Ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὰ ἑξὶ κομμάτια τοῦ ἔργου 118, τὸ πρῶτο, πού εἶναι γραμμένο σὲ φόρμα σονατίνας, ἐκφράζει ἓνα φορτικὸ πάθος· τὸ δεύτε-

ρο, πού έχω διεξοδικῶς ἀναλύσει ἀλλαχοῦ, μιὰ τρυφερήν ἐλεγειακὴ διάθεση· τὸ τρίτο, μιὰν τάση μυστηριακὰ διηγητικὴ· τὸ ἐπόμενο, μιὰ τεταραγμένην ἀνησυχία. Ἀπὸ τὰ δυὸ τελευταῖα, ἀντιστοίχως, τὸ ἓνα, πού λούζεται σὲ μιὰν ἀτμόσφαιρα ποιμενικὴν κ' εἰδυλλιακὴν, τὴν ἐνδοτικότητα τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀνθρώπου ἐνώπιον τοῦ πραγματικοῦ· καὶ τὸ ἄλλο, πού εἶναι τὸ ἀριστουργηματικώτερο ἀπ' ὅλες αὐτὲς τὶς ἔσχατες πιανιστικὲς συνθέσεις τοῦ Brahms, καὶ πού έχω ἐπίσης διεξοδικῶς ἀναλύσει ἀλλαχοῦ, συνδυάζει, μὲ πονεμένες συνηχήσεις, τὴν ἔκφραση τῆς ἀπελπισίας πρὸς τὴν στιγμιαίαν ἡρωϊκὴν τῆς ὑπέρβαση, πρὶν ἀπὸ τὴν ὑποδήλωση τῆς τελικῆς ὑποταγῆς. Καί, κατακλείδα, ἀπὸ τὰ τέσσερα κομμάτια τοῦ ἔργου 119, τὸ πρῶτο στηρίζει μιὰν ἐντύπωση παθητικῆς σοβαρότητος, ἀλλὰ καὶ λυρισμοῦ· τὸ δεύτερο, μονοθεματικόν, πού ἀπηχεῖ κάποιες νεανικὲς συνθέσεις τοῦ Brahms, ἐκφράζει μιὰν πυρετώδη ποιητικότητα· τὸ τρίτο, ὑπὸ τὴν φαινομενικῶς χαρωπὴ του ὄψη, κρύβει συναισθήματα βαθιὰ πληγωμένης ὑπάρξεως· καὶ τὸ τελευταῖο, ἡρωϊκόν, ἀφήνει τὴν ἐντύπωση μιᾶς αἰσιοδοξίας γιὰ τὸ χρονικῶς ἐπερχόμενο, ὅπως κι ἂν αὐτὸ νοηθῇ.

Μὲ τὰ ἔργ' αὐτὰ ὁ Brahms εἶναι πιά ἕτοιμος νὰ μᾶς παραδώσει τὸ μήνυμά του γιὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ζωὴ· στωϊκῶς στὴν πιὸ μύχιαν ἐκ μέρους του θεώρηση τῶν φιλοσοφικῶν προβληματισμῶν πού τὸν συνέχουν, ἐπιθυμεῖ τὸ μήνυμά του αὐτὸ νὰ εἶναι μῆνυμα αἰσιοδοξίας. Στὸν *Θόηνο* (*Nänie*, ἀπὸ τὸ λατινικόν *nocturne*), γιὰ μερικτὴν χορωδία καὶ ὀρχήστρα, σὲ ποίηση Schiller, ἔργο 82, ὁ μουσουργός, καταλήγει ἐπαναλαμβάνοντάς, μ' ἰδικὴν του πρωτοβουλία, τὸν προτελευταῖο στίχον, ὅταν, ἀντιθέτως, ὁ Schiller ἀπλῶς κατέληγε μνημονεύοντας τοῦ μηδενός. Ἴδου πῶς ἤχεϊ ὁ προτελευταῖος αὐτὸς στίχος: «ὅ,τι παραμένει γιὰ πάντα, εἶναι τ' ἀνθρώπινα μεγάλα ἔργα τέχνης».

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Ἀθῆναι)

HEGEL AND DERRIDA ON THE PROBLEM OF REASON AND REPRESSION IN MODERNITY

1. Thesis. Derrida's *general strategy of deconstruction*¹ seeks to subvert Hegel's philosophy at its heart: in the notion of *Aufhebung*. Central to this strategy is revealing the repression, constraint, constriction, or coercive internment of difference by the «restricted economy» which inhabits Hegel's speculation on the profitability of human nature in its domination by reason (*Vernunft*)². Derrida's philosophy represents indubitably one of the most profound attempts to break with an all too Hegelian age, to force self-inhibition, self-deliberation again. Yet in his haste to have us hesitate, to see the *différance* suppressed in this Hegelian modernity, it may be that Derrida himself neglects a vital difference. For by reducing Hegelian dialectics to a restricting economy *involving* repression, as I will seek to show, Derrida has difficulties differentiating adequately between the *modus operandi* of repressive and productive forms of power and therewith adequately accounting for the strategic grounds governing Hegel's reallocation of forces towards a system of productive power in modernity. In this way Derrida's deconstructive reading of Hegelian *Aufhebung* seems to involve itself in the repressive *relève* it desires to disarm by constricting a difference of terms in Hegel's discourse on power.

2. Derrida's General Strategy of Deconstruction. The Role of Repression. In his *Differenzschrift* of 1801, the young Hegel employed a

1. J. DERRIDA, *Positions: Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta*, in *Positions*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1981, p. 41: «What interested me then, that I am attempting to pursue along other lines now, was, at the same time as a 'general economy', a kind of *general strategy of deconstruction*.»

2. IDEM, *From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve*, in *Writing and Difference*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978, p. 275: In his essay on Bataille, Derrida links Hegel's notion of *Aufhebung* to restricted economy: «The Hegelian *Aufhebung* thus belongs to restricted economy, and is thus the form of the passage from one prohibition to another, the *circulation* of prohibitions, history as the truth of the prohibition». For an insightful discussion of the relation between Hegel and Derrida, see Richard BERNSTEIN, *Reconciliation/Rupture*, in *The New Constellation*, Cambridge, MIT Press, 1993, pp. 293-322; see also J. FLAY, *Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter* and, above all, the perceptive Commentary on Flay's paper by Judith BUTLER, both in William DESMOND (ed.), *Hegel and His Critics*, Albany, SUNY Press, 1989, pp. 163-173 and 174-178, respectively: Although Butler rightfully points to the potentially problematic nature of Derrida's reduction of Hegel's notion of *Aufhebung* to a «strategy of concealment and repression», in her short commentary she does not investigate Derrida's reading of Hegel in *Glas*.



novel form of immanent critique to reveal in what way the categorical presuppositions of Fichte's philosophy preclude the realization of its own postulated principle of an absolute identity of Ego (as reason) and Ego (as nature). In its systematic elaboration, as Hegel discloses, Fichte's philosophy leads not to true reconciliation, but instead to a «partial» (*teilweise*) and «forced» (*gezwungen*) identity, in which human nature is coercively interned by the forces of *Verstand*. Deconstruction resembles this Hegelian strategy of immanent critique in so far as Derrida also attempts to open institutions of identity to the difference forgotten within them. Hence, both Hegel and Derrida seek to expose the «exteriority» which a constructed identity «represses: that is, expels and, which amounts to the same, internalizes as one of its moments»³. Yet in stark contrast to Hegel, whose immanent critique is designed to also free up new strategic potential for *Vernunft* to sublimate the antagonistic difference of reason and nature into a 'truly reconciled' unity of mutually productive relations in modern society⁴, Derrida scorns such idealistic claims⁵. For it is the central aim of Derrida, whose own writings he claims are «materialist»⁶, to reveal the «radical alterity» of reason with its Other⁷. In the ineluctable play of *différance*, the «irreducible heterogeneity» of forces in modern society cannot be reconciled into any higher, homogeneous identity of Hegelian *Vernunft*. Indeed, as Derrida states, «if there were a definition of *différance*, it would be precisely the limit, the interruption, the destruction of the Hegelian *relève* wherever it operates»⁸; «*différance* marks the critical limits of the idealizing powers of relief (*la relève*, *Aufhebung*)»⁹. Consequently, «to reduce *différance* to difference», as Hegel's speculative dialectics does, «is to stay far behind in

3. J. DERRIDA, *Dissemination*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1981, p. 5.

4. *Ibid.*, p. 6, footnote: «The movement by which Hegel determines difference as contradiction is designed precisely to make possible the ultimate (onto-theo-teleo-logical) sublation of difference».

5. IDEM, *Positions*, p. 62: According to Derrida, deconstruction can be also understood as a «critique of idealism».

6. *Ibid.*, p. 64: Derrida explains his relation to materialism in the following fashion: «It follows that if, and in the extent to which, *matter* in the general economy designates, as you said, radical alterity (I will specify: in relation to philosophical oppositions), then what I write can be considered 'materialist' {...} Rigorously reinscribed in the general economy (Bataille) and in the double writing of which we were just speaking, the insistence on matter as the absolute exterior of opposition, the materialist insistence (in contact with that 'materialism' has represented as a force of resistance in the history of philosophy) seems to me necessary».

7. IDEM, *Dissemination*, p. 5: «Difference also designated {...} - that kind of economy, that war economy - which brings the radical otherness or the absolute exteriority of the outside into relation with the closed, agonistic, hierarchical field of philosophical oppositions».

8. IDEM, *Positions*, p. 40 ff.

9. IDEM, *Dissemination*, p. 6, footnote.

this debate»¹⁰. Instead of seeking to reconcile the conflict of contradictory forces in the 'harmonious' homogeneity of *Vernunft*, *différance* «inscribes contradiction, or rather, since it remains irreducibly differentiating and disseminating, contradictions. {...} The economic 'concept' of *différance* does not reduce all contradictions to the homogeneity of a single model»¹¹. The effect of deconstruction is thus the very «opposite that is likely to happen when Hegel makes difference into a moment within general contradiction»¹². For what emerges from this play of *différance* are «undecidables» which neither merely exist within binary oppositions, nor represent the reconciled unity or *aufgehobene* identity of opposites in the absolute knowledge of Hegelian dialectics; instead they reflect 'meaning' permeated by the différentiating logic of the «neither/nor, that is *simultaneously either or*»¹³.

Perhaps nowhere more poignantly than in his interview with J.-L. Houdebine and G. Scarpetta did Derrida outline the coordinates of his *general strategy of deconstruction*. According to Derrida, deconstruction involves a double gesture. In its first phase, the strategy of deconstruction seeks to overturn a given philosophical opposition. To admit to the necessity of this «phase of overturning» or «reversal» is for Derrida «to recognize that in a classical philosophical opposition we are not dealing with a peaceful coexistence of a vis-à-vis», such as nature/culture, etc., but in truth with «a violent hierarchy», in which «one of the two terms governs the other (axiologically, logically, etc.), or has the upper hand»¹⁴. To deconstruct an opposition means then to attempt to upset such a violent hierarchy. To neglect the necessity of this phase of overturning is to «forget the conflictual and subordinating structure of opposition»¹⁵. As a result of such neglect, one could be misled to a discursive strategy which seeks solely to neutralize the oppositions. By merely neutralizing existing oppositions, i.e. by «immediately jumping *beyond* oppositions» and protesting «in the simple form of *neither this nor that*», however, one is hindered from intervening effectively in this field of ultimate conflict and subordination. For, according to Derrida, in failing to question the system of oppositions itself, the violent hierarchy it engenders can and will tend to reestablish itself¹⁶. In order to prevent such a relapse, what must follow the phase of overturning is the

10. IDEM, *Positions*, p. 101.

11. IDEM, *Dissemination*, p. 6, footnote.

12. *Ibid.*, p. 7, footnote.

13. IDEM, *Positions*, p. 43.

14. *Ibid.*, p. 41; see also IDEM, *Dissemination*, p. 6 f.; IDEM, Tympan, in *Margins of Philosophy*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1982, p. XIX f.

15. IDEM, *Positions*, p. 41.

16. *Ibid.*, p. 42.

formulation of new «unities of simulacrum» or «undecidables», such as *pharmakon*, *hymen*, *supplement*, etc. In this second phase of deconstruction, the function of the undecidables is to do nothing less than inhibit the reconstitution of such violent hierarchies by subverting the structure of philosophical opposition. By «resisting and disorganizing it [the philosophical opposition - DCD], without ever constituting a third term, without ever leaving room for a solution in the form of speculative dialectics» of the Hegelian sort¹⁷, the reestablishment of a violent hierarchy of oppositions is systematically obstructed.

Derrida's strategy of deconstruction thrives on the assumption of an irreducible heterogeneity inhabiting the classical oppositions of metaphysics, such as nature/culture, reason/nature, etc. For it is this «radical otherness» or «absolute exteriority» at play in the movement of *différance* which ultimately defies the homologizing forces of *Aufhebung* in Hegel's speculative dialectics and thereby reveals the dissymmetric, hierarchical and ultimately «repressive» nature of all institutionalized identities¹⁸. Hence, the self-presence of reason in nature can never be understood as the unmitigated actualization of nature in reason, but can be asserted only by violently suppressing the primordial movement of *différance*. In order for the strategy of deconstruction to retain its theoretical viability, it is therefore vitally dependent on exposing such mechanisms of repression employed by reason in the «envelopment» or «internment» of its Other¹⁹. In this restriction of deconstruction to the disclosure of repression and the corresponding alienation inhabiting the institutionalized identities of man, Derrida remains without doubt dedicated to traditional forms of ideology critique²⁰. Traces of repression determine, however, not just the scope, but also the critical limits of the strategy of deconstruction. For if Derrida were to fail to track down mechanisms of repression active in constructed identities, the object of critique would vanish and the subversive force of deconstruction languish. It is this necessity governing the strategic economy of deconstruction which must concern us in the discussion of Derrida's interpretation of Hegel's philosophy of ethical life in *Glas*. But before a look through *Glas* is possible, it is first necessary to make a detour through Hegel.

17. *Ibid.*, p. 43; see also J. DERRIDA, *Dissemination*, p. 6 f.

18. IDEM, *Positions*, pp. 94, 88: The motif of repression repeats itself in Derridian texts. In *Positions*, for example, Derrida discusses the necessary connection between *Aufhebung* and repression: «There is always *Aufhebung* (as there is always repression, idealization, sublimation, etc.)»; or: «Doubtless this effect is inseparable from a movement of interiorization-idealization-*relève*-sublimation, etc., and therefore from a certain repression». See also IDEM, *Dissemination*, p. 5 f.; IDEM, *Glas*, Lincoln, Univ. of Nebraska Press, 1986, pp. 99, 191, 197.

19. IDEM, *Margins of Philosophy*, p. XIXf.

20. IDEM, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1976, p. 143.



3. Hegel on Repressive and Productive Power. In his early Jena period (1801 - 1803), Hegel elaborates a philosophy of ethical life (*Sittlichkeit*) designed above all to provoke a paradigm shift in the strategies employed to dominate the political field of modern society. In attempt to more effectively eradicate the contingency of individual human behavior in modern society, the radically dysfunctional nature of coercion (*Zwang*) at work in the strategies of abstract legality and morality is to be superseded by the productive power of ethical life. The deviant desires of man are no longer to be futilely marginalized by a form of restricting, repressive (self-)control, but instead integrated by the mobilizing power of ethical norms (*Sitten*). Hegel initiates this paradigm shift by means of his immanent critique²¹ of the practical philosophy of Fichte (and Kant)²². Accordingly, Hegel's discursive strategy is to reveal how the specific articulation of Fichte's philosophy precludes the «actual actualization» of its own fundamental principle, i.e. the Absolute.

According to Hegel, in the philosophy of Fichte the «identity of subject and object, in the form of Ego = Ego is the authentic principle of speculation»²³. Yet in the elaboration of his system of philosophy, Fichte renders this fundamental principle, as an object of analytical reflection, to a mere formal unity, $A = A$. By doing so, Fichte commits the error of postulating an «absolute opposition» between reason and nature²⁴. For whereby reason is «depotencized» to a formal unity without permeating the manifold difference of nature, nature is defined categorically according to the law of difference barring all inner unity, $A \neq A$ or $\text{Ego} \neq \text{Ego}$ ²⁵. In this way, nature, as $\text{Ego} \neq \text{Ego}$, is categorically reduced to a mechanically caused being lacking all inner purposiveness, spontaneity, and self-determining power. It is here that we find Hegel justified in speaking of a categorically fixed «non-

21. The elements of this immanent critique developed by Hegel in his early Jena period (1801-1803) are marked out in *The Difference between Schelling's and Fichte's System of Philosophy* (1801), the introductory essay of *The Critical Journal of Philosophy*, entitled Introduction: On the Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy (1802), *Belief and Knowledge* (1802), *The System of Ethical Life* (1802/3), and *Natural Law* (1802/3).

22. G.W.F. HEGEL, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, New York, Univ. of Penn Press, 1975, p. 70 ff.: In *Natural Law*, Hegel discussed the practical philosophy of Kant and Fichte under the common title of a «formal science of natural law», which was systematically characterized by the notion of «infinity» and «absolute difference» between ideal and real. I will therefore handle the practical philosophy of Kant and Fichte, as Hegel himself explicitly does for instance in his *Natural Law* essay, as structurally homologous.

23. IDEM, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany, S.U.N.Y. Press, 1977, p. 81 ff.

24. *Ibid.*, p. 94f.; see also IDEM, *Natural Law*, p. 70 ff.

25. *Ibid.*, p. 82.

identity» or «absolute difference» between reason and nature in the practical philosophy of Fichte (and Kant)²⁶. Ultimately, nature is divested of all potentiality for rational, spontaneous self-emergence; scientific experience of the phenomenal world functions in adherence with the principle of mechanical causality, according to which natural objects - as effects of deterministic laws - are passively subject to a controlling cause non-identical with their inner being. Subsequently, in order for practical reason to effect auto-nomous action, it seeks to bridge this categorical gap by asserting causality over human nature. In the realm of morality this relationship is termed the «causality of freedom» (Kant and Fichte), in which in abstraction from material interests (negative freedom) the maxim of human action is constructed in strict accordance with universal law (positive freedom). In the realm of politics, on the other hand, the highest state of affairs is not simply the «one-way» causality of practical reason over material desires; instead, it is to be found in the mechanical reciprocity (*Wechselwirkung*) of mutually restricting forces, i.e. the heterogeneous wills of individuals amongst one another, as is paradigmatically reflected in the Kantian principle of right²⁷. In this scheme of things, there remains an ineluctable alterity which precludes all real possibility for the strategic re-construction of individual human behavior reconciled with the functional imperatives of the social totality.

Hegel does not offer, however, merely an insightful account of the logical shortfall arising out of the practical philosophy of Fichte and Kant; he also systematically links the mechanically causal relation between these two mutually exclusive realms, i.e. reason and human nature, to the political tactic of coercion (*Zwang*). In the field of morality this mechanism of control assumes the form of «self-coercion» (*Selbst-Zwang*) and in the sphere of politics the form of external coercion, whereby «mutual coercion» represents the highest political relation in the Kantian and Fichtean conception of legality²⁸. Due to the fact, however, that this economy of coercive power involves the legal suppression or moral «self-restriction» (*Selbst-Beschränkung*)²⁹ of human nature, the identity of reason and nature engendered by this politics of difference can reflect at best a «forced», and hence «false», «partial», «incomplete» unity³⁰. Instead of pursuing a politics of mobilized integration in which the nature/body of the individual is made to

26. IDEM, *Natural Law*, p. 72.

27. I. KANT, *Metaphysics of Morals*, in *Kant: Political Writings*, New York, Cambridge UPress, 1991; J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre von 1796*, in *Fichtes Werke III*, Berlin, 1971.

28. *Ibid.*, p. 134f.; J.G. FICHTE, *op. cit.* p. 86 ff.

29. For Hegel's critique of the notion of self-restriction or self-limitation, see IDEM, *The Difference*, p. 131 ff.

30. *Ibid.*, p. 115 ff.

actively affirm the universal imperatives of political reason, in the practical philosophy of Kant and Fichte nature is to be repressively restricted.

In light of the dysfunctional economy of repressive power and the corresponding inability of the strategies of abstract morality and legality to deal more decisively with the growing fragmentation of human action in modern society, Hegel saw himself forced to articulate a new conception of political rationality. Above all, this new form of political reason must have the power to reconcile the conflicting forces pervading modern society. In this context, we can witness how Hegel's immanent critique of Fichte and Kant begins to bear fruit, for it does not just disclose the incoherency of these theoretical projects; it also releases new strategic insights for the functional resolution of the political dilemmas in modern society. For if the fundamental flaw in the Kantian and Fichtean forms of morality and legality is realized to rest in their assumption of a fixed alterity of reason and nature, then one must simply abandon this premise. And it is indeed Hegel, the objective idealist, who does just this. Instead of assuming an ineluctable incommensurability, Hegel presupposes the possibility for the thoroughgoing rationalization of nature and naturalization of reason in ethical life. By raising human nature here to the highest ethical potentiality of man, Hegel systematically introduces nothing less than a revolutionary paradigm change in the political science of modern man. This apotheosis of human nature, however, has less to do with any utopian optimism or normative aims than with Hegel's political pragmatism and cold calculation of the dysfunctional consequences of the economy of repressive power. Clearly, it is first by means of this categorical re-articulation of reason as the innermost potentiality of human nature that Hegel can hope to elude the crises-ridden politics of difference and, instead, to promote the more effective eradication (*Vernichtung*) of dysfunctional heterogeneity of individual behavior in modern society³¹.

According to Hegel, the true eradication of such dysfunctional heterogeneity is to be achieved by relating all hitherto limited, natural being of mechanical reflection to the Absolute, i.e. the absolute identity of reason and nature. In doing so, this new form of reason (*Vernunft*) will «free» human nature «from all contingency»³². The resulting identity of reason and nature is no longer restricted by the repressed remains of intransigent, irrational human impulse, for the functionings of *Vernunft* transcend the domain of mechanical causality and, therewith, the dysfunctional economy of coercive

31. For the systematic use of the term *Vernichtung* (eradication, annihilation), see D.C. DURST, *Zur politischen Ökonomie der Sittlichkeit bei Hegel und der ästhetischen Erziehung bei Schiller*, Wien, Passagen Verlag, 1994.

32. G.W.F. HEGEL, *The Difference*, p. 113.

power manifest in the strategies of morality and legality. In a passage of fundamental import found in the *Differenzschrift*, Hegel explains more precisely the way in which this new form of reason radically supersedes mechanical causality and advocates the appropriation of human nature in a novel, productive fashion: «The causal relation is essentially sublated (*aufgehoben*), in that (*indem*) the producing is an absolute producing, the product an absolute product; that is to say, the product has no standing apart from the producing; it is not posited as something self-sustaining, as something that has standing prior to and independent of the producing, as is the case with the pure causality relation»³³.

In this 'post-mechanically causal' appropriation of human nature all atomistic opposition between an active rational unity and passive natural impulse is to be surpassed in the uninhibited movement of integrated human activity. Instead of causally determining nature from a position of ultimate alterity, reason inscribes itself in nature as its innermost potential, as the «immanent real ground of the totality», by rendering human nature as a product of reason to the absolute producing of reason³⁴.

In his *Differenzschrift* of 1801, as well as in *Natural Law and The System of Ethical Life*, both written between 1802 and 1803, Hegel draws fundamental conclusions from this determination of reason (*Vernunft*) for the articulation of his speculative strategy of ethical life (*Sittlichkeit*). With its uniquely altered *modus operandi*, this novel form of functional reason constitutes the coordinating apparatus of a new economy of power. The customs and norms (*Sitten*) of ethical life engendered by reason (*Vernunft*) do not coerce (*zwingen*), but instead subjugate (*be-zwingt*) the individual³⁵. Hegel elaborates here a systematic difference between two economies of power. In contrast to the repressively (self-) restricting ((*selbst-*) *beschränkenden*) effects of moral and legal coercion (*Zwang*), ethical subjugation (*Bezwingung*) functions by means of the productive power of norms (*Sitten*). This new, 'norm-alizing' politics explicitly pursues the strategic objective of a simultaneous individualization and universalization of man in modern society, in which the dysfunctional contingency or - in Hegelian terminology - the «particularity» of the individual is to be eradicated (*vernichtet*)³⁶. Yet in order to achieve more effectively the eradication of such particularity, the subjugating strategy of ethical normalization no longer repressively restricts,

33. *Ibid.*, p. 116.

34. *Ibid.*, p. 116; IDEM, *Werke 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1986, p. 64.

35. IDEM, *Natural Law*, pp. 93, 115.

36. *Ibid.*, pp. 92, 111. Cf. C. SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Cambridge, MIT Press, 1985, p. 58: It was none other than Carl Schmitt who succinctly stated the strategic aim of Hegel's philosophy: «Hegelianism, like every rationalist system, negates the individual as accidental and inessential, and elevates the whole systematically into an Absolute.»

but in an act of *Aufhebung* productively mobilizes individual human nature to actively affirm the political imperatives of the ethical community. Instead of dysfunctionally marginalizing the contingent desires of the individual from a hierarchical position of coercive alterity, ethical power «penetrates» the manifold nature of man in order - from below - to immanently transform those very desires into the mobilized material of integrated action³⁷. The act of *Aufhebung* here does not violently repress (*gewaltsam unterdrückt*), but instead activates activity, produces productivity, summons spontaneity in the nature of man. In this way, this new economy of ethical power must not articulate itself repeatedly in order to breathe life into the dead letter of the abstract law; instead, in silence it can circulate continuously and individually in the mobilized nature of modern man, below the threshold of the state apparatus in numerous arrangements spread out into the entire social body, such as in educational institutions³⁸.

It is above all then this fundamental difference in the *modus operandi* of human control that distinguishes *Zwang* from *Bezwingung*. This new economy of productive power in ethical life forms the nucleus of a theory of political kinetics which strives to subjugate by rendering this political product, the modern subject, to «an absolute product» which, as we saw Hegel already state, is to have «no standing apart from the producing; it is not posited as something self-sustaining, as something that has standing prior to and independent of the producing»³⁹. It can come thus as no surprise that we find Hegel asserting that the «Ethical» is «the mover of all things human»⁴⁰. And because this strategy of ethical life avoids alienating interventions and instead prides itself on the promotion of the pleasurable enjoyment of the individual in its active service to the ethical totality, Hegel can assert that it simultaneously advances the well-being of the individual and the collective⁴¹. Indeed, due to the presupposition of an underlying identity of reason and human nature, Hegel's philosophy can even claim to foster in the ethical subjugation of the modern individual his own true freedom; a

37. IDEM, *Natural Law*, p. 66.

38. *Ibid.*, p. 115.

39. IDEM, *The Difference*, p. 116.

40. IDEM, *Natural Law*, p. 58.

41. IDEM, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1977, p. 393: Hegel argues that the «distinction between duty to the individual and duty to the universal is {..} not something definitely fixed. The truth is rather that what the individual does for himself also contributes to the general good; the more he has made provision for himself, not only is there a greater *possibility* of his being of service to others, but his *actual* existence itself consists only in his being and living in contact with others. His individual enjoyment essentially has the meaning of putting what is his own at the disposal of others and of helping them to obtain *their* enjoyment. Therefore, in the fulfilment of duty to individuals and so to oneself, the duty to the universal is also fulfilled.»

freedom for which «nothing is external to it, so that for it no coercion is possible»⁴²? Hence, Hegel is not inhibited to conclude that «the community of a person with others» in ethical life «must not be regarded as a limitation (*Beschränkung*) of the true freedom of the individual but essentially as its enlargement (*Erweiterung*)»⁴³.

4. Glas: Derrida on Zwingen and Bezwingen. In his philosophy of ethical life, Hegel elaborates then what appears to be an irreducible strategic difference between the repressive character of abstract legality and morality, on the one hand, and the productive, mobilizing features of ethical life, on the other. Yet in his discussion of *Zwang* and *Bezwingung* in *Glas*, as I will attempt to show, Derrida reduces the categorical difference between these two economies of power without proper justification.

In accordance with his strategy of deconstruction, in *Glas* Derrida initiates his critical reading of Hegel's science of ethical life by locating the violent hierarchy of opposition and the consequent claim to a reconciled, *aufgehobenen* identity, which he ultimately seeks to subvert. As the alleged reconciliation of reason and nature, the notion of Spirit finds for Hegel its essence in absolute activity⁴⁴. In the *Geist* of a people, reason and human nature no longer stand in a mechanically causal relation of conflictual alterity, but instead are claimed to be united in the synchronic identity of uninhibited activity. In Hegel's philosophy of ethical life (1801-1803), the realization of this uninhibited activity of rationalized nature/naturalized reason in the *Geist* of a people is achieved first by the paradigm shift from the coercive strategies of morality and legality to the subjugating strategy of ethical life. In order to contaminate the field of Hegelian dialectics with marks of *différance*, Derrida must thus track down the traces of reason's repression of human nature inhabiting the *aufgehobenen* identity of the individual in the ethical identity of a people. Indeed, the «stakes» of Derrida's theoretical investments here are «enormous», for without «breaking with the system of *Aufhebung* and with speculative dialectics» where «everything, what is most decisive, is played out», that is, without shaking the very foundation of Hegel's science of ethical life by revealing repression in the institutions of ethical life, the general strategy of deconstruction must restrict its own desire for dividends at a point where its speculations should yield their largest returns⁴⁵.

42. IDEM, *Natural Law*, p. 89.

43. IDEM, *The Difference*, p. 145.

44. J. DERRIDA, *Glas*, p. 24.

45. IDEM, *Positions*, p. 44.

In *Glas*, Derrida counsels the reader recurrently not to hasten to identify the *aufhebende* energy or, in Hegel's own terms here, the true eradicating power (*wahrhaft vernichtende Macht*) of ethical life with a mechanism involving repression⁴⁶. Yet in the end, Derrida repeatedly finds his initial inkling of the repressive nature of *Aufhebung* confirmed by his investigations. An example of this may be found in Derrida's account of Hegel's depiction of the institution of marriage, in which the unification of conjugal partners demands the repressive self-restriction of their natural desires⁴⁷. According to Derrida, the *Aufhebung* of the law of infidelity into the loving and «liberating» relationship of marriage involves a «complex economic effect», in which the hitherto repressive «interdict is in a certain way lifted»⁴⁸. The love present in the conjugal partners has the *aufhebenden* effect of interiorizing the interdict of infidelity, of «devouring the limit» of this abstract law⁴⁹. Consequently, as Derrida explains the movement of *Aufhebung*, «in passing inside, the limit becomes infinite: so there is no longer any finite limit, no longer any limit or, what comes down to the same, there is an infinite limit. Conjugal desire is free because it is subject to an infinite law»⁵⁰. Derrida is at pains to expose in what way the *Aufhebung* of finite limit no less involves the continued presence of a limit, albeit an infinite one. Yet, one could ask, what actually constitutes an infinite limit? In the eyes of Hegel at least, is not the true infinite without limit, i.e. does it not represent paradigmatically the unlimited, unrestricted, unrepressed, uninhibited activity of an individual integrated into a reconciled, communal relation?

What Derrida means by such an infinite limit can be made plain in the following way. According to Derrida, the acts of *Aufhebung* at work in Hegelian dialectics involve what he terms more generally the «re-strict-ure of repression»⁵¹. Instead of simply superseding repression, the acts of *Aufhebung* operating in Hegel's political philosophy are said to involve both a freeing from and simultaneous strengthening of repression, of the repressive limit. In the light of this «undecidable» 'concept' of the «re-strict-ure of repression», Derrida's strategy of deconstruction can claim to fulfil its critical function by revealing not only the traces of repression forgotten in

46. IDEM, *Glas*, pp. 26, 132.

47. *Ibid.*, pp. 35f., 192 ff.

48. *Ibid.*, p. 35.

49. *Ibid.*, p. 35.

50. *Ibid.*, pp. 35f.

51. *Ibid.*, p. 26: In this systematic context, Derrida also speaks of the «suppression of counter-pressure», as is documented in the following passage: «The process of idealization, the constitution of ideality as the milieu of thought, of the universal, of the infinite, is the suppression of the pressure. Thus *Aufhebung* is also a suppressive counterpressure, a counter-pressure, a *Hemmung*, an inhibition».

the *aufgehobenen* identities of Hegel's philosophy of ethical life, but also in posing a resistance to the reestablishment of the violent hierarchy of reason over nature by disorganizing the very system of oppositions it presupposes.

The reduction of *Aufhebung*, and thereby of the *modus operandi* of Hegel's speculative strategy of ethical life, to a mechanism *involving* repression governs also Derrida's deconstructive analysis of the categories of *Zwingen* and *Bezwingen*. In tracing Derrida's appropriation of this opposition of terms, I will attempt to show in what way the strategy of deconstruction stumbles, if but for a moment, by unjustifiably uniting *Zwingen* and *Bezwingung* in a purely posited, more primordial identity of repressive restriction and constraint. Through the eradication of the dysfunctional singularity of the subject in ethical life, according to Hegel the integrated individual is subjugated, but not coerced (*bezwungen, aber nicht gezwungen*). In his discussion of Hegel's use of these two terms, *Zwingen* and *Bezwingung*, Derrida rightly refers by italicization to the common etymological root of these two terms in *Zwingen/Zwang* (coercion); he also points to the fact that French translators are not wrong in asserting that Hegel's «play on words» between *Zwingen* and *Bezwingen* «is untranslatable»⁵². Yet despite the alleged untranslatability of this play, of Hegel's play, of the play of the philosopher who for Derrida categorically rejects all play⁵³, Derrida plays with these different terms by referring both *Zwingen* and *Bezwingen* back to a more primordial unity of posited meaning. In what constitutes without doubt a most paradoxical displacement of strategic positions, a remarkable reversal of investments, here where Hegel defers to difference Derrida insists first and foremost on the *construction* of common identity: «In effect the two verbs (*Zwingen* and *Bezwingen* - DCD) have very closely related senses, all referring to what I would call a movement of *constriction*: grip, constraint, restriction; it is a question of closing up, squeezing, containing, suppressing, subjecting, compressing, repressing, subduing, reducing, forcing, subjugating, enslaving, hemming in»⁵⁴.

52. *Ibid.*, p. 101.

53. IDEM, *Writing and Difference*, pp. 260 ff.: In his essay on Bataille, Derrida writes of Hegel: «In interpreting negativity as labor, in betting for discourse, meaning, history, etc., Hegel has bet against play, against chance.»

54. IDEM, *Glas*, pp. 99, 191: Derrida reaffirms his belief that *Zwingen* and *Bezwingung* are two heterogeneous forms of an ultimately homogeneous form of repressive constraint: «Does the heterogeneity of all the restrictions, of all the counterforces of constriction (*Hemmung, Unterdrückung, Zwingen, Bezwingung, zurückdrängen, zurücksetzen*) always define species of general negativity, for of *Aufhebung*, conditions of the relief? Repression{..} could occupy several places in regard to these re-(con)strictions (...). If one asks: «*what is repression?*», «*what is the re-strict-ure of repression?*»; in other words, «*how is that re-strict-ure to be thought?*», the response is The Dialectic».

Yet by positing this original unity of *Zwang* and *Bezwingung* in constriction, constraint, restriction, suppression and repression, etc., does not Derrida derail the critical movement of deconstruction before it has even begun? To answer this crucial question we need not look far, for this *construction* seems clearly to defy Derrida's very own determination of deconstruction, when for instance in *Dissemination* he declares that «the movement of differance» is «a 'productive', conflictual movement which cannot be preceded by any identity, any unity, or any original simplicity»⁵⁵. In spite of his own precautionary principles and now equipped with this original unity of *Zwang* and *Bezwingung*, Derrida proceeds to discuss Hegel's deference to difference: «But Hegel chooses to dissociate and oppose rigorously the one to the other, *zwingen* to *bezwingen*, in taking up again in part the terminology of Fichte who speaks in his *Grundlage des Naturrechts* of a *Zwangsgesetz* (coercive law). The constriction of *bezwingen* is distinguished from the simple application of an empiric constraint, erects the empiric individual into a free subject. The very top of this erection is called death: 'This negative absolute {...} is entirely raised above all *Zwang*. Death is the absolute *Bezwingung*' {...} Therefore the subject raises itself, stands above a certain type of constriction (*Zwang*): but the subject can stand thus only to suffer the absolute increase of a counterconstriction that, to chastise it absolutely, totally frees it from the prior constriction called natural empiric, and so on, the prior constriction that is always weaker. *Bezwingung* erects a freedom in lifting the *Zwang*. Absolute - colossal in any case - increase of counterconstriction. {...} *Bezwingen*, death's infinite and thus nonconstraining constriction, produces the strict: what is called spirit, freedom, the ethical, and so on»⁵⁶. And in an other central passage Derrida states: «Does the heterogeneity of all the restrictions, of all the counterforces of constriction (*Hemmung*, *Unterdrückung*, *Zwingen*, *Bezwingung*, *zurückdrängen*, *Zurücksetzung*) always define species of general negativity, forms of *Aufhebung*, conditions of the relief? Repression {...} could occupy several places in regard to these re-(con)strictions»⁵⁷.

In light of the original identity of *Zwang* and *Bezwingung* Derrida posits as true at the very outset of this movement of deconstruction, it must be questioned whether there is any meaningful difference in the difference between «constriction» and a «re-stricting constriction» or counter-

55. IDEM, *Dissemination*, p. 6 ff.: The entire passage reads as follows: «The movement of differance» is «a 'productive', conflictual movement which cannot be preceded by any identity, any unity, or any original simplicity; which cannot be 'relieved' (*relevé*), resolved, or appeased by any philosophical dialectic.»

56. IDEM, *Glas*, p. 99 ff.

57. *Ibid.*, p. 191.

constriction which is both an opposition to and duplication of constriction? Indeed, Derrida's own determination of deconstruction seems to demand it. More specifically, can Derrida claim to justify the difference between the constriction of *Zwang* and the re-stricting constriction of *Bezwingen*, when both these determinations collapse immediately into the more primordially unified discursive field *involving* the movement of constriction as *restriction*, constraint, suppression and repression? At this juncture it does not seem illegitimate to assert that the «undecidable» output of this deconstructive venture, i.e. the «re-(con)striction» or re-stricting constriction of *Bezwingen*, is pre-decided already from the very start by the purely posited input of a more primordial identity of *Zwang* and *Bezwingung* in the movement of constriction as restriction, constraint, repression, etc. In light of the strategic necessity of deconstruction to disclose traces of repression in *Bezwingung*, it appears then as if Derrida has constructed here nothing less than a master *petitio principii*, a grand *circulus vitiosus* by positing this original identity of *Zwang* and *Bezwingung* in the movement of constriction as repressive restriction and constraint. Although Derrida designed *différance* to be a «kind of economy, that war economy» which «brings the radical otherness or the absolute exteriority of the outside into relation with the closed, agonistic, hierarchical field of philosophical oppositions»⁵⁸, in this particular movement of deconstruction what is claimed to come from the outside is already at the very outset on the inside. In consequence, the destabilizing movement of deconstruction is reduced here to the stable exchange of one form of repression with another which, though characterized as «re-stricting» in its «constriction», is - as constriction - nonetheless from the very beginning posited by Derrida to function within the general field of *restriction*, constraint, suppression, subjection, compression, forcing, enslavement, limitation, and repression. By constricting from the very beginning the *aufhebende* force of *Bezwingung* to a form of power *involving* repression, the open(ing) operation of deconstruction thus appears here to be limited to but a barter of words within a closed field of common identity.

Of no less importance, however, is the further question whether by limiting the difference between *Zwingen* and *Bezwingen* in the constructed identity of repressive restriction and constraint Derrida can adequately account for the radically differing material effects of the heterogeneous economies of power in modern society which Hegel makes claim to in his paradigm shift from abstract legality and morality to ethical life? In addition, by limiting the *bezwingende* power of ethical life to a re-stricting of constriction or a «re-strict-ure of repression», can Derrida critically account for the specific form of alterity at work between reason and human nature in modern institutions

58. IDEM, *Dissemination*, p. 5.

of ethical identity? To continue to conceptualize the problem of ethical power in modern society solely in terms of repression, as Derrida ultimately seems to do, is without doubt to remain committed to the belief in a radical alterity of reason with its Other, (human) nature. Yet it is not simply the repressively alienating, but also the positively integrating effects of contemporary social institutions that are of concern. To be critically questioned then is not simply the origins of repressive exclusion, but also the ends of productive integration. By activating the hitherto hidden potential for spontaneous, rationally integrated activity in human nature through the ethical subjugation of man, Hegel thought that a system of free, uninhibited and mutually beneficial activity among the members of an ethical community could be established. To speak in terms of productivism, integration, and the highly contingent character of alterity⁵⁹ inhabiting the relationship between reason and human nature in modern society, however, is not to restrict oneself solely to a belief in reason's power to liberate nature in ethical life by releasing it from the repressive forces of *Verstand*, as Hegel once did. Instead, one may seek to critically account for the growing interdependencies resulting from the appropriation of human nature by modern institutions which no longer simply repressively marginalize, but productively integrate individuals into a system of mutually functional relations of societal reproduction⁶⁰. Against this backdrop it seems that by limiting *Bezwingen* to a re-(con)striction which continues to repressively restrict and constrain, by reducing *Bezwingen* to a modality of power ultimately *involving* repression in the re-stricting of constriction or «re-strict-ure of repression», we may be confronted in this specific section of *Glas* less with the limits of Hegelian dialectics than with that of deconstruction⁶¹. In light of this possibility, perhaps it is not unjustified to reverse Derrida's own assertion and ask whether or not the *reduction* of difference to *différance* is to remain far behind in the debate⁶²?

Symptomatic of the fact that Derrida constrains the difference between *Zwingen* and *Bezwingen* in the identity of power involving repression is lastly his discussion of Hegel's notion of education (*Erziehung*) which, as I have shown elsewhere⁶³, systematically belongs to the strategy of ethical life. In his *Natural Law* essay, Hegel unequivocally employs the

59. G.W.F. HEGEL, *Werke* 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1986, p. 31: The young Hegel himself offered us this insight: «Man is such a multifarious thing that everything can be made out of him» (*Der Mensch is ein so vielseitiges Ding, daß es sich alles aus ihm machen läßt*).

60. Cf. M. FOUCAULT, *Politics, Philosophy, Culture*, New York, Routledge, 1990, pp. 162, 58 ff.

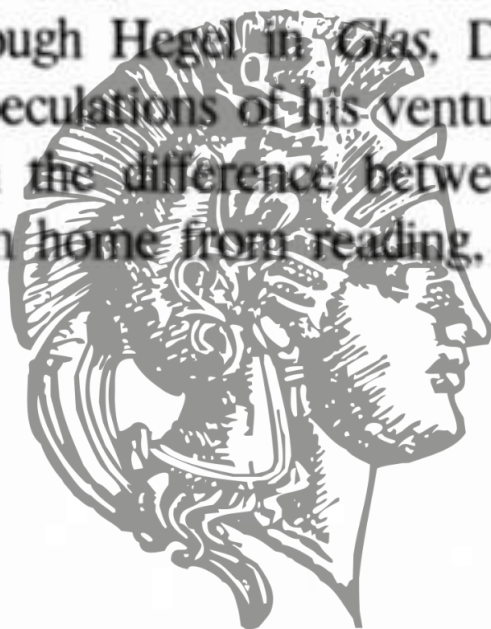
61. J. DERRIDA, *Glas*, p. 191.

62. IDEM, *Positions*, p. 101.

63. D.C. DURST, *op. cit.*, pp. 183-186.

notion of *Bezwingen* to characterize the productive modality of power exerted on the individual through education⁶⁴. Yet in his discussion of the Hegelian notion of education in his Jenaer writings, Derrida fails to take up this central notion of *Bezwingung*. Instead, in reference to Hegel's *Jenenser Realphilosophie I* (1803/4), Derrida again insists on the identification of what for Hegel constitutes a *bezwingende* practice with a de-limiting, yet ultimately violent and repressive economy of political power: «What is education? The death of the parents, the formation of the child's consciousness, the *Aufhebung* of its unconsciousness in(to) the form of ideality. 'In education the unconscious unity of the child is relieved.' There is no need to hurry to identify this idealizing relief with a 'repression' of the 'unconscious'. But the question of such a translation cannot be avoided. Education (*Erziehung*) and culture (*Bildung*) violently delimit a matter by a form containing it. This violent form is ideal»⁶⁵.

Despite repeated exhortations for hesitation, and despite the earnest claim that «we will never be finished with reading and rereading Hegel»⁶⁶, perhaps it must said that in *Glas*, indeed in what constitutes but a short stretch in the long passage through Hegel in *Glas*, Derrida sought to cash in too quickly on the strategic speculations of his venture against Hegel, to bring this dialogue with Hegel on the difference between *Zwingen* and *Bezwingen* to a quick close, to return home from reading, in the repressive identity of repression.



David DURST
(Blagoevgrad)

64. G.W.F. HEGEL, *Natural Law*, p. 115.: Hegel argues that in absolute ethical life «the living being under this form of the negative is the budding of ethical life, and education is by definition the emerging progressive sublation (*Aufheben*) of the negative or subjective, for the child, as the form of the potentiality of an ethical individual, is something subjective or negative, whose development to manhood is the cessation of the form and whose education is the disciplining or the subjugating (*die Zucht oder das Bezwingen*) of the form. But the positive aspect and the essence of the child is that it is suckled at the breast of universal ethical life; it lives at first in an absolute vision of that life as alien to it, but comprehends it more and more and so passes over into the universal spirit.»

65. J. DERRIDA, *Glas*, p. 132.

66. IDEM, *Positions*, p. 77.



INTERPRETING THE PLATONIC TEXT IN THE LATE TWENTIETH CENTURY

To better assess the state of methodological endeavors in the field of Platonic studies today, one would need to undertake an overview of major philosophic trends. Every era has read the Platonic text, in part, according to its preoccupations and anxieties. This is no less true of our time, although it might be more difficult to establish. It is certainly impossible to offer a general overview here, but a more limited objective can be attained: It is feasible to examine the methodological and philosophic contributions of the late epigones of western philosophy and ascertain the impact their legacy continues to exercise on contemporary students of Plato's philosophy. The two paramount philosophical influences I discern stem from the writings of Nietzsche and Heidegger. Two major hermeneutic approaches of our times that are indebted to Nietzsche's and Heidegger's work are, what I call, textual deconstructivism and natural law esotericism. In what follows, I bring attention to the work, and working assumptions, of representatives of these two approaches.

1. It is impossible to delineate here Heidegger's complex account of Plato's philosophy and of Platonism, but the following observations are crucial for my purposes: Heidegger argued that Plato's theory of Ideas or Forms, with its postulation of a disjunction between truth and actuality, is the first ominous step in a long sojourn that passes through the inception, culmination and crisis of western metaphysics to terminate in the contemporary nihilistic crisis. According to Heidegger, by defining truth as correctness - gauged by reference to immutable eidetic criteria - Plato launches the historical destiny of western thought: systematic reflection, measurement according to set criteria - and, hence, technology and scientific endeavor - become the fateful trademarks of western history and traditions¹.

There are further implications that follow from Heidegger's interpretation of

1. Cf. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit; Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947; also in *Wegmarken* (1919 - 1958) *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, Band 9. See further his *Parmenides* (1942), *ibid.*, Bd. 54.



Platonism: If Heidegger's understanding of Platonism - as the threshold of systematic reflection, made possible through a separation of true [eidetic] from actual - is plausible, then we can say that the Platonic text is, similarly, the first systematically conceived text. Plato's text is the first document that can serve as an original that invites interpretations; unlike the Homeric matrix that seduces the poet to recantation, the Platonic text points to a truth that is separate from its actuality - a truth whose appreciation is not guaranteed from simple recitation. This is also consistent with Plato's critique of writing in the *Phaedrus*. Moreover, for Plato, the actual must prove its degree of truth (its connection with the original or eidetic, the Form or Idea). Therefore, the connection between interpretation and text becomes one that can further proliferate into, and foster, all sorts of systemic arrangements (ranging from philosophic debate to formalistic and authoritative academic enclosures). In other words, the text becomes alive and active: it invites comment, interpretation, exegesis, reaction and furtherance - and it, in fact, demands all these responses as integral part of itself. It is not a coincidence that Plato was the first to spawn an Academe - although, to be sure, schools of rhetoric existed before. In spite of his aversion to the ossified facticity of the written text, Plato was ironically the first to bequeath a text in our sense of the word.

So, we see that ramifications of Heidegger's critique of Plato obviously require that we re-visit the Platonic text itself. Heidegger, however, propounds a rather unexpected rule for textual interpretation: A thinker's teaching consists primarily in «what is left unsaid»². Heidegger's interest in the Platonic text is thin. In spite of his philological acumen, Heidegger did not read the Platonic text with adequate care³. So, we see that Heidegger's diagnosis of the significance of Platonism both requires and fails to provide a set of methodological standards for textual interpretation.

Before Heidegger, Nietzsche had astutely diagnosed a characteristic pathology which, he claimed, underpins all *philosophizing*. Unlike Heidegger, Nietzsche often privileged the task of textual interpretation as an indispensable endeavor for the diagnostician of metaphysical crisis⁴. As a philologist by training, Nietzsche placed his hopes for a resounding unmasking of hitherto

2. For another instance from roughly the same period, in which the same principle is articulated, cf. also M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927, *Gesamtausgabe*, 1977, Bd. 25, p. 33. Cf. Fr. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, aph. 23.

3. Plato's thought, deliberately conveyed by means of a complex dialogical and dramatic format, cannot be reduced to a collection of doctrines or teachings. Heidegger comes close to stipulating a doctrinaire Plato. For a critique of Heidegger on this score, cf. DREW HYLAND, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 139-163. Cf. CATHERINE ZUCKERT, *Postmodern Platos*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 33-34.

4. What comes before, and determines, interpretations of life is not the act of writing but a *lifestyle* (that of the ascetic or priestly nature, of ressentiment, etc.); cf. *Fröhliche Wissenschaft*, aph. 353.

philosophizing in the use of sound philological methods⁵. This promises that Nietzsche, and his influence, might after all achieve a reconciliation of a diagnosis of crisis (inevitable after Hegel, and in a sense identical with the crisis of Platonism broadly understood) with a method for reading the originary text (hermeneutics). This is the task in which Heidegger would not succeed - or would not be interested.

The iconoclastic Nietzsche was not a philologist who rests on his laurels. Nietzsche is interested in the task of textual interpretation but he also radicalizes the scope of this task. Consistently with his philosophy of perspectivism, Nietzsche denies that a text can be read in only one correct way, or that an objective method of interpretation can ever be accessible⁶. Thus, Nietzsche has left modern exegetes in the lurch: On the one hand he has pointed the way to the text as to a revolutionary banner that holds truths that need to be «taken by surprise»⁷; on the other hand, he showed that, given the nature of his own project, he could not be expected to provide interpretative methods that can be readily accessed or applied by everyone⁸.

Two cardinal trends of contemporary Platonic interpretation follow from the Nietzschean revolution - clinging, as it were, to the horns of the Nietzschean antimony: Some have elected to emphasize Nietzschean perspectivism: this entails a realization that no privileged method is available. Since being *is* interpretation, according to Nietzsche⁹, it further follows that a text re-interprets itself every single moment of its «existence» - the text self-destructs, or rather is self-destruction. Certain hermeneutic and deconstructive schools define themselves on the ground of the above propositions.

On the other hand, Nietzsche's privileging of «philological» study as a force of unearthing, undermining, exposing, sublating and overcoming has sent many students of philosophy back to the fundamental texts themselves, there to discover esoteric meanings whose author presumably concealed them with heightened circumspection.

2. In this essay I confine myself to a brief examination of a representative from each of the fundamental alternatives that have become available after the Nietzschean «revolution»: Roland Barthes follows, and radicalizes, the first direction - of, what I call, textual deconstructivism - while Leo Strauss returns

5. Cf. *Menschliches Allzumenschliches*, p. 270; *Morgenröthe*, pp. 52 and 84; *Antichrist*, p. 47; *Zur Genealogie der Moral*, I, p. 17 (note).

6. For a different approach to this aspect of Nietzsche's thought that arrives at the same conclusions, cf. JEAN GRANIER, *Perspectivism and Interpretation*, in *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

7. *Fröhliche Wissenschaft*, p. 381; cf. p. 374: All existence is interpretation.

8. After all, Nietzsche opines that most philologists and text interpreters cannot help lacking in originality. Cf. *Ecce Homo*, II, p. 8.

9. *Fröhliche Wissenschaft*, p. 374.

to the Platonic text to distill hidden meanings - let us call his approach one of natural law esotericism.

3. Roland Barthes writings are interesting in that they radicalize the premises of heuristic deconstruction¹⁰. Barthes defines a reader as someone who derives pleasure from the reading of a text. A reader is a reader when, and only insofar as he or she, «takes pleasure» from reading a text¹¹. This position sounds paradoxical and would hardly be conceivable before Nietzsche, or Freud for that matter.

Late in his prolific career, in *Beyond the Pleasure Principle*, Freud returned to a metaphysical dualism. There he supplements the libidinal drive with an even more powerful and primordial inclination of animate matter to conserve vital energy by lapsing into simpler forms of existence. This can actually be construed as Freud's belated and treasonous embrace of political conservatism: an instinct for simpler existence and conservation of energy means preservation of vitality even at the cost of sacrificing progress toward more rational states of individual and collective being. Freud thus shows how a lapse into the prerational phase of the Rousseauan state of nature is not inconceivable at the instinctual level; human perfectibility, which ever since the writings of Rousseau had raised a hope for amelioration of political malaise, now appears as a fictitious or even suspicious premise. The return to an earlier stage also corresponds to an implosion of the text. The human animal secretes meaning - text - only necessitously; at the core of its existence there lies a tendency toward regressive silence. It is easy to understand why the late Freud is conspicuously absent from the work of deconstructionists, and of Barthes in particular. This is not all, however. Even Nietzsche, who is not known for leftist sympathies, could have denounced Freud's lapse into dualism. Although, according to Nietzsche, nihilistic tendencies inescapably characterize, and define, our shared modernity, there are two sorts of nihilism - a nihilism of strength (an overabundance of energy that is frustrated for internal reasons), and a nihilism of weakness and enervation (a «hunger» which, instead of leading to nourishment, causes flight and cowering for the sake of conserving rapidly waning energy)¹². One could say that Freud acknowledged, acquiesced, did not resist the latter, «bad», kind of nihilism from which modern humanity suffers.

That Barthes does not take the late Freud's vitiation of the libidinal principle into account is hardly surprising. What is truly unexpected is the Nietzschean Barthes' readiness to reduce interpretative issues to «questions of pleasure and displeasure», which for Nietzsche falls under a «decadent» type of nihilism¹³.

10. All subsequent references are to R. BARTHE'S *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.

11. *Ibid.*, section 2.

12. *Wille zur Macht*, p. 59.

13. *Ibid.*, p. 64.

Barthes' paraphernalia that are demanded by pleasure - even by whimsical pleasure - are now legitimated and accepted as textual, and interpretative, instrumentalities: Unpredictability, indecision, logical contradiction, inconsistency, obsessive fascination, fatuous omission, ritualistic repetition, fetishistic attachment. One might say that the revered texts have always been, unwittingly, approached in this spirit. Barthes makes the stronger point that it is in the very nature of the text to be approached in accordance with one's subjective sense of pleasure. What is more important still, the text appears intrinsically indeterminate: The text has no meaning prior to what the reader confers on it, according to his pleasure¹⁴. Originally, a text is a demand on the reader; it is «frigid», a boulder blocking the path from the unconscious to consciousness, until desire, which means «neurosis», moves it to make room for pleasure¹⁵.

Barthes has no distinction to make between immediate and compensatory pleasures. Is the transformation of the text-as-demand to text-as-pleasure direct or is it more like a formula for the conversion of one pleasure to another? Barthes is not clear on this. If the text-as-pleasure depends on complex processes of conversion etc., a pattern might emerge in the broader picture; the text might not be indeterminate after all, although its determining factors might indeed be concealed from the author's consciousness. A danger of this interpretative approach is that it might «psychologize» the author by claiming to know the inner workings of his psyche better than he suspected. To his credit, Barthes is not willing to follow this direction. One suspects, however, that the reason for this is that Barthes wishes to remain non-judgmental even in the face of pleasure that results from psychological derailment rather than from a spontaneous attraction to the text. Yet, it is on this spontaneity that Barthes' argument (that the text is a secretion of pleasure) rests.

Barthes' comparison of the relationship between text and reader to neurosis has an ancient antecedent in Plato himself. In the *Phaedrus* we find the well-known aside that «the greatest of goods befall us through madness (*mania*), indeed a madness bestowed by means of divine apportionment...» (244a5-7). In the same breath, Socrates associates madness (*mania*) with the art of divining (*mantiké*). The core of «neurosis» which one finds in the foundation of intellectual processes, and which modernity has learned to associate with devious ways for the manufacturing of pleasure, makes it possible to be a diviner (*mantis*) - one who has insights into the remote human past and unknown future. As Freud also knew, neurotics, like children, recapitulate the phylogenetic inheritance of humankind. Far from terminating the tasks of interpretation, or decomposing the text from within, a truly Freudian approach

14. Cf. R. BARTHES, *op. cit.*, sect. 4, iv.

15. *Ibid.*, sect. 3.

to text-as-neurosis actually demands a more exacting interpretative rigor. The classic Freudian analysis of dream textures is a good example of this. Freud systematized his interpretation of dreams by pointing to extra-textual, *non-arbitrary*, standards or symbols. Although the deployment of such symbols in dream language testifies to the unbounded hedonic inclinations of the subconscious, the symbols themselves are ideal archetypes that can, in theory, be deductively applied to interpret the texture of any dream.

Barthes sees his restoration of the rights of eros as a vindication of sensuous reality, which has been ravaged by the idealist onslaught. Barthes' direct ancestor is Nietzsche whose reversal of idealism promises to liberate humankind from the curse idealism cast on sensuous reality. «I would prefer to be even a satyr to being a saint» proclaims Nietzsche. In the same passage, however, Nietzsche resurrects Plato's association of erotic madness with divination or oracular prophesy by stating that the liberation from idealism «creates health, future, [a] lofty right to the future»¹⁶. Unlike Barthes' relativist and self-referential pleasure principle, divination points to an independent, extra-textual and objectively higher standard. Barthes is painfully aware of the fact that his approach - and his affiliation with Nietzsche rather than with Marx - can cause embarrassment. To define the relationship to a text as pleasure is not only to expose the circuitous voluptuousness of the contemplative hermit; it is also to embrace the politically reactionary Marquis de Sade and jeer at the scores of revolutionaries who foolishly perished because they thought they could interpret (misinterpret?) a pamphlet as a sober call to arms. Barthes is unrepentant. Ideology, he says, passes like a blush over a face. «Some take pleasure in this particular color»¹⁷. At the same time, however, Barthes varies his metaphor and compares ideology to a shadow. Ideology is to a text what its shadow is to an object¹⁸. Of course, the shadow presupposes a source of illumination that is independent of the text itself; Barthes is silent about this. The shadow cannot be abstracted from its original. If ideology is like a blush how can it be like a shadow? No one is without a shadow. Can we not imagine people who never blush? Are not the best readers those who forgo the indulgences of blushing for the sake of delving deep into unspeakable and profane recesses?

Barthes reconciles the two aspects - subjective erotic blush with objective Marxist shadow - in an admittedly ingenious way: It is impossible, he says, for a writer to be free of *both* ideological and erotic repression at the same time¹⁹. Those who read texts with a view to promoting a political struggle have a price

16. *Ecce Homo*, Pref., p. 2.

17. BARTHES, *op. cit.*, sect. 20, vii.

18. *Ibid.*, sect. 20, viii.

19. *Ibid.*, sect. 21, ii.



to pay to unforgiving eros. Revolutionaries are libidinally suppressed as sensualists are politically suppressed - a single economy runs through, and explicates, both psychological states. Barthes does not furnish examples, but certain unfortunate attributes of stiff ideological literature easily spring to mind: unattractive style, boorish seriousness, monomaniacal (regressive) repetition of shibboleths (symbols), stiff awkwardness, and stilted, desiccated, unerotic forms we associate with the writings of a pamphlet. The perversion that finds arousal in a reading of the *Communist Manifesto* has not been invented yet. In the opposite case of the seductive text, according to Barthes' formula, there is no erotic but only ideological repression. Truly seductive writers tend to be reactionary. This sounds counter-intuitive. It finds limited confirmation in the case of the effete oligarchy of the years preceding the French Revolutionary; the hedonist preoccupations of this group soon turned into maudlin novels about the fate of Marie Antoinette and her son. In that case, political suppression produced not the pleasant, as Barthes would have it, but the mawkish text.

Barthes' formula is helpful in accounting for the present state of interpretative endeavors. Students of texts indeed often behave *as if* Barthes' formula of a relationship between erotic and ideological repression were true. Barthes captured, and his influence abetted, a segment of the contemporary phenomenology of interpretative travail. Textual interpretations that strive to bring out ideological blueprints, or, guided by ideological preconceptions, seek to dissect texts and expose their ideological underpinnings fail to pay attention to the text as an aesthetic product. It is true that the meanings of the text - and of the Platonic text as the archetypical text - are deposited in its seductive qualities to some extent. Plato's text is Socrates become youthful and beautiful, as Plato intimated in his Second Epistle. On the other hand, interpreters who stubbornly apply canons of literary criticism - conceived to maximize arbitrary pleasure - are less likely to reach the ideological presuppositions of the text they examine; their ideological projections into the text are dictated by contemporary notions and are most likely to uncritically iterate the jargon of, for instance, Marxist historicism, feminist theory, or linguistic philosophy.

Barthes' trade-off between ideological repression and erotic repression is not a general law; it reflects a predicament of our time. To the extent that a relativist appreciation of texts, and of textual meanings, is sanctioned, this trade-off becomes inevitable: If one pursues pleasure, one cannot at the same time elevate this pleasure to a universal law; it is one's subjective pleasure that is at stake. No consistent ideology can emerge from this, at least until someone articulates a consistent philosophy of hedonism. If, on the other hand, one expects to study a text in a «scientific» fashion with a view to its ideological and political underpinnings, one should not derive private pleasures from this enterprise. Pleasures are private and arbitrary whereas study should be

dispassionate. Pleasure is a matter of judgment, while study is a matter of interrogating the «facts».

Barthes frankly states that one reason for defining readership as pleasure is the following: If the text is to be demystified, the text ought to become an object of pleasure for others. Barthes does not say this, but it is rather a vulgar pleasure that is required for this. Generations of mystified students of Plato, for instance, might have experienced unspeakable raptures by submerging themselves in, or soaring toward, the text. This is certainly true of certain readers of the Bible. If the pleasure of the text is to serve as an instrument for demystification, it must be a pleasure of destruction and pillory, a pleasure that is no kin to higher or creative sensations. If, in line with modern democratic sentiment, private pleasures are to be available to everyone, they should not be prohibitive - they should be (defined in such a way as to be) within easy reach. Certain pleasures are more popular than others. Barthes is aware he is departing from his teacher Nietzsche who erected his critique of all values on the aristocratic distinction between noble and base²⁰.

The text is not a veil, says Barthes, thus rejecting esotericist hermeneutics; it is a tissue (*hyphos* in Greek) that can generate itself, can diminish and wax again, can fold and unfold itself²¹. From this follow certain methodological implications about interpreting: Cleavages, abrasions, seams, points of friction become important. When reading one should skip, read on, look up, return, dip in again - all according to pleasure. Ironically, the approach fits well the task of studying the Platonic text which demands attention to ruptures of organic continuity, interlocutors re-appearances, recurrences of themes, parallel constructions and thinly disguised narcissistic reflections, abrupt fluidity of speech and violent arrests of peripeteia. With one crucial difference - that the pleasure that serves as a locomotive for the movement of action in the Platonic text is not meant to be arbitrary; it is not meant to be the reader's pleasure insofar as he is simply the reader. As the patient student of Diotima's speech (*Symposium* 211e5-212c3) learns, the higher stages, or rungs up the ladder of eros - including philosophical endeavors - are objectively given. Ascending through the stages in a source - the only genuine source - of progressively higher pleasures. It is not a subjective - Barthean - sense of pleasure that can serve even as the incentive for undertaking the erotic travails: one cannot even imagine, far less anticipate, the higher pleasures while one is still at the bottom of the ladder. There is no place for Barthean whim in Platonic eros-psychology.

For Plato, structured speech (*logos*) is like a living animal that is put together so that all its parts are duly proportionate to each other and with a view to their

20. *Menschliches, Allzumenschliches*, p. 45; *Jenseits von Gut und Böse*, pp. 257-296; *Genealogie der Moral*, I. 2.

21. R. BARTHES, *op. cit.*, sect. 44. i.

appointed functions (cf. *Phaedrus* 264 c). Barthes rejects the purpose and structure of the whole of the Platonic animal. Barthes remains arbitrarily fixated on just one part of the organic whole - and the part, according to pleasure, presents the view of a tissue. One hesitates to guess what tissues, what parts of the body, Barthes had in mind. Thus, the arbitrary hermeneutic pleasure, to which Barthes appeals, turns out to be the epiphenomenon of a fixation on one part of the archetypical Platonic textual whole. Textual deconstructivism is truncated Platonism, at best.

4. Leo Strauss tried to revive in our century a variant of natural law philosophy. His initial standpoint was furnished by his examination of the tension between philosophy and religion, a subject that occupied Strauss ever since his early writings on Spinoza²².

Leo Strauss case is especially interesting as it presents a dramatic reaction against the ominous relativist tendencies of modernity: Strauss asserts that Platonic teaching can be understood in terms of its place in a continuous natural law tradition²³. More strongly, natural law itself, and the recurrent secular striving for a coherent articulation of natural law teachings, can be best grasped through a study of the classical philosophical discovery of natural law - a discovery that questioned and sought to replace traditional religion, as evidenced by Socrates' confrontation with traditional Athenian religious proprieties. Unlike the Scottish and French Enlightenment, the classical philosophic reaction against traditional religion did not lead to a proclamation of natural rights²⁴.

That the part ought to be understood in terms of the whole, that the whole can be discovered by (unassisted) reason, and that the whole (like human reason itself) is meaningful and self-sufficient - these components of natural law are all thoroughly Platonic. One of Strauss' most eminent methodological principles draws attention to the fear of persecution of writers who challenged authority in a radical fashion²⁵. Insofar as Plato presumably rejected traditional religiosity, he must have written in an opaque fashion, so as to avoid the fate of his erstwhile mentor Socrates who was put to death for not accepting the city's canonical deities.

Another reason for Plato's taciturnity is presumably to be found in Plato's aristocratic disdain for the egalitarian claim to natural rights for all. Plato's

22. Cf. LEO STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Hildesheim, Olms, 1930.

23. Cf. IDEM, *Natural Right and History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1953, namely pp. 120-165.

24. This streak of his thinking places Strauss to the right of the ideological mainstream. Strauss further compounds this by denying the importance of Plato's teaching on communism of property and abolition of the family.

25. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Free Press, 1952.

radical aristocratism is not a reflection of his time or entourage; it shows a profound mistrust of, and pessimism about, human nature. Since Plato did not believe in natural equality, he was reluctant to communicate the same insights to all of his readers, and potential readers²⁶. Nevertheless, in response to Strauss, it can be claimed that Plato's aristocratic radicalism does not lead irrevocably to a preference for esotericism any more than Plato's hierarchical politics leads to subordination of the public good. In fact, Plato presents his hierarchical scheme as a precondition for the attainment of the common good; rather than conceal his political project - in the obvious sense of concealment - Plato might actually publicize. Unlike Strauss, who appears to «credit» Plato with a belief in the philosopher's right to power²⁷, I think that Plato intended his political writings to *prove* themselves to certain select readers, rather than serve as unquestioning millennarian announcements of a philosophic rulership.

Strauss' interest in Plato's natural law teachings is a reaction to Heidegger's indictment of Plato as the originator of nihilistic metaphysics. Heidegger suffers the thrust of Strauss' animus against German historicism. Although historicism, ushered by Herder and brought to systematic completion by Hegel, antedated Heidegger's writings, Heidegger brought historicism to an impressive denouement. If a main axiom of historicism is that meaning can come to be or be understood only at the right time, Heidegger applied this proposition not to the revelation but to the concealment of meaning. According to Heidegger's oracular saying, the more the source of all things reveals itself in actual beings, the more this source withdraws²⁸. What makes things meaningful is ultimately ineffable; the more of meaning is invested in a thing, the more its true meaning remains unexpressed. Plato's heresy, according to Heidegger, is that he sought to understand things in terms of that which is concealed - what Plato called the Form of the Good. Nevertheless, Plato also cautioned that the Good itself, which makes existence and understanding of things possible, is «beyond being itself» (*Republic* 509b9). Heidegger is not as different from Plato as it at first appears²⁹. Heidegger is in many ways kin to Plato, and Plato

26. Cf. *Phaedrus*, 276 e: «[the art of dialectic allows one to] avail himself of a suitable nature, and there sow the seed of speeches (*logous*) accompanied by reasoned awareness (*episteme*)...».

27. The influence of Nietzsche's will-to-power is indisputable. Strauss is not the only one to espouse the view that all philosophers sought to tyrannize. See HANNAH ARENDT, *Martin Heidegger at Eighty*, in *Heidegger and Modern Philosophy*, M. MURRAY ed., New Haven, Conn., Yale Univ. Press, 1978. Nietzsche's influence on Arendt's essay is evident, even in her use of Nietzsche's favorite imagery of the subterranean philosophic mole. Cf. *Morgenröthe*, Pref.; Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 289. Surprisingly, however, Arendt makes a single exception for Kant, whom Nietzsche never spared.

28. Cf. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximanders*, (1946) in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, 1996.

29. For the late Heidegger's approximation to Platonism, see STANLEY ROSEN, *Is Metaphysics Possible?*, *Review of Metaphysics*, 45, 1991, pp. 256-257. It has also been argued that, even during the period of *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger was quite close to Plato: cf. H.G. WOLZ, *Plato's Doctrine of Truth: Orthotes or Aletheia*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 27, 1966, pp. 157-182. More recently, cf. IDEM., *Plato and Heidegger*, Lewisburg, Penn., Bucknell Univ. Press, 1981.

anticipates Heidegger. The methodological implications of this are enormous. A sworn adversary of Heidegger like Strauss is liable to miss many Platonic strands which might, to him, anticipate Heideggerianism; or, to make things worse, the task of refuting Heidegger by means of a return to Plato can tempt one into foisting on the Platonic text external meanings and convenient distortions. Thus, esotericism can easily devolve into a heuristic panacea for the projection of derivative and arbitrary meanings onto an oracular text. Strauss' return to the text, originally meant to combat Heideggerian historicism, risks a subversion of the text itself. Strauss' return to the text, originally meant to combat Heideggerian historicism, risks a subversion of the text itself. Strauss' return to the text, originally meant to combat Heideggerian historicism, risks a subversion of the text itself. Strauss' esotericism retains Heidegger's preoccupation with the unspoken; except that Strauss' notion of the unspoken is one that is derived directly from its textual manifestations. (According to Strauss, it is Plato's conscious choice to conceal meanings - a choice that can be ascertained and illuminated by the cautious reader). Strauss' method confronts the risk of lapsing into deconstructivist relativism - a prospect that would terrify Strauss more than anything else: If the text furnishes the ultimate criteria for a determination of its meanings, the text becomes self-referential in a strong sense. Moreover, if the criterion is one of absence-within-the-text (concealment), then textual self-referentiality becomes not only arbitrary but the very essence of the text. Strauss' esoteric reading is the frigid, unerotic equivalent of Barthean «pleasure».

In spite of his reaction against Nietzsche and Heidegger, Strauss' natural law esotericism owes a great deal to both. Nietzsche was a critic of classical natural law: The Stoics, he wrote, were wrong in believing that they had discovered an independent, transcendent, fixed set of standards on which events and valuations ultimately depend; the Stoics only projected their own drive to create consistent meaning on the universe³⁰. Nietzsche replaces classical natural law with a different set of standards: A philosophy of will-to-power is Nietzsche's own variant of metaphysics. This is the main reason that Heidegger «accused» Nietzsche of being still a Platonist in reverse - which means a Platonist proper, insofar as the reversal of Platonism still requires the same standards by reference to which one thing can be said to be the reverse of another. Insofar as he postulates an understanding of the will-to-power as the philosopher's highest privilege, Nietzsche restores classical natural law. As Plato's philosopher was to be a lawgiver by virtue of his privileged familiarity with the realm of the Forms, Nietzsche's future legislator - adumbrated in his *Zarathustra* - has access to a higher standpoint (even if this standpoint threatens to dissolve to an awareness of groundlessness). If anything, Nietzsche moves

30. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 9.



closer to nature than Plato ever did: although it is not a vulgar biologicistic principle, the will-to-power is a more directly natural principle than the transcendent Platonic Forms.

Esotericism was also revived in modernity by Nietzsche. Nietzsche had reason for opting for an esoteric and oracular style as he intended to criticize and create at the same time: Nietzsche intended to keep the targets of his criticism unaware of his hopes of creation; and, conversely, he meant to insulate his attempts to create from the offended objects of his deconstructive ire. Nietzsche claimed that all major thinkers, including Plato, have always known, and drawn on, the differences between esoteric and exoteric writing.³¹ In the same work, Nietzsche urges that «noble natures» should respect the masks of esotericism worn by past thinkers; serious students should also interpret esoterically³². Apparently, Leo Strauss took this advice to heart in writing markedly esoteric interpretative essays on Plato's political philosophy. Ostensibly, Strauss denies that Nietzsche, or his «followers», could have revived classical esotericism. The reason for this inability is attributed to Strauss' major nemesis - the specter of German historicism; Nietzsche and his close descendants were presumably under the grip of historicist assumptions that make assume airs of superiority toward the wisdom of classical texts³³.

Ironically, Strauss discovers Nietzsche's historicist tendencies in an early work Nietzsche wrote precisely to combat the hyperbole and hypertrophy of historical education - an education that threatens not only modern life but also the classical texts Nietzsche admired. Nietzsche wrote there that «the most wretched animals can (by incessantly gnawing at the bark topple) even the mightiest oak»³⁴. It is true that by the end of this essay Nietzsche admits that he has himself often slipped into the errors and snares which historicist training fosters: conceited sense of superiority toward the past, a mood of inert cynicism, maudlin optimism about the human future that is out of touch with the possibilities of the present. Still, the essay sincerely excoriates historicism and pillories its proud heirs.

Nietzsche links his preference for esotericism with what amounts to a revival of classical natural law: if Plato asserted that truth resides beyond the sensuously and immediately available, Nietzsche also - strangely - identifies truth with its distant traces and elusive attributes. Truth is elusive for Nietzsche, as it was ontologically transcendent for Plato. Truth is hard to pin down because «untruth» is equally necessary - one should be able to escape into lies and

31. *Ibid.*, p. 30, cf. p. 40.

32. *Ibid.*, pp. 270; 278; 289.

33. L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 26. See W. DANNHAUSER, Friedrich Nietzsche, in L. STRAUSS, J. CROUSEY, eds., *History of Political Philosophy*, Chicago, McNally, 1972, pp. 782-803.

34. Cf. Fr. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II: *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

untruths to preserve life (and this is the necessary pre-condition of truthfulness)³⁵. Deadly truths could lead weak natures to paralysis. A dialectic between truth and untruth is required, so that truth remains hidden to the right degree. Like Heidegger after him, Nietzsche saw that Plato's emphasis on the truth as something revealed is misplaced; the hiding that makes «revealing» possible (the necessary untruth) is more fundamental. The animal that came eye to eye with the deadly truth that nothing abides, that all is in flux, would be paralyzed; it would be overpowered by the first beast of prey that came by³⁶. Lies are actually more greatly needed than truths for the preservation of life. The right combination of truth and untruth - of esoteric and exoteric - is the privilege of those who can endure the deadly truths. Nietzsche frankly asked for only such courageous readers.

Truth often wants to be surprised, says Nietzsche³⁷. From this it follows that one should select one's audience. The fewer the initiates, the less the noise and movement and commotion, the better the chances that truth shall not flee. Of course, the writer wishes to be understood, and to this effect he is compelled to stir the commotion he abjures. Noise is exacerbated when writings fall into the wrong hands – hands that fidget uncontrollably, or tremble with misplaced wrath, or grope where they should desist, or dictate with force. So, every cautious writer has little choice but to prevent being «understood» by the wrong readers. In Nietzsche's words, «every profound reader is more afraid of being understood than of being misunderstood»³⁸. Leo Strauss' hermeneutic procedures echo this Nietzschean approach, and the cautious student of Strauss' work cannot help detecting Nietzsche's influence also in Strauss' radical aristocratic political philosophy. Yet, at the same time, Strauss finds in Nietzsche not merely a diagnostician but a herald of the modern crisis. In other words, there is in Strauss' work a rift between (Nietzschean) method, or textual hermeneutics, on the one hand, and (anti-Nietzschean) understanding of the contemporary philosophic predicaments which a reading of Plato's text is supposed to illuminate. Let us notice that this rift is like the gap noticed earlier in this essay - the one between diagnosis or pathology, on the one hand, and means for gauging and overcoming this crisis, on the other.

Nietzsche returns to the ancient admonition of Hermes Trismegistus who forbade disclosure of truths to protect the «weak»³⁹: What serves certain natures as nourishment is poison for weaker constitutions⁴⁰. This statement captures Nietzsche's reaction against the epistemic optimism of the

35. Cf. *Morgenröthe*, pp. 507; 511.

36. Cf. *Fröhliche Wissenschaft*, p. 111.

37. Cf. *Ibid.*, p. 381.

38. *Jenseits von Gut und Böse*, p. 290.

39. Cf. EDOUARD SCHURÉ, *Hermes and Plato*, London, 1919, namely pp. 13; 54.

40. Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, 30.

Enlightenment. Yet, so many students and interpreters of Plato, both of the right and the left, inflict on the Platonic text assumptions – both substantive and methodological assumptions – that combine the heritage of the Enlightenment with Nietzsche's obscure recommendations in incongruous embraces: Deconstruction flatters the individual right to creativity by privileging the independent, self-subsisting and self-sustaining text; its emphasis on creativity derives from Nietzsche but the recognition of an individual (even if ultimately self-defeating) right to this creativity stems from the egalitarian tradition of the Enlightenment. Natural law esotericism, on the other hand, represented in this essay by Leo Strauss, combats both Enlightenment and Nietzscheanism *as if* the two were compatible and could be confronted in one frontal and sustained assault.

Strauss cannot reclaim the genuine Platonic text – a text that is unencumbered by the critical and diagnostic eye modernity has cast on everything past. Strauss cannot reclaim the authentic text any more than Barthes can appreciate the genuine pleasure associated with the reading of the Platonic text. The lingering legacy left by Nietzsche and Heidegger is nearly impossible to shake today, and Barthes and Strauss exemplify this haunting predicament. Barthes reacts to Nietzsche's and Heidegger's diagnoses of metaphysical pathology and alienation in a traumatic way – by denying that any crisis can steal our pleasure and by asserting that, on the contrary, crisis and decline unleash radical opportunities for the experience of textual pleasure. In this, Barthes misunderstands Nietzsche's critique of decadent hedonism by exaggerating Nietzsche's aversion to Socratic rationalism – the rationalism behind doctrinaire readings of texts. Strauss, on the other hand, aspires to a calm confidence that a return to the pristine Platonic text is within grasp in our times, but his moderate optimism – like his method – owes a great deal to the malady he mostly fears (Nietzsche's resurrection of natural law esotericism in our times). Like Barthes' hedonist immersion, Strauss' return to the Platonic text ultimately rejects the significance of extra-textual criteria.

Ultimately, the most crucial question for textual interpretation is the following: To what extent is the text self-referential? The task of interpreting Plato's text casts this fundamental question into bold relief. We can say that not only is the Platonic text self-referential, but, also, that the relationship of this text with other contexts (historic, cultural, economic, ideological) is also a «text». In this way we are certainly defining the «text» broadly, but, I think, this broadening of the definition of the text yields many benefits in interpretation. In the case of the canon of texts we find in Western philosophy, a broad argument about textuality can be made more easily. We notice, however, that excesses, distortions, and misunderstandings lurk everywhere: As an intrinsic property of the text itself-referentiality has a significant diagnostic value. Does this mean that we should be allowed to use a text as a diagnostic test of the pathology of a

given era? Or, again, the text's relationship to its relevant contexts is one that can be approached through other texts and by means of methods in textual interpretation. Does this mean that we should feel free to refer the text to extra-textual criteria? Answers to these questions are not easy to come by. Deconstructionists like Barthes exemplify the peculiar excess that follows from radicalizing and exaggerating the text's self-referential character. On the other hand, natural law esotericists like Leo Strauss bear testimony to the other significant excess - the one that follows from reifying the text's relationship to a broader source - in this case, «natural law» as a distinct philosophy, which Strauss discovers (in its entirety?) within the Platonic text. Textual interpretation, as can be shown by the specific task of interpreting Plato, requires study of both moments: (a) the autonomous text (or the text as self-referential), and (b) textualization of the loss of this autonomy (i.e. approaching the text's dependence on its environment as a distinct text). Neither Barthes nor Strauss succeed in creating a fertile synthesis between the Platonic text and its relationship to its philosophic sources - which is a synthesis between diagnosis and methodology. Therefore, neither author can systematically extrapolate from the Platonic text with a view to understanding and overcoming the predicaments of our era.



Odysseus MAKRIDIS
(Boston)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΑΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

AN «ANTI-REALIST PERSPECTIVE» ON LANGUAGE, THOUGHT, LOGIC AND THE HISTORY OF ANALYTIC PHILOSOPHY: AN INTERVIEW WITH MICHAEL DUMMETT

(*Philosophical Investigations*, vol. 19: 1, January 1996,
Blackwell Publishers, pp. 1-33)

The interview which is here briefly summarized took place on 10 September 1992 at Michael and Anne Dummett's home in Oxford. I must thank Michael Dummett for his patience, and both he and Anne Dummett for their kind hospitality. The following points were discussed:

1. Frege and Wittgenstein.

It is unusual for a philosopher of the analytic tradition to devote most of his work to the study of a particular author. Things are bound to be different when it comes to Frege and Michael Dummett has notoriously taken Frege's work as a starting point for thinking about traditional philosophical questions. He has also claimed to be, up to a certain point in his career, a follower of Wittgenstein and thinks that Wittgenstein's conception of meaning as use was foreshadowed by Frege's conception of the objectivity of sense [*Sinn*].

This naturally leads me to ask the following question: Why is Frege's idea that to know the meaning of a sentence is to know its truth-conditions, as opposed to the conditions of its correct use, a cornerstone of what Dummett calls 'realism'?

Dummett thinks that the answer to this question is related to Frege's opposition to the intrusion of psychology into logic in the following way. If we define a mathematical concept, say the concept of number, in terms of the mental operations needed to grasp the concept, we end up with definitions which may not help us to prove mathematical propositions. In order to fulfill that purpose, the definition of a mathematical term must tell us under which conditions a sentence containing the defined term is true, and so, in Frege's view, objective truth-conditions play a key role in our understanding of these propositions.

2. Inconsistency, Holism, Harmony and Intuitionism.

There is a further question concerning the relation between meaning and use,



which concerns logical laws. How could the idea that meaning is use lead to a revision of the laws of classical logic, e.g. the law of excluded middle? Dummett argues that Wittgenstein's insight does indeed lead to such a rejection and disagrees with Wittgenstein's idea that philosophy cannot alter linguistic practice and that forms of inference do not need justification, something which, at least implicitly, commits Wittgenstein to holism.

The ground for Dummett's position is that there is the possibility of a mismatch between the way we reason deductively and the way we use the conclusions we arrive at by such reasoning. The rules of deductive inference are fixed by the meaning we attach to the logical constants, to expressions such as «not», «and», «or», «if...then» and the like. Classical logicians and intuitionist logicians disagree about what these expressions mean. For instance, they attach different meanings to the negation sign. Dummett thinks, along with intuitionists, that the classical law of double-negation elimination is invalid in that it does not preserve warranted assertibility, and that the conception that either a proposition p or its negation $\text{not-}p$ is determinately true, is deeply mistaken. Although classical logic does not lead to anything as bad as inconsistency, it leads to a disharmony between the different parts and aspects of our linguistic practice. Determinism, as a general conception of states of affairs and as a description of them subject to classical logical laws should be abandoned. The intuitionistic continuum is a better model of physical reality.

3. Austin, Ryle and Carnap.

Wittgenstein's influence inoculated Dummett's thinking from the influence of Austin. Austin thought that the philosophical analysis of ordinary language would dissolve all philosophical problems; Wittgenstein struggled with genuine perplexities. Dummett acknowledges the influence of Gilbert Ryle, especially in that he did not take Carnap's program seriously for a long time, something which I find rather puzzling. Carnap once defended a kind of verifiability theory of meaning where meaning is understood in terms of probabilistic gradual confirmation, and his thinking on testability shares many of the worries with unverifiability and undecidability which motivate anti-realism as Dummett conceives it.

4. Analytic Philosophy, its History and the Priority Thesis.

Dummett thinks that analytic philosophy should now come to terms with its own history. It was originally founded on the so-called "priority thesis", on the idea that the analysis of language is prior to the analysis of thought. There are philosophers like Gareth Evans and Christopher Peacocke who, although they clearly belong to that tradition, nevertheless reject that assumption. Since we cannot identify a particular cluster of positions which all analytic philosophers would hold and which would make them analytic philosophers as opposed to

something else and since, moreover, some of them reject the methodological thesis, how should we identify analytic philosophy? Dummett's answer is that analytic philosophers advocate a compositional semantics which is, in some way or other, Fregean, and that the syntax of the language and thought to which this semantic applies is roughly like that of standard predicate logic.

5. Anti-Realism, Verificationism and the Philosophy of Mind.

It is important, although by no means easy, to distinguish Dummett's anti-realism from verificationism and behaviourism. Many critics think that his anti-realism smacks too much of an old-fashioned positivism. Dummett wishes to distinguish his own position from that of the Vienna Circle by insisting that sentences do not have a meaning independently of their belonging to a language. In stark opposition to Quine, he also wants to hold to the analytic-synthetic distinction. I formulate his position in the following way: the meaning of a statement is determined by justification conditions which may not be construed atomistically.

Given that the realism vs. anti-realism debate is not merely about truth and linguistic understanding, but also about concept formation and mental content, what should an anti-realist position in the philosophy of mind look like? Suppose for instance that, as Gareth Evans has suggested, the sense of a singular *term* is determined by the way its referent is *thought* of (as its referent), so that our analysis of sense proceeds from thought (or from what Evans calls our «epistemic attitudes») to language, and not the other way around. Dummett thinks that the same contrast will appear between an account of these thoughts in terms of truth-conditions on the one hand, and an account of them in terms of justification on the other.

6. Anti-Realism and Ethics.

Should we express moral realism in terms of facts or in terms of values? Should a moral realist claim that there are objective moral facts *which are part of the fabric of the world*, or should he claim that we may discover which values we should promote and which values which should reject and that, when we discover that, *we discover something objective*?

Dummett rejects the idea that ethical anti-realism is akin to subjectivism: justification, whether in mathematics or in ethics, must be an objective matter, a matter of *cognition*.

Fabrice PATAUT
(Paris)



UNE PHILOSOPHIE QUI SE MOQUE DE LA PHILOSOPHE?

En observant que «la philosophie mise dans les livres a cessé d'interpeller les hommes», Merleau-Ponty pointe un paradoxe. Alors que l'essence de la réflexion philosophique est de s'interroger sur le sens de ce qui touche au plus vif chacun d'entre nous, les ouvrages philosophiques sont inaccessibles à tous ceux qui entendent seulement la langue commune. De ce qui pourrait nous aider à mieux vivre, quelques spécialistes seulement détiennent le code secret. «Se rappeler Socrate» est, pour Merleau-Ponty, le moyen pour retrouver «la fonction entière du philosophe», qui est d'éveiller ses frères humains à la réflexion lucide et agissante.

A cet éloge de la philosophie vivante, prononcé en 1953, l'émergence d'une philosophie non scolastique et non scolaire semble répondre une quarantaine d'années plus tard. Tandis que l'enseignement et la recherche philosophiques poursuivent leur démarche de spécialisation, jaillit, hors les murs des institutions académiques, un besoin de réfléchir ensemble sur le monde et sur la vie. Aux U.S.A., au Canada, en Amérique latine, ce besoin est pris en compte par quelques universitaires qui acceptent d'ouvrir, en marge de leurs cours spécialisés, des espaces de vulgarisation de la connaissance philosophique. En Europe, et plus particulièrement en France, ce même besoin réunit, dans les cafés des grandes villes, professionnels de la philosophie et gens de la cité.

Ici et là naît et se développe un nouveau métier, celui du philosophe non enseignant dont le rôle est d'accoucher ceux qui viennent le consulter des questions que leur pose leur existence dans sa mouvante complexité. Métier qui, en se cherchant, hésite entre la philosophie en quête de sagesse et la philosophie soucieuse de lucidité. Métier qui oscille entre la philosophie comme thérapie et la philosophie comme critique. Cette oscillation relève autant de la conception personnelle que le philosophe praticien se fait de la philosophie que de la double dimension inhérente à la philosophie elle-même, aspiration au bonheur et désir de compréhension. Par-delà les divergences d'école et de méthode, ce qui est d'ores et déjà inscrit dans l'ordre des faits, c'est la facturation d'honoraires en échange d'un nouveau service, appelé consultation philosophique.

Vulgarisation, échange sont les caractères du processus par lequel la philosophie devient proche du grand public. De ces traits qui excitent la curiosité, les media s'emparent pour alimenter leur foire aux sensations et aux

AKAΔHMIA AΘHNΩN



images. En résulte un nouveau marché du livre philosophique qui met à la portée de tous ce qui, il y a peu de temps, était encore réservé à une élite. Ainsi la philosophie connaît-elle aujourd'hui une «mise en livres» séduisante pour ceux qui, aimant la réflexion, n'ont ni les outils ni la patience de se frotter aux difficultés conceptuelles liées au travail de la pensée. Le digest et le brassage d'opinions côtoient les ouvrages spécialisés et les séminaires de pure érudition. Dans la crise généralisée des significations s'ajoute celle du sens de la philosophie.

Inattendue, cette évolution n'est pas inintelligible pour autant. À l'époque de la mondialisation, la philosophie apparaît comme une discipline bien plus adaptée que la psychologie pour exercer l'esprit à la vision globale. Dans le brouillage des repères traditionnels, l'intérêt que la philosophie porte aux fondements et aux valeurs semble porteur de nouveaux référents. Dans le contexte d'une communication hypermédiatisée et hypermédiatique, le débat que permet la philosophie offre la promesse d'un échange vivant. Au moment où les technologies du virtuel bouleversent notre rapport à la réalité, la reprise du questionnement fondamental fournit l'occasion d'un re-enracinement dans notre humaine condition. À l'instar de la psychanalyse qui avait quitté les chapelles pour soutenir la libération des femmes et du sexe, la philosophie se montre sur la place publique pour accompagner la construction d'une humanité planétaire.

Mais est-ce la philosophie ou bien son simulacre qui se meut en dehors des lieux conventionnels? Une philosophie qui sollicite les opinions des mortels ne contredit-elle pas son essence, qui est précisément de résister à l'opinion? En fréquentant l'écran et en s'adressant aux ombres, un philosophe n'abdique-t-il pas de sa mission, qui est d'arracher à la caverne des illusions? Un philosophe qui facture des honoraires en échange des services apportés à son client ne se dégrade-t-il pas en sophiste? Simplifiée, médiatisée, libéralisée, la philosophie est-elle autre chose qu'un nom donné à la nouvelle foire des vanités? Dépoussiérée, liftée, maquillée, la philosophie est-elle autre chose qu'une apparence de plus sur le marché du relooking?

Ces questions, et leur examen, demandent qu'on définisse ce que philosophie et philosopher veulent dire. Pour le faire, on est obligé de se situer aux frontières de la culture philosophique et de l'acte de philosopher. En nous invitant à retrouver Socrate, Merleau-Ponty nous encourage, non pas à accumuler des savoirs, mais à exercer notre pensée. Pourtant, lui-même écrit des livres dont la compréhension suppose une solide connaissance de la philosophie héritée. Tel est le paradoxe qu'à son insu Merleau Ponty nous porte à relever. Faire de la philosophie, c'est s'inscrire dans son histoire. Or peut-on s'y inscrire en écrivant dans la langue de tous les jours? L'évaluation de la philosophie buissonnière ne saurait être faite sans la connaissance des livres des philosophes. Or peut-on évaluer avec justice la philosophie buissonnière

quand on est situé de l'autre côté? Les réflexions qui suivent sont à prendre avec distance.

Si une philosophie est la création d'une théorie qui éclaire de façon originale la relation de l'homme à ce qui est, au sens fort du verbe être, est-il possible d'appeler philosophie de ce qui aujourd'hui se dit et s'écrit? Si philosopher, c'est obéir à l'exigence sévère de cerner l'essence de tout ce que l'on souhaite étudier, peut-on confondre le choc des avis spontanément exprimés avec l'acte de dialoguer constitutif de la pensée? Philosopher, n'est-ce pas exercer son discernement en usant du point de vue d'autrui comme d'un ressort, pour rebondir, pour aller plus loin en remettant en question ce que l'on tenait pour certain? Philosopher n'est-ce pas aussi, une fois que l'on a progressé en clarté, sortir de l'indifférence comme du préjugé en s'engageant à contribuer à ce que le monde soit un peu moins mauvais qu'il n'est?

Jugé à l'aune des grandes philosophies et de l'exigence socratique de lucidité préoccupée de justice, le phénomène qu'aujourd'hui on nomme renouveau de la philosophie semble plutôt participer à «la montée de l'insignifiance» que stigmatisait Castoriadis.

Et pourtant. Quelque chose de neuf se trouve exprimé à travers ce besoin balbutiant. La protestation, insuffisamment consciente d'elle-même, contre le tout économique et le tout médiatique. Le désir, encore embourbé, d'interrompre l'avalanche de l'information pour tenter l'escalade de la compréhension. L'aspiration, hésitante et trouble, à la relation concrète à l'autre et aux risques auxquels elle expose. La préférence, peut-être un choix naissant, pour la question et à la recherche sur la réponse et la recette. L'impression, peut-être une conviction en herbe, que les jeux ne sont pas faits et que construire le changement c'est commencer à le penser. Et si, dans le tourbillon des futilités grisantes et des banalités désolantes l'insoumission au principe de l'efficacité économique était en train d'arriver?

Cheminant hors les murs, la philo errante et clignotante pourrait indiquer l'échec d'une école faussement démocratique, d'une université inutilement hermétique, d'une politique indifférente à la justice, d'un marché pris au désir hystérique de sa croissance indéfinie. Bavarde et souriante, la philo de la rue pourrait rappeler aux philosophes des bibliothèques que c'est le monde qui est «le grand livre», à lire à ciel ouvert en compagnie de ceux qui l'écrivent de moins en moins attentivement. À force de disséquer des sangsues en chambre, enseignants et chercheurs en philosophie n'abandonnent-ils pas la place publique au trafic des intérêts privés?

Quels que soient sa valeur et son avenir, la philosophie déviante pose à la philosophie normale la question de son propre sens. En ce passage critique de l'humanité d'une ère à une autre, la philosophie normale veut-elle nous aider à éclairer nos existences? La question du sens se confond avec celle de la responsabilité. Face à une société qui érige l'économie en valeur centrale et

AKAΔHMIA AΘHNΩN



suprême, la philosophie peut-elle, sans se trahir elle-même, étudier et enseigner comme si de rien n’était?

Un philosophe n’a-t-il pas à aller dans le monde et à s’y exposer? Un philosophe n’a-t-il pas à affirmer, contre le réalisme ordinaire qui prêche la répétition indéfinie du même, que le monde est ce que l’homme en fait? Un philosophe aujourd’hui n’a-t-il pas à dire et redire que «le monde commence, que personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire, ni imaginer ce que seraient les mœurs et les rapports humains dans une civilisation qui ne serait plus hantée par la compétition et la nécessité»¹.

Eugénie VEGLÉRIS
(Strasbourg)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

1. Maurice MERLEAU - PONTY, *Éloge de la philosophie*, Paris, Éd. Gallimard, 1953.



ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

Η ΚΑΡΤΕΣΙΑΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΙΣΟ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΕΝΑΤΟΥ ΑΙΩΝΑ*

Οί μεθοδολογικοί και γνωσιοθεωρητικοί διαλογισμοί της πολυσήμαντης φιλοσοφίας του Ντεκάρτ, ό όποϊος αναθεμελίωσε τόν όρθολογισμό συγκλίνοντας τόν έμπειρισμό και την μαθηματική θεωρία, προκάλεσαν ζωηρή κίνηση στην νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη. Οί *Μεταφυσικοί στοχασμοί* (*Meditationes de prima philosophia*, 1641, 1647 στα γαλλικά), ή *Πραγματεία για τα πάθη* (*Traité des passions de l'âme*, 1649), ό *Λόγος περί της μεθόδου μέ την όποία μπορεί κανείς να όδηγήσει σωστά την σκέψη του και να ψάξει την αλήθεια μέσω της έπιστήμης* (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité à travers les sciences*) καθώς και ή *Πραγματεία περί του κόσμου και περί φωτός* (*Traité du monde et de la lumière*) όχι μόνο μελετήθηκαν από τούς Έλληνες διανοητές του Διαφωτισμού αλλά αποτέλεσαν αντικείμενα διδασκαλίας στα έλληνικά σχολεία και στις έλληνικές ακαδημίες· ός αναφέρουμε έδώ τόν Βικέντιο Δαμοδό στην γενέτειρά του Κεφαλονιά¹, τόν Εϋγένιο Βούλγαρη στην Αθωνιάδα², τόν Βενιαμίν Λέσβιο στις Κυδωνίες και αργότερα στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες στο Βουκουρέστι και στο Ίασι³. Θα πρέπει έδώ να επισημάνουμε, ότι στην διδασκαλία της καρτεσιανής φιλοσοφίας, όπως μαρτυρείται σε νεοελληνικά φιλοσοφικά κείμενα των αρχών του δεκάτου όγδόου αιώνα δέν έχουμε άπλή αποτύπωση των γνώμων του Ντεκάρτ και των άλλων καρτεσιανών φιλοσόφων, κυρίως του Malebranche, αλλά ότι οι Έλληνες λόγιοι εκφράζουν την προσωπική τους άποψη παραθέτοντας έπιχειρήματα για τόν προβληματισμό που προκάλεσε ή καρτεσιανή φιλοσοφία και λαμβάνουν θέση στις διενέξεις π.χ. μεταξύ Ντεκάρτ και Gassendi καθώς και των Γιανσενιστών⁴.

Κατά τό πρώτο ήμισυ του δεκάτου ενάτου αιώνα τα φυσικοφιλοσοφικά προβλήματα και οι θεολογικές συζητήσεις γύρω από την προβληματική του Ντεκάρτ έχουν χάσει την αίχμηρότητα που παρουσιάζουν στα έργα των Έλλήνων Διαφωτιστών· παρόλη την κρι-

*Ανακοίνωση στο Συμπόσιο *Descartes* για τα 400 χρόνια από τη γέννησή του (1596-1996), τό όποϊο όργάνωσε τό Τμήμα Μεθοδολογίας, Ίστορίας και Θεωρίας της Έπιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών (5 Απριλίου 1997).

1. Βασιλική ΜΠΟΜΠΟΥ-ΣΤΑΜΑΤΗ, *Ό Βικέντιος Δαμοδός. Βιογραφία-έργογραφία 1700-1752*, Αθήνα, διδακτορική διατριβή, 1982, σσ. 71 - 72, 226, 228, κ. έξ.

2. Για την επίδραση της καρτεσιανής φιλοσοφίας στον νεοελληνικό Διαφωτισμό, πβ. Παναγιώτη ΚΟΝΔΥΛΗ, *Η παρουσία της καρτεσιανής φιλοσοφίας, στον τόμο Ό Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οί φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, Ίστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο, 1988, 175-200.

3. Ρωξάνης Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ό Βενιαμίν Λέσβιος και ή ευρωπαϊκή σκέψη του 18ου αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1983, σσ. 155-159.

4. Βασιλική ΜΠΟΜΠΟΥ-ΣΤΑΜΑΤΗ, *Ό Βικέντιος Δαμοδός*, σσ. 257-258.



τική που εξακολουθεί να δέχεται από την νεοελληνική διανόηση, ή επίκληση της μορφής του γίνεται τώρα όχι μόνο με αντιμεταφυσική και αντιεμπειρική έννοια αλλά τις περισσότερες φορές χαιρετίζεται ως ανανεωτής της φιλοσοφίας. Μπορεί κανείς να διακρίνει παρερμηνείες σχετικά με τον καρτεσιανό «σκεπτικισμό» όπως και την καρτεσιανή αυτογνωσία καθώς και την μελέτη των σχέσεων του καρτεσιανού εμπειρισμού με την οντολογία. Όμως υπάρχει ξεκάθαρη συνείδηση της τομής που σήμανε ο Ντεκάρτ για τη φιλοσοφία ως άπαρχή της νεώτερης εποχής και ο Θεόφιλος Καΐρης στα *Στοιχεία φιλοσοφίας*, που δημοσιεύθηκαν στην Αθήνα το 1851, τον τοποθετεί ιστορικά ως εξής: «Καρτέσιος δέ ο Γάλλος, ο κατά το 1596 γεννηθείς, ου μικρόν εκλείσθη, ως εις τὰ της φιλοσοφίας καινοτομήσας, και της οίον δευτέρας εποχής της παλιγγενεσίας αυτής αίτιος γενόμενος»⁵. Ο Καΐρης αναγνωρίζει, ότι η πρώτη ανανέωση της φιλοσοφίας πραγματοποιήθηκε από τους φιλοσόφους της Αναγέννησης, οι όποιοι μελέτησαν στο πρωτότυπο τὰ ἀρχαία φιλοσοφικά συγγράμματα και όπως δηλώνει ο Καΐρης «εις την αναγέννησιν της ὀρθῆς φιλοσοφίας την πρώτην ἔδωκαν ἀφορμήν»⁶. Αναγνωρίζει δηλαδή συνοχή ανάμεσα στον ὀρθολογισμό της Αναγέννησης και τον καρτεσιανό στοχασμό.

Οι μεθοδολογικές διερευνήσεις του Ντεκάρτ και η ταύτιση την ὁποία ἐπιχείρησε ανάμεσα στην φιλοσοφία και την μέθοδο ανάγοντας την τελευταία σέ συλλογιστικά πρότυπα δανεισμένα από τὰ μαθηματικά ἀπασχολοῦν ἰδιαίτερα την νεοελληνική σκέψη κατά τον δέκατο ἑνατο αἰώνα. Ἐχει γίνει ἀποδεκτό, ὅτι με τον Ντεκάρτ ξεκινᾷ ἡ νεώτερη ἐποχή της φιλοσοφίας – παρόλο που ἀναγνωρίζονται κοινὰ σημεῖα της ἐπιστημονικῆς του μεθόδου με τον ἀριστοτελισμό – με την αὐτονόμηση τοῦ στοχασμοῦ ἀπὸ τὴν ἐξωτερικότητα και με την στροφή τοῦ ὑποκειμένου πρὸς τὸν ἑαυτό του ἐξαντλώντας τάσεις τοῦ πυρρονισμού. Ἡ λογοκρατική πορεία της σκέψης, σύμφωνα με τον Ντεκάρτ, εἶναι κυρίως ἔλεγχος τῶν δυνατοτήτων της, ἐπιβεβαιώνοντας τὴν προτεραιότητα της δυνάμεις τοῦ πνεύματος. Στην ἀποτίμηση της ἐρμηνείας της καρτεσιανῆς φιλοσοφίας ἀπὸ Ἑλληνες διανοητές τοῦ δεκάτου ἑνατοῦ αἰῶνα ἐπιβάλλεται νὰ λαβούμε ὑπόψη μας τὸ γεγονός ὅτι, χωρίς νὰ εἶναι παθητικοὶ δέκτες της φιλοσοφίας της ἐποχῆς τοῦ, διαμορφώνουν τὴν προσωπική τους ἐρμηνεία με τὴ δημιουργικότητα τοῦ δικοῦ τους στοχασμοῦ. Κατὰ κανόνα ἔχουν μελετήσει στὰ χρόνια τῶν σπουδῶν τους στὴ δυτική Εὐρώπη (Παρίσι, Μόναχο, Βερολίνο, Λιψία) τὰ μεγάλα δυτικοευρωπαϊκὰ πρότυπα της ἐποχῆς τους: τὴν σκωτική φιλοσοφία, τὸν γαλλικὸ ἐκλεκτισμό, τὸν ἐγελιανισμό και τὴν φιλοσοφία τοῦ Schelling⁷.

Θὰ σταθοῦμε σὲ ὁρισμένες ἀντιπροσωπευτικὲς θέσεις ἀπέναντι στὴν καρτεσιανή φιλοσοφία στοὺς τομείς της μεθοδολογίας, της γνωσιολογίας και ψυχολογίας καθώς και της φιλοσοφίας της ἱστορίας. Παρατηροῦμε, ὅτι τὸ ἐπίμαχο φιλοσοφικὸ θέμα παραμένει ἐκεῖνο της μεθόδου και ὅτι παρόλη τὴν κριτική που δέχθηκε ὁ καρτεσιανὸς ὀρθολογισμὸς ἀπὸ τὸν Διαφωτισμό, κατὰ τὶς δύο πρώτες δεκαετίες τοῦ δεκάτου ἑνατοῦ αἰῶνα στὴν Ἑλλάδα, τὸ κέντρο βάρους στὴν διαδικασία της γνώσης δίνεται στὸν αὐτοδύναμο λογισμό και στὶς ἀσάλευτες ἀρχές του και ἀντιμετωπίζονται τὰ προβλήματα τῶν προϋποθέσεων της γνώσης, τὰ κριτήρια και οἱ λειτουργίες της. Ἔτσι, κατὰ τὸν δέκατο ἑνατο αἰώνα κυκλοφοροῦν οἱ δύο πρώτες ἑλληνικὲς μεταφράσεις τοῦ *Λόγου περὶ μεθόδου* με διαφορά ὅμως μία πεντηκονταετία· ἡ πρώτη τὸ 1824 ἀπὸ τὸν Νικόλαο Πίγκολο στὴν Κέρκυρα και ἀρκετὰ ἀργότερα τὸ

5. Θεόφιλος Καΐρης, *Στοιχεία φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, 1851, σ. 33, § 94.

6. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 33, § 93.

7. Πβ. Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ (ἐπιμ.), *Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὸ 1828 ὡς τὸ 1922, τόμος Α', Εὐρωπαϊκὲς ἐπιδράσεις και προσπάθειες γιὰ μιὰ ἐθνικὴ φιλοσοφία 1828-1875*, Ἀθήνα, Γνώση, 1994, Φιλοσοφικὴ και Πολιτικὴ Βιβλιοθήκη 49, σσ. 17-51.



1876 θα ακολουθήσει μία δεύτερη από τόν Δημήτριο Μοστράτο στην Κωνσταντινούπολη⁸. Ἡ ἐπιλογή τοῦ συγκεκριμένου καρτεσιανοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν Νικόλαο Πίκκολο, πρῶτο καθηγητὴ τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία φανερῶνει ὅτι ἀγγιζε ἓνα ἀπὸ τὰ σοβαρότερα προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τὸ ὁποῖο προηγεῖται κάθε ἄλλης διαπραγμάτευσης. Δημοσιευμένη στὸ τυπογραφεῖο τῆς Κυβέρνησης, ἡ μετάφραση αὐτὴ συνοδεύεται ἀπὸ βιογραφία τοῦ Ντεκάρτ, γραμμένη ἀπὸ τοὺς Biot καὶ Feuillel, δημοσιευμένη ἀρχικὰ στὴ *Biographie Universelle*, καθὼς καὶ ἀπὸ τὴ μετάφραση μικροῦ ἀποσπάσματος ἀπὸ τὸ τέταρτο μέρος τῆς *Λογικῆς* τοῦ Port-Royal.

Χωρὶς νὰ ἐπικρίνει τὴν νοησιαρχικὴ στάση τοῦ Ντεκάρτ, ὁ Πίκκολος προβάλλει τὴ μεγάλη του προσφορὰ στὸ ἐπίπεδο τῆς μεθοδολογίας καὶ ξεχωρίζει ὡς motto τῆς μετάφρασής του τὴν καρτεσιανὴ φράση: «δὲν φθάνει νὰ ἔχη τις νοῦν καλόν, ἀλλὰ τὸ κύριον εἶναι νὰ τὸν μεταχειρίζεται καλά». Πιστεύει ἀκόμη, ὅτι στὸ *Λόγο περί τῆς μεθόδου* βρίσκεται ἡ καλύτερη προπαρασκευὴ στὴ σπουδὴ τῆς φιλοσοφίας μὲ τοὺς ὀρθότερους «κανόνες τοῦ φιλοσοφεῖν, ἢ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν»⁹. Ὁ ἴδιος ὁ Πίκκολος ποὺ ἀναπτύχθηκε κάτω ἀπὸ τὴν ἐπιδρᾶση τῶν Διαφωτιστῶν¹⁰ καὶ δέχθηκε τὴν διδασκαλία του σχετικά μὲ τὴν ὑγιή φιλοσοφία ἀλλὰ καὶ τὸν ρόλο ποὺ παίζει ἡ μεγαλοφυΐα στὸ πλαίσιο τῆς ἱστορίας ἀναφέρει σχετικά στὸν πρόλογό του: «ἡ ἱστορία τῶν μεγαλοφυῶν ἀνδρῶν εἶναι ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Κατὰ τοῦτον τὸν λόγον, τὸ ἀνὰ χεῖρας σύγγραμμα εἶναι τμῆμα φιλοσόφου ἱστορίας πολὺτιμον· ἐπειδὴ περιγράφει καὶ τὴν κατάστασιν, εἰς τὴν ὁποίαν εὑρηκεν ὁ Καρτέσιος τὰς ἐπιστήμας, καὶ τὴν γενομένην δι' αὐτοῦ ἀνόρθωσιν· ἐπομένως ὀρίζει τὴν ἐποχὴν, εἰς τὴν ὁποίαν διελύθη τὸ σκότος τῆς σχολαστικῆς, καὶ ἀνέλαμψε τὸ φῶς τῆς ὑγιοῦς φιλοσοφίας. Μετὰ τὴν εἰσῆλθον τῆς καλῆς μεθόδου ἀκόλουθον ἦτον ν' αὐξάνη καὶ νὰ προκόπῃ, ἐπειδὴ ἀρχὴ καὶ ψυχὴ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ὀρθὴ μέθοδος»¹¹.

Ὁ Πίκκολος ὁ ὁποῖος σπείδασε στὸ Παρίσι, βρισκόταν σὲ ἐπαφὴ μὲ σημαίνοντα πρόσωπα τῆς γαλλικῆς διανόησης, ὅπως τοὺς Victor Cousin, Sainte-Beuve, Augustin Thierry, Claude Faurel. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Victor Cousin καὶ ὁ μαθητὴς τοῦ Théodore Jouffroy καθὼς καὶ ὁ François Thurot εἶχαν ὑποστῇ τὴν ἐπιδρᾶση τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Dugald Stewart, ὁ ὁποῖος ἀναγνώριζε τὸν Ντεκάρτ ὡς πατέρα τῆς «πειραματικῆς φιλοσοφίας τοῦ πνεύματος»¹². Ἐδῶ, στὸ ὄνομα τῆς ψυχολογικῆς τοῦ μεθόδου ὁ Ντεκάρτ ἀποκαθίσταται ὡς θεμελιωτὴς τοῦ πνευματισμοῦ. Ἐξάλλου ἂς μὴν ξεχνοῦμε, ὅτι ὁ πνευματοκρατικὸς χαρακτήρας τῆς σκωτικῆς φιλοσοφίας ἀποτελοῦσε προέκταση τοῦ καρτεσιανισμοῦ. Ὁ *Λόγος περί τῆς μεθόδου* ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Ν. Πίκκολο «εἰκόνα τῆς

8. Γιά τὸν Δημήτριο Μοστράτο, καθηγητὴ στὴν Μεγάλῃ τοῦ Γένους Σχολῇ, πβ. τὴν βιογραφία τῆς Σμαράγδας Δ. Μοστράτου, *Δημήτριος Γ. Μοστράτος. Ὁ Φολεγάνδριος καὶ Κωνσταντινουπόλις*, Ἀθήνα, 1977. Ὁ Δημήτριος Γ. Μοστράτος εἶχε ἀσχοληθεῖ καὶ μὲ τὴν παιδαγωγικὴ σκέψη τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν διδακτορικὴ του διατριβὴ μὲ θέμα *Die Pädagogik des Helvetius*. Inaugural-Dissertation, Βερολίνο, 1891.

9. Ρενάτου ΚΑΡΤΕΣΙΟΥ, *Λόγος περί μεθόδου* τοῦ ὁδηγεῖν καλῶς τὸν νοῦν καὶ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν εἰς τὰς ἐπιστήμας ἐκ τοῦ Γαλλικοῦ μεταφρασθεὶς ὑπὸ Ν. Πικκόλου, διδασκάλου τῆς Φιλοσοφίας εἰς τὴν Ἰόνιον Ἀκαδημίαν, Ἐν Κερκύρα ἐκ τῆς τυπογραφίας τῆς Διοικήσεως, 1824.

10. Βλ. Roxane D. ARGYROPOULOS, Nicolas Piccolos et la philosophie néo-hellénique, *Balkan Studies* 25(1984), σσ. 235-242.

11. ΚΑΡΤΕΣΙΟΥ, *Λόγος περί Μεθόδου*, μτφρ. Ν. Πικκόλου, θ'.

12. Émile BOUTROUX, De l'influence de la philosophie écossaise sur la philosophie française, *Transactions of Franco-Scottish Society*, Edinburgh, 1897, 16-36. Πβ. ἐπίσης *The Story of Scottish Philosophy*, ἐπιμ. Daniel Sommer Robinson, Westport Connecticut, Greenwood Press, 1979² συγκεκριμένα τὸ κεφάλαιο V: Dugald Stewart (1753-1828). The Man and his Work γραμμένο ἀπὸ τὸν Noah Porter, σσ. 151-179.

νοητικής ζωής του ανθρώπου και σύνοψις τῶν φιλοσοφικῶν του δογμάτων»· επίσης διατυπώνει τὴν ἀποψη ὅτι ἡ μέθοδος εἶναι συνώνυμη τῆς ἐπιστήμης καὶ παραπέμπει γιὰ νὰ ἐνισχύσει τὶς σχετικὲς ἀπόψεις του ἀφενὸς στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* καὶ ἀφετέρου στοὺς Γάλλους Ἰδεολόγους, Destutt de Tracy καὶ Joseph Droz οἱ ὅποιοι ἐπαινοῦν τὴν καρτεσιανὴ μέθοδο στὰ ἔργα τους¹³. Ὡστόσο, ὁ Πίγκολος ἐνῶ ἀποδέχεται τὴν καρτεσιανὴ ἀναλυτικὴ μέθοδο, δὲν παραλείπει νὰ σημειώσῃ τὰ σφάλματα τοῦ Ντεκάρτ στὸν τομέα τῆς φυσικῆς καὶ τῆς φυσιολογίας καὶ γράφει: «Τῶν τοιούτων ἀνδρῶν [ἐννοεῖ τὶς μεγαλοφυΐες] καὶ τὰ σφάλματα ἀκόμη εἶναι ὠφέλιμα· δι' ὅτι εἶναι σφάλματα μεγαλονοίας, καὶ δεικνύουν ἐνεργῶς τὰ ὅρια τῆς δυνάμεως καὶ ἀδυναμίας ἡμῶν... παρόμοια σφάλματα ἀπαντῶνται καὶ εἰς τὸν παρόντα Λόγον· τὰ περισσότερα ὁμως ἐξ αὐτῶν ἀναφέρονται εἰς τὴν Φυσικὴν καὶ τὴν Φυσιολογίαν»¹⁴.

Ἀλλὰ καὶ οἱ διάδοχοι τοῦ Πίγκολου στὴν ἔδρα τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἴονιο Ἀκαδημία (Ν. Βάμβας, Πέτρος Βράιλας-Ἀρμένης) διατήρησαν τὴν ἴδια γραμμὴ δίνοντας ἔμφαση στὸ ζήτημα τῆς μεθοδολογικῆς προοπτικῆς στὴν φιλοσοφία τονίζοντας κυρίως τὴν ψυχολογικὴ μέθοδο, ἡ ὁποία ὀφείλει νὰ στηρίζεται στὴν ἐπαγωγή, τὴν παρατήρηση καὶ τὴν ἐνδοσκόπηση¹⁵. Παρόλο ὅτι ὁ Νεόφυτος Βάμβας ἐμπνέεται ἀπὸ τὴν ἀναλυτικὴ ψυχολογία τοῦ Thurot καὶ τὴν σκέψη τῶν Cabanis καὶ Destutt de Tracy ἡ εἰκόνα τὴν ὁποία σχηματίζει γιὰ τὸν Ντεκάρτ εἶναι μᾶλλον μονόπλευρη. «Ὁ Καρτέσιος καὶ οἱ ὁπαδοὶ αὐτοῦ», γράφει, «ἐθεώρουν τὸ πνεῦμα ὡς δύναμιν ἀπλῶς παθητὴν, ὅτι δηλαδὴ κατὰ τὰς γινομένας εἰς τὸ σῶμα κινήσεις διεγείρει ὁ Θεὸς εἰς τὸ πνεῦμα ἀναλόγους ιδέας, καὶ πάλιν κατὰ τὰς γινομένας εἰς τὸ πνεῦμα ἀντιλήψεις διεγείρει εἰς τὸ σῶμα τοιαύτῃ ἢ τοιαύτῃ κινήσει.....Κατὰ τὸ Καρτεσιανὸν λοιπὸν σύστημα ὁ Θεὸς τροποποιεῖ τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ σῶμα, ὡς ἐὰν αὐτὸ τὸ σῶμα ἤθελεν ἔχειν ἐπιρροὴν εἰς τὴν ψυχὴν. Ἐφρόνουν δὲ τὰς εἰδήσεις καὶ τοιαύτων, ἐπὶ σάκτους, καὶ κατασκευαστάς»¹⁶. Ὁ Βάμβας ἀσπάζεται κατὰ τὴν ἀποτίμησιν τοῦ καρτεσιανισμοῦ ὡς σύστημα «ἀσαφὲς καὶ ἀτοπὸν» παραληλίζει τὴν καρτεσιανὴ θεωρίαν τῆς γνώσεως μετ' ἐκείνην τοῦ Λεϊβνίτζ «τὸ Λεϊβνιτιανὸν καθίστανε τὴν ψυχὴν ὡς αὐτόματον ὅλον, καὶ τὸ σῶμα ὡς αὐτόματον ὕλικόν· καὶ τὰ δύο δὲ ταῦτα συστήματα ἀνέτρεπον πᾶσαν βεβαιότητα περὶ τῆς υπάρξεως τῶν σωμάτων, ἐπειδὴ κατὰ μὲν τὸ Καρτεσιανόν, ὁ Θεός, ἀλλ' ὄχι τὸ σῶμα, διεγείρει τὰς ιδέας εἰς τὴν ψυχὴν, κατὰ δὲ τὸ Λεϊβνιτιανόν, ἡ ψυχὴ ἐξ ἰδίας φύσεως, καὶ ἂν δὲν ὑπῆρχε κανὲν σῶμα, ἤθελεν ἔχειν ἐξίσου τὰς αὐτὰς ιδέας. Ἐντεῦθεν ἀνοίγεται δρόμος πρὸς τὸν ἰδανισμόν, καθὼς τῶντοντι ἔπεσον πολλοὶ εἰς τὴν ἀπάτην ταύτην ἀπὸ τὸν καιρὸν τοῦ Καρτεσίου καὶ Λεϊβνιτίου»¹⁷. Τὰ δύο αὐτὰ συστήματα κατὰ τὸν Βάμβα ἀποτελοῦν παραδείγματα τὸ πόσο ἐπιρρεπὴς εἶναι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς στὸ νὰ πλάθῃ ὑποθέσεις πού τὸν ἐμποδίζουν τελικὰ νὰ ἀνακαλύψῃ τὴν ἀλήθεια. Ὁ Βάμβας παραβλέπει ὅτι στὸν Ντεκάρτ ὑπάρχουν βαθμίδες τῆς γνώσεως ἐξαιτίας τοῦ πεπερασμένου ἀνθρώπινου νοῦ ἐνῶ ἡ ιδέα τοῦ Θεοῦ θεμελιώνει κάθε βεβαιότητα καὶ ἐπιτρέπει τὴν αἰτιολογικὴ ἀπαίτηση τοῦ ἀνθρώπου. Εὐνοϊκός, ὥστόσο, φανερῶνεται ὁ Βάμβας στὸν στοχασμὸ τοῦ Malebranche τοῦ ὁποίου ἀσπάζεται τὶς ἀντιρρήσεις κατὰ τῆς καρτεσιανῆς γνωσιολογίας¹⁸.

13. ΚΑΡΤΕΣΙΟΥ, ἐνθ' ἀν., ι'.

14. ἐνθ' ἀν.

15. Ἀθανασίας ΓΛΥΚΟΦΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Τὸ πρόβλημα τῆς μεθόδου, *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία. Πρόσωπα καὶ θέματα*, Ἀθήνα, Ἀφοὶ Τολίδη, 1993, σσ. 159-178.

16. Νεόφυτου ΒΑΜΒΑ, *Στοιχεῖα φιλοσοφίας ἢ περὶ τῆς νοητικότητος καὶ ἠθικότητος τοῦ ἀνθρώπου*, Ἀθήνα, 1838, ι'.

17. ἐνθ' ἀν.

18. ἐνθ' ἀν. ια'. Στὸν Malebranche παραπέμπει ὁ Βάμβας καὶ σὲ ἄλλα σημεία, ἐνθ' ἀν., σσ. 297, 308-309.

Ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ καρτεσιανισμοῦ ἀπὸ τὸν Πέτρο Βράιλα-Ἀρμένη, ὁ ὁποῖος δίδαξε καὶ αὐτὸς στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία ἀπὸ τὸ 1854 μέχρι τὴν Ἑνωσιὶ τῆς Ἑπτανήσου, τίθεται σὲ διαφορετικὸ ἐπίπεδο ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Βάμβα, γιατί ἐπιχειρεῖ νὰ κάνει ὁρισμένες διαφοροποιήσεις στὰ ἐρμηνευτικὰ προβλήματα τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας. Ὁ Βράιλας διαχωρίζει τὸ πρόβλημα τοῦ cogito ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου, προβάλλοντας ἓνα κριτικὸ πνεῦμα ὡς πρὸς τὸ πρῶτο. Στὸ *Περὶ πρώτων ἰδεῶν καὶ ἀρχῶν δοκίμιον* ὁ Βράιλας πιστεύει, ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος προϋπάρχει τῆς ὑπαρξεως καὶ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὸ καρτεσιανὸ cogito ὡς πρὸς τὸν καθορισμὸ τῆς ὑπαρξεως καὶ τῆς ἀμφιβολίας: «Δὲν λέγομεν μετὰ τοῦ Καρτεσίου νοῶ, ἄρα ὑπάρχω, διότι ἡδύνατό τις νὰ μᾶς ἀπαντήσῃ μετὰ τοῦ Γασένδου καὶ ἄλλων, ὅτι οὗτος εἶναι συλλογισμὸς προϋποθέτων καθολικὴν τινὰ πρότασιν, τουτέστιν, ὅτι πᾶν τὸ νοοῦν ὑπάρχει, ὅτι τὸ νοῶ εἶναι κατηγορούμενον ὑποθέτον ὑποκείμενόν τι, καὶ ὅτι κατὰ πάντα τρόπον δὲν εἶναι οὗτος ὁ τύπος διὰ τοῦ ὁποίου πρέπει νὰ ἐκφέρηται οἰαδήποτε ἀρχή· διότι, καθ' ἃ λέγει αὐτὸς ὁ Καρτέσιος, *Notitia principiorum non fit dialectice* (ἡ γνῶσις τῶν ἀρχῶν δὲν γίνεται διαλεκτικῶς)»¹⁹. Συνεπῶς, πρώτη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι ἡ ἀμφιβολία ἀλλὰ ἡ κατάφασις καὶ τὸ εἶναι ταυτίζεται μὲ τὴν γνώσιν. Ἐπειδὴ, κατὰ τὸν Βράιλα, πρώτη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος, ἐπεὶ ὅτι ἡ κατάφασις προϋπάρχει τῆς ἀμφιβολίας καὶ ἡ ἀμφιβολία δὲν ἀποτελεῖ ἀπόδειξιν τῆς ὑπαρξεως. Εἶναι καὶ γνώσις λοιπὸν γιὰ τὸν Βράιλα ταυτίζονται «τὸ ἐγὼ εἶμαι εἶναι πρότασις, ἐν ᾗ τὸ ὑποκείμενον συνταυτίζεται μὲ τὸ κατηγορούμενον καὶ ὁ νοῦς μὲ τὸ ἀντικείμενόν του. Νὰ ἀναβῶμεν περαιτέρω εἶναι ἀδύνατον. Εἶναι αὕτη πρώτη ἀλήθεια ἀκαταμάχητος, ἀπόφανσις καὶ κατάφασις ἀναμφισβήτητος»²⁰.

Στὸν τομέα τῆς ἐπιστημολογίας τοῦ Βράιλα, σημαντικὰ παραμένουν κείμενα τοῦ ὅπως ὁ Ἐναρκτήριος Λόγος στὰ 1854 καὶ τὸ *Υπόμνημα περὶ τῆς Μεθόδου*, ποὺ ἀναγνώσθηκε τὸ 1861 στὴν Ἰόνιο Ἑταιρεία τῶν Ἐπιστημῶν, Γραμμάτων καὶ Τεχνῶν. Ἀναπτύσσεται ἐδῶ ἡ ἀποψη ὅτι ἡ μέθοδος ἀποτελεῖ ἐφαρμογὴ τοῦ λόγου στὶς ἐγνοιες ἢ στὰ γεγονότα ποὺ παρατηροῦμε ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀνθρώπου²¹. Ὅλες οἱ ἐπιστημονικὲς μέθοδοι εἶναι δυνατόν νὰ ἀναχθοῦν σὲ μία μοναδικὴ μέθοδος, τὴν ψυχολογική, ἐκείνη δηλαδή ποὺ ἐφαρμόζει τίς ἀρχές τοῦ Λόγου ἀπορριπτόμενη στὴν αὐτοπαρατήρηση. «Ἡ ὀρθὴ μέθοδος εὐρέθη, Κύριοι», ὑποστηρίζει ὁ Βράιλας, «καὶ ὑπάρχει, καὶ εἶναι ἐν χρήσει πρὸ αἰώνων... Τὴν μέθοδον ταύτην, τὴν μόνην νόμιμον καὶ λυσιτελῆ, εἴτε ψυχολογικήν, εἴτε συνειδητικήν καὶ παρατηρητικήν, εἴτε ἄλλως αὐτὴν ὀνομάσητε...»²². Ἡ ἀνανέωσις τῆς φιλοσοφίας ἐπὶ ἤλθε χάρις στοὺς Bacon καὶ Ντεκάρτ τοὺς «μεγάλους πατέρες τῆς νέας σοφίας», οἱ ὁποῖοι συνέβαλαν μὲν στὴν προαγωγὴ τῶν ἐπιστημῶν ἀλλὰ δὲν ἔκαναν τίποτα ἄλλο παρὰ νὰ ξαναφέρουν στὸ φῶς τὴν μέθοδον τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων τὴν «αὐτὴν μέθοδον δι' ἧς ὁ Σωκράτης, ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἐθεμελίωσαν τὴν Ἑλληνικὴν Φιλοσοφίαν;»²³.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Βράιλα ἐπεκτείνεται καὶ στὴν καρτεσιανὴ ἀντίληψιν γιὰ τὸν Θεό, καὶ συγκεκριμένα στὴν ὄντολογικὴ ἀπόδειξιν γιὰ τὴν ὑπαρξὴν τοῦ ὅπως εἶναι γνωστὸ ὁ Ντεκάρτ

19. Πέτρου ΒΡΑΙΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, *Περὶ τῶν πρώτων ἰδεῶν καὶ ἀρχῶν*, Ἀθήνα, 1851, *Φιλοσοφικά ἔργα*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1969, ἔκδ. Ε. Μουτσοπούλου – Αἰκ. Δώδου, σσ. 24-25.

20. *Ἐνθ' ἄν.*, σ. 25.

21. Πέτρος ΒΡΑΙΛΑΣ-ΑΡΜΕΝΗΣ, *Περὶ Μεθόδου*, *Φιλοσοφικά ἔργα*, ἔνθ' ἄν., τ. 4, ἡμίτομος πρῶτος, Ἀθήνα 1973, σ. 98.

22. Πέτρου ΒΡΑΙΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, *Ἐναρκτήριος λόγος ἐκφωνηθεὶς ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ τὴν 11 Νοεμβρίου 1854*, ἔνθ' ἄν., σ. 28. Στὴν σελίδα 32 γράφει τὰ ἑξῆς: «Παρατηρήσατε, Κύριοι, τὴν πορείαν τῆς νέας Φιλοσοφίας. Αἱ ἀπὸ Καρτεσίου καὶ Βάκωνος Σχολαὶ κοινὸν ἔχουσιν χαρακτῆρα τὴν ταυτότητα τῆς μεθόδου».

23. *Ἐνθ' ἄν.*, σ. 31.

προεκτείνει την απόδειξη αυτή που διατύπωσε αναλυτικά ο Άνσελμος του Canterbury και η οποία ξεκινά από την ίδια την φύση του Θεού και όχι από τα δημιουργήματά του: «Όρμηθείς από τὸ ἐγὼ νοῶ καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ ἐγὼ εἶμαι,» ἐξηγεῖ ὁ Βράιλας, «ἐθέωρησε τὴν νόησιν ὡς οὐσιῶδες καὶ συστατικόν μόριον τοῦ ἐγὼ, καὶ ἀδύνατον ἐπομένως ἦτο νὰ ἀποκτήσῃ διὰ μόνης τῆς νοήσεως τὴν βεβαιότητα τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος τῶν ἐκτός· ἐπομένως δὲν ἠδυνήθη νὰ ἀποδείξῃ τὴν ὑπαρξίν τοῦ Θεοῦ εἰμὴ δι' ἧς ἔχομεν περὶ αὐτοῦ ιδέας, οὐδὲ τὴν ὑπαρξίν τοῦ κόσμου εἰμὴ ὡς πόρισμα τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς ἀψευδείας τοῦ Θεοῦ»²⁴. Συνεχίζοντας τὴν επιχειρηματολογία του, ὁ Βράιλας προσθέτει, ὅτι ἡ ἀντίληψη αὐτὴ ἀποτελέσῃ ἀντικείμενο κριτικῆς ἀπὸ διάφορους φιλοσόφους καὶ εἰδικότερα ἀπὸ τὸν Leibniz²⁵: «τοιαύτη ἦτο, ὡς ἤδη προείπομεν, ἡ γνώμη τοῦ Καρτεσίου, ὑπὸ διαφόρους μορφὰς πρεσβευομένη καὶ ὑπ' ἄλλων φιλοσόφων, καὶ κατὰ πρῶτον ἐκτεθεῖσα ὑπὸ Ἀνσέλμου Ἀρχιεπισκόπου Καντορβερείας, ὡς παρετήρησε ὁ Λεϊβνίτιος»²⁶. Ἐπὶ πλέον γιὰ τὸν Βράιλα ἀπὸ τὴν ιδέα τοῦ ὄντος δὲν πηγάζει ἡ ιδέα τοῦ ἀπείρου γιατί «τὸ ἀπείρον ὄν, καθὼς ἡ ποιότης τοῦ ἀπείρου ἐνυπάρχει εἰς τὴν ιδέαν παντὸς ὄντος, καθὸ ἐνυπάρχουσα εἰς τὴν ιδέαν τοῦ τόπου καὶ τοῦ χρόνου, τουτέστι, τῶν δύο στοιχείων τῆς ιδέας τοῦ ὄντος»²⁷.

Ὅπως εἶδαμε, τόσο ὁ Βράιλας ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ Βάμβας θεωροῦν ὅτι ἡ ψυχολογικὴ μέθοδος βρίσκεται στὴν ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς διερεῦνσης τῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ συνηγοροῦν γιὰ τὴν συμφιλίωση τοῦ καρτεσιανοῦ ὀρθολογισμοῦ μὲ τὸν σκωτικὸ ψυχολογισμό. Ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ τάση τῆς καρτεσιανῆς φιλοσοφίας δημιούργησε παράδοση στὴν Ἰόνιο Ἀκαδημία μὲ τρόπο γόνιμο τὴν προεκτείνει. Ἐνὰς μαθητὴς τῆς, περιλαμβάνοντάς τὴν στὸν ἐγελιανὸ πρόβληματισμό, ὁ κερκυραῖος Ἰωάννης Μενάγιας (Ἀργουσὸλι 1811-Μπάντεν Αὐστρίας 1870) ποὺ ἀργότερα συνέβαλε αποφασιστικὰ στὴ διάδοση τοῦ ἐγελιανισμοῦ στὰ Ἑπτάνησα²⁸. Ἀσχολήθηκε μὲ τὴν καρτεσιανὴ φιλοσοφία στὴ διατριβή του μὲ θέμα *Ueber die Cartesianische Philosophie*, τὴν ὁποία ὑποστήριξε τὸ 1839 στὴ Λειψία καὶ ὅπου ἐνδιαφερόθηκε γιὰ τὴν ταυτότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ τὴ γνώση τοῦ ἀντικειμένου καὶ τῆς φύσης. Ἐδῶ, μελετᾶται ἡ συμβολὴ τοῦ Ντεκάρτ στὴ διερεύνηση τῆς αὐτοσυνειδησίας καὶ τῆς ἀντίθεσης μεταξὺ τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἐγελιανῆς φιλοσοφίας· ὁ Μενάγιας τὴν διδάχθηκε ἀπὸ τὶς παραδόσεις τοῦ κύκλου τῶν μαθητῶν τοῦ Hegel, τοὺς Schelling, Ed. Gans, Werder καὶ Hotho στὸ Μόναχο, Βερολίνο καὶ Λειψία.

Ὁ Ἰωάννης Μενάγιας ἀναγνωρίζει στὸν Ντεκάρτ τὴν ἀπαρχὴ τῆς νεώτερης φιλοσοφίας γιατί ὑπάρχει στὸ καρτεσιανὸ σύστημα ἡ ἀναγνώριση τῆς καθαρῆς νόησης ὡς ὑψίστης ἀρχῆς τῆς γνώσης καὶ τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης. Ὅπως παρατηρεῖ ἡ Γεωργία Αποστόλοπούλου σὲ σχετικὴ τῆς μονογραφία, ἡ σύγκριση τῆς διατριβῆς τοῦ Μενάγια μὲ ἀντίστοιχο τμῆμα τῶν *Παραδόσεων περὶ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* τοῦ Hegel ἀποδει-

24. Πέτρου ΒΡΑΙΛΑ-ΑΡΜΕΝΗ, *Περὶ τῶν πρώτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν*, ἐνθ' ἀν., σ. 35· πβ. σ. 48.

25. Πβ. τὸ θεμελιακὸ ἔργο τοῦ Yvon BELAVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, Παρίσι, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1960. Ὁ Leibniz, ὅπως εἶναι γνωστό, ἀναπτύσσει τὴν ἀποψή του γιὰ τὶς ἀποδείξεις τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ στὰ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, βιβλίο τέταρτο, κεφ. 10, στὰ *Essais de Théodicée*, στὸν *Discours de métaphysique* καὶ στὴν *Monadologie*.

26. Ἐνθ' ἀν., σ. 38.

27. Ἐνθ' ἀν., σ. καὶ Πβ. σσ. 50-51.

28. Γεωργίας ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ὁ ἐγελιανὸς φιλόσοφος Ἰωάννης Μενάγιας. Εἰσαγωγὴ-κείμενα-μαρτυρίες*, Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, 1988, Ἑπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, Δωδώνη, παράρτημα ἀρ. 38.

κνύει ότι ο Μενάγιας διευρύνει την έγελιανή έρμηνεία. Δύο είναι τα κύρια σημεία της φιλοσοφίας του Ντεκάρτ στα όποια άσκει κριτική ο Μενάγιας, τó ένα αναφέρεται στην αυτόσυνειδησία και τó δεύτερο στην έννοια που έδωσε ο Ντεκάρτ στην έπιστήμη²⁹, προβάλλοντας την αυτόσυνειδησία ως άφηρημένη γενικότητα. Η αυτόσυνειδησία αποτελεί μόνο βεβαιότητα και περιστρέφεται στην ταυτότητα με τόν έαυτό της· ο Μενάγιας κατακρίνει κυρίως την άπουσία της διαλεκτικής κίνησης από την καρτεσιανή φιλοσοφία.

Λίγα χρόνια αργότερα έχουμε στόν νεοελληνικό χώρο κριτική του καρτεσιανού έργου από την σκοπιά της γαλλικής πνευματοκρατικής σχολής. Τó 1869, ó λευκάδιος κληρικός Κωνσταντίνος Στρατούλης, μαθητής επίσης της Ίονίου Ακαδημίας και μετέπειτα μητροπολίτης Κυθήρων, ó όποιος σπούδασε φιλοσοφία στό Παρίσι κοντά στους Victor Cousin και Théodore Jouffroy δέν έμπνέεται από φόβο μπροστά στις πιθανές αντιθεολογικές συνέπειες τών φυσικοφιλοσοφικών θέσεων του Ντεκάρτ· αντιδιαστέλλει την άξία της καρτεσιανής μεθόδου από την τελική άποτυχία του Ντεκάρτ νά καταστήσει την φιλοσοφία άφετηρία κάθε έπιστήμης θεμελιώνοντας πάνω στην αύθεντία της συνείδησης την ύπαρξη της άπλης και πνευματικής ψυχής³⁰. Στην *Πραγματεία φιλοσοφίας*, όπου ó Στρατούλης υιοθετεί βασικές άρχές του Hegel, χωρίς νά άσπάζεται όμως τις όντολογικές άρχές της φιλοσοφίας του, διαβάζουμε τά έξης: «μεθ' όλα τά έλλείμματα της καρτεσιανής φιλοσοφίας, αύτη κατά τε τó είδος και την ύλην και τās καταπληκτικές και τολμηράς ύποθέσεις συνεβάλετο τά μάλιστα είς τó έλευθέρως διανοείσθαι, άντέταξε σινικόν τείχος άπέναντι της σχολαστικής, άνεζωπύρησε τόν έρωτα τῆς φιλοσοφείν, και έποίησε λίαν προσεκτικούς τούς φιλοσοφούντας, όπως μῆ έξοκέλωνσιν είς ασάτας του λοιπού»³¹. Ο Στρατούλης κατακρίνει τόν «σκεπτικισμό» του Ντεκάρτ αλλά αναγνωρίζει ότι τó έργο του «κατέστη οίονεί σταθμός νέας έποχής είς την ανθρώπινην γνώμην, άνεδείχθησαν αντίθετα τά δύο στοιχεία του διανοήματος και του όντος, του πραγματικού και του ιδανικού, περί α έστράφισαν ως περί μέγαν άξωνα πάσαι αι νεώτεραι μεταπολιτεύσεις και επαναστάσεις της φιλοσοφίας»³². Αφετηρία της φιλοσοφίας θεωρεί την ψυχολογία, ή όποία αποτελεί έπιστήμη της συνείδησης του έγώ τονίζοντας με τόν τρόπο αυτόν την σημασία της αυτόσυνειδησίας³³.

Στην προοπτική της φιλοσοφίας του Schelling τοποθετεί τόν Ντεκάρτ τó 1855 ó Νικόλαος Κοτζιάς και προβάλλει την άποψη, ότι ή καρτεσιανή φιλοσοφία αποτελεί προπαιδευτική της φιλοσοφίας του Schelling ó όποιος τελικά τόν ξεπέρασε, όπως έξάλλου και τούς Σπινόζα, Κάντ και Φίχτε. «Και αν ó Καρτέσιος», γράφει ó Κοτζιάς, «τήν διανοητικήν πορείαν τών νεωτέρων χρόνων έν Γερμανία διέγραψε, και αν ó Σπινόζας την έξ ύποκειμένου του Καρτεσίου πορείαν είς την έξ άντικειμένου μετέβαλε, και αν ó Κάντιος την κριτικήν φιλοσοφίαν καθίδρυσεν, ήν ó Φίχθιος είς έπιστημολογίαν άνύψωσεν, άρα έκαστος μίαν και μόνην αντιπροσωπεύει έποψιν, ó Σχελλίγγιος όμως ... άννυώθη είς ... νέαν έποψιν, της προτέρας αυτού φιλοσοφίας όλως διαφέρουσαν»³⁴.

29. Ένθ' άν., 47.

30. Κωνσταντίνου ΣΤΡΑΤΟΥΛΗ, *Πραγματεία φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1864, σ. 199. Πβ. Ρωξάνης Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, *Ο ύποκειμενισμός στην γνωσιολογία του Κωνσταντίνου Στρατούλη*, ανακοίνωση στό *Όγδοο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας της Έλληνικής Έταιρείας Φιλοσοφίας* (Αθήνα, Μάρτιος 1998).

31. Ένθ' άν., σ. 200.

32. Ένθ' άν., σ. 5.

33. Ένθ' άν., σσ. 18-24.

34. Νικολάου ΚΟΤΖΙΑ, *Σχελλίγγιος ήτοι όλίγα τινά περί του βίου και της φιλοσοφίας αυτού*, Αθήνα, 1855, σ. 38.

Στήν προπαιδευτική αξία της καρτεσιανής φιλοσοφίας αναφέρεται επίσης ο Μάρκος Ρενιέρης ό όποιος τό 1841 στό νεανικό του δοκίμιο *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας* προσπαθεῖ νά διερευνήσῃ τήν πορεία τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας, διακρίνοντας τήν διαλεκτική ἀντίθεση ἀνάμεσα στόν ἀτομικισμό, τόν όποιο συσχετίζει μέ τό ἐπαναστατικό πνεῦμα καί στήν παράδοση, ἡ όποία συνδέεται μέ τήν ἔννοια τοῦ λαοῦ, ταυτίζοντας τό πρῶτο στοιχείο μέ τήν ἔννοια τοῦ ἐγώ καί τό δεύτερο μέ τήν ἔννοια τοῦ οὐκ ἐγώ³⁵. Ὁ Ρενιέρης πιστεύει, ότι ἡ ἀμφιβολία τοῦ Ντεκάρτ ἀνοίξε τόν δρόμο στήν παντοδυναμία τοῦ ἐγώ ὡς μοναδική πηγή τῆς ἀνθρώπινης βεβαιότητας: «Ἐπειδή ό δισταγμός τοῦ Καρτεσίου εἶναι τό προπύλαιον τῆς φιλοσοφίας του, ἔπεται ότι ἀν ἅπαξ τίς παραδεχθῇ τό ἐγώ αὐτό καθ' ἑαυτό ὡς μοναδικήν πηγὴν τῆς ἀνθρώπινης βεβαιότητος, σπρώχνεται ὡς ἀπό ἀκάθεκτον δύναμιν, τήν δύναμιν τῆς λογικῆς»³⁶. Ἀσκώντας κριτική κατὰ τοῦ Διαφωτισμοῦ, ό Ρενιέρης ὑποστηρίζει ταυτόχρονα ότι ό 18ος αἰώνας ἰδεολογικά προετοιμάσθηκε ἀπό τόν Λούθηρο καί τόν Ντεκάρτ, οἱ όποιοι κατόρθωσαν νά διαχωρίσουν ἀπό τόν Χριστιανισμό τό πλατωνικό στοιχείο, τό ἐγώ. Χαρακτηριστικά εἶναι τὰ όσα ἀναφέρει ό Ρενιέρης γιά τήν ἀντιπαράθεση τοῦ Βίκο ὡς πρὸς τόν Ντεκάρτ: «ἡ παράδοσις, ἡ αὐθεντία, ἦν ό Καρτέσιος εἶχε ρίψει κατὰ γῆς, ἐγειρομένη ἀπό τόν Βίκον ἐσήκονε πάλιν τό μέτωπον πρὸς τόν οὐρανόν· τοιουτοτρόπως ό Βίκος παραλλήλως εἰς τήν ὑψηλὴν στήλην τῆς φιλοσοφίας, ἦτοι τῆς ἐπιστῆμης τοῦ ἐγώ, ὕψονεν ἐτέραν ὑψηλὴν στήλην, τήν φιλολογίαν κατὰ τήν νεωτέραν τῆς λέξεως σημασίαν, ἦτοι τήν ἐπιστήμην τοῦ λαοῦ, τήν νέαν ἐπιστήμην (Scienza nuova)»³⁷.

Ἡ καρτεσιανή φιλοσοφία θίγει λοιπόν προβλήματα ποῦ βρίσκονται στό επίκεντρο τοῦ γενικοῦ ἐνδιαφέροντος στήν Ἑλλάδα στό πρῶτο μισό τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰώνα καί κατὰ τόν όποιο ἐγκαταλείπεται ό ἐμπειρισμός τοῦ Διαφωτισμοῦ γιά πνευματοκρατικές θεωρίες. Ἡ σύντομη ἐπισκόπηση τῶν στάσεων σημαντικῶν Ἑλλήνων διανοητῶν τῆς ἐποχῆς αὐτῆς ἔδειξε ότι ἡ προτίμησή τους δέν ἐστιάζεται μόνο στίς μεθοδολογικά θέματα, παρόλο ποῦ τό *cogito* δέν ἀποτελεῖ πλέον στοιχείο τό όποιο νά συγκρατεῖ τήν προσοχή τους καί οἱ ἀναφορές στήν καρτεσιανή μέθοδο γίνονται χωρὶς τήν ἐνορατική βεβαιότητα τῆς καθαρότητας καί τῆς σαφήνειας τίς όποῖες ἀναζητοῦσιν ό Ντεκάρτ μέ τόν περιορισμό τῆς στήν αὐτογνωσία τῆς συνείδησης. Παρά τό γεγονός, ότι οἱ περισσότερες ἐπιστημονικές καρτεσιανές θεωρίες ἔχουν τήν ἐποχή αὐτὴ ξεπερασθεῖ, ἡ μελέτη τῆς ἀποδοχῆς ἡ τῆς ἀπόρριψης τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Ντεκάρτ ἀποκαλύπτει τήν σημασία τοῦ στοχασμοῦ του γιά τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
(Ἀθήναι)

35. Ρωξάνης Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Σχόλια στή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Μάρκου Ρενιέρη, *Ἀφιέρωμα στόν Κωνσταντῖνο Δεσποτόπουλο*, Ἀθήνα, 1991, σσ. 245-254.

36. Μάρκου ΡΕΝΙΕΡΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας. Δοκίμιον*, Ἀθήνα 1841, σ. 80.

37. *Ἐνθ' ἀν.*, σ. 82.

LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE PENDANT LA SECONDE MOITIÉ
DU XIX^e SIÈCLE EN GRÈCE

Résumé

À une époque où l’empirisme des Lumières est abandonné, l’influence du cartésianisme se confond avec l’histoire de la philosophie. Au XIX^e siècle, les ouvrages de Descartes n’ont pas été simplement lus mais ont été amplement commentés en Grèce et on le considère comme le rénovateur de la philosophie moderne. Cependant, nous observons une méconnaissance des problèmes du scepticisme cartésien et des relations entre l’empirisme et l’ontologie dans le système de Descartes. Les érudits grecs (N. Piccolos, Th. Kaïris, N. Vamvas, P. Vraïlas-Arménis, C. Stratoulis, N. Kotzias) ayant poursuivi leurs études de philosophie à Paris, Munich, Berlin et Leipzig, leur appréhension du cartésianisme se fait à travers les tendances philosophiques de l’époque: la philosophie écossaise, l’éclectisme français, l’hégélianisme et le système de Schelling. Une importance particulière est attribuée à l’étude de la méthode, à l’ordre respectée pour la conduite de nos pensées tandis qu’on conteste la certitude du cogito et de l’argument ontologique ainsi que le passage de la pensée à l’existence.

Roxane D. ARGYROPOULOU

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ

Είναι πασίγνωστο ότι το ρητό αυτό, που είναι χαραγμένο σε κίονα του ναού των Δελφών, ανήκει σ' έναν από τους έπτά σοφούς (στον Χίλωνα ή τόν Θαλή). Το ρητό των Δελφών εμφανίσθηκε σ' ένα από τα σημεία στροφής της ελληνικής ιστορίας. Το ζήτημα είναι ότι στην πραγματικότητα ή Ιστορία αποτελεί μία συνεχή, μόνιμη πρόκληση σε όλους τους λαούς, μικρούς και μεγάλους. Καί μόνο εκείνοι οί λαοί δέν εκτοπίζονται στην περιφέρεια της Ιστορίας (άν δέν εξαφανίζονται από τό στίβο της ιστορίας), οί όποιοι θά απαντήσουν επάξια στην πρόκλησή της. Στο τέλος του μεταβατικού αιώνα μας, ό όποιος αποκαλείται μεταβιομηχανικός, θά ήθελα ό ελληνικός λαός νά δώσει στη νέα πρόκληση της Ιστορίας, στο πεπρωμένο του μία απάντηση, άξια του μεγάλου παρελθόντος του. Τά λόγια αυτά σημαίνουν πρίν άπ' όλα έκκληση για αυτοκριτική και επίλυση των αξιολογικών προσανατολισμών, σαφή κατανόηση του στρατηγικού (μακροπρόθεσι) στόχου και της επίλυσης των άμεσων προβλημάτων, καθώς και καθορισμό της θέσης και του προσορισμού του στην παγκόσμια κοινότητα των λαών. Άπ' έδω άπορρέει και η αναγκαιότητα εξαγωγής διδαγμάτων από την Ιστορία.

Έξάλλου, σύμφωνα με τά λόγια του μεγάλου γερμανού φιλόσοφου Χέγκελ, ή Ιστορία διδάσκει μόνο εκείνο που δέ διδάσκει τίποτα σε κανένα. Σε σημαντικό βαθμό ή διατύπωση αυτή είναι σωστή, άν και συζητήσιμη. Έξυπακούεται (μπορεί κανείς νά διαφωνήσει), ότι ή Ιστορία δέ διδάσκει τίποτα σε εκείνον που δέ θέλει νά διδαχθεί από την πείρα της. Καί όμως ή ουσία του προβλήματος είναι πολύ πιο σύνθετη, άπ' ό,τι μπορεί νά φανεί από πρώτη ματιά. Το ζήτημα είναι ότι οί Ιστορικές τύχες κάθε λαού σε λίγο - πολύ όμοιες γεωγραφικές και δημογραφικές συνθήκες, καθώς και σε όμοιο επίπεδο οικονομικής και κοινωνικοπολιτικής ανάπτυξης καθορίζεται τόσο από την κοινωνικοϊστορική έμπειρία, την έκταση των πληροφοριών και την ήθική της εργασίας, που μεταδίδονται από γενιά σε γενιά, όσο και από τις γενετικές ιδιομορφίες, τις συνήθειες και τόν έθνικό χαρακτήρα του λαού που τις κληρονομεί. Αυτό που κληρονομείται είναι μόνιμο και σταθερό, ένω αυτό που αποκτιέται και μεταδίδεται είναι εύμετάβλητο και άσταθές. Το τελευταίο μπορεί σε μεγάλο βαθμό νά χαθεί ή άκόμα και νά ξεχασθεί.

Είναι περιττό νά θυμίσουμε ότι κατά την περίοδο του μακροχρόνιου όθωμανικού ζυγού τό ελληνικό έθνος έχασε, στην ουσία, σε σημαντικό βαθμό, την μακραίωνη Ιστορική του έμπειρία. Έν πάση περιπτώσει στους εύρεις κύκλους του λαού πολλά άπ' αυτή την έμπειρία έχουν ξεχασθεί. Μέ άλλα λόγια, ένα από τά αποτελέσματα του τουρκικού ζυγού ύπηρξε ή πνευματική-Ιστορική γενοκτονία που σχετίζεται με την ελάττωση του επιπέδου Ιστορικής σκέψης του ελληνικού έθνους και της ήθικης (της κουλτούρας) της εργασίας σε σύγκριση με τις αναπτυγμένες χώρες. Οί άρνητικές συνέπειες αυτής της γενοκτονίας, για νά μήν αναφέρουμε τή γενοκτονία με την κυριολεκτική σημασία, που διέπραξαν οί τούρκοι σωβινιστές έναντίον των Έλλήνων, ιδίως των Έλληνοποντίων, εκδηλώνονται και μέχρι σήμερα. Η τύχη τό 'φερε οί τελευταίοι νά είναι άναγκασμένοι νά αλλάζουν κατά περιόδους τόν τόπο διαμονής, περνώντας από ένα άλλοεθνές περιβάλλον σε άλλο. Σάν απο-



τέλεσμα άρχισαν νά ύφίστανται άφομοίωση, στην όποία άντιστέκονται έκατοντάδες χρόνια.

Πρέπει νά ύπογραμμίσουμε ότι στην έποχή της μεταβιομηχανικής κοινωνίας, πού αποκαλείται επίσης πληροφοριακή, οί άφομοιωτικές διεργασίες έντείνονται, άς πούμε, έκουσίως. Αυτή την ιδιόμορφη διεργασία μπορούμε νά την όνομάσουμε έκούσια γενοκτονία.

Αυτή ή μορφή γενοκτονίας, πού στερεί από τό έλληνικό έθνος ένα μέρος της έλίτ του, δηλαδή τούς δραστήριους καί ταλαντούχους ανθρώπους, δέν είναι, κατά την άποψη μου, λιγότερο επικίνδυνη από τή γενοκτονία πού διαπράχθηκε στην Όθωμανική αυτοκρατορία. Πρόκειται για όρισμένες κοινωνικές καί γενετικές διεργασίες πού άπειλούν μέ σταδιακή χειροτέρευση του γονιαδικού αποθέματος του έλληνικού έθνους καί την εξασθένηση των καλύτερων ιδιοτήτων του.

Όταν λέμε γονιδιακό απόθεμα, έννοοΰμε εκείνο τό σύνθετο γενετικό ύλικό πού έχει ένας δοσμένος λαός καί τό όποιο, σύμφωνα μέ τις έπιστημονικές άντιλήψεις, είναι ό κυριότερος έθνικός πλούτος. Θα προσθέσω ότι τό πρόβλημα δέν είναι μόνο έπιστημονικό, αλλά καί φιλοσοφικό, ήθικό, άκόμα καί πολιτικό. Άπ' έδω άπορρέει καί ή έντονη συζήτηση γύρω άπ' αυτό τό πρόβλημα. Πρόκειται για τό εξής: ό έσωτερικός κόσμος του ανθρώπου, ή ιδιοσυγκρασία, ό τρόπος σκέψης καί συμπεριφοράς του δέν καθορίζονται μόνο από τό κοινωνικό περιβάλλον καί τή διαπαιδαγώγηση, αλλά καί από τις γενετικές προδιαθέσεις καί τις κληρονομικές κλίσεις. Κοντολογής, ό άνθρωπος από τή στιγμή της γέννησής του δέν είναι *tabula rasa*, δηλαδή άγραφος πίνακας, όπως νόμιζαν οί θεμελιωτές του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού.

Φρονώ ότι ή διαφωτιστική άντίληψη για τον άνθρωπο είναι τό ίδιο μονόπλευρη, όπως καί ή βιολογικίστικη, διότι ό άνθρωπος έχει την έλευθερία της έπιλογής. Αυτό σημαίνει ότι ή μοίρα του ανθρώπου δέν προκαθορίζεται ούτε από τό κοινωνικό περιβάλλον καί τή διαπαιδαγώγηση, ούτε από τις κληρονομικές προδιαθέσεις του. Έξάλλου, ή μοίρα μέ την έννοια των περιστάσεων, άνεξάρτητη από τή θέληση του ανθρώπου, υπάρχει πάντα. Οί άνθρωποι δέν επιλέγουν τούς γονείς τους, τό έθνος καί τό κοινωνικό περιβάλλον, στο όποιο γεννήθηκαν. Έμås λοιπόν μας ενδιαφέρει τό ζήτημα, αν υπάρχει υπό διάφορες ίσες συνθήκες γενετικός προκαθορισμός για τή μία ή την άλλη μορφή δραστηριότητας. Εάν πρόκειται για συνηθισμένους ανθρώπους, ανάμεσα στους όποιους υπάρχουν άτομα ίκανά, άκόμα καί ταλαντούχα, τότε δέν μπορεί καν νά γίνει λόγος για κάποια μοιραία σύμπτωση. Μόνο σέ πάρα πολύ σπάνιες περιπτώσεις μπορούμε (μέ όρισμένες όμως έπιφυλάξεις) νά μιλάμε για γενετικό προκαθορισμό. Έτσι, οί μουσικές ικανότητες, πού εκδηλώθηκαν στον Μότσαρτ σέ ήλικία 4 έτών, δέν του άφησαν περιθώριο έπιλογής. Αυτό, όμως, επαναλαμβάνουμε, είναι μία εξαιρετική περίπτωση καί, μάλιστα, σ' εκείνες τις ιστορικές συνθήκες καί τό κοινωνικό περιβάλλον όπου γεννήθηκε. Δυνητικά ό Ναπολέων γεννήθηκε ως ένας μεγάλος στρατηλάτης. Στην πραγματικότητα όμως έγινε μεγάλος στρατηλάτης σάν άποτέλεσμα της ιστορικής κατάστασης πού είχε διαμορφωθεί μετά τή Γαλλική Έπανάσταση του 1789. Μέ βάση άνάλογα παραδείγματα εξάγεται συχνά τό συμπέρασμα ότι αποφασιστικό ρόλο στις τύχες των ανθρώπων καί των λαών παίζουν μόνοι οί έξωτερικοί κοινωνικοπολιτικοί παράγοντες, λησμονώντας ότι οί τελευταίοι δέν υπάρχουν παρά τή θέληση καί τή δραστηριότητα των ίδιων των ανθρώπων καί λαών. Αυτό σημαίνει ότι ό Ναπολέων υπό άλλες συνθήκες, δηλαδή αν δέ γινόταν ή Γαλλική Έπανάσταση, μπορούσε νά γίνει ένας έπιφανής στρατηγός, υπηρετώντας, άς πούμε, στο ρωσικό στρατό. Έπομένως, ή έλευθερία έπιλογής υπάρχει πάντα σέ μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό καί θα ήταν ευχής έργο, ή έλευθερία έπιλογής κάθε ανθρώπου νά συμπίπτει μ' εκείνη τή μορφή δημιουργικής δραστηριότητας προς την όποία έχει τή μεγαλύτερη από τή φύση του κλίση. Άπ' έδω άπορρέει ή άναγκαιότητα του προσδιορισμού της επαγγελματικής κλίσης των παιδιών, ή ύπαρξη εξειδικευμένων σχολών, για παράδειγμα, μέ κατεύθυνση τά

μαθηματικά, όπως υπήρχαν στην πρώτην Σοβιετική Ένωση. Ἀπ' ἐδῶ ξεκινάει καὶ τὸ πρόγραμμα «ἀνάπτυξης ταλέντων» ποὺ ἐφαρμόζεται σὲ πολλές πολιτείες τῆς Βόρειας Ἀμερικής. Τὰ τέστ, ποὺ γίνονται σ' αὐτὲς τὶς πολιτείες, ἐπιτρέπουν ἤδη ἀπὸ τὰ μικρὰ χρόνια νὰ βρεθοῦν τὰ ἄτομα μὲ ὑψηλοὺς ἔμφυτους δείκτες καὶ νὰ τοὺς δοθεῖ ἡ ἀνάλογη ἐκπαίδευση.

Τὴν ἱστορία δημιουργοῦν βασικά λίγοι ἄνθρωποι, τὸ γενετικὸ δυναμικὸ τῶν ὁποίων τοὺς ἐπιτρέπει νὰ γίνουν μέλη τῆς πιὸ δραστήριας καὶ ἱκανῆς μερίδας τῆς κοινωνίας. Αὐτὰ ἀκριβῶς τὰ ἄτομα ἀποτελοῦν τὴν ἐλίτ τῆς κοινωνίας, μιὰ ἰδιόμορφη λαϊκὴ ἀριστοκρατία, στὴν ὁποία δὲν ἀνήκουν μόνο διανοούμενοι, ἐπιστήμονες καὶ παράγοντες τῆς Τέχνης, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρηματίες καὶ πολιτικοί, ἐργάτες καὶ ἀγρότες, ἐκεῖνοι ποὺ κυρίως καθορίζουν τὴν ἀνθήση τῆς κοινωνίας, δημιουργοῦν ὄχι μόνο τὴ δική τους εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ. Κάθε λαὸς εἶναι ὑπερήφανος γιὰ τὰ ταλέντα, τοὺς ἥρωες καὶ τὴν ἐλίτ του. Ὁ λαός, ποὺ δὲν ἔχει ἐλίτ, εἶναι καταδικασμένος νὰ φυτοζωεῖ.

Δὲν ὑπάρχει κἂν ἀνάγκη νὰ γίνουν εἰδικὲς κοινωνιολογικὲς ἐρευνες γιὰ νὰ διαπιστωθεῖ τὸ ἀνησυχητικὸ γεγονός ὅτι ἡ πλειοψηφία τῶν οἰκογενειῶν (σύμφωνα μὲ τοὺς ὑπολογισμούς μου, περίπου τὸ 65%) τῶν Ἑλληνοπόντιων ἐπιστημόνων καὶ παραγόντων τοῦ πολιτισμοῦ ἀποτελοῦνται ἀπὸ μεικτοὺς γάμους στὴν πρώτην ΕΣΣΔ. Δὲν εἶναι δύσκολο νὰ μαντέψει κανεὶς τὴν προοπτικὴ τῆς γενιᾶς ἀπ' αὐτοὺς τοὺς γάμους ποὺ δὲ ζεῖ σὲ ἑλληνικὸ περιβάλλον. Μὲ σπάνιες ἐξαιρέσεις αὐτὴ ἡ γενιά ἀφομοιώνεται ἀπὸ τὸ ἄλλοεθνὲς περιβάλλον. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ γονιδιακὸ ἀποθέμα τῶν Ἑλληνοπόντιων, ποὺ καθορίζει τὸν ἐκλεκτὸ τρόπο σκέψης καὶ κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς, χάνεται, ἢ σωστότερα, μεταδίδεται σὲ ἄλλα ἔθνη. Ἔτσι μειώνεται τὸ ποιοτικὸ ἐπίπεδο τοῦ γονιδιακοῦ ἀποθέματος τῶν Ἑλλήνων. Καθ' ὅσον γνωρίζω, ἀνάλογη μείωση παρατηρεῖται καὶ στὴν ἴδια τὴν Ἑλλάδα, ἀπὸ τὴν ὁποία οἱ ἱκανοὶ καὶ ταλαντούχοι ἄνθρωποι φεύγουν σὲ ἄλλες χώρες γιὰ μόνιμη διαμονή. Ἔχουμε ἤδη ἀναφέρει τὸ κίνδυνο ἐκκλίσεως γιὰ τὸ δεδομένο ἔθνος ἡ μείωση τοῦ ἐπιπέδου τοῦ γονιδιακοῦ ἀποθέματος. Θὰ προσθέσουμε ὅτι τὸ γονιδιακὸ ἀποθέμα ζημιώνεται ἐπίσης ἀπὸ τὴν ἀπότομη μείωση τῆς γεννητικότητος.

Θὰ ἤθελα νὰ γίνω σωστά κατανοητός. Δὲν εἶμαι καθόλου ἐναντίον τῶν μεικτῶν γάμων. Κάτι περισσότερο, φρονῶ ὅτι ἓνα ὀρισμένο ποσοστὸ μεικτῶν γάμων ἐπηρεάζει εὐνοϊκὰ τὴν υἰεία τῶν ἐθνῶν. Ἐμένα μὲ ἀνησυχεῖ τὸ γεγονός τῆς ἀφομοίωσης («ἐκούσια γενοκτονία») πολλῶν ἐκπροσώπων τῆς ἑλληνικῆς ἐλίτ ἀπὸ τὸ ἄλλοεθνὲς περιβάλλον καὶ ἡ ἀπειλὴ τῆς σταδιακῆς μετατροπῆς τῶν Ἑλλήνων σὲ περιθωριακὸ λαό. Νομίζω ὅτι ἐπιβάλλεται νὰ ληφθοῦν μέτρα γιὰ τὴν ἀναχαίτιση τῆς διαμορφωθείσας τάσης, καθὼς καὶ νὰ γίνῃ ἡ ἐπεξεργασία ἐνὸς προγράμματος προοπτικῆς, ὥστε τὸ ἑλληνικὸ ἔθνος νὰ καταλάβῃ στὴν οἰκογένεια τῶν λαῶν μιὰ θέση, ἀντάξια τῆς ἐνδοξῆς ἱστορίας του. Εἶμαι βαθειὰ πεπεισμένος ὅτι ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια μέτρα εἶναι νὰ συνειδητοποιήσουμε τὴ διαμορφούμενη κατάσταση, νὰ παραδεχθοῦμε τὴ σοβαρότητά της καὶ νὰ κατανοήσουμε τὴν ἀνάγκη τῆς μελέτης τῶν προβλημάτων ποὺ ἀπορρέουν ἀπ' αὐτή. Κοντολογίς, πρῶτο μέτρο εἶναι τὸ γνῶθι σ' αὐτόν. Μετὰ τὴ συνειδητοποίηση τῆς πρόκλησης τῆς ἱστορίας πρέπει, κατὰ τὴ γνώμη μου, νὰ περάσουμε ἀνάλογα μὲ τὶς δυνάμεις καὶ τὶς δυνατότητές μας, στὴν ἐφαρμογὴ ἐνὸς συγκεκριμένου συνόλου πρακτικῶν μέτρων ποὺ θὰ ἀποβλέπουν στὴ διατήρηση καὶ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους καὶ τοῦ πολιτισμοῦ του.

Σὲ τούτῃ τῇ διάλεξί δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀναφερθοῦμε σὲ πολλὰ πρακτικὰ μέτρα ποὺ σχετίζονται μὲ τὸ θέμα μου. Ἡ ἐπεξεργασία αὐτῶν τῶν μέτρων εἶναι ἀντικείμενο ξεχωριστῆς διάλεξης. Θὰ ἀναφέρω μόνο ἐκεῖνα τὰ μέτρα ποὺ νομίζω ὅτι εἶναι κατεπείγοντα τόσο στὴ μητρόπολη, ὅσο καὶ στὴν ἑλληνικὴ διασπορά. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνακάλυψη τῶν ταλέντων ἀνάμεσα στοὺς μαθητὲς. Ὅπως σημειώσαμε ἤδη, ὑπάρχουν διαφορῶν εἰδῶν δοκιμασίες γιὰ νὰ διαπιστωθοῦν οἱ παραδοσιακοὶ διαγωνισμοὶ καὶ οἱ Ὀλυμπιάδες σὲ διάφορα σχολικὰ μαθήματα, εἴτε πρόκειται γιὰ τὰ μαθηματικὰ ἢ τὴ βιολογία, τὴν ἱστορία ἢ

τή φυσική. Πρέπει επίσης να διοργανωθεί έκθεση καλλιτεχνικής δημιουργίας των μαθητών και της νεολαίας.

Δεν είναι μυστικό ότι οι σύγχρονοι Έλληνες, όπως και οι αρχαίοι πρόγονοί τους, είναι φιλόδοξος λαός. Θα ήταν επιθυμητό να αξιοποιηθεί αυτό το χαρακτηριστικό γνώρισμα για την παρότρυνση (ιδιαίτερα μέσω των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης) του ενδιαφέροντος για τις επιστήμες και την καλλιτεχνική δημιουργία, για το ανέβασμα του κύρους της μόρφωσης, της παιδείας και του πολιτισμού.

Πιθανόν, να παραβιάζω ανοιχτές πόρτες, δηλαδή στη μητρόπολη και την Κύπρο υπάρχει αυτό που θέλω να προτείνω. Κι αν όμως δεν υπάρχει, τότε, κατά τη γνώμη μου, ώριμασε ή ανάγκη να δημιουργηθούν στην Ελλάδα εξειδικευμένα γυμνάσια και λύκεια, δηλαδή εκπαιδευτικά ιδρύματα, στα όποια θα μαθαίνουν ικανοί νέοι και νέες και στα όποια βασικό είναι το ένα ή το άλλο μάθημα, για παράδειγμα, τα μαθηματικά. Είναι γνωστό ότι σε μερικά τμήματα των μαθηματικών οι σοβιετικοί επιστήμονες κατείχαν κυρίαρχη θέση στον κόσμο χάρη ακριβώς σ' αυτές τις εξειδικευμένες μαθηματικές σχολές, στις όποιες δε θεωρούσαν επιτιμητικό για τον εαυτό τους να διδάσκουν καθηγητές των ΑΕΙ και ακαδημαϊκοί.

Είναι γνωστό ότι σήμερα στις Δημοκρατίες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης συντελείται διαρροή διανοητικών δυνάμεων («διαφυγή μυαλών») σε διάφορες χώρες του κόσμου. Σύμφωνα με τις πληροφορίες μου, όρισμένοι επιστήμονες ελληνικής καταγωγής από τη Ρωσία, τη Γεωργία και την Ουκρανία επίσης σκοπεύουν να πάνε ή έχουν πάει ήδη για δουλειά σε άλλες χώρες. Επομένως, οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι στον επερχόμενο 21ο αιώνα αποφασιστικό ρόλο στο επίπεδο ανάπτυξης των λαών και των κρατών θα παίξει περισσότερο από ποτέ άλλοτε ο βαθμός πληροφόρησης, ειδικότερα ο βαθμός κατάκτησης των επιστημών και της τεχνολογίας, ο υψηλός επαγγελματισμός σε όποιονδήποτε τομέα δραστηριότητας και η ηθική της εργασίας, δηλαδή η στάση απέναντι στην εργασία, η επιμέλεια και η κατανόηση του απλού γεγονότος ότι η εργασία είναι πηγή όλου του πλούτου, υλικού και πνευματικού.

Είμαι βαθειά πεπεισμένος ότι το μυστικό της επιτυχίας των Γερμανών (όχι μόνο στη Γερμανία, αλλά και πέρα από τα όρια της) σε διάφορους τομείς δραστηριότητας βρίσκεται στην ακρίβεια και την αφοσίωση, δηλαδή στην επίγνωση του καθήκοντος, την επιμέλεια και το ζήλο στην εργασία. Έχει διαπιστωθεί ότι ο Γερμανός εργάτης δουλεύει κατά μέσον όρο 1.651 ώρες το χρόνο, ο Γάλλος 1.755, ο Αμερικανός 1.904 και ο Ιάπωνας 2.201 ώρες. Συνάγεται ότι οι Αμερικανοί, για να μην αναφέρουμε τους Ιάπωνες, εργάζονται πολύ, ενώ οι ευημερούντες Γερμανοί εργάζονται πιο ξεκούραστα. Συνεπώς, ο καπιταλισμός (ψευδώνυμο της οικονομίας της αγοράς) έχει διάφορες όψεις: μορφωμένος, κοινωνικά γεμάτος φροντίδα και εργαζόμενος. Υποθέτουμε ότι υπάρχει επίσης και καπιταλισμός άγριος, αδιάφορος και τεμπέλικος.

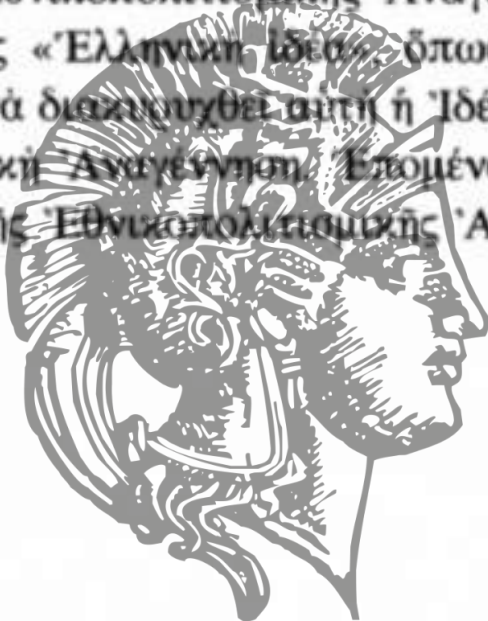
Μου είναι δύσκολο να πω τί είδους καπιταλισμός υπάρχει στην Ελλάδα. Διαμόρφωσα όμως την εντύπωση (πολύ πιθανόν, λανθασμένη) ότι ο ελληνικός καπιταλισμός είναι πολύ ιδιόμορφος: συνδυάζει τη σοσιαλιστική αδιαφορία για την εργασία και την καπιταλιστική δίψα για κέρδος. Με άλλα λόγια, κάθε άνθρωπος, επιχειρηματίας ή εργάτης, θέλει να δουλεύει λίγο και να κερδίζει πολλά. Όμως, το πιο εντυπωσιακό χαρακτηριστικό γνώρισμα για όλα τα στρώματα της ελληνικής κοινωνίας (έννοείται, κατά την άποψή μου) είναι, αν μπορούμε να εκφρασθούμε κάτ' αυτό τον τρόπο, ή συνεπής ασυνέπεια στις υποχρεώσεις. Όχι μόνο έμένα, αλλά και πολλούς ανθρώπους που έχουν έρθει σε επαφή με Έλληνες διαφόρων κοινωνικών στρωμάτων, μάς κατέπληξε ή ασυνέπεια, ή αδιαφορία, κάτι περισσότερο, ή ανεύθυνη στάση απέναντι στο λόγο που δίνουν, ως ποῦμε, να κάνουν κάτι στην καθορισμένη προθεσμία. Απ' ἐδῶ ἀπορρέει καὶ ἡ ἔλλειψη ἐμπιστοσύνης στοὺς Έλληνες, ιδιαίτερα σ' αυτούς που κατοικούν στη μητρόπολη. Το συμπέρασμα είναι ένα:

Έως ότου οί Έλληνες δέν αποβάλουν τήν ασυνέπεια, πού, όπως φαίνεται, απέκτησαν από τοίς Τούρκους, δέν μπορούμε νά περιμένουμε νά βγει ή Έλλάδα από τή δευτερεύουσα θέση στην Εύρώπη.

Δέ μπορώ νά απαλλαγώ από τήν εντύπωση ότι στην Έλλάδα οί άνθρωποι λένε πολλά καί λίγα κάνουν. Όπως καί στα άρχαία χρόνια, εκτιμάται έδω ή δύναμη του λόγου. Αυτό είναι καλό, αλλά δέν πρέπει νά σταματάει κανείς μόνο στα λόγια, όφείλει νά περάσει στα έργα. Μοϋ φαίνεται ένίστε πώς οί Έλληνες τής μητρόπολης, ταυτίζοντας λόγο καί έργο, όχι μόνο υποκαθιστούν τó έργο μέ τó λόγο, αλλά «πάσχουν» επίσης από τά στοιχεία τής μυθομαγικής σκέψης. Η ούσία αυτού του τρόπου σκέψης συνίσταται στον άπλό τύπο: τó όνομασμένο ύπάρχει καί τó μη όνομασμένο δέν ύπάρχει. Έτσι, εάν έχουν συζητήσει κάτι, σημαίνει ότι έχουν ήδη κάτι κάνει στην πραγματικότητα. Κάτι περισσότερο, εάν πούμε ότι όλα είναι καλά, τότε πράγματι όλοι θά νιώθουν καλύτερα.

Μέ τούτη τήν ανακοίνωση δέν είχα σκοπό νά τίξω προβλήματα πού σχετίζονται μέ τó έν λόγω θέμα. Σκοπός μου είναι νά θυμίσω τήν πρόκληση τής Ιστορίας στο κατώφλι του 21ου αιώνα. Κατά τήν άποψη μου, για νά δοθεί έπάξια άπάντηση σ' αυτή τήν πρόκληση, χρειάζεται ή Ίδέα, ή Έθνική Ίδέα, πού θά ένώσει ήθικά όλο τόν έλληνικό λαό για τήν πραγματοποίηση των προγραμματικών στόχων καί καθηκόντων, τόσο των άμεσων, όσο καί του άπώτερου μέλλοντος. Οί σύγχρονοι Έλληνες δέν έχουν ανάγκη νά ανακαλύψουν ή νά έπινοήσουν μιá τέτοια ιδέα. Αυτή ύπάρχει στα αισθήματα, τά βιώματα καί τά όνειρά τους. Τέτοια ιδέα, φρονώ, είναι ή ιδέα τής Έθνικοπολιτισμικής Αναγέννησης των Ελλήνων. Μπορούμε νά τήν όνομάσουμε άπλώς «Έλληνική Ίδέα» - όπως, για παράδειγμα, «Άμερικανικό όνειρο». Όστόσο, δέν άρκει νά διακηρυχθεί αυτή ή Ίδέα. Πρέπει νά όργανωθεί ένα Κίνημα για τήν Έθνικοπολιτισμική Αναγέννηση. Έπομένως, τó διπλό κάλεσμα, σύνθημα: «Γνώθι σ' αυτόν στο όνομα τής Έθνικοπολιτισμικής Αναγέννησης».

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ
Θ. Χ. ΚΕΤΣΙΔΗΣ
(Αθήναι)



AN INTRODUCTION TO CONTEMPORARY STUDIES ON THE REFERENCE OF RELIGION TO THE COSMOS

There hardly exists a more discussed problem than that of the relationships between cosmos (understood in the most general Kantian sense of cosmic space and man's spirit) and religion. From the moment man turned into a thinking being, asking the question: «what is in the sky?», he had at the same time gone through his first religious feelings, his faith in anything. Without defending dualistic or monistic positions but, following the ancient philosophers, we can say that, having in mind the close similarity in the physiological structure and functions and the almost identical cellular structure of the swine and man, the jocular, but not unimportant, question «what are the differences between these two living beings?» could have the classical answer that the swine had never been interested in things occurring in the sky, on the one hand, and that it had hardly suffered any particular religious feeling, on the other. The interrelationship between the sky and religions consists not only in the primitive materialistic explanation of sending God to places which are unapproachable to man - first to higher and higher peaks, then to the sky, and in the last century - to the indefinite cosmos... Whether it was Olympus, the seventh heaven or out of the gigantic shell of the accessible universe, God always remains a powerful force that is independent of man, His final location being the World which, upon will, could be physically taken as a boundless boiling cauldron of small and large, flaring of dying universe, while spiritually, every individual builds it in himself.

Philosophers with a long-lived atheism used the achievements of astronomy and other space sciences, as well as the penetration of mankind into space after the beginning of the space age in the year 1957 as a basis of a total denial of religion. The particular blame for this is attached to theologians who often linked religion with concrete scientific results. The tragic example of Catholicism and its astonishing, needless and primitive relationship with Ptolemy's geocentric system in the Middle Ages is probable the strongest one of this sort. Even now, however, we are witnessing some naive attempts at forming complexes of modern scientific knowledge which were to be in full or, at least, close harmony (understood as a non-conflict unity of diverse but corresponding to each other opposites) with religion. Such a complex of knowledge gave the idea and theory of the Big Bang which, if primitively understood, completely supports the creative divine origin and is opposite to the Aristotelian conception of the infinity of the world (not the universe, but the boundless multitude of universes) in time and space. Certainly, each detailed interpretation of philosophic consequences from the Big Bang (for example)¹, from the other competing notions (for

1. K. SERAFIMOV, M. SERAFIMOVA, Philosophical Consequences of the Big Bang, *Proceedings of the 5th International Symposium on Philosophy, Physics, Cosmos*, 1989, p. 163.



instance)², etc., leads to explicit conclusions about the impossibility to deny or confirm religions from these contemporary scientific results. Without any reasons, many people confine the problem of cosmos and religion to the widely studied and interesting problem of links and interrelationships between science and religion. On the one hand from the point of view of science, the problems of cosmos are part of the complicated and contradictory dependence between religion and science. On the other, however, space problems are Kantian conception of cosmos, including also the spiritual and sensitive inner world of man, undoubtedly goes beyond the broadest object of modern science. This unconditioned fact could be estimated only if the scientific quests include the recently rejected internal enlightenments of a great influence on the faith, deontological values and numerous other processes, phenomena and parts of man's spiritual life which are difficult to be classified.

We therefore assume that the object «cosmos and religion» is more complex and wider than the standard understanding of «science and religion» which the reader, in turn, could find just for an example in notes 3,4,5,6 etc. Certainly, the two objects have much in common. In this respect, it is natural to put the foremost question - has religion the right of a comparative and equivalent presentation next to science and cosmos? It is obvious for everybody that this question is equivalent to the problem of God's reality and the associated various religions. The scope of answers is very broad. From Aristotle's harmonic ideas of the relationships «science and religion» transferred to the Marxist estimation of «empty tautologies» in such a nice form by Thomas Aquinas - this is the wide range of assessments of relationships between faith and knowledge. Without analyzing, proving or even only illustrating this complexity and diversity, here we offer only two examples of extreme attitude toward the question: do the two objects «cosmos and religion» have the right of equivalent discussion and are the relationships between them strong enough? In our opinion, the first primitive answer can be illustrated by where we find a groundless statement that modern astronomical researchers theoretically prove the existence of God. The second example is in the activities of international space organizations. Their initiatives have never included in any form the object «cosmos and religion». Even the International Astronautical Federation and the International Astronautical Academy, engaged in analyzes of important problems of the impact of Space Age on global human psychology, culture, arts, literature and other intellectual activities, have not discussed the themes described here. It is all to the credit of the International Association «Cosmos and Philosophy» that this essential and interesting issue was made an object of discussions.

From a historical point of view, a great number of proofs could be found about the interdependence between cosmos and God, and hence - this influences on science, spirit and religions. In spite of the complexity of his attitude toward the problem (a fact that reflects his

2. H. J. BLOME, J. HOELL, W. PRIESTER, *Neue Aspekte der Kosmologie*, Ed. Inst. für Astrophysik und extraterrestrische Forschung der Univ. Bonn, 1988.

3. *Science and Religion Shaping Man's Future*, Los Angeles, 1952.

4. M. AKBAR Ali, *Aspect of Science in Religions, A Comparative Study*, Print. By Roma Print. Works, Dhaka, 1987.

5. Abdu SALAM, *Ideals and Realities*, World Scient. Publ. Co., 1987.

6. *Philosophy and Sciences*, Proc. of the first Int. Symp. of Philosophy and Int. Disc. Res., Zacharo, 1986, Ed. Int. Centre of Philosophy and Int. D. Res., Athens, 1988.

7. E. A. MOUTSOPOULOS, *The Reality of Creation*, Ed. Paragon House, New York, 1989.

8. Ulf. HILDENBRAND, *The Universe Witnesses for God*, Ethos, Ed. Færderung, Christl. Publ., Bernek (Bulg. Edition), 1992, p. 8.

real diversity and intricacy), Aristotle acknowledges this relationship: «The world knowledge is a unity of the sky, the earth and the beings living on them, or a unity of gods, people and those who were born by them. The world knowledge is a deity from where the world order originates and is brought to completion». Similar are the assertions of Posidonius⁹. Here we underline the practically identical interpretation of the sky, the earth and the beings existing on them by the unity of gods and people, i.e. the Kantian relationship between the heavenly world out of me and the spiritual world inside me was proved for the first time. After the ancient Greek philosophers, this was probably best expressed by Seneca (from a citation in)¹⁰: «The universe you see to cover the whole divine and human world forms a unity: we are members of a unified body».

Here we assume that the object of this study has existed for millennia, has numerous and contradictory interpretations and is worth studying exactly at present when the primitive interpretation of God excludes the possibility of locating Him neither on top of the temple, or anywhere in heaven, i.e. in cosmos, in the accessible universe, or in other universe in contacts or penetrating into our universe (universes of antimatter, anti-universes, etc.). Because we already know and have direct contacts with both the space above the clouds and the mythical divine «Twelfth plane». And, if we interpreted the concept of God primitively, we would be able to produce atheists most easily. Therefore, the purpose of the presently initiated international study is to find the truth, to obtain and optimally comparative and representative information and to analyze the profound relationships between cosmos and man's spiritual world which either generate or, vice versa, reflect God and religion. For, since the times of Klement of Alexandria, who used to say that there is no knowledge without faith and no faith without knowledge¹¹: «Their total harmony needs the study of the whole range of man's knowledge», till nowadays, when W. Heisenberg wrote: «The first mouthful of natural sciences makes the man an atheist, but on the bottom of the glass there is God always in its greatest possible complexity and depth».

The necessity of studying this problem is supported also by the opinions of distinguished scientists starting from Galilei and Copernicus to Bohr and Einstein. The great Isaac Newton wrote: «The magnificent structure and harmony of the universe could originate only according to the plan of omnipotent beings. This is and will remain my last knowledge». Kepler associated the universe directly to God and found the definition: «To study astronomy is to read God's thoughts». Furthermore, Kepler took as an epigraph of his famous book, «Harmony of the World», the ancient Diadochi saying in Principal Foundations of Theology: «Mathematics gives the greatest contribution to the study of nature by making it possible to see the orderly system of ideas constituting the universe... and present the simple elements building the heavens, acquiring in different parts the corresponding shapes in their whole harmonic and proportional unity». Here, as well as in Kepler's treatise, the creative divine origin is above suspicion and the structure of the universe is considered to be objective-oriented which is a proof of the closest unity between cosmos and religion.

Undoubtedly, from the point of view of history, one of the most fundamental contributions to the issues discussed here are those of Th. Aquinas, I. Newton and A. Einstein. It should be noted that the apogee of mediaeval thought belongs to T. Aquinas and is expressed as a harmony between faith and knowledge. According to him, «knowledge is an area of obvious truths which can be proved, and faith is an area of non-obvious truths which cannot be

9. *Antologia miroboi filosofii*, Moskva, 1, 1969, p. 486.

10. *Dpebnerimskie misuiteli*, Kiev, 1958, p. 80.

11. G. AKBNISKII, *Summa Telogii* 2/11, Moskva, 1958.



proved. ...one and the same man can know something and believe in it.

In conclusion of this analysis we once more underline the danger of binding religion with particular scientific results. This is perfectly described in note 12 where the extremely temporal and dynamical character of scientific approximations to the truth and to the much more stable «eternal» character of the faith, the religious and deontological standards are analyzed. We therefore think that the spirit and principal directions of the conquest of space (taken in its entire depth and in the respective human spiritual dimensions) should be compared and correlated with religious faith, and not with the concrete and transient scientific results and their interpretations. This contradicts, for instance, with note 8 and with many other similar publications which offer direct and declarative relationship between, let us say, the gigantic dimensions of the accessible universe and the statement about its creative character. Thus, in note 13 we read: «The night sky has its own language and, without uttering a single word, it is able to strike people of all cultures and epochs». Yes, this seems to be true, but is not yet a religious argument. There is a much more romantic, impressive and exciting description of the night sky by Stephen Zweig in «Amok». But we, who are engaged in direct studies from the night and day sky airglow, know that this lovely, shower-like airglow comes from the natural optical emissions of the sky between 70 and 700 km above our heads - see for example notes 13, 14. Therefore, today's religion does not need primitive scientific apologists, but scientists who find real explanations and develop the religious principle jointly and nonconflicting with science.

Another big primitive error of the unfortunate advocates of a religion which puts them immediately into conflicts with space explorers and leads to incredible mistakes is the search for unsolved scientific and technical problems declared as inaccessible to scientists, discoverers and inventors which are arbitrarily and artificially worshipped. For instance, again in⁸ we read: «In spite of the fact that nowadays man managed to impose himself as a master of almost all areas, it seems that he will be forever deprived of his power over a part of nature - the power over the distances in the universe». Methods for reaching gigantic distances were developed already in note 15. The Committee on Interstellar Flights of the International Astronautical Academy has already prepared an efficient strategy for attaining the Oort cloud and other stellar systems provided that, of course, several generations of people were born during the space travel. As an idea and scientific justification, this problem is solved at present - see for instance note 16.

Making no pretence to be exhaustive and highly accurate in the estimations, we think that the international scientific and philosophical community should now concentrate on the deontological effects of space conquests and their religious understanding. In this respect, contemporary religion generally keeps silent before the sinister picture of our space future shown by film figures and writers. We can say that no Christian virtues, for example, are depicted in these really not only fantastic but phantasmagoric ideas of the future. They are characterized with dominant armed collisions, wild hatred, degenerate extrapolations of the vilest relationships in present day society, pseudo - «machine» or quasi - «computer» dangers and similar stories which not only form perilous tendencies for the future, but also create

12. Cf. note 8.

13. K. SERAFIMOV, *Kosmitsiskie ucsegobaniya/b Bulrariï*, BAN, Sofia, 1979.

14. K. SERAFIMOV, M. GOGOSHEV, *Airglow and Ionosphere*, Ed. BAS (in print).

15. N. KALITZIN, *Die Relativistischen Raketen*, Ed. bulg. Acad. Sci., Sofia, 1969.

16. K. SERAFIMOV, B. KOMITOV, Generation of Artificial Jets as a Propulsion of Cometary Rides, *World Space Congress*, 28 Aug. - 6 Sept., Washington, 1992, Rep. IAA-92-0235, p. 74.

pessimism and desperation at present. One of the areas where religious figures and scientists must integrate effectively as soon as possible is namely the conscious and benevolent formation of a new conquering spirit of our civilization which is to help the purifying of mankind during the greatest resettlement, and not to transfer and further extend the earth's present social, psychological and other vices into space.

The basic ideas in notes 21, 22 about the deontological effects of the space age correlating with the religious feelings are not well grounded and elaborated. These themes are analyzed in detail from the point of view of space deontology in notes 23, 24 but, even there, the problems of the new changes in the religious moral standards caused by the space age are not treated. Therefore, as a whole, the relationships between space deontology and religion remain a rewarding subject of future studies.

The above-mentioned union between religion and scientists is more and more needed for the progress of the civilization living on the earth. We need most than ever more moral virtues and humane relationships because in the overpopulated planet our relations with nature, as well as those between us, become prevailing. The influences of the modern ideas of global space ecology on our religious perceptions are also strong.

However, the problem of the relationships between man's attitude toward nature and, in particular, toward space environment, and the corresponding religious impact, is very controversial and has its own independent importance¹⁷. Of course, we can by no means agree with the fact that Islam was therefore better religion than the Jewish-Christian religions¹⁸⁻²⁰. The ideas of a more serious scientific justification of Islam than of other religions in their cosmic reality are also acceptable, as well - see note 4 and some aspects of notes 12, 22.

The real interdependence between cosmos and religious feelings has shown an interesting transition from the ancient classical interpretation to the present-day religious reflection of astronomical and space researches and the disorientation of our civilization. Aristotle says that God is an intellect that is not different from its act of contemplation. Then follows the transition to sensitive reality, to the motion and, hence, to the will whose essence is the intellect. Since the intellect is a unity, it forms the real essence of the universe. In the relatively new publication²⁵, for example, such a thesis is developed by using another terminology - God is absent but the being and its motion exist.

Probably, one of the best examples of the active and constructive character of the interrelations of our ideas of cosmos and religion can be found in the Russian cosmism²⁸. As it has been shown in our studies²⁹ the Russian cosmism preserves and develops the Aristotelian cosmism, conveying over the ages the best of ancient Greek, Byzantine and Bulgarian

17. L. WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis, Ecology and Religion in History*, Ed. D. & E. Spring, 1974.

18. *Knowledge for What*, Islamabad, 1982.

19. S. H. NASR, *Man and Nature*, London, 1976.

20. Π.Ι. ΒΑΒΑΕΣ, *Kurbanaf*, *Ecologia i Islam*, part 2, Kajan, 1990, p. 57.

21. *The Deontology of the Conquest of Space*, Academie Du Royaume du Maroc, Casablanca, 1984.

22. *The Impact of Space Exploration on Mankind*, Pontificae Academiae Scientiarum Scripta Varia, Vaticana, 1986.

23. K. SERAFIMOV. M. SERAFIMOVA, *Osmobk na kosmitseskata deontologuiya*, Bad, 1987.

24. IDEM, The Basis of Space Deontology, *Filosofska Misal*, 43, No 11, 1987, p. 32.

25. M. MARKAKIS, *Kosmos e realomost*, part 1, Kajan, 1990, 52.

philosophical and scientific schools. The impact of Russian cosmism on the generation and development of space age and its future plans is immense.

Without being exhaustive, in conclusion we should say that the renovation of classical studies on the relationships between our ideas of cosmos and religion should start structurally, go through logical and ontological analyses and include studies of physicochemical generators of the sensitive world of man and of this world itself, as well.

The still unaccessible (or, probably, nonexistent?!) extraterrestrial civilizations and the possible relations with them through God is an unsolved problem. Anyway, the five-century-old experience of the conquest of the New World certainly shows that the touch with other civilizations does not destruct but, on the contrary, enriches and helps the development of religions. Despite that there is no direct analysis of such contacts and their significance to religion is available, it follows from some philosophical consequences from studies of extraterrestrial civilizations^{26,27} that this will be a renovating factor of our conceptions of God. However, the extraterrestrial birth of several subsequent generations - on Mars, on the Moon or elsewhere - will result in the renewal of mankind and the decisive modernization of our religious senses, ideas and standards.

From this unambitious presentation, we can draw some conclusions intended for the International Association «Cosmos and Philosophy». First of all, the initiative of studying the relationships between the ideas of cosmos and religion deserves congratulations. Modern space achievements should be correlated with the social changes and the impact of both of them on the spirit of man. Now, when the changes in education, culture, literature, global human psychology and other areas influenced by the space age are widely discussed, the modernization of religion under the impact of the space conquest is of great importance. On the other hand, it is necessary to set aims for the development of religious standards and their influence on mankind that is penetrating into space, needing more than even benevolent motives for their activities and sensitive limits of their good existence.

In this reference, the relations of the International Association «Cosmos and Philosophy» with other space, philosophic and religious organizations are extremely essential. And, having expressed our respect to the exceptional role of ancient Greek cosmism, transferred to modern times through the Orthodox religion, we should point out the rational idea of a search for these relations, above all, with the Oecumenical Patriarchy and with the organizers of the events reported in notes 21, 22 whose subjects of scientific analysis are close to these, described here.

In conclusion, we should like to express our belief that the first initiative - the Round Table Discussion «Cosmos and Religion» at the Fourth International Conference «Cosmos and Philosophy» (Stara Zagora, October, 1992) - will mark the successful beginning of numerous initiatives in this interesting area.

Thanks are due to the Bulgarian Astronautical Society for support.

† K.B. SERAFIMOV
(Sofia)

25. M. MARKAKIS, *Kosmos ...*, part 1, Kajan, 1990, p. 52.

26. A. Z. URSUL, *Tsilobitsistbo, jimlia vseilenaya*, Misl, Moskva, 1577.

27. B. B. RUBTSOF, A.D. URSUL, *Problema vnezemix tsibilizatsii*, Kichinef, 1987.

28. Ruskii kozmizm u noosfere, *J3d, filosofchestvo CCCR*, Moskva, 1989.

29. K. SERAFIMOV, *Kosmos u humanizm, J3d Napodna Kultura*, sp. 15, 7 apr. 1989, p. 1.



**ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΙΣ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΕΡΕΥΝΕΣ ΩΣ ΠΡΟΣ ΤΙΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ
ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ**

Π ε ρ ί λ η ψ η

Στήν παρούσα μελέτη γίνεται φανερό ότι τα προβλήματα «κόσμος και θρησκεία» είναι ευρύτερα και βαθύτερα από εκείνα της «φιλοσοφίας και κόσμου». Συνάγεται το συμπέρασμα ότι οι θρησκευτικές έννοιες δεν πρέπει να συνδέονται ειδικά με τα επιστημονικά δεδομένα, αποτελέσματα και θεωρίες. Η αλληλοεξάρτηση των ιδεών για τον κόσμο, και ειδικά για το σύμπαν και τις θρησκευτικές έννοιες και συναισθήματα, αποδεικνύεται από ιστορική σκοπιά. Η ανάγκη να εξευρεθεί μια σύγχρονη αντιμετώπιση του προβλήματος είναι απόλυτα δικαιολογημένη. Δίδεται έμφαση στο γεγονός ότι τώρα το κύριο μέρος του προβλήματος συνίσταται στις σχέσεις μεταξύ κοσμικών επιρροών - σε δεοντολογικά δεδομένα - και θρησκείας. Ποικίλες κατευθύνσεις και πολυάριθμες οργανωσιακές ενέργειες οδηγούνται προς τη Διεθνή Ένωση «Κόσμος και Φιλοσοφία» για τη μελέτη αυτών των προβλημάτων.

Μτφρ. Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



LE COSMOS D'EMPÉDOCLE ET LE TRIOMPHE DE LA VIE AUTOUR DE L'USAGE RÉPÉTITIF DES FORMULES-IMAGES.

Depuis la publication de l'ouvrage d'Alain Martin et Oliver Prunavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*¹, certains aspects de la pensée d'Empédocle s'éclairent davantage. L'un de ces traits, à la fois philosophique et littéraire, c'est l'utilisation répétitive de certaines formules imagées frappantes. Comme en poésie Homère redisait en des multiples passages *l'Aurore aux doigts roses*, Empédocle aux livres I et II de sa *Physique* a répété tout en la modulant la revue exhaustive plus ou moins détaillée des espèces vivantes. Or ce que l'on connaissait déjà par de nombreux manuscrits de Simplicius est venu s'inscrire une nouvelle fois et ainsi se préciser dans un passage jusqu'ici ignoré d'Empédocle et que le décryptage du papyrus de Strasbourg a permis de discerner.

I. Passages d'Empédocle connus avant la découverte du papyrus.

On connaissait déjà, par les manuscrits de Simplicius, plusieurs passages comportant quasi-identiquement une même formule englobant l'ensemble des vivants dont la course anime la terre².

Ainsi le fragment DK 31 B 21 cité par Simplicius nous apprend comment (vv. 9-12), des Racines des choses proviennent *toutes les choses qui furent, qui sont et qui seront / Les arbres qui croissent et les hommes et les femmes / Les bêtes sauvages, les oiseaux et les poissons qui habitent les eaux / Et même les dieux...*³

Or la même formule rassemblante - évocatrice de la totalité des vivants revient plus loin chez Simplicius. Ainsi dans le fragment B 23, évoquant les peintres dont l'art du mélange n'est pas sans retrouver l'art de la divinité, Empédocle a dit des peintres: *Ils produisent des formes semblables à toutes les choses / Faisant des arbres, des hommes, des femmes / Des animaux, des oiseaux et des poissons habitant dans l'eau / De même que les dieux qui vivent longtemps...*⁴

Il y a encore le fragment 26, dans lequel les deux Principes et les éléments, dominant tour à tour davantage, courent.

*Devenant des hommes et les espèces d'autres vivants sauvages*⁵.

Il y a encore le fragment 20 évoquant, après l'époque de l'Amour et de l'Un au sommet de la vie florissante, l'époque où l'emporte la Discorde mauvaise et où les membres des mortels:

1. A. MARTIN et O. PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg*, de Gruyter, Berlin, 1999.

2. DK 31 B 21, 13-14: *Θέοντα γίνεται ἄλλωιωπά.*

3. SIMPLICIUS, *Physique*, 159, 13: DK 31 B 21, 9-12.

4. *Ibid.*, 159, 27. DK 31 B 23, 6-8. Les fragments 21 et 23 comportent la liste entière des vivants, y compris les dieux. A. MARTIN, *op. cit.*, p. 185.

5. SIMPLICIUS, *Physique*, 33, 18: DK 31 B 26, 4.



*Errent chacun de leur côté, jusqu'aux extrêmes rivages de la vie / Il en va de même pour les plantes, les poissons qui hantent les eaux / Pour les bêtes des montagnes et les oiseaux qui glissent sur leurs ailes*⁶.

D'autres cirateurs que Simplicius nous faisaient connaître des formules comparables, bien que moins complètes. Ainsi Plutarque dans *Adversus Colotem*, évoquant cette venue à la lumière qu'est «naître», cite ces vers: *Quand les éléments mélangés parviennent à la lumière sous la forme d'un homme / Ou sous la forme de quelque espèce d'animal sauvage, ou de plante / Ou d'oiseaux, alors les hommes disent que cela est né*⁷.

Ainsi pour Empédocle, évoqué par Plutarque, puisque les éléments subsistent, il n'y a qu'apparence éphémère de naissance et de mort chez les vivants en leur multiplicité.

On connaît encore un passage d'Athénée où semblable formule rassemblante évocatrice est présente, bien que sous un aspect incomplet: *Comment aussi les arbres et les poissons de mer...*⁸

Transposant dans un domaine similaire de la vie une comparable énumération répétitive, le fragment DK B 82 citant Aristote dans les *Météorologiques* énonce à son tour

*Les poils, les feuilles et les plumes serrées des oiseaux / Ainsi que les écailles qui naissent sur les membres résistants, sont une seule et même chose*⁹.

Les fragments réunis par Diels-Kranz sous le titre de *Katharmoi* connaissent aussi la formule-évocatrice englobant les vivants. Ainsi le fragment 117 esquissant les réincarnations multiples des hommes et des autres êtres doués de vie, dit: *Car moi j'ai déjà été un garçon une fille / Une plante, un oiseau et un poisson muet qui bondit au-dessus de la mer*¹⁰.

Évoquant l'amitié des dieux supracélestes, Nicandre dit à son tour: *Toutes les créatures étaient apprivoisées et douces envers les hommes / Aussi bien les bêtes sauvages que les oiseaux, et l'amitié resplendissait parmi eux*¹¹.

II. L'apport du papyrus de Strasbourg

Or, très remarquablement le papyrus de Strasbourg étudié par A. Martin et O. l'Primavesi¹² vient compléter ces énumérations répétitives des espèces vivantes courant sur la terre, par un nouveau passage, encore inconnu, du texte de Simplicius. Nous connaissons, outre ce passage retrouvé chez Simplicius, d'autres auteurs ayant cité des passages similaires. Entre autres, Aristote qui, au livre B de la *Métaphysique*, cite lui aussi les vers 9 à 11 du fragment B 21¹³. Or le passage reconstitué des trois vers du papyrus de Strasbourg semble s'accorder presque entièrement avec les quatre vers tels que les a cités Aristote et non le Simplicius du manuscrit¹⁴.

Voici donc un nouveau passage du poème d'Empédocle restitué par le papyrus de Strasbourg

6. *Ibid.*, 1124, 9: DK 31 B 20, 5-7.

7. PLUTARQUE, *Adv. Col.*, 11, 1113 AB: DK 31 B 9, 1-3.

8. ATHÉNÉE, VIII, 334 B: DK 31 C 72.

9. ARISTOTE, *Météorologiques*, D 9, 387 B 4.

10. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 77: DK p. 282, 14 et HIPPOLYTE, *Rèf.*, I, 3 (DK A, p. 289).

11. NICANDRE *School, Theriaca*, 452, pp. 36, 22: DK B 130.

12. *Op. cit.*, a (i) 9 - a (ii) 2, pp. 132-133.

13. ARISTOTE, *Métaphysique*, B 4, 1000 a 29; DK B 21, 9-11.

14. La fin du vers 9 d'Empédocle cité par Aristote est autre que dans la citation du vers selon Simplicius. On y lit en effet *hosa t'estai opissô* (Aristote et non *hosa t<e> esti kai estai* (Simplicius). (Cf. A. MARTIN p. 176). Le papyrus dit non pas «de ceux-ci proviennent toutes les choses qui furent, qui sont et qui seront» (manuscrit Simplicius), mais «d'où provient tout ce qui était, tout ce qui est et tout ce qui sera à l'avenir» (papyrus: *hosa t'esset'opissô*).



venant s'inscrire en toute sa splendeur dans ces évocations variées de la kyrielle des vivants que cite l'Empédocle des manuscrits en leurs formulations répétitives remarquablement fréquentes: hommes, femmes, bêtes sauvages, oiseaux, poissons, dieux. A. Martin et O. Primavesi donnent la traduction suivante de ces vers d'Empédocle restitués par le papyrus: *D'où provient tout ce qui était, tout ce qui est, et tout ce qui sera à l'avenir: les arbres ont germé, ainsi que les hommes et les femmes, les bêtes sauvages, les oiseaux, les poissons qui vivent dans l'eau et les dieux qui jouissent d'une longue vie et l'emportent en prérogative*¹⁵.

III. Signification de l'usage répétitif de la formule énumérative concernant la totalité des vivants.

Dès lors, et indépendamment de l'effet poétique envoûtant que véhiculent ces formules répétitives évoquant tous les vivants, on doit se demander comment et pourquoi Empédocle ne cesse de revenir à cette évocation de la kyrielle des êtres doués de vie. On remarquera d'abord que la répétition d'une même formule rassemblante ne se rencontre pas uniquement dans l'énumération des êtres doués de vie. Ainsi Empédocle l'utilise-t-il lorsqu'il s'agit d'énumérer les corps matériels essentiels: soleil, pluie, terre (DK B 21, 3-6); terre, humidité, feu (DK B 62, 4-6; 71, 3; 73; 96, etc.) Pourquoi pour Empédocle un tel besoin de ces énumérations sans cesse répétées? C'est ici que bien des points peuvent s'éclaircir si l'on s'appuie sur les ingénieuses analyses grâce auxquelles A. Martin et O. Primavesi sont parvenus à déchiffrer plusieurs passages encore inconnus de l'ouvrage d'Empédocle. Méthodiquement ces auteurs ont pu coordonner bien des fragments qu'il convient d'attribuer au livre I puis au livre II de la *Physique*.

Le schéma grâce auquel la ligne du temps selon Empédocle peut s'envisager se divise en quatre étapes. Dans le monde A, on a successivement première et deuxième étapes zoogoniques. Dans le monde B, le nôtre, on a troisième et quatrième étapes zoogoniques¹⁶.

Commencant, au livre I du *Periphyseos*, par étudier le monde B, c'est-à-dire celui où nous nous trouvons, celui où peu à peu l'Amour laissera place à la Haine, Empédocle se complait à évoquer, en maintes formules incantatoires, la magnifique kyrielle des êtres doués de vie. Après un poème qui nous manque venait sans doute le célèbre fragment 17 mis au point à partir des manuscrits de Simplicius: texte capital, analysant les six grandes Racines de l'univers, ainsi que les multiples courses effrénées des êtres matériels et des êtres vivants. Or c'est le texte dont le papyrus donne la suite. En effet dans le papyrus on retrouve la fin du fragment 17 du manuscrit (vv. 31-35), alors que tout le début du fragment DK 31 B 17 (celui qui est connu par nos manuscrits, vv. 1-30) manque dans le papyrus. Cependant, et en fonction des colonnes subsistantes du manuscrit, on peut conclure que le vers I des manuscrits devait constituer le vers 233 du papyrus. Le vers 30 des manuscrits devait être le vers 261 du papyrus. Et l'on a pu restituer dans le papyrus les vers 262 à 266 (vv. 31-35 des manuscrits) puis les vers 267 à 300 (jusqu'ici inconnus).

Or dans l'ensemble des vers prolongeant le fragment 17 que le papyrus permet de reconstituer sans excessives conjectures¹⁷, le groupe de trois vers a (i) 9 à a (ii) 1-2 (= vv. 270 - 272) est groupe particulièrement éclairant¹⁸. C'est en effet la première évocation de cette superbe multiplicité des espèces vivantes qui caractérise la troisième étape zoogonique: la nôtre.

Par la suite, c'est dans le prolongement de cette toute première évocation rassemblante-

15. *Op. cit.*, p. 133. On notera qu'en ce qui concerne les dieux, Aristote ne les a pas mentionnés dans sa citation du livre B de la *Métaphysique*.

16. *Op. cit.*, p. 96.

17. *Op. cit.*, pp. 127-139.

18. *Op. cit.*, pp. 132-133.

évocatrice concernant les espèces vivantes multiples caractérisant la troisième étape du devenir du cosmos (papyrus) que l'on pourra voir s'inscrire et se replacer bien d'autres textes (ceux des manuscrits) comme une reprise envoûtante de ce premier texte réaffirmant à la fois poétiquement et philosophiquement le triomphe de la vie exubérante à travers les multiples espèces vivantes. Ainsi c'est dans le prolongement du texte du papyrus que l'on trouvera tour à tour: le fragment 21 (vv. 9-12), le fragment 76 (vv. 1-2), le fragment 23 (vv. 6-8), le fragment 9 (vv. 1-3), le fragment 72 (v. 1), le fragment 82 (vv. 1-2), le fragment 26 (v. 4), le fragment 98 (v. 5), tout cet ensemble s'achévant avec la deuxième partie du fragment 20 (vv. 5-7) évoquant, après la troisième étape, la quatrième étape zoogonique du devenir du cosmos.

A. Martin et O. Primavesi envisagent comme vraisemblable d'énumérer la suite des fragments de la façon que voici: fragment 17 + fragment a, fragment 21, fragment 76, fragment 23, fragment 26, fragment 35, fragment 98¹⁹, + fragment c (cf. fragment DK B 20)²⁰, + fragment d (fragment DK B 62 suivi de DK B 139)²¹. Nos propres analyses concernant les formules répétitives évocatrices des vivants s'accordent avec cette mise en ordre de la suite des fragments (17 + fragment a, fragment 21, fragment 76, fragment 23, fragment 26), tout en y ajoutant plusieurs autres textes: fragment DK B 9 (la naissance), fragment DK B 72 (les grands arbres), fragment DK B 82 (les écailles).

Restent des énumérations concernant l'au-delà et les réincarnations, généralement classées dans le poème des *Purifications*: fragment 117, fragment 127, fragment 128, fragment 130. Or rien n'empêche de les relier eux aussi à cette même troisième période zoogonique où triomphent l'exubérance et le charme des espèces vivantes en leurs variétés²². A. Martin et O. Primavesi ont insisté sur la nécessité de joindre théories démonologiques et théories physiques à l'intérieur du poème même des *Physica*: c'est ainsi qu'ils retrouvent plusieurs vers du fragment 139 (fragment généralement attribué aux *Katharmoi*) dans le passage qu'ils ont désigné par la lettre d et attribué au livre II de la *Physique*²³. Bien plus: ces exégètes en viennent à penser que l'ensemble des fragments 118-126 généralement attribués au poème des *Katharmoi*²⁴ pourrait se replacer au début des *Physica*²⁵. Dans le sillage d'une telle thèse, il n'est donc pas impossible de replacer aussi dans l'ouverture du *Poème* ces fragments: 117, 127, 128, 130, textes dans lesquels démonologie et exubérance vitale réunies préfigurent la troisième époque zoogonique (la nôtre), celle où l'Amour et l'Harmonie l'emportent sur la Haine.

Grâce au décryptage des passages encore inconnus du poème d'Empédocle découverts à partir du papyrus de Strabourg, il devient possible de mieux appréhender certains versants de la structure que devait comporter l'ouvrage d'Empédocle. C'est ainsi que l'usage empédocléen de formules répétitives concernant le monde des vivants, de prime abord déconcertant, trouve place et sens dans la démonstration philosophique que devait comporter le poème.

Jean FRÈRE
(Strasbourg)

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

N. K. ANGÉLIS, *Être et justice chez Aristote*, Paris, L'Harmattan, 1999 (coll. *Études de philos. et d'hist. du droit*, n° 8), 585 pp.

Le philosophe qui se penche sur l'histoire de la notion de justice dans l'antiquité doit certes remonter jusqu'à la pensée d'ANAXIMANDRE, mais ne sera obligé de s'arrêter sérieusement que devant la conception platonicienne de la justice considérée dans le cadre de la théorie des idées. Aux termes de cette théorie, les idées ne sont pas seulement des êtres par excellence, ne serait-ce que transcendants, mais encore des valeurs, c'est-à-dire des entités qui réclament leur actualisation incessante sur le plan de la vie terrestre par l'entremise de l'action humaine. Dans ce contexte, c'est l'idée de justice qui se prête le mieux à cette double fonction. On constate chez PLATON la première tentative de rapprochement des notions d'être et de justice, et ce jusqu'à leur identification fondamentale.

Le problème se présente tout autrement chez ARISTOTE. Pour le Stagirite, l'être se pose comme une réalité germinale en mouvement, en expansion et en développement constants à partir de sa propre dynamique mais aussi au gré des conditions dans lesquelles ce développement se concrétise: on décèle à ce propos le primat de la quiddité, de l'accidentel. Sans trop s'attarder sur le statut ontologique de la justice, ARISTOTE procède à l'étude de son application pratique aux sociétés humaines. Toute la partie centrale de la *Politique* y est consacrée. Les sociétés humaines sont entendues comme des collectivités au sein desquelles la justice est pratiquée de manière asymptotique. Il n'y est plus question, comme chez PLATON, de proposer dogmatiquement (*République*), voire pragmatiquement (*Lois*), les conditions optimales de la réalisation de la société où la justice régnera de manière absolue, mais de définir les rapports qui régissent la coexistence des facteurs sociaux dans leur fonctionnalité réciproque. D'où l'importance de l'approche épistémologique de la justice par le citoyen; d'où aussi la nécessité de formation correcte des esprits à ce genre de connaissance qui est en même temps une pratique. Observation, analyse et appréciation axiologique de l'agencement des facteurs de cette symbiose politique sont les étapes de l'étude préconisée par ARISTOTE.

C'est ici qu'intervient la question du langage, principal instrument d'entente et de coordination des consciences au sein d'une société dont la finalité se manifeste à travers sa volonté de durer. Le langage sert à codifier les intentions dans le cadre d'une vie en commun souhaitée. Ses qualités primordiales sont la clarté, la précision et la concision, mais surtout le manque d'ambiguïté, celle-ci constituant un terrain particulièrement propice à la croissance et à l'établissement de la sophistique, si vigoureusement combattue par le philosophe dans son *Organon*. Un minimum de compréhension est exigé à cet effet entre les citoyens, pour assurer la cohésion des intentions particulières et de la cité dans son ensemble: cohésion indispensable à la survie de la cité moyennant celle des institutions qui en règlent l'évolution, et c'est à son niveau que la justice intervient pour exercer sa fonction régulatrice en réduisant les écarts entre intentions et réalisations et en corrigeant les déviations éventuelles. Prévenir et guérir est sa fonction la plus élémentaire. Pour la remplir convenablement, elle mobilise la prudence, vertu associée à la mesure, exprimée par la recherche de la médiété et de la



kairicité: éviter le trop et le trop peu devient en toute circonstance le souci essentiel du citoyen. C'est à l'intérieur de cette conception que la notion d'équité, si minutieusement analysée dans l'*Éthique à Nicomaque* et opposée à la perversion dans la *Politique*, acquiert toute sa valeur.

L'action morale est soumise à une approbation préalable par référence à l'idée de justice, différenciée selon le cas; référence qui la légitime, pour ainsi dire, vis-à-vis de la société, dans la mesure où elle lui imprime une conformité aux vertus à part qui escortent la justice, entité conceptuelle envisagée à partir de ses applications pratiques. Dès lors, la justice s'affirme à la fois comme obligation et comme cautionnement de la vie individuelle et sociale et, finalement, comme une espèce de *cantus firmus* au cours de la recherche variée et de la réalisation nuancée du bien.

Juriste confirmé, M. Nicolas Angélis s'avère, de surcroît, un brillant philosophe et un authentique connaisseur de la pensée aristotélicienne dont il domine les aspects les plus intimes et utilise, grâce à sa vaste érudition, les éléments les plus adéquats et les mieux concordants pour construire sa version personnelle de la théorie du droit du Stagirite. Sa méthode herméneutique à toute épreuve le conduit à saisir le véritable sens de l'aristotélisme en la matière. La publication de ce travail de pionnier dans une collection de prestige n'est que justice rendue à ses mérites.

E. MOUTSOPOULOS

M. VECVAGARS, I. KEMERE, *Parmenidis: testimonijas, 1 fragments*, Riga, Filozofijas un Sociologijas Instituts, 1999, 104 pp.

Nous saluons cette excellente édition de l'Académie des Sciences de Riga, due au labeur érudit des auteurs, et que complètent des commentaires, index et dessins. L'ouvrage reprend en grec et en letton les textes des témoignages sur Parménide et de son premier fragment. Les auteurs auraient pu se contenter de recopier la dernière édition de Diels-Kranz; ils ont, au contraire, procédé à d'utiles mises au point, qui rendent leur travail original. De plus, ils ont réussi à tirer profit des recherches les plus récentes sur le plan international, ce dont témoigne visiblement la riche bibliographie contenue en fin de volume. On se réjouit de cette nouvelle floraison des études sur les Présocratiques dans un pays baltique aux riches traditions culturelles de haut niveau, et qui réintègre ainsi l'espace intellectuel européen dont l'accès lui avait été cruellement interdit pendant longtemps.

E. MOUTSOPOULOS

Anna KÉLESSIDOU, *Parménide. De la nature*, préface du prof. C. BÉIS, (en grec), Athènes, éd. EUNOMIA verlag, 1999, 111 pp.

DU MÊME, *Études sur l'âme. Psychologie philosophique de la Grèce antique*, prologue de E. MOUTSOPOULOS, (en grec), Athènes, Idéotheatron, 1999, 129 pp.

Le *Poème* de Parménide, grandiose chant ontologique, en réalité un assemblage, fait suivant une tradition doxographique diverse, de fragments mis en ordre progressivement depuis la Renaissance (le cardinal Bessarion fut un de ses éditeurs partiels), constitue un texte philosophique fondamental, mais non moins énigmatique: on y voit la déesse Alétheia (Vérité) conduisant l'initié à travers les méandres de la science et de l'opinion. Mme Kélessidou n'a pas manqué d'être séduite à son tour par l'œuvre, et s'est évertuée à la traduire et à la commenter. Après l'introduction du livre, suit le chapitre «Le poème parménidéen et l'herméneutique» où

l'auteur s'interroge sur le travail de l'hermeneute moderne: rechercher un sens, et pourtant aucunement un sens ultime, notion tant critiquée, n'y a-t-il pas là une sorte de paradoxe devant la pensée parmenidéenne qui, précisément, renvoie à une exégèse ontologique définitive? Dans le chapitre suivant, on assiste à une tentative de rapprochement entre Parménide et Xénophane à qui Mme Kélessidou a précédemment consacré une étude, publiée par l'Académie d'Athènes. Tous les deux sont «constructeurs d'un univers stable de réflexion grâce au sage et consciencieux logos» (p. 42). Le texte grec, d'après l'édition de Diels-Kranz, est suivi de la traduction, due à Mme Kélessidou, en vers, et en grec moderne, langue dont l'auteur se sert avec le raffinement et l'adresse du poète qu'elle est (comme le souligne le préfacier C. Béis). Des commentaires sélectifs viennent après le texte et la traduction, tout comme un post-face au titre «Être et devenir chez les Présocratiques», une vue d'ensemble de la pensée étudiée; enfin, un glossaire grec-français-polonais des termes et une liste d'ouvrages et d'articles de base sélectionnés par l'auteur et le professeur Marian Wesoly, de l'Université de Poznań, qui a aussi fourni les termes polonais du glossaire. Une fois le livre terminé, nous pouvons soutenir l'idée que le travail de Mme Kélessidou est principalement d'ordre esthétique, non tant dans la constitution d'un si gracieux volume, mais surtout par analogie et à l'image du poème-philosophème qu'elle présente avec respect et affection.

Mme Anna Kélessidou, philosophe, ancien directeur du Centre de recherches de philosophie Grecque de l'Académie d'Athènes, membre associé de l'Académie de sciences humaines de Moscou, vient aussi de nous présenter la dernière œuvre de son abondant et impressionnant travail de recherche en matière d'histoire de la philosophie. Le livre s'ouvre par un prologue du professeur E. Moutsopoulos, de l'Académie d'Athènes, intitulé «De la notion de *mana* à celle d'âme», titre caractéristique et récapitulatif du contenu de l'ouvrage. Que l'âme existe et, en même temps, ait une histoire, voilà ce qui pose vraiment problème à tout philosophe, tant en matière d'existence qu'en matière d'histoire et l'oblige à reconsidérer l'existential autant que l'historique. Comment le supposé Absolu prend forme, descend au contingent et au factuel, tout en se conservant comme Absolu, n'était qu'un des grands débats de la métaphysique, jadis et naguère. L'avènement de la science moderne empirico-expérimentale a mis la grande philosophie devant de graves difficultés en ce qui concerne le genre de discours qu'elle tenait jusqu'alors. Le fait que l'auteur commence ses *Études sur l'âme*, ici présentées, par un chapitre introductif sur la question de «La philosophie et son objet, un point de vue général», montre bien la conscience profonde qu'elle a de ce problème. La simple mention des titres des chapitres du livre suffit à nous instruire de son riche contenu: «La conception mythique de l'âme»; «La première théorisation philosophique du problème de l'âme», «Xénophane de Colophon»; «Empédocle d'Agrigente»; «La philosophie anthropologique: Héraclite»; «Le subjectivisme sophistique»; «Platon et l'âme»; «Aristote et l'étude systématique de l'âme»; «L'étude de l'âme dans la philosophie théocentrique de Plotin». On y perçoit clairement la justesse de ton, allant de pair avec l'érudition. La bataille de la philosophie moderne contre un positivisme limitatif de style XIX^e siècle s'est faite sentir de diverses façons. L'"autonomie de l'esprit", la singularité de l'âme humaine, si souvent répétées, ne cesse pour cela d'avoir besoin d'un nouveau rappel. Le livre de Mme Kélessidou qu'inspire une authentique passion philosophique, s'avère à la fois intéressant et nécessaire.

G. ARABATZIS

Andréas MANOS, *Métaphysique de l'art et du beau, sous la lumière de la philosophie grecque antique*, (en grec), Athènes 1999, 163 pp.

M. Andréas Manos, professeur de philosophie à l'Université Démocrite de Thrace, présente ici un travail fondamental pour ce qui est de la philosophie de l'art, champ de

réflexion qui n'a pas échappé, lui non plus, aux assauts venant des sciences humaines. L'audace qui marque un tel travail de discernement s'annonce dès le titre même de l'ouvrage, par le choix du mot «métaphysique»; des philosophes de premier ordre, au cours du siècle écoulé, n'ont cessé de proclamer le dépassement, sinon la mort, de la métaphysique, dans le souci de faire taire ses clameurs par trop déroutantes: qui sommes-nous? d'où venons-nous? où allons-nous? Pensée «sans objet» pour les positivistes, «sans fondement» pour les analytiques, la métaphysique semblait être hors de l'ordre du jour. Très conscient de ce problème, M. Manos n'a pas manqué d'ajouter à la fin de son livre, un appendice au titre significatif: «Qu'est-ce que la philosophie?», lequel, on ne s'en doutait guère se termine précisément par des pages sur Martin Heidegger.

Toutefois, il y eut aussi des tentatives de restauration de la métaphysique, non, certes, celles, naturelles, des nostalgiques, mais bien dans le cadre et sur le sol de notre modernité. Max Scheler est le nom qui nous vient à l'esprit, avec sa théorie des valeurs; des considérations axiologiques ne seraient aucunement hors propos en ce qui concerne la réflexion propre à M. Manos; et voilà deux de ses valeurs préférées: l'art et le beau. Encore un rapprochement qui ne va pas sans provocation à l'encontre de bien des esthétiques modernes qui, justement, font fi de l'idée du beau ou, pire, s'en désintéressent. Or M. Manos a fait son choix, en se mettant du côté de la lumière venant de la philosophie classique et misant sur l'originaire. Ses analyses portent sur l'esthétique antique (1^{ère} partie), puis s'attardent sur l'époque moderne, après Baumgarten (2^e partie), où la notion du classique n'a cessé d'être source d'inspiration. Voilà la route réflexive parcourue par le livre. Somme toute, un ouvrage savant et sérieux.

G. ARABATZIS

Herman PARRET, *L'esthétique de la communication. L'au-delà de la pragmatique*, Bruxelles, Ousia, 1999, 231 pp.

Ce livre, comme bon nombre de bons livres en philosophie, commence par une aporie et se termine par une autre. La première est présentée par l'auteur lui-même dans son introduction portant le titre «L'esthétisation de la pragmatique». Puis, viennent les chapitres: «La rationalité stratégique», «Le temps, ce grand sculpteur», «La compréhension abductive», «Le pathos raisonnable», «Le sublime et l'ambiance de la séduction», «L'attitude de bon goût», «Communiquer par aïsthésis». Quelle est la nature de cette première aporie qui a provoqué l'œuvre? D'abord, l'auteur constate la montée toute récente de la pragmatique sémiotique conçue par cet esprit pan-épistémonique (philosophe, linguiste, logicien) de la Nouvelle Angleterre que fut Charles Sanders Peirce (1839-1914). La pragmatique serait le domaine sémiotique concernant l'étude des signes et leur utilisation dans des situations concrètes, notamment celles qui concernent les communautés humaines. Il est donc naturel que la pragmatique se concentre sur les phénomènes de l'énonciation et de la performativité dans la communication. Or, qui dit communauté et communication dit éthique, voire politique, comme toute une série de penseurs contemporains l'ont affirmé (Habermas, Apel, Rorty). H. Parret reconnaît la valeur de telles considérations mais (et cela constitue la deuxième partie de son interrogation) conteste leur légitimité quant à la pragmatique de la communication. Dans de pareilles problématiques, l'éthique ne joue finalement qu'un rôle de «surcroît»; elle devient une sorte de valeur de la valeur, où, à cause du dédoublement, échoue toute question de valorisation de la communication. H. Parret voit une sortie de l'impasse chez Kant, dans la *Critique de la faculté de juger*, où le philosophe allemand distingue deux types d'exposition des idées, la manière (*modus aestheticus*) et la méthode (*modus logicus*). H. Parret se propose de réfléchir sur la pragmatique de la communication à travers le *modus aestheticus*, sur la base commune, s'il y en a une, des affects, des *aistheseis*; le lecteur attentif aura compris qu'en réalité l'enjeu du livre n'est pas tant l'esthétique, mais l'éthique de la communication.

Dans le déploiement réflexif de l'auteur, l'*Esthétique* de Kant achève l'éthique et la politique d'Aristote; Kant et Aristote (mais non Platon, précise-t-il), avec l'école de Francfort et la philosophie postmoderne, en tant que questionnements et défis intellectuels, constituent l'«au-delà de la pragmatique» qu'évoque le sous-titre du livre.

Les chapitres qui suivent cette première prise de position forment autant de recherches dans cet au-delà de la pragmatique, l'autrement de la communication, ses échecs et ses non-dits, voire ses démêlés avec la mauvaise foi, la volonté de puissance ou, si l'on veut, avec la volonté de volonté. Progressivement, on sent se détacher le positif comme attitude de bon goût communicationnel. La notion même de stratégie dans la communication (chap. I) nous montre l'impossibilité de fonder cette dernière sur la lutte entre hommes et donne à l'auteur l'occasion d'introduire dans sa réflexion la notion de jeu. Le deuxième chapitre, sur le temps, permet d'interroger la nature numérique du temporel et parler aussi de ses côtés musicaux, rythmiques, voire mélodiques. Le chapitre suivant (III) constitue l'introduction à une notion centrale traitée par Peirce lui-même, l'abduction; l'hypothèse scientifique d'avant la construction de la donnée, l'intuition bergsonienne, l'étonnement socratique, sont autant d'aspects de l'abduction. Dans le quatrième chapitre l'auteur s'efforce de montrer la part du raisonnable qui existe à l'intérieur de toute passion, une vieille et précieuse idée philosophique, d'où l'on peut conclure que le sens commun, en tant que passion, *pathema*, est la chose la mieux partagée au monde. On enchaîne (cinquième chapitre) sur la question du sublime, de sa séduction, et du mauvais enthousiasme qu'il soulève, par opposition aux menues catégories esthétiques, comme l'élégance, avec sa justesse et sa mesure. Le chapitre suivant (sixième) est centré sur l'attitude du bon goût. H. Parret réaffirme son affiliation au Kant de la *Critique de la faculté de juger*, au Kant de *Mitmenscheit*, de l'être-avec-les autres, contre une philosophie solipsiste de l'évidence (Husserl), qui, selon lui, ne peut légitimer un discours axiologique. La certitude du sens commun (Moore) formulée en jeux du langage (dernier Wittgenstein) peut mieux légitimer le dit sens commun qui est un sentiment de *Mitmenscheit* et qui précède le sentiment de valeur. D'où on peut conclure qu'en effet l'esthétique (au sens toujours de *aisthesis*) précède l'éthique. Finalement, dans le dernier chapitre (septième) l'auteur essaie de consolider le passage sémantique du sens commun au sens de communauté, au sentiment d'être-avec-les autres, de fournir les fondements d'une communication par l'*aisthesis* et de proposer une éthique de la communication basée sur son esthétique. Il ne s'agit pas, comme l'auteur le souligne lui-même, d'une esthétisation de l'éthique, à la manière du dandysme. Cette esthétisation n'aurait d'ailleurs nul besoin de fondation et ne concernerait pas une communication complète, ouverte à l'hétérogène. Ce travail de fondation, si fréquent à l'épistémologie, manque à l'éthique, à l'esthétique aussi. La communication par l'affect, un affect réflexif bien sûr, assure, en principe, une éthique de la communication tant du point de vue gnoséologique que de celui de la pragmatique.

On comprend bien que les intentions de l'auteur, son souci de fondation, le distinguent des courants critique, déconstructiviste et méta-philosophique. Sa position phénoménologique au sens large, humaniste dans ses visées éthiques, faite de sentiments nobles et d'intentions démocratiques, sait bien comment faire travailler le nouveau et sauvegarder le précieux de l'ancien. Que la communication par l'affect réflexif soit à la base de l'entente intracommunautaire est chose entendue mais ne donne pas lieu à moins de controverses. Comment est-elle possible de façon, osons le mot, universelle? Le livre avance trois propositions, trois espaces de réalisation: le social, le corporel, le politique, où le sensible corporel joue un rôle intermédiaire et permet la communication entre le social et le politique, ce dernier constituant le dynamisme propre au sens commun. En tout état de cause, la pragmatique réformée que l'auteur propose devrait sauvegarder autant l'abstrait, la communication, que le concret, l'affect.

G. ARABATZIS

Agnès PIGLER, *Ennéade III, 7 [45]. De l'éternité et du temps. Plotin*, Paris, ellipses, coll. Philo-textes, texte et commentaire, collection dirigée par J.-P. Zarader, 1999, 62 pp.

Le cours de philosophie dans l'enseignement secondaire en France permet l'édition en série des petits textes- clefs de la tradition philosophique, destinés à usage scolaire, traduits en français quand ils sont de langue étrangère, accompagnés le plus souvent d'un commentaire, quelquefois d'une notice biographique, et toujours d'indications bibliographiques sommaires: éditions fort utiles pour l'enseignement, mais aussi pour l'expansion de la pensée philosophique en général. Exprimer brièvement l'essentiel d'une grande pensée n'est pas peu de chose, c'est presque tout. Le livre ici présenté appartient à une telle série. Que le philosophe étudié soit Plotin est le signe d'un regain d'intérêt pour l'initiateur du néoplatonisme, dernière grande lueur de l'esprit grec avant la montée du christianisme. En effet, depuis la dernière remise à jour des mss. plotiniens par P. Henry et H.-R. Schwyzer, les *Ennéades*, connues pour leur langue difficile, comme le dit leur premier éditeur, Porphyre, lui-même, ne cessent de susciter l'étude et des analyses. L'ordre même des traités établi par Porphyre est mis en question et on se propose de nouvelles taxinomies du matériel (voir notamment l'édition des traités entreprise par P. Hadot, qui pourtant avance très lentement). En Grèce même, on voit progressivement s'accomplir une nouvelle édition des *Ennéades*, une œuvre considérable menée avec bonheur par P. Calligas, sous les auspices de l'Académie d'Athènes.

Le 7^e traité de la 3^e Ennéade (traité n° 45 dans l'ordre authentique), que Mme Pigler traduit et commente, parle de «l'Éternité et du Temps». La traduction suit le texte Henry et Schwyzer (le texte grec est absent). Après un bref et utile exposé sur la méthode plotinienne d'argumentation, l'intérêt est concentré sur les deux notions-clefs traitées. L'éternité ne s'identifie point à l'essence intelligible, tout en étant inséparable de celle-ci; l'éternité n'est ni la perpétuité ni un absolu à la manière de Platon; c'est, tout en tenant à sa différence, la vie même, la vie infinie, le dieu auto-suffisant. Quant au temps, il n'est ni mesure du mouvement (Aristote) ni intervalle du mouvement (Stoiciens); après la critique des doctrines anciennes vient la théorie propre à Plotin: la réalité du temps ne s'y dit pas temporelle; procédant de l'intelligible, elle est de nature agitée et inquiète, donc psychique. L'âme, cosmique et particulière, engendre le temps aussi bien que l'univers sensible, constituant ainsi une analogie homonymique entre particulier et universel. Ce petit volume se termine par un lexique de quelques importantes notions plotiniennes et par une bibliographie sommaire. Après lecture, toutefois, on désirerait apprendre plus sur la relation entre le temps et cette idée centrale du plotinisme, la conversion, qui n'est qu'effleurée ici. Aussi, le retour au bergsonisme qui marque notre époque valait-il bien une comparaison à part des deux pensées que la logique de la collection, avouons-le, ne justifie pas. En ce qui concerne le commentaire, l'analyse du scoliaste est bien bâtie et précise, les idées nettement expliquées, le tout clair et éclaircissant.

G. ARABATZIS

S. TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne?*, Paris, Armand Colin, U, 1999, 122 pp, 120 f.

C'est à un passionnant voyage à travers l'histoire de la pensée philosophique que nous convie Monsieur Stamatios TZITZIS pour nous faire découvrir comment l'homme est passé d'un «Que suis-je» par lequel il se rattachait directement à l'être, à un «Qui suis-je» significatif d'une intériorité dont il découvre l'autonomie en même temps que le mystère propre. ««Qu'est-ce que la personne» explore certaines des réponses, parmi les plus significatives, qui ont été données par la philosophie à cette question. C'est d'abord dans l'intimité même de la pensée grecque, celle des Anciens, que l'auteur nous entraîne dans la

première partie, pour nous faire rencontrer, tel un familier des lieux, d'abord l'*anthropos* (ch.1), l'homme grec présocratique, qui se perçoit, au sein d'un cosmos *impersonnel*, comme un étant parmi d'autres, soumis comme tous aux lois de la *physis*, bien que également existence, c'est à dire «pré-éminence dans le devenir comme mémoire» (p. 20). L'*anthropos* a bien une âme, mais elle est impersonnelle et va rejoindre à sa mort l'âme du tout; il est ainsi «nu, sans défense ...abandonné de l'Un qui ignore les "sorts individuels"» (p. 19). L'homme grec est de plus foncièrement *politès*, il participe à l'histoire de la cité en y assumant des fonctions; il acquiert certes ainsi une dimension de plus, mais elle plonge ses racines dans son lien ontologique avec la *physis* car la *polis* est, elle aussi, «enfant de la *physis*» (p.26). Stamatios TZITZIS démontre à cette occasion l'erreur qui consiste à faire un parallèle entre le statut de l'homme moderne - qui, comme personne, revendique des droits subjectifs inhérents à sa nature et est considéré comme «conscience créatrice d'un ordre politique» (p. 29) - et le statut de l'homme grec dans la cité. Ni le stoïcisme, qui abolira la distinction entre Hellènes et Barbares, et qui soulignera l'intimité de l'homme avec la *physis*, qui lui inspire le «vivre selon la vertu» (p. 38, ch. 3), ni Marc Aurèle qui observera ses tentatives pour s'imposer dans l'histoire et échapper à son destin ontologique (ch.4) n'envisageront pour l'homme de conscience autonome ou de liberté hors celle lui permettant de réaliser les intentions de la nature. Le *prosôpon* lui-même, qu'on traduit habituellement par personne, ne représente qu'un des rôles assignés à l'homme par la nature, et non une individualité propre (p. 39).

La première partie s'achève sur la Révélation de la ressemblance de l'homme à Dieu, actualisée dans l'Incarnation de son Fils (ch. 5). L'homme découvre sa dimension de personne dotée d'une «vie intérieure indestructible... densité ontologique» (p. 64), d'une liberté et d'une dignité servant d'assise à ses droits subjectifs. La personne atteint là une plénitude qui ne sera jamais dépassée par la suite, mais explorée dans toutes ou certaines de ses dimensions par des courants philosophiques qui préféreront parfois affranchir l'homme de sa nature transcendante. Ainsi, l'époque moderne, parcourue dans la deuxième partie, réduit la personne à l'échelle de la raison, voire de la raison d'Etat pour Hobbes (ch. 6) qui identifie la personne «à l'existence humaine dans ses différents rôles de représentation d'elle-même ou d'autrui» (p. 73). N'existant qu'à travers la représentation, «l'homme n'est plus» (p. 76) remarque l'auteur qui procède à une analyse critique de la pensée du philosophe du Léviathan; Locke (ch. 7) s'attache également à la dimension politique de la personne, mais celle-ci est douée d'une conscience de soi, et d'une raison qui cherche l'harmonie avec la nature; la personne, fruit d'une gnoséologie subjective, est inaliénable, et nul, ni elle-même ni le pouvoir politique, n'a le droit de lui nuire. Chez Kant enfin (ch. 8), la personne n'est plus que «l'incarnation de la raison autonome» (p. 83) dont il fait l'unique guide de ses actions (p.87). Tout au long de cette étude, les thèses rationalistes sont confrontées à la philosophie grecque et perdent ainsi beaucoup de l'éclat qu'on avait pu leur reconnaître: la personne gagne peu, voire rien, dans le rejet de la relation à l'être qu'elle vivait dans l'*anthropos* et dans la mise à l'écart de sa ressemblance divine, faute pour celle-ci de répondre aux exigences fonctionnelles de «l'expérience possible»; elle perd tout accès à ses racines ontologiques, et faute de profondeur, tout élan vers sa transcendance. La période révolutionnaire (ch. 9) n'échappe pas non plus à la critique malgré ses références à l'Etre Suprême et à la loi naturelle qui fondent les droits subjectifs de la personne humaine, mais qui, de l'avis de l'auteur, relèvent d'une «idéologie de la déconstruction» (p. 89) et servent à masquer une «stratégie de domination de l'homme» (p. 89). L'étude de l'époque moderne s'achève par une réflexion sur la pensée de Sade (ch. 10) et la philosophie de Nietzsche (ch. 11). On découvre chez le premier des choix qui ne sont pas purement existentiels mais aussi philosophiquement fondés sur une vision sans transcendance - ou sans illusion - de la nature humaine, essentiellement portée à la jouissance jusque dans la cruauté, n'existant comme personne que dans la domination et l'exploitation des autres, sorte d'épiphénomène d'une nature elle-même sans pitié pour les faibles. Le second, partant de prémisses assez semblables, situe la personne

dans la puissance d'un moi qui forge ses propres valeurs et se libère de la loi, se différenciant par là de la foule. Mr TZITZIS nous peint enfin, dans une troisième partie, le tableau d'une époque postmoderne, existentialiste mais pas sans transcendance, tournée vers l'action, mais pas toujours sans racines ontologiques. La philosophie postmoderne situe finalement la personne au point de tension dialectique, entre sa finitude et son aspiration à l'infini (K. Jaspers, ch. 12), entre son être-pour-soi et son être-pour-l'autre (J.P. Sartre, ch 13; G. Marcel, ch. 14) au moment où, assumant cette tension, elle pose dans sa liberté existentielle un acte par lequel son existence rejoint son essence. Mis à part la philosophie sartienne dans laquelle l'existence crée l'essence et dont certaines contradictions internes sont analysées avec soin, les différents philosophes étudiés reconnaissent à la personne un fondement ontologique: soit dans sa participation à l'infini de l'être (K. Jaspers), soit dans le fait qu'elle est créée à l'image de Dieu (G. Marcel; E. Mounier, ch. 15) soit enfin en la considérant comme porteuse d'un visage qui est épiphanie pour l'autre (E. Lévinas, ch. 16). La personne postmoderne, telle que nous la révèlent les philosophes étudiés, est autonome: elle n'est ni une simple manifestation de l'être entièrement soumise à ses intentions, ni immédiatement une hypostase qu'une révélation purement extérieure ne peut pleinement dévoiler à elle-même; mais elle est potentialité qu'une liberté existentielle qui plonge ses racines dans une liberté ontologique (sauf pour Sartre) lui permet, si elle le veut, d'actualiser pour découvrir, le plus souvent dans la rencontre de l'autre, le sens d'une existence «vécue» qui, au-delà même de sa participation à l'histoire l'emmène vers sa propre transcendance. L'ouvrage ne fait d'ailleurs pas que décrire, avec un grand souci du détail, la conception de la personne chez les différents philosophes abordés, il fait constamment le lien entre cette notion et toutes celles dont elle est le pivot: la liberté, les droits subjectifs, la légitimité du pouvoir politique, les sources du droit, les rapports de l'homme avec la nature... D'autre part, la confrontation est constante entre les différents courants de pensée, et tous ceux qui ont cru pouvoir se réclamer de l'héritage des Anciens sont soumis à un examen de détail (voir en particulier p. 91 à propos de l'idéologie révolutionnaire et p. 34 à propos du parallèle entre le *politês* et le citoyen moderne) à l'issue duquel ils sont généralement «recalés».

Qu'est ce donc que la personne? L'auteur nous livre en conclusion quelques pages qui se veulent d'abord un pont entre l'*anthropos*, qui nous lègue ainsi la profondeur de son questionnement sur l'être, et la personne moderne: «dans l'obscurité de l'être, ..., l'*anthropos* recherche ses racines. L'homme couve dans son fond la personne qui le fait s'interroger ontologiquement» (p. 167). Ensuite, la réponse est celle d'une pensée exigeante qui ne reconnaît de personne actuelle que là où l'existence est conscience qui assigne aux lois de l'être «une tonalité éthique» (p. 168) et lutte «au nom des valeurs qu'elle choisit pour se manifester dans l'être comme figure historique» (p. 169). Par ailleurs, si l'individu marque ses distances par rapport à l'autre, la personne «incarne la demeure de l'hospitalité de l'autre qui reflète son visage» (p. 171). Dès lors, si l'homme, comme «être privilégié de la nature» possède toujours une dignité inhérente à son humanité, la personne est celle par laquelle «le monde peut trouver son unité organique et se conserver ainsi comme un être ordonné» (p. 172). La richesse du propos, qu'il est impossible de rendre ici, l'intimité manifeste de l'auteur avec son sujet, l'abondance des références bibliographiques et une pédagogie qui éclaire sans appauvrir font de cet ouvrage une référence en la matière.

Catherine DELAUNAY

PLATON, *Le Banquet*, trad. de Janick Auberger et Georges Leroux; notes explicatives, questionnaires, documents et parcours philosophiques établis par Yvon BRÈS, Paris, Hachette, Coll. «Classiques», 159 pp.

Après le *Banquet*, paru en 1991 dans les mêmes éditions et même collection, la même œuvre

reparaît aujourd'hui, dans une nouvelle traduction et avec des notes critiques de haute qualité. Les traducteurs ont suivi l'édition des *Belles Lettres* (Vicaire-Laborderie), 2^e tirage, 1992.

Aux pp. 5-6, le dialogue est situé dans l'ensemble de l'œuvre de Platon; l'accent y est mis sur l'importance du *Banquet* qui, avec la *République* et le *Phédon*, «mérite d'être médité par quiconque veut connaître les grands thèmes qui n'ont cessé de préoccuper les penseurs de l'Occident, et en particulier du christianisme, dans les siècles qui ont suivi» (p. 6).

La traduction (pp. 9-91) pertinente adopte, comme il est normal, la numérotation de l'*editio princeps* du texte platonicien, due à Henri Estienne au XVI^e siècle, ce qui facilite énormément le lecteur désirant avoir recours à l'original. Dans la deuxième partie du livre (pp. 94-159), Yvon Brès a travaillé de manière exemplaire et exhaustive à conduire l'élève vers une profonde compréhension du dialogue. Aussi, les pp. 94-95, contiennent-elles un plan des événements historiques et culturels qu'ont marqué le temps de Platon. Par la suite, les analyses des discours des personnages du *Banquet* éclairent la structure du dialogue. Les pp. 116-122 sont consacrées à la postérité du *Banquet* de Plutarque à la Renaissance jusqu'à nos jours.

La dernière partie du livre est enrichie par une analyse des notions philosophiques qui se dégagent tout au long du dialogue, suivie d'un lexique des termes. Enfin, l'index des noms propres (pp. 155-158) accompagné d'orientations biographiques des personnages présents – ou de ceux dont le nom est simplement mentionné dans le dialogue – est fort utile au lecteur désirant se faire une idée globale du milieu socratique.

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

Michel FATTAL, *Logos et image chez Plotin*. Paris, L'Harmattan, 1998, 94 pp.+table de matières.

Voici une étude qui a fait l'objet d'un cours d'agrégation à l'Université de Grenoble II, en 1991, et qui porte sur le dégagement de la pensée dynamique et moniste de Plotin par rapport à l'approche statique et dualiste des Gnostiques. Selon Plotin, les raisons engagées dans la matière ne peuvent être comprises ni sur le modèle purement physique et biologique du système stoïcien ni sur le modèle hylémorphique et logique aristotélicien, mais sur un modèle métaphysique, voire métanoétique (pp. 9-10). L'accent est mis sur le lien intime de la raison avec l'image, ainsi que sur la richesse de la pensée plotinienne dans son rapport avec le *logos* (p. 18). La présence du *logos* dans le système plotinien et sa puissance, telle qu'elle agit sur la matière, constitue le domaine de recherche par excellence de l'auteur. En effet, selon Plotin, le *logos* contient une force productrice naturelle en raison de son rapport ininterrompu avec l'image de la forme, radicalement différente de l'image amorphe et stérile des Gnostiques (p. 44) qui, «en faisant du démiurge un reflet, une notion ou un objet de pensée, lui enlèvent toute capacité créatrice» (p. 54). Ainsi, Plotin modifie-t-il cette portée stérile de l'image en établissant une vision dynamique et moniste des choses. Il met aussi l'accent sur le fait que les images des formes, «images psychiques», ne peuvent être conçues comme des objets de pensée purement fictifs et notionnels, ainsi que cela se passe chez les Gnostiques; il s'agit, en fait, des *logoi* qui, d'après Plotin, sont, plus que des notions. Or ces *logoi* représentent des élans vitaux à partir desquels la vie, l'être et la pensée de l'intelligible se déploient dans le sensible (p. 57); des raisons enfermées dans la matière, qui constituent un ensemble de vie et de pensée aptes à reproduire une multitude de formes, celles précisément que le *logos* qui agit sur la matière, est capable de produire par l'intermédiaire de la contemplation.

Le *logos*, affirme Plotin, est l'image de la forme: il est conçu sous un aspect ontologique autre que celui de la forme transcendante. Il s'agit d'une raison engagée dans la matière, et possédant une force créatrice. Cette raison serait différente de l'image privée de capacité productrice des Gnostiques (p. 82). L'Auteur analyse de manière explicite la façon dont se manifestent les différences entre individus dues au *logos* «et plus précisément aux certaines

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



raisons ou différentes parties de la raison» (p. 83). Or Plotin, emprunte à Aristote le vocabulaire et la conception hylémorphique du logos; tout en insistant sur l'image d'une Idée transcendante engagée dans la matière, thèse soutenue par I. Hadot et approuvée par l'auteur (p. 84).

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

Barbara CASSIN, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, P.U.F., 1997, «Bibliothèque du Collège international de philosophie», 170 pp.

Barbara Cassin, philologue et philosophe française, directeur de recherches au Centre national de recherches scientifiques, travaille, comme elle écrit elle-même dans sa notice biographique, «à partir des antagonismes antiques et modernes entre sophistiques, rhétoriques et ontologies, sur les rapports que les philosophes entretiennent avec leur langue». En fait, les recherches de Cassin, disciple et ancienne collaboratrice de Jean Bollack, portent sur la philosophie grecque et ce qui constitue sa différence, notamment sur la sophistique et la rhétorique, de même que sur les stratégies d'usage (voire les interprétations) de la pensée antique. Parmi ses publications antérieures on notera: *Si Parménide* (1980); *La décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote* (avec M. Narcy, 1989); *L'Effet sophistique* (1995). Le présent volume où sont groupés des articles et des communications revus et présentés de manière organique, est une étude sur Aristote *et* le logos, où l'*et*, comme on va voir, a un sens très spécifique. Le livre porte le sous-titre significatif «Contes de phénoménologie ordinaire». Contes, pour marquer l'effort de distinction entre vrai et faux, mais aussi pour signaler l'un des instruments majeurs de la réflexion de l'auteur: l'analyse sémantique (qui a eu précisément pour objet privilégié, dans le champ littéraire, les contes d'enfant). Contes, aussi, dans le sens des fictions, des constructions du discours, du logos. Si la phénoménologie ne pose pas problème pour l'instant, le terme «ordinaire» peut-il signifier le spontané, le naturel, au sens de *physis* des anciens?

L'ouvrage comporte deux parties précédées d'une brève présentation: a) «Parler en homme?» et b) «Dire le monde?». Après la Conclusion on trouve un Annexe-dossier textuel, intitulé de façon explicite «De la phrase esthétique à la phrase logique». En fait, le véritable objet du livre peut bien être compris rien qu'en tenant compte des seuls titres des deux parties, ce qui donne: «Comment parler en homme *et* dire le monde?»; ou, en d'autres termes, comment faire coïncider le penser et l'être, le dire et le voir, le désir et la langue, l'esthétique et le logique, les mots et les choses (phénoménologie) d'après le grand Stagirite? Vaste sujet où se mêlent histoire de la philosophie et réflexion pure, et où toutefois l'auteur sait faire valoir la finesse de ses analyses. Sans attendre, faisons part de la thèse de Barbara Cassin, à savoir qu'Aristote réalise la coïncidence entre les deux séries des termes grâce à «un saut sémantique» (p. 154) qui lui permet d'adjoindre à la *physis* de l'homme raisonnable la capacité de dire les choses. Ce saut, pour ontologique qu'il soit, est aussi l'objet d'une argumentation, visible à celui qui connaît les manières sophistiques. Aristote sophiste? Oui, dit l'auteur, dès la première partie de son livre qui concerne la *physis* de l'homme locuteur, doué de logos, de raison, bref de l'homme politique (superposition de termes proprement aristotélicienne). D'abord, la politique du Stagirite serait sophistique du fait du choix du logos comme trait dominant de la vocation politique de l'homme; sophistique encore dans sa manière d'articuler la pluralité des différences dans l'unité plurielle de la cité. Mais, la philosophie aristotélicienne serait résolument antisophistique dans l'interprétation du logos, où l'on voit la subordination du langagier au rationnel (pp. 28-29). Comme le montre la distinction entre rhétorique, dialectique et sophistique chez Aristote, le logos ne peut être politique sans avoir de prise rationnelle sur les choses mêmes.

Nous avons d'emblée signalé que l'hermeneutique cassinienne concerne aussi d'autres

tentatives herméneutiques, d'autres réflexions allant dans le même sens. Ici, dans la problématique à propos du statut de l'homme locuteur (politique), elle n'omet pas de se référer à Apel, qui parle du logos comme d'un langage transcendantal, de Habermas, qui y voit une stratégie de survie, et de Rorty pour qui la conversation est une fin en soi et le fait même de parler peut bien constituer un outil démocratique. Dans la même problématique, l'auteur n'oublie pas de mentionner la comparaison d'orientation néo-aristotélicienne entre Aristote et Kant. Le sujet du rapprochement entrepris ici, est celui indiqué dans le titre même du chapitre, «Aristote avec et contre Kant: sur l'idée de nature humaine» (pp. 59-88); pour faire la comparaison entre les deux célèbres philosophies pratiques, Cassin sait jouer la carte du "troisième homme" (toujours via d'autres lectures contemporaines): la carte de Platon, d'abord, pour pouvoir faire le partage entre aristotélisme et kantisme, et montrer leur complémentarité; puis, celle de Nietzsche, critique de Kant, pour souligner la grande valeur de la philosophie pratique aristotélicienne.

Si la première partie de l'ouvrage est centrée sur des questions d'ordre éthique, politique et pratique, relatives au logos, la deuxième s'ouvre sur la recherche proprement phénoménologique. La phénoménologie apparaît ici comme une question de transitivité, du phénomène au logos, en passant par l'âme. Mais cette transitivité est une opération sous double condition: du phénomène à l'âme, et de l'âme au logos. Comment le vécu se transforme en énoncé? Pour rendre l'opération claire et évidente, il faut justement sortir de la phénoménologie; d'où l'intérêt de la lecture heideggerienne d'Aristote; d'où aussi le poids des apories sophistiques selon l'auteur qui, poursuivant son analyse, rappelle que, pour Aristote, «la sensation, c'est le rapport (logos)» (*De anima*, III, 426b20-22). Une idée esthétique du logos se fait jour ici, alors que pour Gorgias, le logos est un particulier parmi d'autres, d'où son impossibilité même d'être pleinement logos. Toutefois, l'élaboration doctrinale de la conception aristotélicienne ne se fera que par le saut, mentionné au début de notre compte rendu, vers le langagier, comme cela arrive à propos de la description de la voix (*De anima*, II, 420b31-33), laquelle, de phénomène physique en tant que son, avec un simple «et», devient représentation sémantique. C'est en ce qu'elle est de l'ordre du logos, ce dernier constituant le saut même hors du monde phénoménal, que la phénoménologie est ordinaire. «En toute logologie, le monde sensible d'Aristote n'est pas esthétique mais logique. Phénoméno/logique, ou même logicophénoménal» (p. 154).

Ces analyses se tissent autour d'une réflexion originale portée sur la sophistique non en tant qu'art discursif, mais en tant que prise de position ontologique. Dans cette perspective, l'auteur peut affirmer qu'Aristote est deux fois sophiste (contre Platon, ajoute-t-elle): premièrement, quand il affirme qu'il n'est du monde qu'esthétique; et deuxièmement, quand il soutient que le monde se performe grâce à la puissance du logos. Qu'il s'agisse pour Aristote d'une élaboration à partir de thèmes sophistes ou d'une récurrence réelle de thèses sophistiques, le lecteur a droit à une présentation plus ample avant de décider.

Georges ARABATZIS

Luz GARCIA ALONSO, *Repertorio de casos y nociones de Etica*, Mexico City, Alpes, 1999, 175 pp.

Nous sommes depuis quelque temps témoins d'une réévaluation de l'histoire de la philosophie et, souvent, d'un changement de perspective où les anciens découpages, devenus formels et formalistes, se transforment en continuités riches en signification historique. De façon indicative, nous mentionnons le rapprochement de l'épistémologie cartésienne à la rhétorique du Baroque, où le «doute hyperbolique» est vu comme une variation du thème connu de la «fable du monde», cher aux écrivains des XVI^e - XVII^e s. Malgré les réticences

qu'on pourrait éprouver, les possibilités ainsi ouvertes à la recherche ne sont que très intéressantes. C'est dans le même sens que s'exprime le renouveau d'intérêt pour la casuistique, c'est-à-dire l'examen des cas de conscience, pratiquée jadis par les confesseurs du continent, notamment les jésuites, et promue aux tartares par les apôtres des Lumières. Avec le livre de Mme Garcia Alonso, nous nous trouvons face à un nouveau recours à la tradition casuistique sans souci de justification historiciste. Le livre, à la suite d'une brève introduction, se divise en trois parties: I. *Nociones basicas de Etica General* II. *Sintesis de Etica Especial* III. *Repertorio de Casos morales*. L'orientation pratique de l'ouvrage et le type d'argumentation proposé permettent, voire requièrent, l'usage d'exemples concrets pour illustrer le déploiement de la réflexion éthique de l'auteur. En réalité, il s'agit d'une application pratique de la «philosophie de l'efficacité» (*eficacia*) que l'auteur a introduite dans le paysage philosophique contemporain. Par son caractère pragmatique, la philosophie de l'efficacité se révèle très proche de la philosophie de la kairicité, ce qui lui accorde une ampleur inattendue et une richesse dans l'inspiration; elle gagnerait même davantage à être rapprochée méthodologiquement de certaines leçons tirées de la philosophie analytique. La conception analytique elle-même de la philosophie de l'efficacité tient plus, il vient d'être dit, à une recherche néo-casuistique portée sur tous les cas d'usage de ce qui en philosophie de kairicité est appelé *petteia* (jeu de dames en grec, qu'on rencontre, entre autres, chez Héraclite et souvent chez Platon); La *petteia* serait la combinaison de la tactique et de la stratégie, une conception pragmatique de la notion de l'efficacité ou de la kairicité. Il va sans dire que l'intérêt de telles recherches va de plus en plus grandissant.

Georges ARABATZIS

Christos A. TÉZAS, *Thalès de Milet et les origines des sciences. La voie vers la philosophie* (en grec), Jannina, Université de Jannina, 1990, 232 pp.

Elle est bien connue la boutade qui fait état de la mésaventure de Thalès avec les astres, le puits et la servante: la philosophie (elle-même «servante de la théologie...») est ce qui fait rire les servantes (Heidegger). Précédemment, les sérieux positivistes, Paul Tannery en tête, avaient considéré les Présocratiques comme se situant à l'origine glorieuse de l'aventure scientifique et de ses interminables progrès. M. Tézas, de ces deux attitudes extrêmes et contradictoires, a su prendre le meilleur parti (son livre est très détaillé; ses thèses très argumentées) et donne au lecteur une vue d'ensemble de la question traitée. Le volume est divisé en trois parties: après une section introductive suit la première partie qui traite des témoignages d'Aristote sur Thalès et de la voie suggérée vers la philosophie. La deuxième partie traite de Thalès et des mathématiques, notamment des découvertes du Milésien en matière de géométrie. La troisième partie traite de Thalès et de l'Astronomie. Les conclusions générales sont suivies d'une riche bibliographie comportant les sources et les scolies, des indices des noms propres et des termes, et d'un sommaire en anglais. L'ordre des parties du livre s'explique par le fait que les mathématiques sont de première importance pour tout traitement scientifique de questions astronomiques ainsi que l'épistémologie moderne l'a montré. C'est ainsi d'ailleurs qu'on parvient à une juste appréciation de Thalès astronome (cf. pp. 21 et 28). À notre époque où la suspicion historique s'est vue généralisée, toute question relative aux origines est précisément envisagée comme suspecte. Pour sortir de l'impasse, l'auteur opte pour l'honnêteté intellectuelle: le respect des sources, la rigueur, la prudence dans la formulation d'hypothèses plus qu'elles ne soulignent la science de Thalès, répondent surtout aux exigences de la science tout court.

Georges ARABATZIS

IVAN GOBRY, *Morale et destinée*, Paris, F. - X. de Guibert, 1998, 224 pp.

DU MÊME, *Premières leçons sur le Phédon de Platon*, Paris, P.U.F., Bibliothèque major, 1999, 106 pp.

L'auteur, professeur émérite de l'Université de Reims, vient de publier deux ouvrages, l'un dans le domaine de l'histoire de la philosophie, l'autre, dans celui de la philosophie dite systématique, notamment de la philosophie morale; filières par rapport auxquelles l'auteur, tout au long de sa carrière, a su exercer son désir de science et sa réflexion propre, sans oublier son activité parallèle d'essayiste. Commençons par le deuxième ouvrage, de prime abord le moins original, une analyse du *Phédon* platonicien. Le livre comporte les chapitres suivants: 1. Histoire d'une œuvre; l'objet du dialogue: justifier la philosophie. 2. La structure: un double cycle de la pensée. 3. Le prologue: la rencontre de Phédon et d'Échécrate. 4. L'introduction: poésie et philosophie. 5. La destinée comme hypothèse: philosophie et religion. 6. La destinée comme thèse: le Monde intelligible. 7. Le second cycle de la démonstration. 8. L'œuvre en perspective: la philosophie justifiée. Suivent des notices destinées à aider le lecteur: «dates repères», un «petit lexique» et un «index des noms propres». *Phédon, ou de l'âme* est le récit du dernier jour de Socrate avant son exécution, fait par Phédon, qui y assista, pour le compte de son ami Échécrate. Lors des entretiens relatés de Socrate avec Simmias, Cébès, Criton et un inconnu dont Phédon oublie le nom, il est question de réminiscence, d'immortalité de l'âme et de la théorie des essences, réalités éternelles du monde intelligible. On est donc situé d'emblée au cœur même du platonisme, fait que les scolastes n'ont pas manqué de souligner. M. Gobry à qui nous devons, parmi d'autres, deux ouvrages savants sur Pythagore, trouve ici l'occasion de faire état d'une «coupure épistémologique» dans l'œuvre de Platon entre socratisme et pythagorisme: la mort de Socrate aurait été un scandale non seulement pour la cité mais aussi pour l'exercice philosophique, sur lequel planeraient ainsi les pires des doutes. La rencontre de Platon en détresse avec Archytas de Tarente, philosophe pythagoricien, savant illustre et chef politique de sa ville en Italie du Sud, a permis au philosophe athénien d'acquérir de nouvelles certitudes: Archytas, modèle du roi-philosophe, fut pour Platon le paradigme vivant de l'exercice philosophique qui parvient à la plus parfaite alliance entre science exigeante et pratique accomplie, «de telle sorte que cette philosophie de la réussite [de Archytas] devient la réussite de sa philosophie [de Platon]» (p. 41). Cette nouvelle orientation de la pensée de Platon a donné lieu à la théorie des Idées, réalités éternelles dont les objets sensibles ne sont que les copies, une conception que le socratisme seul ne suffisait pas à produire. Soulignons l'importance de cette constatation que M. Gobry met en lumière.

Le second livre de l'auteur est bâti sur les terres de la philosophie systématique (ou fondamentale comme il le dit lui-même) avec vue sur la morale. Il comporte les chapitres suivants: 1. Les trois morales. 2. Les trois puissances de l'homme. 3. L'essence de la personne. 4. L'expérience morale. 5. La liberté morale. 6. La dialectique ascendante. 7. La dialectique descendante. L'ouvrage propose en effet une Morale conçue sous la lumière de ce beau mot: Destinée, à partir du riche héritage philosophique (pythagoricien, platonicien) dont nous a averti l'ouvrage présenté ci-dessus. Ici, on suit à plusieurs reprises une argumentation construite de façon triadique: référence non seulement à la tripartition de l'âme chez Platon (voir pp. 40, 73-74), mais aussi nette référence à la théorie des trois ordres de Pascal (voir p. 41). L'auteur distingue, en suivant Platon et Pascal, trois niveaux d'expérience et d'action morales: celui du besoin (physique de l'animal), celui du désir (physique de l'humain) et, enfin, celui du Bien (métaphysique). Le Bien ne peut être que la vraie valeur morale, puisque les niveaux du besoin et du désir, caractéristiques du monde sensible, ne sont, dans le même ordre d'idées, que déterminisme et fantaisie. Or, quand l'auteur avance le mot «Destinée» il entend précisément le refus de tout déterminisme, de tout jeu de miroirs entre désirs, qui ne

constitue finalement, de la part des sujets, que désir de puissance. M. Gobry établit aussi une distinction entre trois sortes de liberté: animalière, humaine préréflexive ou spontanée et finalement réflexive, qui est la liberté du Bien. Le désir du Bien ne va pas sans une certaine inquiétude, il la présuppose même; et sa manifestation réelle n'est rien d'autre que l'amour ouranien (Platon) ou charité (les Évangiles). La pratique d'un tel amour, transcendant le monde empirique, constitue de la part de l'homme du Bien libre un vrai pari (Pascal) et s'accompagne du sentiment d'un certain risque; mais, «le risque est beau» (*Phédon*, 114 d, et op. cit., p. 92). La communication entre consciences est assurée par le double mouvement, d'abord vers le haut, vers le niveau métaphysique que Gobry appelle techniquement dialectique ascendante, et puis, vers le bas, l'immanent, dans un geste de pure charité, appelé respectivement dialectique descendante.

L'idéal est ainsi ce qui est de plus réel et Platon, dans le *Phédon* également, est un réaliste; une idée n'est pas une abstraction mais une réalité. «Essentiellement, l'idéocratie platonicienne, comme d'ailleurs la numérocraie pythagoricienne, dont la première s'inspire, n'est qu'un réalisme modéré», affirme aussi, de son côté, le professeur E. Moutsopoulos (*L'itinéraire de l'esprit*, t. 1 *Les êtres*, en grec, Athènes 1974, p. 82). Ce rapprochement entre deux philosophies, bien distinctes d'ailleurs, est fait ici pour souligner une certaine tendance de la philosophie française et francophone: il s'agit d'un souci pour le concret qui ne renonce nullement, pour autant, aux exigences d'élaboration doctrinale. Philosophie scolaire, didactique sans didactisme, à inspiration démocratique (ou républicaine), mais qui ne perd pas de vue le vécu; elle manifeste d'une façon claire le refus de pécher par excès de romantisme ou par aveuglement idéologique; critique, dans la mesure où elle fut influencée par le modernisme gnoséologique kantien, hostile à tout intellectualisme ou sublimation, ouverte aux problèmes ontologiques qu'elle traite par méthode réflexive, souvent à des buts éthiques. C'est dans cette orientation générale et sur la base de telles idées que nous percevons le travail d'Ivan Gobry sur les fondements philosophiques.

Georges ARABATZIS

ΚΑΙΡΟΣ, ΚΑΙΡΙΚΟΤΗΣ, ΚΑΙΡΟΛΟΓΙΑ

Rubén SOTO RIVERA, *Ensayos sobre filosofía arcesiliana*, Univ. del Puerto Rico-Tilgher, Genova, 1999, IV - 132 σσ.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ τοῦ συγγραφέως, καθηγητοῦ στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Puerto Rico, συνίσταται ἀπὸ Πρόλογον, ἑπτὰ κεφάλαια καὶ πλούσιαν βιβλιογραφίαν. Συνιστᾷ προέκτασιν τοῦ προηγηθέντος περισπούδαστου ἔργου του, *Arcesilao, filosofo kairologico*, 1997, καὶ ἀπαντᾷ, ἀποστομωτικά, μαζί μ' ἐκεῖνο, στοὺς σκεπτικιστὰς ποὺ διατείνονται πὼς φιλοσοφία ἱστορικοφιλογικὴ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ὑπάρξει στὸ Puerto Rico. Στὸ πρῶτο ἀπὸ τὰ ἑπτὰ κεφάλαια, ποὺ ἐπιγράφεται «Ἡ ἀκαδημεικὴ συσκοτίσις», ὑποστηρίζεται πὼς ὁ ἀκαδημεικὸς ἐσωτερισμὸς τοῦ Ἀρκεσιλάου τοῦ Πιταναίου (ἰδρυτοῦ τῆς Μέσης Ἀκαδημείας, μαθητοῦ τοῦ Θεοφράστου, τοῦ Κράντορος, τοῦ Πολέμωνος καὶ τοῦ Κράτητος τὸν ὁποῖον καὶ διεδέχθη) τὸν ὥθησε νὰ μεταβάλει ἓνα οὐσιαστικὸ σ' ἓναν στίχο τοῦ Ἡσιόδου, γιὰ νὰ ἐκφράσει ἓνα εἶδος σκεπτικισμοῦ κατὰ τὸν ὁποῖον σοφία δὲν εἶναι ἡ γνῶσις τῶν πάντων, ἀλλὰ μονάχα τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς μεθοδικῆς προσπάθειας. Στὸ δεύτερο κεφάλαιο, «Ἀρκεσίλαος: μιὰ χίμαιρα», ἀναλύεται ἓνα κείμενο τοῦ Jorge Luis Borges, *Τὸ βιβλίο τῶν φανταστικῶν ὄντων*, γιὰ ν' ἀναχθῇ τὸ τέρας Χίμαιρα σὲ εἰκόνα τοῦ Ἀρκεσιλάου ἡ ὁποία συμβολίζει τρεῖς περιόδους τῆς ζωῆς. Στὸ σημεῖο αὐτὸ τονίζεται ἡ τεράστια σημασία ποὺ ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν φιλόσοφο στὸν καιρὸν τῶν πραγμάτων καὶ στὴν γνῶσιν του ἐκ μέρους τῶν φιλοσοφούντων, μὲ ἱστορικὴν ἀναφορὰ στὴν παρωδιακὴν σύγκρισιν τῆς



όποιας αντικείμενον απέβη ὁ στωϊκὸς Ἀρίστων ὁ Χίος. Στὸ τρίτο κεφάλαιο, ὑπὸ τὸν τίτλον «Ἡ συνήθεια τοῦ Ἀρχεσιλάου», διαπλέκονται καὶ διασαφηνίζονται οἱ ὅροι *συνήθεια* καὶ *καιρὸς*. Ἰδιαίτερα στὴν σ. 29 ἡ συνήθεια θεωρεῖται ὡς ἐνέχουσα ὑπὸ ὠρισμένες συνθήκες τὸν καιρόν. Στὸ ἐπόμενο κεφάλαιο, ποὺ ἐπιγράφεται «Ἡ ὕδρα Ἀρχεσίλαος», διασαφηνίζεται ἡ ἀπόδοση τῆς ὀνομασίας αὐτῆς στὸν ἰδρυτὴ τῆς Μέσης Ἀκαδημείας, πολὺ ἀργότερα, ἐκ μέρους τοῦ Νουμηνίου. Στὴν διανόηση τοῦ Ἀρχεσιλάου συμβιβάζονται τεχνήντως τὰ ἄκρα τοῦ τερατώδους καὶ τοῦ καλοῦ, τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους, τοῦ γνώσιμου καὶ τοῦ ἀπρόσφορου σὲ γνῶσιν. Στὸ ἴδιο αὐτὸ κεφάλαιο καθίσταται ἐμφανὲς ἡ συνέχεια τῆς σωκρατικῆς καὶ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἀρχεσιλάου. «Καιρὸς τοῦ γεύσασθαι, καιρὸς τοῦ φιλοσοφεῖν» εἶναι ὁ τίτλος τοῦ πέμπτου κεφαλαίου ὅπου τὸ πρῶτον ἐκτίθεται τὸ ρητορικοφιλοσοφικὸ προηγούμενον τοῦ καιρολογικοῦ ὀρισμοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐκ μέρους τοῦ Ἀρχεσιλάου, ποὺ ἀνάγεται σὲ μιὰν ἰσοκρατικὴν ρῆσιν ἔχουσαν σ'ἐλεύθερην ἀπόδοσιν, ὡς ἐξῆς: «γὰρ ὁ,τι ἐξουσιάζω δὲν εἶναι καιρὸς, καὶ γὰρ ὁ,τι τῶρα εἶναι καιρὸς ἀδυνατῶ» (σ. 67). Τὸ ἕκτο κεφάλαιο τιτλοφορεῖται «Ἡ σκοτεινὴ νύχτα τῶν Ἀκαδημεικῶν», ὅπου ἐκτίθεται καὶ ἀξιοποιεῖται γιὰ πρώτην φορὰ μιὰ λατινικὴ μαρτυρία περὶ μιᾶς πλατωνικο-ἀκαδημεικῆς ἀντιλήψεως τῆς ὁράσεως ἐν τῷ σκότει, ἐρμηνευόμενης ὡς μεταφορᾶς τῆς διδασκαλίας τῆς Μέσης Ἀκαδημείας περὶ τῆς ἀκαταληψίας. Ὁ συγγραφεὺς ἐπωφελεῖται τῆς εὐκαιρίας νὰ ἐπανεξετάσει κατὰ τρόπον ὀξυνούστατον ὠρισμένους πλωτινικὰς ἔννοιες τίς ὁποῖες εἶχεν ἀντιμετωπίσει στὸ βιβλίον του *Τὸ Ἐν καὶ ἡ ἀπροσδιόριστος Διὰς παρὰ Πλωτίνῳ*. Στὸ ἑβδομὸ καὶ τελευταῖο κεφάλαιο, «Ὁ δοξογραφικὸς ἐκφυρνωτισμὸς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀρχεσιλάου», ἐπιχειρεῖται ἡ ἐπανόρθωσις μιᾶς παρεξηγήσεως σχετικῆς πρὸς τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Πιταναίου, ἡ ὁποία ἐπὶ αἰῶνες ἐπαναλαμβάνεται, ὅτι δηλαδή ὁ Ἀρχεσίλαος ὑπῆρξε πυρρωνίζων σκεπτικός. Ὁ συγγραφεὺς καταδεικνύει μὲ λογιστὰ πᾶς ἡ πλάνη αὐτὴ ἐγγίζει τὴν ἀκμὴν τῆς παρὰ Ἱππολύτῳ Ρώμης, ὁ ὁποῖος συγγείνη Ἀρχεσίλαον καὶ Πύρρωνα. Ἡ σύγχυσις πρέπει νὰ προσηλθῇ ἀπὸ παλαιὰς πολεμικῆς μεταξὺ δογματισμοῦ καὶ σκεψικῆς, καὶ διακρινέται ἐξ αἰτίας τῆς ἀδιαφορίας τῶν δογματιστῶν τῶν ὁσίων, ὥστε καθεστὸς σκεπτικισμός, τελικά, νὰ ὀνομασθῇ πυρρωνισμός (σ. 127). Ἡ ἀνάγνωσις τοῦ βιβλίου εἶναι ἀφ'ἑαυτῆς ἐπιβραβευτικὴ. Πρῶτον, γιατί συντελεῖ αποφασιστικὰ τὴν ἐκκαθάρισιν τῆς δοξογραφικῆς κ'ἐρμηνευτικῆς ἀποκαταστάσεως τῆς φιλοσοφικῆς τοποθετήσεως τοῦ Ἀρχεσιλάου· δεύτερον, γιατί ἐπιτρέπει τὴν ἀπόδοσιν, στὴν φιλοσοφίαν αὐτὴν, τοῦ χαρακτηρισμοῦ τῆς καιρολογικῆς ἥτοι τῆς φιλοσοφίας ποὺ στηρίζεται ἐπὶ τῆς ἐννοίας τοῦ καιροῦ· καὶ τρίτον, ἐπεὶ ἐπιβεβαιώνει τὴν σπουδαιότητα τῆς ἐννοίας αὐτῆς, ἀλλὰ καὶ τὴν διεθνή ἐξάπλωσιν τῆς φιλοσοφίας τῆς καιρικότητος καὶ τῆς καιρολογίας, γενικώτερα, ποὺ τὸ πρῶτον ἐνεφανίσθησαν στὴν Ἑλλάδα τὸ ἔτος 1962¹.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Σπ. ΤΟΜΠΡΑΣ, *Μουσικὴ καὶ σημειολογία. Μία μέθοδος ἐρμηνευτικῆς προσπέλασης τοῦ μουσικοῦ ἔργου*, Ἀθήνα, Γκοβόστης, 1998, 294 σσ.

Τὸ βιβλίον αὐτὸ τοῦ κ. Σπύρου Δ. Τόμπρα διδάκτορος τῆς Φιλοσοφίας, εἶναι προϊόν τῆς ὑψηλοῦ βαθμοῦ μουσικῆς καὶ μουσικολογικῆς γνώσεως τοῦ συγγραφέως, τῆς εὐρείας

1. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Χρονικαὶ καὶ καιρικαὶ κατηγορίαι, *Ἐπιστ. Ἐπετ. Φιλολ. Σχ. Πανελ. Ἀθηνῶν*, 1962, σσ. 412-436· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς καιρικότητος*, Ἀθήνα, Καρδαμίτσα, 1984· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ et al., *Les figures du temps*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997· Μ. ΚΕΡΚΗΦ, *Kairos. Exploraciones ocasionales entorno a tiempo y destiempo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

έρμηνευτικής του έμπειρίας και της έκδηλου στοχαστικής του ώριμότητας. Με τὸ βιβλίο του αὐτό, ὁ συγγραφεὺς ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ καταδείξει μεθοδικῶς, καὶ μὲ τρόπον ἀψόγως λογικόν, τὴν σπουδαιότητα τῆς μουσικῆς σημειολογίας ὡς τρόπου εἰσχωρήσεως τῆς μουσικῆς συνειδήσεως στὴν μύχιαν ὑπόστασιν τοῦ μουσικοῦ ἔργου, στὴν «κατάκτηση» του, στὴν κατανόησίν του καὶ στὴν ἐρμηνείαν του. Κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς διαδικασίες αὐτὲς πού, γιὰ λόγους μεθοδικῆς ἀναλύσεως, ἐδῶ διακρίνονται, ἐνῶ, στὴν πραγματικότητα, ἀλληλοπεριχωροῦνται, συνιστᾷ καὶ μιὰν μεθοδευτικὴν πορεία τὴν ὁποίαν ὁ συγγραφεὺς παρακολουθεῖ δυναμικῶς, καὶ πρὸς τὴν ὁποίαν ὁ ἴδιος μὲ πολλὴν εὐλυγισίαν προσαρμόζει τὴν διανόησίν του. Στὸ σημεῖον αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ πὼς ὁ χαρακτηρισμὸς, στὸν τίτλο τοῦ ἔργου, τῆς σημειολογίας ὡς μεθόδου θὰ εἶταν δυνατόν νὰ παρεξηγηθῇ, δεδομένου ὅτι, κατὰ κοινὴν παραδοχὴν, ἡ σημειολογία συνιστᾷ ὁλόκληρη περιοχὴν ὅπου γενικῶς συντελεῖται μιὰ ἐρευνᾶ κι ὄχι ἀπλῶς μιὰν ὁποιαδήποτε μέθοδον. Ὡστόσο ὁ συγγραφεὺς δικαιώνεται ὡς πρὸς τὴν ὑπ' αὐτοῦ χρήσιν τοῦ ὅρου ὑπὸ τὴν σημασίαν ἐκείνην, καθ' ὅσον ἡ προσφυγὴ του εἰς αὐτόν, προϋποθέτει τὴν ἰδιοτυπίαν τῆς ἐπιχειρουμένης ἐρεύνης καὶ συνεπάγεται τὴν ἐφαρμοστικὴν χρῆσιν ὠρισμένων κριτηρίων τῶν ὁποίων τὴν σπουδαιότητα ὁ ἴδιος αὐτὸς ὁρους προσδιορίζει.

Στὸν πρόλογόν του, ὁ συγγραφεὺς παρέχει εἰδήσεις περὶ τοῦ πὼς ἦχθη στὴν ἐρευνάν του καὶ στὸν προσδιορισμὸν τοῦ τρόπου ὁλοκληρώσεώς της, περὶ τῶν πνευματικῶν του κινήτρων καὶ περὶ τῶν θεμελιωδῶν ἐναυσμάτων τῆς μεθόδου τὴν ὁποίαν ὁ ἴδιος ἠκολούθησε. Στὴν Εἰσαγωγὴν του, πάλιν, χωρεῖ σὲ χρήσιμες, καθὼ ἀναγκαῖες ἐπεξηγήσεις ἐνίων χαρακτηριστικῶν ὁρῶν πού συχνά θ' ἀνεκρεβάν σ' ὁλόκληρο τὸ ἔργον, κ' οἱ ὅποιοι, τρόπον τινά, χρωματίζουν τὶς προθεωτικὰς διαθέσεις τοῦ ἐρευνητοῦ. Στὴν ἴδιαν εἰσαγωγὴν παρέχονται, ἐξ ἄλλου, πληροφορίες περὶ τῆς λειτουργικῆς σημασίας τὴν ὁποίαν τὸ κάθε κεφάλαιον τοῦ βιβλίου, ἀποκτὰ ἐν σχέσει πρὸς τὸ σύνολον πού, μετὰ τῶν ἄλλων κεφαλαίων, συγκροτεῖ. Ἐντυπωσιάζει γὰρ ὁ προτασσόμενος τοῦ βιβλίου ἀναλυτικώτατος πίναξ περιεχομένων, ὅπου ὁ ἀναγνώστης ἀντιοῖσκει ὡς ἐν κατόπτιον ὁλόκληρὴν τὴν δομὴν τοῦ βιβλίου οἷον ἐκτελεστικὴν, προπλάγιον ὁμῶς ἕναν ἀξιόλογον ὁδηγὸν στὴν ἐκ νέου, μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν, ἀναζήτησιν ἐπὶ μερὸς θεμάτων. Στὴν Εἰσαγωγὴν περιέχονται, ἐξ ἄλλου, ἀναλυτικὲς, περιγραφικὲς καὶ ἐρμηνευτικὲς πλοηγήσεις ὧν θὰ ἐκτεθοῦν συστηματικῶς στὸ κυρίως σῶμα τοῦ ἔργου, καὶ εἰδικώτερα στὰ πέντε κεφάλαια ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐκεῖνο ἀποτελεῖται. Ἡ συστηματικότης συνιστᾷ ἄλλωστε τὴν κυρίαρχην ποιότητα τῆς ὅλης ἐργασίας. Καθὲν ἀπὸ τὰ κεφάλαια υποδιαιρεῖται σὲ μικρότερες ἐνότητες κι αὐτῶν πάλιν ἡ καθεμίᾳ σὲ στοιχειακὰ θεματικὰ ἀπολήξεις, ὥστε τὸ βιβλίο νὰ ἐμφανίζεται ἄκρως ἀναλυτικόν καὶ συγχρόνως ἄκρως συνθετικόν.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιον, πού ἐπιγράφεται «Ἡ μουσικὴ ἐρμηνεία», ἐπιχειρεῖται ὁ προσδιορισμὸς τῶν σημασιολογικῶν ἐκδοχῶν τοῦ ὅρου «ἐρμηνεία» κι ὁ συσχετισμὸς του ἀφ' ἑνὸς πρὸς ὀρισμένους συγκριτικὰς παρεμβάσεις στὴν εἰκαστικὴν ἢ τὴν μουσικὴ καλλιτεχνικὴν παρουσία, κατ' ἀναφορὰν πρὸς γλωσσικὰς ἢ καὶ σημειωτικὰς ὑποδηλώσεις. Οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς συγκεκριμενοποιοῦνται διὰ τῆς μνείας καὶ τῆς ἐν συνεχείᾳ διατυπώσεως κι ἀξιολογήσεως τῶν κυριώτερων ἐν προκειμένῳ σύγχρονων θεωριῶν, πρὶν ἢ ἐπιχειρηθῇ μιὰ κατὰ πάντα πειστικὴ ἐφαρμογὴ τῶν γλωσσικῶν θεωριῶν ἐπὶ τοῦ ἰδιαίτερου θέματος τῆς μουσικῆς ἐρμηνείας, καθ' ὃ μέτρον ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ συνιστᾷ καὶ τὴν ἐντελέχειαν τοῦ μουσικοῦ ἔργου, ἂν γίνῃ δεκτὸ πὼς ἡ ἐννοια τῆς ἐντελεχείας δύναται νὰ ληφθῇ ὑπ' ὄψιν ὄχι μόνον ὄντολογικῶς, ἀλλὰ κ' ἐπιστημολογικῶς, μ' ἄλλους λόγους ἂν ὑποτεθῇ (καί, φυσικά, νομίμως εἶναι δυνατόν νὰ ὑποτεθῇ), πὼς ἡ ἐρμηνεία δὲν ὁλοκληρώνεται ἀπλῶς τὴν διαδικασίαν ὀρθώσεως τοῦ ἔργου, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄγει εἰς πέρας ἀληθείας. Ἐδῶ ἰσχύει κατ' ἐξοχὴν ἡ ἀντίληψις περὶ πλούτου τῆς ἀληθείας, πέρα τῆς μοναδικότητος τῆς ὀρθότητος, πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς μεθέξεως τοῦ πεπλανημένου στὸ ἀληθές, διὰ τῆς διευρύνσεως τοῦ τελευταίου αὐτοῦ. Ἡ πληρότης τοῦ κεφαλαίου ἐπιτυγχάνεται δι' ἱστορικῶν ἀναδρομῶν ἀλλὰ καὶ διὰ ψυχολογικῶν, κοινωνιολογικῶν κ' ἐπιστημολογικῶν ἀναφορῶν πού χαρακτηρίζονται ἀπὸ μετριοπάθειαν κι ἀπὸ ἀκριβολογίαν.

Το δεύτερο κεφάλαιο, πού επιγράφεται «Ἡ μουσική ὡς σύστημα ἐπικοινωνίας εἶναι μιά», περιεκτική ἀνάλυση τῶν κοινωνικῶν καὶ ἐπικοινωνιακῶν παραμέτρων τῆς μουσικῆς πραγματικότητος. Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ θίγονται ἐξαντλητικῶς, μεταξύ ἄλλων, προβλήματα πού ἀφοροῦν στὶς σχέσεις τοῦ καλλιτέχνου, ἐν προκειμένῳ τοῦ μουσικοῦ, συνθέτου ἢ ἐρμηνευτοῦ, πρὸς τὸ γενικώτερο κοινόν ἢ καὶ πρὸς τὸ ἰδιαίτερο κοινόν του. Ἐδῶ σπουδαιότητα ἀποκτᾷ κυρίως τὸ μουσικὸ ἔργον ὡς μήνυμα πρὸς ἀντίληψιν καὶ ἀφομοίωσιν ἐκ μέρους τοῦ κοινοῦ, νοουμένου ὡς συνόλου προσωπικῶν συνειδήσεων· δευτερευόντως ὁμως, καὶ τὸ ζήτημα τῆς προετοιμασίας τοῦ κοινοῦ αὐτοῦ γιὰ τὴν ἀποδοχὴν τοῦ μηνύματος ἐκείνου. Τὸ μήνυμα περικλείεται σ' ἓνα συγκεκριμένο κείμενο πού πρέπει ν' «ἀναγνώσθῃ» κατὰ τὸν προσήκοντα τρόπον τόσον ἀπὸ τὸν ἐρμηνευτὴν ὅσο καὶ ἀπὸ τὸν ἀκροώμενον. Κατὰ τὴν διαδικασία αὐτὴν προέχει ὁ τρόπος διὰ τοῦ ὁποίου ὁ ἐρμηνευτὴς θὰ προσανατολίσει τὴν συνείδηση τοῦ θεωροῦ, συνηθέστερα τῶν θεωρῶν, πρὸς τὴν κατεύθυνσιν ἢ ὅποια κρίνεται ὑπ' αὐτοῦ ὡς ἡ ἐκάστοτε, ἢ καὶ ἡ μονιμώτερον, προσφορώτερη. Ἐντυπωσιάζουν στὸ σημεῖον αὐτό, ἡ αὐστηρότης καὶ ἡ συνέπεια διὰ τῶν ὁποίων ὁ συγγραφεὺς ὑποβάλλει σὲ δοκιμασίαν γνωστὰ γλωσσολογικὰ στοιχεῖα, ὥστε νὰ τὰ προσαρμόσει πρὸς τὰ μουσικὰ δεδομένα πού ἐξαντλητικῶς ἀναλύει.

Στὸ τρίτο κεφάλαιο, πού τιτλοφορεῖται «Ἡ μουσικὴ γλῶσσα», ἐπιχειρεῖται ὁ προσδιορισμὸς τῶν ιδιοτυπιῶν πού συνιστοῦν τὴν μουσικὴ γλῶσσα ὡς σημειολογικὸν φορέα. Ὑστερ' ἀπὸ μιὰ συγκριτικὴν ἀνάλυση τῶν γλωσσολογικῶν καὶ τῶν μουσικολογικῶν ἀντιλήψεων περὶ τῆς μουσικῆς ὡς γλώσσας, ὁ συγγραφεὺς χωρεῖ στὴν ἀξιολογητικὴν θεώρηση τοῦ ἐγκύρου μιᾶς μεθοδολογικῆς ἐφαρμογῆς γλωσσολογικῶν ἀντιλήψεων ἐπὶ τοῦ μουσικοῦ δεδομένου. Ἀκολουθεῖ ἐπιτυχὴς ἀναφορὰ στὰ κριτήρια σήμερα κεκτημένα τῆς γλωσσολογικῆς ἐρεῦνης (λ.χ. σημαῖνον-σημαινόμενον καὶ μετὰ παράλληλην ἐφαρμοστικὴν ἀναγωγὴν τους στὰ μουσικὰ τῶν ἀντίστοιχα. Στὸ σημεῖον αὐτό, ὅπως καὶ πανταχοῦ, μ' ἰδιαίτερην ὁμως μέριμναν, ὁ συγγραφεὺς φροντίζει καὶ ἐπιτυγχάνει οἱ ἀντιστοιχίαι στὶς ὁποῖες παραπέμπει νὰ διέπονται ἀπὸ ἀκριβολογικὴν συνέπειαν καὶ ἀπὸ μεθοδικὴν αὐστηρότητα. Τὰ τελευταῖα θεματικὰ στοιχεῖα τῆς τούτης ἐνότητος τοῦ τρίτου αὐτοῦ κεφαλαίου εἶν' ἐνδεικτικὰ μιᾶς δημοκρατικῆς κατευθύνσεως πρὸς τὴν ὁποίαν ὁ συγγραφεὺς ὁδεύει ἐν προκειμένῳ. Ἰδιαίτερα ἐντυπωσιάζουν οἱ ἀναλύσεις τινῶν ἀναφερομένων σὲ μουσικὰς δομές, ὅπως τὸ μοτίβο, τὸ θέμα καὶ οἱ «ἀνεπτυγμέναι μουσικῆς ἐνότητες». Κυριαρχικὸν ρόλο παίζουν ἐδῶ θεωρήσεις πού δὲν ἀποστέργουν νὰ ἐμφανισθοῦν ὡς ἐμπνεόμενες καὶ ἀπὸ ἐρμηνευτικοκρατικὰς διαθέσεις. Μὲ περισσὴν μαεστρίαν ὁ συγγραφεὺς κατορθώνει νὰ συμβιβάσει τίς δύο τάσεις κατὰ τίς ἀναλύσεις του, ἀποφεύγοντας τὸν κίνδυνον νὰ περιπέσει σ' ἀντιφάσεις, ἐνῶ ἐξ ἄλλου ἐπιτυγχάνει νὰ προσδώσει στὴν ὁδὸν τοῦ χαρακτήρα, ἂν ὅχι πλουραλιστικῶν, τουλάχιστον ἀντιαποκλειστικῶν διαστάσεων. Ἡ περαιτέρω θεματικὴ τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ τὸ συμπληρῶναι χάρις σ' ἐξαντλητικὰς ἀναφορὰς στὸ πρόβλημα τῶν μουσικῶν ιδιωμάτων καὶ τῶν συνθετικῶν «ιδιολέκτων».

Τὸ τέταρτο κεφάλαιο, πού φέρει τὸν τίτλον «Σημειολογία τῆς μουσικῆς», εἶναι καταφανῶς καὶ τὸ κυριώτερον τοῦ βιβλίου. Ὁ ἀναγνώστης του ἔχει μεθοδικῶς καὶ περιτέχνως προετοιμασθῇ γιὰ τὴν μελέτην του διεξερχόμενος τὰ προηγούμενα κεφάλαια. Οἱ ἐξ ὧν ἡ μουσικὴ συνίσταται τελεσταί: μελωδία, ἀρμονία, ρυθμὸς, δυναμικὴ, χροιά, ἀλλὰ καὶ παντοῖα συμπληρωματικὰ τῶν πλὴν ὑψηλῆς σπουδαιότητος, στοιχεῖα, ἀξιολογοῦνται ἐδῶ μὲ αὐστηρότητα μεθόδου. Παρέχονται πλούσια παραδείγματα, ἱστορικῆς καὶ ἄλλης ὕφης, πρὸς ἀξιολόγησιν ἐκ μέρους τοῦ συγγραφέως, ἀλλὰ καὶ πρὸς περαιτέρω κατανόησιν, ἐκ μέρους τοῦ μελετητοῦ, τῶν θέσεων ἐκείνου. Ὅλως ἔξοχην σπουδαιότητα ἀποκτᾷ τὸ ὑποκεφάλαιον στὸ ὁποῖον ἀναλύεται ἡ σημειολογικὴ σημασία τῆς μετατροπῆς. Ἡ σπουδαιότης αὕτη δὲν συνίσταται, φυσικά, στὴν κατὰ τ' ἄλλα σαφῶς ἀναγκαίαν κατατοπιστικὴν λεπτομερὴ ἀπαρίθμησιν τῶν μετατροπικῶν δυνατοτήτων, ἀλλὰ στὴν οὐσιαστικὴν τῆς σημασίαν, ὡς «μεταβάσεως εἰς ἄλλο γένος», κατ' Ἀριστοτέλη. Τὸ κεφάλαιον συμπληρῶνεται διὰ μιᾶς ἐξαντλητικῆς σημειολογικῆς μελέτης τοῦ στοιχείου τοῦ ἡχοχρώματος καὶ τῆς λειτουργίας του στὸ πλαίσιο τοῦ ὀρχηστρικοῦ ἀκροάματος.

Τὸ πέμπτο καὶ τελευταῖο κεφάλαιον ἐπιγράφεται «Σημειολογία τῆς μουσικῆς». Σ' αὐτὸ ὁ συγγραφεὺς χωρεῖ στὴν ἀξιολόγησιν τοῦ ὑπερτάτου νοήματος τοῦ μουσικοῦ ἔργου ἐν συνδυασμῷ πρὸς τὸν τρόπον διὰ τοῦ ὁποίου τὸ νόημα αὐτὸ εἶναι δυνατόν νὰ δηλώνεται. Ἡ λειτουργικότης του, ὡς πρὸς τὸ σύνολον τοῦ βιβλίου, συνίσταται σὲ μιὰ στοχαστικὴν ἀναζήτησιν ἐπεξηγητικῆς θεωρήσεως τῆς μέχρι τοῦ τέλους τοῦ καίριου τετάρτου κεφαλαίου συστηματικὰ ἀνοδικῆς πορείας τῆς ἐπιχειρηθείσης ἐρεῦνης ἢ ὁποία, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, φέρει ἐκδηλὰ τὰ σημάδια μιᾶς δομήσεως μὲ μέριμναν ἔντονα δραματικὴν. Ἐδῶ ὁ συγγραφεὺς καθιστᾷ φανερόν ὅτι κάθε ἔργο τέχνης, ἰδιαίτερα κάθε μουσούργημα, δὲν «φέρει» ἀπλῶς ἓναν μῦθον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ εἶναι τὸ ἴδιο ἓνας μῦθος αὐτοδομούμενος καὶ συνεχῶς ἀναδομούμενος. Στὸ πλαίσιο αὐτό, τὸ μουσικὸν ἔργον εἶναι ἓνας προγραμματικὸς λόγος, ἀκόμη κι ὅταν πρόκειται γιὰ δημιούργημα «ἀπόλυτης» μουσικῆς προθέσεως. Ἡ μυθοπλαστικὴ δραστηριότης τοῦ μουσουργοῦ ἀποβαίνει κατανοητὴ μέσῳ ἐκείνου πού ὁ συγγραφεὺς ὀνομάζει «περιπέτεια τῆς μουσικῆς ιδέας», καὶ πού καθιστᾷ συμβατὴν τὴν αὐθυπαρξίαν τοῦ μουσικοῦ μύθου πρὸς τὴν πρόθεσιν τοῦ δημιουργοῦ. Ὅλ' ἀποβαίνουν κατορθωτὰ χάρις στὴν ἐπεξεργασία στὴν ὁποίαν ὁ δημιουργὸς ὑποβάλλει τὸ θεματικὸ του ὕλικό. Ἐκτοτε, τὸ πρόβλημα καθοριστικῶς ἐντοπίζεται στὴν προσωπικότητα τοῦ κάθε μουσουργήματος καὶ στὴν διαλεκτικὴ σχέση πού τὸ συνδέει πρὸς τὴν προσωπικότητα τοῦ μουσουργοῦ, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐκείνην τοῦ ἐρμηνευτοῦ ὁ ὁποῖος παρεμβάλλεται μεταξὺ τοῦ μουσουργοῦ καὶ τοῦ θεωροῦ, θεωρὸς κι ὁ ἴδιος. Τὸ μουσικὸ ἔργο ἀποβαίνει, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, ὁ δεσμὸς πού καταλυτικῶς συντελεῖ στὴν προσέγγισιν τῶν συνειδήσεων πού ἴστανται στὰ τρία διακριθέντα διαφορετικὰ ἐπίπεδα τὰ ὁποῖα συναιρεῖ διὰ τῆς σημειολογικῆς του δυναμικῆς.

Ὁ κριτικὸς ἀναγνώστης τοῦ βιβλίου τοῦ κ. Τόμπρα ἐντυπωσιάζεται, πρῶτον, ἀπὸ τὴν ὠριμότητα μὲ τὴν ὁποίαν ὁ συγγραφεὺς συνέλαβε κ' ἔφερεν εἰς πέρας τὴν ἐρευνάν του· δεύτερον, ἀπὸ τὴν εὐρύτητα τῆς βιβλιογραφικῆς του ἐνημερώσεως κι ἀπὸ τὸν ὑπεύθυνον τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ὁ ἴδιος ἀξιοποιεῖ τὴν ἐνημέρωσιν αὐτὴν προκειμένου νὰ στήριξει τὶς θέσεις του· τρίτον, ἀπὸ τὴν μεθοδικότητα τῆς ἐρεῦνης αὐτῆς, πολλὰκις ἤδη διατυπωθεῖσαν κατὰ τὴν προηγηθεῖσαν κριτικὴν ἀνάλυσιν τῆς διατριβῆς· καί, τέταρτον, ἀπὸ τὴν γνήσια φιλοσοφικὴν διάθεσιν τῆς ὁποίας ὁ κ. Τόμπρας ἐμφορεῖται, κ' ἡ ὁποία τοῦ ἐπέτρεψε νὰ ὀρθώσει, μὲ τὴν σειρά του, αὐτὸς, δικήν μουσουργοῦ, μιὰν ἀψογὴ φιλοσοφικὴν μελέτη διὰ τῆς ὁποίας κατέστη δυνατόν ὁ ἴδιος, μὲ μεθοδολογικὰ ἐφόδια εἰλημμένα ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς γλωσσολογίας, νὰ εἰσδύσει στὰ μύχια τῆς φιλοσοφίας τῆς μουσικῆς προβάλλοντας μιὰν ὁλοκληρωμένη περὶ τῆς σημειολογίας τῆς μουσικῆς θεωρίαν.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Auguste RODIN, *Ἡ τέχνη*, μτφρ. Α. Karolczak - Γ. Ἀραμπατζῆς, ἐπιμ. Ἀθ. Τσικουδῆς, Ἀθήνα, PRINTA, Στὶς πηγὲς τῆς γνώσεως, 1999, 248 σσ.

Στὸν τόμο αὐτὸν βρίσκονται συγκεντρωμένες οἱ συνεντεύξεις πού ἔδωσε ὁ διάσημος καλλιτέχνης στὸν Paul Gsell, κατὰ τὶς ἀρχές τοῦ 20οῦ αἰῶνος. Ὁ Rodin, πού ὑπῆρξε περίπου αὐτοδίδαχτος, μᾶς παρέχει ἐδῶ ἀσφαλτὰ δείγματα μιᾶς κριτικῆς ὀξύνοιας καὶ διεισδυτικότητας. Ἐχομε περιγράψει ἄλλοῦ, φαινομενολογικῶς, τὴν κατάστασιν πού συνεπάγεται ἡ ταυτόχρονη παρουσία τῆς δημιουργικῆς καὶ τῆς κριτικῆς δραστηριότητος στὸ ἴδιο πρόσωπο. Ὁ καλλιτέχνης, σ' αὐτὴν τὴν περίπτωσιν, κινεῖται μεταξὺ ἰδεαλισμοῦ καὶ πραγματισμοῦ· ὁ ἰδεαλισμὸς νοεῖται ὡς ἡ παραμονὴ τοῦ καλλιτέχνη, στὸ αἰσθητικὸ ἐπίπεδο, ἐκτὸς κάθε καιρικότητος· ὁ πραγματισμὸς του, ἀπὸ τὴν ἄλλην, συνίσταται στὴν ἱκανότητάν του νὰ τοποθετεῖται ὁ ἴδιος ἐπὶ τοῦ χρονικοῦ ἐπιπέδου τῆς ἐποχῆς του. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις, δέον εἶναι ν' ἀποφεύγεται κάθε ὑπερβολή, τόσον ἡ πιστὴ σύνταξιν πρὸς ἀκαμπτους αἰσθητικοὺς κανόνες, ὅσον καὶ κάθε «τυχοδιωκτισμὸς» ὡς πρὸς τὶς αἰσθητικὲς ἐπι-

λογές. Ο Rodin προσφέρει, στην σειρά των συνεντεύξεων που έχουμε εδώ, το παράδειγμα μιᾶς παρόμοιας αισθητικής στρατηγικής του ἀριστοτελικού μέτρου, μέσα ἀπὸ μιὰν ἐπιτυχή ἐφαρμογή τῆς διαλεκτικῆς ἰδεαλισμοῦ - πραγματισμοῦ, κατὰ τὴν ὁποίαν ἐπιτυγχάνει, ὄχι μόνον νὰ ἀνέλθει στὶς κορυφές τῆς τέχνης του, ἀλλὰ καὶ νὰ διαμορφώσει καλλιτεχνικὴν προσωπικότητα βαθεῖαν, πρωτότυπον καὶ ἐνδιαφέρουσαν. Ταυτοχρόνως, ἔχουμε ἐδῶ μιὰν, τρόπον τινά, ἀνθολόγησιν τῶν αισθητικῶν τάσεων τῆς γαλλικῆς σχολῆς, ἀπὸ τὸν ἐκλεκτικισμόν τοῦ 19οῦ μέχρι τῆς φαινομενολογίας τοῦ 20οῦ αἰῶνος. Συνολικῶς, πρόκειται γιὰ ἕναν ὡραῖον τόμο ὡς πρὸς τὴν παρουσίαση. Ἡ μετάφραση εἶναι ἀποτελεσματικὴ, ἡ δὲ προσέγγισις τοῦ Rodin στὸ αισθητικὸ σύμπαν τοῦ πλατωνισμοῦ, πού ὁ εἷς ἐκ τῶν μεταφραστῶν, Γ. Ἀραμπατζῆς, ἐπιχειρεῖ στὸν πρόλογόν του, δὲν στερεῖται ἐνδιαφέροντος.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

Κώστα ΜΠΕΝ, *Τὸ Ἑλληνικὸ ἔλλειμμα κράτους δικαίου*, Ἀθήνα, EUNOMIA Verlag, 1998, 954 σσ.

Πρῶτος τόμος τῆς σειρᾶς *Διαλεκτικὴ τοῦ δικονομικοῦ δικαίου* - τίτλου ἀποκαλυπτικοῦ τῆς μεθόδου πραγμάτευσης τῶν δικονομικῶν θεμάτων - καὶ μὲ πρότιτλο: Τὰ συνταγματικά θεμέλια τῆς δικαστικῆς ἐξουσίας, τὸ νέο αὐτὸ βιβλίον τοῦ πολυγραφώτατου καθηγητῆ Κ. Μπέη, ὁ ὁποῖος ὑπηρετεῖ καὶ διδάσκει τὸ δικονομικὸ δίκαιο ὡς ἐφαρμοσμένο συνταγματικὸ δίκαιο, περιλαμβάνει μελέτες τοῦ συγγραφέα ἀπὸ τὸ 1981 ὡς σήμερα· στὴν σειρά αὕτῃ θὰ ἀκολουθήσουν τέσσερις τόμοι με μελέτες, ἕνας ξενόγλωσσος, καθὼς καὶ ἕνας τόμος μὲ ἄρθρα.

Τὸ «ἦθος» τῶν μελετημάτων ἀναγγέλλεται ἀπὸ τὸ ἀποκαλυπτικὸ σημεῖωμα τοῦ μεσῶφυλλου, πού ἐξηγεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐξωφύλλου: Ἑλληνικὴ φύσις καὶ ἑλληνικὴ ἐννομη τάξις συναντῶνται στὸ σημεῖον ὑπέρβασις τῆς ἀναταραχῆς - θεομηνίας ἢ πρώτῃ, τῶν κρίσεων ἢ δευτέρῃ, ἀπὸ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου τοῦ ὀρθοῦ.

Τὸ αἰσιόδοξο μήνυμα τοῦ συγγραφέα - ὁ ὁποῖος διατρανώνει καὶ μ' αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν πίστη του στὴν ἀρχή: «ὀνομάζοντας μὲ κριτικὸ - ἀόρητο ἔλεγχον τὰ πράγματα ἐνεργεῖς», εἶναι ὅτι πάντα ὑπάρχει δυνατότητα πλήρωσης τῶν ἐλλειμμάτων τοῦ κράτους δικαίου. Τὸ βιβλίον διαιρεῖται σὲ τρία μέρη: τὸ πρῶτο μέρος περιλαμβάνει μελέτες γιὰ τὰ θεμελιακὰ δικονομικὰ δικαιώματα καὶ τὶς δικαιοῦχες ἀρχές ἀναφορικὰ μὲ τὴ δικαιοδοτικὴ λειτουργία τῆς κρατικῆς ἐξουσίας· τὸ δεύτερον ἀφορᾷ στὴ διαλλακτικὴ θεωρία καὶ πράξης καὶ περιέχει σχολιασμό καὶ κριτικὰς ἀξιολογήσεις δικαστικῶν ἀποφάσεων· τὸ τρίτον μέρος περιλαμβάνει μεθοδικὰς προσεγγίσεις τῆς κοινωνικῆς ἐπικαιρότητας. Κάτω ἀπὸ μιὰ βασικὴ διαίρεση τῶν περιεχομένων σὲ δογματικὴ ἀνάλυση, διάλογο μὲ τὴ νομολογία, ἐμπειρία ἀπὸ τὸ ἑλληνικὸ ἔλλειμμα κράτους δικαίου, στεγάζονται 140 ἐξαιρετικοῦ ἐνδιαφέροντος μελέτες, ὅπου ὁ νομικὸς στοχασμὸς ἐνδυναμώνεται μὲ τὸν φιλοσοφικὸν τρόπο προσέγγισης τῶν θεμάτων. Ὁ φιλοσοφικὸς τροπισμὸς εἶναι ἰδιαίτερα ἐμφανὴς σὲ μελέτες ὅπως: τὸ κράτος δικαίου (στ. 30 ἐπ.), τὰ θεμελιακὰ δικονομικὰ δικαιώματα τῆς δικαστικῆς ἀκρόασης καὶ προστασίας (στ. 95 ἐπ.), ἡ προσβολὴ τῶν ἐννόμων συμφερόντων τοῦ προσώπου ὡς θεμέλιον νομιμοποίησός του γιὰ δικαστικὴ ἀκρόασις καὶ προστασία (στ. 535, 611) κ.ἄ.

Τὸ πλατωνικὸ «ἂν οἱ φιλόσοφοι κυβερνοῦσαν...» θὰ μπορούσε ἐδῶ νὰ ἀναβιώνει μετασχηματισμένο ἔτσι ὥστε νὰ ἀφορᾷ στὴν ἀποτελεσματικὴ σύζευξιν νομικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ



Mark L. McPHERRAN (ed.), *Wisdom, Ignorance and Virtue*, New Essays in Socratic Studies, Apeiron: a journal for ancient philosophy and science, Volume XXX, no. 4 (December 1997), 155pp.

Τις εισηγήσεις του Arizona Colloquium on Socrates, που διοργανώθηκε στις 23, 24 και 25 Φεβρουαρίου 1996 από το όμώνυμο πανεπιστήμιο, δημοσιεύει στον ανωτέρω τόμο ο καθηγητής Mark L. McPheran του Πανεπιστημίου του Maine στο Farmington των Ηνωμένων Πολιτειών Αμερικής. Ο ίδιος δηλώνει λάτρης της αρχαιοελληνικής διανόησης, του Πλάτωνος και του Πύρρωνος, και φιλοδοξεί, με τις προσπάθειές του αυτές, να προκαλέσει στην πατρίδα του την αγάπη για την κλασσική φιλοσοφία. Κορυφαίοι έρευνητές του αρχαίου κόσμου, από όλα σχεδόν τα πανεπιστήμια της Αμερικής, έπεχειρήσαν να σκιαγραφήσουν την αινιγματική όσο, είναι αλήθεια, και έλκυστική φυσιογνωμία του Σωκράτους επιχειρώντας να την προσεγγίσουν μακριά από πλατωνικές, αριστοφανικές ή ξενοφώντειες επικαλύψεις. Το εύρος των θεμάτων που συζητήθηκαν στο τριήμερο αυτό Συμπόσιο είναι πράγματι μεγάλο, ωστόσο, για λόγους συστηματικούς, θα ήταν σκόπιμο να ταξινομήσουμε το περιεχόμενο του βιβλίου σε τέσσερις κατηγορίες, ανάλογα προς τα επιμέρους θέματα που διαλαμβάνει, ιστορικοφιλολογικές, ηθικές, θεολογικές και γνωσιολογικές μελέτες.

Στην πρώτη ενότητα, ο William J. PRIOR (από το Santa Clara University), εισηγήθηκε το θέμα Why Did Plato Write Socratic Dialogues? σε δέκα υποενότητες: Introduction, Methodological Preliminaries, The Historical Approach, The Biographical Hypothesis, Critique of the Biographical Hypothesis, An Alternative Approach, The Role of Socrates, Why Did Plato Write Dialogues?, What was Plato Attempting to do in his dialogues?, The Early and the Middle Dialogues, Conclusion. Το συγγραφικό ενδιαφέρον του Πλάτωνος από το ένα μέρος και ο ιστορικός Σωκράτης από το άλλο μελετώνται από τον Prior υπό το πρίσμα των όμολογων θέσεων του Charles Kahn και του Gregory Vlastos. Κατά τον Prior, οι διάλογοι του Σωκράτους δεν θα πρέπει να κατανοηθούν ως προσπάθειες του Πλάτωνος για να διαφυλαχθεί στην αιωνιότητα η φιλοσοφία του δασκάλου του ούτε, βέβαια, ως μια πιστή καταγραφή των ιδεών του φιλοσόφου ξεχωριστά και με λεπτομέρειες. Περισσότερο θα πρέπει να εννοηθούν τους πλατωνικούς διαλόγους ως μια επιχείρηση του ίδιου του φιλοσόφου για να εγκωμιασθεί η αξία του φιλοσοφικού βίου, όπως τον είδε ο νεαρός Πλάτων προσωποποιημένο στον Σωκράτη και σε αντιπαράθεση με άλλες μορφές ζωής.

Στην κατηγορία που διερευνά τη σωκρατική ηθική, εντάσσονται οι εισηγήσεις του Lloyd P. GERSON (από το πανεπιστήμιο του Toronto) και του Charles M. YOUNG (από το Claremont Graduate University), με τίτλο Socrates' Absolutist Prohibition of Wrongdoing και First Principles of Socratic Ethics, αντίστοιχως. Κατά τον Gerson, συγκεκριμένα, η γνωστή πρόταση του Σωκράτη «οὐδείς ἐκὼν κακός» δεν θα πρέπει να έκληφθαι ως απόρροια της μεταφυσικής του φιλοσόφου κατά την οποία ο άνθρωπος εκ φύσεως συγγενεύει με τον ασφαλτο Θεό, αλλά στο πλαίσιο της ανθρωπολογίας του, που διακρίνει μέσα στο πρόσωπο τρεις ξεχωριστές και αντίρροπες δυνάμεις, το λόγο, τη βούληση και την επιθυμία. Πώς, λοιπόν, αναρωτιέται ο Gerson, μπορεί κάποιος, έχοντας πλήρη συνείδηση των πράξεών του, να στραφεί έναντίον του ίδιου του εαυτού επιδιώκοντας όσα τον βλάπτουν υποτασσόμενος, εν τέλει, όχι στα κελεύσματα της λογικής του, αλλά στις επιθυμίες του; Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Young επιχειρεί να φωτίσει τη σωκρατική ηθική από μια άλλη σκοπιά περισσότερο ωφελιμιστική. Κατ' αυτόν, η εν λόγω πρόταση του Σωκράτη, θα πρέπει να ερμηνευθεί υπό το πρίσμα της όμολογης θέσης του: κάποιος έχει πάντοτε περισσότερους λόγους να κάνει κάτι δίκαιο από το να κάνει οτιδήποτε άλλο, αφού η αρετή φέρνει ευτυχία και η κακία δυστυχία. Κατά τον Young ο Σωκράτης οδηγείται σ' αυτό το παράδοξο «ή αρετή είναι γνώση» εξαιτίας της ατομοκεντρικής φιλοσοφίας του, σύμφωνα με την οποία δεν είναι δυνατόν κάποιος να αρνηθεί αυτό που τον συμφέρει περισσότερο.

Ἦπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ὁ Young ἐντοπίζει τὴν πρωτοτυπία τοῦ σωκρατικοῦ ὠφελιμισμοῦ στὴν θέση: ἡ εὐτυχία ἀποτελεῖ συγχρόνως τὸ τελικὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ἔσχατο κίνητρο ὅλων τῶν ἀνθρώπων πράξεων.

Ἐπίσης, ὅψεις τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς προσεγγίζουν ὁ Thomas C. BRICKHOUSE καὶ ὁ Nikolas D. SMITH μὲ τὸ θέμα *The Problem of Punishment in Socratic Philosophy*, ποὺ ἐπιμερίζεται στὶς ὑποενότητες: *Socratic Intellectualism - Punishment, Wrong, and Harm - Punishment and Moral Correction - Correction and Faulty Beliefs - Punishment and Cure*. Κατ' αὐτοὺς, ὑπάρχει στενὴ συνάφεια ἀνάμεσα στὴν διανοητική, ὅπως λένε, ἠθική τοῦ φιλοσόφου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλα τὰ ἠθικὰ σφάλματα ἔχουν γνωσιολογικὴ βάση, καὶ τῶν ποικίλων μορφῶν τιμωρίας ποὺ κατὰ τὸν Σωκράτη πρέπει νὰ ἐπιτελεῖται ἡ παράβαση τῶν νόμων. Κατ' αὐτοὺς, οἱ ποινὲς ποὺ ἀποδέχεται ὁ Σωκράτης ἔχουν παιδαγωγικὸ χαρακτήρα καὶ ἀποβλέπουν τόσο στὴν ἠθικὴ ἀποκατάσταση τοῦ ἀτόμου ὅσο καὶ στὴν κοινωνικὴ του ἐπανένταξη. Ὡστόσο, ἡ θέση τοῦ Σωκράτη ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἀντιλαμβάνονται τὴν εὐτυχία ἢ τὴν δυστυχία ὡς ἓνα ἄθροισμα ὀρθολογικῶν συλλογισμῶν καὶ ὑπολογισμοῦ, θὰ ἐπέτρεπε στὸν φιλόσοφο τὴν ἐπικύρωση μερικῶν μὴ παιδαγωγικῶν ποινῶν, ἀκόμη καὶ γιὰ περιπτώσεις ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ὑπηρετεῖται ξεκάθαρα κάποιος παιδαγωγικὸς στόχος.

Στὴν θεολογικὴ πλευρὰ τοῦ συμποσίου, ὁ Mark L. MCPHERRAN εἰσηγήθηκε τὸ θέμα *Recognizing the Gods of Socrates*, μὲ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στὸ βιβλίο του *The Religion of Socrates* (Penn State University Press, 1996). Βαθὺς γνώστης τῶν σχετικῶν κειμένων ὁ McPherran ἐπιχειρεῖ νὰ παρουσιάσει τὰ συμπεράσματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σύγκριση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς λαϊκῆς θρησκείας ἀπὸ τὴ μιὰ καὶ τῶν θεολογικῶν θέσεων ποὺ παίρνει ὁ Σωκράτης στὴν *Ἀπολογία* ἀπὸ τὴν ἄλλη. Κατὰ τὸν McPherran, ἡ κατηγορία ποὺ ὁ Μέλητος ἀποδίδει στὸ Σωκράτη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ φιλόσοφος καταδικάζεται σὲ θάνατο γιὰτὶ δὲν νομίζει θεοὺς ὅσους νομίζει ἡ πόλις, εἶναι ἓνα τυπικὸ δείγμα ἀθεϊσμοῦ μεταγενέστερης προέλευσης. Ὡστόσο, ὑπὸ στενὴ ἔννοια ὁ φιλόσοφος θὰ μπορούσε νὰ κριθεῖ ἔνοχος ἀθεΐας, ἀφοῦ, πράγματι, ἡ θεολογία του ἀντιβαίνει πρὸς τὴν λαϊκὴ περὶ θεοῦ ἀντίληψη τῶν συμπολιτῶν του. Κατ' αὐτίαν, ὁμως, ὁ Σωκράτης δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἄθεος, ἀφοῦ διακατέχεται ἀπὸ μιὰ δική του περὶ θεοῦ ἀντίληψη.

Ὁ Daniel W. GRAHAM ἀπὸ τὸ Brigham Young University, ἐκδότης τοῦ ἔργου τοῦ Gregory Vlastos' *Studies in Greek Philosophy* ἐπιχειρεῖ στὴν εἰσηγήσή του *What Socrates Knew*, κάτι ἐκ πρώτης ὄψεως παράδοξο. Ἀναρωτιέται ὁ Graham, ἂν θὰ μπορούσε ὁ Σωκράτης νὰ θεωρηθεῖ ἐνάρετος κρινόμενος μὲ τοὺς ὅρους τῆς ἴδιας του τῆς φιλοσοφίας; Χωρὶς ἀμφιβολία, ὁ Σωκράτης, ὅπως τὸν παρουσιάζει ὁ Πλάτων, εἶναι ἓνα ἐνάρετο πρόσωπο, ὥστόσο, ὁμως, ἡ διαπίστωση αὐτὴ δὲν ἔχει ἰσχὺ ἂν ὁ φιλόσοφος κριθεῖ ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῶν θέσεών του γιὰ τὴ σχέση τῆς ἄγνοιας, τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀρετῆς. Ἄν ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση, ὅπως λέει ὁ Σωκράτης, ὁ ἴδιος, ποὺ «ἐν οἶδε ὅτι οὐδὲν οἶδε», δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἐνάρετος. Ἡ λύση ποὺ προτείνει ὁ Graham σ' αὐτὸ τὸ παράδοξο τῆς Σωκρατικῆς φιλοσοφίας εἶναι πράγματι πρωτότυπη. Κατὰ τὸν Graham, μολονότι ὁ φιλόσοφος δὲν γνωρίζει τί εἶναι ἀρετὴ γιὰ νὰ τὴν κατακτήσει, προστατεύεται ἀπὸ ἠθικὰ ἀτοπήματα ἐπειδὴ ἔχει βαθιὰ συνείδηση τῆς ἄγνοιάς του. Ἦπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, λέει ὁ Graham, ἡ ἄγνοια συνιστᾷ ἓνα εἶδος γνώσης, ποὺ μπορεῖ ἐν τέλει νὰ ἀποδεικνύεται ἀνεπαρκὴς γιὰ νὰ κάνει κάποιον σοφὸ μὲ τὴν τρέχουσα σημασία τῆς λέξης, ὥστόσο, εἶναι ἀρκετὴ γιὰ νὰ ὁδηγήσει κάποιον στὴν ἠθικὴ ὁλοκλήρωση.

Ἀπὸ μιὰ ἄλλη ὀπτική γωνία, ἡ Hope E. MAY ἀπὸ τὸ Central Michigan University διερευνᾷ τὴ σωκρατικὴ γνωσιολογία εἰσηγούμενη τὸ θέμα *Socratic Ignorance and the Therapeutic Aim of the Elenchos*. Παρ' ὅλο, λέει ἡ May, ποὺ οἱ σχολιαστὲς τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας ἐκτιμοῦν ὁ καθένας τοὺς διαφορετικὰ τὴν ἐλεγκτικὴ μέθοδο τοῦ φιλοσόφου καὶ τὴ γνωσιολογικὴ λειτουργία της, οἱ περισσότεροι ἀπὸ αὐτοὺς συμφωνοῦν ὅτι ὁ φιλόσοφος στοχεύει μετερχόμενος τὴν μέθοδο αὐτὴ στὸ νὰ καταδείξει τὴν σαθρότητα τῶν ἀπόψεων τῶν συνομιλητῶν του ἀποκαλύπτοντας τὴν ἀμάθεια καὶ τὴν ἀσυνέπειά τους.

‘Υπ’ αὐτὴν τὴν ἔννοια, λοιπόν, λέει ἡ May, ὁ ἔλεγχος αποκτᾷ ἀρνητικὴ σημασία καὶ ἀποδεικνύεται στὴν πράξη ὡς ὁ προπομπὸς τοῦ σαρκασμοῦ καὶ τῆς εἰρωνείας. Μιὰ τέτοια θεώρηση, ὅμως, ὅσο γενικευμένη κι ἂν εἶναι δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀκριβής. Γιατί, κατὰ τὴν May, ἡ ἐλεγκτικὴ μέθοδος τοῦ Σωκράτους ἔχει θετικὴ σημασία. Ὁ φιλόσοφος στοχεύει μὲ αὐτὴν νὰ ἀποκαλύψει τὴν γνωσιολογικὴ ἀδυναμία τῶν συνομιλητῶν του, ποὺ ὅσο κι ἂν προσπαθοῦν, ἐν τέλει, ἀδυνατοῦν νὰ ὀρίσουν μὲ ἀκρίβεια αὐτὰ ποὺ πιστεύουν.

Στὴν εἰσήγησή του, Socrates and the Recognition of experts, ὁ Scott LABARGE ἀπὸ τὸ πανεπιστήμιο τῆς Arizona ἐξετάζει τὸν πλατωνικὸ *Χαρμίδη* ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ ἐρωτήματος: ἔάν ἡ ἐγκράτεια εἶναι ὄντως ἓνα εἶδος αὐτογνωσίας - ἡ ὁποία κατὰ τὴ σωκρατικὴ γνωσιολογία συνιστᾷ ἓνα εἶδος γνώσης - μπορεῖ αὐτὴ ἀπὸ μόνῃ τῆς νὰ βοηθήσει κάποιον εἴτε γιὰ νὰ μάθει ὅ,τι οἱ ἄλλοι γνωρίζουν εἴτε γιὰ νὰ μάθει ὅ,τι ἐκεῖνοι δὲν γνωρίζουν; Μπορεῖ, ἐντέλει, μιὰ τέτοιου εἶδους γνώση νὰ ἔχει γιὰ μᾶς σήμερα κάποια ἀξία; Παρ’ ὅλο, λέει ὁ LaBarge, ποὺ ὁ Πλάτων δὲν δίνει στὸν *Χαρμίδη* καμμία ἀπάντηση στὸ ἐν λόγω ἐρώτημα, σὲ ἄλλα σημεία ὁ φιλόσοφος ὑποστηρίζει τὴν ἀποψη: ἂν κάποιος δὲν ἔχει γνώση γιὰ τὸ τί εἶναι ἓνα πράγμα δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίζει καὶ τίποτε περισσότερο σχετικὰ μὲ αὐτό. ‘Υπ’ αὐτὴ τὴν ἔννοια, καταλήγει ὁ LaBarge, μπορούμε νὰ ἀναγνωρίσουμε στὶς γνώσεις τῶν ἄλλων ὅ,τι δὲν μοιραζόμαστε μαζί τους.

Στὸν πλατωνικὸ *Χαρμίδη* ἀναφέρεται καὶ ἡ Voula TSOUNA ἀπὸ τὸ πανεπιστήμιο τῆς California Santa Barbara μὲ τὴν εἰσήγηση Socrates’ Attack on Intellectualism in the *Charmides*. Ἡ συγγραφέας, ἐπιχειρεῖ στὴν ἐν λόγω εἰσήγηση, νὰ ἐξετάσει τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς δραματικῆς του πλοκῆς. Ὅπως λέει ἡ ἴδια, ὁ Πλάτων μὲ ὅσα γράφει στὸν *Χαρμίδη*, ἐπιφυλάσσει γιὰ τὸν Κριτία ἓναν ἀμφιλεγόμενο ρόλο. Γι’ αὐτό, ἂν κάποιος θελήσει νὰ ἀξιολογήσει συνολικὰ τὴν παρουσία τοῦ ρήτορα στὸν *Χαρμίδη*, ὀφείλει νὰ ἀπαντήσει στὴν εἰσαγωγὴν ἢ θὰ πρέπει νὰ θεωρήσει πῶς ὁ Κριτίας συμβάλλει θετικὰ στὸ διάλογο ὑποστηρίζοντας γόνιμες ἀποψεις ἢ θὰ πρέπει νὰ τὸν θεωρήσει ὡς φερέφωνο ἑνῶν ἀποψεων. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μερὴ, ἐπισημαίνει ἡ Tsouna, ὁ ἔλεγχος ποὺ ὁ Σωκράτης ἀσχεῖ στὰ ἐπιχειρήματα τοῦ σαφιστῆ στρέφεται ἔμμεσα ἐναντίον τῶν δικῶν του ἐπιχειρημάτων καταρρίπτοντας σημαντικὰ δόγματα τῆς γνωσιολογίας του (ὅπως π.χ. τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση). Ἡ Tsouna θεωρεῖ ὅτι ἀνάμεσα στὶς προηγούμενες διαπιστώσεις ὑφίσταται στενὴ συνάφεια. Γιὰ αὐτὴν ὁ ρόλος τοῦ Κριτία εἶναι τεχνηέντως συγκεχυμένος. Τίθεται ἀφενὸς μὲν γιὰ νὰ βοηθήσει τοὺς ἀναγνώστες νὰ δοῦν στὴν πράξη νὰ ἐκτυλίσσεται ἡ ἐλεγκτικὴ συζήτηση, ἀφετέρου δὲ γιὰ νὰ διαπιστώσουν, ἰδίως ὁμασσι, τὶς ἐπιπτώσεις ποὺ προκαλεῖ ὁ διανοητικισμός, ἡ τεχνοκρατία καὶ ὁ ἐλιτισμός. ‘Υπ’ αὐτὴ τὴν ἔννοια, καταλήγει ἡ Tsouna, ἡ στάση τοῦ Κριτία παρομοιάζει πράγματι μὲ τὴν στάση τοῦ Σωκράτη, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο συνομιλητὲς συνδέουν τὴν ἐγκράτεια μὲ τὴν γνώση· ὡστόσο ὁ Σωκράτης προχωρᾷ ἓνα βῆμα ἔμπρὸς συνδέοντας καὶ τὰ δύο μὲ τὸ ἀγαθό.

Ὁ Hugh H. BENSON (ἀπὸ τὸ πανεπιστήμιο τῆς Oklahoma), ξεκινᾷ τὴν εἰσήγησή του Socratic Dynamic Theory: A Sketch μὲ μιὰ διαπίστωση: γιὰ τὸν Σωκράτη, λέει ὁ συγγραφεύς, καθένας ἀπὸ ἐμᾶς ἀνάλογα μὲ τὶς γνώσεις ἢ τὶς ἐμπειρίες ποὺ ἔχει, κατέχει μιὰ δύναμη, μιὰ ἱκανότητα ἢ μιὰ ἐπιδεικνύουσα. Πρὸς ἐπίρρωση τῶν ἐπιχειρημάτων του ὁ Benson, παραθέτει τὸ χωρίο 447c1-3 τοῦ *Γοργία*, ὅπου ὁ Σωκράτης συζητώντας μὲ τὸν Καλλικλῆ, λέει ὅτι σκέπτεται, σὲ ἐνδεχόμενη συνάντησή του μὲ τὸν Γοργία, νὰ τοῦ ζητήσει νὰ τοῦ ἐπιδείξει τὶς διανοητικὲς του δυνάμεις. Στὸν *Ἰωνα*, ἐπίσης, ὁ Σωκράτης διακρίνει τρία εἶδη δυνάμεως: 1. τὴ δύναμη ποὺ σχετίζεται μὲ κάποιες ἰδιαίτερες ἱκανότητες τοῦ προσώπου, 2. τὴ δύναμη ποὺ ἔχει κάποιος ἐκ φύσεως, ὅπως π.χ. ὁ μαγνήτης καὶ 3. τὴ δύναμη ποὺ κατέχει κάποιος ἀκόμη κι ὅταν δὲν τὴν ἐπιδεικνύει. Κατὰ τὸν Benson, ἡ σωκρατικὴ ἀντίληψη τῆς δυνάμεως παρὰ τὴν πρωτοτυπία τῆς, δὲν ἔχει ὅσο πρέπει προσεχθεῖ ἀπὸ τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία.

Χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ σωκρατικὴ φιλοσοφία εἶναι μιὰ ἀκένωτη πηγὴ γόνιμου φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὸ πλαίσιο ἐνὸς συμποσίου ὅσο ἐπιτυχημένο κι ἂν εἶναι αὐτό. ‘Υπ’ αὐτὴ τὴν ἔννοια, τὸ ἐν λόγω βιβλίο προσφέρει τὴν ἀφορμὴ γιὰ περαι-



τέρω έρευνα και αποτελεί απαραίτητο εφόδιο για κάθε μελετητή της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας. Ο αναγνώστης του, από την πρώτη κιόλας ματιά, θα διαπιστώσει πόσο εύεργετική υπήρξε ή ακαδημαϊκή παρουσία του Gregory Vlastos στην Αμερική, αφού με το έργο του, όχι μόνο καθόρισε το πλαίσιο της σχετικής έρευνας, αλλά και μύησε σ' αυτήν σημαντικούς μελετητές. Όπως λέει ο McPhegan, τόσο το συμπόσιο όσο και ο έν λόγω τόμος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ή άπτη απόδειξη του γεγονότος αυτού. Έλπίδα όλων των εισηγητών του Συμποσίου, είναι νά συνεχιστεί στην Αμερική με αμείωτο ενδιαφέρον και στο μέλλον ή μελέτη της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας. Ήδη, το πανεπιστήμιο της Arizona προγραμματίζει το Third Annual Arizona Colloquium in Ancient Philosophy με αντικείμενο Plato's Ethics and Politics, που αναμένεται με ζωηρό ενδιαφέρον.

Παναγιώτης Ν. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ
(Αθήναι)

Δημήτριος ΜΑΡΚΗΣ, *Υπό την σκιάν του Πλάτωνος. Δοκίμια ευρωπαϊκής φιλοσοφίας*, Αθήνα, εκδόσεις Στάχυ, κοινωνικές επιστήμες 12, 1996, 315 σσ.

ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Το τέλος της Σοφίας*. Από τη μεταφυσική στην κοινωνική θεωρία, Αθήνα, εκδόσεις Στάχυ, κοινωνικές επιστήμες 16, 1999, 444 σσ.

Τα βιβλία του καθηγητή Δημητρίου Μαρκή είναι τόσο επιπεριστάωμένα, τόσο κριτικά προσανατολισμένα ώστε αναγκαστικά φέρνουν σε άμυνα ή κριτική παρουσίασή τους. Μιά δεύτερη διαπίστωση ωστόσο, το ίδιο προφανές, είναι πως δεν έχουμε διόλου νά κάνουμε εδώ με μια αδιάφορη επιστήμη. Ο στοχασμός του κ. Μαρκή, ο οποίος υπήρξε μαθητής του Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου αλλά και του Τη. Αδάμ και ο οποίος δραστηριοποιείται φιλοσοφικά στους κόλπους της κριτικής θεωρίας ή ακριβώς σχολής της Φραγκφούρτης, πηγάζει από μία πρωταρχική αγωνία για τα κοινά. Οι δύο αυτές προφάνειες επιτρέπουν την περαιτέρω προσέγγιση του έργου. Έτσι, το πρώτο από τα δύο βιβλία είναι μία συλλογή προ-δημοσιευμένων κειμένων του συγγραφέα, οργανικά όμως συνδεόμενων εδώ, τα όποια έχουν συγκεντρωθεί σε τέσσερα μέρη. Το πρώτο μέρος έχει τον τίτλο: «Πλάτων και ευρωπαϊκή φιλοσοφία»· το δεύτερο μέρος, «Η σταιχέωσις της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας»· το τρίτο μέρος, «Ευρωπαϊκή πολιτική φιλοσοφία», και το τέταρτο, «Ευρωπαϊκός εξορθολογισμός». Η απαρίθμηση αυτή των μερών και κεφαλαίων του βιβλίου έχει το προσόν νά παρουσιάζει έν περιλήψει τις βασικές συνιστώσες της φιλοσοφικής διαδρομής του συγγραφέα, από το παραδοσιακό σώμα της φιλοσοφίας προς μία προβληματικοποίηση του συμπτωματού-ιστορικού, από το υπερβατικό στο διαλεκτικά έρμηνευτικό. Ειδικότερα, το πρώτο κεφάλαιο περί Πλάτωνος, το όποιο ο συγγραφέας αφιερώνει «στον άξέχαστο δάσκαλό μου Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο», τονίζει, δίκαια άλλωστε, ότι περισσότερο από τον δογματικό, μεταφυσικό Πλάτωνα δικαίωμα αναφοράς έχει ο κριτικός, παρεμβατικός Πλάτων, ο πλέον γόνιμος ιστορικά από τους δύο. Έγγράφεται έτσι ο συγγραφέας στη συνέχεια της πλούσιας παράδοσης της νεοελληνικής ανάγνωσης του πλατωνικού έργου, από τους «νεο-καντιανούς» Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο, Κ. Τσάτσο, Π. Κανελλόπουλο στις φαινομενολογικές αναλύσεις του Κ.Ι. Δεσποτόπουλου και έφεξης. Οί σημαντικότερες όψεις του Πλάτωνος, κατά τον κ. Μαρκή, θα μπορούσαν νά συνοψισθούν στο άνέφικτο της Σοφίας και στο ασύμπτωτο μεταξύ φιλοσοφίας και τρέχουσας πολιτικής πρακτικής, κατ'άντίθεση μάλιστα προς την έγελιανή διαλεκτική, δύο σημεία που θα ένστερνισθεί ο συγγραφέας στην περαιτέρω ανάπτυξη του στοχασμού του. Έμπνεόμενος από τη λεγόμενη σχολή της Φραγκφούρτης θα αντικαταστήσει στον προβληματισμό του το θέμα της Τέχνης, προνομιακό αντικείμενο πραγμάτευσης για την κριτική θεωρία, με εκείνο της γλώσσας, έπηρεασμένος ίσως από τον δάσκαλό του Bruno Liebruks, ή ίσως και από την καταγωγή του, καθώς το ζήτημα της γλώσσας, σε άλλο επίπεδο βέβαια, υπήρξε καίριο ζήτημα της νεώτερης πνευμα-

τικής ιστορίας του τόπου μας. Σε μία τέτοια προβληματική εντάσσεται και η διάθεση του συγγραφέα για διάλογο με την αναλυτική φιλοσοφία, μία διάθεση που ως γνωστόν είναι σημάδι γνήσιας φιλοσοφικής ιδιοσυγκρασίας. Ο διάλογος αυτός με τους αναλυτικούς συντονίζεται πάνω στο κοινό θέμα του τέλους της κλασικής μεταφυσικής και της παρούσας φάσης της φιλοσοφίας χαρακτηριζόμενης ως μετα-φιλοσοφίας ή ως μετα-κριτικής. Δείγμα του διαλεκτικού προσανατολισμού του συγγραφέα είναι ότι το τέλος αυτό της μεταφυσικής δεν χρωματίζεται από καμμία σκληρή ριζοσπαστικότητα, κατ'αντίθεση προς κάποιους πρώιμους αναλυτικούς, αλλά από μία διάθεση δημιουργικής αφομοίωσης πολλών στοιχείων της παράδοσης, με στόχο άλλωστε την υπέρβαση του πνεύματος της εποχής.

Τα τελευταία αυτά ζητήματα τα ξαναβρίσκουμε, διεξοδικότερα πραγματευμένα, στο πιο πρόσφατο βιβλίο του. Ο τόμος χωρίζεται και αυτός σε τέσσερα μέρη. Το πρώτο έχει τον τίτλο «Κριτική θεωρία της γλώσσας», το δεύτερο μέρος τιτλοφορείται «Από την παλαιοευρωπαϊκή στη νεωτερική ορθολογικότητα», το τρίτο μέρος, «Ρητορική και πολιτική επικοινωνία», και το τέταρτο μέρος, «Πολιτική Θεωρία, από το κριτικό στο συστημικό παράδειγμα». Ειδικότερο βάρος δίνεται εδώ στην άνοδο κάποιων νέων θεωριών περί επικοινωνίας (π.χ. Luhmann, Habermas), οι οποίες αντανakλούν μία αλλαγή στο επίπεδο της κοινωνικής σημαντικής και αποτελούν σημεία μίας βαθύτερης αλλαγής μερικώς από τους πιο θεμελιώδεις μύθους του δυτικού μας κόσμου. Το τέλος της γλώσσας ως αναπαραστατικού οργάνου, ως καθρέφτη του κόσμου, συμπίπτει με το τέλος της σοφίας ως μέσου συμφιλίωσης, διεκπεραίωσης ή υπέρβασης των όποιων αντινομιών. Ταυτόχρονα, το βάρος μετατίθεται από τη Λογική και τη Μεταφυσική του Αριστοτέλους στα Τοπικά του, ώστε να τίθεται εξ αρχής το ερώτημα ποιος είναι ο τόπος της γλώσσας. Αν η γλώσσα τείνει να αποβεί αυτοποιητικό σύστημα, ίσως πρέπει να ανατρέξουμε στον Αριστοτέλη προκειμένου να αναστοχαστούμε τη σχέση της γλώσσας με το πολιτικό: η ψύχραιμη, μετριοπαθής στάση του Σταγειρίτη, ανάμεσα στις ακραίες θέσεις μίας ρητορικής τεχνικοποίησης του λόγου (Σοφιστές, μοντέρνοι επικοινωνιολόγοι) και μίας αφηρημένης καθολικευτικής οντολογικοποίησης (μεταφυσικοί, Χάιντεγκερ) συνιστά υπόδειγμα για τη θεμελίωση μίας νέας και ευρύχωρης ορθολογικότητας. Για την Κριτική Θεωρία, η γλώσσα, εκτός από όργανο επικοινωνίας είναι και μέσο κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο. Με βάση αυτή την ιδέα, επιχειρείται η κριτική των ηθικών και πραξιακών αξιολογήσεων της γλώσσας προκειμένου να καταδειχθεί ο φετιχιστικός ή ο υποκειμενικός χαρακτήρας της. Ο συγγραφέας επιμένει στην ιστορική αποτυχία του διαμεσολαβητικού ρόλου της γλώσσας, όπως και του ρόλου του σοφού, τον οποίο είχαν εξάρει τα μέγιστα οί στωϊκοί. Δεν αγνοεί όμως την ιστορική σημασία αυτού του τελευταίου. Κατά την πάγια συνήθειά του, ο διάλογος δεν απουσιάζει, ολοκληρώνει μάλιστα το έργο του με τη μορφή προσέγγισης της Κριτικής με τη Συστημική Θεωρία, προκειμένου ναδειχθούν όλοι οι μηχανισμοί εργαλειοποίησης της γλώσσας στην υπηρεσία της εγκαθίδρυσης και διατήρησης σχέσεων κυριαρχίας.

Η φιλοσοφική ερμηνευτική του κ. Μαρκή συνιστά, θα λέγαμε, μία κριτική οὐτοπία, όχι βέβαια ως άνεδαφικότητα ή ως φαντασίωση, αλλά ως άσκηση του θεωρείν πέρα από τα όρια του συνηθισμένου, του κοινότυπου ή του τετελεσμένου. Αυτή καθεαυτή μία παρόμοια άσκηση αποτελεί πολιτική πράξη, υπό την μορφή τουλάχιστον της καταγγελίας της θλιβερής αλλά και ψευδοῦς περιρρέουσας ατμόσφαιρας. Η έξαρση αυτή του θεωρητικού (βίου) δηλώνει φανερά ότι η κριτική δεν είναι τέτοια, περιοριζόμενη στον εαυτόν της, αλλά οφείλει να είναι και θετική, και μάλιστα υπερ-θετική, χωρίς να χάνει βέβαια τον κριτικό χαρακτήρα της. Η κριτική αυτή οὐτοπία του κ. Μαρκή συνδυάζει και φιλοδοξεί να συνδυάζει μία ευτυχή εύρετική τέχνη με τη διανυγή παρουσία και πρακτική του φιλοσόφου στο έσωτερικό μίας δοσμένης, όχι όμως τετελεσμένης, κοινωνίας και εποχής.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Lambros COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale, Figures illustres*, Paris, B. Grasset, (Le Collège de Philosophie), 1998, 1332 σσ.

Πώς γράφεται μία ιστορία της φιλοσοφίας; Όσο και αν θέλει κανείς να εστιάσει τις προσπάθειές του στο στόχο της αντικειμενικότητας, είναι αδύνατον να γράψει χωρίς να ακολουθεί μία φιλοσοφία της ιστορίας. Η μεγάλη εξειδίκευση της σύγχρονης έρευνας διαπιστώνεται εύκολα στην έκτενη πρόσφατη ιστορία του Λάμπρου Κουλουμπάριτση, έτσι ώστε ο ειδικός αναγνώστης να αντιλαμβάνεται από την μέθοδο ανάπτυξης των επί μέρους κεφαλαίων ότι η προσφορά μιᾶς ιστορίας της φιλοσοφίας έγκειται ακριβώς στην φιλοσοφία που την διέπει.

Σε παλαιότερο έγχείρημά του να συνθέσει μιᾶς ιστορία της φιλοσοφίας (*Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Baeck-Wesmael, 1994², 673 σελ.) ο συγγραφέας ακολουθοῦσε μία θεώρηση της ιστορίας των ιδεών, στηριγμένος στην εξηγητική αρχή ότι ο κύκλος ενός προβλήματος ολοκληρώνεται με την διατύπωση όλων των δυνατών απαντήσεων σ' αυτό (χαρακτηριστικό παράδειγμα ο προσωκρατικός προβληματισμός για τις «αρχές»). Στο νέο του έργο τώρα οί ιδέες ριζώνουν στην ιστορία των γεγονότων και του ανθρώπου εν γένει. Η έννοια της φιλοσοφίας διευρύνεται έτσι ώστε αυτή να συναντάται και να συγκρούεται με τόν μῦθο, του οποίου ο αποσυμβολισμός αποκαλύπτει μία εσώτερη λογική, αποτελώντας εξήγηση του κόσμου και του ανθρώπου. Αλλά και κατά την κυρίως νοούμενη ιστορία των φιλοσοφικών ιδεών, η πορεία που ακολουθείται, καθορίζεται από πολλούς εξωφιλοσοφικούς παράγοντες. Από τις χιλιάδες των συγγραφέων, που μαρτυρείται πως συνέβαλαν στο φιλοσοφείν, ή συντριπτική πλειοψηφία μᾶς είναι σχεδόν άγνωστη. Και τοῦτο, είτε διότι όρισμένοι πολεμήθηκαν σφοδρά και επιχειρήθηκε ή όριστική εξαίρεση της μνήμης τους είτε διότι λόγοι καθαρά τεχνικοί (π.χ. έκδοτικοί) δέν επέτρεψαν την διάδοση των ιδεών συγκεκριμένων στοχαστών. Αυτή είναι ή μία όψη της *historialité* των φιλοσοφικών ιδεών. Η άλλη όψη την σχέση των ιδεών με την εποχή τους. Συστήματα, όπως ο νεοπλατωνισμός στις διάφορες παραλλαγές του, ανταποκρίνονται τόσο με τα ερωτήματα όσα και με τις απαντήσεις τους στα αίτήματα των ανθρώπων της εποχής τους. Κατά συνέπεια, όμοιότητες στις ιστορικές εποχές όδηγοῦν σε παρόμοιους φιλοσοφικούς προβληματισμούς, και γι' αυτό προκειμένου να γράψει κανείς την ιστορία μιᾶς συγκεκριμένης περιόδου της φιλοσοφίας χρειάζεται να τις γνωρίζει έπαρκώς όλες.

Η σημαντικότερη από τις καινοτομίες στην προσέγγιση της ανάπτυξης των φιλοσοφικών ιδεών είναι ίσως αυτή που αφορά τόν προβληματισμό για τὸ όν και τὸ έν. Αντίθετα πρὸς την κρατοῦσα άποψη, την όποία ισχυροποίησε στὸν αἰώνα μας ο Heidegger, ή ιστορία της μεταφυσικής δέν μπορεί να άναχθεῖ στην ιστορία της όντολογίας. Έξίσου σημαντικό (αν όχι μεγαλύτερο) ρόλο διαδραμάτισε ο προβληματισμός για τὸ έν. Αυτό δέν πρέπει να έρμηνευθεῖ ως ὑπέρ τὸ δέον έμφαση στὸν πλατωνισμό της ὕστερης αρχαιότητας, αλλά ως πόρισμα που προκύπτει από την μελέτη όλων των φάσεων της αρχαίας και μεσαιωνικής φιλοσοφίας. Ακόμη και στο στοχασμό του Άριστοτέλη, που θεωρεῖται ως ο κατεξοχήν φιλόσοφος του όντος, ή μεταφυσική έννοια του ενός είναι τὸ κλειδί για την εξήγηση της συγκρότησης του κόσμου, κατά τὸ μέτρο που τὰ πράγματα αποτελοῦν έστίες συγκέντρωσης ίδιων ή διαφορετικών «όντων». Τὸ πρόβλημα του όντος αποκτᾶ, με τόν Θωμά Ἀκρινάτη για πρώτη φορά κατά τόν συγγραφέα, προτεραιότητα σε σχέση με τὸ πρόβλημα του ενός.

Οί παραπάνω βασικές θέσεις ὑποδεικνύουν νέα πεδία έρευνας. Από την μιᾶ, μελετητές της φιλοσοφίας αλλά και του πολιτισμοῦ γενικότερα καλοῦνται μετά από μιᾶ διεπιστημονική προσέγγιση να έμβαθύνουν στο νόημα των μύθων και στὸν τρόπο με τόν όποιο αυτοί έμφανίζονται επανειλημμένα στην ιστορία των ιδεών, για να δηλώσουν με διαφορετικό ένδυμα κάθε φορά τὸ ίδιο πράγμα. Από την άλλη ή απόρριψη της χαϊντεγγεριανής θεώρησης της μεταφυσικής μένει να έλεγχθεῖ στις περιπτώσεις μιᾶς πλειάδας

στοχαστῶν, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν βαθμὸ στὸν ὁποῖο νεοπλατωνίζουσιν ἢ ὄχι.

Ἡ ἄξια προσοχῆς στὴν νέα αὐτὴ πανοραμικὴ ἱστορικὴ μονογραφία εἶναι, τέλος, ἡ γιὰ πρώτη φορὰ ἰσότιμη – σὲ ἱστορικὲς ἐνότητες ποὺ περιλαμβάνουσιν διαφορετικὲς φιλοσοφικὲς διδασκαλίες (le temps de la méditation, le temps de la fondation, le temps de la contestation) – ἐξέταση τοῦ βυζαντινοῦ στοχασμοῦ, καὶ μάλιστα ὅταν ἄλλες ἱστορίες τῆς Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας τὸν παραθεωροῦν ἀδικαιολόγητα. Ἡ παράλληλη συνθετικὴ συζήτηση τοῦ ἀνατολικοῦ καὶ τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα, ὅπως ἐπίσης ἡ πρόθεση τοῦ συγγραφέα νὰ κατανοήσῃ τὸν τρόπο ἀνάπτυξης διαφορετικῶν θεωριῶν καὶ ρευμάτων στὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, ὁδηγεῖ σὲ νέες θεματικὲς τομὲς (πρόβλημα ἱστορικότητας, δυναμικὴ τοῦ μύθου στὴν ἱστορία) οἱ ὁποῖες ἐνισχύουσιν τὸ ἐνδιαφέρον τῆς σύγχρονης ἱστοριοφιλοσοφικῆς ἔρευνας πρὸς τὴν κοπιώδη μελέτη τῶν πηγῶν γιὰ τὴν δίκαιη κατανόηση λιγότερο γνωστῶν συστημάτων. Τὴν κατεύθυνση αὐτὴ ἐξυπηρετοῦν συγχρονικοὶ χρονολογικοὶ πίνακες καὶ εἰδικὴ βιβλιογραφία ποὺ προτείνεται ἐπιλεκτικὰ στὸ τέλος τῶν κεφαλαίων καὶ γιὰ κάθε συγγραφέα.

Εὐχῆς ἔργο εἶναι ἡ σημαντικὴ ἱστορία τοῦ Λάμπρου Κουλουμπαρίτη νὰ συζητηθεῖ εὐρύτερα ἀλλὰ καὶ νὰ γίνῃ γνωστὴ ἔξω ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια τῆς ἀκαδημαϊκῆς κοινότητας. Μία ὑπεύθυνη μετάφρασή της στὴν ἐλληνικὴ γλῶσσα, συνοδευόμενη μάλιστα ἀπὸ εὐρετήρια ὀνομάτων καὶ ὄρων, θὰ ἀποτελοῦσε ἀσφαλῶς σημαντικὴ ἐνίσχυση τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφικῆς παιδείας.

Πολυτίμη-Μαρία ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ

Ἄννιτιου Μαλλίου Σεβηρίνου Βοηθοῦ, Βιβλὸς Περὶ Παραμυθίας τῆς Φιλοσοφίας, Μετάφρασις Μαξίμου Πλανούδη · Annii Manlii Severini Boethii De Consolatione Philosophiae, Traduction grecque de Maxime Planude. Édition critique avec introduction, le texte latin et les scholies par Manolis Papathanasiopoulos, Ἀκαδημία Αθηνῶν, Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι-Philosophi Byzantini 9 (1999) LXXII+258 σσ., Γαλλικὰ, ἐλληνικὰ καὶ λατινικὸ κείμενο. [Κεντρικὴ διάθεση: Γιὰ τὴν Ἑλλάδα Βιβλιοπωλεῖο τῆς Ἑστίας – Γιὰ τὸ ἔξωτερικὸ Paris, J. Vrin - Bruxelles, Ousia].

Ἕνας ἀκόμη τόμος, ὁ ἕνατος, τῆς Σειρᾶς τῶν Βυζαντινῶν Φιλοσόφων εἶναι ἡ εὐπρόσδεκτη κριτικὴ ἔκδοση τῆς μετάφρασης ἀπὸ τὸν Μάξιμο Πλανοῦδη (1255-1305) τοῦ Περὶ Παραμυθίας τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Βοηθίου (480-525 μ.Χ.). Ἐκδότης εἶναι ὁ καθηγητὴς Μανώλης Παπαθωμόπουλος (πρῶτη ἔκδοση τῆς μετάφρασης τῶν ποιημάτων: C. Fr. Weber, Darmstadt 1832; πρῶτη ἔκδοση τῆς μετάφρασης ὅλου τοῦ κειμένου: É.-A. Bétant, Genève 1871).

Στὸ πρῶτο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς του (στὴν γαλλικὴ γλῶσσα), ὁ ἐκδότης παρουσιάζει τὴν μέχρι σήμερα ἱστοριοφιλολογικὴ ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Βοηθίου ἐν γένει μὲ ἔμφαση στὸ *De Consolatione Philosophiae*. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἐξετάζεται τὸ φιλολογικὸ εἶδος τοῦ ἔργου (prosimetrum), οἱ πηγές, ἡ χειρόγραφη παράδοση καὶ οἱ κριτικὲς ἐκδόσεις. Τὸ δεῦτερο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς ἀφορᾷ στὴν μετάφραση τοῦ ἔργου ἀπὸ τὸν Πλανοῦδη. Ἡ μετάφραση αὐτὴ δείχνει ὅτι τὸ *De Consolatione* ἄσκησε ἰδιαίτερη γοητεία καὶ στοὺς βυζαντινοὺς λογίους τόσο ὥστε νὰ μεταφραστεῖ ὁλόκληρο. Στὰ ἐπὶ μέρους κεφάλαια τῆς εἰσαγωγῆς, ὁ ἐκδότης συζητᾷ τὴν χρονολογία καὶ τὸ ὕφος τῆς πλανούδειας μετάφρασης (περ. 1295), τὸ ὄνομα «Βοηθός» στὴν χειρόγραφη παράδοση τῆς μετάφρασης (35 χειρόγραφα 14ου-17ου αἰῶνος), τὰ συνοδευτικὰ σχόλια τῶν περιθωρίων, τὴν γλῶσσα, τὸ λεξιλόγιο, καὶ τέλος τὰ προβλήματα τῆς χειρόγραφης παράδοσης καὶ τὴν ἰδιαιτερότητα τοῦ Codex Planudeus, τοῦ λατινικοῦ δηλαδὴ κώδικα ποὺ χρησιμοποιοῦ ὁ βυζαντινὸς μεταφραστής. Πρόκειται γιὰ ἕναν κώδικα ποὺ πρέπει, κατὰ τὸν ἐκδότη, νὰ συγγενεῖ μὲ τὸν Tegernseensis 765 (= Monacensis Clm 18765: ἀρχὲς 11ου αἰῶνος), ὁ ὁποῖος θεωρεῖται ἕνα ἀπὸ τὰ ἀρχαιότερα λατινικὰ χειρόγραφα τοῦ *De Consolatione*. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ τό-

μου ἐστιάζεται κυρίως στο ἑλληνικὸ κείμενο τῆς μετάφρασης, ἐνῶ γιὰ τὸ λατινικὸ κείμενο ἀκολουθεῖται (μὲ κάποιες διαφοροποιήσεις) ἡ δευτέρη ἔκδοση τοῦ L. Bieler (1984). Πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ Μ. Παπαθωμόπουλος γνωρίζει καὶ ἀντιμετωπίζει κριτικὰ καὶ τὴν ἰδιωτικὴ ἔκδοση τοῦ καθηγητῆ Ἀναστασίου Μέγα (Θεσσαλονίκη 1996), μὲ τὴν χειρόγραφη παράδοση τῆς ὁποίας συμφωνεῖ βασικά, ἐνῶ ταυτόχρονα διαφοροποιεῖται σὲ πολλὰ σημεία ἀποκατάστασης τοῦ κειμένου. Εἰδικότερα, ὁ ἐκδότης τῆς Σειρᾶς τῆς Ἀκαδημίας στηρίζεται στὸ κριτικὸ ὑπόμνημα ἀποκλειστικὰ στὶς γραφές τοῦ ἀρχέτυπου O (= Romanus Angelicus gr. 48: XIV αἰ.), διορθώνοντας ἄλλοτε τὸ κείμενο τῆς editio princeps καὶ ἄλλοτε ἐπιβεβαιώνοντας ὁρισμένες ὑποθέσεις τῶν Weber καὶ Bétant.

Πρόθεση τοῦ Μ. Παπαθωμόπουλου (σελ. LXXII) εἶναι νὰ προβάλει τὸ ἐνδιαφέρον, ποὺ παρουσιάζει τὸ ἑλληνικὸ κείμενο γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ λατινικοῦ. Ἡ ἔκδοση καλύπτει ἐπίσης τὰ σχόλια, ποὺ ὁ Πλανούδης περιέλαβε στὴν μετάφρασή του καὶ τὰ ὁποῖα πιθανὸν νὰ εἶχε συναντήσει στὰ λατινικὰ χειρόγραφα τῆς *De Consolatione*. Ὁ τόμος κλείνει μὲ ἓνα Παράρτημα ποὺ περιέχει καὶ ἄλλα παλαιὰ λατινικὰ σχόλια καθὼς καὶ τὴν πραγματεία τοῦ Servatus Lupus γιὰ τὰ μέτρα τοῦ Βοηθίου. Στὸ τελευταῖο τμῆμα τοῦ Παραρτήματος (σσ. 127-132) ἐκδίδεται ἡ ἐπιστολὴ τοῦ Μαξίμου (=Μανουήλ) Ὁλοβώλου *Πρὸς ὁμήλικας, Διαίρεσις ἀρίστη περὶ τῶν διαλεκτικῶν Βοητίου Φιλοσόφου Λατίνου* (πρώτη ἔκδοση: M. Treu, στὴν *Byzantinische Zeitschrift*, 5, 1896), ἡ ὁποία ἀπαντᾶται στὴν ἀρχὴ τῆς μετάφρασης τοῦ *De topicis differentiis* τοῦ Βοηθίου ἀπὸ τὸν Ὁλόβωλο καὶ θεωρεῖται σημαντικὴ γιὰ τὴν παράδοση τοῦ κειμένου τῆς *De Consolatione*. Ὁ τόμος ἐννέα συμπληρώνει ἔτσι τὴν σημαντικὴ ἔκδοση τῶν λογικῶν ἔργων τοῦ Βοηθίου ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Δ. Νικήτα στὴν ἴδια Σειρά (*Βυζαντινοὶ Φιλόσοφοι* 5, 1990). Ἰδιαίτερη βοήθεια στὴν μελέτη τοῦ ἔργου προσφέρουν τὰ εὐχρηστα Εὐρετήρια κυρίων ὀνομάτων, λατινικῶν καὶ ἑλληνικῶν ὄρων (*Index Latinograecitatis*), καθὼς καὶ χροίων ἀρχαίων συγγραφέων.

Εὐχρῆς ἔργο εἶναι ἡ νέα κριτικὴ ἔκδοση τοῦ ἐμπειροῦ φιλόλογου Μ. Παπαθωμόπουλου νὰ προσεχθεῖ ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς Φιλοσοφίας ὅσον ἀφορᾷ τὸ ζήτημα τῶν ἐπιδράσεων στὸν ὑστεροβυζαντινὸ στοχασμὸ. Ἀναμφισβήτητα, ἡ ἔκδοση τῆς μετάφρασης τοῦ Πλανούδη προσφέρει πολλὰ στὴν γνώση μᾶς γιὰ τὴν λόγια παραγωγὴ στὸ Βυζάντιο καὶ κυρίως γιὰ τὴν λατινομάθεια τῶν βυζαντινῶν, πολὺ περισσότερο, ὅταν στὸν ἐντυπωσιακὰ ἀναπτυσσόμενο σήμερα χώρῳ τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας ἀπαιτοῦνται, πρώτιστα, πολλὲς καὶ νέες ἐκδόσεις γιὰ ἀσφαλεῖς ἐμπνηντικὲς προσεγγίσεις ἀγνωστων κειμένων τοῦ ἀνατολικοῦ μεσαίωνα. Αὐτὸν τὸν σκοπὸ ὑπηρετεῖ, μὲ κάθε τρόπο, ἡ Σειρά τῶν Βυζαντινῶν Φιλοσόφων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἡ ὁποία φθάνει αἰσίως στὸν 10^ο τόμο της μὲ τὴν προσεχὴ ἔκδοση ἀπὸ τὸν καθηγητὴ Ἰωάννη Δ. Πολέμη τοῦ ἀνέκδοτου ἔργου τοῦ Θεοφάνους Νικαίας (β' μισό τοῦ 14ου αἰ.) *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεννησθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης*.

Πολυτίμη-Μαρία ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ

Δημήτρης Κ. ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΣ, *Βοήθιος, ὁ νοσταλγὸς τῆς ἑλληνικῆς παιδείας. Ἡ «Παρηγορία τῆς Φιλοσοφίας»*, Ἀθήνα, ἐκδ. Νέα Σύνορα, Α.Α. Λιβάνη, 1998, 471 σσ.

Ὁ κ. Βελισσαρόπουλος ἔχει παρουσιάσει πλούσιο ἔργο στὸν τομέα τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καί, ἰδιαίτερα, τῆς πλέον ἄτυπης, τῆς Ἰνδικῆς καὶ τῆς κινέζικης φιλοσοφίας, μετὰξὺ ἄλλων. Στὸ παρὸν βιβλίο του ἀσχολεῖται μὲ μιὰν ἀκόμη ἄτυπη «περίπτωση», ἐκείνη τοῦ ρωμαίου φιλοσόφου τῆς ἀρχῆς τοῦ Μεσαίωνα, Anicius Manlius Severinus Boethius, τοῦ γνωστοῦ σὲ μᾶς ὡς Βοηθίου (περ. 480 - 524 μ.Χ.). Λέμε «ἄτυπη» περίπτωση, ἐπειδὴ ὁ Βοήθιος ἀνήκει σὲ ἐκείνην τὴν, κοινῶς λεγόμενη, ἐποχὴ τῆς παρακμῆς, τῆς φθιμένης ὡς ἀντι-φιλοσοφικῆς, τὴν ἐποχὴ τοῦ Μεσαίωνα. Καὶ ὅμως ὁ Βοήθιος εἶναι πρόσωπον κεντρικὸ τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, σημαντικότερον πολλῶν ἄλλων ποὺ ἔχουν τὴν τύχη νὰ

αναφέρονται συχνότερα από τους μελετητές. Ο Hans von Campenhausen τον συγκαταλέγει μεταξύ των λατίνων Πατέρων της Έκκλησίας, ως τον τελευταίο τους, μετά τον ιερό Αύγουστινο, αν και το θεολογικό του έργο δεν είναι σημαντικότερο του φιλοσοφικού και σχολιαστικού, έπειδή ακριβώς εκτιμά την επίδραση που εκείνος άσκησε στην εξέλιξη της μεσαιωνικής διανοήσεως. Ο Alain de Libera, ιστορικός της φιλοσοφίας του Μεσαίωνα, αναφέρεται στον Βοήθιο ως εξής: «Βαθύς μεταφυσικός, ο Βοήθιος εξέφρασε τις σημαντικές κατευθύνσεις μίας διάκρισης που στηρίζει όλη την όντο-θεο-λογική παράδοση, της διαφοράς μεταξύ του είναι και του όντος, την όποια, στο *Sein und Zeit*, ο M. Heidegger απέδωσε με την ονομασία “όντολογική διαφορά” (πβ. *La philosophie médiévale*, Paris, 1993, σέ μετάφραση δική μας)». Ο Εϋ. Μουτσόπουλος γράφει γι' αυτόν: «Πνεύμα ανήσυχον, εύρέθη εις έπαφήν τόσον πρός τον κόσμον του Βυζαντίου όσον και πρός την Ρώμην πρός την όποιαν και παρέμεινε πιστός, ακόμη και μετά την εις τον άρειανισμόν προσχώρησιν του αυτοκράτορος Θεοδώριχου, πρώην προστάτου και, μετά ταύτα, διώκτου του. Έλεύθερος, ο Βοήθιος προητοίμαζε την επί κλασσικών βάσεων αναδιοργάνωσιν της παιδείας εις την Δύσιν, αναδιοργάνωσιν θεμελιωθεΐσαν επί προτύπων των όποιων δείγμα άποτελεί ή περίφημος *Institutio arithmetica*. Έγκλειστος, ένεθυμείτο τά στωικά του άναγνώσματα. Επί τη βάσει αύτών συνέθεσεν την περίφημόν του *Παρηγορίαν* (*Consolatio*), μείγμα, ως και αι *Έξομολογήσεις* του Αύγουστίνου, ρητορικής έμφάσεως και ειλικρινούς χριστιανικής διαθέσεως» (πβ. *Η σχολαστική διανόησις, καταβολαι και διαμόρφωσις*, Αθήναι, 1978, σ. 20).

Ο Βοήθιος, ο όποιος έσπούδασε την φιλοσοφία στην Αθήνα (ίσως και στην Αλεξάνδρεια) και που φιλοδοξούσε νά μεταφράσει τό σύνολο των έργων του Πλάτωνος και του Αριστοτέλη στα λατινικά, δεν ήταν διόλου ένας απομονωμένος λόγιος και στοχαστής: υπήρξε πρώτα σύμβουλος και κατόπιν ύπορχος (*magister officium*) του όστρογότθου αυτοκράτορα της Ρώμης Θεοδώριχου από τό 510 και μέχρι τό 524 ή τό 525. Κατηγορηθείς για συνωμοσία με τους Βυζαντινούς, συνελήφθη, καταδικάστηκε με διαταγή του αυτοκράτορος και, τελικώς, θανατώθηκε. Στην φυλακή πριν από την εκτέλεσή του, συνέγραψε ένα από τά άριστουργήματα της λατινικής λογοτεχνίας, την *Παρηγορία της Φιλοσοφίας*, σέ πέντε βιβλία, όπου ο πεζός λόγος (διάλογος) έναλλάσσεται με την ποίηση. Τό έργο εκθέτει τίς ιδέες του φιλοσόφου σχετικά με την Τύχη και την Εύτυχία, μέσα από τον διάλογο μεταξύ του ίδιου του Βοήθιου και της κινής Φιλοσοφίας. Θυμίζουμε ότι τό έργο αυτό είχε μεταφράσει στα έλληνικά ο βυζαντινός λόγιος Μάξιμος Πλανούδης. Η μετάφραση αυτή κυκλοφορείται σέ κριτική έκδοση του κ. Μ. Παπαθωμόπουλου στη σειρά των βυζαντινών φιλοσόφων της Ακαδημίας Αθηνών, την όποια διευθύνει ο κ. Λίνος Μπενάκης. Στην ίδια σειρά βρίσκουμε και τό *De topicis differentiis*, του Βοηθίου, στην μετάφραση των βυζαντινών Μανουήλ Όλοβώλου και Προχόρου Κυδώνη, σέ έκδοση του κ. Δ. Ζ. Νικήτα.

Ο κ. Βελισσαρόπουλος δεν μάς δίνει έδώ μόνο την ώραία του μετάφραση της *Παρηγορίας* πιστός στην αρχή του νά εκθέτει συστήματα στοχασμού που προσδιορίζουν και προσδιορίζονται από μίαν εποχή και έναν πολιτισμό, συνοδεύει τό έργο με έκτενη ιστορική των γεγονότων και των πολιτιστικών τάσεων της εποχής εισαγωγή, με μία περιγραφή των φιλοσοφικών ιδεών του Βοηθίου, και ακόμη με μία παρουσίαση των απόψεων γνωστών σύγχρονων σχολιαστών (Gigon, Campenhausen, Fumaroli, Jolivet κ.ά.) για τον Βοήθιο και την *Παρηγορία* του. Τό βιβλίο κλείνουν τά Παραρτήματα, με θέματα ιστορίας της φιλοσοφίας ή βιβλιογραφία: οί παραπομπές στις πηγές, τό εύρετήριο όνομάτων και ένας χάρτης της Δ. Ευρώπης επί Θεοδώριχου. Πρόκειται λοιπόν για έργο διαφωτιστικό περί του φιλοσόφου και της εποχής του, της τόσο σημαντικής για την μετέπειτα εξέλιξη της ευρωπαϊκής διανοήσεως αλλά και τόσο λίγο γνωστής, που ο κ. Βελισσαρόπουλος κατορθώνει νά μάς καταστήσει οικειότερη.

Γ. ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ

Theodor EBERT, *Sokrates als Pythagoreer and die Anamnesis in Platons Phaidon*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1994, Nr. 13), 1994, σελ. 106.

Ὁ Φαίδων, ἓνας ἀπὸ τοὺς πιὸ περίτεχνους δραματουργικά διαλόγους, ἔχει θεωρηθεῖ θεμέλιος λίθος τῆς δυτικῆς μεταφυσικῆς¹. Ἡ μορφή τοῦ Σωκράτη κυριαρχεῖ σ' ὁλόκληρο τὸ διάλογο· συχνὰ μάλιστα ὑποστηρίχθηκε ὅτι πρὸ πάντων στὸν Φαίδωνα, ἂν ὄχι μόνον (καὶ κατ' ἀπόλυτη προτεραιότητα) σ' αὐτόν, τὸ σωκρατικὸ πνεῦμα παρουσιάζεται ἐκδιπλωμένο σ' ὅλες του τὶς διαστάσεις, ἀποψη ὅμως ποὺ ἔχει δεχθεῖ ὄχι λίγες ἐπιθέσεις. Ὁ Πλάτων ἐμφανίζει τὸν διάλογο αὐτὸν ὡς ἀκριβὴ καταγραφή τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Σωκράτης πέρασε τὶς τελευταῖες ὥρες τῆς ζωῆς του καὶ τῶν θεμάτων ποὺ συζήτησε μὲ τοὺς στενοὺς του φίλους καθὼς πλησίαζε ὁ θάνατος. Ἡ ἀφήγηση τῶν συμβάντων τῶν τελευταίων ὡρῶν τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Φαίδωνα τὸν Ἡλείο γίνεται (πιθανότατα σ' ἓνα πυθαγόρειο ἐντευκτήριο) στὴ Φλειούντα, ἐνῶ οἱ δύο κυριότεροι ὁμιλητές, ὁ Σιμμίας καὶ ὁ Κέβης, ἦταν μαθητὲς ἐνὸς περίφημου Πυθαγόρειου, τοῦ Φιλόλαου². Πρόκειται ἐπομένως, ὅπως εὐθὺς ἐξαρχῆς γίνεται φανερό, γιὰ σκηνικὸ μᾶλλον ξένο πρὸς τὰ ἀθηναῖκα δεδομένα, καὶ δὲν θὰ πρέπει ἴσως νὰ ξενίζει ἡ παράξενη πληροφορία ποὺ μᾶς δίνει ὁ Διογένης Λαέρτιος³ ὅτι κατὰ τὴν ἀνάγνωση τοῦ διαλόγου αὐτοῦ στὴν Ἀθήνα ὁ Ἀριστοτέλης ἦταν ὁ μόνος ποὺ κάθισε νὰ τὸν ἀκούσει ὡς τὸ τέλος, ἐνῶ ὅλοι οἱ ἄλλοι σηκώθηκαν καὶ ἔφυγαν. Μὲ ἀναφορὰ σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν πληροφορία (τὴν ὁποία δέχεται καὶ ὡς ἱστορικὰ ἀξιόπιστη) ξεκινᾷ ὁ καθηγητὴς Theodor Ebert τὴν παρούσα πραγματεία του – ἀπόρροια τῆς μακρᾶς του ἀναστροφῆς μὲ τὸ πλατωνικὸ corpus⁴ – τῆς ὁποίας ἡ στοχοθεσία καὶ ἡ θεματικὴ εἶναι διττὴ: ἀφενὸς θέλει νὰ ἀποδείξει ὅτι ὁ Πλάτων στὸ πρῶτο μισὸ τμῆμα τοῦ Φαίδωνα (ἕως τὸ χωρίο 85 b) σκιαγραφεῖ τὸν Σωκράτη, ἐντελῶς συνειδητά, ὡς ἓναν πυθαγόρειο φιλόσοφο (μέρος I, σσ. 4-20)· ἀναλαμβάνει ἀφετέρου ἐρμηνεῖα τῆς θεωρίας τῆς ἀναμνήσεως (μέρη II-XI, σσ. 20-94), ὑποστηρίζοντας καὶ τὴ διασύνδεση τῶν δύο αὐτῶν θεματικῶν πεδίων (δηλαδὴ τῆς σκιαγράφου τοῦ Σωκράτη μὲ πυθαγόρεια χαρακτηριστικά καὶ τῆς θεωρίας τῆς ἀναμνήσεως). Τὸ βιβλίον κλείνει μὲ βιβλιογραφία (σσ. 95-97) καὶ πίνακες χωρίων καὶ προσώπων (ἀρχαίων καὶ νεωτέρων) (σσ. 98-106).

Ἡ γενικὴ θέση τοῦ Ebert εἶναι ὅτι ὁ Φαίδων ἐρμηνεύεται ὀρθὰ ἂν θεωρηθεῖ ὅτι ἀπευθύ-

1. Βλ. πρόσφατα G. REALE, Die Begründung der abendländischen Metaphysik: *Phaidon* und *Menon*, στὸν τόμο: T. KOBUSCH - B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, σσ. 64-80. Οἱ θέσεις τοῦ Reale διατυπώνονται ἐκτενῶς στὸ ἔργο του *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehre»*, übersetzt von L. Hölscher, eingeleitet von H. Krämer, hrsg. von J. Seifert, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 1993, ἰδιαίτ. μέρος δεύτερο (σσ. 135 κ. ἑξ.).

2. Γιὰ τὸν Φιλόλαο διαθέτουμε τώρα τὴ σημαντικὴ μονογραφία τοῦ C. A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ προσφέρει μίαν ἐγκυρὴ ὁλικὴ ἀποτίμηση τοῦ στοχασμοῦ του. Βλ. τὴ βιβλιοκρισίᾳ μου τοῦ ἔργου αὐτοῦ στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐπιθεώρηση, 12, 1995, σσ. 240-46.

3. III 37.

4. Τὸ προηγούμενο ἔργο τοῦ Ebert γιὰ τὸν Πλάτωνα εἶναι: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum «Charmides», «Menon» und «Staat»*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974. Ἀπὸ τὶς μικρότερης ἔκτασης μελέτες του ἂς ἀναφερθεῖ ἡ ἀκόλουθη: *Platon – ein Verächter der «Vielen»?», στὸν τόμο: J. MITTELSTRASS-M. RIEDEL (Hrsg.), *Vernünftiges Denken: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, 1978, σσ. 124-47.*

νεται σέ πυθαγορείους, ότι δηλαδή είναι ένα μήνυμα στους πυθαγορείους (σ. 4). "Οτι ο Φαίδων διαπνέεται από «πυθαγόρεια αὔρα» υπήρξε ανέκαθεν κοινός τόπος τῶν ἱστορικῶν τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν μελετητῶν τοῦ διαλόγου⁵. Ὁ συγγραφέας, ἐπιτείνοντας τὴ θέση αὐτή, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Πλάτων θέλει μὲ τὸν Φαίδωνα νὰ ἀνοίξει διάλογο μὲ τοὺς συγχρόνους τοῦ πυθαγορείους, ἀποψη πού ἐνισχύεται ἀπὸ ποικίλες σοβαρὲς ἐνδείξεις, ὅπως, κατ' ἀρχάς, ἡ ἐπιλογή τῆς μορφῆς τοῦ Ἐχεκράτη ὡς συνομιλητῆ τοῦ Φαίδωνα καθὼς καὶ τὰ ταξίδια τοῦ Πλάτωνα στὴ Σικελία καὶ στὴν Κάτω Ἰταλία. Ὁ χαρακτηρισμὸς ὡστό- σο τοῦ Σιμμία καὶ τοῦ Κέβητα ὡς πυθαγορείων δὲν βρῖσκει σύμφωνο τὸν συγγραφέα, ὁ ὁποῖος τονίζει ὅτι καὶ οἱ δύο αὐτοὶ συνομιλητὲς τοῦ Σωκράτη μνημονεύονται σὲ πολλὲς πηγὲς ὡς σωκρατικοὶ καὶ ὅτι εἶναι ὁ Σωκράτης ὁ ἴδιος ἐκεῖνος πού προσάγει πυθαγόρεια στοιχεῖα. Ὁ Σωκράτης σκιαγραφεῖται στὸ πρῶτο μέρος τοῦ Φαίδωνα μὲ ἀσκητικὰ χα- ρακτηριστικά, ὡς «*anima naturaliter Pythagorica*»⁶, διαφορετικὰ δηλαδή ἀπ' ὅ,τι τοὺς ἄλλους διαλόγους καὶ διαφορετικὰ ἀπὸ τὸν Σωκράτη ὡς ἱστορικὴ προσωπικότητα, ὁ ὁποῖος δὲν ἦταν πυθαγόρειος οὔτε φαίνεται νὰ εἶχε σχέση μὲ τὸν πυθαγορισμό. Ἐπιδίωκε μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Πλάτων νὰ πάρει μὲ τὸ μέρος τοῦ μέσῳ τοῦ Σωκράτη τοὺς πυθαγορείους ἢ μέσῳ τοῦ πυθαγορισμοῦ τοὺς Ἀθηναίους; Κατὰ τῆς ἀποψης αὐτῆς συνηγοροῦν κατὰ τὸν συγ- γραφέα (σσ. 17 κ. ἐξ.) δύο στοιχεῖα: (α) στὸ δεύτερο μισὸ τμήμα τοῦ Φαίδωνα ὁ Σωκράτης ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὴν «πυθαγόρεια αὔρα» τοῦ πρώτου τμήματος· (β) στὸν Φαίδωνα ὁ Πλάτων ἀσκεῖ κριτικὴ σὲ πυθαγόρειες ἀπόψεις: ὁ Σιμμίας καὶ ὁ Κέβης ἀποκρούουν τὰ δύο πρῶτα ἐπιχειρήματα ὑπὲρ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς πού διατυπώνονται στὸ πρῶτο μέρος τοῦ διαλόγου, ἐνῶ καὶ τὸ ἐπιχείρημα τῆς ἀνάμνησως συνιστᾷ ὑπονοούμενη κριτικὴ πυθα- γορείων ἰδεῶν. Ὁ συγγραφέας συγκαταλέγει (σσ. 22 κ. ἐξ.) στὶς πυθαγόρειες ἰδέες (α) τὴ θε- ωρία γιὰ τὴν ἀνάμνηση προηγουμένων ζωῶν⁷ καὶ (β) τὴν παράσταση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου ὡς ἀπείκασμα ἐνὸς ἰδεατοῦ (χωρὶς πιθανὴν χρῆσιν τῶν ὄρων εἶδη καὶ ἰδέα)⁸.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

5. Βλ., λ.χ., W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, τ. IV: *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, σ. 325 σημ. 2· A. E. TAYLOR, *Πλάτων. Ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργο του*, μτφρ. Ἰ. Ἀρζόγλου, Ἀθήνα, Μορφωτικό Ἰδρυ- μα Ἑθνικῆς Τραπέζης, 1992, σσ. 214-15· R. S. BLUCK, *Plato's Phaedo*, translated with introduction, notes and appendices, London, 1955, σσ. 6 κ. ἐξ. κ.ἄ. πού ἀναφέρονται ἀπὸ τὸν EBERT, ἐνθ' ἄν., σ. 7 σημ. 5.

6. EBERT, ἐνθ' ἄν., σ. 16.

7. Ὁ EBERT, ἐνθ' ἄν., σ. 22 καὶ σημ. 22, ἀναφέρεται ἐδῶ στὰ ἐξῆς χωρία: ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ., VII 4-5, 14· ΙΑΜΒΛ., Π. τ. πυθαγ. βίου χίν, 63· ΔΑΜΑΣΚ., *Εἰς Φαίδ.* II § 20, 1 Westerink· ΕΜΠΕΔ., ἀπ. 129. Γιὰ τὸ τελευταῖο χωρίο βλ. I. G. KALOGERAKOS, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart-Leipzig, B. G. Teubner, 1996, σσ. 309-10.

8. Ὁ EBERT, ἐνθ' ἄν., σσ. 22-23, 86, τονίζει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἔκθεσή του γιὰ τὸν πυθα- γορισμό χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη ὁμοιώματα. Βλ. *Μ.τ.φ.* A 5, 985 b 23 κ. ἐξ. οἱ καλούμενοι Πυθαγό- ρειοι ... ἐν δὲ τούτοις (ἐνν. τοῖς ἀριθμοῖς) ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὐσι καὶ γι- γνομένοις (b 23-27). Ἐξάλλου, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἐνθ' ἄν., A 6, 987 b 11-13 οἱ μὲν γὰρ Πυθα- γόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. Ἡ ἀποψη ὅτι ἡ κύρια ἔκθεσις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν πυθαγορισμό ἔχει πηγὴ τῆς τὸν Φιλόλαο, θέση πού ὑποστήριξε ὁ W. Burkert, ἀντικρούστηκε ἀπὸ τοὺς G. S. KIRK-J. E. RAVEN-M. SCHOFIELD, *Οἱ προσωκρατικοὶ φιλόσοφοι*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Ἀθήνα, Μορφωτικό Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπέζης, 1988, σσ. 340-41, οἱ ὁποῖοι συμπεραίνουν χαρακτηριστικά, αὐτόθι, ὅτι «ὁ Ἀριστοτέλης κατέφευγε στὸ βιβλίον τοῦ Φιλόλαου ὅποτε χρειαζόταν συγκεκριμένες καὶ λεπτομερεῖς πληροφορίες γιὰ τὴν πυθαγόρεια κοσμογονία, ἃς ποῦμε, ἡ ἀστρονομία· ὅταν ὁμως (ὅπως στὸ 430 [= *Μ.τ.φ.* A 5, 985 b 23 κ. ἐξ.]) ἤθελε νὰ δώσει ἓνα ἀδρὸ περίγραμμα τῶν κινήτρων καὶ τοῦ γενικοῦ χαρακτήρα τῆς πυ- θαγόρειας διδασκαλίας, βασιζόταν ἀναμφισβήτητα καὶ σὲ ἄλλες μαρτυρίες (ἴσως κατὰ κύριο λόγο προφορικές), πού μάλιστα τίς προτιμοῦσε ἀπὸ τὸν Φιλόλαο».



Στή συνέχεια, ο συγγραφέας, αφού παραθέσει σέ μετάφραση τὸ σημαντικό γιὰ τὸ θέμα χωρίο 72 e 3 - 77 d 5 τοῦ *Φαίδωνα*⁹, ὅπου ἐκτίθεται τὸ ἐπιχείρημα τῆς ἀναμνήσεως, συζητεῖ ἐκτενῶς καίρια σημεῖα τοῦ χωρίου αὐτοῦ (σσ. 33 κ. ἐξ.) προκειμένου νὰ δείξει ἀσυμβατότητες ἐντὸς τῆς ἴδιας τῆς θεωρίας τῆς ἀναμνήσεως. Κατὰ τὸν συγγραφέα, στίς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις τοῦ εἶδους τῆς ἀνάμνησης ποὺ ἀναφέρει ὁ Σωκράτης (73 c 4 - e 4), ἀνήκουν οἱ ἀκόλουθες: Ἐὰν τὸ χ, ποὺ ἀντιλαμβάνομαι, μοῦ θυμίζει τὸ υ, ποὺ δὲν ἀντιλαμβάνομαι, τότε πρέπει (i) τὸ υ νὰ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ χ, (ii) τὸ χ νὰ ἀναγνωρίζεται ὡς χ, (iii) τὸ υ νὰ εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης γνώσης ἀπὸ τὸ χ (σ. 33). Ἐκεῖνο ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς συνειρμικῆς ἀνάμνησης (ἐκεῖνο δηλαδὴ ποὺ ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη) κι ἐκεῖνο ποὺ ἔρχεται στὴ μνήμη κατὰ τὴ διαδικασία τῆς ἀνάμνησης (ἐκεῖνο δηλαδὴ ποὺ ἀνακαλεῖται στὴ μνήμη) εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀποτελοῦν ἀντικείμενο διαφορετικῶν εἰδῶν γνώσης (σ. 34). Ἐκτὸς ἀπ' αὐτό, ὅποιος ἀναγνωρίζει ἓνα ἀπείκασμα ὡς ἀπείκασμα ἑνὸς συγκεκριμένου πρωτοτύπου (ὄχι μόνο ἀπλῶς ὡς ἀπείκασμα ἑνὸς πράγματος γενικά) πρέπει νὰ ἔχει προγενέστερη γνώση τοῦ πρωτοτύπου· ὅποιος δηλαδὴ ἀναγνωρίζει τὸ χ ὡς ἀπείκασμα τοῦ υ πρέπει νὰ γνωρίζει πρῶτα τὸ υ, ποὺ σημαίνει ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ γνώση τοῦ πρωτοτύπου εἶναι ὄχι λογικὰ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴ γνώση τοῦ ἀπεικάσματος (σ. 39). Στὴν περίπτωση ὅμως τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ἴσων πραγμάτων στὴν παράσταση τοῦ ἴσου δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ κάποιο εἶδος ἀνάμνησης σὰν αὐτὴν ποὺ περιγράφεται ἀπὸ τὸν Σωκράτη στὸ χωρίο 73 c 4 - d 1, καθὼς δὲν πληροῦται ἡ (iii) προϋπόθεση (σ. 50). Πρόκειται κατὰ τὸν συγγραφέα γιὰ σειρά λαθῶν μὲ τὰ ὁποῖα ἐπιβαρύνεται ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Σωκράτη, καὶ τὸ ἐρώτημα εἶναι ἂν αὐτὰ διέφυγαν τῆς προσοχῆς τοῦ Πλάτωνα ἢ ἂν τὰ σκηνοθέτησε ὁ ἴδιος. Δύο τέτοια σημαντικὰ λάθη διαπιστώνονται λ.χ. στὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ χωρίου 74 d 4 - 75 c 6: (α) ἡ ἀποδοχὴ τῆς θέσης ὅτι ἡ ἐπικαίρωση τῆς γνώσης μας τοῦ ἴδιου τοῦ ἴσου κατὰ τὴν ἀντίληψη ἴσων πραγμάτων ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν ἀνάκληση στὴ μνήμη ἑνὸς «ὑποδείγματος» κατὰ τὴν ἀντίληψη τοῦ ἀπεικάσματος· (β) τὸ ἐσφαλμένο τοῦ συμπεράσματος ὅτι πρέπει νὰ ἔχουμε ἀποκτήσει τὴν ἴδια τὴ γνώση τοῦ ἴσου ἥδη πρὶν ἀπὸ τὴν ἐναρξὴ χρήσης τῆς ἀντιληπτικῆς μας ικανότητος (σ. 56).

Μετὰ ἀπὸ ἐκτενὴ συζήτηση τῶν παραπάνω καὶ ἄλλων σχετικῶν χωρίων τοῦ *Φαίδωνα* καθὼς καὶ ἀναφορὰ στὸν χρονολογικὰ ἐπόμενο *Παρμενίδη* (ὅπου ἡ αὐτοκριτικὴ τοῦ Πλάτωνα καὶ ἡ κριτικὴ τῆς παράστασης τῶν ἰδεῶν ὡς παραδειγμάτων), ποὺ συνηγοροῦν ἐναντίον μιᾶς αὐστηρῆς μεταφυσικῆς ιδέας-ἀπεικάσματος (σσ. 58 κ. ἐξ.), ὁ συγγραφέας διαβλέπει ὅτι ἡ παρουσία λαθῶν ὅπως τὰ προαναφερθέντα στὸν *Φαίδωνα* εἶναι σαφῆς ἔνδειξη τοῦ ὅτι ἐδῶ ὁ Πλάτων δὲν ἐπιθυμεῖ νὰ προσαγάγει μιὰ σοβαρὴ ἀπόδειξη γιὰ τὴν ἀνάμνηση καὶ τὴν προϋπαρξὴ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ θέλει νὰ παρουσιάσει τίς θέσεις αὐτὲς ὡς παράδοξα συμπεράσματα μιᾶς διαλεκτικῆς συζήτησης (σ. 79). Ὁ συγγραφέας ἐπικρίνει ἐξἄλλου τὴν κυρίαρχη κατὰ τὴν ἀνάγνωση τῶν διαλόγων τάση νὰ συνυπολογίζονται ὡς διδασκαλία τοῦ Πλάτωνα οἱ ἐρωτήσεις τοῦ Σωκράτη καὶ οἱ ἀπαντήσεις τῶν συνομιλητῶν του

9. Πρόκειται γιὰ ἐξαιρετικὸ δείγμα μετάφρασης πλατωνικοῦ διαλόγου. Ὁ καθηγητὴς Ebert ἔχει ἀναλάβει τὴ μετάφραση καὶ τὸν σχολιασμό τοῦ *Φαίδωνα* στὴ νέα σειρά *Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen, ἐκδ. οἶκος Vandenhoeck & Ruprecht), τῆς ὁποίας ἡ ἐκδοσὴ ἔχει ἀνατεθεῖ ἀπὸ τὴν Kommission für Klassische Philologie τῆς Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz στοὺς E. Heitsch καὶ C. W. Müller. Ἡ σειρά αὐτὴ φιλοδοξεῖ νὰ ἀποτελέσει νέα παρουσίαση τοῦ πλατωνικοῦ corpus, καρπούμενη τῶν πορισμάτων τῆς νεότερης ἐρευνας γιὰ τὸν Πλάτωνα. Στὴ νέα αὐτὴ σειρά ἔχουν μέχρι τώρα μεταφρασθεῖ καὶ σχολιασθεῖ μὲ ὑποδειγματικὸ πρᾶγματι τρόπο οἱ διάλογοι *Φίληβος* (ὑπὸ D. Frede, 1997), *Φαῖδρος* (ὑπὸ E. Heitsch, 1997²), *Λύσις* (ὑπὸ M. Bordt, 1998), *Πρωταγόρας* (ὑπὸ B. Manuwald, 1999) καὶ *Νόμοι*, βιβλ. I-III (ὑπὸ K. Schöpsdau, 1994).

(σ. 42), ενώ και με αναφορά στα *Τοπικά* του Ἀριστοτέλη¹⁰ (όπου υποδεικνύεται ή συμπεριφορά εκείνου που έρωτά και εκείνου που απαντά) δείχνει ότι σε μία διαλεκτική συζήτηση ό έρωτών δέν δεσμεύεται από τις απόψεις που υποστηρίζει αυτός που απαντά· οί παρπάνω πυθαγόρειες δοξασίες έμπίπτουν κατά τόν συγγραφέα σ' αυτήν την κατηγορία, ενώ λίγες είναι οί περιπτώσεις όπου είναι ίσως δυνατό να συναγάγουμε κάτι για τόν Πλάτωνα από τη δέσμευση του Σωκράτη σε μίαν άποψη.

Τί είδους μήνυμα λοιπόν άπευθύνει ό Πλάτων στους πυθαγορείους της έποχής του, τί στοχεύει να πεί στους φίλους του στη Μεγάλη Ελλάδα με τη συζήτηση του έπιχειρήματος της άναμνήσεως; Σίγουρα, κατά τόν συγγραφέα (σ. 86), να επανεξετάσουν τα σχετικά έπιχειρήματα του Φαίδωνα· τα λόγια του Σωκράτη είναι χαρακτηριστικά: *Οὐ μόνον γ' ... ὦ Σιμμία ... ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καί τās γε ὑποθέσεις τās πρώτας, καί εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὁμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον* (107 b). Ὁ συγγραφέας έπιχειρηματολογεί στη συνέχεια για τό ότι ό Πλάτων με τη συζήτηση της άναμνήσεως δέν στοχεύει μόνο να παρουσιάσει ως παράδοση και μη άποδείξιμη την παράσταση της άνάμνησης γνώσης που άποκτήθηκε πριν από τη γέννηση (καθώς ή παράσταση αυτή δέν άντικρούεται καθόλου στον Φαίδωνα), αλλά να άποδείξει την άνεπάρκεια της πυθαγόρειας παράστασης της μμήσεως (σσ. 87 κ. έξ.), συζητώντας για τό σκοπό αυτό την καταλληλότητα της έννοιας της ισότητος και τών έκάστοτε ίσων άντικειμένων που έχει έπιλέξει ό ίδιος ως παράδειγμα για την περί ιδέας-άπεικάσματος θεωρία του. Ὁ συγγραφέας τονίζει (σ. 93) ότι ό Πλάτων στόχευε πιο μακρυνά: ήθελε να μύσει τους πυθαγορείους φίλους του στο νέο εκείνο είδος της έπιστημονικής έπιχειρηματολογίας που ήθε στο φως με την έλεατική διαλεκτική¹¹ – τό μήνυμα λοιπόν του Φαίδωνα στους πυθαγορείους ήταν ή προτροπή για άσκηση της διαλεκτικής. Καί για να μεταδώσει αυτό τό μήνυμα ό Πλάτων έφτιαξε έναν Σωκράτη που μιλάει (έν μέρει) ως πυθαγόρειος. Ὁ Φαίδων έρμηνεύθηκε κατά τόν συγγραφέα λανθασμένα: έγινε τό «εὐαγγέλιο ενός πυθαγορίζοντος πλατωνισμοῦ» (αὐτόθι), τό μήνυμά του έγινε μεταφυσικό δόγμα.

Τό μήνυμα του έργου αυτού στους άναγνώστες του είναι σαφές – και όπωσδήποτε προκλητικό: ή θεωρία της άναμνήσεως στον Φαίδωνα και μαζί της ή μεταφυσική ιδέα του - άπεικάσματος στην όποία βασίζεται δέν θάπρεπε να άποδοθούν στον Πλάτωνα. Κι αυτό τό μήνυμα ξενίζει προφανώς πολλούς μελετητές του Φαίδωνα, σίγουρα εκείνους που βλέπουν στο διάλογο αυτό τό «εὐαγγέλιο ενός πυθαγορίζοντος πλατωνισμοῦ». Κι άκόμη ταράκουνάει πολλές πεποιηθείς πολλών πλατωνιστών, ιδίως όσων άναζητούν στους διαλόγους την έκφραση παντού θέσεων του Πλάτωνα. Ὁ αντίλογος είναι άναμενόμενος. Θά βρει όμως άντιμέτωπο έναν πυκνό όσο και διεισδυτικό λόγο, διατυπωμένο με ουσιαστική κάρπωση τών πορισμάτων της έρευνας, μία πραγματικά συνεκτική και σε γερές βάσεις έδραιωμένη συλλογιστική, ξεκάθαρα, στίς λεπτομέρειες έπεξεργασμένα έπιχειρήματα που με έπιμέλεια και όξύνοια όρθώνει ό καθηγητής Ebert. Ἡ σημαντική αυτή μονογραφία θά δώσει όπωσδήποτε τό έναυσμα για νέες σκέψεις, νέα προσέγγιση όχι μόνο του Φαίδωνα αλλά και καιρίων σημείων της φιλοσοφίας του Πλάτωνα.

Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ

10. Θ 1, 155 b 4-7· Θ 4, 159 a 18-24 έστι δέ του μέν έρωτώντος τό οὕτως έπαγαγεῖν τόν λόγον ὥστε ποιῆσαι τόν άποκρινόμενον τὰ άδοξότατα λέγειν τών διά τήν θέσιν άναγκαίων, του δ' άποκρινομένου τό μή δι' αὐτόν φαίνεσθαι συμβαίνειν τό άδύνατον ή τό παράδοξον, αλλά διά τήν θέσιν· έτέρα γάρ ίσως άμαρτία τό θέσθαι πρώτον ό μη δεῖ και τό θέμενον μη φυλάξει κατά τρόπον.

11. Ὁ EBERT, ένθ' άν., σ. 93, συγκαταλέγει τούς (νεότερους) πυθαγορείους στους προτέρους εκείνους για τούς όποιους ό Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ότι διαλεκτικής οὐ μετεῖχον (Μ.τ.φ. Α 5, 987 b 32-33).

ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΒΙΒΛΙΑ - ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

- Ἀννίτιου Μάλλιου Σεβηρίνου Βοηθοῦ Περί Παραμυθίας τῆς Φιλοσοφίας, μετέφρασε Μάξιμος Μοναχὸς ὁ Πλανούδης, éd. critique par Manolis Papathomopoulos, Athens, The Academy of Athens, Librairie J. Vrin-Paris, Éd. Ousia-Bruxelles, 1999, 162 pp.
- Ἀραβαντινοῦ Ἀ., Κελεσίδου Ἀ., Μάνος Ἀ., Μουτσόπουλος Ε., Ἡ ἔννοια τῆς ἐλπίδος στὸν νεοπλατωνικὸ στοχασμὸ, πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 1998, 54 σσ.
- Βαλκανικὰ σύμμεικτα, περιοδικὴ ἔκδοση τοῦ Ἰδρύματος Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, τεύχ. 9, Θεσσαλονίκη, 1997, 345 σσ.
- Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 42, London, Institute of Classical Studies, University of London, 1997-8, 295 pp.
- Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin*, 68, Copenhagen, 1998, 312 pp.
- (Coll.), From Ethics to Biolaw/De l'éthique au biodroit. *Studier i Etik og Ret*, vol. 7, June 1998, Centre for Ethics and Law in Nature and Society, 145 pp.
- (Coll.), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, a cura di Mario Vegetti e Michele Abbate, Napoli, Bibliopolis, Saggi Bibliopolis, 1999, 255 pp.
- Coulibaritsis Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Bernard Grasset, Le Collège de Philosophie, 1998, 1316 pp.
- Δελτίο τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Νεώτερου Ἑλληνισμοῦ. Μνήμη Ἐλευθερίου Πρεβελάκη, τ. 1ος, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1998, 363 σσ.
- Δεσποτοπούλου Κωνσταντίνου, Φιλοσοφίας ἐγκώμιον, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 1999, 172 σσ.
- Δευκαλίων, 17/1, Ἀθήνα, Ἰούνιος 1999, 158 σσ.
- Δίκη, Ἀθήνα, EUNOMIA VERLAG, 1999 (1-12 τεύχη).
- Δωδώνη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ τμήματος Ἱστορίας καὶ Ἀρχαιολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Μνήμη Σωτήρη Δάκαρη, τ. 26, Ἰωάννινα, 1997, 636 σσ.
- Δωδώνη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ τμήματος Φιλολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Στὴ μνήμη Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη, τ. 27, Ἰωάννινα, 1998, 319 σσ.
- Δωδώνη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικῆς καὶ Ψυχολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Μέρος 3ο, τ. 26, Ἰωάννινα, 1997, 379 σσ.
- Εὐδικία, Ἐπιθεώρηση τοῦ Διεθνoῦς Κέντρου Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τοῦ Δικαίου, τεύχ. 5-6, Ἀθήνα, 1999, 203 σσ.
- Evangeliou C. Christos, *The Hellenic Philosophy: between Europe, Asia and Africa*, New York,



- Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1997, 222 pp.
- Zarathoustra et renouveau chrétien de l'Europe*. Hommage à Paul de Breuil, Textes et témoignages rassemblés par Demètre Théraios, et P. Rosniansky, Paris, Guy Trédaniel éditeur, 1996, 343 pp.
- Ζωγραφίδη Γεωργίου, *Είκαστική Φιλοσοφία*. Μελετήματα για τη φιλοσοφία, τη θρησκεία και την τέχνη, Ἀθήνα, Ἑλληνικά Γράμματα, 1998, 268 σσ.
- Ἰνδικτος, τευχ. 9, Ἀθήνα, καλοκαίρι 1998, 313 σσ.
- Information Philosophie*, ἔτη 1986-1991, P. Ἀργυροπούλου.
- Κελεσίδου Ἀ., Μαραγγιανοῦ-Δερμούση Ἐ., Μάνος Ἀ., Πρωτοπαπᾶ-Μαρνέλη Μ., Ἀργυροπούλου Ρ., *Φιλόσοφοι στὸ Αἶγαῖο*, πρόλογος Ε. Μουτσοπούλου, Ἀθήνα, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Κέντρον Ἑρεῦνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, 1998, 123 σσ.
- Κληρονομία*. Δημοσίευμα Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, τ. 27, τευχ. Α' - Β', Ἰούν.-Δεκ. 1995, 381 σσ., καὶ τ. 28, τευχ. Α' - Β', Ἰούν.-Δεκ. 1996, 399 σσ.
- Κουμάκη Γεωργίου Χ., *Σύγχρονοι προβληματισμοὶ μετὰ σημεῖο ἀναφορᾶς τὴν παιδεία*, Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, 1999, 288 σσ.
- Κουμάκη Γεωργίου Χ., *Φιλοσοφικά ρεύματα καὶ παιδεία*, Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, 1998, 306 σσ.
- Morale et criminalité*, Essais de philosophie pénale et de criminologie, vol. I, Institut de criminologie de Paris, 101 pp.
- Νέα Παιδεία*. Κείμενα παιδευτικοῦ προβληματισμοῦ, Ν° 87, ἔτος 22ο, Ἀθήνα, καλοκαίρι 1998, 187 σσ.
- Προσωκρατικοὶ* (οἱ), τόμ. 2, ἐπιμ. Α.Φ.Δ. Μουρελάτος, Μτφρ. Φ.Γ. Τσιγκάνου, Ν. Γιανναδάκης, Σπ. Μοσχονάς, Γ. Τεβέρας, ἐπιστ. Δ.Ν. Λαμπροέλλης, Ἀθήνα, ἐκπαιδ. Κωστή-Γεῖτονα, 1999, 760 σσ.
- Rosmini Antonio, *Psychology*, 4 vols., Durham, Rosmini House, 1999, 392 pp., 560 pp., 263 pp., et 162 pp.
- Τὰ νέα τοῦ Κ.Ε.Ν.Ε.Φ.*, Πανεπιστήμιον Ἰωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας, Κέντρον Ἑρευνῶν Νεοελληνικῆς Φιλοσοφίας, τευχ. 1, Ἰωάννινα, ἀνοιξη 1998, 32 σσ.
- The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 42, N°s 3-4, 1997, 585 pp.
- Trigeaud Jean-Marc, *L'homme coupable*. Critique d'une philosophie de la responsabilité, Bordeaux, éd. Bière, Bibliothèque de philosophie comparée, Philosophie du Droit 17, 1999, 248 pp.
- Φιλοσοφία καὶ Παιδεία*, ἔτος 4ο, τευχ. 13, Ὀκτώβριος 1998, 27 σσ. καὶ ἔτος 5ο, τευχ. 14, 33 σσ.
- Van Liefferinge Carine, *La théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, KERNOS, Liège, Centre international à l'étude de la religion grecque antique, suppl. 9, 1999, 319 pp.
- Ψιάχος Δημ., *Περὶ ἀτόμου μεταβολῆς*. Σοφιστικὴ γενεθλιαλογία, Ἀθήνα, 1998, 127 σσ.

ΑΝΑΤΥΠΙΑ

- Brisson Luc, *La métaphore vive* de Paul Ricœur, *Dialogue*, vol. XV, no 1, Mars 1996, pp. 133-147.
- Δεσποτοπούλου Κωνσταντίνου, Ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς προαιρέσεως, Πρακτικὰ τοῦ Διεθνoῦς Συνεδρίου, Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ καὶ οἱ ἐπιδράσεις τῆς (Ἀθήνα, 24-26 Μαΐου 1995), Ἀθήνα, 1996, σσ. 72-80.
- Δεσποτοπούλου Κωνσταντίνου, Ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης καὶ τὸ ἀγώνισμα τῆς φιλοσοφίας, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, τ. 73 (1998), τευχ. Β', σσ. 82-93.



- Kélessidou Anna, L'actualité de certaines vues politiques d'Aristote, *Πρακτικά τοῦ Β' Διεθνoῦς Συνεδρίου τῆς Ἑταιρείας Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν, Ἡ πολιτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ οἱ ἐπιδράσεις τῆς* (29-31 Μαΐου 1997), Ἀθήνα, 1999, pp. 185-190.
- Μουτσοπούλου Ε., Μεταφυσική καὶ Μουσική, *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, τ. 73 (1998), τεῦχ. Β', σσ. 273-291.
- Μπενάκη Λίνου, Τὸ πρόβλημα τοῦ τόπου σ' ἓνα ἀνέκδοτο φιλοσοφικὸ κείμενο τοῦ ΙΒ' αἰῶνα, *Α' Συνάντηση τῶν Βυζαντινολόγων τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Κύπρου*. Εἰσηγήσεις. Περιλήψεις ἀνακοινώσεων, Ἰωάννινα, 1999, σσ. 71-18.
- Narbonne, J.-M., La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin, *Centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos»*, 1997, pp. 1-16.
- Rosetti Livio, Biografia e autobiografia in Platone, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni* (a cura di I. Gallo e L. Nicastri), Napoli, E.S.I., Pubblicazioni dell'università degli studi di Salerno, 1995, pp. 57-78.
- Rosetti Livio, Il "Kairos" comunicazionale, in *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Le vie della Ricerca*, Studi in onore di Fr. Adorno, (A cura di M. Serena Funghi), Firenze, Leo S. Olschki editore, 1996, pp. 415-426.
- Rosetti Livio, il *logos amarturos* nel contesto della retorica antica, in *Lingue tecniche del greco e del latino II*, Atti del II seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina, (a cura di S. Sconocchia e L. Toneatto, e di D. Grismani, M. Faraguna e I. Pin), Bologna, Patron editore, 1997, pp. 129-149.
- Rosetti Livio, Sulla struttura macro-retorica del *Eilebo*, in *Il Eilebo di Platone e la sua fortuna*, (a cura di P. Cosenza), Napoli, M. d'Auria Editore, 1996, pp. 323-352.
- Σολωμοῦ-Παπανικολάου Βασιλικῆς, Ὁ Ἡρακλῆς καὶ ὁ Ἀπόλλων στὴν θεώρηση τοῦ Σπύρου Κυριαζόπουλου, *Δωδώνη*, τ. 25, μέρος 3^ο, Ἰωάννινα, 1996, σσ. 133-148.
- Τέζα Α. Χρίστου, Ὁ Γιάννης Κορδάτος ὡς ἱστορικός τῆς Αρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, *Δωδώνη*, τ. ΚΕ', Μέρος 3ο, Ἰωάννινα 1996, σσ. 233-259.
- Τέζα Α. Χρίστου, Ὁ Σπύρος Κυριαζόπουλος καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ γένεση τῆς Φιλοσοφίας, *Δωδώνη*, τ. ΚΕ', Μέρος 3ο, Ἰωάννινα 1996, σσ. 111-131.
- Tzitzis Stamatios, La personne fondement du juste, du droit prosopologique, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, IV serie, LXXIII, Gennaio/Marzo 1996, pp. 157-176.
- Φίλη Χριστίνας, Μιὰ προσπάθεια θεμελίωσης τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ ἀπὸ τὸν Ἰωάννη Καραντινό, *Οἱ Ἐπιστῆμες στὸν ἐλληνικὸ χῶρο*, Ἀθήνα, Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἑρευνῶν, Ε.Ι.Ε., σσ. 307-323.
- Phili Christine, La loi suprême de H. Wronski: la rencontre de la première philosophie et des mathématiques, in E. Ausejo, M. Hormigon (eds), *Paradigms and Mathematics*, Madrid, XXI editores, 1996, pp. 289-308.
- Phili Christine, La reconstruction des mathématiques en Grèce: l'apport de Ioannis Carandinos (1784-1834), in *L'Europe mathématique*, (ss. la direction de C. Coldstein, J. Gray & J. Ritter), Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1996, pp. 304-319.
- Wesoly Marian, Aristotle's Lost Diagrams of the Analytical figures, *EOS*, LXXXIV 1996, pp. 53-64.
- Ἀναγόρευση τοῦ Werner Beierwaltes σὲ ἐπίτιμο διδάκτορα φιλοσοφίας τοῦ τμήματος φιλοσοφίας, παιδαγωγικῆς καὶ ψυχολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων (23/ 5/ 1996). Ἐπίσημοι λόγοι, ἐργογραφία, *Δωδώνη*, τ. 26, Μέρος 3^ο, Ἰωάννινα, 1997, σσ. 273-317.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINOΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ - PHILOSOPHI BYZANTINI

- VOL. 1: Νικολάου Μεθώνης, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Προκλου 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 ὥριται 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 Ἀνωρύμου Συνέχεια τοῦ Ὑπομνήματος Προκλου*. 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 Μανουήλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Καδώνη. Εἰσαγωγή καὶ κριτική ἔκδοση τῶν κειμένων ὑπὸ Δημητρίου Ζ. Νικίττα 1990, CLIV, 270 p.
- VOL. 6: Ἀνωρύμου, *Φιλοσοφικά Συμμεκτα* [A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (God. Baroccianus Gr. 131)]. Critical Edition and Introduction by Ilias N. Ροντίκος 1992, CCXXIV, 144 p.
- VOL. 7: Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μαγῶν. Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια*. Édition critique, introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER 1995, LXXX, 187 p.
- VOL. 8: Βαρλαάμ τοῦ Καλαβροῦ, *Λογιστική*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar von Pantelis CARELOS 1996, XCII, 284 p.
- VOL. 9: Βοηθοῦ *Βίβλος Περὶ παραμυθίας τῆς φιλοσοφίας, ἣν μετήνεγκεν εἰς τὴν ἐλλάδα διάλεκτον Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, Édition critique par Manolis PARATHOMOPOULOS 1999, LXXXII, 258 p.
- VOL. 10: Θεοφάνους Νικαίας, *Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης*. A Critical Edition with Introduction, Translation in Modern Greek, Notes and an English Summary by J.D. POLEMIS, 2000, ca. 260 p.

CORPUS PHILOSOPHORUM MEDII AEVI
BYZANTINA ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
COMMENTARIA IN ARISTOTELEM BYZANTINA

- VOL. 1: Ἀρέθα Καισαρείας *Σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν καὶ τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*. A Critical Edition by Michael SHARE 1994, XVI, 293 p.
- VOL. 2: Γεωργίου Παχυμέρους, *Ὑπομνήματα εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ Φυσικά*. Erste kritische Ausgabe von Eleni PAPPAS, 2000, ca. 300 p.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

