

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

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

ΕΡΕΥΝΗΤΑΙ: Δρ Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ – ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ  
Δρ Ι. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ  
Δρ Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ – ΜΑΡΝΕΛΗ

EDITORIAL BOARD

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

RESEARCHERS: Dr A. ARAVANTINOU – BOURLOYIANNI  
Dr I. KALOGERAKOS  
Dr M. PROTOPAPA – MARNELI

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 \$ )

Τὰ ἄρθρα τῆς Ἐπετηρίδος δημοσιεύονται μετὰ τὴν προσωπικὴν εὐθύνην τῶν συγγραφέων ὡς πρὸς  
τὸ περιεχόμενον καὶ τὴν γλωσσικὴν μορφήν.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ

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

ISBN 1105-21-20

Copyright © 1999

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Κέντρον Έρευνας της Έλληνικης Φιλοσοφίας

Ἀναγνωστοπούλου 14 - 106 73 Ἀθήναι

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 29 (1999)

Γ. ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἐπίδραση τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Κ. Τσάτσου στὴ γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου καὶ τὴν νομολογία .....	9
Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Κωνσταντῖνος Τσάτσος. Ἐπιστημονικὸ μνημόσυνο στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν δέκα χρόνια ἀπὸ τὴν ἀποδήμησή του .....	14
Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΥ, Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ 28ον ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου .....	24
Α. Ν. ΖΟΥΜΠΟΥ, Ἡ <i>incognita materies</i> τοῦ Fredegisus ὡς ἄπειρον παρ' Ἀναξιμάνδρῳ .....	28
I. GOBRY, Le divin chez Platon .....	30
A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI, State and Education in Aristotle .....	45
Chr. N. POLYCARPOU, Menaechmus' Philosophical Investigations .....	53
Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ-ΜΑΡΝΕΛΗ, Στοιχεῖα Κυνικο-στωϊκῆς διατριβῆς στὸν Πίνακα τοῦ Κέβητος .....	71
G. M. STATHOPOULOU, Eros in Plotinus .....	82
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Κίνηση καὶ ἐπιθυμία τοῦ ἑνός στὴν Πλάτωνος Θεολογία τοῦ Πρόκλου .....	89
P. ΡΑΪΡÉTIS, La conception du bien et du mal chez Spinoza .....	94
Η. WICHMANN, Le droit et la morale. Quelques remarques sur la disposition kantienne .....	109
Th. PENTZOPOULOU-VALALAS, Herméneutique et nihilisme .....	116
E. MOUTSOPOULOS, L'absurdité de l'athéisme selon Rosmini .....	132
V. VITSAXIS, Temps et poésie .....	149

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

J. - M. GABAUDE, La conversion de Socrate .....	187
E. MOUTSOPOULOS, La catégorie esthétique du néoromantique en musique .....	190
† Κ. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, Ἡ φιλοσοφικὴ ἔκθεση .....	193
Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Ἡ κρίση τῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ ἐλληνικὲς φιλοσοφικὲς ἀξίες .....	201
Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Ἡ ἀξιοποίηση τοῦ καιροῦ κατὰ τὴν διαδικασία τοῦ ἀθλήματος .....	205

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

Μ. TAVARES DE MIRANDA, B. MILHAU, G. BERNARD, J.-P. AIRUT, Y. POZO - MEDINA, L. JERPHAGNON, J.-M. GABAUDE, G. LEKKAS, E. MOUTSOPOULOS, M. PROTOPAPAS-MARNELI, H. MARGARITOU-ANDRIANESSI, I. G. KALOGERAKOS, Π.-Μ. ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ, Ρ. Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ, Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Σ. ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ, Β. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν. ΑΓΓΕΛΗΣ, Α. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ-ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ .....	210
--	-----

ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ Κ.Ε.Ε.Φ. ....	261
--	-----



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ





## Η ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑΤΟΣ ΤΟΥ Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ ΣΤΗ ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΝ ΝΟΜΟΛΟΓΙΑ

Μετά την ωραία όμιλία του αγαπητοῦ συναδέλφου κ. Δεσποτοπούλου, πού παρουσίασε τὴν καθολικὴ ἐπιστημονικὴ συμβολὴ τοῦ μεγάλου αὐτοῦ Διδασκάλου, ἐλάχιστες ἀπὸ τὶς πολυποίκιλες τοῦ ἔργου του πτυχὲς θὰ προσπαθῶ νὰ ἐπισημάνω, καὶ μάλιστα ἐκεῖνες πού συναρτῶνται περισσότερο μὲ τὴν ἀπήχηση τῆς διδασκαλίας του τόσο στὴν Γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου ὅσο καὶ στὸ εὐαίσθητο πεδίο τῆς ἐρμηνείας καὶ ἐφαρμογῆς αὐτοῦ.

Ἡ προσωπικότητα τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου συνδέεται μὲ τὴν νεώτερη ἱστορία τῆς ἐλληνικῆς νομικῆς ἐπιστήμης, τὴν ὁποία κατ' ἐξοχὴν χρωμάτιζαν τὰ ὀνόματα τῶν Δημητρίου Παπούλια, Κωνσταντίνου Τριανταφυλλοπούλου, Γεωργίου Μπαλῆ καὶ Γεωργίου Μαριδάκη ὡς διακεκριμένων τοῦ δικαίου Διδασκάλων. Σ' αὐτὴ τὴν περίοδο τὸ ἔτος 1932 ἦταν πράγματι σημαντικό. Διότι τότε κυκλοφόρησαν δύο βασικὲς μελέτες σχετικὲς μὲ τὴν ἐρμηνεία τοῦ δικαίου: τοῦ Κ. Τσάτσου, νέου τότε καθηγητοῦ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, μὲ τίτλο *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου*, καὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου Λιτξεροπούλου, ὑφηγητοῦ τότε στὸ Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης καὶ ἔπειτα καθηγητοῦ στὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν, μὲ τίτλο *Ἡ νομολογία ὡς παράγων διαπλάσεως τοῦ ἰδιωτικοῦ δικαίου*. Ὁ Λιτξερόπουλος στὸν πρόλογο τῆς ωραίας πράγματι μελέτης του, ἀφοῦ ἐτόνιζε ὅτι ἡ διατριβὴ του στηρίζεται στὴν τελολογικὴ μέθοδο ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου, προσέθετε καὶ τὰ ἀκόλουθα: «Ἡ συγγραφή τῆς παρούσης ἐργασίας, ἔλεγε, εἶχε ἤδη πολὺ προχωρήσει, ὅτε ἐλάβομεν γνῶσιν τῆς ἐκτενοῦς πραγματείας τοῦ φίλου καθηγητοῦ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν κ. Κ. Τσάτσου ἐπὶ τοῦ Προβλήματος τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου. Ὁ ἀναγνώστης θὰ συμπληρώσει ἐπιμελέστατα τὸ θεωρητικὸν μέρος τῆς μελέτης μας διὰ τῆς ἀναγνώσεως τοῦ ἔργου τοῦ κ. Τσάτσου, ὁ ὁποῖος προσφέρει εἰς τὴν ἐλληνικὴν ἐπιστήμην βαθυτάτην δογματικὴν καὶ φιλοσοφικὴν ἔρευναν τοῦ θέματος». Ἀλλὰ καὶ ὁ Κωνσταντῖνος Τριανταφυλλόπουλος — πού εἶχε ἐπισημάνει ἀπ' τὸ ἔτος 1916, μὲ τὴν μελέτη του *Ἐλευθέρα ἐρμηνεία τοῦ δικαίου* τὴν στεῖρα «ἐννοιοκρατουμένη» μέθοδο ἐρμηνείας τοῦ δικαίου καὶ ὑπεδείκνυε τὴν ζωογόνο τελολογικὴ κατεύθυνση αὐτῆς — στὴν ἐνθερμη Εἰσήγησὶ του γιὰ τὴν ἀπο-





δοχή της ύποψηφιότητος του Κ. Τσάτσου ως Ἀκαδημαϊκοῦ, ἔγραφε καὶ τὰ ἑξῆς: «Ἡ μελέτη περὶ τοῦ *Προβλήματος τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου* ἰσοδυναμεῖ πρὸς ὁλόκληρον σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου μετὰ βάσιν τὴν ἰδεοκρατικὴν φιλοσοφίαν καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπόψεως εἶναι εὐτυχὴς ἡ ἑλληνικὴ βιβλιογραφία, ἀφοῦ τοιοῦτον ἔργον ἀναλῶν, μετὰ βάσιν αὐτὴν τὴν ἔννοιαν τοῦ δικαίου, τὴν ἐρμηνευτικὴν μέθοδον παντὸς κειμένου νομοθετικοῦ ἢ ἰδιωτικοῦ, δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχῃ εἰς τὴν διεθνὴ κίνησιν». Τὴν τελολογικὴ αὐτὴ μέθοδο, μετὰ τὶς ποικίλες γνωσιολογικὰς ἀποχρώσεις κατὰ τὴν λειτουργίαν τοῦ ὑπαγωγικοῦ κυρίως συλλογισμοῦ, ἀνέπτυξε ὁ Κ. Τσάτσος κατὰ τρόπον ἀπαράμυλλο. Σὲ μία τελευταία μάλιστα μελέτη του — ἔπειτα ἀπὸ 57 χρόνια ἐπιστημονικῆς ζωῆς — ποὺ φέρει τὸν ἴδιο τίτλο μετὰ τὴν ἀρχικὴν σὲ γερμανικὴ γλῶσσα μελέτη του *Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου*, ἀφοῦ ἀντικρούει πειστικὰ καὶ μετὰ ἐκτεταμένη ἐπιχειρηματολογία τὶς διαφορὰς μετὰ μαρξιστικὸν ὑπόστρωμα θεωρίας, ποὺ δὲν προάγουν — ὅπως γράφει — τὴν ἐπιστήμην, διατυπώνει καὶ πάλι τὴν βασικὴν τοῦ θέσης μετὰ τὴν ἀκόλουθον περικοπή: «Ἡ τελολογία, λέγει, εἶναι μία μορφή σκέψεως ποὺ τὴν θεωρῶ ἀναγκαία, γιὰ ὅλον τὸν κόσμον τῆς πράξεως, ἀλλὰ ποὺ προσλαμβάνει τὴν ἐντελέστερην μορφήν της στὸ δίκαιο (...). Ὅχι διότι εἶναι μία μέθοδος ἀπλῶς πρόσφορη γιὰ τὴν κατανόησιν τῶν νόμιμων τοῦ δικαίου, γιὰ τὴν πλήρωσιν τῶν κενῶν τοῦ συστήματος ἢ τὴν ἀρνήσιν τῶν ἀντιφάσεών του, ἀλλὰ διότι ἡ τελολογία ὑπάρχει παντοῦ ὅπου γιὰ νὰ ἐννοήσωμε μία πράξιν πρέπει νὰ ἐξέρωμε ποὺ στοχεύει. Ἀπὸ ἐκεί κρίνομε τὴν ἀξίαν ἢ τὴν ἀπταξίαν της. Ἡ μέθοδος ἐπομένως αὐτὴ ἰσχύει ὅπου ἀντικείμενον ἔρευνας εἶναι πράξεις τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ὁλόκληρη ἡ ἱστορία καὶ ἐπομένως καὶ τὸ δίκαιο».

Ἡ φιλοσοφικὴ ἀλλὰ καὶ ἡ θεωρητικὴ δομὴ τοῦ ὅλου ἔργου τοῦ Κ. Τσάτσου, ἐπίσης δὲ καὶ ἡ πανεπιστημιακὴ διδασκαλία του, ἐδημιούργησαν μία νέα ἀξιολογὴ κίνησις στὴν ὅλη θεώρησιν τοῦ δικαίου, ὥστε ὄχι μόνον νὰ ἐμφανισθοῦν σημαντικὲς ἀπ' τοὺς μαθητὰς του ἐργασίες ποὺ φέρουν τὴν σφραγίδα τῆς προσωπικότητός του, ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπάρξῃ ἄμεση ἐπίδρασις τῆς τελολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου τόσο στοὺς ἐρμηνευτὰς κειμένων τοῦ ἀστικοῦ κυρίως δικαίου, ὅσο καὶ στὴν νομολογίαν.

Σημαντικὸν τὸ ἔτος 1940 γιὰ τοὺς μαθητὰς του. Τότε ἐμφανίζεται ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Κωνσταντίνου Δεσποτοπούλου *Τὸ δικαίωμα ὡς διάνοημα τοῦ νομοθέτου* μετὰ τὴν ὁποία ἀντιμετωπίζει, κατὰ τὴν ἑκφραση τοῦ ἰδίου, πυρηνικὸν θέμα τῆς θεωρίας τοῦ δικαίου. Καὶ ἀποτελεῖ πράγματι αὐτὴ σημαντικὴ συμβολὴ στὸ λεπτὸν αὐτὸ πρόβλημα, χωρὶς νὰ ἔχῃ μέχρι σήμερα κλονισθῇ στὴν διεθνὴ θεωρητικὴ κίνησιν ἢ σταθερὴ φιλοσοφικὴ δομὴ τοῦ ἐγχειρήματός του. Στὴν ἴδια ἐποχὴ τοῦ '40 κυκλοφορεῖ καὶ ἡ διδακτορικὴ διατριβὴ τοῦ Ἑμμανουὴλ Μιχελάκη *Περὶ τοῦ ἀντικειμένου τῆς δικονομικῆς ἀποδείξεως* καὶ ἔπειτα ἀπὸ λίγα χρόνια καὶ ἡ ἐπὶ ὑψηγείᾳ διατριβὴ του *Περὶ τῆς ἀδίκου διαδικαστικῆς πράξεως*. Μετὰ τὶς δύο αὐτὲς ἀξιολογὲς μελέτες ἡ διδασκαλία τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου διεισδύει καὶ εἰς τὸν



δικονομικό χώρο του δικαίου — πού μέχρι τότε έθεωρείτο ό πλέον τυπικός — και αξιοποιείται ή διδασκαλία του κατά τρόπο, ώστε τὰ έξεταζόμενα θέματα νά αντιμετώπιζονται έντός τής γενικής πλέον θεωρίας του δικαίου. Ή αυτή δικονομική πορεία συνεχίζεται και μέ τις δικές μου μελέτες, πού μέ άφετηρία πάντοτε τό φιλοσοφικό σύστημα του Κ. Τσάτσου προωθούνται λύσεις γενικωτέρων θεωρητικών αλλά και νομολογιακών ζητημάτων. Όλη αυτή την έπιστημονική πορεία των μαθητών του, δέν έπαυσε νά παρακολουθή πάντοτε μέ έντονο ένδιαφέρον αλλά και έκδηλη αγάπη. Μ' αυτό τό ζωηρό έπιστημονικό ένδιαφέρον του και την συγκινητική αγάπη του για όλους μας, συνδέεται και ή έπιτρεπτή, αυτή την στιγμή, σύντομη διήγηση μιās ζωηρής ανάμνησής μου.

Ήταν μία μέρα απ' τις πολλές μαύρες μέρες του χουντικού πραξικοπήματος πού μου τηλεφώνησε ο Κ. Τσάτσος. Διάβασα αγαπητέ μου, μου είπε, την μελέτη σου για τόν «νομικό προσδιορισμό του πραγματικού γεγονότος» στην όποία αντιμετώπιζεις πολλά θέματα γενικής θεωρίας του δικαίου, και θά ήθελα μέ μερικούς καλούς φίλους νά συναντηθούμε ένα απόγευμα στην Άκαδημία Αθηνών για νά συζητήσουμε τό όλο θέμα. Τόν ηύχαρίστησα για την τιμητική για μένα σκέψη του, και πήγα στην συνάντηση, πού έγινε έπειτα από λίγες μέρες στην διπλανή μικρή αίθουσα μέ την συμμετοχή του Π. Ζέπου, του Θ. Τσάτσου, του Ε. Μιχαήλ, του Γ. Κουσουλάκου και μερικών άλλων, μεταξύ των όποιων και ο Κ. Σημίτης, φέρελπις νέος τότε νομικός και τώρα Πρόεδρος της Κυβερνήσεως, απουσίαζε όμως ό Δεσποτόπουλος, γιατί είχε φύγει απ' την πένθιμη Αθήνα και ανέπνεε την αύρα της έλευθερίας στην φιλόξενη Γαλλία ως προσκεκλημένος καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Nancy. Εκείνη την βραδιά θέλησε νά ξαναζήση ό Καθηγητής, άκόμη μία φορά, πού ήταν και ή τελευταία, την όμορφη ατμόσφαιρα του περιφήμου πανεπιστημιακού Φροντιστηρίου του, σέ έναν άλλο έλεύθερο χώρο, αλλά σέ μία ανελεύθερη τότε Χώρα.

Ή αξία όποιουδήποτε συστήματος Φιλοσοφίας του δικαίου κρίνεται από δύο όψεις: την σταθερότητα της θεμελιώσεώς του απ' ενός, και την αποτελεσματικότητα απ' έτέρου όχι μόνον ως προς την διευκρίνιση και λύση θεωρητικών του δικαίου προβλημάτων, αλλά και ως προς την άκολουθητέα μέθοδο έρμηνείας και εφαρμογής αυτού. Τά δύο αυτά χαρακτηριστικά γνωρίσματα αποτελούν τις σταθερές βάσεις του ολοκληρωμένου φιλοσοφικού συστήματος του Κωνσταντίνου Τσάτσου.

Δέν είναι δέ ύπερβολή νά λεχθῇ, ότι πολλές απ' τις μελέτες όχι μόνον των μαθητών του αλλά και άλλων νεωτέρων, δέν θά είχαν την θεωρητική δομή μέ την όποία εμφανίσθηκαν, αν δέν προϋπήρχε και τό φωτεινό σύστημα του Κ. Τσάτσου. Λέγω και τό φωτεινό σύστημα του Κ. Τσάτσου. Διότι θά ήταν βασική παράλειψη αν δέν έτόνιζα, ότι και οί σύγχρονοί του και διακεκριμένοι πανεπιστημιακοί συνάδελφοί του άκολουθοῦσαν την αυτή έπιστημονική πορεία, πιστοί κι αυτοί στην προηγούμενη λαμπρή ιδεολογική παράδοση,



πού την χρωμάτισε έντονα ό Παναγιώτης Ζέπος στόν Έναρκτήριο του Λόγο στο Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν μέ θέμα: *Ἡ νεωτέρα ἑλληνική ἐπιστήμη τοῦ ἀστικοῦ δικαίου* (1954), μέ τήν ἀκόλουθη κομπή ἀλλά καί χαρακτηριστική περιγραφή: «Ὡς πρός μέν τήν ἀκολουθητέαν ἐρμηνευτικήν μέθοδον, ἡ ἡμετέρα γενεά, ἔλεγε, πιστεύει, ὅτι τὸ ἀστικόν δίκαιον, ὡς δίκαιον, ἦτοι ὡς ἀνθρωπίνη θέλησις τελολογικῶς ἀξιολογουμένη, μόνον τελολογικῶς δύναται νά ἐρμηνευθῇ, τοῦτο δέ πάλιν χωρίς τὰς ὑπερβολάς τῆς λεγομένης συμβολικῆς ἢ παραστατικῆς Λογικῆς, πάντως δέ καί μέ ἀποκλεισμόν τῶν εἰς τόν διεθνή ὀρίζοντα ἐκ νέου ἀναφαινομένων ἀπλῶν αἰτιοκρατικῶν μεθόδων». Ὡς πρός τήν φιλοσοφική δέ θεώρηση προσέθετε: «Ὅτι τὸ ἀστικόν δίκαιον εἶναι ἐτερόνομος ρυθμός τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, τοῦ ὁποίου ἡ πλήρης σύλληψις καί τακτοποιήσις εἰς τήν ἀνθρωπίνην νόησιν μόνον μέ θεώρησιν φιλοσοφικήν εἶναι δυνατή, καί μόνον μέ μέθοδον φιλοσοφικήν καθίσταται γόνιμος ἀκόμη καί εἰς πρακτικά θέματα» (σ. 37, 51-52). Θά ἦταν ὁμως ἐξ ἴσου παράλειψη, ἐάν δέν ὑπεγράμμιζα καί πάλι τήν μεγάλη ἐπίδραση πού εἶχε τὸ φιλοσοφικὸ τοῦ Τσάτσου σύστημα καί στήν νέα διαμόρφωση τῆς γενικῆς θεωρίας τοῦ ἀστικοῦ δικονομικοῦ δικαίου, ὥστε σέ συνάρτηση μέ τίς βασικές στο διονομικὸ δόγμα συμβολές τῶν τότε διακεκριμένων ἐπίσης συναδέλφων του Γεωργίου Ράμμου καί Χαραλάμπους Φραγκίστα, ἐπέτυχε ἡ ἑλληνικὴ δικονομικὴ σκέψη νά καταλάβῃ σημαντικὴ θέση στήν διεθνή ἐπιστημονικὴ κίνηση, πού καί σήμερα παραμένει ζώουσα μέ ἐντονότερη μάλιστα προβολή αὐτῆς ἐπειτα ἀπὸ τίς ἀξιολογες μελέτες τῶν ἀγαπητῶν καί διακεκριμένων νέων συναδέλφων.

Κατὰ τὸ τελολογικὸ σύστημα τοῦ Κ. Τσάτσου: «Αἱ εἰδικώτεραι διατάξεις εἶναι σκοπὸς ὑπηρετικὸς γενικωτέρων σκοπῶν (...). Ἀφ' ἧς δέ μία νομοθεσία θεωρηθῇ ὡς σύστημα σκοπῶν ἀναφερομένων τελικῶς εἰς μίαν γενικωτάτην ἀρχήν, εἶναι δεδομένον διαρκῶς καί τὸ κριτήριον, βάσει τοῦ ὁποίου μεταξὺ δύο εἰδικωτέρων ἀντιθέτων σκοπῶν εἶναι δυνατόν νά εὑρεθῇ ἐκεῖνος ὅστις πρέπει νά ἐπικρατήσῃ διότι εἶναι τὸ προσφορώτερον μέσον πραγματοποιήσεως τοῦ γενικωτέρου σκοποῦ, οὔτινος οἱ εἰδικοὶ σκοποὶ θεωρητέοι ὡς μέσα». Τήν σχέση αὐτὴ μεταξὺ σκοποῦ καί μέσου ἀναπτύσσει, κατὰ τρόπο ἐξαίρετο, στήν κλασσικὴ πλέον μελέτη του *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου* (<sup>2</sup>1978), ὅπου προσδιορίζει ἐπίσης καί τὰ ἐπιτρεπτά ὅρια τοῦ δημιουργικοῦ ἔργου τοῦ δικαστοῦ στο λεπτὸ χῶρο τῆς ἐρμηνείας καί ἐφαρμογῆς τοῦ δικαίου (σ. I 16-7).

Ἡ τελολογικὴ αὐτὴ μέθοδος ἐρμηνείας τοῦ δικαίου πού σύντομα ἔγινε ἀποδεκτὴ στήν θεωρία, ἐπεκράτησε τελικὰ καί στήν νομολογία τῶν Ἀνωτάτων Δικαστηρίων μας, πού δέν πρόλαβε ὁ Διδάσκαλος νά τήν χαρῇ. Ἀπαντοῦν πλέον στήν πρόσφατη νομολογία τοῦ Ἀρείου Πάγου χαρακτηριστικαί γι' αὐτήν τήν μέθοδο ἐκφράσεις, ὅπως λ.χ. ὅτι «γιά τήν ἀκύρωση ἀναγκαστικῆς ἐκτελέσεως ὁ ἰσχυρισμός πού ἀφορᾷ τήν ἀπόσβεση τῆς ἀπαιτήσεως ἐπιτρέπεται νά ἀποδειχθῇ, κατὰ τήν τελολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διατά-



ξεως, μόνον με έγγραφα ή όμολογία» (ΑΠ 583/1993) ή ότι «κατά την άληθή έννοια της διάταξης αυτής τόσον από την γραμματική όσον και από την τελολογική τοιαύτη, τό δικαίωμα ιδιοκατοίκησης άναγνωρίζεται (...)» (ΑΠ 823/1992)· ή ότι «θά ήταν αντίθετο προς τη λογική και την τελολογική έρμηνεία του νόμου νά δικαιούται ό συμβολαιογράφος νά παρακρατήσει 20% για συμβόλαια στα όποια (...)» (Όλ. ΑΠ 70/1990)· ή ότι «ή διάταξη του άνω νόμου δέν έπεκτείνει ούτε κατά τό γράμμα ούτε κατά τόν σκοπόν της την εκ του νόμου άναδοχήν της ύποχρεώσεως καταβολής φόρου» (ΑΠ 952/1994). Άλλά και του Συμβουλίου της Έπικρατείας ή νομολογία την αυτή ακολουθεί μέθοδο έρμηνείας του δικαίου, όταν τονίζει τόν σκοπόν του νόμου για νά συναγάγη από αυτόν την προσήκουσα λύση. Στην πρόσφατη όμως νομολογία του άπεδέχθη και την καλουμένη άρχή της «άναλογικότητας» ως μέθοδο έρμηνείας του δικαίου, που έγινε έντονα αποδεκτή τόσο από την διεθνή θεωρία όσο και από την νομολογία διεθνών ιδία δικαστηρίων. Και εγκαινιάσθηκε ή θεωρία αυτή με την ύπ' αριθ. 2112/84 απόφασή του, όπου άπαντά ή έκφραση «ή εκ της έννοίας του κράτους δικαίου απορρέουσα άρχή της άναλογικότητας». Στηρίζεται δέ ή άναλογικότητα στην στάθμιση μέσων και σκοπών με περαιτέρω έννοιολογική εξειδίκευση των δύο αυτών όρων και με χαρακτηριστικά κυρίως κριτήρια την άναγκαιότητα και καταλληλότητα των μέσων έν σχέσει προς τόν διωκόμενο σκοπό. Άλλά ή θεωρία αυτή δέν αποτελεί τίποτε άλλο παρ'ά τελολογική μέθοδο έρμηνείας του δικαίου, με έννοιολογική εξειδίκευση του προσφωτέρου μέσου προς πραγματοποίηση του γενικωτέρου του νόμου σκοπού, όπως, πρό της εμφάνισέως της, προφητικά έδίδαξε ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Με άφετηρία δέ την θεωρητική αυτή θέση, θά ήταν, κατά την γνώμη μου, σκοπιμώτερη ή χρησιμοποίηση και από τό Συμβούλιο της Έπικρατείας της αυτής όρολογίας που άπαντά στην πρόσφατη νομολογία του Άρείου Πάγου, αφού ή «τελολογική έρμηνεία» καλύπτει και την «άναλογικότητα» έντός του ειδικωτέρου πλαισίου της εξειδικεύσεως μέσων και σκοπού. Κατ' αυτόν δέ τόν τρόπο, με έκφραστική πλέον όμοιομορφία, θά προηγείτο, και από νομολογιακή επίσης άποψη, ή πρωτοπόρος διδασκαλία εκείνου, σε σχέση προς την σύγχρονη έρμηνευτική κατεύθυνση.

Με την αποχώρηση του Κωνσταντίνου Τσάτσου απ' τό Πανεπιστήμιο Άθηνών έχασε τό Πανεπιστήμιο ένα λαμπρό Διδάσκαλο. Άπέκτησε όμως ή μέν Άκαδημία Άθηνών μία φωτεινή προσωπικότητα ή δέ Πατρίδα μας υπόδειγμα πολιτικού άνδρός, του όποιου ή Πολιτεία ως Προέδρου της Δημοκρατίας ήταν μία συνεχής διδαχή στην πράξη, παράλληλα με την αδιάκοπη έπιστημονική του συμβολή σε πλείστα όσα θέματα, και πάντοτε με την βαθειά πλατωνική του πίστη: *τόν λόγον διδόναι τε και δέξασθαι*.

Γεώργιος ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ  
(Άθήναι)





## ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ

### ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΜΝΗΜΟΣΥΝΟ ΣΤΗΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ ΔΕΚΑ ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΟΔΗΜΗΣΗ ΤΟΥ

Δέκα ένιαντοι μᾶς χωρίζουν ἀπὸ τὴν ἡμέρα τῆς ἐκδημίας τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου, Ἀκαδημαϊκοῦ ἐπὶ ἓν τέταρτον αἰῶνος, Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας ἐπὶ μία πενταετία καὶ πνευματικοῦ ταγοῦ τῶν αἰσθαντικῶν Ἑλλήνων τῆς ἐποχῆς του.

Ἡ ἐκτακτη αὐτὴ Συνεδρία τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν ἀποφασίσθηκε γιὰ νὰ τιμηθεῖ ὁ ἀριπρεπέστατος Ἀκαδημαϊκός, μετὰ ἀναπόληση δημόσια τῆς μεγάλης πρὸς τὴν Ἑλλάδα τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος προσφορᾶς του, συντελεσμένης ἰδιαίτερα ὅσο ζοῦσε καὶ δροῦσε ὡς δημιουργικὸς ἄνθρωπος τοῦ πνεύματος καὶ ὡς ἐκλαμπρότατος πανεπιστημιακὸς διδάσκαλος. Ἀπὸ τὸ ἴδιο αὐτὸ βῆμα, πρὶν ἑννέα χρόνια καὶ πέντε μῆνες, εἶχα τὸ ἠθικὸ προνόμιον νὰ ὁμιλήσω ἐκ βάθρων καὶ νὰ παρουσιάσω ἐποπτικὰ τὸν βίον καὶ τὸ ἔργο τοῦ καὶ ἀπόψε τιμώμενου κορυφαίου Ἀκαδημαϊκοῦ. Τὸ κείμενο τῆς ὁμιλίας μου ἐκείνης ὑπάρχει δημοσιευμένο στὸ βιβλίο μου τοῦ 1995 *Φήμη Ἀπόντων*. Ἡ ἀποψινὴ ὁμιλία μου ἄρα ὑπέχει τὴν ἀνάγκη ἀποφυγῆς τῆς ὑπέρμετρης παλλολογίας.

Προοιμιακά, ἐπιτρέπω στὸν ἑαυτό μου τὴν ἐκφραση, ὅπως εἶναι ζωηρὲς στὴ μνήμη, τῶν συναισθηματικῶν μου ἀντιδράσεων ὡς φοιτητοῦ, ὅταν πρωτογνώρισα τὴν ἔξοχη τριανδρία, Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο, Παναγιώτη Κανελλόπουλο, Κωνσταντῖνο Τσάτσο. Τοὺς μνημονεύω τώρα κατὰ σειρὰν ἐξόδου ἀπὸ τὴ ζωὴ. Μετὰ κίνδυνο καὶ νὰ θεωρηθῶ, ἔστω γιὰ τότε μόνο, εὐφάνταστος καὶ ὑπερευαίσθητος, σὰς ἐξομολογοῦμαι, ὅτι ἡ γνωριμία τους ἐκείνη μοῦ εἶχε φέρει στὸν νοῦ τὸν ὁμηρικὸ στίχο *οὐ γὰρ πω τοίους ἴδιον ἀνέρας οὔτε ἴδωμαι*. Στὴ συνείδησή μου τότε φάνταζε ἡ ἑνδοξη αὐτὴ, ἀλληλοσυμπληρωτικὴ, τριανδρία σὰν αὐθεντικὴ παρουσία τοῦ ὑπερβατικοῦ δυναμισμοῦ τοῦ πνεύματος. Συνεργοῦσε ἀναμφίβολα ὁ νεανικὸς οἴστρος μου γιὰ ὑπερκαθημερινό, μεστὸ πνευματικότητα, «λόγον καὶ βίον». Τὰ βιώματά μου ὅμως ἐκεῖνα δὲν ἀποδοκιμάζονται ἀπὸ τὴ νηφάλια τωρινὴ ἀποτίμησή μου τοῦ πνευματικοῦ μεγέθους τῶν τριῶν ἐπιλέκτων ἀνδρῶν.

Τὰ δημοσιεύματα πρὶν ἀπὸ τὸ 1940 καὶ τῶν τριῶν, μετὰ ζωηρὴ συχνὰ στὶς σελίδες τους ἀνταύγεια τοῦ γερμανικοῦ πνεύματος, πηγὴ ἔξ ἄλλου ἰδιαίτερης γοητείας, φαίνονται καὶ σήμερα ὡς γεννήματα συνειδήσεων, ἑταστικῶν τῶν πραγμάτων ἕως τὸν βυθὸ καὶ ταγμένων σὲ ἀποστολὴ ἀνακαινιστικὴ





τοῦ πνευματικοῦ βίου τῆς χώρας των. Καὶ ἦταν ἐκδηλο τὸ ὑψηλὸ αὐτὸ φρόνημα στὴν πανεπιστημιακὴ διδασκαλία τους, ἄθλημα ὁλόψυχο γιὰ τὸν Θεοδωρακόπουλο καὶ τὸν Τσάτσο, δραματικὸ ἀγώνισμα γιὰ τὸν Κανελλόπουλο. Σὰς ἐπισημαίνω τὸ ἐξαίσιο αὐτὸ ἦθος τῆς διδασκαλίας τους ὡς αὐτόπτης καὶ αὐτήκοος. Καὶ ὑπενθυμίζω τὴν ἀπὸ τὸν Πλάτωνα (*Φαῖδρος* 276 a κ.έξ.) ἔξαρση τῆς μὲ προφορικὸ λόγῳ πνευματικῆς ἐπικοινωνίας ὡς τρόπου παιδευτικῆς ἐπενέργειας, κατ' ἐξοχὴν ἐποικοδομητικῆς. Ἐξ ἄλλου, γιὰ νὰ ὑπάρξει ἐπίγνωση τῆς καίριας συμβολῆς τῶν τριῶν αὐτῶν πνευματικῶν ταγῶν στὴν ἀναζωπύρωση τοῦ πνευματικοῦ βίου τῆς χώρας πρὸς τὸ φιλοσοφικότερο, πρέπει νὰ ὑπερπληθεῖ ἀπὸ τοὺς σημερινοὺς μεσήλικες εἴτε νέους τὸ χάσμα καὶ φράγμα τῶν ἔκτοτε πέντε δεκαετιῶν, πολύτροπα ὀργωμένων ἀπὸ τὸ βαρὺ ἄροτρο τῆς Ἱστορίας. Πρὶν ἀπὸ τὰ δημοσιεύματα καὶ τὴ διδασκαλία τους καὶ τὴν ἐκδοσὴ τοῦ περιοδικοῦ τους *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*, τὸ πνευματικὸ τοπίο τῆς Ἑλλάδος, καὶ εἰδικὰ τὸ οἰκεῖο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πνεύματος, ἦταν χθαμαλὸ καὶ αὐχμηρὸ, καθὼς δὲν εἶχε βαθιά, γονιμοποιό, καλλιέργεια, καὶ μᾶλλον ὑπεῖχε ρεύματα ἰσχνῆς πνευματικότητος ἢ καὶ ἀντι-πνευματικοῦ ἠθους, ὅπως ὁ στυγνὸς ψυχολογισμὸς καὶ ὁ ρηχὸς κοινωνιολογισμὸς, ἢ καὶ ὁ στεγνὸς σχολαστικισμὸς, ὑποστηρικτὸς καὶ ἀπὸ τὴν προσήλωσιν ἀκόμη στίς ἑωλές ἀντιπαραθέσεις γιὰ τὸ γλωσσικὸ ζήτημα. Ἐλάχιστες γνήσιες πνευματικὲς φωνὲς ἀκούονταν καὶ εἶχαν πολὺ περιορισμένη ἀπήχησιν. Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος γεννήθηκε τὸ 1899 καὶ πληρὴς ἡμερῶν ἐφυγε ἀπὸ τὴ ζωὴ τὸ 1987. Εἶχε λοιπὸν τὴ μοῖρα νὰ διανύσει ὁλόκληρο σχεδὸν τὸν εἰκοστὸ αἰῶνα, τὸν μεγαλουργὸ στὴν προαγωγή τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς, τὸν σπαραγμένο ἀπὸ δύο φρικτοὺς μεγάλους πολέμους, τὸν ἀναστατωμένο ἀπὸ συγκλονιστικὲς τῆς κοινωνίας ἐπαναστάσεις καὶ ἄλλες ἐξεγέρσεις τῶν λαῶν, τὸν διαταραγμένο ἀπὸ ἠχηρὰ πνευματικὰ ρεύματα. Ἐζησε τὰ γύρω του δρώμενα στὴ διαδρομὴ τοῦ πολυδύναμου καὶ πολὺπλογου αὐτοῦ αἰῶνα μὲ πνευματικὴ ἐγρήγορση καὶ μὲ συναισθηματικὴ δόνηση, ἀλλὰ καὶ μὲ ὑπεύθυνη δράση. Ἀναγνωρισμένη εὐρύτατα ὑπὲρ αὐτοῦ εἶναι ἡ ἄψογη ἐπιτέλεση τῶν καθηκόντων Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας ἀπὸ τὸ 1975 ἕως τὸ 1980 σὲ ἡλικία του ἑβδομήντα ἑπτὰ ἕως ὀγδόντα δύο ἐτῶν. Πρέπει ὅμως καὶ νὰ μὴ ἀγνοεῖται, πόσο ἡ προεδρία του ἐκεῖνη ἐλάμπρυνε τὴν Ἑλλάδα πρὸς τοὺς ξένους, μὲ τὴν ἀκτινοβολία τῆς πνευματικῆς του ποιότητος, μοναδικὰ λαμπρὴ γιὰ Πρόεδρο τῆς Δημοκρατίας σὲ ὁλόκληρη τὴν ὑφήλιον. Ἡ φάση τῆς ζωῆς του, ἡ δημιουργικὴ τῆς φήμης του ὡς πανεπιστημιακοῦ διδασκάλου, καὶ τοῦ κύρους του καὶ τοῦ γοήτρου του ὡς πνευματικοῦ ταγοῦ, εἶναι ἡ περίοδος ἀπὸ 1930 ἕως 1941. Τότε δίδαξε μὲ ἄκρα ἐπιτυχία, ὡς Ὑφηγητὴς καὶ ὡς Καθηγητὴς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, τότε συνέγραψε τὸ περισπούδαστο σύγγραμμα *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου*, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐξοχο βιβλίον γιὰ τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Παλαμᾶ. Τότε ἀντιμετρήθηκε μὲ τὸν Γιώργο Σεφέρη, στὸν περίφημο διάλογον τῶν δύο

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ





τους για την ποίηση. Τότε συνέγραψε και άλλα συγγράμματα φιλοσοφίας γενικά, είτε μελετήματα και δοκίμια, πρόσφορα ιδιαίτερα για να προβάλουν την πνευματική του προσωπικότητα.

Είχε προηγηθεί περίοδος προετοιμασίας. Πτυχιούχος Νομικής ο Κωνσταντίνος Τσάτσος το 1918 με βαθμό άριστα, έδειξε το 1923 την κλίση του προς την ποίηση. Δημοσίευσε, υπό το ψευδώνυμο "Ηβος Δελφός, δύο ποιητικές συλλογές, *Η τριλογία της ψυχής μου* και *Ποιήματα*. Το επόμενο έτος όμως άρχισε μεταπτυχιακές σπουδές στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης. Εκεί έφοίτησε τέσσερα χρόνια και συνέγραψε το πρώτο έργο του φιλοσοφίας του δικαίου *Der Begriff des positiven Rechts*. Έπανήλθε στην Ελλάδα το 1928. Και το 1929 δημοσίευσε τις πραγματείες *Η νομική ως τεχνική και ως επιστήμη* και *Φιλοσοφία και επιστήμη του δικαίου*, το 1930 τις πραγματείες *Αί φιλοσοφικαί βάσεις του διεθνούς δικαίου* και *Το έργο του Karl Larenz και ο έγγελανισμός εν τῷ δικαίῳ*. Αναγορεύθηκε το 1929 διδάκτωρ της Νομικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών και το 1930 έγινε Υφηγητής φιλοσοφίας του δικαίου στην ίδια Σχολή. Έμελλε να γίνει Καθηγητής μόνιμος της εκτάκτου έδρας «Εισαγωγή εις την Επιστήμην του δικαίου και Φιλοσοφία του δικαίου» το 1933. Πρίν γίνει Καθηγητής, αλλά και στά πρώτα ήδη χρόνια της καθηγεσίας του, δημοσίευσε και πολλές ακόμη πραγματείες φιλοσοφίας είτε φιλοσοφίας του δικαίου, σέ περιοδικά ελληνικά είτε ξενόγλωσσα. Αξιωματικόν είναι ιδιαίτερα είναι οί δύο για τόν γερμανό φιλόσοφο Κάντ: ή μία τοῦ 1934 μέ τίτλο *Η γνωσιολογία του Κάντ ως Εισαγωγή στην Ιδεοκρατία*, ή άλλη το 1935 μέ τίτλο *Η κοινωνική φιλοσοφία του Κάντ*.

Για τή διδασκαλία του από τῷ πανεπιστημιακῷ βῆμα ἢ καί για τήν δεξιότην του ὡς προέδρου τοῦ Κύκλου φιλοσοφικῶν συζητήσεων, ἀξίζει νά ἐπαναλάβω περιληπτικά ὅσες ἐξέφρασα καί ἄλλοτε, διηθημένες διαμέσου τῆς μνήμης, ἐντυπώσεις μου τῆς ἐποχῆς ἐκείνης. Ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος ἀπό τήν πανεπιστημιακή ἐδρα ἦταν γιά τὸ ἀκροατήριό του ὁ ζωντανὸς στοχασμὸς καί ὁ παλλόμενος λόγος, πρὸς ἀκροατὲς ὄχι δέκτες ἀπλῶς τῶν γνωμῶν του, ἀλλὰ καί συμμετόχους κάπως στὸν εἰρμὸ τῶν λογισμῶν του. Ἡ διδασκαλία του ὁμως δὲν ἀσκοῦσε γοητεία μόνον, ἀλλὰ ὀδηγοῦσε τοὺς φοιτητὲς καί πρὸς πνευματικὴ πειθαρχία. Πολλοί, διάσημοι στὴν ἐπειταζωή τους, ὀφείλουν πολλὰ στὴ διδασκαλία του. Ἐξ ἄλλου, στὸ περίφημο Φροντιστήριό του, προαιρετικὸ, δίχως παροχὴ βαθμῶν, ἀξιοποιήθηκαν ιδιαίτερα ὁ ἐκφραστικὸς πλοῦτος καί ἡ διαλεκτικὴ εὐκινησία του, ἡ φιλοσοφικὴ συγκρότηση καί ἡ λογοτεχνικὴ προπαιδεΐα του, καί προπάντων ἡ εὐχέρειά του νά ξυπνάει πνευματικὰ ἐνδιαφέροντα μέ πρόσφορες ἐρωτήσεις καί ἡ ἐξοχὴ τέχνη του γιά τήν ἀσκησὴ καί τήν ἀποδοχὴ κριτικῆς. Παρέκταμα τοῦ Φροντιστηρίου Τσάτσου ὑπῆρξε ὁ Κύκλος φιλοσοφικῶν συζητήσεων κάθε Σάββατο βράδυ στὴ Φοιτητικὴ Λέσχῃ, ὅπου ὑπὸ τὴ διακριτικὴ διεύθυνση τοῦ χαρισματικοῦ αὐτοῦ Καθηγητοῦ, μέ τὴ συμπαράσταση τὰ



πρώτα χρόνια του Παναγιώτη Κανελλοπούλου, επίλεκτοι φοιτητές, αλλά και πτυχιούχοι, επιδίδονταν σε από κοινού μελέτη κλασσικῶν ἔργων φιλοσοφίας καὶ ἀντιμετώπιζαν μὲ πάθος τὰ μεγάλα προβλήματα θεωρίας τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Στὸν χωρόχρονο ἐκεῖνο ἀναπνέαμε τὸν ἀέρα τῆς φιλοσοφίας, μὲ συναισθηματικὰ φορτισμένες ἐξάρσεις τοῦ λογισμοῦ ἢ καὶ μὲ ὀξύτατες συχνὰ διαφωνίες καὶ ἀντιθέσεις, ἀλλὰ χωρὶς νὰ θραύεται ἡ ἀμοιβαία μας ἐκτίμηση. Ἡ ἐξισορροπητικὴ ἐπέμβαση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου ἐξασφάλιζε τὴν ἡρεμὴ τελικὰ συναγωγὴ τῶν ἀπορητικῶν ἔστω πορισμάτων καὶ τὴ σύνδρομη γαλήνη τῶν πνευμάτων, ἂν καὶ νεανικῶν.

Ἐνθυμοῦμαι πολὺ ἔντονα ὅσους ἐσύχναζαν στὸν ἰδεοκρατικὸ αὐτὸ «Κύκλο» σύμφωνα μὲ τὸν ἔξωθεν χαρακτηρισμὸ του. Ἄς μοῦ συγχωρηθεῖ νὰ μνημονεύσω κάποια ὀνόματα, καὶ βέβαια μὲ περιορισμὸ σὲ ὅσους ἔχουν φύγει ἀπὸ τὴ ζωὴ: Δήμης Καπετανάκης, Γεώργιος Σαραντάρης, Γεώργιος Βλάχος, Γεώργιος Δασκαλάκης, Ὀδυσσεὺς Ἀλεπουδέλης, ὁ ἔπειτα Ὀδυσσεὺς Ἐλύτης, Παναγὴς Παπαληγούρας, Βασίλειος Λαούρδας. Ἀρκεῖ τῶν ὀλίγων αὐτῶν ὀνομάτων ἢ μνεῖα γιὰ νὰ καταδειχθεῖ, ποῖα ὑπῆρξε ἡ πνευματικὴ στάθμη τοῦ φιλοσοφικοῦ ἐκείνου «Κύκλου» καὶ ποῖα ἡ ἔκγονή του κάπως ἀνάδειξη ἐξόχων λειτουργῶν τοῦ πνεύματος. Ἐχὼ μετὰσχει κατὰ καιροὺς καὶ σὲ ἄλλους «κύκλους» πνευματικῶν ἀνθρώπων καὶ στὴν Ἑλλάδα καὶ στὴ Γαλλία. Δὲν ἔζησα ὅμως ποτὲ σὲ τόσο πυκνὴ καὶ γνήσια πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα, ὅπως στὸν «Κύκλο» μας ἐκεῖνο, τὸν προεδρευόμενον ἀπὸ τὸν Κωνσταντῖνο Τσάτσο. Οἱ ἐνθουσιαστικὲς ἀναμνήσεις μου ἀπὸ τότε εἶναι ἀνεξίτηλες.

Ἡ ὥρα ὅμως τῆς Ἱστορίας ἐσήμανε παράφωνα γιὰ τὰ ἔργα τῆς εἰρήνης καὶ τοῦ πνεύματος. Ἀρχισε ὁ δεῦτερος παγκόσμιος πόλεμος καὶ ἡ ἀπότοκὴ του συγκλονιστικὴ δοκιμασία μεγάλης μερίδας τῆς ἀνθρωπότητας. Ἀλλὰ καὶ πρὶν φθάσει ὁ πόλεμος στὴ χώρα μας, συνέβη τὶς πρώτες ἡμέρες τοῦ Σεπτεμβρίου 1939 νὰ ἐξορισθεῖ ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος, μὲ ἀφορμὴ κάποιες φράσεις ἐπιστολῆς του πρὸς τὸν ἀπὸ τὸν Φεβρουάριο τοῦ 1937 ἐξοριστο Παναγιώτη Κανελλόπουλο, ἀναφερόμενες στὸν μόλις κηρυγμένο πόλεμο. Ὑστερ' ἀπὸ δύο χρόνια, τὴν 27 Ὀκτωβρίου 1941, δηλαδὴ σὲ περίοδο Κατοχῆς τῆς χώρας ἀπὸ τοὺς ἐχθρικοὺς στρατοὺς, ὁμίλησε ὁ πολὺ διάσημος ἤδη Καθηγητὴς ἀπὸ τὸ πανεπιστημιακὸ βῆμα πρὸς τοὺς φοιτητὲς Νομικῆς γιὰ τὸ ἱστορικὸ νόημα τῆς 28ης Ὀκτωβρίου τοῦ 1940 κατ' ἀνταπόκριση πρὸς τὸ ὑψηλὸ ἐθνικὸ τους φρόνημα. Τὴν ἐπομένη ἀπολύθηκε ἀπὸ τὴν ἑδρα του καὶ μόλις διέφυγε τὴ σύλληψή του. Μὲ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς Χώρας ἐπανέκτησε τὴν ἑδρα του, ἀλλὰ ἔπαυσε νὰ διδάσκει τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1945, ὅταν ἔγινε Ὑπουργὸς στὴν τότε Κυβέρνηση, καὶ μοῦ ἐμπιστεύθηκε τὴ διδασκαλία τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου πρὸς τεταρτοετεῖς καὶ πρωτοετεῖς φοιτητὲς, ἂν καὶ μόλις ἦμουν Ὑφηγητὴς. Μετὰ ἓνα χρόνον, τὸ 1946, παραιτήθηκε ἀπὸ τὴν πανεπιστημιακὴ ἑδρα του, ὅπως ἀπαιτοῦσε τότε ἡ νομοθεσία, γιὰ τὴν ὑποβολὴ ὑποψηφιότητος βουλευτοῦ. Καὶ μετὰ ὅμως τὴ





διακοπή της καθηγητικής σταδιοδρομίας του, διατήρησε ό καθιερωμένος ήδη πνευματικός ταγός την ενεργό σχέση του με διάφορους τρόπους του πνεύματος, φιλοσοφία, λογοτεχνία, ποίηση, έως τις τελευταίες ημέρες της ζωής του. Καί άλλωστε, πολλαπλή έκτοτε υπήρξε ή αναγνώριση της πνευματικής μεγαλοσύνης του, με την απονομή στο πρόσωπό του ύψηλών τιμών. Τό 1961 έγινε Τακτικό Μέλος της 'Ακαδημίας 'Αθηνών, τό 1970 Ξένος 'Εταῖρος της Ρουμανικής 'Ακαδημίας καί της 'Ακαδημίας του Μαρόκου, τό 1979 'Επίτιμος διδάκτωρ του Πανεπιστημίου της Σορβόνης καί Ξένος 'Εταῖρος της 'Ακαδημίας τών 'Ηθικῶν καί Πολιτικῶν 'Επιστημῶν, τό 1981 Μέλος της Εὐρωπαϊκῆς 'Ακαδημίας 'Επιστημῶν, Τέχνης καί Γραμμάτων, καί άλλα.

Όταν αποφασίσθηκε νά ἐπανεκδοθεῖ τό κλασσικό σύγγραμμα του Κωνσταντίνου Τσάτσου *Τό πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας του δικαίου*, τό 1978, ἐνῶ ἐκεῖνος ἦταν Πρόεδρος τῆς Δημοκρατίας, εἶχα τήν τιμή, κατὰ παρότρυνσή του, νά γράψω τόν Πρόλογο στήν δεύτερη αὐτή ἐκδοση. Εἶχα τήν εὐκαιρία τότε νά ἐξάρω τή γονιμότητα ἐπίδραση, πού ἄσκησε τό βιβλίο αὐτό σέ ὄσους φοιτητές καί νέους ἐπιστήμονες του δικαίου ἀναζητοῦσαν μεθοδολογικό προσανατολισμό γιά διάφορους κλάδους τῆς Νομικῆς ἢ καί εἶχαν βαθύψυχη τάση γιά φιλοσοφική θεωρησὶ τῆς ζωῆς καί του κόσμου. Τόνιζα ἐξ ἄλλου καί τὰ ἐξῆς: «Τὰ θεωρήματα πού ἐνυπάρχουν στίς σελίδες του βιβλίου αὐτοῦ διατηροῦν ἀκεραία τήν ἐπιστημονική ἀξία τους, καθῶς προπᾶντων ἐνέχουν ἀντιμετώπιση τῶν οὐσιαστικῶν προβλημάτων ἐρμηνείας καί γνωσιοθεωρίας του δικαίου καί ἀπλῶς δέν ἔχουν τήν τεχνική ὀρολογία καί τόν κομπό λογικισμό κάποιων μεταπολεμικῶν θεωρημάτων γιά τὰ ἴδια θέματα. Ἐτσι καί παραμένει τό βιβλίο αὐτό ἀπαλαίωτο ἐπιστημονικά. Ἰσχυρισμός ἀντίθετος θά ἔδειχνε μᾶλλον πνευματικό νεοπλουτισμό. Ἀλλωστε, ἡ ἐπιστήμη δέν πρέπει νά εἶναι δούλη του συρμού». Τώρα ἐκφράζω καί τήν προσωπική μου ὀφειλή στό περισπούδαστο αὐτό βιβλίο. Ἀπό τό σύνολό του ἐπηρεάσθηκα γόνιμα γιά τήν πρώτη κατάρτισή μου στή φιλοσοφία του δικαίου. Ἀπό τήν ἐμπεριεχόμενη σέ πολλές σελίδες του ἐπιστημολογία τῆς Νομικῆς, μετά κριτική μελέτη ἐπίμονη τῶν σελίδων αὐτῶν, ὑποκινήθηκα στόν ἀναστοχασμό τῶν προκειμένων ἐπιστημολογικῶν προβλημάτων καί στή συγγραφή του πρώτου βιβλίου μου πρὸς ἐκφραση τῶν πολὺ τολμηρῶν πορισμάτων μου. Ὁ τίτλος του ἦταν *Ἡ πνευματική ὑπόσταση τῆς Νομικῆς Ἐπιστήμης*. (Πρβλ. Τό κεφάλαιο γιά τή σχέση δογματικῆς, γενικῆς θεωρίας καί φιλοσοφίας του δικαίου, στό βιβλίο μου του 1980 *Μελετήματα Φιλοσοφίας του δικαίου*.) Καί ὑπῆρχε στίς σελίδες του, ἐκτὸς ἀπὸ ἄλλα, καί ἀντιπαράθεση κριτική πρὸς κάποιες σελίδες του περισπούδαστου βιβλίου του Καθηγητοῦ μου, του ἰδιαίτερα ἐπαναλαμβάνω πολύτιμου, καθῶς αὐτό κυρίως προφύλαξε τή θεωρία του δικαίου ἀπὸ τήν εἰσβολή του κοινωνιολογισμοῦ ἢ καί του ψυχολογισμοῦ στόν χῶρο τῆς, δεινῶν ἀλλότροπων, ἀλλὰ ἐφάμιλλων του νομικισμοῦ. Καί μέ συγκίνηση ἐνθυμοῦμαι τήν ἀντίδραση

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ





του Καθηγητού μου στην κριτική μου αντιπαράθεση: όχι μόνο δὲν ἐκδήλωσε δυσαρέσκεια πρὸς τὸ πρόσωπό μου ἀλλὰ καὶ μὲ ὑποστήριξε πολὺ ἐνεργά, μὲ παροχή τῆς εὐχέρειας νὰ μελετῶ καθημερινὰ σχεδὸν στὴν κατοικία του, ὅπου ἡ πλουσιότατη καὶ μοναδική τότε ἰδιωτικὴ βιβλιοθήκη φιλοσοφίας τοῦ δικαίου.

Καὶ ὑπῆρξε ἀπὸ τότε ἡ συνεργασία μας πολὺ ἐποικοδομητικὴ γιὰ μένα, καθὼς ἐκεῖνος συνέχιζε τὴ συγγραφὴ πραγματειῶν φιλοσοφίας τοῦ δικαίου μὲ διάφορες εὐκαιρίες, ἐνῶ ἐγὼ εἶχα ἐπιδοθεῖ στὴ συγγραφὴ τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς μου. Ἴδου κάποιοι τίτλοι πραγματειῶν φιλοσοφίας τοῦ δικαίου δημοσιευμένων στὴ διάρκεια τῆς καθηγεσίας του ἀκόμη: *Κοινωνία καὶ δίκαιον* (1935), *Ἡ πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ δικαίου* (1938), *Ἡ δικαιοπραξία ὡς κανὼν δικαίου* (1939). Καὶ ἰδου οἱ τίτλοι τριῶν βιβλίων του ἐκδομένων στὴν ἴδια περίοδο: *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων* (1938) *Εἰσαγωγή στὴν Ἐπιστήμην τοῦ δικαίου* (1940), *Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου* (1941). Στὴ δημοσίευση τῶν πραγματειῶν αὐτῶν καὶ στὴν ἐκδοση τῶν βιβλίων αὐτῶν συνέβαλα κάπως. Καὶ ὑπῆρξε ἡ συμβολή μου αὐτὴ πολυφρόντιδη καὶ ὑπεύθυνη καὶ συντελεσθεῖς ὄχι μόνον μὲ διόρθωση τῶν τυπογραφικῶν δοκιμίων. Τὸ βιβλίο *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων* εἶχε δεύτερη ἐκδοση κατὰ πολὺ ἐπαυξημένη, τὸ 1962, καθὼς καὶ μία ἐκδοσὴ του σὲ γαλλικὴ γλῶσσα, τὸ 1971, καὶ μία σὲ ρουμανικὴ γλῶσσα, τὸ 1979. Στὴ διάρκεια τῆς Κατεχῆς συνεχιόθη καὶ ἡ μεταξύ μας συνεργασία μὲ πολὺ συχνὰς συναντήσεις μας στὴν κατοικία του, ἐπὶ τῆς ὁδοῦ Κυδαθηναίων 9. Εἶχαμε τὴ θερμὴ συμπάραση τῆς Κυρίας Ἰωάννας Τσάτσου, ἀφιερωμένης τὶς χαλεπὲς ἐκεῖνες ἡμέρες στὴν πολύτιμη καὶ πολυώδυνη φιλανθρωπικὴ δράση της. Ὁ ἴδιος ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος εἶχε τότε κατορθώσει καὶ νὰ συμπήξει ἀπὸ φίλους του, ὁμηλίκους του ἢ καὶ ὀλίγο νεωτέρους του, Ὁμάδα μελέτης τῶν ἐλληνικῶν προβλημάτων, ὅπου μετεῖχαν μεταξύ ἄλλων ὁ Ἀγγελος Ἀγγελόπουλος καὶ ὁ Κωνσταντῖνος Κραμανλῆς. Ἡ σύμπηξη τῆς κρυπτοπολιτικῆς αὐτῆς Ὁμάδας ἦταν προανάκρουσμα γιὰ τὴν ὕστερ' ἀπὸ τὴν Ἀπελευθέρωση πολιτικὴ δράση του.

Ἡ ἐνασχόληση ὅμως τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἐμελλε νὰ συνεχισθεῖ ἕως τὰ ὀγδόντα ἔξι χρόνια τῆς ἡλικίας του, μάλιστα καὶ νὰ διεκρινθεῖ πρὸς τὴν φιλοσοφία τῆς Πολιτείας. Δημοσίευσε τὸ 1962 στὸ περιοδικὸ *Archives de Philosophie du Droit* πραγματεία του μὲ τίτλο *Qu'est ce que la philosophie du Droit* καὶ, τὸ 1985, πραγματεία μὲ τίτλο *Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου* στὸ *Ἀφιέρωμα πρὸς τὸν Ἀλέξανδρο Λιτξερόπουλο*. Πραγματοποίησε, τὸ 1975, δεύτερη ἐκδοση βελτιωμένη τοῦ βιβλίου του *Πολιτικὴ*. Εἶχα δημοσιεύσει παρουσίαση τοῦ βιβλίου αὐτοῦ πολιτικῆς φιλοσοφίας στὸ περιοδικὸ *Ἐποχές*, τὸ 1965. Παρουσίασε, τὸ 1981, στὸ Πρῶτο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας ἀνακοίνωσή του μὲ θέμα *Φιλοσοφία καὶ Πολιτικὴ*, ἐνῶ, τὸ 1980, εἶχε δημοσιεύσει πραγματεία ὑπὸ τίτλο *Εὐρωπαϊὴν Πολιτεία*, ὡς συμβολὴ στὸ *Ἀφιέρωμα πρὸς τὸν Εὐάγγε-*



λο Παπανουῦτσο. Ἐν τῷ μεταξύ, ὡς Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν ὁμίλησε ἀπὸ τὸ βῆμα τῆς ἐπανειλημμένα, μὲ θέματα *Αἱ ἀντινομίαι τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου*, τὸ 1962, *Πλάτωνος Πολιτεία*, τὸ 1966, *Ὁ Κάντ καὶ τὸ διεθνὲς δίκαιον*, τὸ 1974, ἐνῶ στὸ περιοδικὸ τῆς Ἀκαδημίας *Φιλοσοφία*, δημοσίευσε τὸ 1971 πραγματεία μὲ τίτλο *Τὸ ἀγαθὸ ὡς ἀρχὴ τῆς πράξης*. Τὴν ἴδια περίοδο, ἐκτὸς Ἀκαδημίας ὁμίλησε, καλεσμένος ἀπὸ τὸν Ὀργανισμό Ἐθνικοῦ Θεάτρου, μὲ θέμα *Ὁ Στωϊκισμὸς ὡς ἰδεῶδες βίου*.

Ἀναμφίβολα, ἡ πανελλήνια προβολὴ τῆς προσωπικότητος καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου εἶναι συνυφασμένη προπάντων μὲ τὴν ὑπόστασή του καὶ τὴ δράση του ὡς φιλοσόφου καὶ ὡς πολιτικοῦ. Ἀξίζει νὰ ἐξαρθεῖ, μάλιστα, ἡ ἐπιτυχία του νὰ ἐναρμονίσει τὴν πνευματικὴ δράση του μὲ τὴν ἐκπλήρωση τῶν πολιτικῶν του καθηκόντων, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐμπνευστικὴ ἀντλήση ἀπὸ τὴν πνευματικὴ του ὑπόσταση γιὰ τὴν ἐπίγνωση καὶ τὴν ἐπιτέλεση τῶν πολιτικῶν του καθηκόντων. Μαρτυροῦν γιὰ τὴν ἀντλήση αὐτὴ καὶ οἱ ὁμιλίαι του ὡς Προέδρου τῆς Δημοκρατίας. Ἐπρώτευσε ὁμως στὴν αὐτοσυνειδησία του ἡ ἀποστολὴ του ὡς λειτουργοῦ τοῦ πνεύματος. Καὶ ἦταν ἐντονη συχνὰ ἡ συναίσθησις τοῦ καὶ ἡ σύνδρομή της πικρία του γιὰ τὸν κερματισμὸ τοῦ διαθέσιμου στὴ διακονία τοῦ πνεύματος χρόνου του, ἀπότοκο τῆς ὑπεύθυνης ἀσχολίας του μὲ τὴν πολιτικὴ. Παλαιὰ ἱστορία, ὅπως φαίνεται ἀπὸ ἐπιστολὴ τοῦ Ἀσχυτὰ πρὸς Πλάτωνα.

Ἐξ ἄλλου, ἐκτὸς ἀπὸ φιλόσοφος καὶ πολιτικός, ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος - ὅς μὴ τὸ λησμονοῦμε - υπῆρξε καὶ ποιητής, καθὼς καὶ λειτουργὸς τοῦ πνεύματος εὐρύτερα. Ἐδρασε πνευματικὰ σὲ ὁλόκληρη τὴ ζωὴ του καὶ ὡς δοκιμογράφος, καὶ ὡς κριτικὸς τῆς λογοτεχνίας, καὶ ὡς μεταφραστὴς κειμένων κλασσικῶν, ἢ καὶ μὲ ἄλλους τρόπους. Κορυφαῖο ἔργο του κριτικῆς εἶναι τὸ βιβλίον τοῦ Παλαμᾶ, τοῦ 1936, κατόρθωμα συνθετικῆς ἐρμηνείας τοῦ πολυδιάστατου ποιητικοῦ ἔργου τοῦ πατριάρχη στὸν αἰῶνα μας τῶν Ἑλλήνων ποιητῶν Κωστῆ Παλαμᾶ. Εἶχα τὸ προνόμιο, νεαρότατος ἀκόμη, νὰ παρευρίσκομαι, ὅπως καὶ ὁ Κατσιμπαλὴς καὶ ὁ Καραντώνης, οἱ δύο θεματοφύλακες τοῦ παλαμικοῦ ἔργου, στὴν κατοικία τοῦ ποιητῆ, ὅταν σὲ ἀτμόσφαιρα μυσταγωγίας ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος μᾶς διάβαζε ὁ ἴδιος χειρόγραφες ἀκόμη σελίδες τοῦ ἑξοχου αὐτοῦ βιβλίου του. Καὶ θυμοῦμαι ἀπὸ τὴν ἴδια ἐποχὴ τὴ διάλεξή του γιὰ τὸν Παλαμᾶ στὴν Αἴθουσα τοῦ Πανασσαοῦ. Ἦταν «*ποίησις ἐπὶ ποιήσεως*» εἶπε ὁ παριστάμενος πρῶην Πρωθυπουργὸς Ἀνδρέας Μιχαλακόπουλος.

Στὰ χρόνια ἐκεῖνα, τελευταῖα τοῦ μεσοπολέμου, δημοσίευσε ὁ Κωνσταντῖνος Τσάτσος ὡραῖα κριτικὰ σχόλια γιὰ τὸν δοκιμογράφο Καπετανάκη, γιὰ τὸν λογοτέχνη Μυριβήλη, γιὰ τὸν ποιητὴ Ἀντωνίου. Μεταπολεμικὰ ἔγραψε παρόμοια γιὰ τὸν Κάλβο, γιὰ τὸν Πετσάλη, γιὰ τὸν Πρεβελάκη, γιὰ τὸν Χουρμούζιο. Στὰ χρόνια τῆς ἀπὸ 21 Ἀπριλίου 1967 πολιτικῆς ἀνωμαλίας τῆς χώρας, παρουσίασε καὶ σχολίασε κομπᾶ καὶ σοφὰ τοὺς δύο μεγάλους ρήτορες: τὸν Κικέρωνα τὸ 1968, καὶ τὸν Δημοσθένη τὸ 1971. Καὶ





ιδού, τὸ 1973, πενήντα χρόνια ὕστερ' ἀπὸ τὴν δημοσίευση τῶν δύο ποιητικῶν συλλογῶν του, ἐκδίδει τόμο ἐπιβλητικὸ μὲ τίτλο: *Τὰ ποιήματα*, ποιήματα, πὺν εἶχε γράψει ἀπὸ τὸ 1927 ἕως τὸ 1972. Καὶ μετὰ ὀκτὼ χρόνια, τὸ 1980, ἐκδίδει τὸ βιβλίο του *Ποιήματα ἄλλων καιρῶν καὶ ἄλλων τόπων*, ὅπου εἶναι συναγμένες μεταφράσεις του ποιημάτων ἀρχαίων Ἑλλήνων, Λατίνων, Γερμανῶν, Ἰταλῶν, Ἀγγλῶν καὶ Γάλλων ποιητῶν - συγκομιδὴ, ἔστω μικρὴ, καρπῶν τῆς ἀπὸ τὴν ἐφηβικὴ του ἡλικία ἤδη ἐσώψυχης ἐπικοινωνίας του μὲ τὸ ποιητικὸ ἔργο πλήθους Εὐρωπαϊῶν ποιητῶν, ἀρχαίων καὶ νεοτέρων.

Πολὺ ἐκφραστικὰ τῆς πνευματικῆς φυσιογνωμίας τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου εἶναι τὰ βαθυστόχαστα πάντοτε δοκίμιά του, γραμμένα μὲ ἥθος φιλοσοφικὸ, μὲ ὕφος λογοτεχνικόν. Στὶς σελίδες τους συλλειτουργοῦν ποιητικὴ εὐαισθησία καὶ λογισμὸς αὐστηρὸς, μὲ ἀγαστὴ μεταξὺ τους σύμπνοια, ἢ παλαιὰ διένεξη τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὴν ποίηση φαίνεται σὰν κάτι ἀπομακρυσμένο ἢ καὶ σβησμένο. Ἰδιαίτερα σημαντικὸ ὑπῆρξε τὸ δημοσιευμένο στὸ περιοδικὸ τῆς συντροφιάς μας *Τὰ Προπύλαια*, τὸ 1938, ἑξοχο δοκίμιο τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου *Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα*, γραμμένο ἀπὸ βαθιὰ ἐσωτερικὴ παρόρμηση τοῦ συγγραφέα του, καθὼς ἐπιμαρτυρεῖται ἀπὸ τὸ ἀναβλυστὸ ὕφος τῆς γραφῆς του ἢ καὶ ἀπὸ τὸν ἐξομολογητικὸ σὲ πολλὰ τόνο του. Παρελαύνουν στὶς σελίδες του μάχιμοὶ διαλογισμοὶ γιὰ τὴν ἐδραία πνευματικὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου, σὲ κάποιο «αἰσιμαῖο σημεῖο» ἀντικρουστικὸ στὸ πλῆθος τῶν ἐνώπιον του ὑπαρξιακῶν δυνατοτήτων, πρὸς συνειδητὴ ἐπιλογὴ βελτίστου βίου, μὲ θυσία κάποτε βαθύψυχων κλίσεων. Καὶ προτείνονται ἀντίστοιχα κάποιες κατευθυντήριες ἀρχές γιὰ πλοήγηση πρὸς τὸ μέγα πέλαγος τῆς ζωῆς τοῦ νέου προπάντων ἀνθρώπου, ἀπορημένου «τί νὰ πρωταγκαλιάσει ἀπὸ τὰ πλούτη τῆς ζωῆς» καὶ διακατεχομένου ἀπὸ «τὴ νευρικὴ ἀνησυχία καὶ τὴ δίψα τῆς πεταλούδας στὸν ἥλιο». Καὶ σὲ λογικὴ συνάρτηση πρὸς αὐτὰ προβάλλονται κρίσεις καὶ γνῶμες γιὰ νεόκοπα τότε πνευματικὰ ρεύματα, γιὰ τὶς ψυχικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ φιλοσοφία καὶ τὴν πολιτική, γιὰ τὸν ἔρωτα καὶ γιὰ τὴ θρησκεία, γιὰ τὴ γλώσσα καὶ γιὰ τὴν ποίηση. Ἡ ἀναφορὰ στὴν ποίηση προκάλεσε τὴν παρέμβαση τοῦ Γιώργου Σεφέρη μὲ προβολὴ τῶν ἰδικῶν του γνωμῶν γιὰ τὴν ποίηση. Ἐπακολούθησε ἀπάντηση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μὲ διεξοδικές, φιλοσοφικὰ θεμελιωμένες, ἐξηγήσεις γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὴν ἀξία τῆς ποιήσεως. Αὐτὸς ἦταν ὁ περίφημος Διάλογος Σεφέρη-Τσάτσου. Καὶ ὑπῆρξε ὁ Διάλογος αὐτὸς ἀφετηρία γιὰ ἐπανειλημμένη ἔκτοτε καὶ γόνιμη ἐνασχόληση τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου μὲ θέματα αἰσθητικῆς, ὥστε καὶ νὰ ἐκδοθοῦν στὰ ἐπόμενα χρόνια βιβλία του, ὅπως *Δοκίμια αἰσθητικῆς καὶ Παιδείας*, τὸ 1960, *Αἰσθητικὰ Μελετήματα*, τὸ 1977 (ἐπαυξημένη ἐπανέκδοση τοῦ βιβλίου *Αἰσθητικὰ Δοκίμια* τοῦ 1961), *Θεωρία τῆς Τέχνης*, τὸ 1978.

Καὶ ἴσως δὲν παρέλκει νὰ ἐπισημάνω ἐπίσης, ὅτι μὲ παρακίνηση ἀπὸ τὸ κύριο θέμα τοῦ δοκιμίου αὐτοῦ *Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα* ἔγραψα τότε καὶ δη-



μοσίευσα τὸ ἰδικό μου δοκίμιο *Πνευματικὴ Ἀρτίωση*, καθὼς ἐξ ἄλλου, δύο χρόνια πρὶν ἀπὸ τότε, ἡ ἀκρόασή μου τῶν χειρόγραφων ἀκόμη σελίδων τοῦ βιβλίου γιὰ τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Παλαμᾶ ὑπῆρξε τὸ ἔναυσμα γιὰ νὰ ἐντυφίσω κριτικὰ στὸ «ἐρμητικὸ» θεωρούμενο ποίημα τοῦ Παλαμᾶ *Φοινικιά*, νὰ ἀνακαλύψω τὴν ἀδιάφανη συνάρθρωση τῶν τριάντα ἐννέα στροφῶν τοῦ σὲ ἐννέα ἐνότητες καὶ νὰ συγγράψω ἐρμηνευτικὸ κάθε στίχου τοῦ πολυσέλιδου μελέτημα, δημοσιευμένο τὸ 1937 στὸ περιοδικὸ *Νέα Γράμματα* καὶ ἀναδημοσιευμένο στὸ βιβλίο μου *Φιλολογικά* τοῦ 1964, ἐπανεκδομένο τὸ 1981. Σὰν μακρινὸς ἀντίλαλος κάπως τοῦ δοκιμίου *Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα*, ἐρχεται, ὕστερ' ἀπὸ τρεῖς δεκαετίες περίπου, τὸ βιβλίο τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου *Ἀφορισμοὶ καὶ Διαλογισμοί*, ἐκδομένο σὲ τέσσερες σειρές, ἀπὸ τὸ 1965 ὡς τὸ 1972. Στὶς σελίδες τοῦ ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ συγγραφέα τοῦ ἐκφράζεται εἴτε μὲ τὴν ἀποφθεγματικὴ μορφή τοῦ ἀφορισμοῦ εἴτε μὲ τὴν μικρο-δοκιμακὴ μορφή τοῦ διαλογισμοῦ. Καὶ ἀκολουθεῖ, τὸ 1974, τὸ βιβλίο *Διάλογοι σὲ Μοναστήρι* ἐκδηλᾶ συνθετικὸ τῶν ποικίλων πνευματικῶν ἐπιδόσεων εἴτε διαθέσεων τοῦ συγγραφέα τοῦ, μὲ ἀνάθεση σὲ ἄλλο πρόσωπο τοῦ διαλόγου νὰ ἐκφράζει τὴν κάθε μιά τους. Χαρακτηρίσθηκε τὸ βιβλίο αὐτὸ «*ἱερουργία(...) τοῦ στοχαστῆ, τοῦ ποιητῆ, τοῦ Ἀνθρώπου*». Τὰ δύο αὐτὰ βιβλία παρουσιάζουν τὸν συγγραφέα τοῦ Κωνσταντίνου Τσάτσου νὰ προβάλλει, ὡς φιλοσοφημένος ἄνθρωπος, μὲ ὑπαρξιακὴ ἐνταση, ἀποσταγμένους λόγισμούς εἴτε διηθημένα βιώματα, σὲ διασπασμένο κάποτε ἢ διαθλασμένο σχῆμα, σὰν ἐξομολόγησι καὶ σὰν διδαχὴ, καὶ ὡς συγκομιδὴ ἐμπειρίας βίου τριπλῆς ποιότητος: «*ἀτολμαστικοῦ*», «*πολιτικοῦ*», «*θεωρητικοῦ*», στὴν ἀριστοτέλεια ὀρολογία.

Τοῦ πολιτικοῦ βίου τοῦ ἐκθεσὴ ἀνήκει σὲ ἄλλη ὥρα καὶ σὲ ἄλλη Αἴθουσα. Ἐμεῖς, στὴ γεραρὴ αὐτὴ Αἴθουσα, τέμενος τοῦ καθαροῦ πνεύματος, ἀναπολήσαμε ἀπόψε τὴν πνευματικὴ δράση καὶ ὑπόστασή του. Ἀνιστορήσαμε τὴν ἰσόβια πνευματικὴ ἄθλησή του. Ἐπισημάναμε τὰ διαδοχικὰ τρόπαια τῆς πανεπιστημιακῆς διδασκαλίας τοῦ καὶ τῆς συγγραφικῆς ἐργασίας τοῦ. Ὑποσημάναμε τὰ χαρακτηριστικά του χαρίσματα: αἰσθαντικότητα, εὐθυκρισία, εὐμάθεια, ἐργατικότητα, μεθοδικότητα, σεμνότητα, ἔλλειψη φθόνου, φιλαλληλία, ἐμμονὴ στὸ καθῆκον. Ἀρυσθήκαμε ἀπὸ τὴν ἀναπόληση τῆς προσωπικότητος καὶ τῶν πεπραγμένων τοῦ μῆνυμα αἰσιοδοξίας καὶ δίδαγμα ὀρθοπραξίας. Ἐμεῖς ὠφεληθήκαμε ἀπὸ τὴ νοερὴ αὐτὴ ἀναδρομὴ στὸν λόγον καὶ βίον βελτίστου ἀνδρός, ὁλοκληρωμένον πρὶν ἀπὸ δέκα χρόνια. Ἐκεῖνος δὲν ἔχει κὰν τὴν ἀνάγκη λειτουργίας τῆς Μνημοσύνης μὲ πρωτοβουλία μας. Ὑπάρχουν τὰ πεπραγμένα τοῦ αὐτοδύναμα, τρόπαια γραπτοῦ λόγου προπάντων, καὶ σώζουν τὴν ἱστορικὴ ὑπαρξὴ ἀπὸ τὸ ἔρεβος τῆς λήθης. Ἐμεῖς ἐκπληρώσαμε ἀπλῶς χρέος εὐλάβειας.

Κωνσταντῖνος Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ  
(Ἀθῆναι)





**KONSTANTINOS TSATSOS.  
WISSENSCHAFTLICHE GEDENKFEIER IN DER ATHENER AKADEMIE  
ZEHN JAHRE NACH SEINEM HINSCHIEDEN**

Anläßlich der Gedenkfeier des Konstantinos Tsatsos (1899-1987) in der Athener Akademie stellt Konstantinos Despotopoulos das wissenschaftliche Werk des Geehrten und die wichtigsten Stationen seines Schaffens übersichtlich dar. Konstantinos Tsatsos ist als Mensch, als Lehrer und als Forscher eine Persönlichkeit gewesen, in der sich geradlinige Konsequenz und Verständnis für das Menschliche, gedankentiefe Durchdringung und Breite des Interesses, wissenschaftlicher Ernst, Heimatverbundenheit und Weltoffenheit aufs Glückliche vereinigten. Seine klassische, philosophische und juristische Bildung stand den Kollegen und den Studenten stets als Anspruch und Ansporn vor Augen. Seine Art des Lehrens hat ihm stets den uneingeschränkten Respekt seiner Schüler verschafft. Der Bogen seines wissenschaftlichen Werks spannt sich über zwei und halb Jahrtausende, von Platon bis zur modernen Philosophie und Rechtstheorie. Die Bedeutung seiner Schriften zur Rechtstheorie und Rechtsphilosophie läßt sich daran ermessen, daß diese Schriften zu Standardwerke der Rechtsforschung geworden sind. Despotopoulos erwähnt auch das Schaffen des Geehrten im Fach der Ästhetik, vornehmlich seine Publikationen zur Dichtung und Kunsttheorie. Anschließend hebt er die Kennzeichen der lebenswerten Persönlichkeit des Geehrten hervor.

Ioannis G. KALOGERAKOS





## ΚΡΙΤΙΚΑΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΕΙΣ ΤΟ 28ον ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Ἐν τῷ 28ῳ ἀποσπάσματι τοῦ Ἡρακλείτου μνημονεύονται τὰ κάτωθι: δο-  
κέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη κατα-  
λήφεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. Τὸ ἀνωτέρω δύναται νὰ διακριθῇ  
εἰς δύο θέσεις ἐξ ἐπόψεως νοήματος· ἐν τῇ πρώτῃ θέσῃ ὁ Ἡράκλειτος ἐμφα-  
νίζει τὸν τέλειον τύπον ἀνθρώπου (= ὁ δοκιμώτατος), τοῦ ὁποίου ἡ γνῶσις  
ὡς πρὸς τὰ πράγματα δὲν εἶναι πραγματική, διότι, ὡς γνωστόν, ἡ ἀνθρωπί-  
νη γνῶσις, ὡς ἐπίτευγμα τοῦ ἀνθρωπίνου Λόγου δὲν εἶναι ἡ δοκέοντα, ἥτοι  
φαντάσματα, δοξασίαι δηλαδή τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρὸς τὰ πράγματα, αἴτι-  
νες οὐδὲν ἀντικειμενικὸν κῦρος ἔχουσιν<sup>1</sup>. Ἐν τῇ δευτέρᾳ θέσει ὁ Ἡράκλειτος  
παρουσιάζει τὴν ἔννοιαν τῆς Δικαιοσύνης (= Δίκη), ἥτοι τὸν παγκόσμιον  
Λόγον, ὅστις θὰ ἔλθῃ, ἵνα συλλάβῃ τοὺς τέκτονας καὶ μάρτυρας τῶν  
ψευδῶν πραγμάτων, ἃ ὡς δοκέοντα εἶναι ἐν τῇ συνειδήσει τῶν ἀνθρώπων.  
Καθ' ἡμᾶς δύο εἶναι αἱ κεντρικαὶ ἔννοιαι εἰς ἃς δύναται νὰ στηριχθῇ τὸ  
ἀνωτέρω, δηλαδή τὰ δοκέοντα καὶ ἡ Δίκη.

I. Τὰ δοκέοντα παρουσιάζονται εἰς τοὺς ἀνθρώπους, ἔνεκα τῆς ἀδυναμίας  
τῆς γνώσεως τῶν ἀνθρώπων, ὅπως συλλάβουν οὗτοι τὴν πραγματικὴν τῶν  
πραγμάτων φορὰν, διότι τὰ πράγματα καθ' Ἡράκλειτον ῥέουν συνεχῶς  
ὥσπερ ποταμός: λέγει πού ὁ Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει<sup>2</sup>  
καὶ ἐπομένως: ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἐστίν, οὐδ' ἂν τι προσείποις  
ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι, ἀλλ', ἐὰν ὡς μέγα προσαγορεύῃς καὶ σμικρὸν φα-  
νεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, ξύμπαντά τε οὕτως ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνός μή-  
τε τινὸς μήτε ὅποιονοῦν ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς  
ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμέν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες<sup>3</sup>. Προ-  
σέτι δὲ φρονεῖ ὁ Ἡράκλειτος ὅτι οὔτε ὀνόματα δὲν δυνάμεθα νὰ δίδωμεν εἰς  
τὰ πράγματα, διότι πάντα ταῦτα κατ' αὐτὸν εὐρίσκονται ἐν συνεχεῖ ῥοῇ· ἡ  
στάσις, ἡ μονιμότης, ἡ ἀκίνησις εἶναι ἴδιον τῶν νεκρῶν: Ἡράκλειτος ἡρε-  
μίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὄλων ἀνήρει, ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν<sup>4</sup>.

Ἐν τούτοις θὰ ἦτο δυνατόν διὰ μέσου τῆς ῥοῆς ταύτης νὰ διακρίνῃ τις

1. Τὰ δοκέοντα ὁ Ἡράκλειτος χαρακτηρίζει ὡς οἴησιν, ἣν καὶ καλεῖ ἱερὰν νόσον· πβ. ἀπ. 46 (= τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε).

2. ΠΛΑΤ., Κρατ., 402 a.

3. ΠΛΑΤ., Θεαίτ., 152 d.

4. ΑΕΤ., I, 23,7 (DIELS, *Dox. Gr.*, σ. 320).





τὴν ἀληθῆ τῶν πραγμάτων φορὰν, ἀλλὰ τοῦτο θὰ ἐπιτυγχάνετο μόνον διὰ τοῦ Λόγου, διότι οὗτος ὁ Λόγος ὡς γνωστὸν κυβερνᾷ τὰ πάντα: ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων<sup>5</sup>. Ἄλλ' ἐν ᾧ ὁ Λόγος εἶναι κοινός, οἱ πολλοὶ ζῶσιν ὡς νὰ ἔχωσιν ἕκαστος ἰδιαίτερον λογικόν: Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ < ξυνῶ, τουτέστι τῷ > κοινῶ· ξυνὸς γάρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν<sup>6</sup>. Τὸ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν εἶναι ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον χαρακτηρίζει τὴν ἀδυναμίαν τῆς γνώσεως τῶν ἀνθρώπων, ὡς πρὸς τὴν εὕρεσιν ἀληθείας τινός, ἐπειδὴ τρόπον τινὰ ἀπομακρύνονται οὗτοι τοῦ θείου Λόγου, τουτέστι τῆς πραγματικῆς γνώσεως καὶ σχηματίζουν ἰδιαιτέραν καὶ ἐσφαλμένην γνώσιν (δοκέοντα), διότι ἀκριβῶς «ζῶουσιν ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν». Νῦν δὲ θὰ ἐξετάσωμεν τὴν αἰτίαν τῶν ἀνωτέρω καὶ ἥτις εἶναι καθ' ἡμᾶς ἢ ἐξῆς. Ὡς γνωστὸν ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου καθ' Ἡράκλειτον εἶναι μοῖρα τοῦ θείου πυρός καὶ ὅταν αὕτη ἐγκλωβισθῇ ἐντὸς τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου ἀπόλλυσι τὴν θεῖαν ιδιότητα, ἣν πρότερον εἶχεν ὡς συνηνωμένη μετὰ γῆινων στοιχείων καὶ ἀποθνήσκει, δηλαδή τὸ θεῖον πῦρ σβέννυται· διὰ τοῦτο ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος, καίτοι ἔχει τὸ θεῖον πῦρ ἐντὸς αὐτοῦ, ἥτοι τὸν θεῖον Λόγον, βαδίζει πάντοτε πρὸς τὴν ἀλογίαν καὶ τὴν ἀσαφῆ τῶν πραγμάτων γνώσιν καὶ μόνον ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀποθάνῃ, τὸ εὕρισκόμενον ἐντὸς αὐτοῦ θεῖον πῦρ ἀνάπτει, δηλαδή ἡ μετὰ τὸ ὀλίγον τεθνεῶσα ψυχὴ ζῇ καὶ ἐλευθεροῦται ἐκ τῶν δεσμῶν τοῦ σώματος· ἄνθρωπος ἐν εὐφροσύνῃ φάσκει ἀπτεῖται ἑαυτῷ ἀποθανῶν [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδων, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ἐγρηγορῶς ἀπτεται εὐδόντος<sup>7</sup>.

Λίαν παραστατικῶς διδάσκει ὁ Ἡράκλειτος, ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι θεοὶ θνητοί, οἱ δὲ θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι, οἵτινες ζῶσι διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀποθνήσκουσι διὰ τῆς ζωῆς ἐκείνων: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες<sup>8</sup>. Ἀλλὰ καὶ ὁ Σέξτος ὁ Ἐμπειρικός ὑπὸ τὸ αὐτὸ πνεῦμα γράφει: ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν<sup>9</sup>. Ἐπομένως καὶ συμφώνως πρὸς τὴν θεωρίαν τῆς ῥοῆς<sup>10</sup> οὐδεμία ψυχὴ δύναται νὰ μείνῃ αἰωνίως ἐν σημείῳ τινί, ἀλλὰ ὑπάρχει ἀνάγκη ἀλλαγῆς<sup>11</sup>: Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀμοιβᾷς

5. Ἄπ. 41.

6. Ἄπ. 2.

7. Ἄπ. 26 κατὰ τὴν ἡμετέραν κριτικὴν ἀποκατάστασιν· ἰδὲ *Interprétation philosophique du vingt-sixième fragment d'Héraclite, Revue des Études Grecques*, 59-60, 1946-47, σσ. 1-7.

8. Ἄπ. 62· πβ. καὶ ἄπ. 77 ...ζῆν ἡμᾶς τῶν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον.

9. *Πρὸς Πυρρ.*, III, 230.

10. *ΑΡΙΣΤ.*, π. οὐρ., III, 1, 298 b 29 οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν.



ἀναγκαίας τίθεται ἐκ τῶν ἐναντίων ... ὁδόν τε ἄνω καὶ κάτω διαπορεύεσθαι τὰς ψυχὰς ὑπείληφε καὶ τὸ μὲν τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν κάματον εἶναι, τὸ δὲ μεταβάλλειν φέρειν ἀνάπανσιν<sup>12</sup>. Ἡ πραγματικὴ λοιπὸν οὐσία τῆς ἀληθείας μόνον τῷ θεῷ ἀνήκει, διότι ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων<sup>13</sup>. Ἄξιον ἐπίσης σημειώσεως, ὅτι ἐνῶ τὸν Λόγον συναναστρέφονται διαρκῶς οἱ ἄνθρωποι, ἐν τούτοις οὗτοι εὐρίσκονται πρὸς αὐτὸν πάντοτε εἰς ἀσυμφωνίαν: ὥς μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ... τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται<sup>14</sup>. Ἐπειτα ὁ ἄνθρωπος ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ φαίνεται ὡς νήπιον ὅπως ἀκριβῶς τὸ παιδίον ἔμπροσθεν τοῦ ἀνδρός: ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὁκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός<sup>15</sup>.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω δύναται νὰ ἐξαχθῇ τὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη ὑπαρξίς δὲν ἔχει σοφίαν, ἐνῶ ἡ θεία ἔχει: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει<sup>16</sup>. προσέτι ἡ ἀνθρωπίνη γνώσις κατ' αὐτὸν δὲν εἶναι ἡ παίδων ἀθύρματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα<sup>17</sup>. Ἐπομένως σαφῶς δείκνυται, ὅτι ἡ ἀνθρώπειος γνώσις διαφέρει τῆς θεϊκῆς: ὁ ἀνθρώπειος Λόγος (γνώσις) ὅρει ὡς ποταμὸς καὶ μεταβάλλεται ἀπὸ στιγμῆς εἰς στιγμὴν<sup>18</sup>, ἐνῶ ἡ πραγματικὴ γνώσις, ἥτοι ὁ θεῖος Λόγος, μένει ἀμετάβλητος καὶ κεχωρισμένος τῶν ἄλλων πραγμάτων διότι: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τούτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον<sup>19</sup>.

Ἐκ τούτων σαφές καθίσταται, ὅτι ὁ θεῖος Λόγος προδιαγράφει ἐκ τῶν προτέρων τὴν ἐννοίαν τοῦ καλοῦ, τοῦ ωραίου, τοῦ δικαίου, τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ ἠθικοῦ καὶ ἐν γένει τοῦ ὀρθοῦ· ἐὰν ὁ ἄνθρωπος δὲν δύναται νὰ ἐννοήσῃ τὴν ὀρθὴν τῶν πραγμάτων φορὰν, αἰτία τούτου εἶναι τὸ ἀτελές καὶ πεπερασμένον, διότι διὰ τὸν θεὸν πάντα τὰ πράγματα εἶναι τέλεια, ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀλλ' οἱ ἄνθρωποι, ἄλλα μὲν νομίζουν ὅτι εἶναι δίκαια, ἄλλα δὲ ἄδικα: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπείληφασιν ἃ δὲ δίκαια<sup>20</sup>.

II. Ἐν τῇ δευτέρᾳ θέσει παρουσιάζεται ὁ θεῖος Λόγος ὡς δίκη, ἥτις γνωρίζει τοὺς τέκτονας καὶ μάρτυρας τῶν ψευδῶν καταστάσεων (= δοκέοντα).

11. Πβ. A.N. ZOUMPOS, Die metaphysische Bedeuteng des Wortes «Ἄδης» bei Herakleitos, *Actes du XIème Congrès International de Philosophie* (Bruxelles, 20-26 Août 1953), τ. 12, σσ. 54 κ.ἐξ.

12. ΣΤΟΒ., Ἐκλ., I, 906. Πβ. καὶ ἀπ. 84.

13. Ἀπ. 41.

14. Ἀπ. 79. Πβ. καὶ τὰ ἀπ. 81 καὶ 82.

15. Ἀπ. 79. Πβ. καὶ ἀπ. 84.

16. Ἀπ. 78.

17. Ἀπ. 70.

18. ΠΛΑΤ., Θεαίτ., 152 d.

19. Ἀπ. 108.

20. Ἀπ. 102.





ἀλλὰ τέκτονες ἐνταῦθα δὲν εἶναι ἢ ὁ ἀνθρώπειος Λόγος, μάρτυρες δὲ αἱ αἰσθήσεις: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων<sup>21</sup>. Τὰ δύο ταῦτα στοιχεῖα παρέχουν εἰς τὸν ἄνθρωπον δόξαν καὶ οὐχὶ γνῶσιν· ὁ αἰσθητὸς καὶ ῥέων κόσμος δὲν δύναται νὰ γνωσθῇ διὰ τῶν αἰσθήσεων, διότι τὸ ἐκ τῶν προτέρων (a priori) στοιχεῖον, ἥτοι ὁ ἀνθρώπειος Λόγος, ἔνεκα τῆς ὡς ἄνω αἰτίας ἀδυνατεῖ νὰ χρησιμοποιήσῃ ἐπακριβῶς τὰς λογικὰς αὐτοῦ δυνάμεις καὶ νὰ δυνηθῇ νὰ παράσχῃ ἀκριβῆ γνῶσιν· διὰ τοῦτο οἱ μάρτυρες παρουσιάζονται ὡς κακοί, ἀφ' οὗ βεβαίως οἱ ἄνθρωποι ἔχουν βαρβάρους ψυχὰς. Ὁ Ἡράκλειτος διὰ τοῦ καταλήψεται ἐνισχύει τὴν δύναμιν τοῦ θείου Λόγου, ὡς ἐξουσιαστοῦ καὶ δικαστοῦ τῶν πάντων (πβ. καὶ ἀπ. 66... τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρίνει καὶ καταλήψεται), ὅστις κρίνων θὰ τιμωρήσῃ πάντας ἐκείνους, τουτέστι τοὺς κατασκευαστὰς καὶ ἐπινοητὰς (τέκτονας + μάρτυρας), οἵτινες συνετέλεσαν, ὅπως ὁ ἄνθρωπος διαφυλάξῃ ἐν τῇ ἑαυτοῦ συνειδήσει γνώσεις οὐχὶ πραγματικάς, ἀλλ' ἀπλῶς τὰ δοκέοντα αὐτοῦ.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ  
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ  
KRITISCHE BEMERKUNGEN ZUM FRAGMENT 28 DES HERAKLEITOS

In diesem Fragment werden die Begriffe δοκέοντα und Δίκη analysiert. Das Fragment hat gnosiologischen Charakter und zeigt die Kraft des ἀνθρώπειος λόγος und des θεῖος λόγος in Bezug auf die Kenntnis der Dinge.

A. N. ZOUMPOS

21. Ἀπ. 107.





## Η *INCOGNITA MATERIES* ΤΟΥ FREDEGISUS ΩΣ ΑΠΕΙΡΟΝ ΠΑΡ' ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΩ

Ὁ διάδοχος καὶ μαθητὴς τοῦ Ἀλκουίνου ἐν τῇ Σχολῇ τῆς Tours, Fredegisus (834), ὅστις ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ *De nihilo et tenebris*<sup>1</sup> προσεπάθησε νὰ διδάξῃ, ὅτι τὸ μηδέν ἦτοι ἡ ἄγνωστος αὐτὴ ὕλη, ἡ *incognita materies*, δὲν εἶναι ἀρνητικὸν τι στοιχεῖον, ὡς οἱ πλεῖστοι φιλόσοφοι ἐπίστευον, δηλαδὴ τὸ ἀντίθετον τοῦ εἶναι, τὸ μὴ ὄν, ἐκ τοῦ ὁποίου εἶναι ἀδύνατον νὰ προέλθῃ τί, ἀλλ' ἀντιθέτως, ὅτι τοῦτο εἶναι ὄν καὶ ἐπομένως ἔχει πραγματικότητα διότι, ὡς γνωστόν, πᾶν ὄνομα δηλοῖ καὶ προσαγορεύει τι, ἀλλὰ τὸ τι θὰ πρέπη νὰ ἀναφέρεται εἰς τι ὄν. Διὰ τοῦ ἀπλοῦ αὐτοῦ συλλογισμοῦ παράγει ὁ Fredegisus ἐκ τοῦ μηδενὸς τὰ πάντα· περὶ τὸν νομίζω νὰ τονίσω τὴν πανθεϊστικὴν χροιάν, ἣν λαμβάνει ἡ διδασκαλία αὕτη· διότι ὁ Θεός, ἦτοι τὸ μηδέν κατ' αὐτόν, ἐκχεῖται εἰς τὰ ὑποκείμενα ὄντα, ὡς οἱ Νεοπλατωνικοὶ ἐδόξαζον.

Ὁ Fredegisus φαίνεται ὅτι κατέληξε εἰς τὸ νὰ ὀνομάσῃ τὴν ἄγνωστον ταύτην ὕλην, τὴν *incognita materies*, διὰ τοῦ μηδενὸς, ἵνα ἀποφύγῃ δυσκολίας δογματικῆς φύσεως. Ἀλλὰ θὰ ἠδύνατο νὰ δικαιώσῃ τις τὰς ἡμετέρας σκέψεις, ἐὰν προσέξῃ τοὺς συλλογισμοὺς, τοὺς ὁποίους χρησιμοποιεῖ διὰ νὰ χαρακτηρίσῃ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀνωτάτου ὄντος, τοῦ Θείου, εἰς σύγχρονος τοῦ Fredegisus, φιλόσοφος Ἰωάννης ὁ Scotus (810-877)· λέγει λοιπὸν οὗτος ἐν *Divisione natura* (ιδὲ Migne, τόμ. 122), ὅτι δὲν δύναται τις νὰ κατηγορήσῃ τὸ Θεῖον, ἀποδίδων εἰς αὐτὸ διάφορα κατηγορήματα, διότι τοῦτο εἶναι πέραν παντὸς κατηγορήματος, ἦτοι ἄνευ διορισμοῦ καὶ μὴ ἐπιδεχόμενον οὐδεμίαν μορφήν (ἐνθ. ἀνωτ., 2, 1), ἀλλὰ τὸ ἄνευ διορισμοῦ ἀποβαίνει συγχρόνως καὶ ἀπρόσιτον εἰς τὴν ἡμετέραν διάνοιαν καὶ τὸ μόνον ἴσως κατηγορήμα, εἰς ὃ δύναται τις νὰ προσφύγῃ εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ μηδενὸς: «Dum vero (divina bonitas) incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur» (ἐνθ. ἀνωτ., 3, 19). Εἰκάζω λοιπὸν, ὅτι ὁ Fredegisus ἀπονέμων τὴν ἔννοιαν τοῦ μηδενὸς εἰς τὸ Θεῖον ἐξέφραζε τοὺς συλλογισμοὺς τοῦ Ἰωάννου τοῦ Scotus, διότι ἡ ἀνωτέρω ἔννοια ἐνέχει μὲν τὸ ὄν, ὡς οὗτος ἐδίδασκε, πλὴν ὅμως οὐδὲν αὕτη ἐξέφραζεν, ἵνα μειώσῃ τοῦτο.

Ὁ Ἀναξίμανδρος (610-537), ἵνα ἀποφύγῃ καὶ προσδώσῃ ὠρισμένον χα-

1. Ἰδὲ ἐν *Patrologia Latina* (Migne), σσ. 104, 159 κ. ἐξ., ὡς καὶ E. DUMMLER, ἐν *Monum. Germaniae hist.* 2, σσ. 552 κ. ἐξ.





ρακτηρισμόν εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ παντός ἀπεκάλεσεν οὗτος ταύτην διὰ τῆς ἔννοιαι τοῦ ἀπείρου, ἥτοι τοῦ ἀορίστου, τοῦ ἀπροσδιορίστου: «λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον...» (ΣΙΜΠΛ., Φυσ., 24, 13).

Διὰ τῆς ἔννοιαι τοῦ ἀπείρου, ἣν ἀποδίδει εἰς τὸ πρωταρχικὸν αὐτοῦ ὃν ὁ Ἀναξίμανδρος, δημιουργεῖ τὴν *incognita materies* τοῦ Fredegisus καὶ διαφυλάττει ἐπομένως τὴν ἔννοιαν τῆς κοσμογόνου αὐτοῦ ἀρχῆς ἀπὸ παντός κατηγορήματος.

Ὁ Fredegisus διὰ τῆς ἔννοιαι τοῦ μηδενός, ἣν προσδίδει εἰς τὴν κοσμογόνον αὐτοῦ ἀρχήν, σώζει τὸ Θεῖον ἀπὸ τυχόν κατηγορήματα, διότι τοῦτο εἶναι ἐπέκεινα ἐκείνων.

A. N. ΖΟΥΜΠΟΣ  
(Ἀθῆναι)

**DIE INCOGNITA MATERIES DES FREDEGISUS  
ALS AΠΕΙΡON BEI ANAXIMANDER**

Die zwei Philosophen Fredegisus und Anaximander drücken dieselben Ansichten für den Begriff über κοσμογόνος ἀρχή aus.

A. N. ZOUMPOS





## LE DIVIN CHEZ PLATON

Chez Pythagore (pour autant qu'il est possible de reconstituer sa doctrine sur les témoignages postérieurs), il y a identité entre l'Un, le Bien et Dieu. C'est ce que rapporte nettement Aétius (in Plutarque, *Epitomé*, I, 7): la Cause première de toutes choses est «la Monade, Dieu et Bien». Il en va différemment chez Platon, où les trois notions sont beaucoup moins homogènes. Pythagore est certes la seule source où Platon pourrait puiser pour y trouver une notion métaphysique de Dieu. Car la théologie traditionnelle qui sévit alors en Grèce traite la Divinité avec un tel anthropomorphisme et une telle vulgarité qu'il est impossible à un sage de s'y rallier. Dira-t-on que ces mystères sacrés peuvent donner lieu à interprétation? Ce serait, estime Platon, une grave erreur pédagogique: «Un enfant n'est pas capable de discerner entre ce qui est allégorique et ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit dès ses premières années sont, pour l'ordinaire, ineffaçables et inéchangeables» (*Rép.*, II, 378 d-e). Or, dans ce domaine, les poètes offensent la vérité et faussent le jugement.

Cet enseignement résolument contraire à la religion établie et à la poésie nationale, qu'on inculquait l'une et l'autre aux bambins comme propédeutique à toute science, est courageux. Platon savait qu'on avait condamné à mort son maître Socrate sous l'accusation vague d'offense aux dieux de la Cité, et que, peu avant lui, Anaxagore avait failli subir le même sort pour avoir prodigué un enseignement hétérodoxe sur la nature des astres (*D.L.*, II, 12-13). Xénophane (580-480), plus à l'aise sur le sol de la Grande Grèce, avait donné l'exemple en raillant impunément, dans ses *Satires*, Homère et Hésiode, qui avaient méconnu la Divinité et semé l'impiété parmi les hommes; aussi, en arriva-t-il par des voies toutes rationnelles, à un monothéisme spiritualiste: «Il y a un seul Dieu, ... qui n'est semblable aux hommes ni par la forme, ni par la pensée. Il voit tout entier, pense tout entier. Et sans peine il gouverne toutes choses par la force de son esprit.» (*in D.-K.* <sup>16</sup>, fr. 23, 24, 25). On a tenté, à plusieurs reprises, de faire de ce texte une affirmation panthéistique; mais il est plus probable que cette unité qui ne peut se diviser, déjà toute parménidienne, est celle de l'Esprit; et que ce gouvernement du monde n'est pas immanent, mais transcendant.

Orienté dans cette voie, Platon aurait pu développer à loisir la notion du Dieu unique, comme il l'avait fait pour l'Être et l'Un. Pourtant, il ne lui accorde qu'une place parcimonieuse et occasionnelle. C'est essentiellement au II<sup>e</sup> livre de la *République* qu'elle apparaît. Passant soudainement des dieux à Dieu





ὁ Θεός (avec l'article), il commence par exiger de ne dire de lui que ce qui est vrai. Mais encore? L'éclaircissement, de la part du métaphysicien qui dissertera avec tant d'habileté sur l'Être et les Essences, a lieu de surprendre un Grec du ive siècle: Dieu est essentiellement bon (379 a-b). Et la première conséquence qu'en tire Platon va encore contre la fable, qui montrait une agressivité divine acharnée contre Prométhée et Œdipe: Dieu n'est pas cause de tout, mais seulement de ce qui, à son image, est bon. «En ce qui concerne les biens, aucun autre n'en est l'auteur; en ce qui concerne les maux, il convient d'en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu» (379 c)<sup>1</sup>.

Cette fois, Platon va insister. Et, réunissant en un seul personnage la Divinité de la fable et le Dieu métaphysique, il défend qu'on voit dans les malheurs de Niobé ou les Pélopidés, comme le faisaient les tragiques, une œuvre de la malédiction divine: «Dieu n'a fait en cela que quelque chose de juste et de bon, et le châtement a été propice aux coupables. Mais que les mortels punis en aient été malheureux et que Dieu ait été l'auteur de leurs maux, il n'est pas possible de le laisser dire au poète» (380 a-b). En outre, «Dieu, comme tout ce qui est de Dieu, est absolument parfait» (*ibid.*, 381 b). De sorte qu'il lui est impossible de recevoir plusieurs formes. Mais il ne pourrait pas non plus se transformer lui-même; car, nécessairement, ce serait déchoir: puisqu'il est parfait, il ne pourrait que devenir moins bon ou plus laid. Et il faut affirmer qu'il ne lui manque aucun degré de beauté ni de vertu (381 b-c). Il convient d'ajouter que Dieu ne peut nous tromper; car le vrai mensonge provient de l'ignorance, et Dieu sait tout (382b). Quant au mensonge pernicieux, celui qui s'exerce en paroles, c'est un acte odieux, dont Dieu est également incapable; car il ne pourrait le commettre que par utilité, crainte de ses ennemis ou égarement: trois hypothèses également irrecevables (382 c-e).

De ces conclusions morales qui découlent de la bonté intrinsèque de Dieu, on revient aux propriétés métaphysiques. Dieu est un être absolument simple: κομιδῇ ὁ Θεὸς ἀπλοῦν (*ibid.*, 382 e). Mais, ici encore, cette propriété métaphysique est la source d'effets moraux; car s'il est simple dans sa nature, il ne peut être double en paroles, et ne peut ainsi mentir (383 a-c). Platon reprend ce thème dans le *Théétète*: «Dieu, de toute façon et sans aucune réserve (οὐδαμῇ οὐδαμῶς), n'est injuste; il est même absolument juste». Aussi peut-on dire de l'homme souverainement juste qu'il est semblable à Dieu (176 b-c). Ici cependant, le mot *theos* est employé sans l'article. S'agit-il alors d'un dieu –non pas d'un certain dieu caractérisé, mais de n'importe quel dieu? Il n'est pas défendu de l'interpréter ainsi. Mais ce dieu absolument juste correspond si bien à la définition du Dieu unique de la *République* qu'il semble plus évident de voir dans l'un et l'autre le même être.

1. Thème à la fois pythagoricien (JAMBLIQUE, *Vit. Pyth.*, 218) et stoïcien (ÉPICTÈTE, *Dissert.* III, XXIV, 2).



Cependant, un autre texte de Platon, plus tardif encore, ravive notre perplexité: c'est le passage, fameux du IV<sup>e</sup> livre des *Lois*. «Dieu doit être, au plus haut degré (μάλιστα), la mesure de toutes choses» (IV, 716 c). C'est la réplique à la célèbre déclaration de Protagoras: «L'homme est la mesure de toutes choses»; c'est pourquoi Platon ajoute que Dieu doit l'être «beaucoup plus que ne l'est l'homme, à ce qu'on prétend». Une lecture de cette phrase dans un contexte biblique serait claire. Or, si l'on remonte au début du discours de l'Athénien, nous l'entendons dire: «Dieu, qui détient, selon l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les métamorphoses de la nature; il ne cesse d'être suivi de la Justice, qui venge les violations de la Loi divine» (715 e-716 a). Rien de moins métaphysique que ce double texte. Platon y fait allusion en passant à une antique tradition. Il lui est inutile de s'expliquer là-dessus; car l'attribut divin qu'il invoque, «qui détient le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres», est en réalité un vers qu'il emprunte à un poème orphique<sup>2</sup>. Et ce dieu, loin d'être le Dieu métaphysique de l'éternité, est un simple personnage mythologique: Zeus, qui dans l'hymne orphique, recrée l'univers une première fois créé par Phanès. Aussi, l'idée de *mesure*, attribuée à Dieu dans les *Lois* devient-elle claire: il est l'architecte de l'Univers, qui compose toutes choses selon l'Harmonie. Cette mesure est d'ailleurs un souvenir de l'Harmonie pythagoricienne, qui préside à la création du monde, laquelle eût été impossible, selon l'explication de Stobée, si l'Harmonie n'était pas intervenue (*Introduction aux Eclogues*).

Nous comprenons donc mieux, à la lumière du texte des *Lois*, celui du *Théétète*: Dieu ne peut être qu'absolument *juste*. La justice est en effet autant une qualité mathématique qu'une vertu morale, et c'est pourquoi Zeus, maître de la Justice, est figuré tenant une balance. Le dieu des *Lois* est donc celui du *Théétète*, c'est-à-dire un certain dieu légué par la tradition religieuse, et faisant nombre avec d'autres. Du même coup, il est celui du *Timée*: il est le Démon. Peu importe d'ailleurs que cette appellation soit attribuée à Phanès ou à Zeus: leurs caractères et leur action sont les mêmes. Platon commence par se demander si le monde sensible est né dans le temps, ou s'il est éternel. Or, constate-t-il, il est sensible, il a un corps, donc il est né, car tout ce qui est l'objet de l'opinion ou de la sensation est soumis au devenir ou à la naissance (28 b-c). Il faut donc, conclut-il, découvrir l'Auteur, Père de cet univers; or, avoue-t-il, c'est là un grand exploit et, «quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous» (28 c). Nous voici donc en pleine tradition orphique. Et si Platon ne donne aucun nom mythologique à cet Auteur, s'il l'affuble d'une appellation nouvelle, c'est précisément pour ne pas violer le silence qui est imposé aux initiés.

Le Démon est d'ailleurs mentionné au livre V de la *République* (507 b): il

2. Poème reproduit par KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, p.168.



est cet ouvrier divin qui nous a donné l'ouïe et la vue. Il est mentionné dans le *Sophiste* (265 c-d): il est l'auteur de cette opération divine par laquelle les vivants viennent du non-être à l'être; et cette action, qui s'accomplit «selon la raison» (μετὰ λόγον), est affirmée comme étant causée par un dieu (ἀπὸ Θεοῦ). Il est désigné, sans qu'on lui accorde cette fois son appellation de Dēmiurge, dans le *Philèbe* (28 d-e): c'est une Intelligence, ou une certaine Sagesse (νοῦς καὶ φρόνησις τις) qui ordonne et gouverne l'univers. Il est encore désigné dans le *Politique* (269 c) comme le dieu qui règle la marche de l'univers et donne le branle à ses révolutions. Quelles sont les qualités propres au Dēmiurge? Elles nous sont révélées par le monde, puisque celui-ci est à son image: ce monde est beau et le Dēmiurge est bon (*Timée*, 29 a). Puis, Platon trouve utile de renchérir: «Le monde est le plus beau de tous les êtres qui sont nés, et le Dēmiurge est le plus parfait de tous les auteurs» (*ibid.*). Et encore: «Disons pour quelle cause celui qui a fait le devenir et le monde les a faits. Il était bon, et, pour ce qui est bon, aucune envie ne vient jamais à personne. Étant sans envie, il a voulu que toutes choses naquissent, autant que possible, semblables à lui» (29 d-e). Et encore: «Le dieu, en voulant que toutes choses fussent bonnes, les a garanties de toute imperfection» (30 a).

Cette fois, nous sommes revenus au livre II de la *République*. Ce Dieu qui est bon dans son être même (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) (379 a), et qui ne peut faire du mal à qui que ce soit, c'est évidemment ce même dieu qui ne peut s'empêcher de faire un monde beau et bon. Et ce dieu aussi est juste (380 a). En fait, Platon n'interdit nullement de dire que ce dieu est Zeus; mais c'est un Zeus autre que celui de la fable, qui n'a pas de corps ni de malice: un dieu métaphysique. Et pourtant, sa perfection est toute relative. Ce n'est pas celle du Dieu aristotélicien, isolé dans son absolue transcendance, et dont la pensée est d'une telle pureté qu'il ignore tout le sensible. Ce dieu est un dieu semblable à ceux que nous voyons dans le *Phèdre* (246 d - 247 e). Heureuse race qui, contrairement à celle des hommes, ne connaît pas le risque de la chute, et qui est éternellement nombreuse et bienheureuse. D'ailleurs, leur chef de file est Zeus lui-même, suivi d'une armée de dieux-guides, divisée en onze sections. Ils se nourrissent de science et de contemplation. À n'en pas douter, cette abondance d'esprits divins est une réminiscence mésopotamienne: Pythagore avait résidé plusieurs années à Babylone, et, sans adopter cette imposante théogonie, en avait gardé les éléments<sup>3</sup>; et Platon à son tour, les avait reçus de ses maîtres pythagoriciens.

On trouve d'ailleurs cette influence dès le *Phédon*, écrit au retour du séjour en Italie. Le philosophe qui aura mérité la réintégration dans le Monde intelligible

3. cf. A. DEIMEL, *Panthéon Babylonicum* (Rome, 1914); E. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1928. DEIMEL ne compte pas moins de 3300 noms de dieux à Babylone. La grande liste des dieux retrouvée dans la bibliothèque d'Assurbanipal en fournit 2500.





passera son temps dans la compagnie des dieux (81 a). Platon établit d'ailleurs une différence entre deux catégories de dieux: ceux du Ciel, que nous venons de désigner, et ceux de la terre, qui sont les gardiens des hommes, et dans lesquels nous reconnaissons le démon de Socrate (62 b). Le jeune Cébès semble ignorer les premiers, car il s'étonne que Socrate se réjouisse de bientôt mourir, alors qu'il va quitter les dieux protecteurs, les meilleurs guides que nous puissions avoir (62 d), et que l'on peut désigner, comme dans le *Phèdre* (247 a) sous le nom de chefs: ἄρχοντες (*Phédon*, 63 a) mais Socrate le rassure: s'il quitte ces conducteurs bienfaisants, c'est pour se rendre «auprès d'autres dieux, sages et bons» (63 b), qui sont des maîtres parfaits (63 c). C'est d'ailleurs un dieu qui délivre l'âme du corps (67 b); et sans doute est-ce le même que cet ange gardien, appelé cette fois *démon*, qui accompagnera chaque âme, à la fin des temps, au tribunal suprême (113 d). D'ailleurs, dans le *Politique* (274 b), l'être surnaturel qui nous a en sa garde est appelé *démon*; et c'est lorsque les hommes en étaient privés qu'ils devenaient la proie des bêtes sauvages.

Dans le *Timée*, Platon fait des dieux du ciel des créatures du démiurge (40 a), ce qui dénote une hiérarchie divine. Cependant, il persiste à en faire, là encore, des «vivants divins et éternels, qui toujours demeurent identiques» (40 b). Mais, détail important, il ajoute que ce sont «les astres qui n'errent pas» (ἀπλανῆ τῶν ἄστρον), c'est-à-dire des étoiles. Était-ce déjà cette conception qu'en avait Platon lorsque, dans le *Phèdre* (246 d), il définissait un dieu comme «un vivant immortel qui a une âme, qui a aussi un corps, mais naturellement pour une éternelle durée»?

Dans les *Lois* (VII, 821 b-c), Platon va plus loin encore: il confère la divinité au soleil et à la lune. En effet, si les Grecs ont cru jusqu'à lui que ces astres n'étaient pas divins, c'était parce qu'ils les croyaient errants. «J'ai vu moi-même, avoue Clinias, bien souvent dans ma vie, que l'étoile du matin et l'étoile du soir, ainsi que quelques autres, ne suivent jamais la même piste, mais errent un peu partout. Quant au soleil et à la lune, nous le savons, c'est ce qu'ils font habituellement». Mais l'Athénien va corriger cette erreur, afin de ne pas laisser blasphémer la jeunesse à laquelle on l'enseigne. Et il énonce solennellement (822 a): «Cette croyance selon laquelle la lune, le soleil et les autres astres sont parfois errants, est fausse: ce qui est vrai, c'est le contraire. Chacun d'entre eux, en effet, suit la même course, non pas variable, mais unique et circulaire». Que faut-il en conclure? C'est que les Grecs profèrent «des mensonges à l'égard de ces grands dieux: le Soleil et la Lune» (821 b)<sup>4</sup>.

Mais déjà, incidemment, Platon fait du soleil, dans la *République* (VI, 508 a), un dieu véritable. «Quel est, questionne-t-il, celui des dieux du ciel qui est

4. Méléto accuse Socrate, devant le tribunal, de ne pas reconnaître, comme les autres hommes, que la Lune et le Soleil sont des dieux. Et Socrate se rebiffe: jamais il n'a proféré une telle impiété; c'est à Anaxagore qu'il faut l'imputer (PLATON, *Apol.*, 26 d).





maître de l'unité de la vision et de la faculté d'être vu?». La réponse vient aussitôt: «C'est le soleil». Et l'on insiste en répétant que c'est là l'œuvre d'un dieu. Or, comme on vient aussi de nous dire que ce dieu faisait partie des dieux du ciel, il est évident que cette catégorie n'est pas elle-même purement spirituelle, qu'elle peut faire l'objet d'une connaissance sensorielle. Platon accuse les Grecs de blasphémer. En effet, il a résidé au moins un an à Héliopolis d'Égypte, où il a pu se convaincre de la grandeur de la religion de ses hôtes. Dans le *Timée*, qui est contemporain des *Lois*, un vieux prêtre égyptien déclare à Solon: «Vous autres, Grecs, vous êtes toujours des enfants. ... Vous n'avez aucune opinion ancienne, issue d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps» (22 b). Il a beau expliquer ensuite, pour flatter ses interlocuteurs, qu'Athènes était antérieure de mille ans à l'Égypte, et que les Égyptiens ont copié les lois athéniennes; il ajoute que la civilisation grecque a été ensevelie par un déluge alors que l'Égypte est restée intacte; de sorte que les Athéniens peuvent retrouver leurs traditions, qu'ils avaient perdues, sur la terre d'Égypte (23 d-e, 23 b-c). Or, que nous apprennent les traditions égyptiennes? Qu'il y a un dieu de la lune, Thoth (parfois appelé Khons, «le voyageur»), et un dieu du soleil, Rê—qui au cours de leurs révolutions, meurent et renaissent constamment. On trouve aussi dans cette mythologie un dieu supérieur, qui est tantôt Ptah et tantôt Amon, qui a, selon une inscription du Shabaka, «créé les dieux», ou qui, selon un papyrus de l'époque de Ramsès, est «l'unique qui a créé les dieux, et les hommes»<sup>5</sup>. Et d'autre part, ce dieu primitif, comme le démiurge, a tiré le cosmos du chaos.

Mais il faut aussi, en ce qui concerne la religion astrale, retourner à la Mésopotamie. On trouve dans ce panthéon grouillant les distinctions introduites dans le *Phédon*: d'une part l'opposition des dieux et des démons, d'autre part celle des dieux du ciel et des dieux de la terre. Il y avait d'ailleurs un grand dieu du ciel, «Anu le Suprême, Père des dieux»<sup>6</sup> (An, chez les Sumériens), mais aussi Istar, dieu de Vénus (la Nin des Sumériens); Sin, dieu de la lune (l'Enzu des Sumériens); Samas, dieu du soleil (l'Utu des Sumériens). Un élément capital de la théologie babylonienne, c'est Marduk, qu'on peut identifier au Démiurge: «Il est le Seigneur des dieux du ciel et de la terre», il tire toutes choses du chaos; il organise d'abord la voûte du ciel et le mouvement astral, puis crée l'homme, les animaux, les forêts, et enfin les villes<sup>7</sup>.

Platon n'est pas allé à Babylone; mais il n'est pas sans avoir eu une connaissance détaillée de sa civilisation par pythagoriciens interposés. Pythagore avait bien profité des leçons de Babylone; il avait apporté un

5. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris, 1962.

6. Cf. J. BOTTÉRO, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 35.

7. L'œuvre de Marduk est racontée et célébrée dans l'*Enuma Elis*, publié en français par R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935.



perfectionnement à la distinction des dieux du ciel et de la terre; les êtres surnaturels supérieurs aux hommes forment trois ordres: les dieux immortels, qui habitent les astres; les héros glorifiés (c'est-à-dire les âmes humaines désincarnées et rendues au bonheur éternel) qui habitent l'éther; les démons qui habitent la terre<sup>8</sup>. C'est cette triple division qu'on trouve déjà en Mésopotamie à l'époque assyrienne<sup>9</sup>. Cependant, Pythagore, par un effort de la pensée qui surpasse incomparablement les théogonies de l'Égypte et de la Mésopotamie, place au suprême degré de la hiérarchie divine un Être absolument spirituel et originel: la Monade, ou l'Un. Il est le Principe absolu et éternel de toutes les réalités; aussi, unissant la métaphysique et la religion, l'Un est-il aussi Dieu<sup>10</sup>. Il s'agit pour la première fois d'un Dieu sans origine autre que lui-même, et sans aucune apparence de sensibilité, auteur et recteur du monde comme celui de la Bible hébraïque. On peut donc dire que cet Un est unique, car les dieux qui s'y ajoutent ne sont que des créatures. Et c'est pourquoi, dit Hiéroclès, c'est un devoir, «pour ceux qui veulent suivre la Loi divine, de connaître et d'honorer les dieux selon le rang où les a placés leur Père, l'ordonnateur du monde»<sup>11</sup>. Ce monde global, c'est de toute évidence, l'ensemble des créatures, matérielles, humaines et divines.

On peut constater, dans ce domaine de la théologie rationnelle, le recul de Platon par rapport à Pythagore. Celui-ci en effet ne dit nulle part que les astres sont divins: la terre et les sept autres planètes (parmi lesquelles le soleil)<sup>12</sup>, qui tournent toutes avec régularité en cercles concentriques autour d'un point central igné, manifestent l'harmonie du monde, qui est l'effet de la perfection du Créateur. On distingue donc nettement: l'Auteur absolu, éternel et parfait; les dieux, esprits seconds et bienheureux<sup>13</sup>; les astres, réalités matérielles qui reçoivent leur mouvement du Principe spirituel. Platon va mêler les trois: il va abaisser la transcendance du Principe originel en dispersant sa divinité dans les dieux secondaires, dont la hiérarchie est problématique; il va hausser les astres au niveau de la divinité; de sorte que, de la Divinité, il ne reste qu'une multiplicité personnelle sans unité ni source identifiables, dans une sorte de parallèle avec la multiplicité impersonnelle des Essences; mais elle est moins pure, puisqu'elle en arrive même à apparaître à nos sens: les dieux ont, nous est-il dit une fois, un corps; et les astres brillent dans le ciel.

Il faut même aller plus loin: le recul de Platon s'effectue même, à un certain

8. Cf. *Paroles d'Or*, v.1-3; PORPHYRE, *Vita Pythag.*, 38; HIÉROCLÈS, *In aureum Pythag.*, *carmen*, 2.

9. BOTTÉRO, *op.cit.*, p. 56.

10. PHILOLAOS, in PHILON, (*De creatione mundi*, 23); ALEXANDRE POLYHISTOR, in DIOGÈNE LAËRCE VIII, 24; AÉTIUS, in PLUTARQUE, *Epitome*, I, 7.

11. *In aureum Pythag.*, *carmen*, 1.

12. Dans l'ordre, à partir du centre: Terre, Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne.

13. «Jamais ils ne meurent à la béatitude divine ; jamais ils n'oublient leur propre essence, ni la bonté du Père qui les a créés (HIÉROCLES, *ibid.*).



point de vue, par rapport à la théologie babylonienne. En effet, l'*Enuma Elis* nous apprend que «les étoiles sont les images des dieux». Elles ne sont pas elles-mêmes divines. Les prêtres de Babylone pourraient en rester aux généralités, en disant, comme le Psalmiste, que «les cieux racontent la gloire de Dieu»; mais leur souci du détail les entraîne à un symbolisme très exigeant: Anu a pour symbole l'étoile Urbara (a du Triangle), Enlil l'étoile Margidda (de la Grande Ourse), etc. Et, poussant l'allégorisme jusqu'au niveau mathématique (de sorte qu'on peut supposer que l'inspiration arithmologique de Pythagore est issue de cette influence<sup>14</sup>, ils figurent Anu par le nombre 60 (le chiffre parfait dans le système sexagésimal), Enlil par 50, Ea par 40, Sin par 30, Samas par 20 – selon la hiérarchie des personnages divins<sup>15</sup>. Ce qui fait que la théorie platonicienne prend place dans la philosophie, et non plus dans la religion, c'est qu'elle a perdu la notion d'adoration, qui est partout présente dans la théologie suméro-babylonienne; celle-ci abonde en hymnes qui traduisent un profond sentiment religieux. Platon affirme bien que les démons nous protègent, mais il ne nous réclame pas la révérence à leur égard; il nous montre Socrate écrivant une hymne dans sa prison, mais elle est le fait d'un poète, qui d'ailleurs reçoit cette inspiration pour la première fois à l'heure de sa mort, et qui ne nous incite nullement à l'imiter.

Aristote gardera la théorie platonicienne: les astres sont des dieux; mais il tentera de la justifier plus rationnellement. Reprenant la coupure pythagoricienne entre un monde sublunaire, lieu de la sensibilité et de l'imperfection, et un monde supralunaire, celui de l'éther ou quintessence, où règne la perfection, il accorde aux astres situés dans ce monde, et cependant sensibles, le privilège de l'éternité (*De Caelo*, II, 2). Car le premier Moteur, étant éternel, a donné à ces êtres mus un mouvement éternel (*Phys.*, VIII, 6). Par contre Aristote fera de ce premier Moteur un Acte pur, absolument transcendant à toutes les réalités sensibles, ce terme d'Acte ne contenant pas seulement la notion d'une absence complète de puissance passive, mais aussi et surtout l'acte par lequel la parfaite Intelligence se pense elle-même, sans penser rien d'autre (*Met.*, D 7). Ainsi, Aristote, fidèle à Pythagore par delà Platon, parviendra-t-il à une notion rationnelle de Dieu plus rigoureuse et plus unitaire que celle de la *République*, et même que celle de la Monade originelle.

Ainsi donc, il n'y a pas de Dieu chez Platon. Il y a des dieux, en quantité, mais aucune Personne absolue et première qui serait le Principe unique de l'existence. Mais Dieu ne serait-il pas le Bien ? Cette interprétation a été posée mainte fois comme une évidence, en l'inférant triomphalement de ce

14. Et même certains éléments de la théorie astronomique, puisque l'*Enuma Elis* enseigne la sphéricité du monde.

15. BOTTÉRO, *op. cit.*, p.60.





syllogisme: la notion de Dieu est celle d'un Principe absolu et éternel; or, le Bien est un principe absolu et éternel; donc le Bien est Dieu, Dieu est identique au Bien.

Malheureusement, la majeure est incorrecte, et il s'ensuit que la conclusion l'est à son tour. Dieu n'est pas seulement Principe; il est aussi, et essentiellement, Personne; or, nulle part, Platon ne nous dit que le Bien est une personne. Silence d'autant plus déterminant que, lorsque il s'agit du Démon, il s'empresse de préciser que ce dieu *a voulu* que le monde fût bon. Un autre silence, tout aussi probant, est celui d'Aristote. Celui-ci a écouté Platon à l'Académie pendant dix-neuf ans; il connaît les détails de sa doctrine, et les interprétations qu'il faut donner aux mots; il ne manque pas, chaque fois qu'il en a l'occasion, de discuter les thèses de son maître. Or, Aristote consacre un chapitre entier de la *Métaphysique* (N 4) au Bien platonicien: pas une seule fois il ne fait allusion à une quelconque identité de ce Bien et de Dieu; et le débat, qui semble pour lui très important, ne porte jamais sur ce problème. De même, au livre L 7, où Aristote pose une identité entre Premier Moteur, Être nécessaire, Principe et Bien, puis entre ces quatre concepts avec Dieu et béatitude, nous ne voyons apparaître aucune référence à Platon.

Pas une fois, quand Platon parle du Bien, il ne lui accorde la personnalité. Il est le Bien (au neutre), mais il n'est pas bon, comme il est dit du démon ou des dieux du ciel; et quand il est dit qu'il est le meilleur des êtres, c'est un caractère de perfection métaphysique, mais non de bonté qui s'exerce dans l'action; c'est le caractère même des Essences. Et c'est d'ailleurs comme une certaine Essence qu'il est montré aux confins du monde intelligible (*Rép.*, VII, 517 b). On parle des dieux, et notamment de Démon, toujours au masculin. On parle du Bien toujours au neutre. Il est absolument parfait, certes, mais c'est un superlatif neutre: *τελεώτατον* (*Phil.*, 20 d); il est plénitude, mais c'est impersonnel: *ἴχνον* (*ibid.*); il est la partie la plus brillante (au neutre: *τὸ φανότατον*) de l'Être, et cet Être vient d'être exprimé au neutre: *τὸ ὄν* (*Rép.* VII, 518 c). C'est un en soi *αὐτὸ ὃ ἔστι*, ce qui n'est jamais dit d'aucun dieu. Jamais on ne lui accorde la pensée, jamais on ne dit qu'il possède la raison. Le Bien contient en lui toute la notion de Valeur suprême impersonnelle, telle que nous la trouvons dans les philosophies contemporaines.

L'interprétation Bien = Dieu ne vient pas du contexte platonicien, mais de l'interférence d'une autre doctrine. C'est, notamment, le cas d'Aristote. Mais, comme nous l'avons vu, son Dieu est d'abord défini comme la parfaite Pensée; et c'est ensuite qu'il peut effectuer l'identité avec le Bien. Il ne dit pas: «Le Bien est parfait, donc il est Dieu»; mais: «Dieu est parfait, donc il est le Bien». C'est une tout autre démarche de l'esprit. Helléniquement, un être peut être parfait sans être Dieu: c'est le cas des Essences platoniciennes, c'est le cas de l'Être de Parménide, c'est le cas du Logos d'Héraclite; par contre, si un Être personnel est parfait, on peut en déduire qu'il est en outre le Bien; car si les



dieux relatifs de Platon sont bons, *a fortiori* un Dieu absolu est absolument bon.

Il n'est pas possible de procéder ici à la critique des interprétations émises par les commentateurs de Platon, tant elles sont nombreuses. On peut prendre, à titre emblématique, pour se livrer à cette opération, la thèse de René Mugnier, *Le sens du mot théios chez Platon*, parue en 1930; car d'une part, elle résume tous les contresens qu'on peut commettre en pareille matière, et d'autre part, elle reproduit tous les textes platoniciens en question. L'auteur n'y va pas par quatre chemins: «Il est d'abord un point qui ne paraît guère contestable: implicitement ou explicitement, Platon identifie à plusieurs reprises Dieu et le Démonstrateur» (pp. 118-119). Cette phrase est non seulement d'une certitude désarmante, mais encore inintelligible. Nous connaissons, certes, par les textes, le *Démonstrateur*; mais, où voyons-nous ce Dieu qu'on veut lui donner comme équivalence? Alors que le Démonstrateur figure dans tous les textes, ce Dieu, sans qualificatif, n'est tiré d'aucun passage des œuvres de Platon; il est donc un concept dans la pensée de l'auteur. Mais d'où l'auteur tire-t-il ce concept? Probablement de la Bible, puisque la démonstration précise: «Platon identifie... Dieu et le Démonstrateur, c'est-à-dire l'artisan du monde». Il devrait donc nous dire: «Platon identifie le Dieu de la Bible (ou le Dieu du christianisme) et le Démonstrateur». Or, d'abord, Platon n'a connu ni la Bible, ni le christianisme, et cette comparaison est scabreuse dès le départ; mais en outre, et surtout, le Dieu du Christianisme est tout autre chose qu'un Dieu artisan du monde. Son concept philosophique, qu'on trouve dans la *Somme théologique* de saint Thomas, n'a rien de commun avec celui du Démonstrateur platonicien: il est Être nécessaire, Cause première, Un, immuable. Aucun de ces caractères ne convient au Démonstrateur.

C'est surtout l'Un qui ne peut convenir au Démonstrateur; entendez par là: l'unicité qui fait de Dieu (du Dieu chrétien, ou encore aristotélicien) un Être incomparable. Mugnier pose en identité: le Démonstrateur est Dieu. C'est mettre indûment une majuscule au deuxième terme; le Démonstrateur est un dieu, un dieu parmi d'autres. La proposition revient donc à celle-ci: un dieu est Dieu. Donc Zeus est Dieu, le soleil est Dieu, chacun des dieux du ciel est Dieu, chacun des dieux de la terre est Dieu. L'auteur se condamne lui-même en tirant des textes des propos contradictoires. «Grâce à l'inspiration divine, un amour sincère de la philosophie s'empare de ceux qui, etc» (*Rép.*, V, 449 b). Explication de l'auteur: «Dieu, on vient de le voir, peut intervenir dans les affaires humaines... Dès lors, il est permis de penser que cette inspiration divine... est divine parce qu'elle vient d'en haut, des dieux» (p.61). Ici, le commentateur ne s'embarrasse même plus de précautions: la cause est Dieu, puisqu'il est dit que ce sont les dieux». Que dit d'ailleurs le texte précédent («On vient de le voir») «Tout ce qui, dans un État ainsi constitué, se sauve, doit son salut à la faveur d'un dieu» (492 c). Certes, dans l'édition bilingue des Belles Lettres, Chambry traduit: «Une faveur spéciale de Dieu». Mais ce n'est pas là une traduction, c'est une



interprétation. Le texte dit: Θεοῦ sans l'article, et non pas τοῦ Θεοῦ, avec l'article. Chambry pense alors, comme Mugnier, au Dieu de saint Augustin, et non à l'un de ces multiples dieux de la terre que Platon nous montre comme accordant leurs secours aux mortels, un dieu anonyme parmi d'autres.

Où l'auteur donne encore des verges pour se faire fouetter, c'est quand, voulant illustrer sa thèse, il écrit: «Le démiurge... est l'ouvrier qui dispose des matériaux, non créés par lui, d'après un plan ou un modèle qui est le modèle éternel» (p.128). C'est avouer fort candidement qu'il y a ici trois réalités fort différentes: l'ouvrier, le chaos qui n'a pas été créé par lui, et le Modèle éternel des Essences qui n'a pas été créé par lui. Le Démiurge n'est donc pas créateur: il est second, il est tributaire. Mugnier ajoute, sans voir combien il retire tout argument en faveur de sa malheureuse hypothèse: «Ce modèle du monde (sensible)... c'est le monde intelligible couronné par l'Idée du Bien» (p.129). Cela veut dire que le démiurge, qui contemple ce Monde intelligible, est un être tout autre que lui. Or, à la page suivante, ce même auteur, avec une assurance qui n'a d'égal que son illogisme, déclare que le Modèle et l'Artisan sont une seule et même chose, que l'Idée de Bien et le Démiurge sont un seul et même Dieu; et il s'insurge contre Victor Brochard en lui réclamant les textes où Platon subordonne le Démiurge aux Idées. Mais ces textes, il vient de les citer lui-même. Cependant, il persiste à les ignorer en vertu de ce postulat: Dieu (concept chrétien) est unique; donc, chaque fois que Platon parle d'un être divin, ou d'un être absolu, ou d'un être parfait, ou d'un esprit ordonnateur, que Platon lui accorde ou non l'appellation de dieu, il est Dieu: il est le Dieu unique et Principe premier. De là, cette extravagante application du raisonnement mathématique  $A=B$ ,  $A=C$ , donc  $B=C$ : le Démiurge est dieu, le Bien est dieu (ce que Platon ne dit nulle part), donc le Démiurge et le Bien sont un seul et même Dieu.

Pour sa défense, cet étonnant commentateur invoque la causalité du Bien et du Démiurge, appliquant une nouvelle fois le raisonnement mathématique: le Bien est cause, le Démiurge est cause, donc le Démiurge est le Bien. Mais de quoi sont-ils cause l'un et l'autre? Le Bien, dit Platon, est la cause de tout ce qu'il y a de bien et de beau: dans le monde sensible, la lumière et le pourvoyeur de la lumière; dans le monde intelligible, la Vérité et l'Intelligence; et il ajoute: «Qu'il faut voir pour se conduire avec sagesse» (*Rép.*, VII, 517 c). Le Bien est donc le Créateur de *toutes choses*, tant dans le monde sensible que dans le monde intelligible. Tous les objets connaissables «tiennent du Bien non seulement la faculté d'être connu, mais au surplus l'existence et l'essence» (*Rép.* VI, 509 b). Le Démiurge est l'ordonnateur du monde sensible; il prend modèle sur le Monde intelligible déjà créé; il le contemple pour se conduire avec sagesse car «il est absolument nécessaire que ce monde soit l'image de l'Autre» (*Timée*, 29 b). Et cela va plus loin encore: «Si ce monde (sensible) est beau, et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le Modèle



éternel» (*Timée*, 29a). Aussi, le D miurge n'est pas bon spontanément: il est bon par le Monde intelligible qui le bonifie. Lui-même tient son existence, sa valeur et sa puissance du Bien.

S'il y a une certaine identité à chercher, c'est entre le D miurge et le soleil. En effet, le dieu-d miurge ordonne le monde par bonté, en imitant le Monde  ternel, «en conformité avec la Raison et la Pensée» qui président à ce monde (*Timée*, 29 a, 31 a); et le monde sensible, fruit de cette activité, est semblable non pas au d miurge, mais au Monde intelligible (29 a-b, 30 d); le dieu-soleil, lui, est fils du Bien, engendré à sa propre ressemblance (*Rép.*, VI, 508 c); il est dans le monde visible, ... ce qu'est le Bien dans le monde intelligible» (*ibid.*). Et, de même que, dans ce monde visible, la lumière et la vision ont pour cause le soleil, de même, dans le Monde intelligible, la science et la vérité ont pour cause le Bien (*ibid.*, 508 e-509 a). Mais nous n'avons pas  puis  les invraisemblances métaphysiques de cette thèse. L'auteur continue en affirmant que l' me du monde est Dieu. «Aucun doute n'est possible à cet égard». Or, Platon affirme nettement que l' me du monde (sensible) est l'œuvre du D miurge (*Timée*, 30 c, 34 c), et immanente au corps sensible du monde. Il y a donc une distinction métaphysique radicale entre le Bien, source de toute existence, le D miurge, dont l'être et la puissance découlent du Bien, et l' me du Monde, dont l'être découle du D miurge. Ce qui n'empêche pas R. Mugnier de conclure triomphalement que le Bien est Dieu, que le D miurge est Dieu, et que l' me du monde est Dieu. Ce n'est même pas un panthéisme: c'est une pulvérisation de la notion de Dieu.

En réalité, Platon ne donne aucune place, dans sa philosophie, à un Dieu qui répondrait à la définition donnée par la tradition chrétienne de la philosophie; car il sépare le métaphysique du religieux. On trouve d'une part les dieux, êtres personnels, mais seconds, et le Bien, valeur impersonnelle mais originelle et absolue; et en outre: le Divin – (τὸ θεῖον), être à la fois impersonnel et relatif, mais qui tient une grande importance dans toute la philosophie platonicienne. «Le Divin, c'est ce qui est beau, sage et bon, et tout ce qui est du même ordre» (*Phèdre*, 246 e).

Il y a deux degrés au divin. Le premier est celui de l'âme humaine. En effet, «ce qui est éternellement semblable à soi-même et qui reste constamment soi-même, cela concerne ce qui est tout à fait divin, et la nature du corps n'est pas de cet ordre» (*Pol.*, 269 d). Issue du monde intelligible (*Phèdre*, 248 a-b), l' me est faite «pour vivre en compagnie de ce qui est divin», c'est-à-dire «ce qui est immortel, intelligible... indissoluble». Et ce sont d'ailleurs ces propriétés qui nous assurent de l'indissolubilité de l' me (*Phédon*, 80 b). Mais le divin n'est pas seulement métaphysique, dans la nature de l' me; il est aussi un secours que reçoit l' me pour être plus divine. La vertu, dont on cherche dans le *Ménon* l'origine, «n'est ni un don de la nature, ni le fruit de l'enseignement, mais...



résulte d'une faveur divine (θεία μοῖρα)» (*Ménon*, 99 e; 100 b). Et c'est pourquoi ceux qui pratiquent l'action non sous l'effet de la science, mais sous la motion de l'opinion droite, sont appelés divins (*ibid.*, 95 c). Et le divin n'est pas seulement l'inspireur de la vertu; il est aussi, pour ceux qui ne sont pas parvenus à la science, la clé de la politique, de la prophétie et de la divination (*Ménon*, 99 b-c); c'est aussi lui qui provoque le délire chez les poètes, et c'est pourquoi ceux-ci sont dénommés *divins* (*ibid.*, 99 c). Dans le *Phèdre*, ce secours s'appelle un *don divin* (θεία δόσις), et il est provoqué par un délire (μανία). Aussi Platon peut-il affirmer que «nos plus grands biens sont ceux qui nous viennent par le truchement du délire» (244 a). Et ces dons sont cette fois: la prophétie, la prière, la poésie (244 a, 245 a) et l'amour (249 d-c).

Or, dans tous ces cas, Platon ne réfère l'origine de ce don merveilleux ni à un dieu du ciel ou de la terre, ni à un démon personnel. Le Divin, c'est ici quelque chose d'impersonnel, de beaucoup plus large que les dieux, puisqu'il fait à la fois la nature des dieux et la nature de l'âme humaine, quelque chose qui les dépasse et dont ils participent. Ce ne sont pas les dieux qui nous accordent ce qu'il y a de divin en nous, c'est au contraire le Divin qui donne aux dieux d'être tels, et aux hommes de leur être semblables. Aussi faut-il chercher ce divin, immanent aux dieux et aux hommes, mais sans doute aussi transcendant à eux puisqu'ils le reçoivent, dans le Monde intelligible. C'est aussi à une force divine (δαιμονία ἰσχύς) que Platon attribue l'ordonnance du monde sensible (*Phédon*, 99 c); mais il emploie cette fois l'adjectif *démonia*, et non plus *théia*. C'est en effet à ce deuxième degré de réalité que nous trouverons le Divin. «L'Être absolument réel» (τὸ ὄν ὡς τὸς) est défini comme «ce par quoi un dieu est divin» (*Phèdre*, 249 c). Serait-ce une Essence? Non, c'est le Monde des Essences lui-même. Et c'est pourquoi le Demiurge ne peut faire sortir le monde divin du chaos qu'en prenant modèle sur les Essences (*Phédon*, 80 a-b, 81 a; *Rép.*, VII, 611 e; *Timée*, 73 c). L'âme possède la plénitude du divin tant qu'elle le contemple dans la préexistence; et si les dieux ont une divinité constante, c'est précisément parce qu'ils sont jetés dans le Monde intelligible. L'âme, arrachée au Divin par la chute, ne cesse pourtant, dans sa nature, d'être «semblable au Divin» (*Phédon*, 80 d); et c'est pourquoi elle est attirée vers lui de façon irrépessible. Elle va «vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage» et elle trouvera le bonheur (*ibid.*, 81 a). Le moyen d'y parvenir, c'est la philosophie. C'est pourquoi le philosophe est défini comme «celui qui contemple le Divin» (*Sophiste*, 254 b). Ce qui est à la fois objet de l'inspiration et la source du délire, c'est l'Essence (*Phèdre*, 249 b). En effet, «toute âme humaine a, par sa nature, contemplé les Réalités absolues (τὰ ὄντα)... Quand il arrive à ces âmes d'apercevoir une image des Réalités qui sont Là-haut, elles sont hors d'elles-mêmes et ne se possèdent plus» (*ibid.*, 250 a).

Le Divin, c'est l'ensemble des Essences. Et c'est pourquoi son nom est au neutre: c'est une Réalité impersonnelle. Et le Bien? Est-il lui-même divin?



Jamais Platon ne le dit. Il faut en conclure que la Valeur absolue, étant au-delà de la Réalité (*Rép.*, VI, 609 b), est par là-même au-delà du Divin. Le Bien est la raison d'être de l'Être, puisqu'il lui confère cet Être, avec l'Essence et l'intelligibilité. C'est donc lui la Source de la divinité, c'est par lui que le Divin est divin. Du même coup, il ne peut l'être, puisque ce serait lui donner une qualification, et qu'il est essentiellement inqualifiable. C'est pourquoi le Bien n'est pas Dieu: il est l'origine des dieux, et l'origine du Divin qui est leur nature, mais aussi qui fait la perfection de tout le Monde intelligible. Le divin est plus que les dieux, qu'il constitue; il est moins que le Bien, dont il procède.

Ainsi, chez Platon, non seulement le métaphysique et le religieux sont disjoints, mais le métaphysique est inversement proportionnel au religieux. Le premier degré du divin a toute son importance dans le monde le moins métaphysique, celui de la diversité et de l'apparence, de l'initiation et de l'opinion; et c'est celui où la religion prend tout son sens. L'homme y est en effet inférieur aux dieux, et c'est à cette seule condition qu'il peut les prier et leur rendre hommage pour obtenir leur secours; en cela, Platon est tout proche de Socrate. Le monde intelligible, au contraire, celui de l'absoluité et du bonheur, n'est plus religieux. L'homme n'a plus rien à demander aux dieux: il est devenu leur égal; et de toute façon, il dispose de la plénitude de sa nature et a accompli ses désirs les plus légitimes. Il n'a pas non plus à prier les Essences, qui sont impersonnelles, sans volonté et sans pouvoir de décision. Enfin, le Bien, à plus forte raison, est incapable d'accorder quoi que ce soit à l'homme, ni d'agréer sa vénération: non seulement, il est d'un autre ordre que celui du monde où se tiennent les dieux, mais encore il est au-delà de l'entendement et de toute communication avec les hommes. Ce qu'il y a de bon dans l'univers, c'est lui qui en est la source, mais c'est l'homme qui le conquiert, d'abord avec l'aide des dieux, puis avec ses propres forces.

Ivan GOBRY  
(Paris)



ΤΟ ΘΕΙΟΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Κατὰ τὸν Πλάτωνα τὸ μεταφυσικὸ δὲν διαφέρει ἀπλῶς τοῦ θρησκευτικοῦ· εἶναι καὶ ἀντιστρόφως ἀνάλογον ὡς πρὸς αὐτό. Ἡ πρώτη βαθμίδα τοῦ θείου δὲν ἐμφανίζει σπουδαιότητα γιὰ τὸν κόσμον τῆς ἐναλλαγῆς, τῶν φαινομένων καὶ τῆς δόξης, ἐνῶ, ἀντίθετα, γιὰ τὸν κόσμον αὐτόν, ἡ θρησκεία ἔχει τεράστιαν σημασία. Στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος διατελεῖ πράγματι κατώτερος τῶν θεῶν, καὶ μόνον ὑπὸ τὸν ὄρο αὐτόν ὁ ἴδιος δύναται νὰ τοὺς ἐπικαλεῖται καὶ νὰ θυσιάζει σ' αὐτοὺς μὲ σκοπὸν ν' ἀποσπάσει τὴν εὐνοϊάν τους. Ἐδῶ ὁ Πλάτων ἀκολουθεῖ τὸν Σωκράτη: ὁ ἰδεατὸς κόσμος τοῦ ἀπολύτου καὶ τῆς εὐδαιμονίας δὲν εἶναι θρησκευτικός. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τώρα σὲ θέση νὰ ἐκπληρώσει τὶς ἐπιθυμίες του, καὶ ὅπωςδήποτε διαθέτει πλήρως ἐπαρκῆ πρὸς τοῦτο φύσιν, καθ' ὃ μέτρον ἔχει πλεον ἀποβῆ ὁμοιος πρὸς τοὺς θεοὺς. Ὅν ἐξ ὁλοκλήρου ἐπαρκές, ὡς ἐκ τῆς φύσεώς του, εἶναι καθ' ὅλα θεμιτὸν νὰ ἐπικαλεῖται τ' ἀπρόσωπα θεῖα ὅσα εὐρίσκονται ὑπεράνω βουλήσεως καὶ δυνατότητος ἀποφάσεως. Ἀκόμη περισσότερο, τὸ Ἄγαθόν, τελικῶς, οὔτε παρέχει, στὸν ἄνθρωπον οὔτε καὶ δέχεται τὴν θεοσεβειάν του, ἀφοῦ ἀνήκει σὲ τάξιν διαφορετικὴν τῆς κοσμικῆς, ἐκείνης δηλαδὴ στὴν ὁποίαν ἀνήκουν οἱ θεοί. Ἐπὶ πλέον ὁμοίως εὐρίσκεται πέραν τῶν ἀντιληπτικῶν δυνατοτήτων, καὶ συνεπὲς, ὅποιασδήποτε ἐπικοινωνίας πρὸς τοὺς ἀνθρώπους. Ὅποιο πάντως ἄγαθόν καὶ ἂν ὑφίσταται στὸν κόσμο, ἐξ ἐκείνου πηγάζει, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος τὸ κατακτᾷ ἀρχικῶς μὲν χάρις στὴν βοήθεια τῶν θεῶν, ἀργότερα ὁμοίως διὰ τῶν ἰδικῶν τού δυνάμεων.

Ivan GOBRY

(Μετάφραση Μαρίας Πρωτοπαπᾶ - Μαρινέλη)





## STATE AND EDUCATION IN ARISTOTLE

Aristotle deals with education in *Politics*, mainly in book Z and H. The treatment of education in this classic book of political philosophy is not accidental<sup>1</sup>. It is explained by focusing his argument on the purpose and the preconditions of education as well as his opinion projecting on the mission and the construction of the constitution<sup>2</sup>. In Aristotle's famous definition of city-state (πόλις - κράτος) there is the phrase «while it comes into existence for the sake of life it exists for the good-life» (*Pol.* A2, 1252 b 30-1). That is, the «polis» exists fundamentally for securing of life in view of its material conditions, but it exceeds this, since its main aim is the manipulation of the citizens to the «good-life». In Aristotle, good-life (εὖ ζῆν) can not be achieved without virtue. For the man, in order to be rising into happiness (εὐδαιμονία), the subjective view of the good life (εὖ ζῆν), except of the appropriate external goods, needs to have indispensably and virtue as well. Moreover, Aristotle exalts virtue as the main presupposition for happiness and therefore good-life.

Virtue is closely connected with the personality of man<sup>4</sup>, but its acquisition presupposes the co-existence of different favourable elements and particularly of proper education (cf. *Pol.* Z 12, 1332 a 30-33). Thus, in Aristotle, education is the essential function of the polis, since its pursuit has been the good-life (εὖ

1. In Aristotle, the treatment of the subject of education is fuller indeed and more detailed than the treatment of any other subject connected with the ideal state but yet incomplete. Cf. E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1959, p. 423 and W.D. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen, 1953<sup>6</sup>, p. 269.

2. The ideal state is only sketched by Aristotle in rough and the account of its constitution is a bare outline of the most general principles (see E. BARKER, *ibid.*, p. 423).

3. For the various opinions about the concept of happiness (εὐδαιμονία) as good-life (εὖ ζῆν) see, i.e., C. TSATSOS, *The Social Philosophy of Ancient Greeks*, Athens, I. Kollaros, 1980, pp. 231-233; J.L. ACKRILL, *Aristotle on Eudaimonia*, *Proceedings of the British Academy*, 60, 1974, pp. 339-359; J.M. COOPER, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., 1975 and *Contemplation and Happiness: a Reconsideration*, *Synthese*, 22, 1987, pp.187-216; T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988, pp. 608, 616-617. M.C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Mass., 1986, p.375; T.D. ROCHE, *Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics I: Reconsidering the Intellectuallistic Interpretation*, *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, pp.175-94; W. KULLMAN, *Man as a Political Animal in Aristotle*, *A Companion in Aristotle's 'Politics'*, ed. by D. Keyt and Fr. D. Miller, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 96 ff.

4. Cf. W. ONCKEN, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Darmstadt, Aachen, 1964, part 2, book 3, p. 199: «Die Tugendbildung aber ist das Werk des Menschengesistes und des Menschenwillens».





ζῆν) of the citizens and its decisive presupposition has been the virtue which can be acquired through education<sup>5</sup>. The relation between education (παιδεία) and state (πολιτεία), with virtue (ἀρετή) as a central theme leads Aristotle to the claim that concludes *Politics* I: «That the virtue of a man and that of a citizen in the best state must of necessity be the same...» (12, 1288 a 39). The whole educational system which Aristotle conceives, is based upon his theory that education is part of politics. Certainly, this does not mean that at first the state requires of the young to participate in the political life, political conflicts and so on. It means merely, that Aristotle wishes the young to form such a character that corresponds to the demands of the state. It is in this sense that the education of a state must be adapted to the values which the state has chosen to adopt<sup>6</sup>.

There was and will always be a direct functional relation between state and education and, furthermore, between the aim of education and its inhalt. The harmony between these two levels is indispensable for the integrity and stability of the state<sup>7</sup>. Thus, because education is political, it is also moral. The citizens of the best state, as well as of any proper state, are turned to a moral life since their moral faculties have been trained towards the creation of a proper type of character. Aristotle considers that first the moulding of the character (ἦθος) must be pursued rather than the development of intellect (yet, see *Pol.* II, 1337 a 38-39: «nor is it clear whether their studies should be regulated more with regard to intellect or with regard to character»)<sup>8</sup>. Certainly, for those who education is not something separated from the teaching and transmission of knowledge, it is very difficult to perceive a scheme that gives so little time to the young for serious mental studies, and sets as its main aim, until the twentieth first year of age, the direction of inclinations and the moulding of character. Aristotle anticipates an immediate training of intellect preceding the formation

5. Cf. W.L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, t.1, New York, Arno Press, 1973, p. 343.

6. Cf. D.J. DEPEW, *Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State, A Companion to Aristotle's 'Politics'*, p. 347.

7. Cf., for example, a passage with proposals for the reform of the school curriculum, written by R.W. RICH, *The Content of Education*, University of London Press Ltd., 1950, cited in *A University Anthology for Overseas Students*, London, Longmans, 1955, p.59: «The purpose of society determines the purpose of the schools; the purpose of the schools decides the content of education. If society wants just technical efficiency, its educational provision will be mainly technical schools; if it wants 'cannon fodder' its schools will become pre-military training establishments; if it wants divisions in society, it will provide a disintegrated educational system; if it wants unity, it will provide for common experience in pre-adult life; if it doesn't know what it wants, its educational system will reflect the social chaos. In every case the curriculum is determined by the purpose of the society». Also, cf. A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI, *Towards a Re-definition of Education, Proceeding of the First Panhellenic Symposium of the Society for Aristotelian Studies, Young and Politics*, ed. by D.N. Koutras, Athens, Gutenberg, 1998, pp. 158 - 166.

8. Cf. W.L. NEWMAN, *op. cit.*, t. I, p. 354.



of character<sup>9</sup>.

The difference in evaluating of the aims that every system sets forth, has also as a result the use of different means for its attainment. Modern pedagogies aiming to develop the intellect, use the means that affect its development, while Aristotle, recognizing the priority of the will, focuses mainly on the means that mould the will, as for example on art, and this is not because he aims at the culture of an artistic nature (though, regarding music, he allows some room for something like that), but because through art he hopes to reach the moral perfection of man<sup>10</sup>. The differences which have appeared between Aristotle's conception of education and modern conceptions are not so radical. Any true education aims today, as much as it could in Aristotle's time at making people capable of doing their duty into the community to which they belong. Any true education affects the character and every mental discipline is a moral training. But, while the modern pedagogies pursue this result indirectly, putting the trust, among others, in the moral effect of games or of steady intellectual work<sup>11</sup>, Aristotle aims at producing the same result with direct methods and conscious efforts (for example, the use of artistic means to produce a direct effect is peculiarly greek). For Aristotle, morality is a matter of such vital importance that it is not allowed to be left to chance, but it must be *made* purposefully by the state<sup>12</sup>. Yet, the modern conception of education supports the idea that morality must grow without the coercion of the state but by every man for himself<sup>13</sup>.

However, for the foundation of any educational system its relation with psychology must be also considered important since we have already referred to Aristotle's views on the interdependence between education, politics and ethics, we must next examine their psychological basis. Education is a development of the soul in which we discern three stages. Aristotle writes: «But there are admittedly three things by which men are made good and virtuous, and these three things are nature (φύσις), habit (ἔθος) and reason (λόγος)» (*Pol.* H 12, 1332 a 39-40; cf. 13, 1334 b 6-7, 1327 b 37-39, 1332 b 10-11)<sup>14</sup>. In the first

9. Cf. *ibid.*, t.I, p. 373.

10. Cf. *Pol.* H 9. 1340 b11-15; Cf. PLATO, *Republic* Γ, 401 b-d; C.I. DESPOTOPOULOS, Plato's Critique on Poetry, *Annals of Aesthetics*, 5, Athens, 1966, p. 199; A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI, The Art and the Society, in *Scientific Yearbook of Panteion University*, Athens, 1978, p. 453; C. LORD, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, 1982 and D.J. DEPEW, *op.cit.*

11. See W.D. ROSS, *op. cit.*, p. 269.

12. E. BARKER, *op. cit.*, p. 425.

13. See, i.e., the opinions of I. ILLICH, *De-Schooling Society*, London, 1971, p. 50; Cf. P. FREIRE, *Pedagogy of the Oppressed*, England, Penguin Books, 1972 and A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI Towards a Re-definition of Education, *op. cit.*, (section 2: The relation between teacher and pupil: autocracy or autonomy).

14. This is a view inherited to Aristotle from previous references and specially from Protagoras (Fr. 8: Mullach, Fr. Philos. 6, t.2, 137), Socrates (Xen., *Mem.* 3,9,1) and Plato (*Phaedr.*, 269 b).



stage, in which natural disposition excels, man is of course beyond the reach of education. But, yet, in this stage the lawgiver is in a position to secure the proper conditions for an ideal disposition; firstly, by postulating a population of Greeks for the ideal state and secondly by regulating marriage with a view to the improvement of its offspring<sup>15</sup>. This was, for Aristotle, as well as for Plato, the prestage of education. But the aim of Aristotle in regulating these conditions is ultimately moral: he argues for a good physique, as the proper habitation of a good disposition.

However, the stage of habitual temperament (ἔθος) is that which is peculiarly amenable to education: it belongs to the age of desire, which is the age of youth. Desire is composed of appetite (ὀρεξις), spirit (θυμός) and will (βούλησις). It is the normal state or condition of the irrational half of the soul, as opposed to reason and intelligence (cf. *Pol.* Z 13, 1334 b 18-21). Reason and intelligence (deliberation) should control desire: «because spirit and will, and also appetite, exist in children even as soon as they are born, but it is the nature of reasoning and intelligence to arise in them as they grow older» (1334 b 23-25); therefore, youth, which is all desire, and in which reason and intelligence (deliberation) are developed, must be trained and controlled by age in which reason is most nearly pure. Education should attend a development, in which each stage duly corresponds to the growth of the human being who is its subject. The development of education accordingly begins with the training of the body, proceeds to the training of appetite which is the irrational part of the soul and culminates in the training of reason. But, Aristotle says, the «irrational soul» of youth is not entirely irrational. «appetite and indeed desire in general have a certain element of reason, in so far as they are disposed to hear and obey its voice» (*EN* A 13, 1102 b30-31, cf. *Pol.* Z 13, 1333 a 18-20)<sup>16</sup>. For, the soul of youth is pliable, habits may be inculcated, which will never be lost, though they may develop in later life into methods of rational self-direction. Here it deserves to be noted that education should discover those influences which will most deeply imprint a lasting mark on the young soul, which must be drilled in courage, self-control and each of the other virtues. According to Aristotle, these virtues are not taught but are first attained through empirical knowledge, until

15. The same view is found in Plato where the education with all the hygiene of childhood (see *Laws* B, 653 a - 654 a; Z, 790 b - 792 b; 793 d-797 a), pregnancy and procreation of children (see *Laws* ΣΤ, 775 b-e; 783 e; 783 a; 785 a; Z, 789 e - 790 a) and this the collection of fiances (see *Laws* Δ, 721 b-d; ΣΤ, 771 e - 772 a; ΙΑ, 925 d - 926 b and *Politicus*, 310 c-311 a) remains παιδεία πρὸς ἀρετήν (cf. *Laws* ΙΒ, 963 a).

16. This conception corresponds to the platonic conception of θυμός as disposed to take the side of reason (*Republic* Δ, 441 a). See A. CHRISTODOULIDI-MAZARAKI, *The «Eros» in Platonic Philosophy. Plato and Freud*, Thesis, Athens, 1983, p.240, n.3; Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, Vrin, 1973, p. 165, n.39.



man at last reaches the stage of reason, whereby there is no need neither for the feelings to be appealed nor for the willing forces of soul, because those original modes (ὁρέξεις) he tried to subdue and harmonize with the moral modes of action, there should be done definitely habits (ἔθῃ). Now man will appeal to the reason and through it will learn to appreciate the conceptions according to which he has been acting, so that he will gain the stage of rational self-direction. Thus the development of the human soul which began almost in embryonic age and continued till middle age, reaches its final limit, when reason – that element of the highest differentiation of man – has become conscious of itself and has learned to use its powers. Now, at last, man can have self-direction and so it may be said that the supreme «end»<sup>17</sup> of education is the perfect freedom.

Reason is not only practical, but also theoretical. Through education of reason man learns not only to control his actions, but also to contemplate the truth. In this way, he arrives at activities which do not only prove useful and necessary for the preservation of his life, but also satisfy his psychical and intellectual needs<sup>18</sup>.

Thus we see that as the state has gone through its stages of household (οἶκος, οἰκία)<sup>19</sup> and village (κώμη) in order to reach to the final stage of polis, so man reaches to the final stage of reason through its stages of natural disposition (φύσις) and habitual temperament (ἔθος). While the state has grown, man has been made. But he has also been made along lines which were inevitable, and which his own nature from the first dictated, by the development of his natural capacities, and only where the nature is inadequate, art completes it: «for», says Aristotle, «all art and education aim at filling up nature's deficiencies» (*Pol.* Z 2, 1337 a 2-3). There is nothing arbitrary in education. Therefore, Aristotle expresses the view that education cannot be left to private initiative, as it was done in most greek states (*Pol.* 1337 a 6). Aristotle refers «that education must necessarily be one and the same for all and that the superintendence of this must

17. Cf. *Pol.*, Z 13, 1334 b 15-18: «and that reason and intelligence are for us the end of our natural development, so that it is with view to these ends that our engendering and the training of our habits must be regulated».

18. Cf. *Pol.* Z 13, 1333 a 25-33; E. BARKER; *op. cit.*, p. 427; also D.J. DEPEW, *op. cit.*, p. 360 and n. 11,12.

19. For the household as the first form of association, see C.I. DESPOTOPOULOS, *The family of Aristotle, Researches*, 1, Athens 1977, p. 208; S. MEIKLE, *Aristotle and exchange value, A Companion in Aristotle's 'Politics'*, p. 164; W. KULLMANN, *Man as a Political Animal in Aristotle*, pp. 95 ff. Also cf. M. DEFOURNY, *Aristote Études sur la «Politique»*, Paris, Beauchesne, 1932, p. 381; B. YACK, *The problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 79; P. SCHMITT-PANTEL, *Collective Activity and the Political in the Greek City*, in *The Greek City: Homer to Alexander*, ed. by O. Murray and S. Price, Oxford, Clarendon, 1990, pp. 199-213; Fr. WOLFF, *Aristote et la Politique*, Paris, P.U.F., 1991 (Le deuxième chapitre du livre I; tr. gr. Athens, 1995, p. 56).



be public<sup>20</sup>, and not on private lines, in the way in which at present...» (*Pol.* 1337 a 23-26; cf. *EN* I 10, 1180 a 29). The end pursued by the community which is bound together in the state is one and the same for every member: the education, which its members need in order to attain that end, must be one and the same for all and in order that the education may be uniform, it must be committed to the care of the state. Aristotle in *Politics* H writes: «It is clear then that there should be legislation about education and that it should be conducted on a public system» (1, 1137 a 35-36). If man is a «member» of the state, the state to which he belongs must so regulate the training of its member, that he will fill the place for which he is meant in its «economy»<sup>21</sup>. The state cannot neglect to imbue its citizens with peculiar tone and temper which every state maintains from its establishment. For example, it is the glory of Sparta to Aristotle, as well as to Plato, that she should have realised the necessity of a common training of her citizens for the end which she chose to pursue.

Therefore, the end for an ideal state is the creation of one and sole educational system. And it is attainable in Aristotle's ideal state since in it there is no distinction of classes, each of them with its separate mission and so its separate system of education. There is no class of rulers, distinct from the ruled, needing to be trained in the virtues of authority, as the ruled in those of obedience. There is indeed a difference, but it is a difference of ages and not of classes<sup>22</sup>; and there are accordingly no separate schemes of education for different classes, but different stages in a single scheme for different ages. But on the whole education will be fundamentally one and the same for every citizen: «But since we say that the goodness of a citizen and ruler are the same as that of the best man....» (*Z* 13, 1333 a 11-13), the education which makes a good citizen will be the same as that which makes a good man<sup>23</sup>. And the good man in the same way as the good citizen will have for its final aim the supremacy of reason; and if it trains the irrational element of human soul it will train it with the rule of the rational.

The division of soul in two parts, «of which one is in itself possessed of reason while the other is not rational in itself but capable of obeying reason» (1333 a 17-19), it follows the distinction of the reason «possessed» in practical

20. See W. Oncken, *op. cit.*, p. 203.

21. Cf. E. BARKER, *op. cit.*, p. 428; N.L. Newman, *op. cit.*, t.1, p. 353. This term is already used by Aristotle, (*Pol.* A 2, 1253 b 2, 3, 1256 a 5; *E.N.* A 1, 1094 a 9, b 3; *ΣΤ* 8, 1141 b 32) although not exactly with the same meaning.

22. *Pol.* H 13, 1332 b 36-41: «Nature has given the distinction by making the group that is itself the same in race partly younger and partly older, of which two sets it is appropriate to the one to be governed and for the other to govern; and no one chafes or thinks himself better than his rulers when he is governed on the ground of age, especially as he is going to get back what he has thus contributed to the common stock when he reaches the proper age».

23. E. BARKER, *op. cit.*, p. 429; W.L. Newmann, *op. cit.*, t. 1, p. 344.



reason and in theoretical reason<sup>24</sup>, to which correspond proportional forms of life. Theoretical reason means leisure<sup>25</sup> spent in high contemplation, in peace, in the choice of things beautiful and good. But a state requires action for its survival. It has to anticipate the training of the young for war, and has to choose what is necessary and expedient (*Pol.* Z 13, 1333 a 31-33). However, during the training of its youth, it must not forget that business is for the sake of leisure, that war is for the sake of peace, that the choice of things necessary and useful is means for the attainment of things noble (*Pol.* 1333 a 35 ff.). It will train the irrational part of the soul as obeying to the rational. It will do things which are not themselves things of reason for the sake of the things which are. It has been the mistake of Sparta's training that it has reversed this order. Sparta has taken things necessary and useful as in themselves beautiful and good: she has used her leisure as a means of action and peace as a preparation for war: «they express admiration for the aim of its founder on the ground that he framed the whole of his legislation with a view to conquest and to war» (1333 b 14-15). Sparta has trained, for instance, the whole spirit of the Spartan youth to war, that in war it might be satisfied. And because she has misconceived virtue, she, who alone of Greek cities has trained her citizens to virtue, has profited nothing of all her training (*Pol.* 1334 a 40-b 4).

There is therefore only one education which the state educational system can offer with the purpose to create the good citizen, and is exactly the same education as that which creates the good man. That is not only the one, but the best and consequently the only able to guide man to virtue, and as to happiness (εὐδαιμονία εὖ ζῆν), the supreme aim (τέλος) of man and state.

A. CHRISTODOULIDI – MAZARAKI  
(Athens)

24. W.L. NEWMAN, *op. cit.*, t. III, p. xlv, says that: «The direct education of the reason... will be directed to the development both of the practical and the contemplative reason, and will make the development of the latter its supreme end». This speculation tends to support the view that contemplation is a «dominant end» in Aristotle's ideal state. But he also says that *Politics* ΣΤ 1-3 «represents the political and the contemplative lives as akin, both being rich in *kalai praxeis*», in contrast to *EN* I, which privileges contemplation (t.I, p. 303; see Newman's interpretation of the argument of *Pol.* Z 1-3, t. I, pp. 298-305). «Dominant end» readings of the role at contemplation in *Pol.* Z - H have invited criticism by F. SOLMSEN, *Leisure and Play in Aristotle's Ideal State, Rheinisches Museum*, 107, 1964, pp.25-27, who points out that it is not clear all the citizens are presumed capable of contemplative knowledge (Z 14, 1333 a 28-30). See D.J. DEPEW, *Politics, Music and Contemplation*, pp.350 ff.

25. Cf. P. DEMONT *Le loisir dans la Politique d'Aristote, Aristote Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, par P. Aubenque et A. Tordesillas, Paris, P.U.F., 1993, pp. 216 ff.





# ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Ο Ἀριστοτέλης ἔχει πραγματευθεῖ γιὰ τὴν παιδεία κυρίως στὸ Ζ καὶ στὸ Η βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν*. Ἡ ἔνταξη τῆς πραγματείας γιὰ τὴν παιδεία στὸ κλασικὸ αὐτὸ βιβλίο πολιτικῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι τυχαία. Ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴ γνώμη ποὺ ἔχει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν ἀποστολὴ καὶ τὶς προϋποθέσεις τῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ γνώμη ποὺ ἔχει γιὰ τὴν ἀποστολὴ καὶ τὴ σύσταση τῆς πολιτείας.

Στὸν περίφημο ὁρισμὸ του γιὰ τὴν πόλη – κράτος μὲ τὴ φράση «γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν οὓσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν» δηλώνεται ὅτι ἡ πόλη ὑπάρχει βασικά γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν ἄποψη καὶ τῶν ὑλικῶν ὄρων της, ἀλλὰ δὲν ἐξαντλεῖται σ' αὐτὸ μόνο, ἔχει οὐσιαστικὸ σκοπὸ τὴ χειραγώγηση τῶν πολιτῶν καὶ πρὸς τὸ «εὖ ζῆν». Ὅμως τὸ εὖ ζῆν, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐπιτευχθεῖ χωρὶς τὴν ἀρετὴ. Ὁ ἄνθρωπος δηλαδὴ γιὰ νὰ ὑψωθεῖ στὴν εὐδαιμονία ποὺ εἶναι ὑποκειμενικὴ ἄποψη τοῦ εὖ ζῆν, χρειάζεται, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ πρόσφορα ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ, νὰ ἔχει καὶ τὴν ἀρετὴ. Μάλιστα ὁ Ἀριστοτέλης ἐξαιρεῖ τὴν ἀρετὴ ὡς τὴν κύρια προϋπόθεση τῆς εὐδαιμονίας, καὶ ἄρα τοῦ «εὖ ζῆν». Ἡ ἀπόκτηση ὁμως τῆς ἀρετῆς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο προϋποθέτει τὴ συνδρομὴ διαφόρων εὐνοϊκῶν στοιχείων. Ἔτσι, γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἡ παιδεία ἀποτελεῖ οὐσιαστικὴ λειτουργία τῆς πολιτείας, ἀφοῦ ἐπιδιώξη της εἶναι τὸ «εὖ ζῆν» τῶν πολιτῶν καὶ βασική του προϋπόθεση εἶναι ἡ ἀρετὴ, ποὺ μέσο γιὰ τὴν ἀπόκτησή της εἶναι ἡ παιδεία.

A. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ – ΜΑΖΑΡΑΚΗ





## MENAECHMUS' PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

Known as a distinguished member of Plato's Academy, Menaechmus lived about the middle of the fourth century B.C.<sup>1</sup>. F.A. Wright<sup>2</sup>, J. Mantinband<sup>3</sup>, M. Clagett<sup>4</sup>, and W.R. Knorr<sup>5</sup> insisted that Menaechmus was a disciple of Eudoxus, whereas J. Mau<sup>6</sup> asserted that Menaechmus was on good terms with Plato. According to P. Kroh<sup>7</sup>, Menaechmus accelerated the scientific process that started within the Platonic Academy, while on the other hand, according to I.A. Fabricius<sup>8</sup>, Menaechmus was very much in favour with the Later Pythagoreans. In our opinion, it is worth mentioning that, according to F. Lasserre<sup>9</sup>, Isocrates, who was not versed in geometry and astronomy, made some depreciatory remarks about the scientific process that had started within the Platonic Academy. As a matter of fact, Isocrates admitted that even if geometry and astronomy «cannot make better men of them, they have at least the advantage of keeping young people out of mischief»<sup>10</sup>, but he maintained that «after the examinations which qualify one for the rights of an adult...these activities are less appropriate»<sup>11</sup>. Taking into account that Isocrates found fault with the work of the mathematicians who lived about the year 340 B.C.<sup>12</sup>, we are inclined to think that he chiefly argued against Menaechmus, who was tutoring Alexander the Great in mathematics<sup>13</sup>.

Eudemus of Rhodes<sup>14</sup> implied that Menaechmus was almost the same age as Philippus of Opus, who was born in 388/ 387 B.C.<sup>15</sup>. According to F.

1. Cf. G. SARTON, *A History of Science*, Vol. 1, London, Oxford Univ. Press, 1953, p. 503.

2. Cf. F.A. WRIGHT, Menaechmus, *Lemprière's Classical Dictionary*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958<sup>5</sup>, p. 371.

3. Cf. J. MANTINBAND, Menaechmus, *Concise Dictionary of Greek Literature*, London, Owen, 1963<sup>2</sup>, p. 258.

4. Cf. M. CLAGETT, *Greek Science in Antiquity*, London, Abelard-Schuman Ltd, 1957, p. 187.

5. Cf. W.R. KNORR, Menaechmus, *The Oxford Classical Dictionary*, New York, Oxford Univ. Press, 1996, p. 956.

6. Cf. J. MAU, Menaichmos, *Der kleine Pauly*, Vol. 3, Stuttgart, Druckenmüller, 1969, p. 1196.

7. Cf. P. KROH, Menaichmos, *Lexikon der antiken Autoren*, Stuttgart, Kröner, 1972, p. 406.

8. Cf. I.A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, Vol. 1, Hildesheim, Olms, 1966<sup>5</sup>, p. 852.

9. Cf. F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, Hutchinson, 1964, p. 41.

10. Cf. ISOCR., *Panath.*, 27. The translation is by F. LASSERRE, *op. cit.*, p. 41.

11. Cf. ISOCR., *Panath.*, 28. The translation is by F. LASSERRE, *op. cit.*, p. 41.

12. Cf. IDEM, *loc. cit.*, p. 41.

13. Cf. MENAECHM., T3 Lasserre.

14. Cf. PHIL. OP., F15<sup>b</sup> Lasserre.

15. Cf. C.N. POLYCARPOU, The Hedonism of Philippus of Opus (in Greek), *Philosophia*, 27-28, 1997 - 1998, p. 398.





Lasserre<sup>16</sup>, Philippus of Opus was the first to give an orderly account of a series of events concerning Menaechmus' life. In spite of the fact that Philippus' writings have been lost, we consider that Plutarchus and Proclus gave the principal points of Menaechmus' intellectual and emotional characteristics. According to E. Hoppe<sup>17</sup>, Menaechmus was a native of Alopecconesus, whereas, according to G. Hauser<sup>18</sup>, Menaechmus was a native of Proconnesus. In our opinion, the question about Menaechmus' native land has given rise to much controversy because an anonymous compiler, who lived before Hesychius of Miletus<sup>19</sup> and had no idea of the difference between Old and New Proconnesus<sup>20</sup>, did not realize that Menaechmus was a native of Old Proconnesus, who became a citizen of Cyzicus because of the events of 360 B.C.<sup>21</sup>. On the contrary, the anonymous compiler, who did not keep in mind that, according to Demosthenes<sup>22</sup>, all the inhabitants of Alopecconesus were practising piracy, assumed that Menaechmus was a native of Alopecconesus.

F. Lasserre<sup>23</sup> held that for a time Eudoxus was a lecturer at Athens, surrounded by Menaechmus and other disciples, who were to carry on the work of the distinguished mathematician and astronomer of Cnidus. According to F. Lasserre, Philippus of Opus<sup>24</sup> was the first to stress the point that Menaechmus and Amyclas of Heraclea, who went to live in Plato's Academy, made the whole of geometry more perfect. In our opinion, it is worth mentioning that, according to Hermodorus of Syracuse<sup>25</sup>, Amyclas was a Platonist, whereas, according to Aelian<sup>26</sup>, it was generally admitted that Plato held Amyclas in great esteem. Taking into account that Amyclas was a mathematician noted for his knowledge of philosophy, we are inclined to think that, according to Menaechmus, who regarded Amyclas with friendship, mathematics was indissolubly linked to philosophy. Furthermore, we are of the opinion that Menaechmus, who lived in Plato's Academy for a long time, decided to return to his native land because of the events of 355 B.C.<sup>27</sup>. As far as we know, afterwards Menaechmus became an eminent scholar, who dedicated the best of himself to science. In point of fact,

16. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 545.

17. Cf. E. HOPPE, *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum*, Heidelberg, Winter, 1911, p. 186.

18. Cf. G. HAUSER, *Geometrie der Griechen von Thales bis Euklid*, Luzern, Haag, 1955, p. 148.

19. Cf. MENAECHM., T2 Lasserre.

20. Cf. STR., *Geog.*, 6. 33.

21. Cf. A.M. MANSEL, Proconnesos, *Der kleine Pauly*, Vol. 4, Stuttgart, Druckenmüller, 1972, p. 1163.

22. Cf. DEMOSTH., *Aristocr.*, 166.

23. Cf. F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics*, p. 166.

24. Cf. PHIL. OP., F15<sup>b</sup> Lasserre.

25. Cf. AMYCL., T2 Lasserre.

26. Cf. IDEM, T4 Lasserre.

27. Cf. K.D. KAPSALIS, Cyzicus, *Great Greek Encyclopedia*, Vol. 15, Athens, Phoenix, p. 336.





it is not merely implied but distinctly stated by Philippus of Opus<sup>28</sup> that Menaechmus exerted influence upon mathematicians such as Dinostratus and Athenaeus of Cyzicus.

According to F. Kliem<sup>29</sup>, the question whether Menaechmus tutored Alexander the Great in mathematics or not has never been answered because it is a question formed so as to elicit an opinion rather than an affirmative answer or a negative one. On the contrary, J. Barnes<sup>30</sup>, who did not adopt a sceptical attitude towards Stobaeus and John of Damascus, was inclined to accept that Menaechmus and Aristotle «were for some years fellow tutors at the court of Pella». As a matter of fact, T.C. Sarikakis<sup>31</sup> took into account that, according to Pseudocallisthenes and Julius Valerius, Menaechmus of Peloponnesus tutored Alexander the Great in mathematics. In our opinion, the question about Menaechmus' native land has given rise to much controversy because an anonymous compiler, who lived before Pseudocallisthenes and Julius Valerius, failed to distinguish between the mathematician Menaechmus of Proconnesus and the historian Menaechmus of Sicyon because he did not keep in mind that Aristotle was well acquainted not only with Menaechmus of Proconnesus but also with Menaechmus of Sicyon<sup>32</sup>. Moreover, it is noteworthy that Menaechmus was on good terms with Aristotle, who lectured in the Lyceum for thirteen years<sup>33</sup>, but he never paid a visit to him at Athens. On the other hand, no one can deny the fact that Callippus of Cyzicus, who was well acquainted with Menaechmus, corrected Eudoxus' theory of homocentric spheres with Aristotle's help while on a visit to him at Athens<sup>34</sup>. This being so, we are inclined to believe that Menaechmus' death took place about the year 335 B.C..

According to P.H. Michel<sup>35</sup>, T.H. Martin was the first to argue that the eminent mathematician Menaechmus and the philosopher Menaechmus, who was regarded as the author of a commentary on Plato's *Republic*, may be the

28. In our opinion, it is worth mentioning that Philippus of Opus, who was a well educated associate of Plato, alluded to οἱ περὶ Μέναιχμον (cf. MENAECHM., D5 Lasserre). Indeed, according to E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Part 1, Vol. 2, Firenze, La Nuova Italia, 1950<sup>2</sup>, pp. 48-49, οἱ περὶ τινα was a phrase used in order to indicate the associates of a scholarch.

29. Cf. F. KLIEM, Menaichmos, *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Vol. 15, Part 1, Stuttgart, Metzler, 1931, p. 700.

30. Cf. J. BARNES, Aristotle, Menaechmus, and Circular Proof, *The Classical Quarterly*, 70, 1976, p. 288.

31. Cf. T.C. SARIKAKIS, Alexander's Tutors at the Court of Pella (in Greek), in *Alexander the Great*, Thessaloniki, A Publication of the Hellenic Society for Macedonian Studies, 1980, p. 237.

32. Cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Univ. de Louvain, 1951, pp. 200-201.

33. Cf. DIOG. LAERT., V.P., 5. 10.

34. Cf. D.R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1970, p. 190.

35. Cf. P.H. MICHEL, *De Pythagore à Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 253.



same person. On the other hand, A. Rey<sup>36</sup> criticized T.H. Martin for arguing that the mathematician Menaechmus and the philosopher Menaechmus may be the same person. In our opinion, T.H. Martin rightly placed great emphasis on Proclus' phrase Μέναιγμος... Πλάτωνι... συγγεγονώς<sup>37</sup> but he never realized that συγγεγονώς was an ambiguous term used either in order to indicate that Menaechmus «studied with Plato»<sup>38</sup> or in order to indicate that Menaechmus «held converse with Plato»<sup>39</sup>. Being of the opinion that Menaechmus «studied with Plato», G. Sarton<sup>40</sup> maintained that Menaechmus was a disciple of Plato personally known to and on at least nodding terms with Eudoxus. On the contrary, being of the opinion that Menaechmus «held converse with Plato», F. Lasserre<sup>41</sup> maintained that Menaechmus was a disciple of Eudoxus personally known to and on at least nodding terms with Plato.

In our effort to facilitate research, we place great emphasis on Hesychius' phrase Μέναιγμος... Πλατωνικός<sup>42</sup> and we take into account that Πλατωνικός was an ambiguous term used either in order to indicate that Menaechmus was regarded as a disciple of Plato or in order to indicate that Menaechmus adhered to Plato's doctrines. In our opinion, it is noteworthy that, according to the commentator Asclepius<sup>43</sup>, Eudoxus was considered an ἀστρονόμος Πλατωνικός because he was present at a course of lectures given by Plato. This being so, we are inclined to think that Menaechmus was regarded as an ἀστρονόμος Πλατωνικός because he was present at the above-mentioned course of lectures. As far as we know, Menaechmus was considered a Πλάτωνι... συγγεγονώς because, according to Philippus of Opus<sup>44</sup>, Amyclas and Menaechmus «conducted their investigations in common»<sup>45</sup>. Taking into account that Amyclas was primarily interested in Plato's geometry, whereas Menaechmus was primarily interested in Eudoxus' geometry, we reckon that both mathematicians concerned themselves with the theorems about the section<sup>46</sup>. In our opinion, Amyclas probably emphasized the importance of «the

36. Cf. A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1933, p. 211.

37. Cf. MENAECHM., T1 Lasserre.

38. Cf. F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, Hutchinson, 1964, p. 40.

39. Cf. H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, London, Oxford Univ. Press, 1940<sup>9</sup>, p. 1660.

40. Cf. G. SARTON, *op. cit.*, p. 503.

41. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 545.

42. Cf. MENAECHM., T2 Lasserre.

43. Cf. EUDOX., D30 Lasserre.

44. Cf. PHIL. OP., F15<sup>b</sup> Lasserre.

45. The translation is by F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics*, p. 40.

46. According to H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *op. cit.*, p. 1804, τομή was a term used in order to indicate the golden section.



theorems which originated with Plato about the section»<sup>47</sup> and Menaechmus probably stressed the point that Eudoxus was the first to multiply those theorems<sup>48</sup>.

According to F. Schachermeyr<sup>49</sup>, Menaechmus approved of Plato's position that the Forms are to be explained in terms of number. On the other hand, H.J. Krämer<sup>50</sup> remarked that Menaechmus never proceeded from the level of mathematics to that of ontological principles. In our opinion, Menaechmus probably did not develop any theory of ontological principles because he adhered to Eudoxus' doctrines. This being so, we are inclined to think that Menaechmus' theory of Forms was different from the Platonic one. According to F. Lasserre<sup>51</sup>, Menaechmus never used the term *θεώρημα*, which was indissolubly linked «to the idea of contemplation and thus to the whole Platonic doctrine of knowledge». Furthermore, according to F. Lasserre<sup>52</sup>, Menaechmus never used the term *ἄξιωμα*, which was indissolubly linked to «the Platonic idea of perfect beings underlying the expressions of mathematics». As a matter of fact, A.C. Bowen<sup>53</sup> held that Menaechmus «was provoked by Plato's representation of geometry in the *Republic* to respond» and that he «was probably the first to detail the geometer's viewpoint». Moreover, A. Capizzi<sup>54</sup> contended that Menaechmus disagreed with Theodorus of Cyrene and Theatetus of Athens about the approach on the solution of geometrical problems. Taking into account that Socrates was an advocate of Theodorus' and Theatetus' representation of geometry<sup>55</sup>, one may be under the impression that Menaechmus disagreed with Socrates about the approach on the solution of geometrical problems.

According to F. Lasserre<sup>56</sup>, it is remarkable that Menaechmus' name was connected in antiquity with «the identification of the three curves, other than the circle, which can be determined by the intersection of a plane with a cone: the *ellipse*, the *parabola* and the *hyperbola*»<sup>57</sup>. In our opinion, Plutarchus implied that Menaechmus and the mathematicians of his School were followers

47. Cf. EUDOX., D22 Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *op. cit.*, p. 40.

48. Cf. EUDOX., D22 Lasserre.

49. Cf. F. SCHACHERMEYR, *Alexander der Grosse*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1973, p. 79.

50. Cf. H. FLASHAR, *Die Philosophie der Antike*, Vol. 3, Basel, Schwabe, 1983, p. 132.

51. Cf. F. LASSERRE, *The Birth...*, London, Hutchinson, 1964, p. 30.

52. Cf. IDEM, *loc. cit.*, p. 31.

53. Cf. A.C. BOWEN, Menaechmus versus the Platonists: two Theories of Science in the Early Academy, *Ancient Philosophy*, 3, 1983, p. 21.

54. Cf. A. CAPIZZI, *Platone nel suo tempo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, p. 93.

55. Cf. C.G. NIARCHOS, *Plato's Theatetus* (in Greek), Athens, Kardamitsas, 1989, pp. 63-64.

56. Cf. F. LASSERRE, *The Birth...*, p. 120.

57. Cf. MENAECHM., D2<sup>c</sup> Lasserre. According to Pappus, the terms *ellipse*, *parabola* and *hyperbola* were introduced by Apollonius of Perga.



of Archytas and the mathematicians of his School<sup>58</sup> because he reckoned that Menaechmus had respect for Archytas, who encouraged his disciples to use instruments other than the ruler and the compasses<sup>59</sup>. In point of fact, we have reason to believe that, according to Plutarchus<sup>60</sup>, Eudoxus, who was an outstanding disciple of Archytas<sup>61</sup>, encouraged Menaechmus to use instruments other than the ruler and the compasses. This being so, we concur with J. Gow<sup>62</sup> in observing that Menaechmus probably used a machine for drawing the *ellipse*, the *parabola* and the *hyperbola*. On the other hand, it is worth recalling that Dinostratus, who contributed to Menaechmus' mathematical theories<sup>63</sup>, tried to find a square of the same area as the circle by means of a curve used for the first time by Hippias of Elis<sup>64</sup>. Taking into account that, according to Hippias<sup>65</sup>, the mode of existence of the objects of mathematics has to do with the mode of existence of sensible things, we are inclined to think that Hippias exerted influence upon Menaechmus.

According to Philippus of Opus<sup>66</sup>, Menaechmus disagreed with Speusippus about the character of the propositions of mathematics, although both thinkers had willingly devoted time and attention to philosophy of mathematics<sup>67</sup>. By adopting a critical attitude towards Menaechmus and his followers, Speusippus maintained that the objects of mathematics are «eternal entities which have separate existence»<sup>68</sup>. In his effort to facilitate research, R.M. Dancy<sup>69</sup> asserted that, according to Menaechmus, the objects of mathematics «are products of the mathematicians' minds». Furthermore, R.M. Dancy concurred with G.E.R. Lloyd<sup>70</sup> in observing that «in the very heart of Plato's Academy there were

58. Cf. IDEM, D1<sup>e</sup> Lasserre.

59. Cf. P.H. MICHEL, *op. cit.*, p. 64.

60. Cf. MENAECHM., D1<sup>d</sup> Lasserre.

61. Cf. EUDOX., T7 Lasserre.

62. Cf. J. GOW, *A Short History of Greek Mathematics*, London, Cambridge Univ. Press, 1884, p. 186.

63. Cf. DINOSTR., T1 Lasserre. According to F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, 1987, p. 561, Dinostratus was a disciple of Eudoxus. Granting this to be true, we consider that Eudoxus exerted influence upon Dinostratus, who was probably the first to study point for point the properties of curves such as *hippopede* (cf. EUDOX., F124 Lasserre).

64. Cf. I. TÓTH, Le problème de la mesure dans la perspective de l'être et du non-être, in R. RASHED, *Mathématiques et philosophie, de l'antiquité à l'âge classique*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1991, p. 98.

65. Cf. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Vol. 2, Milano, Lampugnani Nigri, 1967, p. 125.

66. Cf. MENAECHM., D5 Lasserre.

67. Cf. G. MILHAUD, *Platon et ses prédécesseurs. Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, Vrin, 1934<sup>2</sup>, p. 177.

68. Cf. L. TARÁN, *Speusippus of Athens*, Leiden, Brill, 1981, p. 425.

69. Cf. R.M. DANCY, *Two Studies in the Early Academy*, Albany, State Univ. of New York Press, 1991, p. 83.

70. Cf. G.E.R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press, 1987, p. 76.



disputes of a more than purely nominal kind». Being in agreement with G.E.R. Lloyd on that point, J. Cleary<sup>71</sup> criticized Proclus for adopting «a typical syncretic approach» which «does not restored the report of an ancient debate that originated in Plato's Academy».

According to L. Tarán<sup>72</sup>, Proclus, who gave an outline of the above-mentioned debate, was at least using Speusippus' and Menaechmus' own terminology. On the other hand, A.C. Bowen<sup>73</sup> maintained that, according to Proclus, Speusippus was the first to argue against Menaechmus in order to state in a different way Plato's position on the mode of existence of the objects of mathematics. Moreover, A.C. Bowen<sup>74</sup> insisted that Proclus' commentary on the first book of Euclid's *Elements* drew on Geminus. One should particularly mention that, according to T. Kouremenos<sup>75</sup>, notwithstanding the fact that Geminus was in favour of Menaechmus' position on the mode of existence of the objects of mathematics, Proclus was not of the same opinion. As a matter of fact, G. Molland<sup>76</sup> gave the principal points of Menaechmus' and Speusippus' intellectual characteristics by taking into account that Menaechmus was primarily a mathematician, whereas Speusippus was primarily a philosopher. This being so, we may conclude, from the evidence produced by Plutarchus<sup>77</sup> and John of Damascus<sup>78</sup>, that, according to Menaechmus, the truths of geometry have the quality of being elegant.

Taking into account that Menaechmus was an advocate of the doctrine that almost everything can be explained in mathematical terms, C. Mugler<sup>79</sup> implied that Menaechmus was not a mere speculatist. Being of the same opinion, J. Barnes<sup>80</sup> pointed out that, according to Menaechmus, «there can be demonstration of everything-of all the truths of geometry without exception». Furthermore, J. Barnes<sup>81</sup> reckoned that Menaechmus, who «observed that mathematical proofs often exhibited a certain limited reciprocity or circularity», «conveyed the fact to Aristotle, who attempted to formalize and

71. Cf. J. CLEARY, *Aristotle and Mathematics*, Leiden, Brill, 1995, p. xxvii.

72. Cf. L. TARÁN, Proclus on the Old Academy, in J. PÉPIN-H.D. SAFFREY, *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1987, p. 243.

73. Cf. A.C. BOWEN, *op. cit.*, p. 21.

74. Cf. IDEM, *loc. cit.*, pp. 28-29.

75. Cf. T. KOUREMENOS, Posidonius and Geminus on the Foundations of Mathematics, *Hermes*, 122, 1994, p. 448.

76. Cf. G. MOLLAND, Implicit versus explicit geometrical methodologies: the case of construction, in R. RASHED, *op. cit.*, p. 184.

77. Cf. MENAECHM., D1<sup>d</sup> Lasserre.

78. Cf. IDEM, T3 Lasserre.

79. Cf. C. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg, Heitz, 1948, p. 324.

80. Cf. J. BARNES, *op. cit.*, p. 286.

81. Cf. IDEM, *loc. cit.*, p. 292.



explain it within his syllogistic». On the other hand, W. Burkert<sup>82</sup> stressed the point that Menaechmus was the first to distinguish between the two meanings of the term *στοιχείον*, which had been introduced by Hippocrates of Chios. Moreover, according to T. Eide<sup>83</sup>, it stands to reason that Menaechmus exerted influence upon Aristotle and from this viewpoint one can see «why Aristotle adopted *στοιχείον* as a term of logical inference». In our opinion, it is remarkable that, according to Philippus of Opus<sup>84</sup>, Menaechmus and the mathematicians of his School were greatly interested in τὸ ζητούμενον ...περιωρισμένον ἰδεῖν ἢ τί ἐστίν, ἢ ποῖόν τι, ἢ τί πέπονθεν, ἢ τίνας ἔχει πρὸς ἄλλο σχέσεις<sup>85</sup> and thus they drew Aristotle's attention to the categories of οὐσία, ποῖόν, πάσχειν, πρὸς τι<sup>86</sup>.

L. Robin<sup>87</sup> contended that Menaechmus surpassed all empirical investigators because he was one of Eudoxus' immediate followers, whereas C. Ritter<sup>88</sup> reckoned that the spirit of Plato's Academy enabled Menaechmus to highlight the importance of rationalistic research. Really, according to W. Knorr<sup>89</sup>, Menaechmus was credited with going towards a solution of the problem of doubling the cube on the basis of Plato's analytical method. As a matter of fact, H.G. Zeuthen objected to Menaechmus' solution of the problem of doubling the cube, but the criticism at this point was subdued by Sir T.L. Heath<sup>90</sup>. On the other hand, C. Mugler<sup>91</sup> held that Menaechmus became an opponent of the Eleatics because he was a mechanician. In our opinion, Menaechmus' way of thinking was different from that of the Eleatics because, according to the Eleatics<sup>92</sup>, the concept of motion had to do with the mode of existence of sensible things, whereas, according to Menaechmus<sup>93</sup>, the concept of motion had to do not only with the mode of existence of sensible things but also with the mode of existence of the objects of mathematics.

In addition, it is worth recalling that Plutarchus<sup>94</sup> and Proclus<sup>95</sup>, who drew on

82. Cf. W. BURKERT, *Στοιχείον*. Eine semasiologische Studie, *Philologus*, 103, 1959, p. 195.

83. Cf. T. EIDE, Aristotelian Topos and Greek Geometry, *Symbolae Osloenses*, 70, 1995, p. 15.

84. Cf. MENAECHM., D5 Lasserre.

85. Cf. IDEM, D5 Lasserre. Sir T.L. HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Vol. 1, New York, Dover Publications, 1956<sup>3</sup>, p. 125, stressed the point that Menaechmus and the mathematicians of his School were able «to take a determinate object and see either what it is, or of what nature, or what is its property, or in what relations it stands to something else».

86. Cf. ARIST., *Top.*, A9, 103 b 22-23.

87. Cf. L. ROBIN, *Platon*, Paris, P.U.F., 1968<sup>2</sup>, p. 59.

88. Cf. C. RITTER, *Platon*, Vol. 2, München, Beck, 1923, p. 397.

89. Cf. W. KNORR, *Mathématiques*, in J. BRUNSCHWIG-G. LLOYD, *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, p. 425.

90. Cf. Sir T.L. HEATH, *Apollonius of Perga*, Cambridge, Heffner and Sons, 1961<sup>2</sup>, p. xxx.

91. Cf. C. MUGLER, *op. cit.*, p. 15.

92. Cf. ZENO ELEAT., B4 Diels.

93. Cf. S. PAPADAKIS, *A General History of Science* (in Greek), Vol. 1, Athens, Voyatzis, 1957, p. 252.

94. Cf. MENAECHM., D1<sup>c</sup> Lasserre.

95. Cf. IDEM, D7 Lasserre.



Philippus of Opus, made mention not only of Menaechmus but also of «the mathematicians of the School of Menaechmus». Taking into account that Menaechmus, Dinostratus of Proconnesus and Athenaeus of Cyzicus «consorted together in the Academy and conducted their investigations in common»<sup>96</sup>, we are inclined to think that Dinostratus and Athenaeus were regarded as the most eminent mathematicians of the School of Menaechmus. As far as we know, the mathematicians of the School of Menaechmus surpassed their rivals and, according to Philippus of Opus, Athenaeus of Cyzicus «became famous...in geometry»<sup>97</sup> to such an extent that Hippocrates of Chius and Theodorus of Cyrene had become famous in geometry<sup>98</sup>. Furthermore, it is noteworthy that, according to Philippus of Opus, Athenaeus of Cyzicus «became famous in other branches of mathematics»<sup>99</sup>. In our opinion, one may conclude, from the evidence produced by Plato<sup>100</sup>, that Athenaeus, who was a disciple of Eudoxus<sup>101</sup>, became famous not only in geometry but also in astronomy. Taking into account that Athenaeus and Dinostratus conducted their investigations in common, we consider that Athenaeus held that every angle can be trisected by means of a curve used for the first time by Hippias of Elis<sup>102</sup>. A. Szabó and E. Maula<sup>103</sup> were the first to realize that Hippias concerned himself with the problem of trisecting every angle because this problem had to do with important new developments in astronomy. In point of fact, according to A. Szabó and E. Maula<sup>104</sup>, some Greek astronomers who lived before Claudius Ptolemaeus were able to divide every angle into three approximately equal parts. This being so, we have reason to believe that Athenaeus, who lived after Hippias, shed light on some aspects of the problem of trisecting every angle and thus he contributed to Menaechmus' mathematical theories.

In his effort to facilitate research, P. Tannery<sup>105</sup> maintained that Menaechmus was the first to develop the theory of conic sections<sup>106</sup> because Eudoxus was the first to multiply the theorems about the section. On the other

96. Cf. PHIL. OP., F15<sup>b</sup> Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, Hutchinson, 1964, p. 40.

97. Cf. ATHEN., T1 Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *op. cit.*, p. 40.

98. Cf. PHIL. OP., F15<sup>b</sup> Lasserre.

99. Cf. ATHEN., T1 Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *op. cit.*, p. 40.

100. Cf. PL., *Lg.*, Z, 817 e.

101. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, p. 573.

102. Cf. DINOSTR., T2 Lasserre.

103. Cf. A. SZABÓ-E. MAULA, *Enklime. Untersuchungen zur Frühgeschichte der griechischen Astronomie, Geographie und der Sehnentafeln*, Athen, Forschungsinstitut für griechische Philosophie, 1982, pp. 240-241.

104. Cf. IDEM, *op. cit.*, pp. 231-232.

105. Cf. R. TATON, *La science antique et médiévale*, Paris, P.U.F., 1966<sup>2</sup>, p. 239.

106. According to Geminus (cf. MENAECHM., D2<sup>b</sup> LASSERRE), the mathematicians who lived after Apollonius of Perga called the *ellipse*, the *parabola*, and the *hyperbola*, conic sections.





hand, O. Neugebauer<sup>107</sup> stressed the point that the acceptance of the astronomical origin of the theory of conic sections can fulfil all requirements which lead to Menaechmus' definition of conic sections. As a matter of fact, E. Stamatis<sup>108</sup> insisted that Menaechmus was the first to conceive and develop the theory of conic sections, whereas H.J. Waschkies<sup>109</sup> explained that, according to Apollodorus of Athens, Plato, Archytas, Eudoxus, and Menaechmus conducted their investigations in common. Moreover, it is worth recalling that K.D. Georgoulis<sup>110</sup> concluded, from the evidence produced by the author of *Vita Marciana*, that Aristotle had a thorough knowledge of Menaechmus' theory of conic sections. To the great advantage of the history of astronomy, Sir T.L. Heath<sup>111</sup> expounded «the only reference in the Aristotelian writings to a section of a cone... discovered... by Menaechmus». In our opinion, it is remarkable that Apollonius of Perga asserted that the forth book of his *Conic Sections* «contains other matters in addition, none of which has been discussed by earlier writers»<sup>112</sup> because he was keeping in mind that Menaechmus and his followers did not discuss every matter related to the theory of conic sections.

F. Lasserre<sup>113</sup> concluded, from the evidence produced by Geminus, that Menaechmus was the first to use the names *section of a right-angled, acute-angled, and obtuse-angled cone*. Indeed, according to Pappus, «Aristaeus used the names *section of a right-angled, acute-angled, and obtuse-angled cone*, by which up to the time of Apollonius the three conic sections were known»<sup>114</sup>. In our effort to emend Pappus' above-mentioned passage, we consider that the term ὥσπερ may be inserted between the terms ἐκάλει and καί. In other words, we maintain that the true reading of Pappus' text is as follows: Ἀρισταῖος δέ...ἐκάλει<ὥσπερ> καὶ οἱ πρὸ Ἀπολλωνίου τῶν τριῶν κωνικῶν γραμμῶν τὴν μὲν ὀξυγωνίου, τὴν δὲ ὀρθογωνίου, τὴν δὲ ἀμβλυγωνίου κώνου τομήν<sup>115</sup>. In addition, it is noteworthy that, according to Pappus<sup>116</sup>, Euclid never criticized Menaechmus for using the names *section of a right-angled, acute-angled and obtuse-angled cone*. Taking into account that Euclid was an

107. Cf. O. NEUGEBAUER, *The Astronomical Origin of the Theory of Conic Sections*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 92, 1948, p. 136.

108. Cf. E. STAMATIS, *On the Problem of Doubling the Cube*, *The Helios Encyclopedia*, Vol. 5, Athens, Helios, p. 911.

109. Cf. H.J. WASCHKIES, *Von Eudoxos zu Aristoteles*, Amsterdam, Grüner, 1977, p. 40.

110. Cf. K. D. GEORGIOULIS, *Aristotle of Stagira* (in Greek), Thessaloniki, Chalcidicean Society for Historical and Folkloric Studies, 1962, pp. 287-288.

111. Cf. Sir T.L. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, London, Oxford Univ. Press, 1970<sup>2</sup>, p. 263.

112. Cf. IDEM, *Apollonius of Perga*, Cambridge, Heffner and Sons, 1961<sup>2</sup>, p. lxxi.

113. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 551.

114. Cf. Sir T.L. HEATH, *op. cit.*, p. xxxiii.

115. Cf. MENAECHM., D2<sup>c</sup> Lasserre.

116. Cf. IDEM, D2<sup>c</sup> Lasserre.





enthusiastic Platonist<sup>117</sup>, we concur with P. Brunet and A. Mieli<sup>118</sup> in observing that Menaechmus, who was a distinguished member of Plato's Academy, exerted influence upon Euclid. In our opinion, Menaechmus was greatly interested in the properties of the cone because Eudoxus was the first to prove the proposition «that every cone is one third part of the cylinder having the same base with the cone and equal height»<sup>119</sup>. On the other hand, J. Salem<sup>120</sup> held that Democritus was the first to study the properties of the cone. This being so, we are inclined to think that Democritus exerted influence upon Menaechmus.

Being primarily a mathematician, Menaechmus became an advocate of mathematical astronomy. In point of fact, according to N.P. Andriotis<sup>121</sup> and O. Neugebauer<sup>122</sup>, Menaechmus worked on Eudoxus'homocentric spheres, whereas, according to E. Maula<sup>123</sup>, Menaechmus supported Eudoxus' cosmological theories. In spite of the fact that there is not enough evidence to outline a programm for the reconstruction of Menaechmus' cosmological theories, we reckon that Menaechmus was the author of a commentary on Eudoxus'treatise *On Speeds* <sup>124</sup>. In our opinion, Menaechmus was probably the first to take into account that, according to Polemarchus of Cyzicus, who was a follower of Eudoxus, «the distances of the planets do not remain the same as they should in Eudoxus'theory of homocentric spheres»<sup>125</sup>. Moreover, it is worth mentioning that W.K.C. Guthrie<sup>126</sup> criticized Theon of Smyrna for associating Menaechmus with Callippus in the introduction of counteracting spheres into the motions of the planets. Granting this to be true, we consider that, according to Menaechmus, the introduction of counteracting spheres into the motions of the planets might have been of some help to the astronomers who assumed the same arrangement of the spheres as did Eudoxus. In other words, we maintain that Menaechmus did not attempt any essential correction to

117. Cf. D.D. MOUKANOS, *Ontologie der «Mathematica» bei Proklos Diadochos* (in Greek), *Philosophia*, 10-11, 1980-1981, p. 394.

118. Cf. P. BRUNET-A. MIELI, *Histoire des sciences. Antiquité*, Paris, Payot, 1935, pp. 349-350.

119. Cf. EUDOX., D62<sup>b</sup> Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics*, p. 109.

120. Cf. J. SALEM, *Démocrite*, Paris, Vrin, 1996, p. 184.

121. Cf. N. P. ANDRIOTIS, Menaechmus, *Great Greek Encyclopedia*, Vol. 16, Athens, Phoenix, p. 897.

122. Cf. O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin, Springer, 1976, p. 676.

123. Cf. E. MAULA, *Studies in Eudoxus'Homocentric Spheres*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1974, p. 11.

124. Cf. EUDOX., F124 Lasserre.

125. Cf. E. MAULA, *op. cit.*, p. 11.

126. Cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, London, Cambridge Univ. Press, 1978, p. 491.



Eudoxus' theory of homocentric spheres. This being so, Aristotle<sup>127</sup> rightly decided not to make critical or explanatory notes on Menaechmus' theory of homocentric spheres.

According to F. Lasserre<sup>128</sup>, Menaechmus was probably the author of a commentary on some mathematical and astronomical passages taken from Plato's *Republic*. Furthermore, F. Lasserre, who argued for the authenticity of Menaechmus' commentary on Plato's *Republic*<sup>129</sup>, was inclined to think that Philippus of Opus had a thorough knowledge of that commentary<sup>130</sup>. In our opinion, it is worth mentioning that, according to Diogenes Laertius<sup>131</sup>, somewhere in his *Republic* Plato implied that Archytas was the first to conceive of a theoretical solution of the problem of doubling the cube. Taking into account that nowhere in his *Republic* did Plato mention Archytas by name, we hold that Diogenes Laertius drew on Aristoxenus, who had written a biography of Archytas<sup>132</sup> and had made explanatory notes on some passages taken from Plato's *Republic*<sup>133</sup>. In other words, we maintain that Aristoxenus had a thorough knowledge of Menaechmus' commentary on Plato's *Republic* and thus he took into account that somewhere in his *Republic* Plato alluded to Archytas' solution of the problem of doubling the cube.

In our opinion, Menaechmus, who was a disciple of Eudoxus, probably implied that, according to Archytas, his predecessors had handed down to him «clear knowledge about the speeds of the stars, their risings and settings, and about geometry, arithmetic, and sphaeric, and last, not least, about music: for these sciences seem to be sisters»<sup>134</sup>. Moreover, it is worth recalling that, according to H. Diels<sup>135</sup>, somewhere in his *Republic* Plato alluded to Archytas' above-mentioned statement. This being so, we consider that Menaechmus was the first to write a commentary on some mathematical and astronomical passages taken from Plato's *Republic*, because he was willing to carry out a research into Plato's philosophy of mathematics. As a matter of fact, according to F. Lasserre<sup>136</sup>, Plato took the mathematics syllabus from the School of Archytas. Furthermore, according to A. and E. Zachariou<sup>137</sup>, it is

127. Cf. ARIST., *Metaph.*, A 8, 1073 b 17-38.

128. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, p. 548.

129. Cf. *ibid.*, p. 553.

130. Cf. *ibid.*, p. 547.

131. Cf. ARCHYT., A1 Diels.

132. Cf. ARISTOX., F50 Wehrli.

133. Cf. IDEM, F67 Wehrli.

134. Cf. ARCHYT., B1 Diels. The translation is by F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, Hutchinson, 1964, p. 21.

135. Cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. 1, Berlin, Weidmann, 1974<sup>17</sup>, p. 432.

136. Cf. F. LASSERRE, *The Birth...*, p. 15.

137. Cf. A. AND E. ZACHARIOU, Menaechmus (in Greek), *Great Soviet Encyclopedia*, Vol. 21, Athens, Academos, 1981, p. 314.



remarkable that Eudemus of Rhodes implied that Menaechmus' way of thinking was a Pythagorean one. In our opinion, Menaechmus probably exerted influence upon Clearchus of Soli, who lived after Menaechmus and made explanatory notes on some mathematical passages taken from Plato's *Republic*<sup>138</sup>. In other words, we maintain that, in all probability, Clearchus, who was the author of an *Encomium on Plato*<sup>139</sup>, had a thorough knowledge of Menaechmus' commentary on Plato's *Republic*.

According to Theon of Smyrna<sup>140</sup>, Menaechmus was merely a mathematician, whereas, according to Photius the Great<sup>141</sup>, Menaechmus was reputed to be a philosopher. In our opinion, Diogenes Laertius stressed the point that Eudoxus was an eminent Pythagorean<sup>142</sup> surrounded by a constellation of disciples<sup>143</sup>, who were to carry on his work, because he realized that Menaechmus' way of thinking was a Pythagorean one. In addition, we reckon that Plutarchus made mention of τοὺς περὶ Εὐδόξον καὶ Ἀρχύταν καὶ Μέναιχμον<sup>144</sup> because he realized that, according to Sotion of Alexandria<sup>145</sup>, the Pythagorean School came to an end by passing from Archytas to Eudoxus, and from Eudoxus to Menaechmus. In point of fact, we concur with E. Moutsopoulos<sup>146</sup> in observing that Menaechmus was a thinker with views upon some philosophical topics.

According to Hesychius of Miletus<sup>147</sup>, Menaechmus wrote on a variety of philosophical topics. G.C. de Santillana<sup>148</sup>, and G.M. Pozzo<sup>149</sup> had no intention of doubting the truth of Hesychius' statement, whereas M.C.P. Schmidt<sup>150</sup> criticized Hesychius for making that statement. On the other hand, F. Lasserre<sup>151</sup> argued that the distinction between Menaechmus' philosophical writings and Menaechmus' commentary on Plato's *Republic* may be a distinction without a difference. In our opinion, C.P. Mason<sup>152</sup> rightly

138. Cf. CLEARCH., F3 Wehrli.

139. Cf. IDEM, F2a Wehrli.

140. Cf. MENAECHM., F2 Lasserre.

141. Cf. PHOT., *Bibl.*, 114 b 9-26.

142. Cf. DIOG. LAERT., *V.P.*, 8. 91.

143. Cf. EUDOX., T7 Lasserre.

144. Cf. MENAECHM., D1<sup>e</sup> Lasserre.

145. Cf. EUDOX., T7 Lasserre.

146. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophers of the Aegean* (in Greek), Athens, Foundation of the Aegean, 1991, p. 170.

147. Cf. MENAECHM., F1 Lasserre.

148. Cf. G.C. DE SANTILLANA, Menecmo, *Enciclopedia Italiana*, Vol. 22, Milano, Rizzoli, 1934, p. 849.

149. Cf. G.M. POZZO, Menecmo, *Enciclopedia Filosofica*, Vol. 4, Firenze, Sansoni, 1967, p. 528.

150. Cf. M.C.P. SCHMIDT, Die Fragmente des Mathematikers Menaichmos, *Philologus*, 42, 1884, p. 80.

151. Cf. F. LASSERRE, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite*, p. 550.

152. Cf. C.P. MASON, Menaechmus, in W. SMITH, *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. 2, London, Murray, 1880, p. 914.



emphasized the importance of the above-mentioned distinction. Moreover, it is worthy of consideration that Photius the Great, who was deeply read in the classics, never made a summary of Menaechmus' philosophical writings<sup>153</sup>. This being so, one may conclude that Menaechmus' philosophical writings were lost before the times of Photius the Great.

According to G. Panagiotidis<sup>154</sup>, Menaechmus attached great importance to Plato's doctrines because Plato was a philosopher of the highest attainments. On the other hand, one may be under the impression that, although Menaechmus was a distinguished member of Plato's Academy<sup>155</sup>, he never produced evidence in support of Plato's doctrines. As a matter of fact, Hesychius of Miletus asserted that Μέναιχμος... ἔγραψε φιλόσοφα<sup>156</sup>, but he did not contend that φιλόσοφα was a term used in order to indicate that Menaechmus adhered to Plato's doctrines. In our effort to explain the meaning of the term φιλόσοφα, we stress the point that, according to Cyrillus of Alexandria, Archelaus had the reputation of being the thinker who drew Socrates' attention ἐπὶ τὰ φιλόσοφα<sup>157</sup>. Taking into account that Archelaus was not only «called the physicist»<sup>158</sup> but he «also treated of ethics»<sup>159</sup>, we consider that φιλόσοφα was a term used in order to indicate that Archelaus was greatly interested in physics and ethics. This being so, we are inclined to think that φιλόσοφα was a term used in order to indicate that Menaechmus was greatly interested in physics and ethics.

In our opinion, Aristotle probably referred to Menaechmus' theory of causes in his *Metaphysics*. In point of fact, according to Aristotle, the theory of causes «which was stated first by Anaxagoras and later by Eudoxus in his discussion of difficulties, and by others also, is very readily refuted; for it is easy to adduce plenty of impossibilities against such a view»<sup>160</sup>. In that case, it would seem that Menaechmus concurred with Aristotle in observing that Plato's Forms «are no help towards the knowledge of other things (for they are not the substance of particulars, otherwise they would be in particulars) or to their existence (since they are not present in the things which participate in them)»<sup>161</sup>. As a matter of fact, it is worth mentioning that, according to Plutarchus, παραδείγματα was an

153. Cf. PHOT., *op. cit.*, 114 b 9-26.

154. Cf. G. PANAYOTIDIS, *Plato* (in Greek), Athens, Dimitracos, 1935, p. 96.

155. Cf. MENAECHM., D1<sup>b</sup> Lasserre.

156. Cf. IDEM, F1 Lasserre.

157. Cf. ARCHEL., A3 Diels.

158. Cf. IDEM, A1 Diels. The translation is by R.D. HICKS, *Diogenes Laertius*, Vol. 1, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1972<sup>7</sup>, p. 147.

159. Cf. ARCHEL., A1 Diels. The translation is by R.D. HICKS, *op. cit.*, p. 147.

160. Cf. EUDOX., D1 Lasserre. The translation is by H. TREDENNICK, *Aristotle. Metaphysics X-XIV*, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1935, p. 203.

161. Cf. ARIST., *Metaph.*, M5, 1079 b 15-18. The translation is by H. TREDENNICK, *op. cit.*, pp. 201-203.



Eudoxean term used in order to indicate the mode of existence of sensible things<sup>162</sup>. Taking into account that Menaechmus was an outstanding disciple of Eudoxus<sup>163</sup>, we are inclined to think that, according to Menaechmus, Plato's παραδείγματα<sup>164</sup> had nothing to do with the substance of sensible things and thus they were somewhat different from Eudoxus' παραδείγματα. In all probability, Menaechmus concurred with Aristotle in observing that «above all we might examine the question what on earth the Ideas contribute to sensible things...; for they are not the cause of any motion or change in them»<sup>165</sup>. This being so, we have reason to believe that Menaechmus concerned himself with the secondary causes of any motion or change in sensible things and that he was probably the first to detail the mechanician's viewpoint<sup>166</sup>.

In our opinion, it is worth recalling that, according to Plutarchus, Menaechmus and his followers worked on μηχανικάς κατασκευάς<sup>167</sup>, whereas Eudoxus and his followers worked on ὀργανικάς κατασκευάς<sup>168</sup>. In other words, it is significant that Plutarchus used the adjective μηχανικάς to describe constructions which were more mechanical than geometrical, whereas he used the adjective ὀργανικάς to describe constructions which were more geometrical than mechanical. We should also note that, according to Eutocius, Menaechmus was greatly interested in problems concerned with χειρουργῆσαι...καὶ εἰς χρεῖαν πεσεῖν...δύνασθαι<sup>169</sup>. Granting this to be true, we hold that Menaechmus was a mathematician skilled in constructing machines. This being so, we are inclined to think that Menaechmus exerted influence upon the author of *Mechanical Problems*, who maintained that mechanical problems «are not altogether identical with physical problems, nor are they entirely separate from them, but they have a share in both mathematical and physical speculations, for the method is demonstrated by mathematics, but the practical application belongs to physics»<sup>170</sup>.

Furthermore, we consider that Aristotle maintained that mechanics had to do with stereometry<sup>171</sup> because he was keeping in mind that, according to Menaechmus, some stereometric problems could be solved with mechanical aids. Indeed, according to S.T. Teodorsson<sup>172</sup>, Menaechmus was the first to

162. Cf. EUDOX., D27 Lasserre.

163. Cf. MENAECHM., T1 Lasserre.

164. Cf. ARIST., *Metaph.*, M5, 1079 b 24-26.

165. Cf. *ibid.*, M5, 1079 b 12-15. The translation is by H. TREDENNICK, *op. cit.*, p. 201.

166. Cf. MENAECHM., D1<sup>f</sup> Lasserre.

167. Cf. IDEM, D1<sup>e</sup> Lasserre.

168. Cf. EUDOX., D27 Lasserre.

169. Cf. MENAECHM., D1<sup>b</sup> Lasserre.

170. Cf. ARIST., *Mech.*, 847 a 24-28. The translation is by W.S. HETT, *Aristotle, Minor Works*, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1936, p. 331.

171. Cf. ARIST., *APr.*, 13, 78 b 36-38.

172. Cf. S.T. TEODORSSON, *A Commentary on Plutarch's Table Talks*, Vol. 3, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1996, p. 166.





construct a real altar of exactly double the size of the cubic altar of the Delians. In our opinion, Eutocius had not the least intention of doubting Menaechmus' ability to solve stereometric problems with mechanical aids, although he implied that in the times of Plato there was some difficulty in χειρουργῆσαι<sup>173</sup>. Taking into account that, according to A. Szabó<sup>174</sup>, the distinction between geometry as ἱστορία and geometry as μάθημα was an obvious one for the mathematicians who went to live in Plato's Academy, we reckon that, according to Eutocius, χειρουργῆσαι had to do with geometry as ἱστορία, whereas ἀποδεικτικῶς γεγραφέναι had to do with geometry as μάθημα.

According to Plutarchus, Plato admonished Menaechmus and his followers for bringing geometry «down to the level of tangible objects instead of raising it to the knowledge of immaterial and eternal ideas over which rules the god who is-through them-eternally god»<sup>175</sup>. In other words, according to Plutarchus, Plato admonished Menaechmus for denying any knowledge of αἰδίων καὶ ἀσωμάτων εἰκόνων<sup>176</sup>. In our opinion, Plutarchus contended that, according to Plato, Menaechmus failed to take into consideration that ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος<sup>177</sup>. Moreover, we may be assured that Menaechmus emphasized the omnipotent power of *god*, who is not eternally *god* because of the existence of immaterial and eternal Forms. In point of fact, C. Hubert<sup>178</sup> asserted that, according to Plutarchus, Menaechmus was not quite in agreement with Plato's theory about the nature of the soul. This being so, we are inclined to think that Menaechmus' theory about the nature of the soul was somewhat different from the Platonic one<sup>179</sup>. In other words, we may conclude, from the evidence produced by Plutarchus<sup>180</sup>, that, according to Menaechmus, there is no existence of the soul before the generation of the body with which it is united in this world.

Taking into account that Menaechmus found himself in opposition to Speusippus on the question of the mode of existence of the objects of mathematics<sup>181</sup>, we consider that Menaechmus also found himself in

173. Cf. MENAECHM., D1<sup>b</sup> Lasserre.

174. Cf. A. SZABÓ, Anfänge des Euklidischen Axiomensystems, in O. BECKER, *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, pp. 431-432.

175. Cf. EUDOX., D28 Lasserre. The translation is by F. LASSERRE, *The Birth of Mathematics*, p. 117.

176. Cf. MENAECHM., D1<sup>e</sup> Lasserre.

177. Cf. PL., *Phdr.*, 250 b.

178. Cf. C. HUBERT, *Plutarchi Moralia*, Vol. 4, Leipzig, Teubner, 1971, p. 262.

179. E. MOUTSOPOULOS, Intimité ou refoulement? Sur quelques aspects ontologiques, épistémologiques et méthodologiques de la théorie platonicienne de la réminiscence, *Diotima*, 23, 1995, pp. 148-151, shed light on some aspects of Plato's theory about the nature of the soul.

180. Cf. EUDOX., D28 Lasserre.

181. Cf. D.D. MOUKANOS, *On the Mode of Existence of the Objects of Mathematics, according to Plato and Aristotle* (in Greek), Diss., Athens University, 1979, p. 64.



opposition to Speusippus on the question of the relation between the concept of Pleasure and that of the Supreme Good. In our opinion, Menaechmus was probably the first to criticize Speusippus' theory of freedom from pain<sup>182</sup>, which, according to R. Laurenti<sup>183</sup>, drew on Antiphon. Indeed, Dinostratus, who contributed to Menaechmus' mathematical theories<sup>184</sup>, realized that Antiphon was credited with going towards a solution of the problem of doubling the cube by giving a fallacious proof<sup>185</sup>. Granting this to be true, we are inclined to think that, according to Menaechmus, Antiphon was the first to develop a theory of freedom from pain<sup>186</sup>. This being so, we reckon that Menaechmus was probably the first to imply that Speusippus' dialogue *On Pleasure*<sup>187</sup> drew on Antiphon. On the other hand, we consider that Philippus of Opus was familiar with the hedonistic conceptions attributed to Menaechmus<sup>188</sup>. Moreover, we are of the opinion that Menaechmus concurred with Plato in observing that spiritual pleasures are preferable to those of the flesh<sup>189</sup>. Taking into account that Menaechmus was a distinguished member of Plato's Academy, we assert that C. Eggers Lan<sup>190</sup> rightly attached great importance to Menaechmus' philosophical investigations.

Christopher N. POLYCARPOU  
(Athens)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

182. Cf. R. LAURENTI, *Scritti sul piacere, di Aristotele*, Palermo, Aesthetica, 1989, p. 148.

183. Cf. IDEM, *loc. cit.*, p. 144.

184. Cf. DINOSTR., T1 Lasserre.

185. Cf. ANTIPHON, B13 Diels.

186. Cf. IDEM, A6 Diels.

187. Cf. DIOG. LAERT., V.P., 4. 4.

188. Cf. C. N. POLYCARPOU, *op.cit.*, p. 406.

189. Cf. *ibid.*, p. 408.

190. Cf. C. EGGERS LAN, Eudemo y el «catálogo de géómetras» de Proclo, *Emerita*, 53, 1985, p. 149.





# ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΖΗΤΗΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΕΝΑΙΧΜΟΥ

Ὁ Μέναιχμος ὁ Προκοννήσιος, ὁ ὁποῖος ἐγεννήθη περὶ τὸ 390 π.Χ. καὶ ἀπέθανε περὶ τὸ 335 π.Χ., ὑπῆρξε διαπρεπὴς φιλόσοφος καὶ μαθηματικός. Μαθητὴς τοῦ Εὐδόξου καὶ ἐπιφανὲς μέλος τῆς πλατωνικῆς Ἀκαδημείας, ὁ Μέναιχμος ἐπεδόθη στὴν φιλοσοφία τῶν μαθηματικῶν καὶ ἥσκησε ἐπίδρασι ὄχι μόνον ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν Δεινοστράτου καὶ Ἀθηναίου ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ Ἀριστοτέλους. Εὐρετὴς τῶν κωνικῶν τομῶν, ὁ Μέναιχμος ὑπεμνημάτισε τὴν *Περὶ Ταχῶν* πραγματεία τοῦ Εὐδόξου καὶ ἀνέλυσε μαθηματικὰ καὶ ἀστρονομικὰ χωρία προερχόμενα ἐκ τοῦ ἑβδόμου βιβλίου τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος. Ἐπιδιώκων τὴν προαγωγή τοῦ φιλοσοφεῖν, ὁ Μέναιχμος ἐμελέτησε τὴν περὶ Ἰδεῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος καὶ ἥσκησε κριτικὴ ἐπὶ τῆς περὶ ἀλυπίας θεωρίας τοῦ Σπενσίππου.

Χριστόφορος Ν. ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΥ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ



## ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΚΥΝΙΚΟ-ΣΤΩΙΚΗΣ ΔΙΑΤΡΙΒΗΣ ΣΤΟΝ ΠΙΝΑΚΑ ΤΟΥ ΚΕΒΗΤΟΣ

Ὁ Πίναξ τοῦ Κέβητος εἶναι ἔργο σὲ μορφὴ διαλόγου, ὅπου ἀναλύονται οἱ ἀλληγορικές παραστάσεις ἑνὸς ζωγραφικοῦ πίνακος. Τὸ ἔργο αὐτὸ δὲν εἶναι εὐρέως γνωστὸ. Ἴσως ὁμως μερικοὶ νὰ θυμούνται τὴ φράση «ἐτυγχάνομεν περιπατοῦντες» (I, 1) σὲ κάποιο βιβλίον συντακτικοῦ, φράση μὲ τὴν ὁποία ἀρχίζει ὁ διάλογος<sup>1</sup>. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Πίναξ ἔγινε ἀντικείμενο κριτικῆς μελέτης καὶ σχολιασμοῦ ἀπὸ τὸν μεγάλο διδάσκαλο τοῦ Γένους, Ἀδαμάντιο Κοραῆ, πού ἐξέδωσε τὸ ἔργο στὸ Παρίσι τὸ 1826, μεταφρασμένο στὰ γαλλικά ἀπὸ κάποιον φίλο του, ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος στὰ προλεγόμενα τῆς Ἑκδόσεως<sup>2</sup>. Ὁ Κοραῆς περιλαμβάνει τὸν Πίνακα στὰ ἀπαραίτητα καὶ σπουδαῖα ἔργα, πού ὁ παιδαγωγὸς πρέπει νὰ διδάσκει στοὺς νέους καὶ τὸν τοποθετεῖ στὴ δωδέκατη θέση τῆς συλλογῆς του, πρὶν δηλαδὴ ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Ἡρόδοτου πού ἀναφέρεται στὸν δοξασμένο πόλεμον τῶν Ἑλλήνων κατὰ τῶν Περσῶν καὶ τὸ ὁποῖο τοποθετεῖ στὴν δέκατη τρίτη θέση<sup>3</sup>.

Παρ' ὅλ' αὐτά, ὁ συγγραφέας τοῦ ἔργου ἀμφισβητεῖται ἐνῶ παράλληλα ὑπάρχει καὶ δυσχέρεια σχετικὰ μὲ τὴ χρονολογικὴ τοποθέτησή του<sup>4</sup>. Σύμφωνα μὲ τὴ Σούδα τὸ ἔργο ἀνήκει στὸν Κέβητα, μαθητὴ τοῦ Σωκράτη, στὸν ὁποῖο ἀποδίδονται ἀκόμη δύο ἔργα, *Φρύνιχος* καὶ *Ἑβδόμη*, ἀπὸ τὰ ὁποῖα

1. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Ἐγχειρίδιον*, ΚΕΒΗΤΟΣ, *Πίναξ*, ΚΛΕΑΝΘΟΥΣ, *Ὑμνος*, ἐκδόντος καὶ διορθώσαντος Α. Κοραῆ καὶ γαλλιστὶ μεθερμηνεύσαντος τὰ δύο πρῶτα, τοῦ F. Th. καὶ τὸ τρίτον ἑτέρου, Ἐν Παρισίοις, F. Didot, père et fils, 1826, Προλεγόμενα, σ.α: «Τοῦ Ἐπικτήτου καὶ τοῦ Κέβητος ἢ μετάφρασις ἔγιν' ἀπὸ Γάλλον, φίλον ἐξαιρέτον· ὁ Ὑμνος ἦτο πρὸ πολλοῦ μεταφρασμένος ἀπὸ Γάλλον ἄλλον τῆς περασμένης ἑκατονταετηρίδος. Βάσιν τῆς ἐκδόσεώς μου ἔβαλα τὴν πολῦτιμον ἑκδοσιν τοῦ σοφοῦ Schweighaeuser, καὶ αὐτὴν ἠκολούθησα καταπόδας, πλὴν ὀλίγων τινῶν φανερωμένων εἰς τὰς ὑποσημειώσεις».

2. Α. ΚΟΡΑΗ, *Ἀπαντα*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Μπίρη, *Περὶ παιδείας καὶ γλώσσης*, τ. 1, σ. 257.

3. Σχετικὰ μὲ τὴν χρονολογικὴ τοποθέτηση: Πβ. α) R. JOLY, *Le tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles, Latomus, 1963, σσ. 85-86· β) *Μεγάλῃ Ἑλληνικῇ Ἐγκυκλοπαίδεια* Π. Δρανδάκη, Ἀθήνα, Φοῖνιξ Ε.Π.Ε., τ. 14ος (6ῃ ἔκδ.) σ. 77· γ) *Ἱστορία Ἑλλ. Ἐθνους*, τ. Στ', σσ. 433-434.

4. α) Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, II, 124· β) DIOGÈNE LAËRCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. par R. Genaille, Paris, Flammarion, 1965, pp. 152 et n. 251, p. 291, γ) ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Φαίδων*, Ἀθήνα, «Δαίδαλος» – Ι. Ζαχαρόπουλος, Εἰσαγωγή Εὐαγγ. Παπανούτσου, σσ. 9 - 10.





σώζονται μόνο οί τίτλοι<sup>4</sup>. Έπειδή όμως ή γλώσσα του κειμένου δέν είναι τής εποχής του Σωκράτη, άλλοι υποστηρίζουν ότι πρόκειται για αντίγραφο του 1ου μ.Χ. αιώνας και άλλοι ότι πρόκειται για έναν άλλο Κέβητα, ίσως από την Κύζικο, σύγχρονο του Μάρκου Αύρηλιου, θέση που ασπαζόμαστε και με αφετηρία την όποία θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε το κείμενο· διότι πιστεύουμε ότι παρουσιάζει ενδιαφέροντα στοιχεία κυνικής και στωικής ήθικης, ενώ ή διαδοχή εικόνων και περιγραφών τó καθιστούν παράδειγμα στωικο-κυνικής διατριβής. Ο Lesky τοποθετεί τόν Πίνακα στόν 1ο αϊ. μ.Χ. και τόν χαρακτηρίζει έργο στωικής φιλοσοφίας<sup>5</sup>. Τό έργο<sup>6</sup> διαδραματίζεται στο ιερό του Κρόνου, κάποιας πόλης που δέν κατονομάζεται. Οί πρωταγωνιστές, ένας επισκέπτης (Ξένος) και ένας γέρον (πρεσβύτης), συνομιλούν μπροστά από έναν πίνακα με αλληγορικό περιεχόμενο. Ο πρεσβύτης προθυμοποιείται να εξηγήσει στόν ξένο τις αλληγορίες τής εικόνας, διότι, όπως αναφέρει, όταν ήταν νέος υπήρξε μαθητής εκείνου του φιλοσόφου ό όποιος είχε αφιερώσει τόν πίνακα στην είσοδο του ναού.

Κατ' αρχήν απεικονίζεται ένας τόπος, που αλληγορικά παριστάνει τόν ανθρώπινο βίο. Έξω από τόν τόπον αυτόν, που είναι περιφραγμένος, συνοστίζεται πλήθος ανθρώπων προκειμένου να περάσουν από την μοναδική είσοδο, που φυλάσσεται από έναν γέροντα. Ο γέρον αυτός ονομάζεται Δαίμων και κρατά στο ένα χέρι ένα χαρτί, ενώ με τó άλλο δείχνει στους ανθρώπους προς τα που να βαδίσουν. Ο πίνακας, που είναι χωρισμένος σε επίπεδα, παρουσιάζει τις φάσεις, μέσα από τις όποιες θα διέλθει ό άνθρωπος προκειμένου να φθάσει στην ευδαιμονία. Στο πρώτο επίπεδο θα τόν υποδεχθεί μιá γυναίκα, ή Άπάτη που, προσφέροντάς του ένα ποτό, θα τόν αποπλανήσει. Έτσι ό άνθρωπος, άβουλος καθώς είναι και άδαής, εφόσον ακόμη δέ γνωρίζει την αλήθεια, θα άπαχθεί από τις Γνώμες, τις Έπιθυμίες και τις Ήδονές, όλες γυναίκες, ντυμένες με περιβολή έταίρας και θα περιπλανάται «όπη αν τύχοι» (VI, 6), «ούχ εύρίσκων ποία έστι ή αληθινή όδός ή εν τῷ Βίῳ» (VI, 4). Στη συνέχεια ή τύχη, τυφλή, κουφή και μενομένη, όρθια πάνω σε σφαίρα θα του άρπάξει τα άγαθά, δίνοντάς τα σε άλλους και καθιστώντας τον δυστυχή και άπορο. Αντίθετα, οί άλλοι, θα χáιρονται για την άπόκτηση άγαθών, χωρίς να αντιλαμβάνονται ότι σε λίγο, ίσως βρεθούν, εξαιτίας τής Τύχης πάντα, σε δυσχερέστατη θέση. Στόν δεύτερο περίβολο περιμένουν τόν άνθρωπο ή Άκρασία, ή Άσωτία, ή Άπληστία και ή Κολακεία, γυναίκες κι αυτές ντυμένες ως έταίρες. Ο άνθρωπος αδύναμος

5. A. LESKY, *Ιστορία τής αρχαίας έλληνικής φιλοσοφίας*, μτφρ. Α. Τσοπανάκη, Έκδ. Κυριακίδη 1981<sup>5</sup>, σ. 1196. Ο R. JOLY, ένθ' άν., όμως υποστηρίζει ότι τó έργο έχει έντονες νεοπυθαγορικές επιρροές παρά τó γεγονός ότι υπάρχουν σ' αυτό χαρακτηριστικά κυνικο-στωικής ήθικης. Πβ. ιδιαιτ. σσ. 36-42.

6. Η έκδοση που ακολουθοῦμε είναι ή γνωστή του C. Preachter, *Κέβητος Πίναξ (Cebetis Tabulae)*, Lipsiae, Teubner, 1893.



καὶ παρασυρμένος ἀπ' αὐτὲς ἀναγκάζεται νὰ τὶς ὑπηρετεῖ, μέχρις ὅτου παρουσιαστῇ ἡ Τιμωρία πού, ἀφοῦ τὸν μαστιγώσει, τὸν παραδίδει στὴ Λύπη, τὴν Ὁδύνη, τὸν Ὀδυρμό καὶ τὴν Ἀθυμία. Γιὰ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν, ὑπάρχουν δύο λύσεις: ἡ Παντοτινὴ Κακοδαιμονία ἢ ἡ Μετάνοια, τὴν ὁποία θὰ συναντήσῃ τυχαῖα. Ἡ Μετάνοια, μὲ τὴ σειρὰ της, θὰ τὸν ὀδηγήσῃ στὸ δρόμο τῆς ἀληθινῆς Παιδείας ἢ τῆς Ψευδοπαιδείας. Ἄν ἀκολουθήσῃ τὸν δρόμο τῆς ἀληθινῆς Παιδείας, τότε ὁ ἄνθρωπος «καθαρθεῖς ὑπ' αὐτῆς σώζεται» (XI, 2, 19) καὶ γίνεται γιὰ ὅλη του τὴ ζωὴ μακάριος καὶ εὐδαίμων. Στὴν περίπτωση ὅμως πού ἀκολουθήσῃ τὴν ψευδῇ γνώμη, τότε παραμένει στὴν πλάνη του. Στὴν εἴσοδο τοῦ ἐπόμενου περιβόλου περιμένει τὸν ἄνθρωπο μία εὐπρεπὴς γυναῖκα, πού εὐκόλα ἐξαπατᾷ ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή της, διότι, ἐνῶ πρόκειται γιὰ τὴν Ψευδοπαιδεία, ἐν τούτοις οἱ ἄνθρωποι τὴ θεωροῦν ὡς τὴν ἀληθινὴ Παιδεία καὶ γύρω της συνωστίζονται ποιητές, ρήτορες, διαλεκτικοί, Μουσικοί, Ἀριθμητικοί, Γεωμέτρες, Ἀστρολόγοι, Ἡδονικοί, Περιπατητικοί, οἱ ὅποιοι συνεχίζουν νὰ συναναστρέφονται τὴν Ἀκρασία καὶ τὰ ἄλλα πάθη· διότι παραμένει ἀκόμη σ' αὐτοῖς ἡ ἐπίδραση τοῦ ποτοῦ τῆς Ἀπάτης, μὲ συνακόλουθα τὴν ἄγνοια, τὴν ἀφροσύνη, τὴ δόξα, πού εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποβληθοῦν μόνο μὲ τὴν ἀληθινὴ παιδεία, ἡ ὁποία θὰ ἐπιδράσῃ ὡς καθαρτικὸ φάρμακο: «Ἀπογνόντες τῆς Ψευδοπαιδείας, εἰσέλθωσιν εἰς τὴν ἀληθινὴν ὁδόν, καὶ πίωσι τὰς ταύτων καθαρτικὰς δυνάμεις» (XIV, 3, 16-18). [Στὴν ἱατρικὴ δυνάμεις σημαίνει φάρμακο. Τὶς δυνάμεις (τὰ φάρμακα) τὶς διαιροῦσαν σὲ ἀπλὰς δυνάμεις, χωρὶς δηλαδὴ ἐπεξεργασία, καὶ σὲ ἀνεγγραμμένας, δηλαδὴ δυνάμεις πού ἐχρησιμοποιοῦντο κατὸ πλὴν συνταγῆς. Ὁ Κοραῆς, στὰ σχόλιά του στὸν Πίνακα ἀναφέρει: «Καθαρτικὴν δυνάμιν καλεῖ, τὸ τὴν κοιλίαν καθαῖρον φάρμακον, ὅπερ ἡμεῖς νῦν ἀπλῶς καθάρσιον ὀνομάζομεν»]<sup>7</sup>. Ὁ ἄνθρωπος λοιπόν, προκειμένου νὰ λάβῃ τὴν ἀληθινὴ Παιδεία, θὰ πρέπει πρῶτα, ὅπως ἀκριβῶς ἓνας ὁργανισμὸς μὲ τὸ συγκεκριμένο φάρμακο ἀποβάλλει τὶς τοξίνες, ἔτσι κι ἐκεῖνος νὰ καθαρθεῖ ἀπὸ τὶς πνευματικὰς τοξίνες τῆς Ψευδοπαιδείας. Ἐτοιμος καθὼς θὰ εἶναι θὰ προχωρήσῃ τὴν ὁδὸ πού καταλήγει στὴν Ἀληθινὴ Παιδεία, ἓναν τόπο ἔρημο καὶ ἀκατοίκητο. Μπροστὰ ἀπὸ τὴ μικρὴ θύρα πού θὰ ἀντικρύσῃ, ὑπάρχουν ἐλάχιστοι ἄνθρωποι πού προσπαθοῦν νὰ περάσουν, ἐνῶ τὸ κατώφλι εἶναι στρωμένο μὲ τραχιὰς πέτρες. Μόλις διαβεῖ τὴ θύρα θὰ ἀντικρύσῃ ἓνα βουνὸ ἀπόκρυμνο ὅπου ἐκεῖ θὰ τὸν περιμένουν δύο γυναῖκες δυνατὲς καὶ ζωηρές, ἡ Ἐγκράτεια καὶ ἡ Καρτερία, πού τοῦ ἀπλώνουν τὸ χέρι. Μόλις αὐτὸς ἀνέβῃ, τοῦ προσφέρουν Ἰσχύ καὶ Θάρρος καὶ τοῦ ὑποδεικνύουν ἓναν δρόμο ὡραῖο, ὁμαλό, εὐκολοδιάβατο, πού καταλήγει στὴν Ἀληθινὴ Παιδεία. Ἡ εὐχάριστη αὕτὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου, καταλήγει στὴν εἴσοδο ἐνὸς ἄλσους, πού φωτίζεται ἀπὸ ἓνα ἐκθαμβωτικὸ φῶς. Ὁ τόπος αὐτὸς

7. Πβ. Α. ΚΟΡΑΗ, ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, Ἐγχειρίδιον, ΚΕΒΗΤΟΣ, Πίναξ, ΚΛΕΑΝΘΟΥΣ Ὕμνος, ἐνθ' ἄν., σχόλια, σ. 147.



ὁδηγεῖ στο «οἰκητήριον τῶν εὐδαιμόνων» (XVII, 3, 14), ὅπου διαμένουν ὅλες οἱ Ἀρετὲς καὶ ἡ Εὐδαιμονία. Μπροστὰ στὴν πύλη φαίνεται μιὰ γυναίκα μεσήλικη, ὀρθὴ πάνω σ' ἓναν τετράγωνο λίθο, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν Τύχη. Πρόκειται γιὰ τὴν Παιδεία, τὴν ἀληθινὴ αὐτὴν τὴ φορά, ποὺ ἀκλόνητη παραμένει στὴ θέση της καὶ περιστοιχίζεται ἀπὸ τὴν Ἀλήθεια καὶ τὴν Πειθῶ. Τὰ βέβαια δῶρα τῆς Παιδείας, τὸ θάρρος καὶ ἡ Ἀφοβία, δίνουν στὸν ἄνθρωπο τὴν Ἐπιστήμη, τὴ βαθειὰ γνώση, τὴν ἀσφάλεια ὅτι δὲ διατρέχει πλέον στὴ ζωὴ του κανέναν κίνδυνο. Τὸ ἔργο τῆς Ἐπιστήμης εἶναι νὰ ποτίσει τοὺς ἀνθρώπους καὶ πάλι «καθαριστικὴν δύναμιν» (XIX, 1, 16) καὶ ἔτσι καθαροὶ νὰ ὁδηγηθοῦν στὴν Ἀρετὴ, ὅπως ἀκριβῶς ὁ ἱατρός, μὲ τὴν ἴδια μέθοδο, θεραπεύει τὴ νόσο καὶ χαρίζει ὑγεία. Ὁ ἄνθρωπος προχωρεῖ καὶ ἀντικρίζει χορὸ γυναικῶν, ντυμένων μὲ ἀπλᾶ ἐνδύματα. Πρῶτη διακρίνεται ἡ Ἐπιστήμη καὶ ἀκολουθοῦν οἱ ἀδελφές της, Ἀνδρεία, Δικαιοσύνη, Καλοκαγαθία, Σωφροσύνη, Εὐταξία, Ἐλευθερία, Ἐγκράτεια, Πραότης, οἱ ὁποῖες τὸν ὁδηγοῦν στὴν μητέρα τους, τὴν Εὐδαιμονία, ποὺ τὸν στεφανώνει ὡς νικητὴ. Διότι πλέον ὁ ἄνθρωπος κατόρθωσε ν' ἀποκτήσει ἐντὸς του τὴν Εὐδαιμονία καὶ νὰ μὴν τὴν ἔξαστα ἀπὸ ἐξωτερικοὺς παράγοντες. Οἱ Ἀρετὲς, ἔτσι στεφανωμένο, τὸν ὁδηγοῦν σὲ σημεῖο ὅπου διακρίνει τοὺς «ζῶντας κακῶς καὶ ἀθλίως» καὶ οἱ ὁποῖοι «ταραττονται διὰ παντὸς βίου», ἀπὸ τὰ ἀναπόβλητα πάθη των. Καὶ τοῦτο, διότι «ἐπελάθοντο τὸ παρὰ Δαιμονίου πρῶταγμα» (XXIV, 2-3).

Ὁ Εὐδαίμων καὶ ἐνάρετος ἄνθρωπος τώρα ὅμως, ἀκόμη κι ἂν βλέπει τὶς δυστυχίες τῶν ἄλλων δὲ λυπᾶται, διότι ἔχει βρεῖ ἐντὸς του τὸ ἀντιφάρμακο τῆς λύπης. Ἡ τύχη ξαναπαρουσιάζεται ἐμπρὸς του. Τώρα ὅμως ὁ Εὐδαίμων παραμένει ἀπαθὴς στὶς εὐμενεῖς ἢ δυσμενεῖς πρὸς αὐτὸν ἐκδηλώσεις τῆς τύχης, ἐφόσον ἐκεῖνος γνωρίζει ὅτι ὁ παρορμητισμὸς της, τῆς ἀφαιρεῖ τὴ λογικὴ. «Οὐδὲν γάρ ποιεῖ μετὰ λογισμοῦ ἀλλ' εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχε» (XXXI, 3, 7-8). Ἀλλωστε καὶ τὸ Δαιμόνιο ποὺ ὁδηγεῖ τὸν βίον τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ἴδιο τὸν προστάζει νὰ κάνει, ἐφόσον ἡ Ἐπιστήμη εἶναι ἐκείνη ποὺ προσφέρει στὸν εὐδαίμονα τὴν ἀσφάλεια καὶ τὴ βεβαιότητα. Καὶ ἐνῶ ὁ Δαίμων προστάζει τὸν ἄνθρωπο νὰ ἀποφύγει διὰ παντὸς τὴν Ἀκρασία καὶ τὴν Ἡδυπάθεια, ἐν τούτοις τὸν προτρέπει νὰ παραμείνει γιὰ λίγο διάστημα στὸν χώρο τῆς ψευδοπαιδείας, προκειμένου νὰ πάρει ἀπ' αὐτὴν τὰ ἀπαραίτητα γιὰ τὴ ζωὴ ἐφόδια, δηλαδὴ τὶς γνώσεις καὶ «συντόμως» νὰ ἀναχωρήσει γιὰ νὰ συναντήσῃ τὴν ἀληθινὴ Παιδεία.

Ἐδῶ ὁ μῦθος τελειώνει, ἐνῶ ὁ γέρον διαβεβαιώνει τὸν ξένον ὅτι εἶναι πρόθυμος νὰ ἀπαντήσῃ σὲ τυχόν διευκρινιστικὲς ἐρωτήσεις. Ἔτσι στὴν ἐρώτηση τοῦ ξένου σχετικὰ μὲ τὴν ἀναγκαιότητα ἢ μὴ τῆς παραμονῆς τοῦ ἀνθρώπου στὴν ψευδοπαιδεία, προκειμένου νὰ φθάσῃ στὴν ἀληθινὴ Παιδεία, ἡ ἀπάντηση τοῦ γέροντα εἶναι ἀρνητικὴ. Διατυπώνει μάλιστα τὴ θέση ὅτι πλῆθος μαθηματικῶν, ἐνῶ φαίνονται νὰ γνωρίζουν μαθηματικά, ἐν τούτοις «φαίνονται ἡπατημένοι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν» (XXXIV, 2-3)· διότι



ἐνῶ κατέχουν «τὰ μαθήματα πάντα, ὁμοίως μέθυσοι καὶ ἀκρατεῖς καὶ φιλάργυροι καὶ ἄδικοι καὶ προδόται καὶ τὸ πέρας ἄφρονες εἶναι» (XXXIV, 3). Στὴ συνέχεια ὁ ξένος ζητεῖ ἐξήγηση ἢ ὁποία νὰ δικαιολογεῖ τὴν ἀπόρριψη τῶν ἀγαθῶν ποὺ παρέχονται στὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴν τύχη, ὅπως «τὸ ζῆν, τὸ ὑγιαίνειν, τὸ πλουτεῖν, τὸ εὐδοξεῖν, τὸ τέκνα ἔχειν, τὸ νικᾶν καὶ τὴν αἰτία γιὰ τὴν ὁποία τὰ ἐναντία αὐτῶν δὲν χαρακτηρίζονται ὡς κακά. «Πάνυ γὰρ ἡμῖν παράδοξον καὶ ἄπιστον δοκεῖ τὸ λεγόμενον» (XXXVI, 5, 20). Μὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα τότε ὁ γέρων τοῦ ἀποδεικνύει ὅτι τὰ παραπάνω ἀγαθὰ τῆς τύχης, ὅπως καὶ τὰ ἀντίθετά τους, ἀδυνατοῦν νὰ μετατρέψουν τοὺς φαύλους εἰς σπουδαίους. Μόνον ἡ Παιδεία κατέχει τὴ δύναμιν αὐτήν. Καὶ καταλήγει: «Ὡστε οὐκ ἂν εἴη ταῦτα ἀγαθὰ οὐδὲ κακά· ἀλλὰ τὸ φρονεῖν μόνον ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀφρονεῖν κακόν» (XLI, 3, 8-9). Στὴν τελευταία αὐτὴ θέση τοῦ γέροντος ὁ διάλογος τελειώνει μὲ τὴ συγκατάθεση τοῦ ξένου.

Ἡ μορφή, καθὼς καὶ τὸ παραινενικὸ περιεχόμενο τοῦ Πίνακος, ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ λογοτεχνικὸ εἶδος ποὺ κατ' ἐξοχὴν καλλιέργησαν Κυνικοὶ καὶ Στωικοὶ, δηλαδὴ τὴ διατριβή<sup>8</sup>. Ὅπως εἶναι γνωστό, μὲ τὸ ὄνομα διατριβή, παρουσιάζεται πληθώρα λαϊκοφιλοσοφικῶν πραγματειῶν τῆς μεταγενέστερης ἀρχαιότητος, ὅχι ἀποκλειστικὰ ἐπηρεασμένων ἀπὸ τὴν κυνικο-στωικὴ διδασκαλία<sup>9</sup> μὲ περιεχόμενο ὅμως ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἠθικῆς σὲ πράξη<sup>10</sup>. Τὸ φαινόμενο αὐτὸ τῆς ἐκλαϊκεύσεως τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας ἐμφανίζεται κατ' ἐξοχὴν τὸν 1ο π.Χ. αἰῶνα καὶ ἀφορᾷ σὲ ὅλες τὶς φιλοσοφικὰς σχολὰς<sup>11</sup>. Κοινὸ καὶ σημαντικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς διατριβῆς εἶναι ὁ διάλογος, ὁ ὁποῖος συνήθως ἐκτυλίσσεται ἀνάμεσα σὲ δύο πρόσωπα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ ἓνα διαδραματίζει ρόλο σχεδὸν «διακοσμητικὸ»<sup>12</sup>. Ἐναν τέτοιο ρόλο καλεῖται νὰ διαδραματίσει καὶ ὁ ἓνας ἐκ τῶν δύο ὁμιλητῶν τοῦ Πίνακος ὁ ὁποῖος ἀρκεῖται στὸ νὰ ὑποβάλλει ἐρωτήσεις στὶς ὁποῖες μὲ προθυμία ἀπαντᾷ ὁ συνομιλητὴς του. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ διάλογο μὲ θέμα ποὺ εὐκόλα θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελέσει τὸ ἀντικείμενο ἑνὸς διδακτικοῦ μονόλογου, ἐφ' ὅσον ὁ συνομιλητὴς (Ξένος) ἀρκεῖται στὸ νὰ θέτει ἐρωτήματα βραχύτατα ἢ νὰ συμφωνεῖ μὲ τὸν γέροντα. Ἔτσι ἀναλύονται τὰ πάθη καὶ οἱ ἐπιπτώσεις αὐτῶν στὴ ζωὴ τοῦ

8. Ὁ Α. BRANCACCI, *Pericopi diogeniche in PVINDOB G 29946 (= C.P.F. DIOGENES CYNICUS 8 T), Elenchos*, XVII, 1996 τ. 2, σσ. 407 - 422, ἰδιαίτ. σ. 408, ὑποστηρίζει ὅτι ὁ ὅρος διατριβή, θὰ πρέπει νὰ χρησιμοποιεῖται ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τοῦ λογοτεχνικοῦ εἶδους, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς συλλογῆς τῶν προφορικῶν μαθημάτων τῶν φιλοσόφων ἀπὸ τοὺς μαθητὲς τους. Πβ. ἐπίσης Δ. ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗ, *Τὸ στοιχεῖο τοῦ διαλόγου στὴν κυνικο-στωικὴ «διατριβή»*, Ἑλληνικά, τ. 32ος, 1980, σ. 78, σημ. 1. Πβ. ἐπίσης Α. C. Van GEYTENBEEK, *Musonius Rufus*, Assen, Van GORRUM, 1963, σ. 13.

9. Πβ. Δ. ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗ, *ἐνθ' ἄν.*, σσ. 61-78, ἰδιαίτ. σ. 46. Πβ. ἐπίσης Α. C. Van GEYTENBEEK, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 35.

10. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 62.

11. Α. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, Librairie Payot, 1926, σ. 10.

12. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 11.





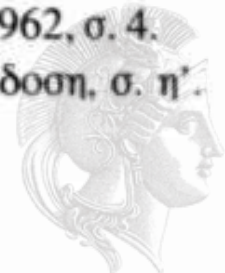
ανθρώπου· ἡ ἀξία τῆς ἀληθινῆς Παιδείας, ταυτίζεται μὲ τὴ σωφροσύνη καὶ ὡς συνακόλουθό της ἔχει τὴν Εὐδαιμονία καὶ τὴν εὐτυχία τοῦ ἀνθρώπου, ἐφόσον ὁ τελευταῖος κυριαρχηθεῖ ἀπὸ τὴν ἀρετή. Ὅλες οἱ παραπάνω ἔννοιες παρουσιάζονται προσωποποιημένες, γεγονὸς πού συμβαίνει κατ' ἐξοχὴν στὸ λογοτεχνικὸ φιλοσοφικὸ αὐτὸ εἶδος. Ἦδη ὁ Κλεάνθης, «γιά νὰ ἀποτρέψει τὰ πνεύματα ἀπὸ τὸ ἐπικούρειο ἰδεῶδες, ἐπικαλεῖτο ἕναν πίνακα, ὅπου ἐμφανίζοταν ἡ ἡδονὴ καθισμένη σὲ βασιλικὸ θρόνο, περιστοιχισμένη ἀπὸ ἀρετές· αὐτές, ὡς θεραπαινίδες, τὴν ὑπηρετοῦσαν ὅπως ἀκριβῶς προσφέρει ὁ δοῦλος ὑπηρεσίες στὸν κύριό του»<sup>13</sup>.

Σύμφωνα μὲ τὸν Κοραῆ, τὸ ἔργο «πραγματεύεται τὴν ἀρετή, τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν εὐδαιμονία τοῦ Λογικοῦ ζώου, καὶ ἐπαγγέλλεται τὴν αὐτὴν ὠφέλειαν εἰς ὅλους, ἀλλ' ἐξαιρέτως εἰς τοὺς νέους ὅσοι προθυμοποιοῦνται νὰ καταστῶσιν ἀληθῶς ἐλεύθεροι»<sup>14</sup>.

Οἱ ἔννοιες ἀρετή, ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία, ἀρχές τοῦ ἰδίου τοῦ Στωικισμοῦ ἀναλύονται καὶ ἐξηγοῦνται ἀπὸ τὸν Κέβητα. Ἦδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἔργου, ἀναφέρεται ὅτι ὁ Πίναξ εἶναι ἀφιερωμένος στὸ Ἱερό τοῦ Κρόνου. Σημαντικὴ ἀναφορά, διότι ἀμέσως ἐπισημαίνεται ἡ θέση τοῦ θεοῦ στὸ ἔργο. Ὅσο γιὰ τὸν γέροντα πού κατευθύνει τοὺς ἀνθρώπους στὴν εἴσοδο τοῦ πρώτου περιβόλου, αὐτὸς δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν Εἵμαρμένη, ἡ ὁποία κατὰ τοὺς Στωικοὺς, προκαθορίζει τὸ μέλλον καὶ κυβερνᾷ τὸν κόσμον, ὅπως καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἀνθρώπο, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ μέρος τοῦ κόσμου αὐτοῦ. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ γέρον κρατᾷ στὸ ἓνα χέρι χαρτί, ἐνισχύει τὴν ἀποψη ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν Εἵμαρμένη ἡ ὁποία ἔχει προκαθορίσει τὴ θέση του στὸν κόσμον. Ἡ Εἵμαρμένη ὁδηγεῖ τοὺς ἀνθρώπους στὴν Ἀπάτη. Ἐκεῖ θὰ πιοῦν ἀπὸ τὸ ποτό της, ἄλλος περισσότερο, ἄλλος λιγότερο. Ἐδῶ ὑπεισέρεχεται ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία, πρὸς τὸ παρόν, δὲν ἔχει ἀκόμη ἑναρμονισθεῖ μὲ τὴν κοσμικὴ, θεϊκὴ βούληση, τὴ βούληση τοῦ Λόγου. Χαρακτηριστικὴ ἐπίσης εἶναι ἡ ἐπὶ κληση στὸ Θεό. Ὁ Ξένος, τὶς περισσότερες φορὲς ἐπικαλεῖται τὸν Ἡρακλῆ καὶ μάλιστα, ὅταν ὑπάρχει σ' αὐτὸν ἔντονη συναισθηματικὴ φόρτιση ἀπὸ τὴ διήγηση τοῦ πρεσβύτη ἢ ὅταν βρίσκεται σὲ λογικὴ ἀπορία: «— ὦ Ἡράκλεις, ὡς εἰς μεγάλῃ τινὰ ἐπιθυμία ἐμβέβληκας ἡμᾶς!». «— ὦ Ἡράκλεις, ὡς μέγας κίνδυνος ἄλλος οὗτος!». «— ὦ Ἡράκλεις, ὡς καλὰ δῶρα!». «Ἀλλὰ τίνος ἔνεκεν οὕτως ἔξω τοῦ περιβόλου ἔστηκεν;». Ὁ Ἡρακλῆς γιὰ τοὺς κυνικοὺς, ὅπως καὶ γιὰ τοὺς Στωικοὺς, εἶναι ὁ ἀγαπημένος ἥρωας, ἐκεῖνος πού ἐκπροσωπεῖ τὴν ἀπλότητα τῆς σοφίας, σὲ σημεῖο ὥστε ἀκόμη καὶ ὁ θάνατός του, διὰ τῆς πυρᾶς, πού ἐν τέλει ὁ ἴδιος ἐπιλέγει, νὰ τονίζει τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἐλευθερία τοῦ Κυνικοῦ ἀπέναντι στὸ πεπρωμένο. Εἶναι λοιπόν ὁ ἀγαπημένος ἥρωας-θεὸς πού ἔχει τὴ δύναμη νὰ ἀντιμετωπίζει ὑπερφυσικὲς δυσκολίες, παράλληλα ὅμως νὰ ταπεινώνεται

13. É. BRÉHIER, *L'Hymne de Cléanthe, Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, σ. 4.

14. Α. ΚΟΡΑΗ, ΚΕΒΗΤΟΣ, Πίναξ, ἐνθ' ἄν., Προλεγόμενα στὴ γαλλικὴ ἔκδοσιν, σ. η'.





καθαρίζοντας την κόπρο του Αὐγείου, ὅπως ἐπίσης καὶ νὰ περιφρονεῖ τὰ μῆλα τῶν Ἑσπερίδων, δηλαδή τὰ ὑλικά ἀγαθὰ ποὺ ἀλυσοδέκουν τὸ ἀνθρώπινο πλῆθος, ὅπως ἡ δύναμη τῆς ἐξουσίας, ὁ πλοῦτος, οἱ ἡδονές, ἐμποδίζοντας το νὰ ἀποκτήσει τὴν ἐλευθερία του<sup>15</sup>. Κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς ὁ Ἡρακλῆς ἀντιπροσωπεύει τὸν ψυχικὸ τόνο ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖ στὰ πάντα· αὐτὸς ἰσοδυναμεῖ πρὸς τὴν ἀρετὴ καὶ ἀποκτιέται μὲ τὴ συνεχῆ ἀσκησι. Ὅπως δηλαδή ἡ δύναμη τοῦ σώματος εἶναι ὁ μυϊκὸς τόνος, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ἡ ψυχικὴ δύναμη εἶναι ὁ ψυχικὸς τόνος ποὺ μᾶς καθιστᾷ ἱκανοὺς ὥστε νὰ κρίνουμε τί πρέπει νὰ πράττουμε καὶ τί ὄχι, «ἔτσι ὥστε τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς νὰ εἶναι ἡ συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ καὶ ὡς πρὸς τὸ ὅλον καὶ ὡς πρὸς τὰ ἄλλα μέρη»<sup>16</sup>.

Ὁ ἄνθρωπος ὁμως, σύμφωνα μὲ τὴ συνέχεια τοῦ διαλόγου, δὲν ἔχει κατακτήσει ἀκόμη τὴν ἐλευθερία, ἐφόσον τὸν περιβάλλουν Γνώμες, Ἐπιθυμίες καὶ Ἡδονές, ποὺ τὸν ὀδηγοῦν στὸν βωμὸ τῆς Τύχης, αὐτῆς τῆς ἰδιότροπης καὶ ἀπρόσωπης δυνάμεις, ποὺ προσδιορίζει τὴ μοῖρα κάθε ἀνθρώπου, μὲ τρόπο ἀκατάληπτο, καὶ ποὺ δὲν ἔχει καμμία σχέση μὲ τὴ λογική: «τὴν τύχην ἀδηλον τῷ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ» (S.V.F. II, 967). Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος, ἀκόμη ἀμαθὴς – ἄρα φαῦλος –, νομίζει ὅτι ἡ εὐνοία τῆς τύχης εἶναι ἀγαθὸ ἐνῶ ἡ δυσμένειά της κακὸ. Εἶναι φαῦλοι, παρὰ τὴ θέλησή τους, ὅπως ἀκριβῶς συμβαίνει μὲ τοὺς τυφλοὺς καὶ χωλοὺς, τονίζει ὁ Ἐπικτήτος<sup>17</sup>. ἐνῶ ὁ Μ. Ἀνρῆλιος παρομοιάζει τὴν ἀπελευθερωμένη ἀπὸ πάθη ἀνθρώπινη διάνοια μὲ ἀκρόπολη. Χαρακτηρίζει μάλιστα αὐτὸν ποὺ δὲ γνωρίζει ἀμαθῆ ἐνῶ ἐκεῖνον ποὺ γνωρίζει καὶ δὲν ἀπελευθερώνεται ἀπὸ τὰ πάθη του, ἀτυχῆ<sup>18</sup>. Ἡ εὐνοία τῆς τύχης κατὰ τὸν φαῦλο, εἶναι ἡ κατάκτηση τῶν «δοκεῖ εἶναι» ἀγαθῶν, δηλαδή «πλοῦτος καὶ δόξα καὶ εὐγένεια καὶ τέκνα καὶ τυραννίδες καὶ βασιλεῖαι καὶ τ' ἄλλα ὅσα τούτοις παραπλήσια» (VIII, 4)· αὐτὰ ἔχουν ὁμως ὡς συνακόλουθα πάθη, τέτοια, ὅπως τὴν Ἀκρασία, τὴν Ἀσωτεία, τὴν Ἀπληστία, τὴν Κολακεία. Πῶς εἶναι λοιπὸν δυνατόν ἀγαθὰ νὰ συνεπάγονται πάθη; Ὁ κυνικὸς Ἀντισθένης μάλιστα ὅταν ἀναφέρεται στοὺς Κόλακες παρομοιάζει τὴ συμπεριφορὰ τους πρὸς τὴν συμπεριφορὰ τῆς ἐταίρας. Εἶναι, λέει, ἔτοιμη νὰ προσδώσει στοὺς ἐραστές της ὅλα τὰ προτερήματα ἐκτὸς ὁμως ἀπὸ τὴ φρόνησι καὶ τὴ σύνεσι<sup>19</sup>. Ἡ ψυχὴ, κατεχόμενη ἀπὸ πά-

15. Στὸ πρόσωπο μάλιστα τοῦ Ἡρακλῆ σκιαγραφεῖται ἡ προσωπικότης τοῦ Κλεάνθους, ὁ ὁποῖος ἐξ αἰτίας τῆς ἀοκνης θελήσεώς του, τῆς σωματικῆς κατασκευῆς καὶ τῆς πνευματικῆς του φύσεως, ὀνομαζόταν «δεύτερος Ἡρακλῆς»: Διογ. Λαέρτιου, VII, 170: «ὄθεν δὴ καὶ δεύτερος Ἡρακλῆς ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖτο: ἦν δὲ πονικὸς μὲν, ἀφύσικος δὲ καὶ βραδὺς ὑπερβαλλόντως».

16. S.V.F.: I, 563 (= Stob., *Ecl.* II, 7, 5 b 4, p. 62, 24 W): «Καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχύς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μὴ».

17. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Διατριβαί*, LXIX.

18. Μ. ΑΥΡΗΛΙΟΥ, *Εἰς ἑαυτόν*, VIII, 48.

19. ΣΤΟΒΑΙΟΥ, W.H. III, 14, 19. Πβ. *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages*, Choix, traduction, introduction et notes par Léonce Paquet, avant-propos par Marie-Odile Goulet-Cazé, Antisthène III, *Maximes diverses*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, σσ. 67 - 68.





θη, νοσεῖ. Διότι ἡ ταραγμένη ψυχὴ, κατὰ τὸν Κικέρωνα παρασύρεται μακριὰ ἀπὸ τὴ λογικὴ καὶ, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, δὲ χάνει μόνο τὴ συμφωνία μὲ τὸν ἑαυτὸν της, ἀλλὰ χάνει καὶ τὴν ὑγεία της<sup>20</sup>.

Σύμφωνα μὲ τοὺς Στωικοὺς κάθε τι ποὺ ἀντίκειται στὸν ὀρθὸ λόγο, εἶναι πάθος, δηλαδή μιὰ ὁρμὴ πλεονάζουσα, μιὰ ἄλογος κίνησις τῆς ψυχῆς<sup>21</sup>. Διακρίνουν μάλιστα, τέσσερα γένη παθῶν: λύπη, φόβο, ἐπιθυμία, ἡδονή, ἐνῶ προστίθενται ἡ φιλαργυρία, ἡ μέθη, ἡ ἀκολασία καὶ τὰ ὅμοιά τους<sup>22</sup>. Ὁ ἄνθρωπος, παρασυρμένος ἀπὸ τὰ πάθη του ἀγωνίζεται μάταια νὰ κρατήσῃ ὅ,τι δὲν τοῦ ἀνήκει: τὸ ἐξωτερικὸ ἀγαθόν: «Μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπῃς ὅτι “Ἀπώλεσα αὐτὸ” ἀλλ' ὅτι “Ἀπέδωκα”. Τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. Ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. “Τὸ χωρίον ἀφηρέθη”. – Οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπεδόθη. – Ἀλλὰ κακὸς ὁ ἀφελόμενος”. – Τί δὲ σοὶ μέλει διὰ τίνος σε ὁ δοῦς ἀπῆλθε; μέχρι δ' ἂν διδῶ, ὡς ἀλλοτρίου αὐτοῦ ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες»<sup>23</sup>. Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Ἐπικτήτος σκιαγραφεῖ τὴ στάση ποὺ ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἔχει ἀπέναντι στὰ ὑλικά ἀγαθὰ.

Ἡ ἀστάθεια τῆς Τύχης κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ στραφεῖ πρὸς τὴν ἀπόκτησις τῆς γνώσης. Εἶναι δύσκολο ὅμως νὰ διακρίνει τὴν πραγματικὴ γνώση ἀπὸ τὴν Ψευδοπαιδεία, ποὺ σύμφωνα μὲ τὸν διάλογο ἐμφανίζεται μὲ ὅλες τὶς μορφές τῆς ἐπιστήμης, χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι Ἐπιστήμη. Εἶναι μιὰ μορφὴ σοφίας, χωρὶς νὰ εἶναι ἡ ἴδια ἡ Σοφία, διότι πάλι καταλήγει στὴν Ἄγνοια καὶ τὴν Ἀφροσύνη. Ὁ ἄνθρωπος ὅμως, διὰ τῆς βουλήσεώς του, θὰ φθάσῃ στὴν ἀληθινὴ Παιδεία, ποὺ θὰ τὸν μετατρέψῃ ἀπὸ φαῦλο σὲ ἐνάρετο, ἐφόσον ἡ ἀρετὴ εἶναι δυνατόν νὰ διδαχθῇ<sup>24</sup>. «ἀτελεῖς (ἄνθρώπους) μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους»<sup>25</sup>. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος θὰ γίνῃ ἐγκρατὴς καὶ καρτερικὸς. Δηλαδή θὰ ἀποκτήσῃ διάθεσις ἀήττητο ἀπὸ τὶς ἡδονές καὶ συγχρόνως διὰ τῆς καρτερικότητος, τῆς ἐπιστήμης ποὺ τὸν μαθαίνει νὰ ὑπομένῃ ἀκόμη καὶ ἐκεῖνα τὰ ὅποια οἱ φαῦλοι νομίζουν δυσβάστακτα, θὰ προχωρήσῃ στὸν δρόμο τῆς Ἀρετῆς. Ἡ ἐγκράτεια τοῦ σοφοῦ εἶναι τόσο ἰσχυρὴ, ὥστε, ὅπως λέει ὁ Σέξτος Ἐμπειρικὸς, δὲν ἀρκεῖται νὰ ὀνομάσῃ ἐγκρατὴ ἐκεῖνον ποὺ ἀπέχεται «θανατιώσεως γραός», ἀλλ' ἐκεῖνον ποὺ, «δυνάμενον ἀπολαῦσαι Λαΐδος καὶ Φρύνης ἢ τινος τοιαύτης, εἴτα ἀπεχόμενος»<sup>26</sup>. Μὲ τὶς ιδιότητες τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς ἀποχῆς ὁ σοφὸς θὰ προχωρήσῃ

20. ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ, *Tusc.*, IV, XVII, 38.

21. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 110: «Ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα».

22. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 112.

23. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Ἐγχειρίδιον*, XI.

24. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 91.

25. *S.V.F.* I, 566, 20 (= *Stob.*, *Ecl.*, II, 65, 7W).

26. *S.V.F.* III, 274, 19 (= *Sextus, Adv. Math.*, IX, 153 (Carneades *Stoicis virtutum definitionibus utitur*): «Ἐγκρατεύεται γάρ, φασίν, οὐχ ὁ θανατιώσεως γραὸς ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ Λαΐδος καὶ Φρύνης ἢ τινος τοιαύτης, δυνάμενος ἀπολαῦσαι, εἴτα ἀπεχόμενος».





στο «οἰκητήριον τῶν εὐδαιμόνων», μέ ἡσυχὴ τὴν ψυχὴ τοῦ καὶ συμφιλιωμένη μέ τὸν ἑαυτὸν τῆς, ἐκεῖ ὅπου διαμένουν ὅλες οἱ Ἀρετὲς καὶ ἡ Εὐδαιμονία. Διότι μόνον ὁ σοφὸς εἶναι ἐλεύθερος, ἐπειδὴ εἶναι ἱκανὸς νὰ δαμάζει τὶς ὁρμὲς καὶ τὶς ὁρέξεις τοῦ. Ἐπίσης γνωρίζει τὴν ἐξουσία τῆς νοήσεως καὶ πιστεύει ὅτι ἡ ἄρση αὐτῆς τῆς ἀντίφρασης συνίσταται στὴν καθυπόταξη αὐτοῦ στὴν κρατοῦσα κοσμικὴ ὁργάνωση. Ὁ Ἐπίκτητος διαβλέπει τὴν τελευταία λέξη τῆς σοφίας στοὺς παρακάτω στίχους τοῦ Κλεάνθη: «ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ' ἡ πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δέ γε μὴ θέλω κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι»<sup>27</sup>. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ σοφὸς δὲν εἶναι ἐξαρτημένος ἀπὸ τὴν κοσμικὴ δράση, ἀφοῦ πράττει ἐθελουσίως, ὅ,τι ὀφείλει νὰ πράξει, ἡ γνώση τῆς νοήσεως ποὺ ἐξουσιάζει τὰ πάντα, ἀπὸ τὴν ὁποία βέβαια πηγάζει ἡ δράση, δὲ θεωρεῖται τουλάχιστον γιὰ τὸν σοφὸ, δεσμευτικὴ. Δέχεται ὁμως ὁ σοφὸς νὰ λάβει τὴ θέση ποὺ προόρισε γι' αὐτόν ὁ Λόγος, (ὁ Θεός), νὰ τὴν ἀποδεχθεῖ καὶ νὰ ἑναρμονισθεῖ πρὸς αὐτήν. Ἀνακαλύπτει δηλαδὴ, τὴ δική του οὐσία, τὴ φύση τοῦ, καὶ ἀνεξάρτητος ἀπὸ ὅ,τι δὲν εἶναι λόγος, νὰ τὴν πραγματώσει. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀνεξαρτησία τοῦ ὡς πρὸς τὰ ἑξωτερικὰ γεγονότα, ἀπὸ τὰ ξένα πρὸς τὴ δική του φύση καὶ γιὰ τὴν ἑναρμόνισή πρὸς τὰ ἑσω, μέ τὴ βούληση τοῦ λόγου. Ὁ Σενέκας θὰ πεῖ: «Δὲν ὑπακούω τῷ Θεῷ, ἀλλὰ συγκατατίθεμαι». Ἐφ' ὅσον καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι μέρος τοῦ Λόγου, πρέπει νὰ δίνει τὴ συγκατάθεσή του σὲ ὅ,τι εἶναι προορισμένο ἀπὸ τὸν Λόγο. Ἐλευθερία ἄρα, εἶναι ἡ ταύτιση τῆς βούλησής τοῦ ἀνθρώπου μέ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ – Λόγου. Ἔτσι πραγματώνει ὁ σοφὸς τὸ ἔσχατο τέλος τῆς ἠθικῆς ζωῆς, ποὺ κατὰ τὸν Ζήνωνα εἶναι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, ἐνῶ γιὰ τὸν Κλεάνθη καὶ Χρύσιππο, τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν<sup>28</sup>. Ἡ ὁμολογία πρὸς τὴ φύση ὑπάρχει ἀκόμη καὶ ὅταν πρέπει νὰ δώσει τὴ συγκατάθεσή του – τὴν ὁμολογία του – σὲ ἀντίξοα γεγονότα πρὸς τὸ ἄτομό του. Ἐχει ὁμως θάρρος καὶ ἀφοβία, διότι ὁ σοφὸς εἶναι ἄτυφος<sup>29</sup>. Δὲν ἐπηρεάζεται πλέον ἀπὸ τὶς ἀποφάσεις τῆς τύχης, διότι γνωρίζει ὅτι εἶναι ἓνας ἠθοποιὸς ποὺ κλήθηκε νὰ παίξει τὸν ρόλο του, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τοῦ ρόλου: «Σὸν γὰρ τοῦτ' ἐστὶ, τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς· ἐκλέξασθαι δ' αὐτό, ἄλλου»<sup>30</sup>. Ὁ σοφὸς παραμένει ἀπαθὴς στὴ συμπεριφορὰ τῆς Τύχης πρὸς αὐτόν ἢ πρὸς τοὺς συνανθρώπους του. Διότι «οὐδὲν ποιεῖ μετὰ λογισμοῦ ἀλλ' εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχεν (ἡ τύχη)», γεγονὸς ποὺ γιὰ τοὺς Στωικοὺς εἶναι ἀπαράδεκτο, ἐφόσον ἔδωσαν τὴ μέγιστη σημασία στὴν ἁρμονία καὶ στὴν τάξη, τὶς ὁποῖες χαρακτηρίσαν ἀρετὲς· ἄλλωστε πιστεύουν ὅτι τίποτε ὥραϊο δὲ γίνεται «εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχε» ἀλλὰ τὰ πάντα ἐξαρτῶνται ἀπὸ μία «τέχνη δημιουργοῦσα»<sup>31</sup>.

27. S.V.F. I, 527, 26 (= EPITECT., *Man.*, c. 53).

28. S.V.F. III, 12 (= GALEN., *de H. et Plat. decr.* V6 C 168 p. 450 M. STOB., *Eclog.*, II, 76, 3 W).

29. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤΙΟΥ, VII, 117.

30. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *ἐνθ' ἄν.*, XVII.

31. S.V.F. II, 1009 (= AETIUS, *Plac.*, I, 6) «... οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκὴ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετὰ τίνος τέχνης δημιουργούσης».





Ἡ ἀντίδραση τοῦ στωικοῦ σοφοῦ ἀπέναντι σέ θλιβερά γεγονότα εἶναι ἡ ἀπάθεια. Διότι ὁ σοφὸς δὲ λυπᾶται, ἐφόσον ἡ λύπη συστέλλει τὴν ψυχὴ χωρὶς λογικὴ<sup>32</sup>. Ὁ Ἐπίκτητος μάλιστα, συμβουλεύει τὸν σοφὸ νὰ παραμένει ἀτάρακτος, ἀκόμη κι ἂν συμπάσχει μὲ τὶς συμφορὲς τῶν συνανθρώπων του: «πρόσεχε μέντοι», συνεχίζει, «μὴ καὶ ἔσωθεν στενάξης»<sup>33</sup>.

Ὁ σοφὸς συγκατοικεῖ πλέον μὲ τὴν εὐδαιμονία, ὡς σπουδαῖος, μακάριος, ἀβλαβής, ἀγαθός, ἐνάρετος καὶ ἄτρωτος ἀπὸ τὰ πάθη, στὰ ὁποῖα, ὅπως εἶδαμε, οἱ Στωικοὶ προσδίδουν τὴν ιδιότητα τῆς νόσου. Διότι διὰ τῶν παθῶν διαταράσσεται ὁ ψυχικὸς τόνος (ἁ-τονία) καὶ ἐπέρχεται ψυχικὴ ἀσθένεια. Ὁ Χρύσιππος μάλιστα παρομοιάζει τὴν ψυχικὴ νόσο μὲ σωματικὴ ἐμπύρετη κατάσταση, κατὰ τὴν ὁποία ἐναλλάσσονται σὲ ἄτακτα διαστήματα πυρετὸς καὶ ρίγη<sup>34</sup>. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος, διατελὼν σ' αὐτὴν τὴν κατάσταση ἐξ αἰτίας κάποιας ἁ-λόγου κρίσης, καταλήγει σὲ λανθασμένες ἀντιδράσεις – πάθη – ποὺ συνεπάγονται τὴν ἀτονία καὶ τὴν ψυχικὴν ἀσθένεια. Ἀντίθετα ὁ σοφός, ἔχει ὀρθὴ κρίση (λογικὴ) διότι ἡ ψυχὴ του διακατέχεται ἀπὸ εὐ-τονία καὶ εἶναι σὲ θέση νὰ μετέλθει τριῶν ιδιοτήτων τοῦ εὐ-πάσχειν: τῆς χαρᾶς, ποὺ εἶναι εὐλόγος ψυχικὴ ἀνάταση, τῆς εὐλαβείας, ἡ ὁποία εἶναι εὐλόγος ἔπαρση, καὶ τῆς βούλησης, εὐλόγος ὀρεξη<sup>35</sup>. Ὅλες οἱ παραπάνω εὐπάθειες ἀπορροεῖν μόνον ἀπὸ λογικὲς διεργασίες. Ὅ,τι ἦταν πρὶν ἀντικείμενο τῶν ὁρμῶν του, τοῦ εἶναι τώρα ἐντελῶς ἀδιάφορο, ἐφόσον αὐτὸ παραμένει ἐκτὸς λογικῆς. Ἠθικὸ καὶ ἀγαθὸ εἶναι μόνον ὁ,τι πραγματώνεται διὰ τῆς ἐλεύθερης συγκατάθεσης τοῦ σοφοῦ στὸν ἀπόλυτα ἀνιδιοτελῆ καὶ καθολικὸ Λόγο.

Καὶ ὁ πρεβύτης καταλήγει ὅτι πλοῦτος, δόξα, ἐπιτυχία, εὐκόλα συννύαρχουν μὲ πολλὴ φαυλότητα<sup>36</sup> καὶ δὲν εἶναι προϋποθέσεις οὔτε ἀγαθοῦ οὔτε κακοῦ, οὔτε εὐδαιμονίας οὔτε κακοδαιμονίας. Τὸ βέβαιον εἶναι ὅτι ἡ φρόνηση εἶναι ἀγαθὸ ἐνῶ ἡ φαυλότης κακόν. Ἐνάντια σ' αὐτὴ τὴ φαυλότητα καὶ κακοδαιμονία ὁ Ἐπίκτητος συμβουλεύει: «οὐκέτι ὡς λογικῶν ἡ ἀρχὴ γίνεται. ἀλλ' ὡς ὁ Ζεὺς διέταξεν, τοῦτο ποιήσον· ἂν δὲ μὴ ποιήσης, ζημιωθήσῃ, βλαβήσῃ». ποίαν βλάβην; ἄλλην οὐδεμίαν, ἀλλὰ τὸ μὴ ποιῆσαι ἃ δεῖ· ἀπολέσεις τὸν πιστόν, τὸν αἰδήμονα, τὸν κόσμιον τούτων ἄλλας βλάβας μείζονας μὴ ζήτει»<sup>37</sup>.

Ἀπὸ τὰ παραπάνω, εἶναι εὐκόλο καὶ νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴ σημασία τοῦ

32. Πβ. Διογ. Λαερτίου, VII, 118.

33. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, ἔνθ' ἄν., XVI.

34. Πβ. S.V.F. III, 465 (= GALENUS, *de H. et Plat. decr.*, 2, (156) p. 407 Mü).

35. Πβ. S.V.F. III, 432 (= ANDRONICUS, *Περὶ Παθῶν*, 6 p. 20 Kreuttner). Πβ. Α. ΜΑΝΟΥ, *Ἡ εὐδαιμονία ὡς εὐροια βίου στὴν πρώιμη στωικὴ διανόηση*, Ἀθήνα, Βιβλιογυνία, 1993, σσ. 141 - 143.

36. Ἐφόσον κατὰ τοὺς Στωικοὺς «κάτι ποὺ εἶναι δυνατόν νὰ χρησιμοποιηθεῖ καλῶς ἢ κακῶς δὲν εἶναι ἀγαθόν»· πβ. Α. ΜΑΝΟΥ, ἔνθ' ἄν., σ. 141.

37. ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ, *Διατριβαί*, Γ' /ζ 36.





Πίνακος για τὸν Κοραῖ, ὁ ὁποῖος δεκαοκτῶ αἰῶνες ἀργότερα, ἀκολουθώντας τὸ πρότυπο τῶν λαϊκῶν φιλοσόφων τοῦ 1ου μ.Χ. αἰῶνος, προτρέπει τοὺς νέους στὴν ἀνεύρεση τῆς εὐδαιμονίας, διὰ τῆς ἀληθινῆς Παιδείας, ἄρα στὴν ἀπόκτηση τῆς ἀρετῆς. Γράφει λοιπὸν στὰ προλεγόμενα τῆς γαλλικῆς ἐκδόσεως: «Εἶθε φίλοι νέοι, νὰ σείσωσι τὰς ψυχὰς σας τὰ παραδείγματα τῆς φιλοσοφίας»... «Ἐὰν ὁ σκοπὸς ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἦναι, χωρὶς ἐξαίρεσι, ἡ εὐδαιμονία, ἡγουν ἡ ἡσυχία καὶ γαλήνη τῆς ψυχῆς, ταύτης δὲ τῆς εὐδαιμονίας πρώτη καὶ ἀπαραίτητος βᾶσις εἶναι ἡ ἀρετὴ, ἀκολουθεῖ ὅτι μόνη ἡ ἀληθινὴ Παιδεία πρέπει νὰ νομίζεται ἀπόκτησις τῆς ἀρετῆς»<sup>38</sup>.

(8 Σεπτεμβρίου 1826)

Μαρία Πρωτοπαπα – Μαρνελή  
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

38. Αδ. ΚΟΡΑΗ, *ἐνθ' ἀν.*, Προλεγόμενα, σσ. οβ' καὶ ιδ'.





## EROS IN PLOTINUS

It is undeniable that Eros is the strongest of all the powers in the world. Its effects are exquisite, even prodigious, sometimes, catalytic or destructive. In its ideal form it joins, creates, develops and keeps its creations united. This is its general idea, almost the same in every conception of love throughout history. In *Ennead* III.5 we have the chance to view Plotinus' considerations of Eros in relation to that of Socrates and to the related myths which take place in Plato's dialogues. Plotinus adapts these myths in such a way that they contribute to shaping his own theory of Eros, sometimes supporting and sometimes rejecting their various aspects. Consequently, we will deal with Eros in its various forms either as an affection or a divinity: god or daimon.

Even if *Ennead* III.5 deals with Eros, everything in it revolves around Plotinus' hierarchical system of reality. Eros seems to have its own specific part within this special cosmic order which includes the One, the Intellect, the Soul and the Matter. According to Plotinus, these are the four levels of reality which are held together by a two-way process of interaction between them. This interaction consists, first, of the procession which is a kind of derivation of the lower from the higher. The whole process starts from the One which, according to Plotinus, is the first principle. It is the absolute beauty and it is absolutely perfect. Because of this perfection, it overflows and produces something new, which is logically lower than itself, and constitutes a new level of reality. Then the new level itself creates by referring to its source<sup>1</sup>. This conversion is the second way of the interaction and takes place due to the product's need to reach the beauty of its source which is always superior. At this stage, we can place the function of Eros as the power which is responsible for this need and longing for beauty.

However, in order to specify the function and the position of Eros, Plotinus analyses and explores its nature following Plato's guidelines, who considers Eros both as a passion<sup>2</sup> and as a divinity<sup>3</sup>. According to these qualities, Eros can

1. Cf. *Enn.*, III. 5, 1, 21: Καὶ γὰρ ἡ φύσις πρὸς τὸ καλὸν βλέπουσα ποιεῖ καὶ πρὸς τὸ ὠρισμένον βλέπει.

2. Cf. PLATO, *Phaedrus*, 251 c - 252 c.

3. Cf. IDEM, *Symposium*, 203 a.





be interpreted as a subjective experience or as a substantial superhuman reality: a god or a daimon, responsible for producing the affection of love in the human soul<sup>4</sup>. The ultimate end of the Soul is self-completeness, which leads to self-sufficiency and immortality, and Eros is the means to this end. Completeness is obtained through satisfying the most important personal needs. These needs differ from individual to individual. Nevertheless, they always have a common starting-point: beauty. Beauty is the object of love and, through bodily and moral beauty, the Soul comes to the recollection of Ideas, a vision of which it had already during a previous life. Thus, beauty is, for Plato, a bridge between the two realms, those of the material and of the ideal worlds. Love is the means thanks to which, starting from beautiful bodies and through the medium of forms the Soul is led to absolute or ideal beauty.

Virtuous men, whose love is pure, are satisfied with beauty alone. They love beautiful bodies, with a view to sexual intercourse, because precisely these bodies are beautiful. In other words, their erotic desire for a beautiful body is a desire for the beautiful as existing within the body, rather than for the body itself<sup>5</sup>. Other human beings pursue both perpetuity and beauty<sup>6</sup>. In this case their love is mixed. Men and women love each other in order to perpetuate themselves especially in beauty, but they fail in their second purpose if their partners are not beautiful. Thus, pure love is more self-sufficient than the mixed one, although both are supposed to be good and chaste<sup>7</sup>. However, there are cases of deviant love; this is unacceptable because it is against nature and law, but even in this case the ultimate motivation comes from a desire for true beauty<sup>8</sup>. At this point, it is important to notice the vindication of sexual love which was a very sensitive subject in ancient Greek society. From Plotinus' point of view, sexual love belongs to the order of nature and becomes a moral fault only when it deviates from the proper paths and becomes unnatural.

All the above cases concern Eros as a passion which is the strongest of all passions. On the other hand, Eros as a divinity becomes the main subject of Plotinus' thoughts in treatise III. 5 and his first step is to specify the relationship between himself and Aphrodite as it emerges from the Platonic myths, namely, whether Eros is born from Aphrodite, simultaneously with her, or both. The importance of this question lies in the fact that Aphrodite is considered in the Plotinian system as the Soul itself<sup>9</sup>. According to Plotinus, the Soul is the image

4. Cf. *Enn.*, III. 5, 1, 8: Πλάτων... οὐ μόνον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐργιγνόμενόν τι πάθος εἴρηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ δαίμονά φησιν αὐτὸν καὶ περὶ γενέσεως αὐτοῦ διεξῆλθεν; cf. A. H. ARMSTRONG, *Plotinus* (translation in English), *Enn.* III. 5, Loeb Classical Library, London, 1966-67, p. 167.

5. Cf. S. ROSEN, *Plato's «Symposium»*, 2d edition, Yale University Press 1987, pp. 215-216.

6. Cf. *Enn.*, III. 5, 1, 44: Καὶ γὰρ καὶ τὸ αἰδῖον συγγενὲς τῷ καλῷ καὶ ἡ αἰδῖος φύσις τὸ πρῶτως τοιοῦτον καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς τοιαῦτα πάντα.

7. Cf. *ibid.*, III. 5, 1, 56.

8. Cf. *ibid.*, III. 5, 1, 64: ἡ ἀγαθὴ εὐφροσύνη εἰς κακὸν τὴν ἐκπτώσιν πολλάκις.

9. Cf. *Ibid.*, III. 5, 2, 20: τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου νοῦ ὄντος ἐκείνου ἀνάγκη ψυχὴν.



of the Intellect. Its function refers to the organization of the universe and its action takes place somewhere between eternity and time, the intelligible and the sensible world. However, the unity of the Soul comes from the totality of individual souls<sup>10</sup>.

Plotinus, considers Eros as the son of Aphrodite. The same view was held by Plato in *Phaedrus*<sup>11</sup>. Moreover, Plotinus takes into account what has been supported during Pausanias' speech in Plato's *Symposium*; namely, the distinction between two Aphrodites, (a) the Heavenly and (b) the Pandemos<sup>12</sup>: (a) the former is the daughter of Kronos (Intellect)<sup>13</sup>; she is pure, almost unmixed, transcendent, the most divine kind of Soul, which resides in the noetic world like a solar halo<sup>14</sup>. Her activity is directed towards the Intellect, due to her strong affinity to it. As a result of the Soul's passionate love and, consequently, of her intense vision, Eros comes into existence and becomes a kind of intermediary between them. Hence it is a reality always oriented towards a beauty external to it and it is so pure that it almost belongs to the domain of the gods; (b) the latter Aphrodite is the daughter of Zeus and Dione. She is the soul of the universe, World-Soul coined by Plato<sup>15</sup>, immanent in it and close to Matter. She is a mixed soul, lower than the pure heavenly one. However, as a soul, she has a strong desire for beauty, too<sup>16</sup>, so that she produces her own Eros just like the pure one does. This Eros, the mixed one, arouses the upward desire in souls within the sensible world, through the sexual desire of the human beings, and in the World-Soul itself as well.

The World-Soul consists of all the individual souls which exist in the World and which have their own particular Eros, even the souls of animals<sup>17</sup>. Likewise, there is a World-Eros, the Eros of the universe itself, which consists of all the individual ones. Like a lover's eye, the eye of the Soul, i.e. the mixed Eros, may look either upwards or downwards as a mediator between both worlds, the intelligible and the sensible. Such an Eros is a daimon. It cannot be a

θειοτάτην εἶναι...; cf. *ibid.*, III 5, 8, 15: ἡ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ οὕσα καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάσσεται κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγλῶν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἄκακον καὶ ἀβρὸν Ἀφροδίτη λεχθεῖσα.

10. Cf. *ibid.*, III. 5, 4, 19; cf. E. MOUTSOPOULOS, *Philosophical Problems*, vol. 2, Athens, 1987, pp. 170-171.

11. Cf. PLATO, *Phaedrus*, 242 d.

12. Cf. IDEM, *Symposium*, 180 d; cf. *Enn.*, III. 5, 2, 15: Λέγομεν δὲ τὴν Ἀφροδίτην εἶναι διττήν, τὴν μὲν οὐρανίαν Οὐρανοῦ λέγοντες εἶναι, τὴν δὲ ἐκ Διὸς καὶ Διώνης, τὴν τῶν τῆδε ἐφαπτομένην ἔφορον γάμων.

13. Or the daughter of Ouranos; cf. HESIOD, *Theogony*, 188 ff; cf. PLATO, *Republic*, II, 377 e- 378 a; cf. IDEM, *Euthyphro*, 6 a-b.

14. Cf. *Enn.*, III 5, 2, 31: ὅθεν οὐδ' ἂν ἐκπέσοι ψυχὴ νοῦ ἐξηρτημένη πολὺ μᾶλλον ἢ ἥλιος ἂν ἔχοι ἐξ ἑαυτοῦ ὅσον αὐτὸν περιλάμπει φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ εἰς αὐτὸν συνηρτημένον.

15. Cf. PLATO, *Timaeus*, 37 c sq.; cf. F.M. CORNFORD, *The «Timaeus» of Plato*, Cambridge, 1937, pp. 61 sq.

16. Cf. *Enn.*, III 5, 3, 37: Πᾶσα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ.

17. Cf. *ibid.*, III. 5, 4, 10: Ἐγέτω δὲ ἡ μὲν ὅλη ὅλον, αἱ δ' ἐν μέρει τὸν αὐτῆς ἐκάστη.



god, because it does not come from pure Soul, but cannot be a mortal<sup>18</sup> either, for it does not come exclusively from human beings. A daimon's nature combines passions and affections of human beings with the eternity of the gods. It is both mortal and immortal. According to Plato, daimons are superhuman, divine entities created by the gods in order to bridge the gap between them and human beings<sup>19</sup>. They carry messages to gods after prayers through them. Although daimons are allowed memory and sensation, they react without any conscious policy<sup>20</sup>, as far as they are just tools in the hands of gods.

Plotinus distinguishes Eros from other daimons. Eros comes from souls which desire the good and the beautiful; the other daimons are produced within the World-Soul by various powers according to the various needs of the Universe and they always function as means between these powers and particular realities<sup>21</sup>. Yet, as a daimon itself, but of different origin, Eros is the subject of Diotima's myth in the *Symposium*<sup>22</sup>. Plotinus uses this myth in order to further explore the nature of Eros and explain it by interpreting and analysing the protagonists in this myth, according to which the union of Poros and Penia caused the birth of Eros. These protagonists represent totally different powers and, therefore, different qualities: Poros (plenitude) and Penia (poverty), who are presented as Eros' parents. It is obvious that we are no longer dealing with Eros as Aphrodite's son, but as her follower, born on the occasion of her birthday, celebrated by the gods. However, there is still a close relationship between Eros and Soul<sup>23</sup>, because Penia is considered at this level as the indetermination within the Soul. Aphrodite is supposed to represent the Soul in its highest sense; specifically, the Soul of Zeus, while Zeus himself is considered as Nous (Intellect)<sup>24</sup>. Thus, Eros still proceeds from Soul.

According to the myth, when Aphrodite was born, gods held a celebration and, at dinner time, Penia came close to the doors to beg. She then met Poros lying in the gardens of Zeus, drunk on nectar and, due to her own penury she devised a plan to have a child by him; she slept with him and conceived Eros. The whole action is considered as a purely celestial phenomenon having nothing to do with human beings<sup>25</sup> and as having taken place before the

18. We must consider δαίμονες as τοὺς ὁρατοὺς θεοὺς δευτέρους μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητούς, ἐξηρτημένους ἐκείνων, ὥσπερ αἴγλην περὶ ἕκαστον ἄστρον (*Enn.*, III. 5, 6, 22).

19. Cf. C. NIARCHOS, *From Phenomena to Ideas*, Athens, Cardamizza 1989, p. 34.

20. Cf. J. M. RIST, *Plotinus: The road to reality*, Cambridge University Press, 1967, p. 207.

21. Cf. *Enn.*, III 5, 6, 28: Ἡ ἔρωτες μὲν, οἱ γεννῶνται ψυχῆς ἐφριμένης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ καλοῦ, καὶ γεννῶσι πᾶσαι τοῦτον τὸν δαίμονα αἱ ἐν τῷδε, οἱ δὲ ἄλλοι δαίμονες ἀπὸ ψυχῆς μὲν καὶ οὗτοι τῆς τοῦ παντός, δυνάμει δὲ ἑτέροις γεννώμενοι κατὰ χρείαν τοῦ ὅλου.

22. Cf. PLATO, *Symposium*, 203 b.

23. Cf. *Enn.*, III 5, 7, 8: ἦν (ἀοριστίαν) ἔχουσα ἡ ψυχὴ πρὶν τυχεῖν τοῦ ἀγαθοῦ.

24. Cf. *ibid.*, III 5, 8, 14: ὁ μὲν (Ζεὺς) ἔσται κατὰ τὸν νοῦν, ἡ δὲ Ἀφροδίτη αὐτοῦ οὔσα καὶ σὺν αὐτῷ κατὰ τὴν ψυχὴν τετάσσεται.

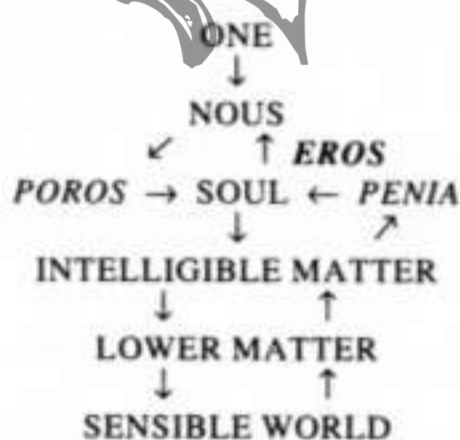
25. Cf. S. ROSEN, *Plato's «Symposium»* 2d ed., Yale University Press, 1987, p. 231.





sensible world came into existence<sup>26</sup>. Under these circumstances, Eros appears to be a mixture of two different elements respectively represented by Poros and Penia.

In Plotinus' interpretation, Penia is given the role of Soul which, gradually, goes through successive stages of formation. She represents the indetermination of the Soul and she is closely related to intelligible matter which is a kind of archetype of lower matter<sup>27</sup>. At this stage, lower matter has not yet come into existence. At this point, the Soul, being something indeterminate and insufficient, directs its activity towards a superior principle (Poros - Nous), so as to satisfy its need for self-fulfilment. Poros represents the determination and the Reason (logos) of the Soul<sup>28</sup>. He has a divine origin since he proceeds from the Nous and becomes a rational principle himself after receiving another logos from Nous. This situation is connected with the phenomenon of procession, where a rational principle falls from a superior status to an inferior one. In the case of the Platonic myth, this rational principle is represented by the nectar<sup>29</sup>. The drunkenness of Poros is caused by the excessive absorption of nectar and arouses his desire for external fulfilment. At this moment, the affection of the Soul (Penia) gives Poros the chance and the stimulation to transcend himself and as determination, Poros invaded Penia, the indeterminate part of the Soul. Their union brought forth Eros, but was also the starting-point of the creation of the sensible world since, through the energy that imbues the Soul at that time, form is imposed on Matter. The interpretation of this phenomenon lies in the double, simultaneous action of every level of reality. The whole procedure can be described schematically, as follows:



It follows that Eros came into existence as a result both of the surplus of Poros' richness filling Penias need for fulfilment; a need derivating from her very nature. We thus may consider Eros as a harmony of opposites<sup>30</sup>, for it contains the elements of both of his parents. Eros is a rational entity like his

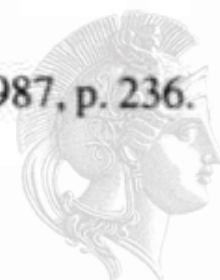
26. Cf. *Enn.*, III. 5, 7, 3: ...ὥς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ.

27. Cf. J. DILLON, *Ennead III. 5: Plotinus' Exegesis of the Symposium Myth*, *AIΩN, Journal of Classical Studies*, 3, 1963, p. 34; cf. *Enn.*, II 4, 12, «On Matter».

28. Cf. *Enn.*, III 5, 7, 9: Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ.

29. Cf. *ibid*, III 5, 9, 8: Ἐν οὖν τῇ ψυχῇ ἀπὸ νοῦ ὁ λόγος οὗτος.

30. Cf. S. ROSEN, *Plato's «Symposium»*, 2d ed., Yale University Press, 1987, p. 236.





father, but not a pure one, since he contains indetermination<sup>31</sup>. In other words, Eros is the fusion of the opposite aspects of the Soul which refers to (a) the lack, (b) the aspiration and (c) the memory of rational principles that come into the Soul in order to complete it. In relation to the Soul, Eros contains a boundless, irrational and unlimited striving that renders him incomplete and insatiable. He continues to need the supremacy of beauty even if he has acquired a share of plenitude (due to Poros), as opposed to the inferiority and poverty of the Soul and he craves the enrichment that comes from the «treasures» of beauty. These are the fundamental conditions for the existence of Eros<sup>32</sup>.

One is confronted again with the duality of Eros' nature as a daimon who combines human and divine elements. After this exploration, Plotinus leads us again to his initial qualification of Eros as the daimon who inspires human beings to love the beautiful, because through the perception of beauty they can grasp immortality, their ultimate purpose. Moreover, Plotinus' extensive analysis of the generative causes of Eros offers a complete profile of him as a principle, and discloses some of his additional qualities, bequeathed to him by his parents.

Plotinus' conception of Eros is a highly important one. It places Eros at the very centre of creation and presents such a principle as the key to completeness, self-sufficiency and immortality. Plato's influence upon Plotinus is obviously a deep one. However, Plotinus further penetrates the problem of the nature of Eros by examining it thoroughly, while remaining constant to his own principles and consistent with his system as a whole. Even today, some people say that love is beautiful. For others, love causes troubles. Nevertheless, according to the meaning Plotinus attributes to Eros, one may understand it as an exercise. People can still feel the beauty of the energy, the vitality, the knowledge and the experience that a relationship based on Eros offers. This conception of Eros has been transmitted through the ages up to modern and contemporary thinkers, and to the average layman as well.

Georgia M. STATHOPOULOU  
(Athens)

31. Cf. *Enn.*, III 5, 7, 13: Καὶ ἔστι λόγος οὗτος οὐ καθαρὸς, ἅτε ἔχων ἐν αὐτῷ ἔφεσιν ἀόριστον καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον· οὐ γὰρ μήποτε πληρώσεται ἕως ἂν ἔχῃ ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀορίστου φύσιν.

32. Cf. D. KOUTRAS, *The concept of Light in Plotinus' Aesthetics*, Athens, Univ. Press (coll. Saripolos, n° 2), 1968, p. 98.





# Ο ΕΡΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΩΤΙΝΟ

Ἡ περὶ Ἔρωτος ἀντίληψη τοῦ Πλωτίνου εἶναι σημαντική. Ὁ φιλόσοφος τοποθετεῖ τὸν Ἔρωτα στὸ κέντρο ἀκριβῶς τῆς δημιουργίας καὶ τὸν παρουσιάζει ὡς τὸ κλειδί τῆς πληρότητος, τῆς αὐτάρκειας καὶ τῆς ἀθανασίας. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνος ἐπὶ τοῦ Πλωτίνου ὑπῆρξε ἔντονη. Ὡστόσο, ὁ Πλωτῖνος εἰσδύει περαιτέρω στὸ πρόβλημα τῆς φύσης τοῦ Ἔρωτος γιὰ νὰ τὸ ἐξετάσει ἐπισταμένως, παραμένοντας πιστὸς πρὸς τὶς ἀρχές του καὶ συνεπῆς πρὸς τὸ καθόλου σύστημά του. Ἀκόμα καὶ σήμερα πολλοὶ διατείνονται πὼς ὁ Ἔρως εἶναι ὡραῖος· ἄλλοι πὼς προκαλεῖ διαταραχές. Παρὰ ταῦτα, σύμφωνα πρὸς τὴ σημασία ποὺ ὁ Πλωτῖνος ἀναγνωρίζει στὸν Ἔρωτα, ὁ ἴδιος εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρηθῇ ὡς ἄσκησις. Οἱ ἄνθρωποι πάντοτε θὰ ἔχουν συνείδηση τῆς ἐνεργοῦ ὁμορφιάς, τῆς ζωτικότητας, τῆς γνώσης καὶ τῆς ἐμπειρίας ποὺ παρέχει μιὰ σχέση θεμελιούμενη ἐπάνω στὸν Ἔρωτα. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν, ἀκριβῶς, καὶ ἡ περὶ Ἔρωτος ἀντίληψη τοῦ Πλωτίνου μεταδόθηκε ἀνά τοὺς αἰῶνες στοὺς νεώτερους καὶ στοὺς σύγχρονους στοχαστές, ἀλλὰ καὶ στοὺς ἀπλοὺς ἀνθρώπους.



Γεωργία Μ. ΣΤΑΘΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΩΝ





## ΚΙΝΗΣΗ ΚΑΙ ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ

Ἡ ἐξάρτηση τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν κλασσικὴν ἑλληνικὴν στάθηκε προσδιοριστική. Παρὰ τοὺς νεωτερισμοὺς τοὺς ὁποίους ὁ νεοπλατωνισμὸς εἰσήγαγε στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμόν, ὁ ἴδιος πολλὰ παρέλαβε ἀπὸ τὶς προϋπάρξασες φιλοσοφικὲς ἀντιλήψεις. Ἡ κλασσικὴ προπλωτινικὴ θεωρία τῆς κινήσεως αναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μὲ συνέπειαν καὶ σχεδὸν χωρὶς σφάλματα<sup>1</sup>. Διατυπώθηκε στὸ Δ τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως, πρὶν προεκταθῇ ἀποσπασματικὰ σὲ πλεῖστα ἔργα τοῦ Σταγειρίτη.

Ἡ κίνησις ἐδῶ ὀρίζεται γενικῶς ὡς μετακίνησις<sup>2</sup> ἡ ὁποία ἀπαραιτήτως ὑπονοεῖ κάποιο κινεῖν ἢ καὶ κάποιο κινούμενον<sup>3</sup>. Ἐνα μόνον κινούμενον, ὁ «πρῶτος οὐρανός», εἶναι, κατὰ τὸ *Περὶ Οὐρανοῦ*, τοῦ ὁποίου ἡ γνησιότης δὲν τίθεται ὑπὸ ἀμφισβήτησιν, «πρῶτος καὶ τελεὺς καὶ ἀγέννητος καὶ ὅλως ἀμετάβλητος»<sup>4</sup>. Ἡ ἔλλειψη συμπτώσεως τῶν ιδιοτήτων τοῦ κινουμένου καὶ τοῦ ἀκινήτου δὲν δύναται, ἐνδεχομένως, νὰ ξεπεραστῇ παρὰ διὰ τῆς ὑποθέσεως μιᾶς περιφορᾶς, στῆς ὁποίας τὸ τέλος ἡ πρῶτερικὴ δομὴ τοῦ κινουμένου παραμένει ἀδιατάρακτη. Ἐκτὸς τούτου, τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς περιμετρικῆς κινήσεως δὲν θὰ ἡδύνατο, μὲ τὴν σειρὰ του, νὰ εἶναι συμβιβάσιμο πρὸς τὶς ιδιότητες τοῦ «πρώτου» καὶ τοῦ «ἀγεννήτου», οἱ ὁποῖες ἀποδίδονται στὸν οὐρανό, παρὰ μόνον ἐὰν ὑποτεθῇ, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, ὅτι ἀνήκει στὴν κατηγορία τῶν σωμάτων τὰ ὁποῖα φέρουν ἐντὸς των τὴν ἀρχὴ τῆς κινήσεώς των<sup>5</sup>. Ἐὰν τεθῇ κατὰ μέρος τὸ μικρὸ αὐτὸ ὑπόλειμμα τῆς ἀσυμπτωσίας, τότε ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία περὶ κινήσεως εἶναι ἀφ' ἑαυτῆς ἐντυπωσιακὴ. Ἐξ αὐτοῦ, ἄλλωστε, πηγάζει κ' ἡ τεράστια ἐπιτυχία πού ἐγνώρισεν, ἤδη ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα. Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον, τὸ μέσον ἢ «τὸ ὄργανον» (οἶ' οὗ) τῆς κινήσεως<sup>6</sup>, τὸ ὁποῖον δὲν εἶναι,

1. Πβ. κατωτέρω, καὶ σημ. 4.

2. Πβ. *Φυσ. Ἀκρ.*, Δ12, 221 b 3· *Περὶ Ψυχῆς*, Α3, 406 b 12: πᾶσα κίνησις ἑκτασίς ἐστι τοῦ κινουμένου ἧ κινεῖται.

3. Πβ. *Φυσ. Ἀκρ.*, τὸ σύνολο τοῦ βιβλίου Η, καὶ αὐτόθι, Θ5, 256 a 14.

4. Πβ. *Περὶ Οὐρανοῦ*, Β6, 288 a 34: τὸ κινούμενον (sc. ὁ πρῶτος οὐρανός) πρῶτον καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀγέννητον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον. Πβ. ἀνωτέρω, καὶ σημ. 1.

5. Πβ. *Φυσ. Ἀκρ.*, Θ3, 254 a 17: ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως. Πβ. κατωτ., καὶ σημ. 13.

6. Πβ. *Φυσ. Ἀκρ.*, Θ5, 256 a 15 (καὶ 22): τρία ἀνάγκη εἶναι, τὸ τε κινούμενον καὶ τὸ κινεῖν καὶ τὸ ὃ κινεῖ...· πβ. *Περὶ ψυχῆς*, Γ10, 433 b 14.





βέβαια, ένα «ἐργαλεῖο»· εἶναι πρωτίστως δυνατόν ν' αποδειχθῇ τρόπος κινήσεως, λ.χ. κινήσεως ἐξ ἑλξεως ἢ ἐξ ἀπωθήσεως<sup>7</sup>, ἀκόμη κ' ἐξ ἀνυψώσεως<sup>8</sup>.

Κι ὁ Πλάτων εἶχε διακρίνει ἀνάμεσα στοὺς τρόπους τῆς κινήσεως μιὰν κίνηση ὁμοιόμορφη, ἀντίθετη πρὸς μιὰν ἄτακτη κίνηση<sup>9</sup>. Ὁ Ἀριστοτέλης λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τοῦ τὸ πλατωνικὸ αὐτὸ μάθημα, κι ἀναφέρεται σὲ μιὰν κίνηση συνεχῇ<sup>10</sup>, σὲ πλαίσιον ὅμως ἐντελῶς διαφορετικόν: πράγματι, ἀναγνωρίζει τὴν κίνηση τῶν σωμάτων ποὺ κινοῦνται «χωρὶς» προηγούμενην ἐπαφή, ὅπως συμβαίνει μὲ τὰ ριπτόμενα σώματα<sup>11</sup>, ἐνῶ ἄλλοῦ ἐπισημαίνει πὼς οὐδεμία κίνησις εἶναι δυνατὴ χωρὶς τὴν ἄμεσην ἐπαφή τοῦ κινούντος καὶ τοῦ κινουμένου<sup>12</sup>. Ὁ ἴδιος θεωρεῖ αὐτὸ τὸ εἶδος κινήσεως ὡς κίνησιν ἐπὶ μέρους, τὴν ὁποίαν ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει (πῶς), κατὰ τρόπον ὥστε μιὰ νέα ἀσυμπτωσία, σοβαρὴ τὴν φορὰ αὐτὴν, μόλις ποὺ ἀποφεύγεται. Μιὰ ἄλλη διάκριση κινήσεως ἐπιχειρεῖται ἐπὶ βάσεως διαφορετικῆς: τὰ σώματα, ὅσα φέρουν ἐντὸς τῶν τὴν ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν<sup>13</sup>, κινοῦνται σύμφωνα πρὸς τὴν φύσιν τους<sup>14</sup>. τ' ἄλλα σώματα κινοῦνται βίαια, συνεπῶς ἀπὸ μιὰν δύναμη παρὰ φύσιν<sup>15</sup>.

Ἡ τελευταία διάκριση στὴν ὁποία προσβαίνει ὁ Ἀριστοτέλης ἐφαρμόζεται ὄχι πλέον στὰ κινούμενα, ἀλλὰ στὰ κινούντα, νοούμενα ὡς αἰτίες κινήσεως. Τὰ κινούντα εἶναι αἰτίες προϋπάρχουσες ἐν σχέσει πρὸς τὰ κοινούμενα<sup>16</sup>, λειτουργοῦν ὅμως κατὰ περιστάσιν<sup>17</sup>. Τὸ κεφάλαιο 8 τοῦ Α τῶν Μετὰ τὰ Φυσικά ἀναφέρεται, κατὰ τὸ σκεῆμα τοῦ, στὴν διάκριση τῶν διαφορῶν εἰδῶν κινούντων<sup>18</sup>. Στὴν ἴδιαν τάξιν ἰσχύει, ἓν κινοῦν ἔχει τὴν δυνατότητα ὄχι μόνο νὰ παραμένει ἀκίνητο, ἀλλὰ καὶ νὰ εἶναι κινοῦν καὶ κινούμενον συγχρόνως, αἰτία κι ἀποτέλεσμα κινήσεως<sup>19</sup>. Ἄν εἶναι αἰτία πρὸς κίνησιν, κινεῖ τὰ σώματα ποὺ ἐξαρτῶνται ἀπ' αὐτό<sup>20</sup>. Συνοψίζοντες τὴν ἀλυσίδα

7. Πβ. αὐτόθι, Γ10, 433 a 25: πάντα ὥσει ἡ ἑλξει κινεῖται.

8. Πβ. Ρητορική, Α5, 1361 b 16: κινεῖν ἕτερον ἢ ἑλκοντα ἢ αἴζοντα.

9. Πβ. Τίμαιος, 67 a· πβ. E. MOUTSOPOULOS, Mouvement musical et psychologie dans les derniers dialogues de Platon, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*. τ. 3, *Évocations et résurgences*, Montréal, Éditions Montmorency, 1994, σσ. 66 καὶ 68-69.

10. Πβ. Φυσ. Ἀκρ., Θ4, 254 b 7: κινεῖται ἓνα συνεχῶς.

11. Πβ. αὐτόθι: πῶς κινεῖται ... συνεχῶς μὴ ἀπτόμενον τοῦ κινούντος οἷον τὰ ριπτόμενα· πβ. αὐτόθι, Α4, 211 a 17.

12. Πβ. Περὶ ζώων κινήσεως, Β1, 734 a 3: κινεῖν μὴ ἀπτόμενον ἀδύνατον· πβ. Φυσ. Ἀκρ., Η1, 242 b 24.

13. Πβ. Περὶ οὐρανοῦ, Α8, 276 a 23· πβ. ἀνωτ. καὶ σημ. 5.

14. Πβ. Φυσ. Ἀκρ., Θ4, 254 a 17: ὅσα ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει χαμὲν κινεῖσθαι· πβ. αὐτόθι, Θ4, 254 b 21: κινεῖσθαι κατὰ φύσιν.

15. Αὐτόθι: παρὰ φύσιν, βία. Πβ. αὐτόθι, Θ4, 254 b 29.

16. Πβ. Μετὰ τὰ Φυσ., Α3 1070 a 21: τὰ κινούντα αἰτία ὡς προγεγεννημένα ὄντα.

17. Πβ. αὐτόθι: τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα.

18. Πβ. Α8, 1073 a 15: κινούντα αἰτία πόσα ἐστίν.

19. Πβ. Περὶ ψυχῆς, Γ10, 433 b 14: τὸ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον.

20. Πβ. Μετὰ τὰ Φυσ., Α7, 1072 b 3: κινούμενον δὲ τὰλλα κινεῖ.





τῶν αἰτίων καὶ τῶν αἰτιατῶν, παρίσταται ἀνάγκη νὰ σταματήσωμε: ἀνάγκη στῆναι<sup>21</sup>, ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ ἀναδρομὴ ὠθούμενη ὡς τὸ ἄπειρο, θὰ ἐστερεῖτο νοήματος. Φθάνομε λοιπὸν νὰ συλλάβωμε ἓνα πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον: πρῶτον, ἐπειδὴ εἶναι μοναδικὸ στὸ εἶδος του, κ' ἐπειδὴ ἀπ' αὐτὸ ἐξαρτῶνται τὰ πάντα<sup>22</sup>. Αἰτία κινήσεως, εἶναι καὶ αὐτό, κατ' εἰκόνα κάθε ἄλλου κινουῦντος, ἀντικείμενον θεωρήσεως<sup>23</sup>. Ἐνα παρόμοιο κινουὺν δὲν δύναται νὰ νοηθῇ συγχρόνως ἀκίνητον κ' ἐν κινήσει. Ἔτσι, ἡ ἐπιβαλλόμενη κίνηση στὸ ἀντικείμενο μιᾶς ἑλξεως εἶναι προφανῶς κίνηση ἐξ ἐλκτικῆς δυνάμεως<sup>24</sup>. Ξαναβρίσκει κανεὶς, πρὸ τοῦ γράμματος, σ' αὐτὴν τὴν ἰδέα τῆς ἑλξεως, τὴν ἀρχὴ τῆς πλωτινικῆς ἐπιστροφῆς, τῆς προσεγγίσεως τῶν ὑποστάσεων στὶς ἀντίστοιχες πηγές τους, ἐκεῖνες ἐκ τῶν ὁποίων ἐξεπορεύθησαν, ἐκ τῶν ὁποίων προέρχονται καὶ τῶν ὁποίων ἀνακρατοῦν τὴν ἀνάμνηση, θὰ λέγαμε: τὴν νοσταλγία<sup>25</sup>.

Στὸ ἔργο τοῦ Πρόκλου, ἰδιαίτερα στὴν Πλάτωνος θεολογίαν, ἡ ἀνάμνηση τοῦ Ἀριστοτέλους εἶν' ἰδιαίτερος ἔντονη. Στὸ κεφ. 2 τοῦ βιβλίου Β τοῦ ἔργου αὐτοῦ, ἀναπτύσσεται ἡ θεωρία τοῦ Ἐνὸς θεωρούμενου ὡς ἐπέκεινα, ὅχι μόνον τοῦ πλήθους (θέμα γιὰ τὸ ὁποῖον ἐγένετο λόγος στὸ προηγούμενο κεφάλαιο τὸ ὁποῖον ὁ Πρόκλος συνοψίζει<sup>26</sup> πρὶν ἀσχοληθῇ στὴν ἐρευνα ἐνὸς νέου προβλήματος), ἀλλὰ καί, συγκεκριμένο, τοῦ ἰδίου τοῦ ὄντος: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, σύμφωνα πρὸς τὸν Πλάτωνα<sup>27</sup>. Ὁ Πρόκλος, τότε, ἐπανερχεται στὴν ἐπιλογή τοῦ Ἐνὸς, καὶ προχωρεῖ κατὰ τὸν ἴδιον τρόπο, πρὶν ὀρίσει τελεσιδικῶς τὴν φύση τῆς πρώτης ἀρχῆς, ποὺ εἶναι, κατ' αὐτόν, ἐν' ἀσώματο διαφορετικὸν ἀπὸ τὰ ὄντα, κ' ὑπερβατικὸν ὡς πρὸς αὐτά<sup>29</sup>.

21. Πβ. *Μετά τὰ Φυσ.*, Δ8, 1012 b 11. Πβ. κατωτ., καὶ σημ. 31.

22. Πβ. *Μετά τὰ Φυσ.*, Γ8, 1012 b 31: τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον αὐτό.

23. Πβ. *αὐτόθι*, Λ7 1072 b 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. Πβ. κατ., καὶ σημ. 31. Ὑπάρχει δυσκολία στὸ ν' ἀντιληφθοῦμε ἓνα πρῶτον κινουὺν τὸ ὁποῖο νὰ κινεῖται ἐπίσης· ἡ δυσκολία ἐξαφανίζεται μόλις ὑποθέσει κανεὶς ὅτι κινούμενον εἶναι ἓνα ἐρῶν τοῦ ὁποίου ἡ κίνηση συμπαράσχει τὴν κίνηση τῶν ἄλλων κινουμένων· ἄρα τὸ ὑποκείμενον τοῦ ἐρωμένου εἶναι διαφορετικὸν ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο τοῦ κινουμένου. Πβ. C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel Lambda della Metafisica di Aristotele, Aristote, Métaphysique (Πρακτικά Συνεδρίου)*, Θεσσαλονίκη, 1997 (ὑπὸ ἔκδοσιν).

24. L. COULOUBARITSIS, *Les principes de l'hénologie dans la Métaphysique d'Aristote, αὐτόθι*.

25. Πβ. ΠΛΑΤΙΝΟΥ, *Ἐνν.* V, 1, 2.

26. Πβ. ΠΡΟΚΛΟΥ, *Πλάτωνος θεολογία, (Π.Θ.)*, II, 2, 30 P(ortus)· II, 14 18-22 S(affrey) - W(esterink): ταύτῃ οὖν ἡμῖν σκοπούμενοις τὸ ἐν ἐπέκεινα τοῦ πλήθους ἐφάνη καὶ αἶτιον τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς, δεῖ δὲ αὖ κατ' ἕτερον τρόπον ἡμᾶς τὸν αὐτὸν λόγον μετελθόντας ἰδεῖν εἴ περ τοῖς εἰρημένοις συνεπόμεθα καὶ εἰς τὸ αὐτὸ τέλος ἀνήξομεν.

27. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτείας* ΣΤ, 509 b· πβ. κατωτ. καὶ σημ. 38.

28. Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, δὲν προχωρεῖ διαφορετικὰ· πβ. *Φυσ. Ἀκρ.*, Α1, 1184 a 9 - 1184 b 13 καὶ 2, 184 b 15 κ.ἐξ. Πβ. τὴν σχηματικὴν ἀνάλυση τοῦ συλλογισμοῦ τοῦ ὑπὸ τῶν S. - W., σ. 84, σημ. 2, ἡ ὁποία προεικονίζει πιστὰ τὸ πρότυπο τῆς ἀναλύσεως τοῦ Πρόκλου, κ' ἔχει θεμελιωθῇ ὑπὸ τοῦ Βησσαρίωνος, ms n, f. 60 r στὸ ἐξωτερικὸ περιθώριο.

29. Πβ. *Π.Θ.*, II, 2, 80 P.; 15, 1 S.-W.



Ἀφοῦ ἀποδείξει, διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς<sup>30</sup>, ὅτι ἡ πρώτη ἀλήθεια, ἀρχὴ τῶν πάντων, διαφέρει ἀπὸ τὰ ὄντα ὁ Πρόκλος, θέτει τὸ πρόβλημα τῆς συμπεριφορᾶς τῆς. Ἐκ δύο ἐνδεχομένων ἐπιλέγει τὸ ἓνα: ἡ ἀρχὴ αὐτὴ εἶναι ἢ κινούμενη ἢ ἀκίνητη<sup>31</sup>. Ἀκόμη καὶ σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση, ὁ Πρόκλος ἐφαρμόζει τὸ ἴδιο πρότυπο συλλογισμοῦ. Ὅσον ἀφορᾷ στὸ πρῶτον ἐνδεχόμενο, πρέπει νὰ ὑποθέσωμε ὅτι τὸ "Ἐν κινεῖται ἐξ ἑρωτος μιᾶς ἄλλης ἀρχῆς, ἡ ὁποία παραμένει ἀκίνητη<sup>32</sup>. Τίθεται τότε τὸ πρωταρχικῆς σημασίας ἐρώτημα: ποιά ἡ αἰτία τῆς κινήσεως; Ἡ ἀπάντηση εἶναι ἄμεση: ἡ ἑφεσις ἐνὸς ὄντος θέτει σὲ κίνηση ἓνα ἄλλο ὄν, ἀφοῦ, κάτι, πρέπει νὰ ἐπιθυμεῖ κάτι ἄλλο, οὕτως ὥστε τὸ ἴδιο νὰ τίθεται σὲ κίνησιν ἐπειδὴ ἡ ἴδια ἡ κίνησις εἶναι ἀπροσδιόριστη, καὶ τὸ τελικὸν αἷτιον μιᾶς κινήσεως εἶναι καὶ τὸ τέλος τῆς<sup>33</sup>. Ἐδῶ ὑπεισέρχεται μιὰ νέα διχοτομία ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖται προκειμένου ν' ἀποδειχθῇ πὼς ἡ πρώτη ἀρχὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ παραμένει ἀκίνητη. Πράγματι, ὅ,τι κινεῖται, τὸ πράττει ἀπὸ ἑφεση γιὰ κάτι ἄλλο. Ὑπὸ τις συνθήκες αὐτές, ἂν τὸ ἴδιο ἐπιθυμοῦσε τὸν ἑαυτὸν του, δὲν θὰ ὑπῆρχε καμμιὰ ἀνάγκη νὰ ἐνωθῇ πρὸς κάτι ἄλλο<sup>34</sup>.

Τὸ θέμα τῆς ταχύτητος τῆς κινήσεως προσεγγίζεται ὑπὸ τοὺς ἀκόλουθους ὅρους: ὅσο τὸ κινούμενον εἶναι ἀπομακρυσμένο ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐφέσεώς του, τόσον ἡ ἀνάγκη του γιὰ τὸ ἀντικείμενο αὐτὸ γίνεται ἐπιτακτικώτερη καὶ τόσον ἡ πρὸς αὐτὸ κίνησις τοῦ ἀποβαίνει ταχεῖα<sup>35</sup>. Ἐπισημαίνεται, στὸ σημεῖον αὐτό, (α) πὼς ὁ Πρόκλος ἀντιλαμβάνεται τὴ διαφοροποίηση αὐτὴν μὲ τρόπον ἀντίστροφον<sup>36</sup>, καὶ (β) πὼς ἡ διατύπωση τῆς προτάσεώς του ἐπιτρέπει νὰ συμπεράνωμε ὅτι, κατ' αὐτόν, ἡ ἐπισημανθεῖσα κίνησις ὑποβάλλεται σ' ἐπιβράδυνσιν, ὑπὸ τὸν ὅρον ὅτι τὸ κινούμενον προσεγγίζει

30. Πβ. Π.Θ., II, 2, 83 P., 19, 25 S.-W.: ἀλλὰ ταῦτα ... ἀδύνατα λέγειν· πβ. καὶ, σχετικὰ πρὸς τὸ ἄτοπον ἐνδεχόμενο τῆς κινήσεως τῆς πρώτης ἀρχῆς, αὐτόθι, 83 P. 20, 22 S.-W.: ἀλλ' ἀδύνατον· πβ. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, σσ. 167-178.

31. Πβ. Π.Θ., II, 2, 80 P., 15, 1 S.-W.: ἢ κινούμενον ἢ ἀκίνητον.

32. Αὐτόθι, II, 2, 83 P., 20, 1-3 S.-W.: εἰ κινούμενον ἔσται... πρὸ αὐτοῦ ἄλλο ποιεῖ ὃ κινεῖται· πᾶν τὸ κινούμενον, μένοντος ἄλλου, περὶ αὐτὸ κινεῖσθαι πέφυκε· πβ. αὐτόθι, 77 P., 10, 13 S.-W.: οὐδ' ἄρα ἔστηκε τῶν ὄντων οὐδέν (ἀπ' ὅπου συμπεραίνεται ὅτι ἡ πρώτη ἀλήθεια, ἡ πρώτη ἀρχὴ, ἡ πρώτη αἰτία, εἶναι ἀκίνητος). Τὸ ἀνάγκη στῆναι τοῦ Ἀριστοτέλους (πβ. ἀνωτ. καὶ σημ. 21) ὑπονοεῖται ἀπαραιτήτως.

33. Πβ. αὐτόθι, 83 P., 20, 3-6 S.-W. Ἡ ἐπιθυμία ἐκφράζεται μὲ τὸν ὅρον ἑφεσις (πβ. ἐφιέμενον)· πρόκειται περὶ ὅρου περισσότερο γενικοῦ ἀπὸ τὸν ὅρον ἐρώμενον, ὁ ὁποῖος χρησιμοποιεῖται ὑπὸ τοῦ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ τὰ Φυσικά*, Λ7, 1072 b 3 (πβ. ἀνωτ. καὶ σημ. 23), καὶ ὁποῖος ὁμοίως ἀφορᾷ ὄχι στὸ κινούμενον, ἀλλ', ἀντιθέτως, στὴν ἴδια τὴν πρώτην ἀρχή.

34. Πβ. Π.Θ., 83 P., 3 S.-W.: ... πᾶν τὸ ἑαυτοῦ ἐφιέμενον ἀκίνητόν ἐστιν· ἑαυτῷ γὰρ συνὸν ἕκαστον, τί ἐν ἐτέρῳ γίνεσθαι;

35. Πβ. αὐτόθι, 83 P., 20, 9-10 S.-W.: τῶν κινουμένων, ὧ μὲν ἔγγιον τὸ ἀγαθὸν ἐλάττων ἢ κινήσεις, ὧ δὲ πορρώτερον, μείζων.

36. Πβ. E. MOUTSOPOULOS, *L'idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus, Néoplatonisme et philosophie médiévale, Actes du Colloque de Corfou (1995)*, ἐκδ. ὑπὸ Λίβου Γ. Μπενάκη, Brepols, 1977, σσ. 59-65.



τὴν πρώτην ἀρχήν, ἡ δὲ κίνησις αὐτὴ ἐκμηδενίζεται στὸ τέλος τῆς διαδρομῆς<sup>37</sup>, ὅπως κ' ἡ ἔφεσις τοῦ ἐφιεμένου, ἀρχικῶς ἔντονη, ὑφίσταται καὶ αὐτὴ, μίαν μείωση, καθ' ὃ μέτρον ὁ σκοπὸς τῆς «ἐπιτυγχάνεται» ἢ, καλύτερα, γίνεται μεθεκτὸς λόγῳ τῆς ὑπερβατικότητός του<sup>38</sup>.

Ἐχοντας ἀποδείξει πὼς ἡ πρώτη ἀρχὴ εἶναι ὡσαύτως καὶ πρῶτον αἷτιον<sup>39</sup>, ὁ Πρόκλος κλείνει τὴν σειρά τῶν συλλογισμῶν του<sup>40</sup>, ἀφοῦ συμπεράνει ὅτι, κατ' ἀνάγκην, ἡ πρώτη ἀρχὴ πρέπει νὰ εἶναι ἀσώματος καὶ ἀμετάβλητος<sup>41</sup>. Μιὰ οὐσία μπορεῖ νὰ τείνει νὰ κατέχει τὸ Ἔν<sup>42</sup>, δὲν εἶναι ὁμῶς σὲ θέσιν νὰ ταυτιστῇ πρὸς αὐτό, ὡς ἐκ τοῦ ὅτι τὸ Ἔν τὴν ὑπερβαίνει<sup>43</sup>. Συνεπῶς, τὸ Ἔν παραμένει ἡ πρώτη ἀρχὴ πρὸς τὴν ὁποίαν κατευθύνεται κάθε πραγματικὴ οὐσία. Ὁ συλλογισμὸς τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ Λ τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά* ἐπαναλαμβάνεται λοιπὸν *mutandis mutatis* ἀπὸ τὸν Πρόκλον ὁ ὁποῖος ἀποδεικνύει, μὲ τὴν σειρά του, τὴν ἔλξιν ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὸ Ἔν ἐπὶ τοῦ συνόλου τῶν ὄντων κατὰ τὴν φάσιν τῆς ἐπιστροφῆς, γεγονὸς ποὺ τὸ καθιστᾷ συγχρόνως ἀρχὴν μιᾶς «δυνάμει» ἐπανενώσεως, ἐνῶ κατὰ τὴν διάρκειά τῆς φάσεως τῆς ἀπορροῆς εἶχεν ἀποδειχθῇ ἀρχὴ μιᾶς «ἐνεργείας» διαφοροποιήσεως.

Σ' αὐτὸ τὸ πλαίσιον, εἶναι προφανὲς ὅτι, κατὰ τὸν Πρόκλον, διαφοροποίηση κ' ἐπανένωση συνδυάζονται στὸ ἐπίπεδο μιᾶς δισημῆς διαλεκτικῆς στής ὁποίας τὸ τέλος κάθε ὄν εἶναι σὲ θέσιν νὰ ἐπιβεβαιωθῇ, καθ' ὃ μέτρον εἶναι προικισμένο μὲ μίαν ὑπαρξὴ δυναμικὴν ἡ ὁποία συγχροτεῖ τὴν ἴδια του τὴν φύσιν μὲ μίαν ὑπαρξὴ ποὺ τὸ ἀπομακρύνει, ποὺ τὸ προσεγγίζει πρὸς τὸ Ἔν, πρώτην ἀρχὴ καὶ πρώτην αἰτία, μόνον καὶ μόνον ὡς ἐκ τοῦ ὅτι ἐξαρτᾶται ἀπ' αὐτό.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἐξάρτηση ἐπανυποτυπώνει καὶ ὑποδηλώνει τὴν ἔλξιν ἡ ὁποία προκαλεῖ, κυριαρχῶντας ἐπ' αὐτῆς, τὴν κίνησιν τῆς ἐπιστροφῆς. Μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα ὁ Teilhard de Chardin χαράσσει τὴν ἀνάβαση τῆς κοσμικῆς πραγματικότητος πρὸς τὸ σημεῖον ὠμέγα, ἐν συνεχείᾳ τῆς φάσεως τῆς ἀπορροῆς τὴν ὁποίαν καὶ ἀποσιωπᾷ, ἐπειδὴ τὴν ὑποθέτει ἤδη συντελεσθεῖσαν<sup>44</sup>.

Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ

(Ἀθῆναι)

(Μετάφραση Μαρίας Πρωτοπαπᾶ Μαρινέλη)

37. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιον*, 80 a-b. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2η ἐκδ., Paris, P.U.F., 1989, σσ. 38-42.

38. Πβ. ἄνωτ., καὶ σημ. 27.

39. Πβ. *Π.Θ.*, 83 P., 20, 22-23 S.-W.

40. Πβ. αὐτόθι, 21, 1 S. - W.: τοῦτο τὸ ὑπόλοιπον.

41. Πβ. 21, 1-3 S.-W.: μίαν οὐσίαν αὐτὴν ἀσώματον καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχουσαν (πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Τίμαιον*, 37 a) ἀναγκαῖον εἶναι.

42. Πβ. αὐτόθι, ἔχουσα τὸ ἔν.

43. Πβ. αὐτόθι, 21, 7-9 S.-W. εἰ δέ γε τὸ ἐν κρεῖττον καὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ἀρχὴ καὶ τῆς οὐσίας τὸ ἐν.

44. Πβ. μεταξὺ ἄλλων, G. CRESPIY, *De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin*, Neuchâtel, 1965, σσ. 37 κ. ἐξ.





## LA CONCEPTION DU BIEN ET DU MAL CHEZ SPINOZA

**Introduction.** La manière dont Spinoza aborde le problème du bien et du mal n'est pas univoque. Une des difficultés qu'implique la conception qu'il a de ces notions nous a semblé être la suivante: D'une part, aussi bien dans l'Appendice du premier livre de l'Éthique que dans le Court Traité, Spinoza souligne que ces termes ne désignent pas des entités existantes, mais expriment seulement les manières d'être de notre esprit et, de l'autre, il accorde une réalité au bien et au mal. La réponse au problème que pose cette contradiction apparente doit être recherchée dans les significations différentes qu'on peut donner à chacun des cas en distinguant les notions de Bien et de Mal entendues comme qualifications absolues et éternelles de celles du bon et du mauvais admises à titre de dénominations extrinsèques et circonstanciées des choses. Cette différence de sens entre ces deux couples de notions contraires ne peut être élucidée qu'en recourant à des termes clés du langage spinoziste tels la perfection, l'imperfection, l'essence, la réalité, la puissance, le conatus tout en essayant de mettre en évidence les paramètres essentiels que recouvrent les notions de bien et de mal. Ainsi, le présent ouvrage s'articule en trois points principaux: D'abord, nous faisons une tentative pour défendre la thèse essentielle de Spinoza selon laquelle le Bien et le Mal n'existent pas en nous référant aux trois aspects fondamentaux qui caractérisent le domaine ontologique de son système: unicité du monde, immense perfection de Dieu et nécessité de son action. Ensuite, nous nous fixons pour tâche de montrer l'origine de la formation de notions de Bien et de Mal en indiquant la façon dont elles se mêlent à une attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu et des choses, qualifiée de «finaliste» et d'«anthropomorphique». Enfin, nous nous mettons à aborder le problème de la relativité des valeurs en tentant de trouver un point d'appui sur certaines données anthropologiques du système spinoziste.

**1. Il n'y a pas de Bien et de Mal.** Déjà les premières définitions de l'Éthique suggèrent la conception de Dieu comme une réalité unique. Dieu est un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie<sup>1</sup>. Il devient clair qu'en vertu du rapport proportionnel qu'existe, selon Spinoza entre la quantité

1. Cf. *Éth.*, traduction française par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, Première Partie, Déf. 6.





de réalité ou d'être que possède une chose et le nombre d'attributs qui lui appartiennent<sup>2</sup>, Dieu, c'est-à-dire la substance de laquelle s'affirment tous les attributs possibles a nécessairement le degré absolu de réalité étant ainsi le tout de l'être.

De plus, en tant qu'il est défini comme une substance, Dieu est ce qui est en soi et est conçu par soi<sup>3</sup> et, par conséquent, il ne saurait être dans une autre chose par laquelle il existerait et serait concevable. Au contraire, «tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu»<sup>4</sup>. Cette inclusion de la totalité du réel en Dieu se déduit aussi de la si importante proposition 16 de la première partie de l'Éthique selon laquelle de l'essence divine impliquant non plus de réalité mais une perfection infinie doit suivre nécessairement l'immensité du Cosmos à la manière de la nature d'une figure géométrique dont suit l'ensemble de ses propriétés. Il s'en suit qu'il n'y a aucun monde possible pouvant demeurer en dehors de Dieu dans un état virtuel, et, par conséquent, aucune entité ontologique autre que celle de la substance divine identique à la Nature (Deus sive Natura). Il y a donc tout lieu de constater l'illégitimité métaphysique d'une réalité surnaturelle du mal. Le *Court Traité* nous fournit une autre argumentation allant dans le même sens que ce que nous venons de dire. Suppose-t-on que le diable existe comme s'opposant à Dieu. Si Dieu comprend toute la réalité substantielle<sup>5</sup> ayant la totalité des attributs, le diable comme le contraire de Dieu ne doit avoir point d'attributs. Si l'on tient compte de l'analogie, établie par Spinoza, entre possession d'attributs et possession de réalité ou de perfection<sup>6</sup>, on vient à conclure que le diable doit être complètement privé d'être<sup>7</sup>, ce qui suffit à l'assimiler au pur néant et à éliminer l'idée de l'existence du mal.

Mais on ne s'autorise non plus à prétendre que le mal peut se trouver à l'intérieur de la Nature. D'une part, on sait que selon une de thèses centrales du spinozisme, la Nature est identique à Dieu dont l'essence enveloppe une souveraine perfection cohérente avec sa définition comme l'être absolument infini tandis que le mal, s'il existait, serait signe d'imperfection véritable. La perfection étant, au contraire, dans le spinozisme un bien, on peut affirmer sans réserves que Dieu est le Bien suprême en raison de son essence impliquant une puissance infiniment infinie. D'autre part, il ne faut pas négliger d'insister sur le fait que la perfection s'étend aux choses produites par Dieu, mais à des niveaux différents, précisément parce qu'elles découlent nécessairement de sa

2. Cf. *Ibid.*, prop. 9 et 10, Scolie.

3. Cf. *Ibid.*, Déf. 3.

4. Cf. *Ibid.*, Prop. 14, corol.1.

5. L'expression «réalité substantielle» est de V. DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1987, p.34.

6. Cf. *Éth.* trad., Deuxième partie, déf. 6.

7. Cf. *Court Traité*, trad. fr. par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, Deuxième partie, chap. 25.



nature et parce que leur réalité est synonyme de perfection<sup>8</sup>. Chaque être est parfait par cela même qu'il est, comme Dieu est suprêmement parfait par cela même qu'il est infiniment.

Ce sont les mêmes considérations ontologiques, l'unicité du monde identifié à Dieu, son immense perfection, la nécessité qui le régit, qui justifient en la sous-tendant l'irréalité d'un Bien objectif résidant au-dessus de la Nature et réglant son mouvement à titre de principe moral. C'est pourquoi Spinoza réfute comme un préjugé finaliste la croyance selon laquelle Dieu agit en vue des fins en se représentant l'idée du Bien qui lui sert de modèle pour son action et qui s'impose à lui comme destin<sup>9</sup>. Croyance d'autant plus fausse que le principe de l'action divine lui est immanent et non pas transcendant vu l'unité, la perfection et le déterminisme du Cosmos. Dieu existe et agit non pas en raison des normes supérieures sous la forme de l'idée générale du Bien, mais d'après les lois nécessaires de sa propre nature: «cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature agit avec la même nécessité qu'il existe. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune...»<sup>10</sup>. Le Bien pas plus que le Mal n'a donc aucun fondement métaphysique, transcendant selon la nécessité géométrique de la production de tous les êtres par Dieu surmontant l'idée traditionnelle de la scission ontologique du créateur et des créatures, de la séparation d'un au-delà et d'un en-deçà.

**2. La formation des notions de bien et de mal.** Dans l'appendice du premier livre de l'Éthique, après avoir signalé ce qui est le préjugé majeur, Spinoza se fixe pour tâche d'envisager trois choses: a) l'origine de ce préjugé, b) sa fausseté, c) et enfin la façon dont les préjugés relatifs au Bien et au Mal en sont dérivés. Or, pour Spinoza ce préjugé consiste dans la tendance spontanée des hommes à assigner des fins à la Nature et quant à son origine, il se ramène à deux données originelles expliquant l'illusion fondamentale du libre arbitre: d'une part, à l'ignorance du déterminisme qui régit les phénomènes naturels; de l'autre, à l'appétit, commun à tous les hommes, de ce qui leur est utile et dont ils sont conscients<sup>11</sup>. Plus précisément, faute de la connaissance du déterminisme causal qui oriente leurs désirs et à l'aide de la conscience qu'ils prennent de ceux-ci, rien n'interdit aux hommes de s'apparaître à eux-mêmes comme libres. Si la pierre avait conscience de son mouvement, elle se croierait libre<sup>12</sup>. L'illusion de la liberté, image fausse que l'homme a de lui-même, est donc solidaire de l'illusion finaliste par laquelle la seule question valable «pourquoi» vient à céder sa place à la question «en vue de quoi», celle-ci commandant une

8. Cf. note 6.

9. Cf. *Éth.*, Première partie, prop. 33, scolie 2.

10. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, Préface.

11. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.

12. Cf. *Lettres*, traduction française par Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1966, Lettre 58.



réponse qui acquiert un caractère objectiviste, donc arbitraire. Étant donné qu'il y a aussi bien dans leur propre nature que dans la nature extérieure des choses qui servent de moyens pour satisfaire leurs besoins, les hommes ne peuvent pas s'abstenir de considérer qu'elles sont destinées à leur être utiles. Rien d'étonnant à cela que tout dans l'environnement extérieur apparaît illusoirement comme subordonné par nature aux désirs particuliers de l'homme. D'où la conviction que «la Nature ne fait rien en vain, c'est-à-dire rien qui ne soit pour l'usage des hommes»<sup>13</sup>. Au point où l'on en est, il ne devient pas difficile de se représenter Dieu d'une façon analogue. Puisque les hommes attribuent une finalité aux réalités physiques, donc non fabriquées par la main humaine et préexistantes, ils imaginent que ce ne peut pas être eux qui les ont créés mais quelqu'un d'autre ayant des traits humains dans l'intention expresse de les mettre à leur service<sup>14</sup>. D'où aussi l'invention des «Rectores naturae» qui, doués de liberté et d'intentionnalité mais à un niveau beaucoup plus élevé que celui humain, agissent comme les hommes et pour les hommes. Ainsi, le processus imaginaire se dédouble: il ne sous-tend pas seulement l'interprétation finaliste de la Nature, mais aussi le recours aux Dieux anthropomorphes celui-ci étant déjà impliqué dans celle-là. De leur préjugé de la liberté, les hommes sont passés à l'illusion de la finalité naturelle et par là à l'illusion de la finalité divine entendue comme bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme.

Cette attitude erronée, parce que fondée sur l'imagination, vis-à-vis de la Nature, esquissée ici en lignes générales, nous donne l'occasion de mettre en évidence la façon dont les notions de Bien et de Mal s'y rattachent. Convaincus que tout dans leur environnement extérieur est fait comme moyen de satisfaction de leurs fins, les ignorants arrivent à considérer l'aspect par lequel les choses les affectent de manière agréable comme celui qui seul mérite d'être qualifié de valeur de telle sorte que les choses qui excitent en eux des affections joyeuses soient celles qui leur apparaissent comme possédant une plus grande valeur<sup>15</sup>. Or, cet aspect, relatif à nous, nous le leur attribuons à titre de caractère essentiel d'après l'idée qu'il appartient à leur essence de causer des modifications utiles à notre corps. Il s'agit ici d'une absolutisation de l'utilité que certains êtres représentent pour l'homme et qui, au niveau de l'invention de la finalité divine, assume une dimension, pour ainsi dire, métaphysique. Car après avoir assigné des fins bienveillantes à Dieu, rien n'empêche les hommes d'imaginer que s'il a créé toutes les choses c'était afin qu'elles nous rejouissent; puisque Dieu s'intéresse à la satisfaction de nos désirs, il a fabriqué les choses, en inscrivant dans leur nature le caractère par lequel elles nous servent et en vue duquel il leur en a donné tous les autres; caractère qui

13. Cf. *Éth.*, Première partie, Appendice.

14. Cf. *ibid.*, p. 62.

15. Cf. *ibid.*, p. 65.





désormais sera considéré non seulement comme leur qualité objective, mais aussi comme leur qualité principale. L'erreur, envisagée ici, consiste moins dans l'invention du statut de «moyen» dont on qualifie les objets extérieurs que dans son objectivation, c'est-à-dire dans l'impression qu'ils sont utiles en eux-mêmes et par eux-mêmes parce que le Rector Naturae personnel et providentiel les a rendu tels.

Cette transmutation de l'utilité relative des réalités naturelles en utilité identique à leur être, due à l'illusion finaliste, est le point de départ de la formation des notions de Bien et de Mal supposées aptes à nous fournir une explication de l'essence de tous les êtres: «par là ils n'ont pu manquer de former ces notions par lesquelles ils prétendent expliquer les natures des choses, ainsi le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion...etc»<sup>16</sup>. Il importe ici de préciser que Spinoza semble établir une équivalence du Bien et de l'utile et par suite du Mal et du nuisible et que sur le plan de l'imagination la tentative pour expliquer les choses selon les catégories opposées du Bien et du Mal implique la considération de ces deux termes comme constitutifs de leur nature. La notion de Bien est une notion axiologique qu'on forge afin de définir l'utilité des choses faussement interprétée comme leur valeur intrinsèque; et il en va de même pour la notion contraire de Mal à l'encontre des choses qui sont nocives pour nous. On est donc en présence d'une substantification des aspects accidentels des choses qui finit par donner lieu à leur hiérarchisation selon le Bien. Cependant, on a tellement négligé que l'utile et le nuisible auxquels s'appliquent corrélativement les notions de Bien et de Mal se pensent, selon Spinoza, en termes de relation que les objets naturels entretiennent avec nous et qu'ils ne nous semblent comme l'incarnation d'une valeur en soi qu'à condition qu'ils entrent dans des rapports avec notre individualité physique de sorte que nous qualifions de Bien tout ce qui est favorable à la puissance de notre corps et Mal tout ce qui lui est opposé: «les hommes donc ont appelé Bien tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, Mal ce qui leur est contraire»<sup>17</sup>.

Que l'idée de Bien et de Mal soit sous-jacente à une vision finaliste du monde, cela est déjà compréhensible: il convient pourtant, afin d'approfondir le mode de naissance de cette idée, d'insister sur ce que le regard finaliste recouvre, la formation des «idées générales». Elles sont à la base du processus comparatif qui donne lieu à une objectivation des notions de perfection et d'imperfection analogue à celle du bien et du mal. Or, pour Spinoza ce processus est la racine de la plus grave erreur parce que les deux pôles qui se lient comparativement l'un à l'autre sont d'une part les idées générales et de l'autre, les œuvres de la Nature, celles-là tenues improprement pour modèles de

16. Cf. *ibid.*, p. 65.

17. Cf. *ibid.*, p. 65.



celles-ci<sup>18</sup>. La conséquence en est l'impression que le mouvement de la Nature est ordonné d'après des principes universels et qu'il s'oriente vers un modèle intelligible pris pour sa fin, mais en fait confondu avec nos idées générales; chaque être tend, selon nous, à imiter l'archétype universel de son genre et s'il ne parvient pas à s'y conformer ou si l'imitation est manquée, il sera nommé imparfait en entendant par là une imperfection intrinsèque. Dans ces conditions, on ne s'abstiendra pas de généraliser cette imperfection phantasmatique en l'étendant à l'ensemble de la Nature<sup>19</sup>. Et c'est là, bien entendu, que naît l'illusion de la réalité du pêché, la croyance selon laquelle, tout l'univers inclut une imperfection essentielle et qu'il y a une hiérarchie ontologique des êtres selon le degré de leur accord à la pseudo - essence idéale de leur espèce.

Il convient de souligner que le sens comparatif des notions de perfection et d'imperfection et respectivement de celles de Bien et de Mal n'est pas univoque et qu'il y a deux manières de concevoir la comparaison. En effet, elle revêt deux formes différentes mises en évidence par la correspondance de Spinoza avec Blyenbergh: En premier lieu, la comparaison concerne un individu singulier et l'idée générale que nous nous formons de son genre. On a l'habitude de donner à tous les êtres d'une même espèce une définition générale et de supposer qu'ils peuvent, par nature, parvenir à la perfection qu'enveloppe la définition de leur espèce de sorte que «quand nous en trouvons un dont les œuvres sont en désaccord avec cette perfection, nous disons qu'il en est privé et s'écarte de sa nature»<sup>20</sup>. La perfection ou le Mal doivent être entendus comme des noms donnés au faux concept de «privation» qui se forme à partir d'une comparaison «générique» ou «horizontale» entre les actes d'un individu et la perfection déduite de son idée générale. En deuxième lieu, il y a une comparaison «temporelle» ou «verticale» entre les actes successifs d'un même individu, celle qui permet d'estimer, par exemple, la décision d'Adam par rapport à ses décisions passées. D'où une conception analogue du mal: «le mal qui était en elle (dans la décision d'Adam) n'était rien d'autre que la privation d'un état qu'Adam devait perdre à cause de son action»<sup>21</sup>. Il devient clair que les idées de perfection et d'imperfection, de Bien et de Mal présupposent une dualité confrontée, c'est-à-dire des termes dont l'un ne peut être évalué que corrélativement à l'autre; si l'on attribue à l'acte d'Adam la qualification de la perfection ce n'est que parce qu'on le juge en le confrontant à d'autres plus parfaits<sup>22</sup>. Quant au mal qu'on croit découvrir dans un individu ou dans son

18. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, préface p. 218.

19. Cf. *ibid.*

20. Cf. Lettres 19.

21. Cf. *ibid.*

22. Cf. Lettres 21.



action présente, il n'est, en réalité, que la privation d'un bien plus grand; la cécité apparaît comme un mal et ce mal n'est rien d'autre que la privation de la vue, c'est-à-dire d'un bien dont l'individu devrait, suppose-t-on, bénéficier parce que ce bien est impliqué soit dans l'idée générale que nous nous en faisons, soit dans ses états antérieurs.

**3. La critique spinoziste et la relativité des valeurs.** La croyance à une imperfection ou à un mal véritable s'enracine, on l'a vu, dans un double processus dont l'origine est notre appréciation imaginaire de Dieu, des choses et de nous-même: a) celui par lequel on attribue une finalité à la Nature ce qui, encore une fois, est une erreur fondamentale précisément parce qu'elle ne se propose aucunement des fins; b) celui aussi par lequel nous nous formons des idées générales constituant le contenu de cette finalité. Il n'est pas inutile de rappeler l'identité, établie par Spinoza, entre réalité et perfection<sup>23</sup>, perfection et essence<sup>24</sup>; elle permet de concevoir la Nature uniquement comme positivité en rendant ontologiquement inconcevable toute dichotomie substantielle entre des essences parfaites et des essences imparfaites, entre un Bien et un Mal. Tous les êtres comportent un certain degré de puissance qui se confond avec leur essence actuelle<sup>25</sup>; chaque chose, envisagée isolément, est en elle-même parfaite étant tout ce qu'elle peut être en vertu de sa nature et, par conséquent, on ne saurait découvrir dans les choses aucune déficience objective qui nous autoriserait à les juger imparfaites mais seulement des éléments positifs. Bien entendu, le Cosmos n'est pas homogène: il est constitué par des êtres divers dont les différences ne sont nullement accidentelles, mais pensées, au contraire, en termes d'inégalité ontologique de puissance. Toutes les choses bénéficient d'une certaine quantité de réalité qui devrait, selon Spinoza, être interprétée comme leur distinction quantitative nous permettant de les comparer entre elles. On fausse la vraie signification de la comparaison dans la mesure où l'on prend pour imparfait ce dont l'essence se trouve simplement à un niveau plus bas de perfection; et, en effet, il n'y a pas d'imperfection véritable mais seulement une moindre perfection par rapport à autre chose; l'exemple d'Adam cité ci-dessus montre que son action considérée en elle-même, enveloppe d'autant plus de perfection qu'elle enveloppe de puissance<sup>26</sup>. On tombe dans l'erreur lorsqu'on substitue une invraisemblable opposition qualitative du bien et du mal à une différence quantitative seule légitime et s'autorise à qualifier d'imparfaites ou de mauvaises ontologiquement parlant les choses qui ne sont, en réalité, que moins parfaites. Spinoza admet sans scrupules comme valable une comparaison quantitative et réfute, au contraire, la comparaison qualitative de

23. Cf. *supra*, note 6.

24. Cf. *Lettres* 19

25. Cf. *Éth.*, Troisième partie, prop. 7.

26. Cf. *Lettres*, 19.





deux propriétés supposées intrinsèquement contraires, celle qui nous détourne de l'être véritable des choses.

Dans le cadre de l'ontologie spinoziste où aucun principe transcendant, aucune fin assignée à la Nature n'est concevable, Dieu et les modes étant inséparables et constituant une totalité auto-suffisante, où tout, enfin est parfait, il ne peut y avoir de place pour l'opposition ontologique du Bien et du Mal. Opposition qui n'est pas sans rappeler sa source arbitraire, le regard finaliste jeté sur tout le réel et les idées générales qui y sont impliquées; celles-ci sont principalement des idées abstraites, par exemple l'idée de l' «Homme» ou du «Cheval», incapables de saisir les différences particulières qui distinguent les êtres les uns des autres. Or, Spinoza a une conception individualiste et non pas générique de la réalité dont le caractère est concret; pour lui, l'Homme ou le Cheval ne sont que des êtres généraux, purs phantasmes créés par notre imagination tandis que la seule existence réelle est celle des êtres de nature toute différente dont la production par Dieu ne s'effectue à l'aide de la formation des idées générales; Dieu, écrit Spinoza dans la lettre 19, «ne connaît pas les choses abstraitement»<sup>27</sup>. Ainsi, les idées générales n'ont aucune validité ontologique par rapport à l'être différencié des choses mais expriment, au contraire, des préférences subjectives issues de nos passions. Étant des idées générales, le Bien et le Mal ne sont pas aptes à servir de base pour un déchiffrement de la manière dont le monde est structuré; formés à l'ombre de l'approchement finaliste de la Nature, le Bien et le Mal faussent l'essence de Dieu ainsi que des choses. Quant à l'homme, la formation de ces notions ne s'insère pas moins dans une ignorance des facteurs réels qui se cachent derrière ses actions; c'est ce sur quoi il faut maintenant centrer notre attention en nous référant à l'exemple caractéristique de la construction d'une maison que Spinoza nous offre dans la préface du livre IV de l'*Éthique* pour rendre évidente l'illusion de la subordination de nos appétits aux causes finales. Ainsi, l'habitation s'élève à cause finale de nos actes suscitant en nous le désir d'édifier la maison, alors qu'en vérité c'est notre désir d'habiter qu'en est la cause efficiente: «L'habitation donc, en tant qu'elle est considérée comme une cause finale, n'est rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente...»<sup>28</sup>. On met donc les choses à l'envers en prenant la conséquence pour cause, son désir d'habiter pour le résultat de l'habitation. L'erreur dans ce cas, envisagé ici, consiste à dissocier la fin de la cause efficiente et à imaginer que celle-là détermine celle-ci de l'extérieur, au lieu de considérer que les fins qu'on assigne à ses actions dissimulent ses tendances qui le poussent à agir. Cette méconnaissance de l'enchaînement réel des causes qui, fonctionnant malgré nous, orientent nos appétits, fait que l'habitation

27. Cf. *ibid.*, p.184.

28. Cf. *Éth.*, Quatrième partie, préface.



apparaisse comme un bien en soi, ayant un attrait objectif éveillant le désir de sa réalisation. Au fond, les choses ont un sens inverse; car c'est nous, au contraire, qui l'effectuons grâce à notre désir d'habiter expliqué par la combinaison de nos besoins élémentaires et de l'influence qu'exercent sur nous les causes extérieures. L'exemple référé à l'habitation permet à Spinoza de dénoncer l'idée illusoire de l'objectivité des valeurs en opérant une inversion du renversement du lien réel du désir et de son objet. C'est cette inversion qu'illustre de manière excellente la célèbre citation du scolie de la proposition 9 du livre III de l'*Éthique*: «... nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose, parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons».

Il ne devient pas difficile de comprendre le sens bouleversant de ce scolie; ce sur quoi est mis l'accent c'est fondamentalement la priorité du désir par rapport aux jugements de valeurs qui lui sont sous-jacents; il s'agit de découvrir derrière toute énonciation morale le mécanisme affectif qui la détermine et qui devient, pour ainsi dire, sa norme tandis que l'inverse mérite, vu les présuppositions ontologiques et anthropologiques du système, d'être contesté. Il est évident que ce qui est mis en question c'est une longue tradition théologique ainsi que philosophique qui va *grosso modo* de Platon à Kant en passant par le christianisme. Spinoza proteste contre la croyance, fondée sur cette tradition, selon laquelle il y a des valeurs immuables et éternelles qu'on devrait reconnaître avant d'agir; en effet, nous ne désirons pas une chose parce qu'elle serait antérieurement reconnue comme un bien objectif capable de mettre notre désir en mouvement, mais, au contraire, une chose ne nous apparaît comme un bien, digne d'être recherché, qu'à condition qu'elle devienne l'objet de notre désir. Sur ce point, il ne faut pas négliger de souligner une contradiction apparente mise en évidence par la proposition 19 du livre IV de l'*Éthique* où Spinoza écrit: «chacun appète ou a en aversion nécessairement par les lois de sa nature ce qu'il juge être bon ou mauvais». En première vue, ce texte semble accorder une priorité originelle au jugement éthique critiquée par Spinoza dans la scolie citée ci-dessus. Or, il n'en est rien; il est hors de doute qu'il est impossible pour un sujet de ne pas vouloir ou de ne pas avoir en aversion une chose selon ce que lui dicte son jugement; mais on se rendra pourtant compte que les évaluations éthiques qui déterminent l'orientation des désirs particuliers sont nécessairement soumises aux lois de notre nature<sup>29</sup>. Il ne

29. La proposition 19 ne contredit donc nullement la scolie de la proposition 9 de la troisième partie de l'*Éthique*; Nous désirons ou nous avons en aversion une chose parce que nous la jugeons bonne ou mauvaise mais notre jugement est le résultat de la joie ou de la tristesse dont elle nous affecte. En conséquence, nos jugements, par l'intermédiaire de la joie et de la tristesse, ne sont qu'une expression de notre désir fondamental, c'est-à-dire de notre effort pour persévérer dans l'être.



faut donc pas perdre de vue que les jugements de valeur ne s'énoncent que par référence à un sujet en tant que sujet affecté; ils ne sont que l'effet des modifications favorables ou défavorables que nous causent les objets extérieurs et dans lesquelles intervient aussi bien la nature de leur corps que notre constitution organique; en conséquence, les idées que nous avons de ces objets indiquent plus l'état actuel de notre propre corps que leur nature<sup>30</sup>. Ainsi, la valeur qu'on accorde à telle ou telle chose, loin d'être inhérente à sa nature, se réduit au côté par lequel elle représente une utilité à l'égard de la disposition actuelle de son corps singulier. Il s'en suit que nos estimations sont subjectives parce que nous jugeons les choses en les apercevant non telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon l'ordre de leur apparition par rapport à notre organisme individuel: «Tout cela montre assez que chacun juge des choses selon la disposition de son cerveau ou plutôt leur a laissé se substituer les manières d'être de son imagination»<sup>31</sup>. Cette relation étroite de l'énonciation des jugements axiologiques avec l'affectivité vient à dissiper l'illusion de l'objectivité des valeurs; celle qui nous conduit à qualifier les choses de bonnes ou de mauvaises en elles-mêmes et par elles-mêmes alors que les termes de bien et de mal désignent non pas leur qualité intrinsèque mais la relation provisoire qu'elles entretiennent avec notre corps. Si, en effet, les corps humains conviennent en beaucoup de points, ils diffèrent en un très grand nombre et, par suite, ce qui paraît bon à l'un, semble mauvais à l'autre»<sup>32</sup>. «une seule et même chose peut être dans le même temps bonne et mauvaise et aussi indifférente. Par exemple la Musique est bonne pour le Mélancolique, mauvaise pour l'Affligé; pour le Sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise»<sup>33</sup>. Ce que montrent de façon évidente ces deux passages c'est qu'il n'y a lieu de conférer aux choses le caractère d'une pure valeur qui mériterait d'être reconnue unanimement comme telle; tous n'adoptent pas les mêmes valeurs mais aussi chacun en change au cours du temps; il peut y avoir aussi bien une opposition simultanée des jugements de valeur portés par deux individus sur un seul objet commandé par leur différence affective qu'une succession des jugements contraires adoptés par un seul individu à des moments différents<sup>34</sup>. Ainsi, la relativité des valeurs peut se situer sur un plan interhumain ainsi que sur un plan individuel tenu compte de l'impossibilité, du moins à l'état de servitude, de fonder un système de valeurs univoque indépendamment de nos passions; on ne saurait penser au bien et au mal sans ses contacts, ontologiquement inévitables<sup>35</sup>, avec

30. Cf. *Éth.*, Deuxième partie, prop. 16 avec corol. 2.

31. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.

32. Cf. *ibid.*

33. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, préface.

34. Cf. *ibid.*, Troisième partie, prop. 51.

35. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 2 et 4.





les causes extérieures qui modifient sa puissance d'agir dans l'un ou l'autre sens. En effet, ces notions ne traduisent pour Spinoza que l'opposition même des affects fondamentaux de joie et de tristesse, c'est-à-dire de deux modalités du conatus qui expriment respectivement son augmentation et sa réduction; c'est pourquoi, par la connaissance du bien et du mal il faut entendre un affect et aussi l'idée de cet affect<sup>36</sup>.

De ce qui précède il résulte que le bien et le mal ne peuvent pas se considérer comme des attributs qualitatifs des choses, immanents à leur être, car s'il en était ainsi, ils ne dépendraient aucunement de leur liaison avec notre constitution psycho-somatique et du hasard de nos rencontres; ils ne se pensent qu'en termes relationnels en désignant soit des rapports entre les choses<sup>37</sup> soit nos rapports avec les choses; d'où l'erreur qu'on commet lorsqu'on confond être et relation et prend pour objectif ce qui n'est pas que subjectif. Le Bien pas plus que le Mal, en entendant par ces deux termes des qualifications substantielles, ne sont pas des êtres réels mais des créations de notre raison<sup>38</sup> sans aucun fondement ontologique; le seul statut qu'on peut, par conséquent, leur accorder, c'est celui qui reflète la mentalité humaine en ce sens qu'ils sont des idées qu'on se forme nécessairement dans la mesure où l'on pâtit et imagine les choses au lieu de les connaître selon leur essence singulière.

Cependant, les notions de Bien et de Mal ne doivent en aucune manière être confondues avec celles du bon et du mauvais; si, d'une part, l'illusion de la réalité du bien et du Mal est vivement critiquée par Spinoza, de l'autre, la présence des choses bonnes et mauvaises n'est nullement contestée; par-delà le Bien et le Mal, cela du moins ne veut pas dire: «par-delà le bon et le mauvais»<sup>39</sup>; à condition, bien entendu, que ceux-ci soient rapportés au champs des données purement physiologiques en liaison étroite avec la nécessité naturelle des affections corporelles. Il est indispensable donc de tenir compte de ce qu'entend Spinoza par un corps afin d'élucider le sens de ces notions. Chaque corps singulier est un système spécifique de relations, parce qu'il est composé d'un nombre des parties qu'établissent entre elles un certain rapport dominant de mouvement et de repos<sup>40</sup>. Or, le bon et le mauvais se définissent relativement au rapport caractéristique d'un corps en exprimant réciproquement le maintien de la relation dominante que soutiennent les unes avec les autres ses parties et le changement radical de cette relation en raison

36. Cf. *ibid.*, prop. 8.

37. Sur le thème de la comparaison, cf., *supra*, et la note 22.

38. Cf. *Court Traité*, ch. 6, § 9 et ch. 10, § 2, Première partie; cf. *Éth.*, Première partie, Appendice.

39. Cette expression est de cf. G. DELEUZE, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 34.

40. Cf. *Éth.*, Deuxième partie, définition qui suit l'axiome 2.





duquel se détruit le corps lui-même<sup>41</sup>; et comme sa conservation ou sa décomposition manifestent l'augmentation ou l'abolition de son pouvoir d'être affecté et d'affecter d'autres corps de multiples manières<sup>42</sup>, le bien et le mal traduisent l'accroissement et la diminution de notre être, plus précisément de notre effort pour nous maintenir dans l'existence; en ce sens, est bonne toute chose dont le rapport constitutif s'accorde avec le nôtre et reconforte notre perfection, mauvaise, au contraire, celle dont le rapport s'oppose au nôtre et restreint cette même perfection. Le bien et le mal désignent donc non pas un seul rapport, mais la relation entre les rapports dominants de deux êtres ayant des propriétés communes<sup>43</sup> sans être pourtant identiques et sont interprétés respectivement comme ce qui convient ou disconvient avec notre nature<sup>44</sup>. Cette inscription du bon et du mauvais dans le champs des relations affectives des corps est très significative car elle relève de la manière dont Spinoza traite de ces notions; et, en effet, il les envisage non pas sous un aspect moral, au sens traditionnel du terme, mais selon des catégories scientifiques en adoptant un langage qui pourrait être qualifié de médical. Les éléments physico-chimiques par exemple, tel un bon aliment qui conserve l'équilibre corporel ou un poison provoquant sa décomposition, c'est-à-dire l'instauration d'une autre relation de ses parties, caractéristique d'autres corps, sont l'expression, par excellence, du bon et du mauvais. Notons, en l'occurrence, que la mort a chez Spinoza un sens précis: elle est conçue comme l'altération de l'essence individuelle d'un corps, la perte de son identité et non comme sa transformation en cadavre<sup>45</sup>; la mort survient lorsque un corps revêt une nature différente de la sienne caractérisant le corps d'un autre individu. Il n'y a donc, pour Spinoza, d'autre manière de penser le bien et le mal que dans les termes de bonne ou de mauvaise rencontre de deux rapports dominants ou, ce qui revient au même, de deux puissances qui peuvent agir l'une sur l'autre de la même façon qu'agissent sur un organisme physique les bons aliments et les poisons.

Bien entendu, ces notions doivent être prises pour subjectives, tenu compte du jeu des facteurs externes ainsi que des différences corporelles<sup>46</sup>, mais sans que cela signifie qu'elles ne bénéficient pas d'une certaine objectivité. Bon et mauvais ont une double signification: Une signification relative parce qu'ils se réfèrent à leur rapport provisoire avec notre corps différent des autres corps; une signification objective parce que au moment où un objet entraîne des transformations dans notre conatus, valeur originelle, cet objet nous est nécessairement utile ou nuisible. L'aspect objectif du bon et du mauvais est

41. Cf. *Éth.* Quatrième partie, prop. 39, dém.

42. Cf. *ibid.*

43. Cf. *ibid.*, prop. 29.

44. Cf. *ibid.*, prop. 30 et 31.

45. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 39, scolie.

46. Cf. *ibid.*, Première partie, Appendice.



manifeste dans la connaissance vraie de ces notions. Au niveau de la Raison, les choses qui favorisent le déploiement du savoir ou lui font obstacle sont admises comme objectivement mais non intrinséquement bonnes ou mauvaises<sup>47</sup> parce que nous les reconnaissons comme telles avec certitude venant de nos idées adéquates<sup>48</sup>. En d'autres termes, la valeur d'une chose a un caractère momentané, étant valable tant que dure la bonne rencontre avec elle, sujette au jeu des circonstances, ce qui n'implique pas le rejet de son objectivité instantanée et toutefois indubitable. Cela ne va pas sans rappeler que notre erreur consiste en ce que nous éternisons et transformons en leur valeur immuable la valeur relativement objective des objets rencontrés en faisant de l'utile et du nuisible pour nous et pour un temps un bien et un mal en soi.

Il est essentiel de remarquer que le bon et le mauvais sont des notions corrélatives au sens où elles se définissent comparativement; la connaissance des choses qui nous sont utiles suffit pour qualifier de «mauvais» tout ce que nous expérimentons vraiment comme obstacle à leur possession et inversement<sup>49</sup>. Telle est la genèse de la connaissance vraie du bien et du mal qui est la joie ou la tristesse que nous infligent les choses que nous savons être véritablement utiles ou nuisibles<sup>50</sup>. Il est donc hors de doute que les idées de bien et de mal, expression de la vie passionnelle, reposent principalement sur la connaissance du second genre en tant que la Raison s'accompagne des idées confuses qu'occupent la plus grande partie de notre esprit. Précisons bien: La Raison dont il est question ici présente un caractère abstrait et normatif; elle se réduit à une connaissance vague et partielle de notre essence individuelle ainsi que des choses qui nous condamnent à une inefficacité contre les causes extérieures en nous empêchant de les maîtriser pour qu'elles cessent de nous affliger. Elles ne peuvent donc être aperçues que comme manifestation du mal. Ainsi, malgré l'élément de vérité qu'elle contient, la connaissance vraie du mal comme telle est nécessairement confuse<sup>51</sup>; elle est la tristesse et la conscience que nous en avons, c'est-à-dire une passion qui dépend d'idées inadéquates<sup>52</sup>. En conséquence, si nous avons uniquement des idées adéquates, aucune chose ne serait nuisible, parce que complètement maîtrisable, et l'idée du mal n'aurait aucune raison d'être<sup>53</sup>; du même coup, nous ne pourrions même pas penser au bien<sup>54</sup> parce que le bien n'a de sens que par opposition au mal<sup>55</sup>. On est en

47. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, prop. 26 et Appen, ch. 5 et 8.

48. Cf. *ibid.*, prop. 27.

49. Cf. *ibid.*, Quatrième partie, Déf. 1 et 2.

50. Cf. *ibid.*, prop. 8.

51. Cf. *ibid.*, prop. 64.

52. Cf. *ibid.*, prop. 64, dém.

53. Cf. *ibid.*, prop. 64, corol.

54. Cf. *ibid.*, prop. 68.

55. Cf. *ibid.*, prop. 68, dém.

55. Cf. *ibid.*



présence de la description hypothétique du portrait de l'homme libre dont l'existence se situerait au-delà de la pensée du bien et du mal. Or, tel n'est précisément pas le cas. C'est pourquoi dans la scolie de la proposition 68, Spinoza déclare que l'hypothèse d'une autonomie originelle de l'homme est fausse. Car il est impossible que l'homme ne subisse l'action violente exercée sur lui par les causes extérieures qui l'entourent à chaque instant et, par conséquent, l'alternance des sentiments opposés de joie et de tristesse et avec elle la connaissance du bon et du mauvais gardent leur sens; l'allégorie de la genèse<sup>56</sup>, telle que Spinoza au moins l'interprète, relève de la liaison nécessaire entre la soumission des hommes au joug des passions et la corrélation des notions de bien et de mal. On se rendra donc compte que cette distinction s'insère fondamentalement dans l'état de servitude et qu'elle est d'autant plus inévitable que cet état s'inscrit, de point de vue ontologique, dans une nécessité insurmontable.

**4. Conclusion.** On peut tirer, au terme de ces analyses, une conclusion en essayant de reconstituer tout ce qu'il y a d'essentiel dans ce qui précède. Spinoza élabore une théorie du bien et du mal qui peut, en lignes générales, se qualifier aussi bien de «subjectiviste» que d'«individualiste», qualifications qui doivent être considérées, de point de vue significatif, comme cohérentes. Elle est subjectiviste parce que Spinoza rejette l'existence des valeurs objectives et éternelles soit sous leur aspect transcendant soit comme des déterminations innées des choses en même temps qu'il admet la réalité du bon et du mauvais à condition d'envisager ces notions dans leur relativité. Que les choses se classent, du moins pour nous, selon ces deux catégories, vu notre conjonction d'ordre passionnel, avec les autres parties de la Nature, cela est incontestable; il n'y a de Bien et de Mal mais, en revanche, il y a du bon et du mauvais pour nous. Elle est de surcroît individualiste parce que ces termes n'ont de sens que par rapport à notre corps singulier, à notre individualité organique. Pour Spinoza, le bien et le mal sont d'ordre physique en se définissant relativement à ce que nous sommes, un conatus, au retentissement régénérateur ou affaiblissant que les choses ont sur notre effort pour persévérer dans l'être. Outre que valeur en soi, notre conatus, c'est-à-dire les lois de notre nature est source originelle d'évaluation éthique, la mesure de la valeur de toutes choses suivant qu'elles contribuent à son succès ou à son échec. Voici résumés les deux caractères essentiels des notions de bien et de mal chez Spinoza; Sa morale est fondamentalement commandée par la manière dynamique et immanente dont il conçoit Dieu et l'homme, par ce qu'on pourrait, sans réserves, appeler «une ontologie et une anthropologie de la puissance». Dans ces conditions, la considération du bon et du mauvais s'appuie sur le concours des données

56. Cf. *ibid.*, prop. 68, scolie.



ontologiques et anthropologiques de l'œuvre spinoziste; ontologie, anthropologie, gnoséologie et éthique ne constituent pas des domaines épistemologiques autonomes, mais entrent sous des rapports d'interdépendance logique. C'est donc dans cette perspective unitaire qu'il faut envisager la conception spinoziste du bien et du mal.

P. PAÏPÉTIS  
(Athènes)

### Η ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ SPINOZA

Τὸ παρὸν ἄρθρο ἐπικεντρώνεται στὴν διαπίστωση τοῦ μη - μονοσήμαντου, τῆς ἐπιφανειακῆς δισημίας στὴν πραγμάτευση, ἀπὸ τὸν Σπινόζα, τῶν ἐννοιῶν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Ἀπὸ τὴν μιὰ μεριά, ὁ Σπινόζα καταμηνύει τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ ὡς ὑποστασιακῶν κατηγοριῶν στηριζόμενων σ' ἓνα ὄντολογικὸ υπερβατικὸ θεμέλιο: δὲν ὑπάρχει ἀγαθὸ καὶ κακὸ, δηλαδὴ ἀντικειμενικὲς καὶ αἰώνιες ὀντότητες, οὔτε μέσα στὸν κόσμον οὔτε ἔξω ἀπ' αὐτόν, ἀλλὰ οἱ ἐννοίες τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὑποστηρίζει ὁ Σπινόζα, δὲν εἶναι παρὰ τροποὶ τοῦ ἀνθρώπινου διανοεῖσθαι σὲ κατάσταση πάθους ὅποτε σχηματίζονται γενικὲς ἰδέες συνδεδεμένες πρὸς μιὰν φιναλιστικὴ καὶ ἀνθρωπομορφικὴ στάση ἀπέναντι στὸν Θεὸ καὶ στὰ πράγματα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὁ Σπινόζα δέχεται τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, συγκεκριμένα, ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγμάτων, ὑπὸ τὸν ὅρον ὅτι θεωροῦμε τὶς ἐννοίες αὐτὲς ὡς περιστασιακοὺς καὶ ἐξωτερικοὺς προσδιορισμοὺς τῶν ἀντικειμένων πού μᾶς περιβάλλουν, ἐπομένως κατὰ τὴν σχετικότητά τους καὶ τὴν φυσιολογικὴ τους διάσταση, δηλαδὴ σὲ σχέση πάντοτε πρὸς τὴν ὀργανικὴ φυσικὴ μᾶς ἀτομικότητα. Ἐπομένως, στὴν ἐξακρίβωση τοῦ τί δέχεται καὶ τοῦ τί ἀπορίπτει ὁ Σπινόζα ὡς ἀγαθὸ καὶ κακὸ βρίσκεται καὶ ἡ λύση τῆς θεωρίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ πού μπορεῖ νὰ χαρακτηριστῇ ὡς «υποκειμενιστικὴ» καὶ «ἀτομικιστικὴ», θεμελιωδῶς προσδιοριζόμενη ἀπὸ αὐτὸ πού θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσωμε μιὰν «ὄντολογία» καὶ μιὰν ἀνθρωπολογία τῆς δύναμης».

Φ. ΠΑΪΠΕΤΗΣ



## LE DROIT ET LA MORALE

### QUELQUES REMARQUES SUR LA DISPOSITION KANTIENNE

Selon Kant, le droit et la morale ont leur origine dans la raison pure. Cela veut dire que la science du droit fait partie, elle aussi, de la métaphysique. Ses résultats sont donc des connaissances *a priori*; il faut ensuite appeler leur système une *métaphysique du droit*. Nous constatons une distinction entre la métaphysique du droit et la métaphysique de la morale ou bien, comme Kant dit dans son texte, de la métaphysique des mœurs. Cette distinction caractérise la manière de voir kantienne. Néanmoins, il faut bien s'apercevoir de ce que la dite distinction ne peut être faite qu'*a posteriori*, d'autant que l'origine du droit aussi que de la morale se trouve dans la raison pratique qui est l'équivalent, notamment, chez Kant, de la raison elle-même. Par conséquent, il faut chercher la base des deux lignes dans la liberté dont l'expression est la raison. Tout logiquement, dans sa *Métaphysique des mœurs*, Kant écrit (VI, 239): «nous ne connaissons notre propre liberté (de laquelle procèdent toutes les lois morales, par conséquent tous les droits aussi bien que les devoirs) qu'à travers l'impératif moral qui est une proposition commandant le devoir à partir de laquelle on peut ensuite développer le pouvoir d'obliger les autres, c'est-à-dire le concept du droit».

Ce qui signifie que la condition de la liberté empirique, donc de l'arbitraire, est la liberté absolue et transcendante.

Du point de vue historique, la date de l'origine de la distinction entre le droit et la morale est cependant à mettre beaucoup plus tôt. Nous connaissons en effet un système du droit qui ne se fonde pas sur la morale, et qui remonte au moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, à Thomas d'Aquin et qui est aussi reçu en Angleterre, par Thomas Hobbes, par exemple. Dans sa *Summa theologiae*, Thomas d'Aquin affirme que l'homme a besoin d'éducation pour mettre ses énergies naturelles sur la bonne voie. De cette façon selon d'Aquin, des lois sont créées qui établissent les règles d'une éducation sans laquelle l'homme reste la bête la plus féroce. Même si une certaine relation entre la loi et le pouvoir soit établie, le droit, en face du pouvoir, reste toujours un fait indépendant qui trouve son origine dans la raison, qui, de sa part, mène déjà depuis l'antiquité à la définition d'une loi universelle et d'un ordre naturel. C'est pourquoi Thomas d'Aquin veut considérer tout droit humain comme dérivé de la loi naturelle (*Summa*, I, II, 95, 2). La conséquence de cette vue des choses est que toutes les





lois positives créées par les hommes sont à regarder comme une sorte d'interprétation du droit naturel (*ibid.*, I, II, 90, 4): «La loi est un ordre raisonnable spécifique en faveur du salut public qui est publié par le mandataire de la société».

Kant relève, *grosso modo*, cette disposition, mais il se sert de la nature pour aboutir à un ordre légal non seulement de l'individu mais de l'humanité entière. Il impute donc à la nature d'initier au milieu de la société un certain antagonisme pour atteindre ce but. Dans son ouvrage *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite* il affirme que le but de cet antagonisme est «la création d'une société civile, administrant le droit dans un sens générale» (cf. Kant, VIII, 22 et Kant, *Lettre à Jung-Stilling*, après le 1er mars 1789). Le droit établi suivant ce principe est alors nommé droit public (Kant, *Sur le lieu commun: il se peut que se soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut point*, VIII, 289 et suiv., et MM, VI, 311). Il y a une difficulté extrême à surmonter pour construire une société dans laquelle «le droit lui-même ne signifie rien d'autre que la restriction de la liberté humaine (lors de son usage face à l'extérieur) jusqu'à la condition de son coïncidence avec la liberté collective» (C15). Cette difficulté extrême est, selon Kant, la suivante: de trouver au-dessus de l'homme avec sa nature animale un maître qui initie et contrôle dans un certain sens l'établissement de la société. Mais c'est une tâche portant une autre contradiction en soi, le maître étant, lui-aussi, un être humain. Kant finit donc par constater que «ce n'est que l'approchement de cette idée que la nature nous impose», (Kant, *Idée d'une histoire universelle*, VIII 23; *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?*, VIII, 39 et suiv.). Par la suite, et parallèlement à ces réflexions, Kant discute l'établissement d'une entente des peuples, qui parantisse que la liberté d'un état ne sera limitée que dans la mesure où la liberté des autres états n'est pas entamée. Kant définit les lois d'une juridiction extérieure comme *jus* (= science du droit) et le droit réel, pratiqué comme droit positif. Le jurisconsulte est appelé expert du droit lorsqu'il connaît la pratique du droit; juriste s'il ne s'y connaît pas. Ce dernier connaît aussi le *jus naturae* comme système (Kant, VI, 229 et 296). Comme le droit a son origine dans la raison pratique, le critère pour distinguer le droit et l'injustice est à chercher dans celle-ci (Kant, VI, 229 et suiv.)

Conformément à Ulpian, Kant cite trois devoirs principaux du droit: 1. «Ne fais pas de toi-même pour les autres un simple moyen mais sois pour eux en même temps une fin» (VI, 236). 2. «Ne fais pas tort à personne (*neminem laede*), quand bien même tu devrais pour cela te détacher de toute liaison avec les autres et être obligé de fuir toute société (*lex juridica*)» (VI, 236). 3. «Entre dans un état tel que pour chacun, le sien puisse être garanti à l'égard de tout autre» *lex justitiae* (VI, 237). Après avoir entrevu l'installation d'une société civile, qui administre le droit, Kant tire la conséquence, nécessaire à cause de la distinction entre morale et droit, qu'un changement violent de la société soit



donc rendu impossible. Il affirme même qu'il ne faudrait pas faire tomber un tyran exerçant un régime injuste. Les arguments de Kant vont dans le sens de son opinion selon laquelle «toute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte visant à rendre active l'insatisfaction des sujets, tout soulèvement éclatant en rébellion constituent le crime le plus important et le plus répréhensible dans la communauté, parce que cela détruit ses fondements. Et cette interdiction est *inconditionnée* de telle sorte que même si tel pouvoir ou son agent, le chef de l'État, ont vilé même le contrat originel et ont perdu, dans l'esprit des sujets, le droit d'être législateurs, en mandatant le gouvernement pour se conduire avec la dernière brutalité (tyranniquement); il ne reste pourtant aux sujets aucune possibilité de résistance, comme contre-violence. La raison en est que, dans une constitution civile déjà existante, le peuple n'est plus en droit de conserver un jugement pour déterminer comment elle doit être administrée (VIII, 299).

Par la suite, notamment dans son ouvrage *Vers la paix éternelle*, Kant contredit dans un certain sens ces remarques, tout en insérant quelques pensées morales dans ces réflexions à l'occasion de quelques remarques sur la liberté. Alors qu'il demande aux membres d'une société de tolérer tout comportement, «même tyrannique», de la part du gouvernement de l'état, il exige la publicité de chaque action gouvernementale vers n'importe quel membre de la société. Il va même jusqu'à qualifier cette demande de «formule transcendante du droit public» et déclare que «toutes les actions relatives au droit d'autrui, dont la maxime n'est pas susceptible de publicité, sont injustes» (VIII, 381). D'une manière analogue, il exige que, dans une société dégénérée et tyrannique, la liberté d'expression demeure intacte, «maintenue dans les limites du respect et de l'amour de la constitution dans laquelle on vit...» (VIII, 304). Par contre, dans la *Métaphysique des mœurs*, il explique encore une fois qu'il faut distinguer strictement entre le droit et la morale, parce que le droit, de son côté, résulte d'une loi externe et la morale, elle, est née d'un devoir individuel. Par conséquent, dans cette œuvre, et avance qu'est juste toute action qui peut (ou dont la maxime peut) laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle» (MM, VI, 230 et C 15).

Dans le prolongement de cette dernière pensée, Kant tente à l'exprimer encore plus clairement en comparaison au phénomène scientifique de «la possibilité des libres mouvements des corps selon la loi de l'égalité de l'action et de la réaction» (MM, VI, 232). Il s'agit ici d'une loi «qui à la vérité m'impose une obligation mais ne prévoit en aucune façon, ni *a fortiori* exige qu'uniquement en vertu de cette obligation, je me fasse même un devoir de limiter ma liberté à ces conditions; au contraire, la raison dit seulement qu'en son idée la liberté est limitée à ces conditions et qu'il lui est également loisible en fait d'être limitée par d'autres; et elle énonce cela comme un postulat qui n'est pas autrement susceptible de démonstration» (MM, VI, 231). Notons que,



dans son interprétation spéciale du droit, Kant considère, en plus, le droit dans un sens plus général. Il y compte l'équité et le droit de nécessité: L'équité admet un droit sans contrainte; la nécessité une contrainte sans droit» (MM, VI, app. 234). Même si le droit qui trouve la condition de son existence dans de la société humaine, représente une partie de la métaphysique dans la mesure où celle-ci concerne la liberté humaine, il faut strictement distinguer ses effets de la morale. Tandis que le droit limite la liberté d'un individu par la liberté d'un autre, des limites sont donc établies à l'arbitre, la morale est une loi apodictique de la raison pratique, qui n'est possible que par la liberté absolue. La réalité, l'existence de la liberté absolue est justement et seulement connue par la dite loi morale (KPV, V, 3 et 4). Kant accepte donc d'utiliser dans un sens métaphysique les catégories relativement aux objets de la raison *pratique*. Tout logiquement il leur concède une propre réalité qui est toutefois restreinte par la remarque que les catégories, elles, ne sont pas en état d'établir de connaissance élargie par défaut des formes de la contemplation. Évidemment, la critique de la raison pratique ne s'intéresse pas uniquement à la nature humaine mais elle tente à définir les principes de ses possibilités, leur volume et leurs limites (KPV, V, 8). Dans un certain sens, Kant ajoute l'épreuve de ce que la liberté soit un élément indispensable de la transcendance. Il propose l'argumentation suivante: il doit y avoir «pour toute série de conditions, quelque chose d'inconditionné, par conséquent aussi une causalité qui se détermine entièrement par elle-même. C'est pourquoi l'idée de la liberté, comme d'un pouvoir d'absolue spontanéité n'étant pas un besoin mais -en ce qui concerne sa possibilité - un principe analytique de la raison pure spéculative» (KPV, V, 48).

C'est la notion de l'intelligence pure qui peut être appliquée aux objets. Elle se présente comme *fait essentiel* de la pensée aussi que de la connaissance humaine, qui est exprimée tout lucidement par l'installation *a priori* d'un égo qui est faite dans l'*Opus posthumum*. C'est la capacité de désirer qui représente dans un certain sens l'objet de cette liberté en relation de la morale. Kant appelle une telle liberté «volonté». Il s'agit d'une volonté pure où bien d'une raison pure quand elle devient pratique par une loi, quand elle influence donc l'empirie. «Par un concept de la raison pratique, j'entends la représentation d'un objet comme un effet possible par la liberté» (V, 57). La raison pratique comme loi morale s'imposant de plus en plus à l'aide de l'homme, l'homme se fait de plus en plus créateur de notre monde. Kant continue en expliquant en détail la différence entre les principes subjectives et objectives qui se manifeste par des maximes et des lois. Selon Kant les maximes sont des principes de validité uniquement pour l'individu, tandis que la volonté dirigée par la raison pure est une loi qui est valable pour tout être raisonnable. «Des principes pratiques sont des propositions renfermant une détermination générale de la volonté dont dépendent plusieurs règles pratiques. Ils sont subjectifs, ou sont des *maximes*, lorsque la condition est considérée par le sujet comme valable



seulement pour sa volonté; mais ils sont objectifs, ou sont des lois pratiques, quand cette condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire valable pour la volonté de tout être raisonnable» (KPV, V, 19).

À quelle instance convient - il de déclarer l'objectivité et donc la légalité de ma propre maxime? Selon V, 44 c'est la raison pratique. Par conséquent une telle loi doit demeurer sans contenu concret: «Toute maxime définie seulement par la raison ne peut donner que la forme pour nos actions, ne peut être qu'une loi sans contenu concret ou bien empirique, parce qu'elle doit rester sans sensibilité». (Wichmann, *Zum Charakterbegriff bei Kant*, Bonn, 1991, 513). Par la suite, Kant quitte cette argumentation en faveur d'une morale de validité générale et absolue. Il admet alors des concrétisations de la loi morale. C'est le bonheur (personnel) qui est présenté (de nouveau) comme une telle concrétisation. Qu'elle n'admette seulement pas le bonheur à tout être humain et qu'elle ne soit pas la condition d'être d'une loi morale (V, 34 note 1). La raison de rechercher le bonheur suprême est la nature sensitive de l'homme. Toutefois, la réalisation de ce besoin, que Kant attribue à l'homme, est transmise dans l'au-delà, dans la sphère transcendentale. Ainsi que l'homme empirique ne puisse pas atteindre la vraie satisfaction sans religion. Ici se pose le problème du mal, parce que Kant regarde le bon et le mal comme seuls objets de la raison pratique. Il ne s'agit toutefois pas du bien et du mal en soi, mais de leur application aux actions humaines. Mais, bien entendu, encore pas des actions spéciales mais des actions humaines en général; Kant dit qu'il ne s'agit pas de la législation morale, défini par la volonté absolument libre, ni de sa raison mais de l'homme empirique, dont les actions peuvent être bonnes et mauvaises. Comment peut-on établir une relation entre la raison individuelle d'une action et «l'apparence du bien et du mal dans les actions humaines en général»? (Paul Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, 1911, p. 336).

Selon Kant, la solution se trouve dans le caractère du genre humain. En acceptant cette thèse on risque de renoncer à la responsabilité de l'individu. Kant se rend bien compte de ce danger. Il tente de l'éviter en définissant la nature humaine uniquement comme la raison subjective de l'emploi de sa liberté, «qui précède l'action reçue d'abord par les sens» (*ibid.*), ce qui veut dire que même le mal n'est pas instinct naturel mais une maxime qui doit précéder toute expérience. Cela veut dire par conséquent que la raison de cette maxime n'est pas explorable et que la question comment le bon et le mal entrent dans les actions humaines deviennent de nouveau un problème. Ce problème n'est finalement pas à résoudre, comme Kant, lui aussi, admettra plus tard. Même si le bonheur entier n'existe pour l'homme que dans l'au-delà, il faut que la loi morale soit déjà en vigueur ici-bas, dans le monde sensible. Cela veut dire que la raison qui est à appliquer pour reconnaître les actions raisonnables en ce qui concerne l'expérience est aussi à définir comme la raison pure qui cause de la



moralité. Ce n'est pas le but d'une action, mais bien le moyen à suivre pour l'atteindre, c'est-à-dire l'action qui doit être bon (pour cela, il faut une réflexion rationnelle). Il est bon, mais non au sens absolu, c'est-à-dire seulement par rapport à notre sensibilité, (KPV, V, 62), parce que toutes les actions qui naissent d'une loi morale et qui sont relatives aux actions à l'intérieur du monde sensible, doivent «ramener la diversité des désirs à l'unité de la conscience d'une raison pratique qui commande dans la loi morale, ou d'une volonté pure *a priori* KPV, V, 65). Cela présume que la raison pure influe sur l'expérience.

Selon Kant, l'univers moral appartient cependant au monde transcendantal et la faculté de juger sur des actions purement morales a des difficultés élémentaires «qui viennent de ce qu'une loi de la liberté doit y être appliquée à des actions, en tant qu'événements ayants lieu dans le monde sensible et donc, en cette qualité, appartenant à la nature» (KPV, V, 68). Kant regarde cependant ce problème comme insoluble, la question de savoir comment une loi peut être par elle-même et immédiatement un principe déterminant pour la volonté (ce qui constitue pourtant le caractère essentiel de toute moralité) est une question insoluble pour la raison humaine, et qui revient à celle de savoir comment est possible une volonté libre» (KPV, V, 72). Malgré cette position pessimiste, la philosophie kantienne nous fait remarquer l'analogie des actions raisonnables et de la raison pure et elle nous montre de cette façon la solution du problème. Cependant, Kant ne continue pas dans cette voie: il place la perfection du bonheur et la vertu comme biens supérieurs dans un monde au delà de l'empirie. Quant à l'analyse transcendantale de la critique de la raison pure, il va de soi que «c'est dans l'apperception transcendantale, dans la pensée pure de l'individu extraempirique, où la nécessité logique comme fonction générale de toute pensée trouve sa condition d'être, et qu'elles procurent même le fondement des phénomènes du temps et de l'espace», ce qui veut dire que les formes pures de la pensée aussi que de la sensibilité ont leur condition d'être dans l'unité de l'apperception transcendantale (Wichmann, *Charakterbegriff*, pp. 514-515) ce qui veut dire aussi qu'une influence réciproque doit être possible si un sujet empirique doit agir tout raisonnablement. «La raison représente donc le point de rencontre entre le monde sensible et le monde intelligible. L'homme étant un être doué de raison il se trouve, pour ainsi dire, dans le point de rencontre des deux mondes» (*ibid.*, p. 515, et *idem*, *Probleme der kantischen Ethik, Kantstudien*, 85, 1994, pp. 301 et suiv.), ce qui veut dire, en fin, que l'influence de la liberté sur la nécessité est possible.

Le problème de l'activité qui vient de la liberté est résolu, d'après la «réflexion» 1509, par la constatation que la «Liberté» contient également l'autonomie de la raison. Cette thèse est consolidée par un passage que cite Pölitz d'après qui la raison est mise au même rang que l'«intellectualité». Pölitz constate que «l'intellectualité est la spontanéité de nos pouvoirs» (Pölitz, *Metaphysik*, Erfurt 1821; p. 139, Paul Menzer, *Der Entwicklungsgang der*



kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785, zweiter Abschnitt, *Kant Studien*, 3, 1899 p. 82). Il faut mentionner, dans ce contexte, le fait que Kant présente encore une fois le sentiment qu'il avait rejeté strictement, à l'avance, pour le domaine du moral. Alors, il s'en sert pour construire de la maxime subjective le mobile pour la loi, créée de la raison pure. Kant donne la raison suivante pour la réintroduction du sentiment (V, 73): «Mais, comme cette loi est malgré tout quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle, c'est-à-dire de la liberté, elle est en même temps un objet de *respect* dans la mesure où, par son opposition au penchant subjectif contraire, c'est-à-dire aux inclinations en nous, elle *affaiblit* la présomption, et, en allant même jusqu'à la *terrasser entièrement*, c'est-à-dire jusqu'à l'humilier, elle devient l'objet du plus grand respect, par conséquent, aussi, le fondement d'un sentiment positif, qui n'est point d'origine empirique et est connu *a priori*. Le respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori*, et dont nous puissions apercevoir la nécessité» (KPV, V, 73). C'est uniquement de cette manière que, selon Kant, la satisfaction peut naître. Pour finir, il est intéressant de jeter un coup d'œil sur la disposition éthique de l'antiquité. Kant se réfère surtout aux réflexions des Stoïciens. Il admet qu'ils ont trouvé le bon principe de l'éthique, mais réclame sa solution trouvée en ce qui concerne le souverain bien parce que les Stoïciens ne mentionnent nulle part le bonheur et supposent pouvoir attendre la loi de la morale sur terre (KPV, V, 126-127).

Selon les Stoïciens, la satisfaction et la pratique de la loi doivent remplacer le bonheur – une argumentation dont Kant semble s'approcher plus tard dans l'*Opus posthumum*.

Heinz WICHMANN  
(Bielefeld)



## HERMÉNEUTIQUE ET NIHILISME

Le thème de ce travail porte sur l'herméneutique et le nihilisme. Dans l'énoncé du thème une première question est déjà présente. Comment faut-il interpréter la conjonction *et* qui joint ensemble deux choses bien différentes en apparence? D'un côté une discipline et une méthodologie philologique mais également, théologique, de l'autre une attitude philosophique et idéologique. Si la conjonction *et* indique une simple juxtaposition de deux termes le travail auquel nous sommes convoqués pourrait être celui d'une mise en relief des points communs ou des divergences. Dans cette perspective il serait possible de proposer par exemple comme point de convergence l'appartenance des deux courants philosophiques à l'histoire des idées du 19<sup>e</sup> siècle. Car l'herméneutique en tant qu'art de l'interprétation conçue par Schleiermacher et le nihilisme annoncé dans la pensée de Nietzsche sont tous les deux des produits du siècle dernier. La conjonction *et* justifierait son rôle grammatical d'une mise en parallèle.

Un second point de rapprochement offrirait au regard un aspect plus intéressant pour notre propos. En effet, on ne peut que constater que l'herméneutique et le nihilisme ont connu dans notre siècle un élargissement d'une telle ampleur qu'ils ont marqué de façon définitive le nouveau mode de philosopher instauré depuis la méditation heideggerienne et la philosophie herméneutique de Gadamer. Or, comment doit-on entendre ce lien d'association que désigne la conjonction *et*? Que signifie au fond le rapport herméneutique *et* nihilisme vu en dehors du cadre de l'histoire des idées? Voilà l'enjeu de notre interrogation qui se veut avant tout philosophique. Faut-il penser que ce qui serait ici suggéré serait la possibilité d'une rencontre plus essentielle qu'une simple co-présence dans un même cadre historique? Faudrait-il y voir une opposition, à peine dissimulée, l'herméneutique posant la possibilité de la compréhension d'un sens, le nihilisme instaurant la déchéance du sens?

Toutes ces questions se posent en marge et au-dessus de l'aspect historique du thème. Tournant le dos à l'histoire des idées notre attention portera sur le sens même du rapport entre l'herméneutique et le nihilisme. Notre hypothèse de travail est qu'il s'agirait d'un rapport non dialectique d'implication réciproque. Cette hypothèse nous proposons de la soumettre à l'épreuve dans la perspective de l'herméneutique heideggerienne. La contre-épreuve sera tirée d'un cadre choisi délibérément très différent du premier; nous pensons ici à la





*Wissenschaftslehre* de Fichte. Si nous réussissons à montrer que l'herméneutique et le nihilisme se rencontrent chez les deux philosophes dans la structure même du mécanisme interne de la réflexion sur l'être, notre hypothèse sera confirmée. L'ontologie fondamentale pour la démonstration de notre hypothèse et l'ontologie fichtéenne pour la contre épreuve de cette démonstration délimitent le champ de la présente étude.

Dans ce qui va suivre les termes d'herméneutique et de nihilisme seront pris dans le sens de *point de vue herméneutique* et de *point de vue nihiliste*. Nous nous éloignons donc de toute approche historique pour essayer de saisir une visée qui se fera dans la perspective de la valeur. Visée d'une entente de sens et visée d'une déchéance de sens. Il faudrait donc bien se garder de voir dans le jeu du nihil dont il sera question le fonctionnement logique de la catégorie de la négation. Le point de vue herméneutique et le point de vue nihiliste signifient tous les deux une certaine façon de se tenir devant l'étant. Notre référence à l'herméneutique heideggerienne sera mise sous l'éclairage d'une question qui n'a pas été, quant à notre connaissance, jusqu'à ce jour posée: le sens du terme *herméneutique* chez Heidegger est-il univoque? Il nous semble que la question de l'univocité du terme *herméneutique* s'impose. Notre thèse est que l'herméneutique heideggerienne revêt deux sens qui sont à chercher dans les deux formes grammaticales du terme: *die Hermeneutik*, et *das Hermeneutische*. Une différence de sens s'y dégage qui n'a pas été suffisamment étudiée.

On se réfère d'habitude à l'herméneutique heideggerienne soit au sens d'une théorie de l'interprétation soit au sens d'une théorie de la compréhension. Or, un examen plus attentif des textes laisse voir comme une sorte de glissement qui se ferait dans la méditation du philosophe quand il passe de l'un à l'autre. Le premier sens s'entend dans les analyses de *l'Être et le Temps*. C'est là que s'esquisse la thèse propre à l'analytique du Dasein. Le second sens - le plus difficile à saisir - se laisse lire dans des textes plus tardifs. Heidegger y fait allusion de façon évasive dans son fameux *Entretien avec le Japonais*.

Le glissement prend la forme d'un passage d'une région à une autre sans pour autant que nous sortions du lieu où toutes les deux s'inscrivent. L'herméneutique en tant que méthode d'explicitation (*Hermeneutik*) semble puiser son sens dans l'herméneutique (*Hermeneutisches*) qui serait comme le lieu à partir duquel la première se laisse manifester. C'est *das Hermeneutische* qui serait la condition a priori *der Hermeneutik*. Comme il est très difficile de rendre en français cette double dimension nous utiliserons dans ce qui suit le même terme *d'herméneutique* indiquant chaque fois entre parenthèses le sens allemand. Disons donc ce que l'étude du texte heideggerien fait pressentir: il existerait bien deux emplois différents du terme *herméneutique* qui désigneraient deux dimensions bien distinctes et cependant inséparables de l'herméneutique heideggerienne: une dimension ontique et une dimension



ontologique. C'est à partir de ces deux dimensions que sera dégagé l'enracinement du point de vue nihiliste dans le point de vue herméneutique.

Rappelons les thèses fondamentales de Heidegger: il appartient au Dasein d'avoir une entente c'est-à-dire une compréhension vague et confuse de l'être. Il ne peut y avoir d'interrogation sur l'être de l'étant s'il n'y a pas au préalable une interrogation sur le sens de l'être en général. L'ontologie est donc conditionnée par l'ontologie fondamentale. Il s'ensuit que l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie puisque le phénomène au sens de ce qui se montre soi-même est ce qui constitue l'être et que l'être est l'être de l'étant. L'approche de la question du sens de l'être en général ne peut être que phénoménologique autrement dit herméneutique. La phénoménologie du Dasein est une herméneutique au sens où c'est le caractère de l'herméneuein (ἐρμηνεύειν) qui éclaire la structure du Dasein. L'herméneutique heideggerienne est donc une méthode d'explicitation de l'être-là. Elle se présente dorénavant comme l'analytique de l'existentialité du Dasein. C'est ici que survient l'élargissement du concept d'herméneutique. Le dévoilement des structures fondamentales de l'être du Dasein laisse se dégager, en même temps, les conditions de possibilité de toute recherche sur l'être.

Dès les premières pages de *L'Être et le Temps* nous nous trouvons face aux trois sens que revêt l'herméneutique en tant qu'explicitation; elle est à la fois méthode d'explicitation de l'être de l'étant, méthode de recherche des conditions de possibilité de toute recherche sur l'être et méthode d'analyse des existentiels du Dasein. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que le terme *herméneutique* est absent des Cours professés à Marburg durant le semestre d'été 1927.

Notre attention portera désormais sur ce que Heidegger appelle *la situation herméneutique*<sup>1</sup>, en passant par l'idée de *projet*. Partons des thèses exposées dans les *Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie* et rapprochons-les du §31 de *L'Être et le Temps*. Heidegger enlève au problème du comprendre son caractère cognitif. Désormais la compréhension n'est qu'un comportement à l'égard de l'étant. Or dans chaque comportement à l'égard de l'étant il y a toujours une compréhension de l'être. Si comprendre se trouve dans la compréhension de l'être et si la compréhension de l'être est constitutive de l'être de l'être-là, il s'ensuit que la compréhension est une détermination originelle de l'existence de l'être-là<sup>2</sup>. Or, la compréhension est la condition de la possibilité pour tout comportement particulier possible de l'être-là<sup>3</sup>. Comprendre signifie alors «se projeter vers une possibilité, se tenir chaque fois dans le projet d'une

1. *Sein und Zeit* (= SZ) § 45, p. 232, Tübingen, Klostermann, 1967<sup>11</sup>. Pour la trad. fr. voir l'édition de Gallimard *L'Être et le Temps* § 1-44 Paris, Gallimard, 1964 et de 1976.

2. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe (= GA) Band 24, Frankfurt, Klostermann, 1975, p. 391.

3. *Ibid*, p. 392.



possibilité»<sup>4</sup>. Ainsi dans le projet<sup>5</sup>, idée fondamentale, s'esquisse une anticipation de la compréhension de l'être. Le projet révélant l'étant selon ses possibilités, il faudra essayer de mettre ces possibilités au clair. Ce sera le travail de l'explicitation. C'est cette thèse qui nous permettra d'établir le rapport d'implication réciproque entre le point de vue herméneutique et le point de vue nihiliste dans le processus de la compréhension. Voyons cela de plus près.

L'explicitation, nous dit Heidegger, n'est pas l'acte originel. Elle se fonde sur la compréhension. Ce n'est pas parce que l'on explicite une chose qu'on la comprend. L'explicitation ne consiste pas à prendre connaissance de ce qui est compris mais à développer les possibilités projetées dans la compréhension<sup>6</sup>. Que signifie développer les possibilités? C'est laisser apparaître un sens. Voilà le mot capital. Car le sens est ce que l'on saisit grâce au rapport à l'être-là. C'est un existentiel, ce n'est pas une propriété qui serait inhérente à l'étant ou qui serait à trouver derrière l'étant<sup>7</sup>. Le sens est donc un trait fondamental de l'être-là. Il est *ce en quoi se dépose la compréhension possible de quelque chose*<sup>8</sup>. Mais du fait que l'explicitation réussit ce travail de développement du sens de l'étant, on n'est pas encore amené à connaître le mécanisme par lequel ce résultat est obtenu. Par quel pouvoir mystérieux l'explicitation réussit-elle son coup? Si l'explicitation donne le sens et si celui-ci n'est pas introduit dans l'étant par l'extérieur cela signifie que c'est l'explicitation qui a ce pouvoir en elle-même. C'est bien ce que Heidegger nous fera voir. Et ce faisant il ouvre la voie pour nous à la découverte du rapport du point de vue herméneutique au point de vue nihiliste.

Rappelons que l'explicitation a une structure spéciale. Il appartient à l'être de l'explicitation d'être sur le mode de l'*en tant que* (Als). C'est le *en tant que* dégagé dans l'explicitation qui fraye le chemin à la compréhension du sens. Car à partir du moment où l'étant qui se trouve dans mon champ visible, une table par exemple, est vu et qu'il est perçu *en tant que table*, à partir de ce moment l'étant ainsi saisi est déjà compris et explicité. C'est donc le *en tant que* qui constitue l'explicitation. L'étant révélé dans la compréhension, dans ce qui est compris, doit toujours être déjà accessible de telle sorte qu'en lui ce *en tant que* puisse être explicitement dégagé<sup>9</sup>. Toutefois le sens tel qu'il se dégage n'est pas saisi en bloc; il a lui-même une structure interne qui donne les moments constitutifs de toute compréhension. Nous nous trouvons désormais devant la *situation herméneutique*.

C'est en dégageant la précompréhension du sens de l'être que Heidegger

4. *Ibid*, p. 392.

5. *Ibid*, p. 405. Cf. SZ § 31, p. 145.

6. SZ, § 32, p. 148.

7. SZ, § 32 p. 151.

8. SZ, § 32 p. 151.

9. SZ, § 32 p. 149.



parlera de la «situation herméneutique», terme qui désigne l'ensemble des présupposés qui font les moments de l'explicitation: acquis préalable, vue préalable, anticipation. Le déploiement des structures fondamentales de l'explicitation et de la compréhension, de l'anticipation et du *en tant que*, livre l'interprétation de l'être du Dasein comme être-dans-le-monde. C'est ainsi que Heidegger va articuler la compréhension sur la temporalité. L'être-là est possibilité de compréhension de soi et de l'être. Or, la temporalité est la condition de la constitution ontologique de l'être-là. La temporalité est donc la condition de la possibilité de la compréhension de l'être et du projet de l'être vers le temps. De là un pas à faire pour poser la temporalité comme condition de la possibilité de la compréhension de l'être en général.

Est-ce que cette esquisse de l'idée de l'herméneutique (*die Hermeneutik*) chez Heidegger épuise tout l'horizon de la question que celle-ci pose? Comment faut-il saisir le sens de l'herméneutique (*das Hermeneutische*) face à l'herméneutique dont nous avons rappelé le caractère? La question est à la fois troublante et défiante. Troublante car on a l'impression de s'engager dans un chemin où notre hypothèse risquerait de prendre le pas sur le dit effectif du philosophe. Défiante car c'est l'attitude du philosophe lui-même qui lance ce défi. Que peut-on comprendre donc par ce terme de *Hermeneutisches*? La réponse ne se fait pas attendre: Heidegger avoue au Japonais<sup>10</sup> qu'il s'agit là de quelque chose d'énigmatique. Or, cette énigme on ne peut plus l'approcher par le biais de l'étant. Si l'herméneutique est d'énigmatique c'est qu'il faut le voir dans la perspective de l'Être et non plus de l'étant. Le *Hermeneutisches* sera ontologique au sens fort.

Cette proximité à l'Être qui reste une chose mystérieuse se fait sentir dans le langage même de Heidegger. Il ne parle plus de situation herméneutique mais de *relation herméneutique*<sup>11</sup>. Nous entrons ici dans la région où à la lumière de la différence ontologique l'attention est portée du côté de l'Être et non plus du côté de l'être de l'étant.

Comment faut-il saisir le rapport des deux termes? Nous pensons bien que l'herméneutique (*Hermeneutisches*) est le moment transcendantal de l'herméneutique (*Hermeneutik*) heideggerienne. S'il y a possibilité d'explicitation au niveau de Dasein c'est parce qu'il y a l'herméneutique comme condition de la compréhension de l'être du Dasein. Ce qui rend possible la situation herméneutique, ce qui éclaire le sens des présupposés existentiels, ce qui fonde les trois moments de *Vorgriff*, de *Vorhabe* et de *Vorsicht* c'est bien cette *relation*

10. Aus einem Gespräch mit der Sprache, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt, Klostermann, 1959, p. 118.

11. Ibid, p. 118: «Ich meine das Wort *Bezug*. Wir denken an Beziehung im Sinne der Relation» Et Heidegger de préciser «... der Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem». La parole est le trait fondamental dans la relation herméneutique de l'être humain à la duplicité.



*herméneutique* qui ne peut être saisie que comme possibilité pure. La relation herméneutique découvre ce rapport originel, primordial entre l'homme - cet étant dont il va de son essence d'être sur le mode d'étant compréhensif comme être-dans-le-monde- et ce qui rend cette entente possible. Or, ce rapport est porté par le rapport au simple qui se dévoile ici et toujours comme duplication (*Zwiespalt*) à partir de quelque chose de simple. À la lumière de cette duplication le *hermeneuein* originel, ce que *das Hermeneutische* désigne c'est un *Darlegen* qui porte à la connaissance pour autant qu'elle soit en état de prêter l'oreille à une annonce.

Le *Hermeneutisches* n'indique pas toutefois l'annoncer effectué ou encore une annonce — ce que relèverait de l'ontique — mais le pouvoir d'un pouvoir entendre qui est la condition de tout pouvoir-annoncer. L'homme est donc originellement dans la *relation herméneutique* et c'est parce qu'il est dans cette relation qu'il est situé dans la compréhension. La relation herméneutique conditionne la situation herméneutique. Transposons cela dans le langage de la différence ontologique: la situation herméneutique en tant que constitutive de l'être de l'étant qu'est l'homme est, elle-même, fondamentalement portée par la relation herméneutique qui désigne la possibilité voire le lien originel à partir duquel cette situation herméneutique puise son sens. Entre l'herméneutique ontique en tant que *Hermeneutik* et l'herméneutique ontologique en tant que *Hermeneutisches* il y aurait une différence qui relèverait de l'être. De la situation herméneutique à la relation herméneutique nous avons le schème de la différence ontologique transposé au niveau de l'*hermeneuein*. C'est ainsi que le cercle herméneutique trouve son sens le plus poignant: ce n'est qu'à partir de la relation herméneutique que nous pouvons saisir la situation herméneutique mais ce n'est que parce que la situation herméneutique est constitutive de l'être du *Dasein* qu'elle nous est donnée en premier. La situation herméneutique s'éclaire à la lumière du dévoilement du lieu à partir duquel elle puise son sens. Elle nous livre en même temps le lieu à partir duquel l'entente constitutive de l'être de l'étant puise à son tour son sens.

À partir de la différence ainsi dégagée entre *Hermeneutik* et *Hermeneutisches* nous pouvons saisir désormais le sens le plus profond de ce que Heidegger appelle *die Erörterung des Hermeneutischen*. L'énigmatique se laisse montrer dans son essence énigmatique. Tant que l'on n'établit pas cette double dimension, tant que l'on regarde le nouveau langage de Heidegger, à la suite du tournant, comme une simple conséquence de ce tournant sans plus, on risque de passer à côté de la signification profonde de l'herméneutique heideggerienne. Ce n'est plus le même sens de l'herméneutique qui est visé lorsque le philosophe se tourne vers la parole qui parle à partir de la parole. S'il y a un point de vue transcendantal dans la méditation de Heidegger c'est bien au niveau du *Hermeneutisches* qu'il faut le situer.

Qu'en est-il du nihilisme dans le dévoilement de ce que nous avons appelé les



deux dimensions de l'herméneutique heideggerienne? Nous avons annoncé un rapport d'implication réciproque entre le point de vue herméneutique et le point de vue nihiliste. Il est temps d'essayer de dégager le sens du point de vue nihiliste d'abord au niveau de la situation herméneutique et par la suite au niveau de la relation herméneutique. Il faut donc partir à la recherche du nihilisme dans cette double perspective. Si l'on parvient à montrer que le point de vue nihiliste se présente lui aussi sous le double aspect d'un point de vue nihiliste ontique et d'un point de vue nihiliste ontologique notre thèse d'implication réciproque sera établie.

Au niveau de la *situation herméneutique* c'est l'idée du *sens* qui servira de fil conducteur. Comment Heidegger désigne-t-il l'explicitation? Elle ne consiste pas, nous dit-il, à prendre connaissance de ce qui est compris mais à développer les possibilités projetées dans la compréhension<sup>12</sup>. Développer les possibilités signifie laisser apparaître le sens. Or, le sens est déchu de son statut d'étant. Le sens est un nihil, un néant en tant qu'étant. Le sens n'est pas. Il ne s'agit pas ici d'une négation d'ordre logique. On ne refuse pas au sens comme s'il était un étant, une qualité ou une propriété. Le sens se situe au point de vue du nihil. On pourrait bien évidemment nous objecter qu'il est difficile d'associer un nihil au sens quand on dit que le sens n'est pas un étant. Heidegger entend le sens de façon positive puisque c'est le sens qui rend possible l'étant. Dans cette optique le sens resterait quelque chose de très positif. Nous pensons que la positivité du sens n'est pas mise en cause par notre interprétation. Si nous parlons d'un nihil c'est dans la perspective du refus heideggerien d'hypostasier le sens. Le nihil associé au sens signifie qu'on enlève au sens ce qu'il ne peut pas être: un étant. Disons tout court: le sens n'est pas quelque chose avec telle ou telle autre qualité, le sens laisse apparaître des possibilités. Or, cela ne signifie pas qu'il serait un étant en puissance. Le sens relève d'un pur possible qui s'annonce à titre de pures possibilités projetées. Le point de vue nihiliste s'annonce au niveau de l'étant dans l'anéantissement et la destruction du sens en tant qu'étant. Refuser toute consistance au sens, c'est annoncer une sorte de détresse au sujet du sens qui n'a plus de sens en tant qu'étant. Le point de vue nihiliste se laisse comprendre dans le fait que l'on retire quelque chose au sens. Cela mérite, certes, des précisions.

Le nihilisme ontique s'annonce comme rejet de l'à priori sémantique. C'est l'apriorité du sens qu'est refusée au sens entendu désormais comme ouverture au possible. L'à priori du sens est dans la tradition une détermination essentielle de celui-ci. Le sens en tant que ce qui est à saisir, en tant que ce qui est à comprendre, est cet étant qui est déjà là, à priori, avant toute saisie. Or, au niveau de la *situation herméneutique* on constate la destruction de l'à priori du sens. Il n'est plus conditionné par son étant apriorique. Le sens n'est plus ce qui

12. SZ, § 32, p. 148.



est présent ou ce qui doit être porté à la présence. Le sens n'est pas à vrai dire. Mais si on ne peut pas saisir le sens comme étant c'est que l'on ne peut pas se le représenter. Le rejet du caractère apriorique du sens est donc la conséquence d'une autre restriction, à savoir l'impossibilité de se représenter le sens. Avec l'a priori c'est également la représentéité qui est niée et refusée au sens. Le nihil frappe d'interdiction à la fois l'à priori et la représentation. De là un pas à faire pour se trouver devant le troisième moment de cette structure interne du sens: l'impossibilité de dire le sens.

Résumons. C'est à partir de l'anéantissement de l'étant du sens que celui-ci est désormais posé comme un pur possible. La primauté du possible implique l'anéantissement de toute actualisation. C'est bien donc du point de vue nihiliste que nous gagnons le point de vue herméneutique. L'implication est manifeste. La structure interne du sens devient ainsi l'horizon à partir duquel l'herméneutique ontique et le nihilisme ontique s'impliquent réciproquement.

D'une façon générale nous pouvons affirmer que dans le cadre de l'explicitation de l'être du sens qui révèle en fait le sens du sens, le point de vue nihiliste joue dans une double perspective: au niveau interne où le statut d'étant est refusé au sens, au niveau externe où le sens accordé à l'étant sous forme de détermination essentielle lui est retiré au nom du dévoilement de l'oubli de l'Être. Si l'herméneutique ontique se laisse voir dans les moments internes de la structure du sens en tant qu'un existentiel, le nihilisme ontique est le lieu à partir duquel ce «se laisser voir» est rendu possible. Les articulations du sens impliquent le nihil ontique comme horizon d'où toute chose est entendue en tant que telle ou telle chose. Le possible implique l'étant du sens en tant que nihil et l'étant du sens en tant que nihil implique l'étant en tant que possible.

Avec les trois moments de la destruction du sens s'achève la radicalisation du nihilisme ontique. La voie est désormais ouverte vers la région annoncée par l'impossibilité de dire l'Être. Ce n'est plus au sein de l'explicitation de l'existentialité du Dasein que joue le nihilisme, au sein donc de l'herméneutique ontique mais au sein de ce qui se laisse montrer dans ce qui s'offre à l'explicitation, au sein donc de l'indicibilité de l'Être, en d'autres termes de l'indicibilité de la pure possibilité. Cette indicibilité est laissée de côté, elle est ignorée, oubliée, occultée tant que nous nous mouvons sur le sol de l'être ententif du Dasein. Or, ce n'est plus autour du sens et à partir du sens- au niveau des existentiels du Dasein- que le point de vue nihiliste sera éclairci dans sa dimension ontologique mais à partir de la parole; de la parole qui s'annonce et de l'homme qui la reçoit car il y va de son être de pouvoir recevoir la parole. L'herméneutique ne désigne plus l'explicitation mais *le porter annonce*<sup>13</sup>. On regagne par là le sens originel de *l'hermeneuein*. C'est à partir du pouvoir-dire et non pas du simple dire que nous nous mettons en quête du

13. *Unterwegs zur Sprache*, p. 115: das Bringen von Botschaft und Kunde.





sens de ce que Heidegger appelle la Dite. Celui qui porte l'annonce doit déjà provenir de l'annonce. La marche à l'annonce n'est possible que parce qu'elle s'effectue à partir du lieu où l'annonce a été reçue. Mais cette marche à l'annonce frappe d'interdiction l'annonce. Car ce qui la conditionne c'est le nihil de l'annonce.

Annnonce, message, parole dite, relèvent de l'ontique. Le chemin de la quête du sens de la Dite passe par le nihil du dire et du dit, par leur destruction. La parole elle-même est marquée du signe du nihil. L'herméneutique ontologique serait donc le lieu où le nihil du dire est rendu visible, le terme <lieu> pris ici au sens de l'éclaircie. Cette éclaircie est l'horizon de l'herméneutique ontologique (*Hermeneutisches*). L'idée de l'horizon herméneutique a sa provenance dans l'idée de l'horizon du nihil qui anéantit tout *was* au nom du *dass*. L'horizon du *dass* est annoncé comme pure possibilité. Mais le nihilisme ne s'épuise nullement dans la négation, dans le refus. Il y a une positivité dans le point de vue nihiliste puisque ce qui est affirmé est la condition de l'horizon du *was* non pas en tant que *was* mais en tant que pure possible. Le nihil entendu comme condition du possible n'est autre que le nihil ontologique qui se laisse voir comme possibilité d'une affirmation possible. C'est là la contrée mystérieuse où se déploie le possible dans sa pure possibilité. La dimension ontologique de l'herméneutique, das *Hermeneutische* implique un nihil qui laisserait le possible s'affirmer en tant que possible. Mais attention au sens de cette affirmation. Ce qui est affirmé n'est au fond qu'une interrogation: comment dire le possible? La question implique le néant de réponse. Car on ne peut pas dire le possible. C'est dans l'impossibilité de dire le possible que perce en filigrane le point de vue nihiliste qui n'est plus ontique mais ontologique. C'est un nihil qui s'inscrit dans le cadre du questionnement du sens de l'Être, un nihil fondamental impliqué dans le point de vue herméneutique qui est le lieu de l'annoncer de la possibilité d'un pur possible. Un annoncer qui se dévoile comme impossibilité de dire l'annonce, comme destruction de toute possibilité d'une annonce dite. Voilà donc nos deux points de vue réunis. La question du sens de l'Être marque à la fois l'impossibilité de dire l'Être (nihilisme ontologique) et la possibilité d'un annoncer de l'Être (herméneutique ontologique). Tous les deux se donnent pour ce qu'ils sont: les deux dimensions de l'ontologie fondamentale.

Il est temps de penser à la contre-épreuve de notre hypothèse. Pourquoi avoir choisi *La Théorie de la Science* comme pendant à *l'Être et le Temps*? Parce que la *Wissenschaftslehre* est une herméneutique au même sens que l'herméneutique heideggerienne; il existe cependant entre les deux une différence de taille. Heidegger se situe du point de vue de la question de l'Être; Fichte lui, se situe du point de vue de la question de l'étant. Ce serait là une réponse possible de Heidegger lui-même. Disons tout simplement qu'avec la *Théorie de la Science* nous revenons de l'ontologie fondamentale à l'ontologie spéculative.



La *Wissenschaftslehre* est une herméneutique dans le sens qu'elle est une explication de la compréhension du monde et de l'être à travers les formes de l'autoconnaissance (*Selbstbesinnung*). C'est dans les *Tatsachen des Bewusstseins* (1813) que Fichte dégage les formes de cette autoconnaissance à travers les quatre faits fondamentaux dont il pose la synthèse: L'expérience objective, le moi, le moi qui se saisit en tant que moi pensé, l'objet intuitionné par le moi intuitionné. Le sens de l'herméneutique fichtéenne se résume dans la formule bien connue de la *Wissenschaftslehre* de 1813 (XVI Vortrag): le savoir se comprend en tant qu'image de l'être absolu (*Der Verstand versteht sich als Bild des absoluten Seins*) Mais dans cette herméneutique il importe de dégager son trait particulier; l'herméneutique qu'est la *Wissenschaftslehre* est une herméneutique à partir d'elle-même. Elle est toute placée sous le signe du 'sich'. Rien d'extérieur ne vient déterminer la suppression de la différence entre le comprendre (savoir ordinaire) et le comprendre de ce comprendre<sup>14</sup> (le savoir transcendantal). Dans cette autosuppression le savoir absolu comme manifestation de leur unité est une compréhension de soi immédiate (*ein unmittelbar gesehenes Sehen*).

Or, cet absolu c'est l'être absolu qui se manifeste; c'est le phénomène au sens fort. Le phénomène (*Erscheinung*) comprend ainsi tout l'être en tant que vision (*Sichtbarkeit, Bild*) de l'absolu. Les formes de l'apparaître (*Erscheinen*) du phénomène ne sont autre chose que les formes de l'auto-compréhension. L'herméneutique fichtéenne est ainsi une herméneutique phénoménologique ou, en d'autres termes, une phénoménologie du comprendre. Dans cette perspective elle s'apparente étrangement à la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Que Heidegger<sup>15</sup> ne s'est jamais référé à Fichte dans *l'Être et le Temps* et encore dans le paragraphe 7c de l'Introduction où il présente la signification du phénomène au sens phénoménologique reste une question ouverte pour l'historien de la philosophie.

La *Wissenschaftslehre* se présente donc comme une phénoménologie<sup>16</sup>. Or, l'intelligence de cette phénoménologie passe par la mise en évidence et l'analyse de la structure du mécanisme interne de ce qui fait le point central de

14. C'est dans *Transzendente Logik* que la formule «le comprendre du comprendre» revient le plus souvent. «Verstehen ist nicht, sondern ein Verstehen des Verstehens» *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transzendente Logik* in *Fichtes Werke*. Auswahl in sechs Bänden, hrs. F. Medicus, VI, Leipzig, Meiner, XX. Vortrag, p. 310.

15. Nous savons que Heidegger a consacré à la philosophie de Fichte le Cours d'hiver 1916/17: *Wahrheit und Wirklichkeit über Fichtes W. L. von 1794*, qu'il a repris au Cours d'hiver de 1934/35. Cf. aussi le Cours d'été 1929: *Der deutsche Idealismus*. (Fichte, Schelling, Hegel), GA Bd. 28, Klostermann, 1997.

16. *Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804* (W.-L. 1804). XIII Vortrag, Medicus, IV, p. 273. (*La Théorie de la Science. Exposé de 1804*, trd. D. Julia, Paris, Aubier = 1967, p. 138). Dans la 13e Conférence Fichte indique que la seconde partie de la *Théorie de la Science*, est une phénoménologie c'est-à-dire une théorie du phénomène et de l'apparaître. Voir également la 15e Conférence.



toute la *Théorie de la Science*: la réflexion. Car c'est bien la structure de la réflexion qui rend claire la scission de l'apparence et de l'apparaître et la suppression de cette scission dans l'autoconnaissance. Voilà donc le grand principe de toute la W.-L.: l'apparence (le phénomène) ne peut pas se visionner (imaginer) sans qu'elle ne se visionne en tant que visionnant (*die Erscheinung kann sich nicht bilden ohne zugleich sich zu bilden als bildend*). Ce principe indiqué dans les *Tatsachen des Bewusstseins* (1813) pointe à la fois vers la séparation et vers l'unité; cela revient à dire que le Moi se sait en tant qu'image de l'être absolu. Mais dans la forme de l'image (Bildheit) le Moi se présente possédant une pure forme: la forme du Du et du *Durch*. Nous tâcherons de montrer comment ce qui constitue l'idéalisme spéculatif de Fichte en tant que phénoménologie herméneutique s'éclaire par le jeu du *en tant que (Als)*.

C'est dans la 25e Conférence de la *Wissenschaftslehre* de 1804 que Fichte s'explique en longueur sur le sens de cette image qui apparaît *en tant qu'image*: «... ce n'est ni dans la reconstruction comme telle (dans la représentation) ni dans l'originel (dans la chose pour moi) mais uniquement dans un point de vue intermédiaire que se tient le savoir; il se tient dans l'image de la reconstruction *en tant qu'image*<sup>17</sup>; et encore: «Le savoir absolu ... consiste dans l'image, il se pose comme image (*Bild*) ajoutant à la découverte d'une image une loi de l'image»<sup>18</sup>.

L'explication de la présence de cette loi contenue en nous-mêmes nous est fournie par Fichte<sup>19</sup>. Nous soulignons la dernière phrase. Elle contient le secret de ce mécanisme qui se trouve à la base de la réflexion. Le secret réside dans le petit mot du *Als* (*Bild als Bild*). Or, nous affirmons que tout comme pour l'herméneutique heideggerienne où l'analyse de la structure de l'explicitation s'est faite autour de la structure du *Als* de même pour l'herméneutique fichtéenne c'est sur la structure du *Als* que se fonde le point central de toute la W.-L.; l'acte de la réflexion. C'est cette structure que nous tâcherons de dégager en nous servant de quelques exemples que nous choisirons délibérément dans deux concepts-clé de la W.-L. celui de réflexion, et celui de projection.

17. W.-L. 1804, XXV Vortrag, Medicus, IV, p. 365. Trad., fr., Paris, Aubier, 1967 p. 240.

18. *Ibid.*, p. 366; tr. fr. p. 241.

19. *Ibid.*, p. 364: «Maintenant je pose la question: comment l'image est-elle image et la reconstruction reconstruction? Elles le sont parce qu'elles supposent une loi supérieure dont elles résultent, comme nous l'avons dit et prouvé. Par conséquent: dans l'image en tant qu'image réside déjà la loi *virtualiter* et dans son effet. Dès lors, nous- la W.-L- nous nous tenons justement, à présent, dans l'image en tant qu'image; par conséquent la loi virtuelle est implicitement en nous-mêmes; elle se construit ou se pose idéaliter; et ce que nous admettions hier comme prouvé se trouve complètement prouvé, à savoir que c'est la loi elle-même qui se pose en nous-mêmes. *L'image en tant qu'image en constitue le nervus probandi* » Tr. fr. p. 239.



Quelle est la structure interne de la réflexion?<sup>20</sup> Dans la réflexion la relation fondamentale s'établit entre quelque chose qui est saisi en tant que ce quelque chose (*etwas*) et ce qui est posé *en tant qu'opposé*. Le *Als* instaure une pure relation, une relation sans contenu. C'est le *en tant que* qui explique le pouvoir de la réflexion de se séparer de son objet et de poser le sujet et l'objet *en tant que manifestation (Bild)* du sujet réfléchissant et l'objet *en tant que schème de l'objet réfléchi*. Dans la structure de la réflexion nous avons le moment subjectif en tant que savoir réfléchissant; le moment objectif en tant que savoir réfléchi; leur synthèse en tant que pénétration par l'acte de réfléchir. Ce dernier c'est l'intuition intellectuelle. C'est donc dans l'idée de l'image (*Bild*) ou vision (*Sichtbarkeit*) qui ne désigne pas chez Fichte l'image d'une chose mais bien au contraire le fait que cette chose est là, elle – même et qu'elle est visible, que le *Als* joue son rôle le plus important. C'est bien le *en tant que* qui donne la clé de l'autoconnaissance et de l'autocompréhension. Le moi se pose *en tant que se posant (als sich setzend)*. Dans la *Sittenlehre* le Moi apparaît comme voulant (*als unmittelbar wollend*); le savoir absolu se sait *en tant que se connaissant (als sich wissend)*.

Pour saisir à sa juste valeur l'importance du principe du *en tant que* il faut avoir sous les yeux que toute l'herméneutique de Fichte porte sur la compréhension du fait du comprendre. Ce n'est pas l'être en tant qu'être qui l'intéresse mais l'être en tant qu'être pensé. C'est le retour du voir sur soi, sur lequel nous reviendrons, qui éclaire le sens fondamental de toute la W.-L. Restons cependant encore au niveau de la réflexion et cherchons-y le jeu du *Als*. Dans la réflexion le Moi se pose absolument en tant que se posant. Si nous suivons la genèse de la réflexion nous nous heurtons à une difficulté incontournable que Janke appelle «le cercle de la réflexion»<sup>21</sup>. Voilà les deux propositions qui constituent manifestement un cercle: le savoir ne peut pas se produire sans se posséder déjà. Le savoir ne peut pas se posséder pour soi et en tant que voir sans se produire. Ces deux propositions sont clairement énoncées dans la W.-L. de 1801<sup>22</sup>. Or, la sortie hors du cercle devient possible par le jeu du *Als*. Il suffit pour cela de penser que la réflexion ne construit pas son objet, qu'elle ne crée point l'être. La réflexion ne construit que ce qui a déjà été construit; elle reconstruit (*nachkonstruiert*). C'est l'idée de la *Nachkonstruktion* qui nous fait sortir du cercle. Elle tient du principe selon lequel on ne peut pas penser une chose sans être en même temps conscient du fait que l'on

20. L'analyse de la réflexion a été entreprise avec une clarté remarquable par W. JANKE dans son ouvrage: *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, Gruyter, 1970, pp. 28 et suiv. Nous reprenons ici les lignes générales de cette analyse.

21. Voir, W. JANKE, *op. cit.*, p. 217

22. «*Darstellung der W.-L. von 1801*, § 27, Medicus, IV, p. 68:

“Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Sein und seine Freiheit sind unzertrennlich».



pense cette chose. Le pouvoir de production du moi n'est pas le pouvoir de produire l'être mais l'image de l'être et plus exactement l'image de l'être en tant qu'image. L'image ne désigne nullement l'être en soi derrière l'image.

Qu'est-ce qui rend cette image possible? Pour répondre à la question il est nécessaire de revenir à ce qui a été indiqué au passage, à l'idée du retour du voir sur le voir, à cette idée que Fichte a d'abord caractérisé du terme de *Rückbezüglichkeit* et qu'il appellera à partir de 1812 *Reflexibilität*<sup>23</sup>. Son principe est le *Als*. En effet, dans la réflexibilité l'apparence s'extériorise sous une double forme: sous la forme objective puisque l'apparence désigne toute la réalité ainsi que l'être, et sous la forme subjective puisque l'apparence se saisit en tant qu'apparence. Or, en tant qu'apparence elle se saisit dans son apparaître. Le voir se voit en tant que voir dans son 'se voir'. Voilà la proposition fondamentale de toute la W.-L. Fichte l'exprime dans *Transzendente Logik* en ces termes: *die Erscheinung ist nur, inwiefern sie sich erscheint*<sup>24</sup>. Le *Als* réside au cœur même du mécanisme du voir. Dans la W.-L. de 1812 Fichte n'hésitera pas d'appeler le *Als* «le siège de la vision» (*der Sitz der Sehe*)<sup>25</sup>.

Si le *Als* détermine ainsi la réalité c'est parce que la compréhension de cette réalité et plus généralement la compréhension de la compréhension demeure une chose essentiellement énigmatique. Fichte l'appelle «incompréhensible». Le réel ne se comprend que parce que le moi se comprend. L'image en tant qu'image désigne un point énigmatique d'où la compréhension jaillit. Et parce que ce point est mystérieux, parce que ce jaillissement est insaisissable par l'homme que Fichte le qualifie de saut (*salus*)<sup>26</sup>. La compréhension reste donc quelque chose d'incompréhensible en soi. L'image qui se saisit en tant qu'image se projette en tant qu'image. Pour désigner ce jaillissement aussi

23. La réflexibilité c'est la retour de l'apparence sur elle-même; voir J. DRECHSLER, *Fichtes Lehre vom Bild* Stuttgart, Kohlhammer, 1955 pp. 260 et s. L'auteur montre comment le 'soi' (sich) devient dans l'apparaître un 'en tant que' (*Als*) et comment celui-ci est saisi en tant que 'Als' dans le processus de l'autoapparaître de l'apparence et de l'autovision de la vision (*im Vorgange des Sich Erscheinens der Erscheinung und des Sich-Sehens des Sehens*). C'est au niveau du *Als* que la subjectivité et l'objectivité se rencontrent ce qui fait dire à Fichte que le *Als* est l'essence de la compréhension. C'est donc au niveau du *Als* que s'effectue l'interpénétration du subjectif et de l'objectif, du moi et du réel. L'auteur signale que le concept du 'en tant que' gagne tout son sens dans la troisième période de Fichte qui va de 1810 à 1813. Il se trouve désormais au centre de toute réflexibilité. Dans la W.-L. de 1812 le 'en tant que' (*Als*) est présenté dans sa fonction essentielle: il s'élève au-dessus du processus du voir en tant que point fixe de la réalité, en tant que point d'unité dans la pénétration réciproque et le retrait de la subjectivité et de l'objectivité. Dans le 'en tant que' l'objet se sépare du sujet et rentre en lui-même. Mais en même temps on voit qu'il n'y aurait aucun 'en tant que' s'il n'était pénétré par le sujet qui se reconnaît comme sujet et se transforme ainsi en objet.

24. *Transz. Logik*, Medicus VI, Vortrag, p. 180. Cf. *ibid.*, XV Vortrag p. 259: «die Erscheinung muss sich sehen als sehend».

25. W.-L. 1812, p. 357 cité par Drechsler, *op. cit.* p. 260.

26. *Darstellung der W.-L. von 1801*, § 19, Medicus, IV, p. 40.





spontané qu'inexplicable Fichte utilisera la formule la plus frappante de tout l'idéalisme spéculatif: il parlera de *projectio per hiatum irrationalem*<sup>27</sup>. Irrationnel est ici synonyme d'incompréhensible. Dans la *Nachkonstruktion* qui est une compréhension s'accomplit la compréhension de l'absolument incompréhensible, en tant que compréhension de l'incompréhensible<sup>28</sup>.

L'idée de la projection per hiatum qui sera développée in extenso dans les dernières *Conférences de la W.-L. de 1804* avait fait son apparition dès les premières pages de la version de 1801. C'est là que Fichte avoue la faiblesse de l'homme dans son effort de saisie du réel. L'hiatus survient dans le savoir. Si vous demandez à quelqu'un, écrit Fichte, d'où il sait qu'il sait quelque chose il vous répondra qu'il le sait parce qu'il agit<sup>29</sup>. Il existe donc un lien immédiat entre le savoir et le faire. Mais si vous lui demandez comment il sait que toute chose contingente doit avoir sa cause en dehors d'elle alors il vous répondra qu'il en est ainsi. Il lui est impossible de fournir le lien entre ce savoir et son autre savoir ou faire. Il avoue l'*hiatus*<sup>30</sup>. Fichte désigne donc par ce terme d'*hiatus* la non existence d'un lien, la rupture, la discontinuité. Et comme cette discontinuité se refuse à toute explication il la qualifie d'irrationnelle. Ainsi au cœur du savoir nous constatons un jaillissement absolu qui naît de la substance de la liberté.

La conscience projette donc l'être par *hiatum irrationalem*. Et dans cette projection par laquelle l'être acquiert sa forme extérieure d'existence l'être n'apparaît pas comme l'être en soi mais comme l'être projeté<sup>31</sup>. À l'intérieur de la projection nous retrouvons le mécanisme du Als. Dans la projection l'être reconstruit est saisi en tant que reconstruit. La forme extérieure d'existence n'est qu'un simple effet de la conscience. Il y a projection car la pensée, comme le savoir, n'atteint que ce que la pensée produit. Or, la conscience est tout à fait incapable d'indiquer la relation génétique avec ce qu'elle projette. Il s'agit donc

27. W.-L. 1804, XIV Vortrag, Medicus IV, p. 288.

28. W.-L. 1804, IV Vortrag, Medicus IV, p. 193: «... so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen vollzogen».

29. *Darstellung der W.-L. von 1801*, § 19 Medicus IV, p. 40: «... er wisse eben schlechthin was er tue, weil er es tue».

30. *Ibid.*, § 19, Medicus IV, p. 40.

31. W. L. 1804, XIV Vortrag, Medicus IV, p. 278: «Diese Projektion per hiatum ist sichtbar dasselbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äussere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen *ist*. Denn was bedeutet dies, als eine Projektion, über die weiter keine Rechenschaft abgelegt wird, also *per hiatum*: ist dasselbe was wir genannt haben den Tod in der Wurzel; der *hiatus*, das Abbrechen des Intelligierens an ihm, ist eben das Lager des Todes (Cette projection per hiatum est visiblement la même chose que ce que nous avons nommé jadis et maintenant encore la forme extérieure d'existence, qui se révèle en tout *est* catégorique. Car le sens d'un tel être, comme projection dont on ne peut rendre aucun autre compte, donc *per hiatum*, est cela même que nous avons nommé la mort en sa racine; quant au hiatus, à la rupture de la compréhension qu'il implique, il est précisément le gîte de la mort».



d'une pure projection. C'est ici que le jeu du *Als* devient manifeste. Car projeter et se projeter ne peuvent tous les deux s'effectuer que grâce au principe du *Als*.

Dans l'*Initiation à la Vie Bienheureuse (Anweisung zum seligen Leben, 1806)* Fichte désigne le *Als* comme principe de séparation et de diversité. Dans sa Quatrième Conférence il souligne en effet que l'être en tant qu'être et l'absolu en tant qu'absolu doivent leur séparabilité au principe du *Als*. Grâce à lui l'être n'est pas livré de façon immédiate mais seulement *en tant que*<sup>32</sup>.

Il n'est pas nécessaire d'insister davantage sur la fonction médiatrice du *Als*. C'est par sa médiation que cette chose vivante qu'est l'acte de réflexion se transforme en activité originaire et dynamique. C'est le *Als* qui sauve finalement l'idéalisme transcendantal du piège du dogmatisme. Saisir à fond l'herméneutique fichtéenne en tant que comprendre du comprendre signifie saisir le fondement caché de la W.-L. qui repose sur la structure du *Als*. Mais si le *Als* porte au fond les propositions fondamentales du transcendantalisme de Fichte, sur quoi est-ce que ce même «*en tant que*» est-il à son tour fondé? Nous avons pu voir son rôle médiateur. Il nous reste à présent à nous interroger sur ce qui rend possible le jeu du *en tant que* (*Als*). Or, nous avançons que le *Als* est porté par un nihil qui étant posé comme nihil, permet du même coup au mécanisme du *Als* de fonctionner *en tant que Als*.

Dans la formule par exemple «*en tant qu'opposé au moi*» qui exprime en résumé l'inséparabilité du Moi et du Non-Moi, le *Als* est porté par le non-être du savoir (*das Nicht-Sein des Wissens*). Le *Als* implique chaque fois un nihil qui le conditionne car si le nihil n'était pas, le *en tant que* serait inopérant, face à l'idée d'un en-soi et réciproquement. C'est le *en tant que* qui invalide l'en soi. Cette invalidation se fait par la médiation que le *Als* effectue. En effet, le *Als* a essentiellement une fonction médiatrice; dans la médiation est impliqué un nihil de l'en-soi qui est éliminé par le pour-soi médiatisé par le *Als* qui le refuse.

L'herméneutique de Fichte tout comme l'herméneutique de Heidegger s'éclaire à la lumière du jeu entre le *Als* et le nihil, le *Als* instaurant le pour-soi et refusant l'en soi. Et c'est parce qu'il refuse l'en-soi qu'il peut médiatiser l'en-soi. Ainsi le *en tant que* se révèle une pure relation.

Le point de vue nihiliste inhérent à l'*en tant que* n'exclut pas l'être mais le reprend au service d'une restauration de l'être par laquelle il est compris par l'homme en tant qu'être. Le point de vue nihiliste n'indique pas un manque mais la manière dont l'être est désormais retenu et conservé dans son sens d'être. Le nihilisme est bien présent dans la *Wissenschaftslehre* sous la forme d'un point de vue indiquant une certaine manière de se tenir devant l'étant.

Nous atteignons ici le moment où l'épreuve et la contre-épreuve de notre

32. *Die Anweisung zum seligen Leben, 1er Vortrag, Medicus V*, p. 164-165: «... und dieses - Als...ist zunächst- in sich selber absolute Trennung, und-das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit, ...».



hypothèse se rencontrent. Car le *en tant que* opère justement le passage du négatif au positif. Le point de vue nihiliste a une fonction positive puisque c'est par le jeu du *en tant que* que ce qui n'est pas se transforme en quelque chose qui est. L'absence de sens devient l'unique sens chez Heidegger. L'absence de l'en-soi devient l'être en tant que le *Gebildetes* du *Bild*. L'inversion nihiliste du sens conduit au fondement du sens. La synthèse de l'herméneutique heideggerienne et de l'herméneutique fichtéenne s'effectuerait au niveau d'une *Umwertung*. Le mot de Nietzsche *erst in der Umwertung sind Werte als Werte gesetzt* trouve ici tout son sens.

Si comprendre l'être signifie comprendre l'être en tant qu'être, il faut bien admettre que dans tout discours herméneutique sur l'être, c'est-à-dire dans tout discours qui vise la compréhension et l'interprétation de l'être est présent un nihil qui porte ce discours. Mais ce nihil est lui-même un nihil pour le discours. C'est le nihil en tant que nihil qui fait que le discours se montre comme médiatisé par le *en tant que*, car aucun discours ne vise l'être tout court. L'herméneutique trouve ici sa limitation. Le nihil se donne comme fondement de la limitation qu'exprime le 'en tant que' car en son essence le nihil est limitatif- et celui-ci à son tour limite le nihil.

Le rapport d'implication réciproque du point de vue herméneutique et du point de vue nihiliste se présenterait en dernière analyse, comme un rapport de limitation réciproque. Cela signifierait que tout discours sur l'être serait un discours limité et limitant. Mais en même temps cela signifierait que la question de l'être en tant qu'être reste une question ouverte. L'indicibilité de l'Être laisse la question de l'Être être en tant que question.

Thérèse PENTZOPOULOU-VALALAS  
(Thessaloniki)



## L'ABSURDITÉ DE L'ATHÉISME SELON ROSMINI

J'aurais pu intituler cet exposé «Pérennité et modernité de la philosophie rosminienne: la question de Dieu», ce qui reviendrait à dire que la pensée philosophique de Rosmini se situe au carrefour de la tradition et de la pensée telle qu'elle se déploie chez certains penseurs contemporains au sujet de la réalité suprême; ce qui reviendrait encore à dire que la pensée de Rosmini prolonge, sur ce point, des thèses déjà classiques qui remontent à l'antiquité tout en annonçant des considérations qui feront fortune longtemps après lui; ce qui reviendrait enfin à soutenir que la pensée de Rosmini fonctionne, sur le plan de l'histoire des idées, tel un pivot ou, mieux, tel un prisme qui rassemble des conceptions de toute provenance avant de les réfracter dans toute direction<sup>1</sup>. Si, selon le mot célèbre de Whitehead, toute la philosophie postérieure à Platon n'est qu'une série de commentaires de ses œuvres, Rosmini, lui, préfigure, à bien des égards, une problématique contemporaine très poussée; ainsi notamment au sujet de la question de l'athéisme et de l'absurdité de celui-ci. On se trouve, par anticipation, en présence d'un renversement singulier de l'athéisme nietzschéen et, surtout, existentialiste, où l'idée d'absurdité intervient au niveau de l'appréciation de l'existence. Chez Rosmini, au contraire, l'absurdité se joue au niveau de l'appréciation négative de l'athéisme. Je diviserai mon exposé en trois parties. Dans la première, j'exposerai la nature de l'idée de Dieu selon Rosmini; dans la deuxième, le non-fondé de l'athéisme; enfin, dans la troisième, les chemins qui conduisent à l'erreur athéiste.

**1. L'idée de Dieu.** Rosmini s'inscrit dans la lignée des théistes qui, de l'antiquité à nos jours, se suivent dans un mouvement continu décrivant une courbe dont le sommet est occupé par Anselme de Cantorbéry et par l'argument dit ontologique, qu'il a formulé. En fait, cet argument prend ses racines chez Parménide avant de se développer chez Platon et Aristote, pour se présenter chez Anselme sous sa forme la plus pure et la plus classique sous laquelle il a bravé le temps<sup>2</sup>. Aux termes de cet argument, repris, depuis, sous des figures

1. Ce n'est là qu'une des qualités de toute grande philosophie, tel le platonisme par ex.; Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique dans la dramaturgie antique. Formation et structure*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1999, p.175.

2. Cf. IDEM, L'argument ontologique chez P. Brâilă-Armenis, *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Cantorbéry, Internationale Anselm-Tagung*, Bad-Wimpfen, 1970, pp. 303-307, et *Annuaire Scientifique des Recherches à l'Univ. d'Athènes*, 1972, pp. 276-281. ANSELME, *Proslogion*, éd.



diverses, l'esprit humain possède l'idée de l'imperfection qui suppose, à son tour, celle de perfection et, partant, celle d'un être parfait. L'idée de Dieu n'est pas en conséquence une donnée première; elle procède, à l'intérieur de la raison humaine, d'une antithèse qui renvoie à une négation fondamentale relative à l'imperfection de l'être humain. la raison n'est en mesure de concevoir l'existence d'une présence ontologique parfaite que par opposition à cette conception initiale. Dans le cadre de sa critique de la raison, Rosmini soutiendra que celle-ci est privée d'une idée positive de Dieu<sup>3</sup>. Cette privation constitue l'une des quatre limitations de la raison qui, outre celle-ci, sont les suivantes: elle «ne peut embrasser l'infini»<sup>4</sup>; les facultés intellectuelles de tout être humain attestent «une mesure accidentelle»<sup>5</sup>; enfin, elle n'est en mesure de connaître «que les êtres qui d'eux-mêmes s'offrent à sa contemplation»<sup>6</sup>.

Une constatation importante se dégage d'emblée, à savoir que Rosmini emploie indistinctement les termes de raison et d'intelligence tout au long de son argumentation. L'ensemble des trois dernières limitations concourent à en fonder la première, celle qui fait que la raison est privée d'une idée positive de Dieu. En effet, selon l'argument ontologique que Rosmini adopte dans sa quasi-totalité, la conscience est à l'origine conscience de l'imperfection de l'existence dont elle est conscience, ainsi que de l'imperfection de ses objets. Ce n'est qu'à un stade ultérieur, et par opposition à l'idée d'imperfection qu'elle se forge à partir de ses expériences, qu'elle conçoit l'idée de perfection, partant l'idée d'un être parfait<sup>7</sup>. Rosmini se rend sans réserve à cette argumentation, non sans ajouter que «l'intelligence humaine nécessite le

E. CORBIN, I, Paris, Cerf, 1986; K. BARTH, *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbery*, trad. française de J. Carrère, Delachaux et Niestle, nouv. éd., 1993; rééd. Genève, Labor et Fides, 1985, préf. de M. Corbin. Cf. J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé*, Paris, Vrin, 1976, p.63 : « la pensée d'Anselme est comme l'anneau d'une chaîne partant des derniers héritiers de la pensée néo-platonicienne à travers saint Augustin, l'Aréopagite et Scot Érigène pour aboutir à des dialecticiens comme Abélard, à des mystiques comme saint Bonaventure et beaucoup plus tard aux cartésiens ». Cf. DESCARTES, V<sup>e</sup> Méditation, 6-9. La mention du néoplatonisme comme point de départ de la chaîne qui conduit à Anselme et à Descartes se justifie du fait que c'est précisément au niveau du néoplatonisme, notamment chez Plotin, que s'opère le changement radical de la notion d'infini, qui, depuis Pythagore, était conçue négativement, comme notion positive. Cf. E. MOUTSOPOULOS *Philosophes de l'Égée*, Athènes, Fondation de l'Egée, 1991, pp. 182-183. De toute manière, l'idée positive de Dieu n'est pas acceptée par l'ensemble des philosophes modernes, M. Secretan et Maurice Blondel en tête. Par contre, pour une formulation globale de la conception entièrement positive de l'idée de Dieu, on se reportera à Étienne VACHEROT, *Le nouveau spiritualisme*, p.389: «Dieu est l'être des êtres, la cause des causes, la fin des fins. Voilà pourquoi il est le véritable Absolu».

3. Cf. A.ROSMINI-SERBATI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, Roma-Stresa, Città Nuova, 1977, livre I, chap. XIV, par. 61-74, pp. 69-77.

4. Cf. *ibid.*, par. 75-78, pp.77-78.

5. Cf. *ibid.*, par. 79-84, pp.79-82.

6. Cf. *ibid.*, par. 85-87, pp. 82-84.

7. Cf. ANSELME, *Proslogion*, où est constatée la présence d'une entité «irréductible» dans l'intelligence, ce qui conduit à l'affirmation qu'«on ne peut pas penser que Dieu n'existe pas».





secours de la révélation et de la foi»<sup>8</sup>. La querelle classique de la primauté de la foi et de la raison est rappelée pour être résolue de manière ingénieuse: la foi se révèle nécessaire à la conception rationnelle de l'idée de Dieu. Sans elle la raison ne saurait en avoir une intuition claire. L'important, ici, est que, même si la foi cesse d'exercer son influence, la conception de l'idée de Dieu demeure totalement négative. À partir de cette constatation s'explique, quand bien même elle ne se justifie pas, une certaine attitude athéiste de la part des philosophes. Le doute sur l'existence de Dieu s'infiltré donc dans la conscience par une carence de la raison. Rosmini est convaincu du bien fondé de cet enchaînement de causes et d'effets et pense qu'il existe au départ une sorte de révélation qui met la raison en mouvement<sup>9</sup>. Par la suite, laissée au gré de ses propres forces, celle-ci s'égare avant de se rendre compte de sa propre insuffisance et de s'abandonner, lasse des agitations qui l'accablent, dans les bras secourables de la croyance<sup>10</sup>.

Une dialectique se dessine, dès lors, et très nettement, au niveau du fonctionnement de la raison. Partant d'une attitude initiale d'incertitude, la raison se fonde par la suite sur une donnée qui lui est étrangère puisqu'elle procède d'une force mentale carrément irrationnelle, avant de s'organiser par ses propres moyens, pour se trouver bientôt perturbée par la prise de conscience de son insuffisance et, finalement, s'appuyer sur ce dont elle avait cru précédemment pouvoir se passer. La dialectique du fonctionnement de la raison n'est qu'une série de fluctuations qui ne peuvent se résorber avant que la raison ne soit en mesure de s'ancrer à l'idée de Dieu, et de se libérer définitivement de ses turpitudes. C'est donc à un stade intermédiaire (ou à une série de stades intermédiaires) de cette dialectique que Rosmini semble faire remonter la cause de l'athéisme ou plutôt des divers athéismes historiquement relevés. D'après lui, la raison est, somme toute, le produit d'une intelligence insuffisamment autonome, parce que «créée». En effet, «les intelligences créées, et de ce fait limitées, ne peuvent posséder l'idée positive de l'être divin, ni moyennant leur propre cognition ni moyennant la cognition d'autres êtres limités, car en nul être limité ne se trouve l'identité de l'être et de la perfection de l'être, et c'est pourquoi il lui manque la similitude avec Dieu»<sup>11</sup>. Par conséquent, seule la foi peut aider la raison à dépasser sa limitation inhérente et à atteindre une idée qui, en raison de son imperfection interne fondamentale, lui est inaccessible au départ. C'est alors, et alors seulement, que la raison, pour ainsi dire «assainie»<sup>12</sup>, s'en remet à la foi qui la «soulève au dessus de ce qui est créé et la dépose finalement au sein de l'amour bienheureux»<sup>13</sup> et éternel.

8. Cf. ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, par.61, p.69.

9. Cf. *ibid.*, par. 61, p.70.

10. Cf. *ibid.*

11. *Ibid.*, par. 62, p.70.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*



La dialectique entre la raison qui s'abandonne à sa limitation naturelle et la raison qui s'ouvre au renforcement que la foi est en mesure de lui apporter se résout finalement dans la certitude que procure la combinaison de ces deux puissances de l'esprit humain. Il s'ensuit que, contrairement à ce que certains peuvent prétendre, la foi, loin de limiter l'intelligence, elle-même limitée à son tour de par sa nature qui, en fait, est la manifestation d'un être créé, donc limité lui aussi, lui prodigue son assistance, substantielle et décisive, grâce à laquelle l'intelligence se libère des faiblesses qui l'empêchaient de concevoir la perfection et de s'élever jusqu'à l'idée de l'être parfait. Le rôle de la foi est donc essentiellement, dans ce cas, celui d'un concours, d'un soutien, et, en définitive, d'une protection de la raison<sup>14</sup>. Rosmini recourt ici à une image analogique frappante qu'il relève dans l'Écriture: l'homme qui, en son cœur, recherche les voies de la sagesse ressemble à l'amoureux qui guette sa bien-aimée derrière des persiennes ou des fentes, qui flâne près de sa demeure, et à qui il est défendu d'en franchir le seuil, mais qui se contente d'en être protégé de la chaleur du soleil et de l'humidité de la pluie<sup>15</sup>. Et notre philosophe de s'attarder sur des parallèles, directs ou indirects, de cette image. Il apparaît clairement de ce qui précède que, pour lui, l'athéisme se situe à la suite d'un refus de la contribution de la foi à la raison. Livrée à sa propre limitation, et à l'incapacité de l'être créé d'embrasser l'idée de l'être infini et absolu, la raison, devenue modèle de soi érigé au rang de référence unique, se voit destituée de ses possibilités tant qu'elle dédaigne de recourir à la foi, seule puissance capable de l'aider à se surpasser en lui inspirant l'idée positive de l'être suprême. Kant lui-même se serait rendu à cette pensée à propos de laquelle il n'a évidemment pas pu s'empêcher d'émettre un jugement critique, en précisant que, dans ce cas, on a affaire à une sorte de transposition de l'ordre logique au niveau de l'ordre ontologique<sup>16</sup>, pour se reprendre, il est vrai, par la suite, en constatant que l'immensité du firmament et la grandeur de la loi morale suggerent d'elles-mêmes l'idée positive de Dieu<sup>17</sup>. Rosmini exprimera un sentiment analogue: ne pouvant avoir nous-mêmes un concept de la perfection qui fait défaut, bien entendu, aux êtres créés, dit-il, qui est pourtant substantielle à Dieu, nous sommes nécessairement privés de son idée positive, mais pouvons en deviner des aspects fragmentaires chez les autres êtres créés, aspects qu'il ne suffit pas de généraliser pour en obtenir une vision globale et authentique<sup>18</sup> sans l'apport de la foi. D'autres considérations viendront renforcer l'argumentation rosminienne, et qu'il faut tout au moins simplement mentionner.

14. *Ibid.*

15. Cf. *ibid.*; cf. *Ecclésiastique*, 14, 20-27; *Proverbes*, 8, 34; *Jonas*, 12, 11.

16. Cf. KANT, *Crit. de la raison pure*, Dialect. transcend., chap. III, sur l'Idéal de la raison pure. Cf. l'allusion *ad hoc* de ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, par. 67, pp. 72-73.

17. Cf. KANT, *Crit. de la raison pratique*, Conclusion, *init.*

18. Cf. ROSMINI, *Teodicea*, I, XIV, p. 72.





La *deuxième limitation de la raison* consiste en ce que celle-ci ne peut «embrasser l'infini»<sup>19</sup>. Si «aucune créature ne peut percevoir Dieu, principe et fin de l'univers, avec les forces de son intelligence naturelle»<sup>20</sup>, il est quasiment impossible que l'être suprême puisse être directement saisi et compris. De plus, l'être suprême ne peut être «ni perçu ni conçu positivement»<sup>21</sup>. En effet, ce que l'être suprême possède en particulier, et qui en fait un être positivement imperceptible et inconcevable, c'est que, chez lui, «l'essence s'identifie avec la perfection»<sup>22</sup>, et que celle-ci se résout en son caractère infini. Il est également impossible à la raison humaine de saisir le dernier maillon de la chaîne qui conduit à l'éternité. D'où sa difficulté de concevoir le fonctionnement de la Providence. Rosmini explique cette difficulté en affirmant que «l'intelligence finie ne peut connaître parfaitement l'infini absolu»<sup>23</sup>. Il concède cependant que l'infini absolu ne dédaigne pas, en vertu de sa Providence, de se mêler au fini et au relatif, et de se révéler dans ce qui est créé, moyennant l'espace et le temps, les substances et les idées, le changement et la pensée même. Le terme d'«énergies» divines n'est certes pas utilisé en l'occurrence, mais c'est tout comme, puisque notre philosophe dénombre quelques-uns des aspects à travers lesquels l'intelligence se rend finalement capable d'approcher l'absolu, sans pourtant jamais le saisir dans sa totalité. «Quelle pensée portera un jugement sûr à propos d'un tel domaine «immense» dont ni elle embrasse l'étendue ni elle connaît pleinement la nature?»<sup>24</sup>. Ici encore, Rosmini complète ses considérations en recourant à l'Écriture au sujet des «jugements imper-scrutables»<sup>25</sup> de Dieu et des secrets de sa sagesse.

La *troisième limitation de la raison* réside dans le fait que «les facultés intellectuelles de tout être humain possèdent une mesure accidentelle»<sup>26</sup>. Il est précisé que les deux limitations précédentes étaient essentielles; qu'en qualifiant cette nouvelle limitation d'accidentelle on la rattache directement à l'activité providentielle; et que, pour être accidentelle, elle n'en est pas moins insupérable<sup>27</sup>. Elle est définie en ces termes: «La puissance de penser est donnée de Dieu à chaque homme en quantité déterminée telle, que celui qui la possède ne peut mesurer le rapport entre la puissance de sa pensée et la difficulté des problèmes à résoudre»<sup>28</sup>. Dans le cadre des réserves faites par Rosmini à la toute-puissance de la raison, il y a lieu de noter «qu'il est absurde

19. Cf. *ibid.*, I, XV, par. 75, p.77.

20. *Ibid.*, par. 76, p.77.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, par. 75, p. 77.

23. *Ibid.*, par. 77, p.78.

24. *Ibid.*, par. 78, p.78.

25. Romains, 11, 33.

26. ROSMINI, *Teodicea*, I, XVI, par. 79, p.79.

27. Cf. *infra*, et la n. 33.

28. *Teodicea*, I, XVI, par. 79, p. 79.



que l'homme prétende pouvoir résoudre toutes les questions... et qu'il est raisonnable et nécessaire qu'il doute même de la solution qui lui semble être la bonne»<sup>29</sup>. À ce scepticisme affiché envers les possibilités de la raison de faire face à toutes sortes de problèmes Rosmini oppose un dogmatisme mitigé pour résoudre les problèmes relatifs à la Providence. Sur ce plan, nul doute n'est permis, et force nous est de reconnaître, une fois de plus, le rôle prépondérant que la foi joue de fait dans le renforcement et la stabilisation de la raison dans ses rapports avec l'absolu. Dès lors, «tout événement qui apparemment est contraire à la bonté et à la sagesse divines peut et doit avoir toujours une raison occulte qui, si elle se manifestait à nous, supprimerait tous nos doutes et s'affirmerait conforme <aux manifestations> de la perfection divine»<sup>30</sup>. On y décèle une indication exemplaire de la certitude que la foi apporte à la pensée, et qui se manifeste par une confiance absolue en l'absolu, à tel point qu'il est inutile de se demander si une telle confiance ne frôle pas l'aveuglement. On n'est guère éloigné du leibnizianisme, voire d'un des aspects les plus critiqués de la philosophie du protestant Christian Wolff<sup>31</sup>. Suivent de nouvelles citations de l'Écriture, dans un effort de raffermir ce qui vient d'être avancé par le recours à l'autorité des textes sacrés.

La quatrième limitation de la raison, enfin, se concrétise, elle, dans «son impuissance à connaître d'autres êtres que ceux qui, malgré elle, lui sont offerts à contempler»<sup>32</sup>. Avant de procéder à l'analyse de cet énoncé, Rosmini passe en revue les trois premières limitations. Il conçoit la première comme résultant de la voie que la raison, livrée à elle-même, est contrainte de parcourir dans son cheminement depuis la nature créée jusqu'à son créateur. La deuxième et la troisième limitations résultent du rapport qui existe entre l'intelligence et ses objets: la deuxième, de l'incommensurabilité de l'objet infini; la troisième, du caractère incompréhensible d'objets apparents, pourtant finis, mais qui cachent des objets réels. On se doit de rappeler que ces trois premières limitations avaient été classées précédemment de manière différente, selon leur caractère essentiel (la première et la deuxième) ou accidentel (la troisième)<sup>33</sup>. Si cette première classification recourait à des catégories ontologiques, la présente recourt à des catégories épistémologiques, puisque la première limitation, pourtant envisagée séparément, puisqu'elle concerne la connaissance de l'infini et de l'absolu, mais qui (comme la deuxième et la troisième) se rapporte à l'objet de la raison, est, de ce fait, opposée, comme elles, à la quatrième qui concerne le sujet de la connaissance et se résume comme suit: «la pensée

29. *Ibid.*, par. 80, p.79.

30. *Ibid.*

31. Entre autres, Mariano CAMPO, *Chr. Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., Milano, 1939 ; rééd., Hildesheim-New York, G. Olms, 1980. Cf. surtout Marcel THOMANN, Voltaire et Chr. Wolff, in BROCKMEIER et al., *Voltaire und Deutschland*, Köln, Metzler, 1979, pp. 123-126.

32. *Teodicea*, I, XVII, par. 85, p.82.

33. Cf. *supra*, et la n. 27.





humaine ne peut produire d'elle-même aucune science, sans que celle-ci provienne d'une cause étrangère à cette pensée»<sup>34</sup>. Cette nouvelle limitation dépend, on en conviendra, de conditions accidentelles et conduit la raison pire qu'à l'ignorance, à l'erreur<sup>35</sup>. Pour des raisons de commodité nous y reviendrons dans la troisième partie de cet exposé. Retenons d'ores et déjà que Rosmini distingue, à cette occasion, une *cinquième limitation* qu'il ne commente d'ailleurs que très succinctement, et qui résulte des conditions particulières du passage de la raison d'un état en puissance et *in abstracto*, à un état en acte et *in concreto*, qui diffère d'un cas à l'autre selon la nature particulière du sujet pensant<sup>36</sup>.

L'argumentation analytique de Rosmini se poursuit en ce sens. Le philosophe prétend notamment que l'intelligence n'agit pas d'elle-même, mais en guise de réponse aux signes que ses objets lui adressent<sup>37</sup>. Pour faire le point et pour conclure cette première partie de notre enquête, il suffira de préciser qu'à l'intérieur du système philosophique de Rosmini l'athéisme est lié, en tout premier lieu, aux carences relevées au niveau de la raison humaine, qui l'empêchent de saisir l'idée de Dieu en tant que donnée première à laquelle l'existence renvoie directement. En effet, comment la conscience finie de l'être fini qu'est l'être humain peut-elle se transcender pour s'élever jusqu'aux idées de l'infini et de l'absolu qui correspondent à Dieu? D'où la nécessité de l'intervention d'une puissance intuitive étrangère à la raison, dont l'assistance lui permet de dépasser ses faiblesses et de se hisser jusqu'à la connaissance *raisonnée* de la divinité. Cette puissance ne peut être que la foi. Croire et ne point chercher semble être la devise des Pères latins, à laquelle Rosmini adhère sans aucun scrupule. Ce qui compte pour lui, c'est la possibilité de la conscience d'atteindre, ne serait-ce que par quelque détour, ce qu'il lui est, de par sa nature, défendu de connaître. Dans cet ordre d'idées, l'athéisme n'est qu'un stade incontournable, antérieur à celui de la connaissance de Dieu, et donc excusable. Tout autre est l'athéisme philosophique délibéré.

**2. Athéisme et athéismes.** «Absurdité de l'athéisme», dira Rosmini. Mais l'athéisme, qu'est-ce au juste? En principe, par athéisme on entendra toute attitude pratique ou philosophique qui nie la réalité de Dieu au sens envisagé dans la partie précédente de ce travail, d'où découle une série de conséquences sur le plan du comportement humain. En outre, «athéisme» est une notion extrêmement générale qui s'applique à une multitude de doctrines ou de théories répertoriées par l'histoire des idées. À toutes les époques, notamment depuis Anaxagore et Socrate, des esprits éclairés en furent taxés, à tort ou à raison. Citons encore les innombrables accusations portées contre des

34. Cf. *Teodicea*, I, XVII, par. 86, p.83.

35. Cf. *ibid.*, par. 87, p.84.

36. Cf. *ibid.*, par. 86, p.83, et la note 34 du texte rosminien.

37. Cf. *ibid.*, par. 88, p.84.





personnes innocentes au cours du Moyen âge tardif et même de la Renaissance<sup>38</sup>. Descartes fut accusé d'athéisme pour s'être écarté d'Aristote (en fait de l'Aristote de la scolastique) «qui avait subi avant lui la même accusation»<sup>39</sup>. Platon lui-même «n'eût pas été plus heureux s'il n'avait pas quelquefois abrité la vérité sous le manteau de la fable»<sup>40</sup>. La question se pose en tout premier lieu de savoir s'il existe des athées par ignorance ou si tout athéisme est une attitude consciente. En fait l'athéisme n'est pas une attitude spontanée, puisqu'aucune société n'a omis de développer ne serait-ce qu'une croyance religieuse élémentaire. L'athéisme absolu diffère de l'athéisme relatif, ce dernier étant représenté par les consciences ou les groupes de consciences qui s'écartent d'une conception religieuse prise comme étalon. La religion grecque n'a certes jamais développé de dogme, ce qui a permis et même encouragé l'éclosion d'une poésie épique et dramatique extrêmement riche<sup>41</sup>, sans parler des grandes innovations dans les arts plastiques et en musique qu'elle a engendrées<sup>42</sup>. Et pourtant Socrate fut condamné pour avoir été le promoteur de l'idée d'un Dieu unique, ce qui, pour les critères de l'époque, représentait l'athéiste accompli. De nos jours, les églises chrétiennes demeurent indifférentes devant la montée croissante de l'athéisme, mais ne manquent pas de sanctionner les hérésies. Les démêlés de Rosmini avec l'église de Rome, sont connus. Pour sa part, il entend par athéisme l'athéisme *conscient* et *absolu*, indifféremment du fait qu'il existe autant d'athéismes que de penseurs. Pour Lalande, le terme d'athéisme comporte «une valeur historique à déterminer dans chaque cas particulier plutôt qu'une signification théorique définie; ce qui pour l'un est affirmation de la divinité, peut être athéisme pour l'autre. Il convient donc mieux aux polémiques religieuses qu'à la discussion philosophique...»<sup>43</sup>.

C'est dans ce contexte qu'il faut envisager la prédilection de Rosmini pour l'étude de la notion d'athéisme à travers la philosophie de Hegel. L'hégélianisme fut une philosophie qui joua un rôle crucial au cours du XIX<sup>e</sup>

38. Cf. A. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1875, p. 115 a : «Aucune accusation n'a été plus prodiguée... Il suffisait autrefois, pour en être atteint, de ne point partager, si grossières et même si impies qu'elles pussent être, les opinions dominantes, les croyances officielles d'une époque». L'exemple de Giordano Bruno y est expressément cité.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. Cf. E. MOUTSOPOULOS, la transstructuration du mythe dans la tragédie, *L'héritage du monde grec. Cahiers de Philosophie Ancienne*, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 1988, pp. 31-34.

42. Cf. IDEM, *La musique dans l'œuvre de Platon*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1989, pp. 229 et suiv. P.-M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps (arts plastiques)*, Paris, Alcan, 1933; IDEM, *Platon et la musique de son temps*, *Revue Internat. de Philosophie*, n° 32, 1955, fasc. 2, pp. 276 et suiv.

43. Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1956, p. 90 a. Cf. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964; Cf. A. ROSMINI - SEBRATI, *Del divino nella natura* (1869), éd. par P.P. OTTONELLO. De ce dernier, cf. aussi *Struttura e forme del nichilismo europeo*, t.1, Roma, Japarde, 1987, chap.VIII, «Nichilismo e ateismo», pp. 135-136.





siècle, analogue à celui que l'éléatisme joua au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère: il draina toutes les tendances philosophiques qui le précédèrent pour former une problématique d'ensemble à laquelle les penseurs ultérieurs se firent un devoir d'apporter chacun une réponse particulière<sup>44</sup>. Hanté par l'hégélianisme dominant à son époque, notamment en Italie, Rosmini n'échappe pas à cette règle<sup>45</sup>. Il part de la thèse que le néant ne peut se manifester lui-même et que, par conséquent, ce qu'il manifeste c'est l'être même<sup>46</sup>. Examinons la critique à laquelle il soumet les conceptions hégéliennes, et dont d'ores et déjà Maria Adélaïde Raschini a établi le cheminement de l'argumentation<sup>47</sup>. Rosmini s'efforce surtout de nier les arguments avancés par Hegel dans la *Science de la logique*<sup>48</sup>. Il importe de mentionner *in extenso* l'ordre qu'il suit, tel qu'il est exposé par Mme Raschini: «1. Pour Hegel, toute détermination comporte la négation. 2. Ce qui est nié est antérieur à la détermination même en tant qu'unité antérieure à tous les concepts déterminés. 3. *L'idée absolue* est une telle unité infinie. 4. Antérieurement aux déterminations, elle est un être pur que son premier mouvement de négation rend identique au néant. 5. Envisagée à l'intérieur du processus de ce mouvement de négation, elle est présentée dans tous les concepts en tant que substrat de toutes les négations. 6. Comme telle, elle est toujours plus proche de la fin de ce mouvement dialectique...: elle embrasse non seulement tous les concepts, mais aussi toutes ces réalités existantes. Envisagée comme principe, elle est un universel abstrait»<sup>49</sup>. Et Rosmini de se demander comment le réel émerge de l'idéal, du moment qu'«il prétend que ce qui existe est le résultat de la négation»<sup>50</sup>, avant d'y revenir par une série d'observations.

Aux termes de la *première* de ces observations, «l'existence de l'idée absolue telle que Hegel la conçoit ne peut être tout au plus considérée que comme une hypothèse gratuite, introduite en vue de répondre aux arguments sceptiques»<sup>51</sup>. Argument facile à invalider: il suffit d'en nier la thèse majeure. Entre êtres et concepts il existe à coup sûr une distinction, mais point de contradiction. Or Hegel introduit une telle contradiction dans son argumentation. La *deuxième* observation établit que «l'hypothèse d'une idée qui contient l'existence est

44. Cf. G.S.KIRK - J.E.RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Univ. Press, 1957, p. 319 ( Notice sur) The Post-Parmenidian Systems. Il en fut de même de Platon; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La philosophie de la musique...*, p. 175.

45. Sur le mouvement des «Begriffi» en Italie, dont l'influence fut déterminante, cf. IDEM, *Le problème du beau chez P.Vraïlas-Arménis*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1960, p. 6.

46. Cf. A.ROSMINI - SEBRRATI, *Teosofia*, a cura di Maria A. Raschini, Milano, Marzorati, 1967, chap.VII-VIII, pp. 601-604 ; cf. *infra*, et les notes 51-60.

47. Cf. *ibid.*, chap. XII, note\*, pp. 683-684.

48. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Histoire et temporalité chez Hegel, *Hegel-Jahrbuch*, 1981-1982 (Roma, Jouvence), pp. 39-51.

49. M.A. RASCHINI, *op.cit.*, p. 683 (cf. *supra*, et la n. 46).

50. C'est ainsi que Rosmini intitule le chap. XII de sa *Teosofia*, p. 683.

51. *Ibid.*, p. 684.





absurde». Rosmini expose ici une conception nouvelle: l'existence ne deviendrait pas objet de connaissance moyennant des idées ou des concepts, mais à travers quelque sentiment. «Par les idées et les concepts on ne saisit que l'essence possible des choses, leur caractère connaissable. L'essence possible se confond par conséquent avec le sentiment qui la réalise»<sup>52</sup>. Il serait intéressant de rapprocher ici cette notion de sentiment qui conduit à la connaissance de l'être de la contribution décisive de la foi à la connaissance de l'absolu<sup>53</sup>. Dans la *troisième* observation Rosmini s'en prend à l'hypothèse hégélienne que l'idée se présente au départ comme un être universel pur avant de produire d'elle-même, en se niant, les distinctions qui entraînent sa propre contradiction. Et Rosmini de souligner qu'il s'agit là d'une hypothèse gratuite puisque Hegel garde le silence sur l'origine de l'activité d'autonégation de l'idée<sup>54</sup>. En fait, l'hégélianisme est à exclure de l'ensemble des philosophies connues d'ordinaire sous le nom d'«idéalisme allemand». Si cela est vrai de Fichte, voire de Schelling, par exemple, il est difficile de maintenir l'hégélianisme dans un tel état déformant, pour la seule raison que Hegel conçoit l'Idée comme principe premier. Or l'Idée est manifestement une réalité, et l'hégélianisme est, en fin de compte, un réalisme. Il en est de même pour le soi-disant «idéalisme platonicien»<sup>55</sup>, inventé rien que parce que Platon se réfère aux idées qui, pour lui, sont des êtres réels par excellence. Idéalisme (attitude récente qui ne remonte qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle) et idéocentrisme, qualification propre au platonisme, voire au seul platonisme de la maturité de Platon, sont, de la sorte, confondus. Après cette brève digression, revenons à la *quatrième* observation de Rosmini qui pense que l'Idée, en se niant elle-même, devient le néant; mais, alors, s'agit-il du véritable néant, éventualité qui «répugne à la nature de l'être»<sup>56</sup>, ou bien en se niant elle-même l'idée se crée-t-elle le concept du néant sans subir de changement, auquel cas «la négation ne produirait que des concepts»<sup>57</sup>? Dans sa *cinquième* observation Rosmini établit que ce qui n'est pas connu ne peut être nié et que par conséquent l'Idée connaît en soi toutes les déterminations contradictoires qui lui sont propres, et même qu'elle les connaît distinctement, puisqu'elle procède à leur négation par sélection<sup>58</sup>. La *sixième* observation porte sur la dialectique du moi et du non-moi chez Fichte, pour qui leur opposition va de soi, comme sur la dialectique de l'Idée qui, pour Hegel, est censée imposer tous ses contraires par voie de négation. Or il est insensé que le moi soit l'auteur de son contraire, à l'image de l'Idée

52. *Ibid.*, p. 685.

53. Cf. *supra*, et les notes 18 et suiv.

54. Cf. *Teosofia*, chap. XII, p. 685.

55. Même des érudits de grande valeur sont tombés dans ce piège, tel J. MOREAU, la *construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939.

56. *Teosofia*, ch. XII, p. 685.

57. *Ibid.*

58. Cf. *ibid.*



hégélienne<sup>59</sup>. Dans sa *septième* observation Rosmini rappelle la conception unitaire de l'Idée et de la pensée chez Hegel pour mettre en évidence qu'une idée générique et universelle ne pourrait produire des espèces et des individus en se substituant à l'expérience. Enfin, dans sa *huitième* et dernière observation, il prolonge en quelque sorte l'observation précédente: si le réel embrasse Dieu et le monde, et si ce dernier comprend des êtres en nombre indéfini, divers et distincts, ils ne peuvent être tous connus, surtout par raisonnement et *a priori*. Le système hégélien ne peut expliquer cette carence<sup>60</sup>.

La voie est désormais toute tracée pour démontrer l'absurdité du système hégélien dans son ensemble, tout autant que de l'athéisme hégélien envisagé par Rosmini comme le modèle des athéismes de son temps. Auparavant, Rosmini prend soin de classer le système hégélien et envisage une série de systèmes philosophiques auxquels il pourrait être réduit<sup>61</sup>. Il évoque le début de l'activité philosophique en Italie, qui, selon lui, coïnciderait avec son activité philosophique personnelle, elle-même temporairement tributaire de l'apparition de l'hégélianisme<sup>62</sup>. Les trois attitudes ontologiques traditionnelles auraient été, tour à tour, l'attitude de Parménide, celle d'Héraclite et celle de Platon et d'Aristote au niveau de laquelle les deux premières se seraient vues combiner<sup>63</sup>. Par la seule notion de devenir qu'il a favorisé, l'hégélianisme est, du coup, assimilé à l'héraclitisme. Dans ce contexte, pour Hegel «tout, même Dieu, est en tant que tel, il est un immédiat; puis il devient, s'annule, et redevient: et en tant que tel, il est médiatisé»<sup>64</sup>. À l'intérieur de ce cercle dialectique présenté, en quelque sorte, par Rosmini comme un cercle vicieux, l'être, en d'autres termes, Dieu et, par conséquent, tout être, devient égal au néant<sup>65</sup>, ce qui lui vaut de pouvoir examiner le bien-fondé du panthéisme et de l'athéisme dont Hegel fut taxé. Le panthéisme de Hegel fut très discrédité par l'éclectisme français, en la personne de Victor Cousin (qui s'était, pourtant, inspiré de l'hégélianisme), ainsi que par les divers représentants de son école<sup>66</sup>. Pour Rosmini, il existe deux sortes de panthéismes: alors que pour tous Dieu et

59. Cf. *ibid.*

60. Cf. *ibid.*

61. Cf. *ibid.*, chap. XV, p. 693, et chap. XVI, pp. 694-700.

62. Cf. *ibid.*, chap. XV, p. 693.

63. *Ibid.*; Rosmini reprend ici à son compte des distinctions de PLATON, *Théétète*, 151 e et suiv.

64. *Teosofia*, chap. XV, p. 693.

65. Cf. *ibid.*

66. Cf. H.J. ODY, *Victor Cousin, Studien zur Geschichte des französischen Bildungswesen und seiner Beziehungen zu Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, t.1, Karlsruhe, G.Braun, 1933 ; IDEM, *Victor Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum*, Saarbrücken, West-Ost Verlag, 1953; V.COUSIN, *Lettres d'Allemagne. Victor Cousin et les Hégéliens. Lettres rassemblées par M.Espagne et M.Werner, avec la collaboration de Françoise Lagier, d'après les manuscrits de la Bibliothèque de la Sorbonne*, Tusson, Du Lerot, coll. «Transferts», 1990; V. GIOBERTI, *Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin*, trad. fr. par l'abbé Tourneur, Reims, 1844; cf. IDEM, *Teorica del sovrannaturale*, Bruxelles, 1838; F. ZERELLA, *L'eclettismo francese e la cultura filosofica meridionale nella prima metà del*





le monde ne font qu'une seule substance, les uns attribuent à cette substance unique toutes les qualités divines; les autres les lui nient, pour ne lui reconnaître que celles qui sont propres aux êtres limités. Les premiers seraient manifestement incohérents; les seconds mériteraient plutôt la qualification d'athéismes, dont le panthéisme hégélien pourrait bien faire partie<sup>67</sup>. Selon Hegel, tout est réductible au mouvement dialectique et à l'Idée absolue. Le mouvement dialectique dont elle est régie la transforme, par voie de négation, en Dieu, en monde, en nature, en esprit<sup>68</sup>. Hegel se défend d'être panthéiste, le panthéisme étant pour lui dans l'affirmation, respectivement, de l'identité de l'être avec l'être et du néant avec le néant<sup>69</sup>. En réalité, l'être, pour Hegel, est identifiable au néant. Même Dieu se trouve en devenir constant, à l'instar du monde et de l'esprit. Ce Dieu est privé de la propriété divine par excellence, celle d'être immuable. Et Hegel de conclure qu'«il n'existe rien dans le ciel ou sur terre qui ne contienne en soi l'être et le non être»<sup>70</sup>. C'est dans le même esprit que Rosmini critique alors la distinction hégélienne, entre raison divine absolue et raison humaine limitée, poussant même sa critique au cours d'un long développement, jusqu'à railler, Hegel lorsqu'il prétend que sa propre raison est l'incarnation de la raison divine<sup>71</sup>.

Or Hegel s'évertue à prouver que la négativité existe même en Dieu. la bonté divine est une bonté non pas au sens courant, mais une bonté à l'extrême, qui ne diffère en rien de la justice, et vice-versa. Dès lors, la bonté n'est plus bonté, et la justice n'est plus justice<sup>72</sup>. La puissance, pour sa part, doit être tempérée par la sagesse: ni l'une ni l'autre n'est plus ce qu'elle est censée être, puisque même la sagesse disparaît en tant que sagesse déterminant finalité et mesure<sup>73</sup>. Par des raisonnements de cet ordre Hegel tente de montrer que la négativité s'introduit en Dieu qui s'identifie dès lors au néant. Il suppose que la pensée humaine produit Dieu en produisant son concept<sup>74</sup>. Dieu ne serait par conséquent que concept, et l'argument ontologique ne serait valable que pour la seule majeure du syllogisme auquel l'argument est réductible. Pour Rosmini,

*secolo XIX*, Roma, 1952; P. BRAILAS - ARMÉNIS, Contre les panthéistes, *Études philosophiques*, 1864, pp. 319-330 et 331-342 (*Œuvres philosophiques*, t.4 B, Athènes, 1974, éd. par E. Moutsopoulos et A. Glycophrydou-Léontsini, *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum (CPGR)*, publ. par la Fondation de Recherche et d'Éditions de Philosophie Néohellénique, sous la dir. de E. Moutsopoulos, pp. 55-75); Cf. E. MOUTSOPOULOS, *Le problème du beau....*, pp. 42-44; IDEM, *Petros Brailas-Armenis*, New York, Twayne, 1974, pp. 29 ; 51; 68; P. BRAILAS-ARMÉNIS, Histoire et définition du beau, *Pandora*, t. 16-19, notamment t. 17, pp. 409 et suiv. (*Œuvres philosophiques*, t. 4A, éd. par E. Moutsopoulos et A. Glycophrydou-Léontsini, *CPGR*, pp. 412, 16 - 419,14).

67. *Teosofia*, chap. XVI, p. 694.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.* Cf. HEGEL, *Science de la logique* (éd. G. Lasson), p. 81.

70. *Ibid.*

71. Cf. *Teosofia*, chap. XVI, pp. 695-696.

72. Cf. HEGEL, *Science de la logique*, partie I, section I, p. 116. Cf. *Teosofia*, chap. XVI, p. 696.

73. Cf. *ibid.* p. 697.

74. Cf. *supra*, et les notes 2 et suiv.



cette attitude n'est pas seulement contestable du point de vue rigoureusement philosophique, mais aussi du point de vue strictement logique. Hegel se contenterait d'attrapper au vol, et de manière vulgaire, les attributs de bonté, de justice, de sagesse, de puissance etc.<sup>75</sup>, à supposer qu'ils constituent des essences réelles distinctes, pour concevoir Dieu à travers une série de plans superposés intermédiaires, comme une réalité factice, donc inexistante en définitive, dans la mesure où *déterminer* et *nier*, de la part de la conscience subjective, sont des opérations qui n'entraînent qu'une connaissance subjective<sup>76</sup>. Dans ce contexte, comment la raison est-elle en mesure de s'ajuster et de se conformer à la nature de son objet pour en procurer une connaissance adéquate? Si déterminer et nier n'appartiennent, selon Hegel, ni à la pensée spéculative, ni à la pensée dialectique, l'absolu ne peut être saisi en soi. Si la raison ne peut saisir l'absolu que comme devenir, c'est qu'en vertu de l'adéquation dont elle est capable, l'absolu est lui-même un devenir. Ne pouvant être connu en tant qu'être, il s'affirme en tant que pure négation. En démontrant, au sujet de Dieu, l'absurdité de l'hégélianisme réduit à ses ultimes conséquences, Rosmini justifie du même coup l'absurdité de l'athéisme en général dont l'athéisme hégélien serait l'exemple le plus typique. En dernière analyse, toute attitude athéiste serait le résultat d'une erreur.

**3. Absurdité et erreur.** Le modèle hégélien de l'athéisme est aussi absurde que malicieux, ce qui implique une intention perfide, partant d'une attitude moins erronée, que mensongère. Divers aspects (ou catégories) d'états rendent compte d'une divergence de la vérité proprement dite<sup>77</sup>. La distinction classique entre vrai et faux est inadéquate et insuffisante. Dans certains cas le faux ne s'oppose pas au vrai, mais plutôt en fait partie. En fait, le faux s'oppose au correct plutôt qu'au vrai. Pour être plus concret, supposons un plan à partir d'un point duquel une perpendiculaire, portée par rapport à ce plan, désigne le correct. Toute oblique désignera l'erroné. L'ensemble du champ que forment correct et erroné serait celui du vrai. Symétriquement, dans le prolongement de la perpendiculaire qui représente le correct se situerait la droite qui désigne le contrefait, le fallacieux, le falsifié, le mensonger, le plagié, le simulé, le trompeur, construit, lui, *punctum contra punctum* par rapport au correct. Toute oblique à ce prolongement de la perpendiculaire initiale désignerait l'absurde. Ainsi, par l'établissement de concordances entre rectitude et erreur à l'intérieur du domaine de la vérité, entre rectitude et mensonge, et entre toutes ces qualifications et l'absurde, le champ épistémologique du vrai se trouve élargi. «Alors que rectitude et fausseté sont des limitations de l'horizon de la conscience, les domaines de l'erreur et de l'absurde en sont des élargis-

75. *Teosofia*, chap. XVI, p. 697.

76. Cf. *ibid.*, p. 698.

77. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *La pensée et l'erreur*, Athènes, 1961, pp. 37-52 ; IDEM, Vers un élargissement du concept de vérité : le presque vrai, *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*, 40, 1966, pp. 189-196.



sements... L'erroné s'infiltré dans une pensée... dépourvue de critères... Le faux épouse une forme logique requise pour être acceptée dans son ensemble quand l'élément qui le différencie du correct à été dissimulé par inadvertance de la conscience approbatrice. L'absurde, lui, est une structure imaginaire... opposée à la rectitude... à l'intérieur d'un système... donné, mais qui peut ne pas l'être, en fonction d'un autre système. la vulnérabilité de l'absurde réside dans le fait qu'il prétend s'imposer comme correct précisément par rapport au système à l'intérieur duquel il est inadmissible; il prétend introduire... dans une axiomatique donnée, et au nom de celle-ci, une axiomatique différente»<sup>78</sup>. Or «l'absurde se pose... comme un être qui aspire au non-être (puisque'une fois mis à l'épreuve il sera rejeté, alors que dans des conditions différentes, il eût été accepté), plutôt que comme un non-être qui aspire à l'être...; structure doublement ambiguë... (autant dire) hypothétique, il rejoint par là-même le conjectural»<sup>79</sup>. Selon Rosmini, l'absurde résulte d'une insistance de la raison à maintenir ses données fallacieuses. L'absurdité de l'athéisme, en particulier, résulte d'une méfiance de la raison vis-à-vis de la foi<sup>80</sup>. On retrouve, ici encore, la relation, constante chez Rosmini, entre foi et raison, dans leur fonction commune qui est de permettre à la conscience de s'élever jusqu'au divin<sup>81</sup>.

Cette fonction est efficace malgré l'opposition de ses deux éléments constitutifs, et peut être envisagée selon deux modalités principales: *Premièrement*, comme relation de simple *diversité* qui, de la part de la raison, est conçue négativement: la raison ne s'oppose à la foi que dans la mesure où celle-ci propose des réalités que la raison ne peut concevoir d'elle-même<sup>82</sup>; *deuxièmement*, comme relation de *contrariété* entre foi et raison<sup>83</sup>: contrariété qui peut être *réelle*, si elle exprime une opposition des principes de la raison et de la foi; *apparente*, si elle ne concerne que les modes de déduction des conséquences respectives<sup>84</sup>. La contrariété réelle est une véritable *contradiction*: ce sont des principes qui sont mis en cause; c'est pourquoi seul l'un d'entre eux est valable, l'autre étant relégué au rang de faux principe; plus correctement, de principe erroné. En cas de contrariété apparente, seules les modalités des procédures respectives divergent, ce qui n'entraîne aucune contradiction irréductible; la raison alors, consciente de ses propres limites, se tourne vers la foi qui l'aidera à combler les lacunes de la pensée discursive. Ce faisant, la raison reconnaît son ignorance, autrement dit ses erreurs dues à la limitation de son autorité<sup>85</sup>.

78. Cf. IDEM, *Les structures de l'imaginaire*, p. 170.

79. *Ibid.*, pp. 170-171.

80. Cf. *Teodicea*, livre I, chap. XXVI, p. 107.

81. Cf. *supra* et les notes 8 et suiv.

82. Cf. *Teodicea*, I, XXV, par. 133, p. 107.

83. Cf. *ibid.*, par. 134, p. 107.

84. Cf. *ibid.*

85. Cf. *ibid.*



L'erreur la plus grave où risque de conduire la limitation du pouvoir de la raison est le scepticisme, attitude fondée sur le refus de la raison d'émettre un jugement positif ou négatif sur un problème, en l'occurrence sur le problème de Dieu. C'est précisément vers le scepticisme que convergent, selon Rosmini, deux courants philosophiques puissants de son époque: le sensualisme et l'idéalisme transcendantal. Le *sensualisme*, que Rosmini appelle «sensisme», est alimenté par des tendances qui remontent à Locke et à Condillac, donc aussi bien à l'empirisme qu'au sensualisme proprement dit<sup>86</sup>. D'après Rosmini, le propre du scepticisme est de mettre en doute les principes de la raison, mais aussi à nier toute connaissance par le recours à la foi; au point que le scepticisme devient-il dangereux pour le fonctionnement même de la raison: il détruit simultanément et la foi et la raison<sup>87</sup>. Contre Descartes, Locke, porte-parole de l'empirisme, sut réaffirmer l'idée scolastique de la primauté des sens sur l'intellect<sup>88</sup>, et celle de la conscience comme reflet des sensations. C'est en vain, on le sait, que Leibniz combattit cette assertion<sup>89</sup> qui, sous une forme mutilée, réapparut avec Kant sur un plan «critique». Promoteur du sensualisme à proprement parler, Condillac voulut simplifier le «système» en le réduisant à ses conséquences ultimes et tenta de tout expliquer en s'appuyant sur l'idée de l'existence, au départ, d'une sensation unique<sup>90</sup>. Esprit plus pénétrant que Locke, Hume fonda l'empirisme en général, ainsi que sa propre théorie de la formation des préjugés, sur la réalité du temps dans le cadre duquel la conscience acquiert ses connaissances soit par répétition soit par soumission aux idées communément acceptées<sup>91</sup>. L'*idéalisme transcendantal* est, lui aussi, un scepticisme, dans la mesure où il limite la raison jusqu'à la rendre impuissante à saisir la vérité du *noumène*. Kant sut puiser dans l'enseignement de Hume les éléments les plus essentiels pour construire un système qui se réclame, lui aussi, en définitive, du scepticisme. Certes, le kantisme renforça, tant soit peu, le statut de la raison en montrant le rôle prépondérant qu'elle joue dans le processus de la connaissance; or, s'il tenta, par cette voie, d'invalider le scepticisme de Hume, il en créa un autre, plus astucieux, certes, mais non moins condamnable<sup>92</sup>. Quant au *matérialisme* moderne, il se sert gratuitement de l'intelligence humaine pour affirmer qu'elle saisit les choses moyennant des apparences auxquelles elle impose ses formes propres<sup>93</sup>.

Ces théories, toutes réductibles au scepticisme, manifestent une tendance

86. Cf. *ibid.*, chap. XXVII, par. 137, p. 109.

87. Cf. *ibid.*, par. 136, p. 109.

88. Cf. E. MOUTSOPOULOS, *L'itinéraire de l'esprit*, t.2: *Les idées*, Athènes, Hermès, 1975, p. 64.

89. Cf. *ibid.*, p. 278.

90. Cf. *Teodicea*, chap. XXVII, par. 137, p. 109.

91. Cf. *ibid.*, par. 138, p. 111.

92. Cf. *ibid.*, chap. XXVIII, par. 142-143, pp. 113-114.

93. Cf. *ibid.*, par. 146, p. 115. Rosmini aurait certainement révisé ce jugement s'il avait connu les thèses de la psychologie de la forme, telles qu'elles ont été développées dès la fin du XIXe siècle.



fondamentalement erronée de l'esprit: erreur qui empêche l'intellect de chercher ailleurs, notamment en direction de la foi, un appui qui lui permette de dépasser ses propres limites. Agnosticisme et nihilisme<sup>94</sup> ne sont évidemment pas encore des attitudes sur lesquelles Rosmini s'attarde. Il juge toutefois indispensable de montrer la continuité de son argumentation aux termes de laquelle la raison, empêchée de par sa propre déficience de concevoir Dieu, doit, à cet effet, se tourner vers un autre mode de connaissance, la foi. D'où l'énumération, la critique et l'évaluation de la nature et du rôle des limitations de la raison, et qui ont été étudiées dans la première partie de cet exposé. Dans des conditions différentes, la prise en considération de ces limitations conduirait, elle aussi, nécessairement, à quelque scepticisme. Or Rosmini ne les met en relief, voire ne les invente, d'un point de vue stratégique, que parce qu'il préconise un recours à la foi. Corrélativement à cette stratégie qui veut que ce recours soit justifié par sa nécessité, Rosmini renforce son argumentation en appelant au témoignage de l'Écriture<sup>95</sup>: curieuse analogie, mais qui n'est nullement incompréhensible. Chacune des quatre limitations de la raison réclame un aspect particulier de l'assistance de la foi qui peut pallier à la faiblesse de l'intellect<sup>96</sup>. On conçoit l'ébauche d'un scepticisme purement rosminien. En fait, Rosmini invente de toutes pièces un scepticisme spécifique en vue de justifier son appel à la foi; un scepticisme méthodique qui n'est pas sans rappeler le doute méthodique cartésien. Désormais Rosmini scrute les dispositions de l'âme, qui la rendent apte à profiter de la contribution de la foi à la recherche et à la connaissance de l'absolu. Ces dispositions ne sauraient être conçues en dehors d'une activité providentielle<sup>97</sup> qui les aurait établies. Il ne faudrait pas confondre *erreur* et *absurdité*. Sont erronées les conclusions auxquelles la raison parvient à force de primer un facteur de son questionnement au détriment des autres; inversement, sont absurdes ses conclusions quand elle néglige ses propres contradictions (et l'on a longuement suivi, dans la seconde partie de cet exposé, comment Rosmini érige le panthéisme hégélien en système philosophique absurde par excellence, en tant qu'athéisme).

Toutefois, et malgré son recours fréquent à l'Écriture, en guise d'appui méthodique de son argumentation, Rosmini n'hésite pas à proposer, à son tour,

Cf. A. MEINONG, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, *Zeitschrift für Psychologie*, 1891; M. WERTHEIMER, Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, *Psychologische Forschung*, 1, 1922, pp. 47-58 et 4, 1923, pp. 301-350; H. WERNER, L'unité des sens, *Journal de Psychologie*, 31, 1934, pp. 190-205; P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937, pp. 48 et suiv.; E. MOUTSOPOULOS, *Les fonctions mentales comme manifestations du dynamisme de la conscience*, Athènes, Vayonakis, 1963, p. 8 et la note 2.

94. Cf. P.P. OTTONELLO, *op.cit.*, pp. 138; 143 et suiv.

95. *Teodicea*, chap. XXIX, par. 149, pp. 119.

96. Cf. *ibid.*, par. 149-154, pp. 119-122.

97. Cf. *ibid.*, XXXI, par. 164-168, pp. 129-133.



une démonstration ontologique de l'existence de Dieu. Il ne s'agit, certes, que d'une reprise de l'argument ontologique d'Anselme, sous forme cette fois de syllogisme hypothético-déductif rigoureux. Mais on se demande: pourquoi ce long détour après la constatation initiale relative aux limitations de la raison, sinon pour mettre l'accent sur l'importance de la foi qui, par ailleurs, semble ne rien ajouter à un produit de la raison, l'activité philosophique qui, elle, pourrait éventuellement se suffire à elle-même? Voici le syllogisme en question. «1. Tout être réel doit être connu: étant donné que tout ce qui est, est possible, et que tout ce qui est possible est tel parce qu'il est conçu par un intellect, il ne peut, par conséquent, exister rien de réel qu'à condition d'être l'objet d'une intelligence. 2. Or il existe plusieurs objets qui ne sont pas connus de l'intelligence humaine. 3. Il y a donc une intelligence supérieure qui connaît toutes les choses réelles, la réalité entière, y compris elle-même; qui la connaît sans réflexion, vu que toute réflexion s'exclut elle-même de l'objet pensé; qui la connaît *ab aeterno*, étant donné que s'il y avait eu un temps où la réalité ne fût pas connue, elle eût été impossible et n'aurait jamais pu être connue; qui connaît toute la réalité, même future, et partant toute la réalité possible, laquelle est infinie. Cette intelligence éternelle et infinie s'appelle Dieu»<sup>98</sup>. On est en présence d'une véritable variation de l'argument anselmien, et qui tient compte de la doctrine rosminienne des limitations de la raison. On y trouve la preuve de la cohérence interne non seulement d'une argumentation particulière, mais aussi de la philosophie rosminienne dans son ensemble.

Au terme de cette analyse il se dégage que Rosmini s'efforce de souligner les défaillances de la raison quand il s'agit pour elle de concevoir l'absolu; mais qu'il s'efforce aussi de montrer qu'elle peut y pallier soit par le recours à la foi soit en démontrant en toute rigueur (ce dont elle est parfaitement capable) que tout athéisme est une attitude absurde. Rosmini en vient à cette conclusion en passant par les méandres d'un raisonnement discursif qui, de prime abord, semble tout à fait gratuit, mais se révèle fort utile pour la consolidation des thèses avancées. Finalement, Rosmini se range parmi les déistes de son temps. Mais, obsédé qu'il est par le kantisme et, surtout, par l'hégélianisme, il tente de se servir de ce qu'il considère comme des erreurs ou absurdités respectivement commises par eux, pour raffermir ses propres positions en les rendant plus critiques, tout en n'hésitant pas, ce faisant, à profiter des trésors de la vérité révélée.

E. MOUTSOPOULOS  
(Athènes)

98. *Teosofia*, chap. XX, pp. 703 - 704.





## TEMPS ET POÉSIE

Inséparablement liée à l'homme, la poésie est intimement entrelacée avec la temporalité<sup>1</sup> de son existence. «Sans le temps, écrit J. Lacroix {2}, l'homme s'identifierait à Dieu qui est éternel.

A tous ses instants «*kairiques*»<sup>2</sup>, l'acte poétique - comme toutes les formes que l'Art<sup>3</sup> revêt - est une création<sup>4</sup>, c'est-à-dire, une progression allant, comme le disait Diotime<sup>5</sup>, du «non-être» à «l'être» et, en tant que tel, ne peut être réalisé que dans le temps<sup>6</sup>, ce dernier étant le coefficient inéluctable et le préalable nécessaire de toute création, soit dans le macrocosme de l'univers soit dans le

1. La temporalité (Zeitlichkeit) a été élevée au rang du tout premier fondement de l'existence humaine et de l'espace intra mondain par M. Heidegger qui écrivait: «L'être humain ne peut être interprété qu'à partir du temps» {1}. Le «moi», lui-même, ainsi que toute existence, est façonné par le temps, comme l'enseignait E. Husserl, son maître, tout aussi réputé.

2. Le «*kairos*», en tant que terme philosophique, dénote l'occasion, le moment particulièrement propice à effectuer une action (ce qu'Aristote nommait «ἐν ἐν γένον»). Dans le cadre d'une vaste construction philosophique, qui lui a donné le titre de «philosophe de la «*kairicité*» (voir *La philosophie du kairos et de la kairicité*, Revue des Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, Comptes rendus vol. 131, 1978), E. Moutsopoulos, range «le moment opportun et optimal» parmi les catégories *kairiques* du temps. Selon lui, ce «*kairos*» se situe au croisement des catégories du «pas encore» et du «jamais plus» et 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» (voir «*L'Avenir*», Actes du XXIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, (1986), éd. Vrin, Paris 1987, p.11). Les instants «*kairiques*» de la poésie sont ceux de la création et ceux de la jouissance de cette dernière. J.M.Gabauze {3} écrit par.ex.: «L'art, pour ce qui est, tant de sa création que de sa réception, vise hors du commun et son instauration est chaque fois un kairos».

3. E. Moutsopoulos qui, comme il a été indiqué ci-dessus, s'est longuement occupé de la théorie générale du temps et a développé les concepts du «*kairos*» et de la «*kairicité*», se réfère au «caractère *kairique* de toute oeuvre d'art» {4}

4. Toute création est une «Genèse», au sens biblique du terme, et se réalise à partir du néant (*ex nihilo*). Ses éléments, immatériels et extra-temporels, sont la liberté, l'imagination et l'amour. Par contre la construction et la production, constituent une «élaboration», dans le sens le plus large du terme et, par conséquent, présupposent une «existence quelconque antérieure», donc temporelle. Le néant, le chaos (χάος) suivant les traditions Orphiques, où «l'inconstruit», suivant le premier chapitre de l'Ancien Testament, appartient à un espace extra-temporel qui prend existence par l'acte de la Création. Ainsi tout «*fiat*» devient un point de départ du temps et un collatéral du temporel.

5. «οἶσθ' ὅτι ποιήτης ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτωνοῦν αἰτία πάντα ἔστι ποιήτης» (PLATON, *Banquet* 205 B ).

6. Très à propos L. Lavelle {5} caractérise le temps de: «lieu de toutes les genèses et de tous les anéantisements».





microcosme de l'activité humaine.

L'acte poétique créatif est, de fait, une révélation<sup>7</sup>, c'est-à-dire, quelque chose en rapport direct avec l'écoulement du temps, qui constitue son champ d'action et implique son itinéraire.

Selon l'expression de Thalès, cité par Diogène Laërce (I,35){ 10}, «τοφώτατον χρόνος· ανευρίσκει γὰρ πάντα».

D'ailleurs les constituants fondamentaux de tout Art sont la *forme* qui, dans sa quintessence, est une *réglementation de l'espace* - ce dernier se trouvant en étroite interdépendance avec le temps<sup>8</sup>- et le *rythme*, qui est une forme, une *schématisation régularisée* du temps<sup>9</sup>. Il est donc composé de deux éléments qui sont en rapport existentiel avec le cours du temps.

Ce n'est donc pas un hasard si, non seulement les spéculations mythoplastiques anciennes, mais aussi les grands penseurs de la floraison grecque du Verbe, ont classé le temps soit parmi les divinités cosmogoniques extra-temporelles, soit parmi les sources non-enfantées de la Création, en un mot parmi les collatéraux de tout «*changement*», pour utiliser ici une expression du langage philosophique. «ἐπεὶ δὲ τὸ μεταβάλλον ἅπαν ἐν χρόνῳ μεταβάλλει λέγεται δ' ἐν χρόνῳ μεταβαλλέειν. (Arist. Phys. Z 5, 236 b,19 et suiv.).

Caractéristique est, en l'occurrence, l'immobilité parmenidienne de l'immuable est indestructible «ἐστίν» (ce qui est) que le philosophe éléate a

7. «Création et révélation» sont des concepts identiques, écrit le philosophe français contemporain P. Ricœur {6}. Selon A. Schopenhauer {7} «l'art est une révélation intuitive. «La poésie n'explique pas, observe aussi M. Dufrenne {8}, elle révèle ce qui seul peut être révélé et qui ne peut être révélé d'une autre manière. Enfin J. Maritain observe {9} «...toute œuvre poétique est une révélation».

8. La notion d'«espace-temps» (A. Einstein, H. Minkovski, 1905, 1908), où d'espace quadridimensionnel, est une conquête relativement récente de la pensée théorique, mais aussi de la science expérimentale et appliquée; elle forme une optique qui se trouve à la base de nombreuses nouvelles tendances artistiques qui ont inscrit le temps esthétique dans l'espace, comme l'a fait le Cubisme «vision in motion» (vision en mouvement) selon M. Naghy {11} et le Futurisme primaire (jusqu'en 1920). (voir L. D. Henderson *The Fourth Dimention and non Euclidian Geometry in Modern Art*, Princeton 1958). P. A. Michélis a même formulé, avec raison, le point de vue qu'au fond, la voie artistique a été toujours une approche «espace-temps», et a parlé de «l'espace-temps de l'imagination poétique»{ 12}. Notons aussi que, comme l'indique G. Nicolis {13}: «l'artiste, consciemment où inconsciemment ne pouvait qu'intégrer l'espace- temps dans don oeuvre.» Cette affirmation est de nature à confirmer, comme je le pense, la marche parallèle de l'esthétique et de la recherche rationnelle, sans que l'une ait forcément acquis la suprématie vis à vis de l'autre. De toute façon la quatrième dimension (temporelle) de l'espace, constitue de nos jours un paramètre incontestable à l'approche de ce dernier et, ainsi que l'écrivait H. Minkovski {14}: «Le temps lui même, comme l'espace lui même, sont condamnés à disparaître comme des ombres, et seule une sorte d'union entre les deux maintiendra une réalité indépendante».

9. Le rythme devient *forme*, en sculpture, en peinture etc. «Rythme et symétrie, écrit E.Moutsopoulos {15} sont des manières d'une existence sensible de la réalité du temps et de l'espace, promue à une idéalisation épistémologique».





situé, pour cette raison, hors du temps «οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται μυθικῶς σοφίζεσθαι» (Diels 28 B.8,5).

Ainsi, au niveau du «penser mythique» (μυθικῶς σοφίζεσθαι) selon Aristote, (Metaph.B4,1000 a,18), nous rencontrerons, déjà dans les très anciennes traditions orphiques, le temps en tant que «cause de tout effet» (αἰτία τῶν πάντων).

Dans son Commentaire sur le Cratyle de Platon(396 B, C.), Proclus nous informe: «'Ορφεύς τὴν πρώτην πάντων αἰτίαν χρόνον καλεῖ» {16}. Une information analogue nous est fournie par Simplicius, dans son commentaire sur la Physique d'Aristote. «... μετὰ γὰρ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν ἦν 'Ορφεύς Χρόνον ἀνυμνεῖ ὡς μέτρον οὗσαν τῆς μυθικῆς τῶν θεῶν γενέσεως» {17}. Damascius aussi, (Éducation de César 123 bis), se référant à la cosmogonie orphique, écrira que le temps fut «le père», d'Ether et de Chaos, soit qu'il a existé, même avant ces créations primaires. «Χρόνος ἀγήραος Λιθέρος καὶ Χάους πατήρ» {18}. En fin, l'enseignement orphique sur le rapport étroit entre création (genèse) et temps, nous est livré de façon épigrammatique, par Hermaios «...ὅπου γὰρ γένεσις ἐκεῖ καὶ χρόνος» {19}

Rappelons aussi Phérécyde de Syros qui, à l'aube du Verbe grec, vers le milieu du 6ème siècle a.D., disait «Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἱ καὶ Χθονίη». {20}

Passant à l'âge d'or de la pensée grecque, nous rencontrerons chez Critias, l'élève de Socrate, la référence suivante au temps: «...ἀκαίματος τε χρόνος περὶ τὸ ἀενάῳ ρεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτὸν» {21}. Ce même Critias qualifie le temps d'«αὐτοφυής» {22} (né de lui-même), il utilise donc un adjectif qui, selon la plupart des commentateurs, attribue au temps un caractère d'«éternité» et le range parmi les facteurs «présupposés» de la création.

Même le divin Platon, le seul parmi les grands philosophes grecs à accepter le temps comme créature du Créateur<sup>10</sup> (Timée 37,C,D.), enseigna qu'il n'était pas possible que le temps existât à l'intérieur du chaos originaire, et qu'il fut créé avec l'ordre<sup>11</sup>(ce que Pythagore nommait le «cosmos») «διακοσμῶν ἅμα οὐρανόν». Auparavant, le chaos était privé de rythme, et même si il était doté de mouvement, ce dernier n'aurait rien de stable qui pût le rendre comparable au temps {24}.

Enfin, dans le premier livre de l'Ancien Testament, l'acte créateur de Dieu, celui qui marque le passage depuis l'abîme du chaos, c'est à dire de l'éternité atemporelle, au cosmos de la temporalité<sup>12</sup>, s'effectue par Son premier Verbe: «et Dieu dit<sup>13</sup>.».

J'ai jugé utile cette brève introduction au rapport étroit existant entre temps

10. «τὸν γὰρ χρόνον ἀγέννητον εἶναι Πλάτων δ' αὐτὸς γεννᾷ μόνος» (ARIST. Phys. Θ 1, 251 b 17)

11. «Le monde est en effet l'oeuvre d'un rythme» dira, à ce propos R. de Souza. {23}

12. «Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus cur queritur, quid tunc faciebas?... non enim erat tunc, ubi non erat tempus», selon Saint Augustin {25}.

13. «Omnia tempora tu fecisti» s'écrit, s'adressant à Dieu, Saint Augustin, et Le dénomme «operator omnium temporum» {26}.





et création, car la poésie, elle aussi, constitue une création à l'intérieur du microcosme de l'art<sup>14</sup>, autrement dit, «du mythe» (au sens le plus vaste du terme), dans ce microcosme auquel appartiennent toutes les formes de l'art.

Ce mythe, nommé «Art»<sup>15</sup>, produit, lui aussi, de l'imagination et de la sensibilité humaine - qu'il appartienne à ce que l'on qualifie de «représentation directe» (poésie, musique) où de «représentation indirecte» (où l'on classe d'habitude les autres formes de l'art)- ressort toujours du *domaine des apparences*, du domaine donc qui est lié d'une manière inextricable au temps<sup>16</sup>. Un lieu où seul peut être rendu intelligible, où esthétiquement accessible, tout «étant».

Comme M. Heidegger l'a dit<sup>17</sup>, le temps est l'horizon «possible» (möglich) de toute compréhension de l'«étant» (Sein) de la substance, selon Aristote (Métaphys.Z 1, 1028 b, 2) où de l'être, (του ὄντος) selon Platon, car tout intelligible (et l'on pourrait ajouter tout objet d'expérience esthétique) se trouve

14. Tout comme la Création de Dieu a été qualifiée par G.W.F. Hegel de «vaste oeuvre d'art dans le macrocosme de l'univers». H. Cysarz a qualifié la création artistique de «reflet de la Création»(de l'univers). (voir *Das Schöpferische. Die Natur geschichtliche Schaffensordnung der Dinge*. Haale (Saale) 1943{27}).

15. «ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δεῖ εἶναι μὲλλον ποιητὴς εἶναι ποιεῖν μύθους» (Platon, 61 B) «τὸν οὖν ἐκ τούτων ὅτι τὸν ποιητὴν μὲλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μυστῶν» (Aristote, Poétique 9,1451 b 27-29). «Le mythe - écrit E.Cassirer{28}, est inséparable de la langue, de la poésie, de l'art». L'apostrophe de P. Valéry {29}, que la musique n'a pas besoin du mythe pour émouvoir, est sans doute, de caractère rhétorique, car se hâte-t-il d'ajouter «elle fait naître en nous, pas un mythe mais cette puissance secrète qui fait naître tous les mythes.... l'âme répond à la musique avec une abondance inépuisable d'explications et de mythes, qu'elle enfante aisément.» Du mythe, qui caractérise toutes les créations de l'art, produit d'un jeu- comme l'ont soutenu maints écrivains, depuis Platon, «ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν» maints écrivains, depuis Platon, «ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα ... τὴν μίμησιν» (Polit. 602 B), jusqu'à F. Schiller {30}, H. Spencer, K. Gross etc. {31}- ont parlé, mais sous un autre jour, les adeptes de l'école esthétique psychologique dite «école de la Sympathie Symbolique», (expression utilisée par V. Basch.) (*Einfühlung, empathy* etc) Suivant cette dernière, le subconscient qui reçoit les impressions du monde extérieur a la tendance de les inclure et de les enregistrer dans sa structure interne composée de sentiments. Ainsi se crée chez l'homme, l'illusion que le monde inanimé qui l'entoure, possède lui aussi, d'une certaine manière, des sentiments semblables aux siens. Il parle alors de la «colère du tonnerre «où de la «mélancolie des feuilles jaunes» etc. L'art, selon cette école, n'est que la prise de conscience et le rejet de cette illusion. Le maintien du mythe, de l'illusion, dans un monde sevré de mythes et privé d'illusions, constitue, selon cette école l'essence de tout art.{32}. O. Souville{33} dénomme la poésie, et l'art en général, «illusion volontaire». De son côté, J. Théodorakopoulos écrit à ce sujet {34}: «Au moment où l'homme contemple l'oeuvre d'art et jouit de son essence, il vit dans l'illusion que ce dernier est autant nécessaire que réel et se produit comme tous les êtres naturels». F. Nitsche est même parvenu au point extrême d'identifier l'art avec le «mensonger». «Quand nous disons, écrit-il {35} qu'une oeuvre est belle, cela signifie qu'elle est mensongère car elle n'est plus ce qu'elle était, puisque les forces créatrices de l'homme ont opéré sur elle. Elles ont pris le «vrai» et en ont fait un mensonge utile, soit un mythe».

16. Le temps est inséparablement lié au mouvement et au changement, ce qui confirme sa nature *apparente* et *transitoire*.{36}

17. Mais aussi, d'une autre manière I. Kant dans sa *Critique de la Raison Pure*.



dans l'horizon circonscrit par le temps. { 37 }

Aussi, le temps est encore l'espace de la vision et du souvenir soit l'espace par excellence de la poésie et de l'art en général.

Cependant, au delà du rôle premier et fondamental du temps dans l'instant poétique «kairique» (aussi bien au niveau de la création qu'à celui de la jouissance) ce dernier, à cause de sa relation inextricable avec le destin humain, peut être examiné comme une paramètre du phénomène poétique, sous divers angles optiques.

Et avant tout, il faudra signaler, comme l'a fait U. Eco{40}, que «si I. Kant a raison, il n'y a pas de perception ni de catégorisation qui ne prenne place dans les intuitions pures de l'espace et du temps (et de la causalité). Il est donc raisonnable que toute esthétique et toute théorie des Arts s'interroge quant au rôle que joue le temps<sup>18</sup> dans notre appréhension d'une oeuvre d'Art».

La question qui se pose ici concerne le rôle du temps et la place qu'il occupe, dans l'expression de l'art en général et, bien entendu, dans celle de la poésie en particulier.

La distinction classique entre «arts de l'espace» ou «arts spatiaux» (*artes spatiales*) et «arts du temps» ou «arts temporels» (*artes temporales*) est bien connue<sup>19</sup>. La poésie, ainsi que tous les arts qui utilisent l'expression sonore<sup>20</sup>, peut incontestablement être classée dans la catégorie des «arts du temps»,

18. Bien entendu, nous n'allons pas essayer de formuler ici une quelconque définition du temps, une entreprise très difficile à laquelle s'est adonnée avec persistance mais sans succès, la pensée humaine. Rien ne nous est plus familier et en même temps plus difficile à concevoir que le «temps». On connaît d'ailleurs le mot - devenu classique - proféré par St. Augustin dans son embarras devant la question «*quid est enim tempus ?* «Si personne ne me le demande, disait-il, je sais ce que c'est, mais si je dois l'expliquer à quelqu'un qui m'interroge, je ne le sais pas» { 38 }. La difficulté réside en l'occurrence, comme le signale C.F. Weiszäker{39}, dans les mécanismes mêmes de la connaissance humaine. «Je détermine» ou «j'explique» quelque chose, revient à dire, je renvoie à une autre chose (connue où plus simple), mais dans le cas du temps, il n'existe rien d'autre, que le temps lui même, auquel ce renvoi puisse être effectué. Ainsi, pour tout ce qui s'en suivra nous allons nous référer au temps dans la conception courante du terme, ainsi que l'a établi l'expérience quotidienne.

19. Cette distinction, comme on le sait, a été introduite pour la première fois par G. E. Lessing dans son *Laokoon* (1776 ?), une étude concernant les limites de la poésie et de la peinture. Cet auteur et philosophe Allemand a soutenu que certaines formes d'art, plus spécialement mais non pas exclusivement, celles qui s'adressent à la vue, comme la peinture et l'architecture, utilisent des signes qui s'étendent et coexistent dans l'espace, et les a nommé «arts de l'espace», tandis que d'autres formes d'art, particulièrement celles qui s'adressent à l'ouïe, comme la poésie et la musique, utilisent des symboles qui s'étendent (se succédant l'un à l'autre) dans le temps, et les a nommé «arts du temps». E. Moutsopoulos{41}, situe la différence entre les arts qui fonctionnent «dans le temps» et ceux qui fonctionnent «dans l'espace», dans le cheminement de la création artistique. Tandis que les premiers suivent une marche ascendante depuis les sens vers les idées, les seconds suivent un cours opposé. «Cela détermine, écrit-il, le caractère matériel et stable des créations des arts plastiques, et le caractère transitoire de celles provenant des arts qui fonctionnent dans le temps»

20. «L'expression sonore se déploie dans le temps» note P. Claudel { 42 }





mieux encore, des «arts *essentiellement* du temps», et cela indifféremment si l'on admet cette distinction dans sa formulation absolue<sup>21</sup> où relative<sup>22</sup>.

«Les arts de l'espace, écrit H. Delacroix, {50} se construisent lentement dans le temps; les arts du temps se construisent lentement dans l'espace. Une oeuvre picturale ou architecturale ne produit pas son effet esthétique instantanément mais progressivement à mesure que le spectateur l'examine et l'observe; mais l'espace aussi n'est pas étranger aux arts sonores. Nous n'hésiterons pas - continue H. Delacroix - à parler d'un espace sonore puisque toutes les sensations sont dans l'espace. L'extension est un attribut du temps. L'espace auditif présente trois aspects: direction, distance et volume».

«Le temps, observe E. Souriau {51}, joue un rôle dans tous les arts, y compris les arts plastiques. Temps de l'architecture, a-t-il des monuments instantanés? Des monuments dont on embrasse d'un seul coup, et non par des itinéraires lentement suivis, les diverses élévations, les aspects extérieurs et intérieurs, les

21. L'acceptation *absolue* de cette distinction, telle que nous la rencontrerons chez G.E. Lessing, consiste à considérer que la peinture (la sculpture, l'architecture) appartiennent *exclusivement* à l'espace, tandis que la poésie et la musique appartiennent *exclusivement* au temps, où mieux dit, à la «succession temporelle». Lessing écrit par ex.: «La peinture doit renoncer totalement au temps» {43}. À cette distinction rigide se sont opposées, au cours des années suivantes, des opinions plus souples mais aussi des expériences qui ont abouti à écarter presque totalement les points de vue de Lessing. Au niveau théorique, esthétique-philosophique, il a été observé que toute oeuvre d'art est fondée dans l'ensemble de la conscience humaine, or dans le temps et dans l'espace, en dehors desquels toute expérience concrète est inconcevable {44}. Ce fait incontestable signifie évidemment que toute expérience esthétique possède aussi un élément temporel. Nombreuses sont, par ailleurs, les études spéciales récentes sur la dimension temporelle des arts dits «de l'espace». Je me bornerai à citer ici deux d'entre elles qui, à mon avis, sont les plus détaillées et les plus importantes. «*El Tiempo en el Arte*» par J.C. Aznar, (éd. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1952) et «*La Peinture et le Temps*» par B. Lamblin (éd. Klincksiek, Paris 1983). Sur le niveau pratique, sont bien connues les tentatives et les expérimentations, plus spécialement des futuristes, au début de notre siècle. «La peinture, la sculpture - écrit P.A. Michélis {45} - ont renié leur nature d'arts statiques, appartenant à l'espace, et ont voulu devenir des arts dynamiques, c.a.d. (des arts) du temps». Mais l'autre versant n'a pas manqué d'avancer des arguments valables soutenant la thèse que les arts dits «du temps» façonnent, eux aussi, leur propre espace. {46}

22. À l'acceptation *relative* de la distinction introduite par G.E. Lessing, mène la constatation que toute forme de l'art est produit et résultat d'un processus intérieur; cela veut dire qu'elle est créée par une conscience et recréée par une autre et que, en dehors de ce «courant» ésotérique nommé conscience qui est de par sa nature temporel, aucune oeuvre d'art ne peut exister, voir même être conçue. À propos de ce mouvement perpétuel, de ce «courant» de la conscience, M. Kommerel a écrit {47}: «die Seele immer bewegte Seele ist, und zu ihrer Bewegtheit ein jeweils Bewegendes gehört» (L'âme est toujours (une âme) en motion et à sa mobilité (inhérente) correspond un mobile continu.) Pour cette raison tous les arts sont temporels, ou du moins, ne sont pas entièrement exemptés de la temporalité. La peinture la sculpture et l'architecture ne se différencient pas de la musique ou de la poésie en ce que les premières sont des art «spatiaux» tandis que les secondes sont des arts «temporels». Elles se différencient uniquement pour ce qui est du *pourcentage* de leur temporalité {48} «À l'origine de l'oeuvre d'art, observe P. Philippot, {49} il y a la totalité de la conscience, le temps et l'espace, sans lesquelles ne se conçoit aucune expérience concrète».



perspectives, les successions d'apparences? Des édifices dont l'aspect visuel ne change pas selon les heures et les saisons...L'espace en musique. Je ne parle pas seulement des effets de perspective aérienne (tonalités, éloignées ou proches) du relief ou de la profondeur (motifs en saillie sur un accompagnement, jeu de fond des accords), de la dimension en hauteur (sons hauts et bas, voix qui montent et qui descendent); je parle même physiquement, de la présence du corps de l'oeuvre - la masse aérienne en vibration, dans une salle dont elle occupe et remplit le volume..... Enfin ce dernier venu, le cinématographe, en ferons nous un art de l'espace ou un art du temps, qui les emploie l'un et l'autre en synthèse?....on voit combien la distinction, d'une certaine utilité pratique, est peu importante en théorie».

De toute façon, il est indéniable que le temps occupe une place fondamentale dans le processus poétique, de sorte qu'il s'avère nécessaire de procéder à un scrutin plus attentif du rôle qu'il y tient.

Mais de quel temps s'agit-il ?

Nous avons déjà signalé que nous allons nous référer à ce dernier, dans le sens établi par l'expérience quotidienne, c.a.d. dans cette dimension qui est associée au *mouvement dans l'espace* et au *changement* (...ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ παύωμεν μεταβάλλοντες οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος) «(Aristote Phys. A 10, 218 b, 21-23) et que, sans en connaître exactement la nature, nous dénommons «temps»; nous allons donc nous référer au sens du temps: «selon nous», qui constitue une combinaison du présent du passé et de l'avenir, comme l'a dit H. Bergson.

Comme il a été démontré par les scientifiques, il existe plusieurs sortes de «temps»: En plus du temps naturel ou «astronomique» (à écoulement constant et au rythme égal) il est souvent fait allusion au temps «biologique»<sup>23</sup>, au temps «psychologique»<sup>24</sup> où temps «subjectif»<sup>25</sup>, et encore au temps «historique»<sup>26</sup>, au temps «social» ainsi qu'à bien d'autres subdivisions qui se réfèrent à des notions qui ne nous intéressent pas en l'occurrence, étant situées en marge de notre recherche.

23. Par. ex. celui éprouvé par l'homme âgé, qui a la sensation que le temps «passe vite», contrairement au sens de la durée du temps qu'il avait étant enfant.

24. Malgré le fait qu'Aristote admet l'existence objective du temps, qui est mesuré par le mouvement dans le ciel étoilé, il n'exclue pas parallèlement le concept d'un temps psychologique lorsqu'il écrit: «καὶ γὰρ εἴαν ἡ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν κίνησις δὲ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐντὶ εὐθύς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος» (Phys. 219 a 4).

25. P. ex. celui qui «ne passe pas» lorsque l'on attend quelque chose avec espoir ou crainte, ou qu'il se précipite à un rythme effréné, pendant les moments de joie où de bonheur.

26. Il s'agit, en l'occurrence de l'approche historique à la progression humaine ou sociale, ou à l'évolution des peuples, à travers les siècles, avec la quelle est intimement entrelacée la notion de l'écoulement cyclique ou linéaire du temps, le «divin dessein», la «destinée» etc. etc. (voir aussi E. Moutsopoulos, *Man's historical presence in the world* dans «*The reality of creation*», éd. Paragon house, New York pp. 77 suiv.).



Parmi tous ces «temps», le temps psychologique<sup>27</sup>, plus souvent appelé temps subjectif, présente naturellement un intérêt majeur pour la poésie, et cela dans un de ses aspects particuliers que l'on pourrait définir comme «temps de l'art» ou, plus spécialement encore: «temps poétique».

Le temps «psychologique» est la sensation de l'écoulement du temps, vécue suivant le cas, par la conscience de chaque individu, après avoir été façonnée par divers facteurs intérieurs ou extérieurs. Ce temps est donc circonstanciel et, par excellence, subjectif ayant des paramètres en rapport étroit avec le monde psychique de l'individu et, contrairement à ce qui se passe avec le temps physique-astronomique, ayant un écoulement à vitesse variable et à cadence non rythmée. Très à propos I. Evangelou {52} fait mention de «quantité et de qualité» de temps, car les coefficients<sup>28</sup> qui le déterminent, lui confèrent chaque fois des qualités différentes qui varient de personne en personne. Ce temps, comme il est dit par un penseur Grec {53}, est pareil aux liquides qui prennent la forme du récipient qui les contient.

«Qualitatif» est le temps psychologique aussi parce qu'il est le produit d'une réformation du temps physique - qui est *nombre* (c.a.d. une mesure quantitative) *du mouvement*, ainsi que l'ont dit Archytas et Aristote<sup>29</sup> parmi d'autres - et qui résulte de son façonnement circonstanciel par la conscience et qui, par conséquent, varie suivant le cas et de personne à personne, «... le temps, en tant que quantité, écrit G. Bozonis {56} envahit la conscience dont la caractéristique est la qualité.

Cette notion du temps, telle que nous l'avons décrite brièvement, convient bien à l'art en général et à la poésie en particulier, car l'espace dans lequel ils se meuvent et respirent fait partie du monde ésotérique de la conscience, c.a.d. d'un monde subjectif par excellence.

Pour ce qui est du «temps de l'art» notamment, nous pouvons parler de celui qui caractérise *toutes* les formes de ce dernier («L'art n'existe qu'en devenir», dira Adorno) {57} et de celui qui est propre à la poésie en particulier.

27. H. Bergson a étudié en détail et a mis en évidence les différences entre le temps psychologique et le temps «mathématique» ou «cosmologique». Il a soutenu que ce dernier est simplement un produit de la mathématique abstraite. Le père de la phénoménologie, E. Husserl, a même proposé une nouvelle distinction du temps, qu'il a nommé «temps phénoménologique».

28. Tels coefficients sont par.ex. la santé, la disposition du moment etc.

29. Le temps, selon le Pythagoricien de Tarente Archytas est: «κινάσιος τις αριθμός» {54} et, selon Aristote, est: «ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις» (Phys. 219 b, 1-3). Les stoïciens ont soutenu des points de vu analogues mais non identiques: «... ὁ δὲ Χρύσιππος χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα καθ' ὃ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος» (Fragm. 509, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (S.V.F.) éd. Ioannes ab Arnim, Stutg. 1964, p. 164). «Οἱ πλείους τῶν στωϊκῶν (χρόνου οὐσίαν) αὐτὴν τὴν κίνησιν» (Fragm. 514 S.V.F. p. 165). Les stoïciens se différencient sur le point que le temps est «aussi une mesure» mais que, considéré du coté purement ontologique, il est un espace. Selon Zenon {55}: «πᾶσις ἀπλῶς κινήσεως διάστημα».



Les diverses formes de l'art- et parmi ces dernières naturellement celle de la poésie - considérées *sub specie temporis*, présentent certaines caractéristiques qu'elles possèdent en commun. Telles sont:

A) L'*a-temporalité* (*extra-temporalité*) qui par fois est décrite comme dépassement des catégories du temps<sup>30</sup> où comme «oubli du temps» et par fois, comme «concentration de durée» où comme «*immortalisation*» du moment esthétique. Le poète «prend le large vers l'*a-temporel*» dira G. Bozonis (*Le Temps en tant que critère de l'art-* (en grec), Annales d'Esthétique, Fondation P. et E. Michélis, vol. 27, 28 p.18) et conclura: «L'essence de l'art est l'inactuel».

La mémoire et l'imagination, les deux sources fondamentales de l'art, ont la tendance, la première à faire disparaître la distance du passé et la seconde, celle du présent et celle du futur. Ces deux fonctions psychiques, à l'heure où elles prennent essor, par l'inspiration - lors de la création - ou par la participation - lors de la jouissance de l'œuvre d'art-, situent l'artiste ou l'observateur-auditeur dans un présent *a-temporel*, c'est à dire à une autre «distance»<sup>31</sup> du temps (et de l'espace)<sup>32</sup> nécessaire au résultat poétique, tant au stade de la création qu'à celui du processus reproductif de la jouissance.

B) La «*Kairicité*», soit: a) dans le sens du «*kairos*» selon Aristote (...τ'αγαθόν...και ἐν χρόνῳ καιρός Eth. Eud. 1217 b, 32 et 37-3.) b) dans celui de «l'instant *kairique*» (voir ci-haut note 21 où, en fin c) dans le sens du rapport étroit de l'œuvre d'art avec son environnement temporel (et spatial).

Ces deux caractéristiques, A et B, ne sont pas aussi contradictoires qu'elles semblent l'être.

L'*a-temporalité*, ne signifie certes pas «hors du temps» mais «en dehors et au delà des catégories concrètes du temps»: présent, passé et futur.

Cette *a-temporalité* découle de la nature *créative*, et par conséquent, *libre*<sup>33</sup>

30. «Dichtung ist überzeitlich, unmittelbar zu Gott, und so dem werden entrückt» (La poésie est située hors du temps, attenante à Dieux, et arrachée au devenir» {58}).

31. «...au cours de l'observation d'une œuvre d'art, note P.A. Michélis {59} les distances du temps et de l'espace sont des circonstances nécessaires pour que l'observateur puisse trouver la distance esthétique qui lui permettra de jouir de l'œuvre».

32. «Das Wesen der Dichtung, écrit St. George {60}, wie des Traumes, Das Ich und Du, Hier und Dort, Einst und Jetzt, nebeneinander bestehen und eines und dasselbe werden».(L'essence de la poésie comme celle du rêve, le moi et le toi, ici et là, quelque fois et maintenant, coexistent et deviennent identiques).

33. L'art qui déifie l'homme créateur, est par excellence un phénomène et une expression de sa liberté. Par exemple, poète est le héros de Dostoievski qui dit: «deux et deux font cinq» car il préfère l'ivresse de la liberté de la prison de la logique mathématique. «Les poètes, écrit H. Reisiger {61}, sont la voix et l'incarnation de la liberté». E. Moutsopoulos {62} écrit encore: «Cette œuvre, ainsi que la totalité des œuvres qui constituent le patrimoine artistique de l'humanité, est la concrétisation du témoignage que l'homme porte sur sa propre condition: son histoire n'est que la succession de ses conflits avec l'univers afin d'affirmer sa liberté». Se référant à l'art, F. Schiller {63} fait aussi allusion à l'élan de la liberté de l'imagination (Freiheitsbetrieb der Phantasie) et la



de l'art. Élément constitutif et nécessaire de cette liberté est le dégagement de l'art des barrières de la temporalité. Comme l'a noté P. Ricoeur {64}: «L'art, qui est dépassement du transitoire, sert d'instrument essentiel pour transcender la déchéance du temps». C'est la satisfaction apportée par cette victoire chantée par Horace par ses vers bien connus du troisième livre des «Odes»:

*Exegi monumentum aere perennius  
regalique situ pyramidum altius  
quod non imber adax, non aquilo importens  
possit diruere aut innumerabilis  
annorum series et fuga temporum*

*non omnis moriar, multaque pars mei  
vitavit Libitinam*<sup>34</sup>...

Pour ce qui est de l'a-temporalité de l'art, c'est à mon avis, un lieu commun d'avancer que l'homme-artiste réalise, tant au cours de la création que celle de la jouissance<sup>35</sup>, une transgression dans le temps pour se trouver dans un présent éternel où a-temporel - là où «le temps s'est arrêté»<sup>36</sup>, comme l'a dit A. Schopenhauer {69} - pour accéder à une autre vision, non celle de la vue des yeux de terre, ou à une expérience auditive, non celle des frissons des vibrations matérielles, mais bien à un vol onirique de son âme. Comme l'a observé en épigramme P.A. Michélis {70}: «Le temps de l'art est différent du temps réel».

Ce «présent a-temporel», qui englobe le passé et l'avenir dans un instant de

dénomme «fille de la liberté». Libre, à l'image de son créateur, l'homme crée aussi *ex nihilo* dans le microcosme de l'art. Sans liberté l'art est inconcevable. Cette liberté, poussée jusqu'à ses limites les plus extrêmes, a voulu s'exprimer, par l'abstraction, par l'art dit contemporain. Liberté de l'imitation du concret, soit sous la forme d'un objet ou la forme de la parole, du lieu où du temps. Mais cet échappement des restrictions du temps, appartient à l'art par définition et son expression figurative ou autre est au moins inutile.

34. Horatius, Carm. III. XXX. 1. «J'ai érigé un monument plus résistant que le bronze, plus haut que le site royal des pyramides que ni la pluie avide ni le septentrion puissant, ni la série des années où l'écoulement fougueux des siècles ne peuvent détruire. Je ne mourrai pas totalement, une grande partie de mon être évitera la Libitina (*Libitina*, soit l'Aphrodite funéraire).

35. Si la jouissance esthétique constitue un jugement (*Urteil*), selon I. Kant, où le «sixième sens» selon A. Shaftesbury, ou quelconque autre sens, que F. Hutcheson a dénommé «sens du beau» {65}, il est possible d'y distinguer deux «instants», comme l'a observé E. Lask. {66}: un instant *non-temporel* ou *a-temporel* - celui de la simple jouissance - et un autre «dans le temps» - celui de ce processus mental qui s'en suit, qui constitue l'approbation théorique du «beau». Le premier est d'ordre purement esthétique, le second, qui implique la raison, est de nature pseudo-esthétique comme l'a dénoté E.P. Papanoutsos {67}.

36. L'art arrête le temps, écrit P.A. Michélis {68}, ce qu'il représente est imaginaire et par conséquence échappe à la roue du temps pour occuper un instant de l'éternité».



durée<sup>37</sup> condensée non réelle, est une catégorie unique du temps, propre à l'art<sup>38</sup>.

«Ainsi, la connaissance poétique, écrit J. Onimus {77}, est elle à la fois intemporelle - une expérience d'éternité - et liée à une durée intime..», et J.C.F. Hölderlin à maintenir: «Le poète nous élève au temps primordial<sup>39</sup>{78}, au dessus du fractionnement des dimensions du temps: du passé, du présent et du futur».

Naturellement, il s'agit ici d'un effet sur la conscience soit de la dite «imagination représentative» qui, comme la décrit G. Mourellos {79}: «projette dans la sensation du présent les images du passé, mais sans les reconnaître comme produits d'une expérience antérieure et les localiser dans le temps, soit, et surtout, de la dite «imagination créative-reproductive»<sup>40</sup>.

Cette a-temporalité est un attribut premier du verbe poétique». «Tout plaisir poétique de qualité, écrit G. Jean {80}, nous permet d'abolir le temps». Dans le même ordre d'idées P. Emmanuel note {81}: «Ce rapport du temps avec l'éternité rend raison de la simultanéité successive qui est le paradoxe de la poésie comme de la musique et (de) tout art».

37. «L'oeuvre culturelle, par sa persistance au long du temps... est une accumulation de durée», dira E. Barbotin [71], et G. Cogni dénommera ce «présent a-temporel» de l'art: *éternel présent intérieur*: «Dans le monde vécu intérieurement (comme est le cas de l'expérience esthétique) écrit-il {72} il n'y a pas de temps, car le temps est une succession hors du présent intérieur. Il s'en suit que, ce qui appartient au monde intérieur, est présent éternel.»

38. Pour ce qui est de la catégorie temporelle du «présent» (du présent naturel), on connaît les thèses diamétralement opposées soutenues par les penseurs au cours des siècles. Depuis Platon qui a essentiellement nié son existence objective et l'a considéré comme un produit cérébral abstrait (Parmen: 156 C) (mais qui s'est vu cependant obligé d'admettre la notion, difficile à concevoir, de l'instant hors du temps, de l'«ἐξαίφνης») et Aristote qui l'a défini «...εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου τελευτὴ δὲ τοῦ παρελθόντος ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον» (Phys. E 1, 251 b 19 - 23) jusqu'à ceux qui l'on considéré comme le seul existant réellement et le seul moment ou nous ressentons que nous vivons, car «le passé n'existe que pour autant que le présent le fait revivre, et l'avenir n'existe qu s'il devient présent. Le présent embrasse les deux autres dimensions temporelles»{73}. A «trois présents» a aussi fait allusion St. Augustin: «...tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris» {74}. L'enseignement de G.W.F. Hegel est similaire: «.. lorsque nous nous retournons vers le passé, même fort éloigné, écrit-il, nous avons toujours à faire à la réalité dans laquelle nous vivons au moment précis de ce retour».(*Vorlesungen über die Philosophie des Geschichte*, I, 165) {75}. Le même philosophe allemand voit sous un angle pareil l'assertion de Platon dans son Timée: «..nous parlons d'un devenir, de passé, comme parties du temps. Mais le temps véritable est éternel, c'est le présent éternel, le temps comme image directe de l'éternel n'a ni devenir ni passé» {76}.

39. Cette référence au temps primordial doit être considérée comme un renvoi de J. C. F. Hölderlin aux divisions de la temporalité primordiale par M. Heidegger, soit: a) temps primordial où tout premier temps, b) temps cosmologique, c) temps commun.

40. Cette imagination a été dénommée, tantôt «*abstractive*», quand dans son élan créatif elle efface de la mémoire certains éléments, tantôt «*additive*» quand elle y ajoute d'autres, qui proviennent d'expériences différentes ou des tout nouveaux non vécus, et encore «*combinative*», quand elle efface certains et ajoute d'autres pour projeter sa nouvelle création.



Se référant à ce que nous avons dénommé *a-temporalité* de l'art, J. Théodoracopoulos écrit {82}: « Par l'oeuvre d'art, la vie s'élève au dessus du transitoire, elle est arrachée à la mort, le temps s'arrête à certains moments<sup>41</sup>, où l'homme touche à l'éternité... l'oeuvre d'art contient en soi l'infini.»

Il s'agit d'un certain «midi du temps», là où ce dernier «s'arrête et se repose», comme l'a dit P. Kanellopoulos dans son poème No 16 (collection «Apli Fthonghi»):

*A midi, le temps  
Se repose un instant*

«.. à l'instant-coryphée de midi», lorsque le temps, dirait-on, s'arrête et nous éprouvons l'a-temporel - ce moment de *solstice extra-temporel*, dont parle E. Platis {84} où cet «instant soudain qui sera alors le temps tout entier», exalté par le verbe poétique de T. Sinopoulos (collection «I Poiisis tis Poiisis»). C'est cette «sensations de l'arrêt du temps» dont parle N. Vagenas, que «l'on compare souvent à la sensation de l'expérience mystique». «En réalité, écrit-il,{85}, il ne s'agit pas d'un arrêt du temps, mais bien de l'effet de la révélation d'un rythme nouveau des choses qui, pour un moment, provoque en nous la sensation du vide, et nous fait croire qu'un instant hors-temps nous a été donné».

Ces «certains moments» auxquels fait allusion J. Théodoracopoulos sont ceux dans lesquels l'homme a enfermé pour toujours, par son oeuvre d'art, les expériences de sa pérégrination céleste en des heures dionysiaques d'extase et de création. «L'homme, comme l'a dit P. Valéry {86}, a cherché et trouvé des moyens de fixer et de ressusciter à son gré<sup>42</sup>, les plus beaux les plus purs états de soi même, de transmettre, de garder pendant des siècles, les formules de son extase...tous les arts ont été créés pour perpétuer... un moment d'éphémère délice. Une oeuvre (d'art) n'est que l'instrument matériel<sup>43</sup> de cette multiplication où régénération possible».

Le paysage du peintre, le «chant» du musicien, la sculpture de l'artiste du ciseau, le récit du prosateur où le vers du poète, ne se rapportent pas - quelle que soit l'impression qu'ils donnent de prime abord - à un temps et à un lieu

41. Cf. l'observation similaire de G. Bozonis {83} «L'artiste, écrit-il, isole l'instant et le rend valable pour toujours» .

42. «lorsqu'il le peut» il vaudrait mieux dire, puisque ces moments ne sont pas élus par l'homme. Ni la création artistique ni la jouissance de l'oeuvre d'art se produisent à volonté mais seulement sous certaines conditions favorables.

43. Tout objet d'art est, tant «matière» que «forme». Pour ce qui est de la matière, il nous est impossible de concevoir un objet d'art privé de «matérialité» quelconque. «L'art est ami des sens» dira K.D. Georgoulis {87}. J.W. Goethe ajouta, comme le firent plus tard les adeptes du réalisme socialiste {88}, aux deux composantes déjà mentionnées, une troisième: «le contenu».





déterminé ou unique. Comment serait-ce autrement - pour parler ici plus particulièrement de poésie - quand le poète écrit: «*ce soir j'ai suivi la pente qui mène vers le passé*»?

Même dans l'épopée, les paysages et les faits sont érigés en symboles éternels a-temporels, qui transcendent temporalité et spatialité pour devenir universels, soit pour devenir objets d'art dignes de cette qualification.

Mais l'a-temporalité de l'art a aussi une autre dimension, non plus celle de la transgression ou de l'oubli du temps, mais celle découlant du mélange des catégories du temps et de l'interaction entre elles, causée par ce dernier. C'est à dire, lorsque le présent esthétique goûte du passé dans sa forme actuelle et quand le futur façonne l'instant esthétique du présent, par les perspectives qu'il ouvre devant lui.

En ce qui concerne la première, soit le «goût» du passé dans l'actuel, je trouve fort réussie la comparaison que propose G. Kubler {89} dans ses recherches sur les rapports temps-oeuvre d'art. Il écrit: «L'étude du passé est aussi étonnante que celle des étoiles. C'est une lumière venue du fond des âges que voient les astronomes. Il n'existe pas d'autre pour ceux que celle là qui, émise il y a fort longtemps par des astres morts ou éloignés, ne nous parvient qu'aujourd'hui....Entre étoiles et oeuvres d'art, on pourrait poursuivre l'analogie».

Ici, il pourrait être question d'un «temps éternel». D'une part de ce qui a été dénommé: «esthétique ou séduction, de la ruine»<sup>44</sup> {90} et d'autre part: «charme de l'inachevé «où «beauté du fragmentaire» auxquels on peut inclure plusieurs formes de l'art moderne (*abstractif* et non pas *abstrait*<sup>45</sup>) et bien sur, non uniquement celui ci<sup>46</sup>.

En ce qui concerne le premier, il a été remarqué et souligné que l'oeuvre d'art ancienne<sup>47</sup> exerce une attraction toute particulière, même quand elle porte les

44. Certains penseurs ont qualifié la ruine, d'oeuvre d'art *sui generis*. «En tant qu'oeuvre d'art, écrit F. Hetzler {91}, la ruine diffère radicalement des autres genres artistiques»(voir aussi son ouvrage *Ruins as a new category of being*, publié au journal «Aesthetic Education» 1982/3 pp.105-108).

45. L'art abstrait ne soustrait pas des éléments à ce qu'il cherche à représenter où à imiter, puisqu'il considère qu'il n'a rien à copier ou à imiter du monde extérieur.

46. «*Abstractif*», dans un sens plus large, a été tout art, et c'est pour cette raison qu'il a été toujours fragmentaire, et ses créations ont été, sans exception «inachevées». Une oeuvre d'art n'est pas terminée quand elle devient «parfaite», mais quand son créateur la juge complète et suffisante, mais tel n'est jamais le cas puisque l'artiste vise à l'idéal, soit à un but situé à l'infini. Dans le texte ci-haut il est question d'«inachevé» et de «fragmentaire», dans un sens restreint c-a-d. quand l'objet d'art contient des imperfections voulues par son créateur, qui l'a estimé néanmoins terminé.

47. À ce propos, il faudra peut être distinguer, comme catégorie séparée du jugement esthétique, «l'ancienneté», dans le sens de la valorisation, apportée et ajoutée à l'oeuvre d'art, par le temps. Pour les notions de l'«archaïque», du «classique» et du «suranné» voir E. Moutsopoulos *Intégration du classique dans une esthétique libérale* et *Le suranné dans l'art* {92}.



traces de l'usure du temps, et justement parce qu'elle est marquée par ces blessures.

La beauté de la ruine, écrit F. Hetzler {93} est composée de la beauté que crée l'homme et de celle que crée la nature (c'est à dire le temps), qui intervient par l'action érosive de la pluie, du vent, des oiseaux, du lichen, de la mousse etc. «La partie de la ruine construite par l'homme dans un temps humain, et la partie élaborée par la nature dans un temps cosmologique ou sidéral, sont les parties constitutives de la ruine, et continuent de l'être jusqu'à ce que la partie due à l'homme disparaisse».

Les explications avancées pour cette attraction exercée par le «vétuste» et le «blessé», sont nombreuses.

Dans une dissertation spéciale, dédiée à la ruine, G. Simmel {94} soutient la thèse que l'émotion causée par la constatation de la prépondérance des forces de la nature sur l'oeuvre humaine et le «goût de satisfaction»<sup>48</sup> éprouvé par la justification de leur revendication de ce qui leur est propre, est la raison pour laquelle la ruine possède un élément intensément tragique mais pas triste».

M. Dufrenne{96} s'exprime ainsi à ce propos: «L'usure atteste le passé, et l'objet se recommande alors de cette défense spontanée que les gérontocrates éprouvent «à l'égard des vieillards, les classiques à l'égard des anciens, et les collectionneurs à l'égard des belles choses. Cet objet qui a traversé les âges pour venir jusqu'à nous est émouvant, il participe de cette profondeur du temps de laquelle il surgit; son prestige vient à la fois, de la séduction du lointain à laquelle l'homme est toujours sensible parce que le lointain est comme une image de l'original, et du pouvoir qu'il a d'illustrer le temps en le subissant et le surmontant».

Le reflet sur le champ esthétique d'une satisfaction subconsciente pour la victoire de l'idée immatérielle, qu'enferme l'oeuvre d'art, sur l'action érosive du temps sur la matière, a été, parmi plusieurs, une des explications offertes au charme de la ruine<sup>49</sup>

Commentant la thèse ci haut, proposée par G. Simmel, S. Vahiduddin{98}, p ex. remarque que: «La jouissance esthétique que provoque la ruine ne découle pas de la victoire de la nature en tant que telle, mais de la ténacité de la création (artistique) humaine dans son affrontement avec la nature (la matière). La

48. La satisfaction et la jouissance esthétique ne sont certes pas des notions identiques. La première est ressentie comme résultat d'une certaine action visant à un but quelconque., tandis qu'il n'en est pas de même pour la seconde { 95} . Il est cependant possible qu'une satisfaction subconsciente puisse être ressentie comme jouissance, surtout quand elle a lieu dans le cadre du fonctionnement de l'art.

49. Il semble que P.A. Michélis{ 97} admet un point de vue similaire, quand il écrit: «.. mais la raison la plus profonde de ce charme est que (les ruines) surmontent l'usure où la destruction causée par le temps, grâce à leur résistance esthétique, qui témoigne de la jeunesse éternelle de l'oeuvre d'art».



vengeance de la nature n'est pas totale et la défaite de l'homme n'est pas définitive».

«*Materiam superabit opus*»!, s'exclama bien Ovide (*Metamorphoses* II.5.) devant le temple du soleil, chantant la victoire de l'art sur la matière.

Ce n'est donc pas «l'image du temps «qui charme dans l'ancien, mais le message de la résistance et de la victoire que ce dernier porte en lui.

Au sujet de «l'esthétique de l'ancien» E. Moutsopoulos écrit {99}: «La puissance corrosive du temps provoque des altérations extérieures sur (l'objet de) la création artistique qui, si elles contribuent à diminuer son éclat premier, rendent évidente sa jeunesse éternelle, au delà de toute temporalité, puisque même sans cet éclat, où justement à cause de cette absence, reste forme pure, et exerce son charme esthétique».

Une autre explication, au moins aussi satisfaisante, à la question que soulève cette curieuse attraction, exercée, tant par la ruine que par l'inachevé où fragmentaire, est que les deux excitent l'imagination et la laissent libre à les compléter et à les achever<sup>50</sup> {101}.

Avant de procéder à l'examen du rôle du temps dans l'art en général, il serait utile de souligner que, si la «beauté de l'usure» ne concerne pas, en grande partie, la poésie, tout au contraire, celle de l'inachevé - du «*non-finito*» - c'est le terme technique approprié - non seulement ne lui est pas étrangère mais elle constitue, sous certaines conditions, son moyen d'expression principal<sup>51</sup> étant donné que les causes premières de la «ruine» et de «l'inachevé», sont analogues où, mieux dit, deux aspects du même phénomène<sup>52</sup>, leur examen, dans le cadre de cette dissertation sur le rôle du temps dans la création poétique, n'est pas hors du sujet mais bien au contraire très pertinent et utile.

Les trois mots que nous avons utilisé ci-haut: «imagination», «libre», «compléter» détiennent, nous le croyons, la clef de l'explication du rôle du

50. Une explication, dans le même ordre d'idées, est offerte par U. Eco {100} qui note:» Le problème intéressant naît cependant lorsque nous possédons des traces d'une oeuvre *quasi* disparue, mais pas totalement. Dans ces traces, malgré l'action du temps ou en vertu de cette action même, nous y lisons quelque chose d'esthétiquement intéressant. Au départ des traces soumises à l'action destructrice du temps, nous cherchons à inférer - sur base de ce qui reste - comment l'oeuvre aurait pu être ..»

51. «Das «non finito» ...erweist sich also als eine entscheidende künstlerische Form (Le «non finito» se présente aussi comme une forme artistique décisive) remarque F. Baumgart {102} dans une étude spéciale sur ce sujet. D'un autre point de vue, B. Lambropoulos {103} s'exprime à ce propos d'une manière analogue: «La fonction esthétique du «fragmentaire», écrit il, a été largement utilisée comme preuve évidente de «l'angoisse romantique» de l'artiste de saisir la vérité et de l'exprimer avec une force de persuasion analogue».

52. Il est intéressant de signaler ici que F.J. Kovach, dans son article «*Artistic incompleteness in the philosophy of art*» (publié dans les Actes du Quatrième Congrès d'Esthétique, tenu à Athènes en 1960, note (p.320) qu'il y a deux sortes d'oeuvres d'art incomplètes. L'une, lorsque cette dernière a *subit des dommages, où est en partie perdue*, et l'autre lorsqu'elle est *laissée incomplète* par l'artiste lui même.



temps dans les cas qui nous occupent.

C'est une vérité évidente que la liberté n'est pas seulement un coefficient, mais un élément primordial constitutif de l'art ; de tout art.

Celui qui se trouve devant les lacunes traumatiques occasionnées à l'oeuvre d'art par le passé, ou devant celles que le présent a laissé pour que le futur les complète, c'est à dire devant la «ruine» où l'inachevé», agit comme un second créateur non lié, dans une grande mesure, par cette oeuvre d'art, en la recréant par son imagination et en la rendant encore plus sienne par les compléments et les additions que lui permet la liberté dont, l'intervention du temps, lui a fait cadeau. De cette façon la contribution du «temps - ruine»<sup>53</sup> où du «temps - complément» est, en premier lieu, une contribution de liberté<sup>54</sup>. Notons par ailleurs, à ce propos, que depuis toujours, l'homme a considéré, la qualité de plénitude comme un élément de beauté<sup>55</sup>.

Innombrable sont les exemples des penseurs qui s'y sont référés: «... ἀτελεῖ γὰρ εἰκότως οὐδέν ποτ' ἄν γίνοιτο καλόν» affirmait Platon (Timée 30 C) et Aristote (Poet. 22, 1451 a 31) «... τὸν μῦθον ἐπεὶ πράξεως μίμησις ἐστὶ μιᾶς τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης». «... περὶ μὲν πράξιν ὅλην καὶ τελείαν...». Enfin, le Grand Albert écrivait dans sa «Summa Theologia» {105}: «pulchrum est, cui nihil deest, ed perfectione pertinentium» et St. Thomas d'Aquin {106}: «ad pulchritudine tria requiruntur, primo quidem integritas sive perfectio...».

Dans l'oeuvre incomplète, où mutilée par le temps, ou bien, laissée à dessein incomplète ou fragmentaire par l'artiste, le spectateur-auditeur *lato sensu* cherchera la perfection, par une tendance naturelle vers cette qualité du «beau», et l'atteindra (créera) par son imagination, dans son monde intérieur et dans le cadre de son propre temps. Ainsi, l'apport du «temps- complément», est une contribution dynamique de perfection, par le truchement de la rencontre de deux temps, de celui du créateur(du présent de la création) et de celui du spectateur- auditeur(du présent de la jouissance).

En ce qui concerne plus particulièrement la poésie, le «temps-complément» est ici plus évident que le «temps-ruine» malgré le fait que le dernier n'est pas entièrement absent. Il existe, des textes poétiques qui nous sont parvenus, mutilés par le temps. L'effort, non pas littéraire, mais poétique-onirique, de les

53. Les termes «temps-ruine» et «temps-complément», ne me paraissent ni satisfaisants ni expressifs, ils ont été cependant acceptés par la littérature internationale y afférente. De «temps-ruine» p. ex. parle, F. Hetsler dans un article récent, (voir ci-haut note 44).etc.

54. Très caractéristique, à mon avis, est le déplaisir très souvent causé par l'absence de cette liberté, toutes les fois où, pour cause de rénovation ou de réparation, la patine du temps d'une oeuvre d'art lui est enlevée, car cette patine ne constitue seulement pas un élément de nostalgie romantique mais un véritable «permis de liberté» de «découvrir» ce que le temps a caché.

55. «La perfection du «complet» - dira P. A. Michéris {104} - est une exigence de l'esprit qui veut toute oeuvre d'art complète, soit: avec un commencement, un milieu, et une fin.» Comme, par ailleurs, l'a dit Aristote: «ὅλον δὲ ἐστὶν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν» (Poet.6, 1450 b 26).



compléter, engendre cette «magie» dont nous avons parlé et qui est propre aux cas analogues.

En vérité, combien de suppositions n'avons nous pas faites, en nous penchant sur ces vers «blessés» et blessants du 14<sup>me</sup> fragment sauvé par ce «*papyrus oxyrenchiensis*» fort éprouvé, contenant le chant nostalgique de Sappho?

{ - υ - υ } ανάγ { υ - υ - υ }  
 { ἄλλ᾽ αἶ } ἐμνάσεσθ' αἶ { υ - υ - υ }  
 { - υ ᾗ } μμες ἐν νεό { τατι - υ }  
 { ἔ } πόημεν

{ πόλλα μ } ἐν γὰρ καί κά { λα - υ - υ }  
 { πάσχο } μιν πολ { λαις δέ θεῶν ἐόρταις }<sup>56</sup>  
 { και χ } ο { ρ } εἴαις δ' { - υ υ - υ - υ }

La technique du «non finito» est utilisée, comme nous l'avons déjà noté, comme moyen d'expression de la poésie, soit par une lacune du mètre soit par une défectuosité de la structure des vers. { 107 } ou l'imperfection du «message», soit en fin, dans des cas extrêmes, par un manque de sens des «mots» qui, dans les cas du dadaïsme où du lettrisme, ne laisse que des simples sons «à compléter».

À un autre encore «non finito» a fait allusion J. Aler, au IV<sup>me</sup> Congrès d'Esthétique tenu à Athènes en 1960.

Dans sa communication, sous le titre caractéristique: «Die Unvollendetheit des Vollendeten «(L'incomplet du parfait) il se rapporte à «l'élévation du poème achevé à l'imperfection» qui, d'après lui, a lieu quand par exemple divers poèmes lyriques sont publiés dans une collection. Dans cette dernière, ces poèmes perdent leur «indépendance» (leur «perfection») et deviennent parties d'un ensemble plus vaste. Par cette inclusion (dans une collection) le poète crée, volontairement ou non, une interdépendance de sorte que chaque poème est soumis à l'influence des autres,<sup>57</sup> ce qui résulte à ce qu'il ne soit plus ce qu'il était au début. Chaque poème devient ainsi une sorte de «fragment», ou un «non finito», qui trouvera sa perfection et sa justification future, par les compléments que lui seront ajoutés par le lecteur de la collection entière.

Mais nous avons déjà mentionné un autre paramètre chronique de l'art, qui certainement a trait aussi à la poésie, et que nous avons qualifié de «*Kairicité*».

Dans ce qui suit il sera question, non pas de la *kairicité*, dans le sens donné au «*kairos*», à ce dieux aux pieds ailés, que la mythologie grecque voulait fils de

56. «mais souvenez vous (combien?) avons nous fait dans notre jeunesse, car nous avons joui de plusieurs et de belles choses, pendant des nombreuses fêtes des dieux et des danses (d'après une traduction en grec moderne de P. Lekatsas)

57. «Innerhalb eines umfassenden Ganzen, liefert nun jeder Text dazu seinen Betrag, ist aber auch seinerseits dem Einfluss des Ganzen ausgesetzt» (Chaque texte offre sa contribution à l'ensemble global qui le contient mais de son côté il s'expose à l'influence de cet ensemble){ 108 }.





Zeus et rival du temps, ni aux notions y afférentes des penseurs de l'antiquité classique (voir ci-haut note 29), ni encore à celles plus récentes qui ont utilisé ce terme pour indiquer: «cet instant critique tranché dans le devenir». { 109}. La *kairicité* de l'acte poétique est évidente, c'est un acte «*καιροφυής*» (de nature temporelle) pour nous servir d'un terme de Plotin { 110}. Nous nous occuperons donc ici, d'une autre «kairicité», non pas de cette dynamique de la volonté qui tranche le temps et qui constitue, comme le note E. Moutsopoulos {111}, l'expression la plus authentique de la créativité<sup>58</sup>, mais de celle qui relie tout oeuvre d'art, et certes tout poème, avec le temps (le temps *et* le lieu<sup>59</sup>) de sa création mais aussi avec celui de son effet esthétique.

Toute création poétique et, en général, toute oeuvre d'art, étant oeuvre humaine, naît et, par la suite, rayonne dans le temps (et dans l'espace<sup>60</sup>). Il s'en suit donc, que cette temporalité, qui découle de sa participation à la matérialité<sup>61</sup> existentielle, joue un rôle et se reflète dans sa substance.

«Toute oeuvre importante, écrit E. Papanoutsos, { 114} ne peut qu'appartenir à l'époque et au «moment» qu'elle a été créée.

«Il est aisé de comprendre, écrit H. Delacroix {115} que l'art dans son ensemble évolue comme les sociétés qui le portent. Il n'y a pas un beau absolu, qui à travers les formes mobiles des arts, se cherche, trouve et se perd. Il y a une succession de formes en harmonie avec le milieu qui les crée».

Des points de vue analogues ou identiques ont été exprimés par plusieurs penseurs qui se sont penchés sur le problème de la «kairicité» de l'art.

«L'art, écrit P.A. Michélis {116} s'appuie sur son temps, et doit même s'appuyer bien solidement pour l'exprimer».

«Toute création se déroulant en une succession de temps et de lieux concrets et précis - observe E. Moutsopoulos {117} - engage la conscience du créateur toute entière, avec ses expériences, ses vécus, ses convictions et ses initiatives; en un mot, ses attitudes vis - à - vis de son milieu dont les influences en conditionnent les réactions sur le plan de la création proprement dite».

À ce propos, rappelons aussi les remarques très pertinentes de W. Sherer (voir

58. Voir aussi du même auteur: «*Le caractère kairique de l'oeuvre d'art*» (Actes du V. Congrès International d'Esthétique, Amsterdam 1964 pp.115-118).

59. K. T. Dimaras { 112} au lieu du terme «*καιρός*» (kairos), dans le sens exposé dans le texte ci haut, utilise le terme «époque» avec le même contenu. Il écrit:» Tout texte littéraire exprime toujours et automatiquement certains desiderata du lieu où il a été né....l'époque - ou, comme nous l'appelons habituellement- «le moment historique», (et ce «moment» devrait ici être conçu dans le pur sens géométrique) est le moment de la jonction du temps et de l'espace».

60. «dans l'espace» dans le sens restreint, car «espace» *lato sensu*, est aussi le temps, collatéral nécessaire de toute «spatialité». Comme l'a dit Saint Augustin { 113}

61. L'idéalisme pur (de R.G. Collingwood et de B. Croce par exemple) qui voulait que l'oeuvre d'art n'existe que dans l'esprit de son créateur, a été dépassé, je crois, sans retour. Mais aussi le point de vue contraire extrême, selon lequel l'oeuvre d'art est uniquement du matériel façonné par l'intervention humaine, (matière façonnée par l'homme), néglige certainement des paramètres de l'art qui se trouvent au delà de la matérialité, qu'il serait dangereux de les ignorer.



analyse et commentaire détaillé de celles ci, par E. Staiger «*Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, Atlantis, Zürich 1953, pp. 10-16» qui a insisté sur le rôle des «choses héritées» (*Eerntes*), des «choses vécues» (*Erlebtes*) et des «choses apprises» (*Erlerntes*), dans le contenu de la conscience du poète. Identique, bien sur, est l'approche à cette question de l'école du positivisme social. H. Taine, un des représentants les plus importants de cette tendance écrit par exemple: «Comme une plante doit sa forme, sa couleur, le dessin de ses feuilles etc. aux conditions climatologiques de son entourage, une oeuvre d'art est déterminée par l'ensemble des événements et des idées de son temps» { 118 }.

Si ces thèses relèvent de l'exagération et ne peuvent être admises qu'avec une certaine réserve, il n'en est pas moins évident et naturel que l'oeuvre d'art, et certes la poésie, sont «kairiques», dans le sens exposé ci-haut, c'est à dire en ce qui concerne sa relation avec son *temps*, i.e. avec son «*kairos*» où «son époque».

Ce lien temporel (et spatial<sup>62</sup>) a été étudié plus particulièrement et exposé dans le cadre de l'interprétation<sup>63</sup> de l'art.

C'est dans l'entourage de leur époque que nous chercherons par exemple à comprendre certains symbolismes contenus dans quelques oeuvres d'art, dont l'approche esthétique serait toute différente sans ce recours à leur environnement «kairique». Ainsi que le note E. Souriau { 120 } «La valse de *Don Juan* a perdu, pour un moderne, le caractère social qui, pour les contemporains de Mozart, la faisait paysanne, en contraste avec l'aristocratique menuet avec laquelle elle lute en contrepoint».

«Pour interpréter l'oeuvre d'art correctement, remarque K.Th. Dimaras { 121 }, il faut connaître le lieu<sup>64</sup> où il a été né, les desiderata sociaux de ce dernier, les conditions politiques et économiques y prévalantes et, contrairement, pour connaître ce lieu, nous pouvons nous référer sans crainte à l'oeuvre littéraire».

Il a été soutenu que, pour comprendre le message esthétique de toute oeuvre d'art - qu'elle soit poétique, musicale, sculpturale où picturale - il est nécessaire de recourir à son «kairos», (son temps ou son époque).

Je ne m'opposerai certes point à ce qui précède; je crois cependant, que ce paramètre du temps, qui se réfère à la création du poème - et de toute oeuvre d'art - serait incomplet si l'on n'y ajoutait pas un autre, aussi important, qui est celui du «kairos» ou de l'«époque» de la jouissance esthétique, ou de la

62. L'oeuvre d'art est en rapport étroit non seulement avec le temps mais aussi avec le lieu, c'est à dire avec tout ce qui compose son environnement social, historique, religieux etc.

63. «C'est souvent la date, note M. Dufrenne { 119 }, qui nous alerte et nous permet de mieux voir l'objet où d'exercer au moins sur lui la *réflexion critique*».

64. Par «lieu», K.Th. Dimaras entend sans doute ici, comme il appert par ailleurs de l'ensemble du texte y afférent, toutes les conditions environnantes qui composent ce que nous appelons «kairos» où «époque».



«consommation» de celle ci, comme, d'une façon moins élégante, est désignée, d'habitude, cette autre phase esthétique.

Notons ici, qu'il a été établi que l'oeuvre d'art ne se complète que lors de son contact avec «le récepteur» de son message, c'est-à-dire lors de la rencontre de deux sensibilités ; un contact sans lequel l'oeuvre d'art reste au moins sans justification.

«*Creo et laetor*, écrit E. Moutsopoulos {122} se révèlent des compléments de tout *cogito* existentiel et retracent l'aventure esthétique de la conscience». Certains même penseurs, comme p. ex. J. Maritain {123}, à fin de souligner cette équivalence proposent le terme «intuition créative» pour la première, et «intuition réceptive» pour la seconde.

Nous ne nous proposons pas de procéder en l'occurrence à l'analyse des diverses thèses philosophiques y afférentes qui, par ailleurs font partie de la théorie générale de l'art et dépassent de loin les limites de cet essai.

Ce que nous pouvons, en tous cas, constater ici, est le fait que, lors de la jouissance-«consommation» le spectateur-auditeur, goûte l'illusion esthétique d'un transfert à un «présent révolu», c'est à dire à ce *temps* qui constitue le milieu temporel de l'oeuvre d'art, avec tout ce que cela puisse signifier pour les conditions historiques, le cadre social etc. qui ont contribué à sa création. Mais, en même temps, l'oeuvre d'art qui devient l'objet de cette jouissance, subit intérieurement une *re-création*, étant complétée *subjectivement* par l'auditeur-spectateur, de sorte que, soient ajoutés à ses constituants «kairiques» initiaux, d'autres appartenant au milieu temporel (et spatial) environnant sa «consommation».

Il s'agit donc, non seulement de la rencontre de deux «moments kairiques», dans le sens de deux césures dynamiques du temps, selon E. Moutsopoulos, mais d'une rencontre de deux «temps- époques» dans le sens courant du «milieu temporel», historique, social, religieux etc.

Ce temps de la jouissance-consommation, où l'objet d'art est *complété et re-créé*, est sans doute aussi décisif pour la formation du phénomène esthétique que celui de la création. Je suis même tenté de le considérer plus important encore: en effet toute oeuvre d'art est *différente*<sup>65</sup> (donc nouvelle) selon les conditions (spectateur-auditeur, temps, lieu) de l'exercice de sa dynamique<sup>66</sup>

65. «Le sens du message d'un poème, peut s'éloigner considérablement de la volonté du poète et des sources premières qui l'ont inspiré», écrit T.S. Eliot {124} et ajoute: «il est évident qu'un poème peut signifier différentes choses à différents lecteurs, et toutes ces significations peuvent être différentes de celles que le poète avait en tête. Le sens que donne le lecteur peut être très distant de celui du poète, et être aussi valable, même meilleur». Une oeuvre, remarque J. Maritain {125} possède, d'un point de vue, un sens plus large, plus différencié, pour le public que celui de son créateur. Une oeuvre importante est vivante, elle a sa propre vie dans le tourbillon des générations qui se succèdent. Elle est admirée, rejetée, découverte à nouveau et les facettes de son message changent continuellement.

66. E. Said {126} écrit à ce propos: «aucun texte n'est terminé, puisque son potentiel esthétique est continuellement exploré, et par conséquent élargit, par chaque lecteur».



esthétique. On pourrait même affirmer que les deux «kairicités», dont il a été question, celle de la création et celle de la jouissance<sup>67</sup>, occupent une place déterminante, la première dans l'interprétation, la seconde dans le rayonnement esthétique de l'oeuvre, que celle ci soit poème où objet d'art quelconque.

Le «temps» par exemple où naît une oeuvre poétique engagée, comme sont certains vers de Victor Hugo où de J. Ritsos, est sans aucun doute déterminant de leur identité, mais le «temps» actuel et futur de leur contact avec le lecteur-auditeur est déterminant pour leur effet esthétique<sup>68</sup>.

Mais sont elles vraiment contradictoires, comme elles semblent l'être du premier abord, les deux qualités chroniques de l'art, dont nous avons parlé, soit l'*a*-temporalité et la «kairicité»?

Ce n'est certes pas possible et je ne le crois pas.

Le lien «kairique» par exemple de la poésie, mais aussi de tout art, lui confère un point de référence temporelle mais ne l'enferme pas dans les catégories du temps, desquelles elle continue à demeurer libre et indépendante. Le contraire constituerait un déraillement dangereux duquel l'art ne pourrait qu'en pâtir.

«L'artiste, écrit F. Schiller { 127 } dans sa neuvième lettre à son protecteur le Prince F.Ch. Holstein-Augustenburg, est inévitablement un produit de son époque<sup>69</sup>. Mais, malheur à lui, s'il devient son gardien protecteur où, encore pis, s'il devient son favori»

Dans le même ordre d'idées P. A. Michélis qui, comme nous l'avons noté plus haut veut l'art «s'appuyer solidement sur son temps», s'empresse d'ajouter aussitôt: «pourvu qu'il sache comment placer ses idées hors du temps».

Or, ces deux qualités «kairiques» de l'art ne sont pas seulement compatibles mais encore elles constituent des caractéristiques désirables de l'art.

L'«heure kairique» ou l'époque de la création de l'objet d'art, et en particulier

67. N'oublions pas, par ailleurs, que la phase de la jouissance est, dans son essence profonde, phase de re-crédation où de «traduction» intérieure et, en tant que telle, elle a aussi, comme toute création artistique, son coefficient «kairique».

68. Evidement, tout cela s'applique à toutes les formes de l'art. Dans le cadre des arts plastiques par exemple le «coefficient temporel» - le «temps-kairos» - du moment de la création ou de celui de la jouissance d'une oeuvre, joue un rôle analogue. Ainsi un tableau de Rubens, avec ces corps féminins plantureux, appartient à cette dernière, mais le «kairos» de sa jouissance-appréciation, plusieurs siècles après, influence certainement et différencie son abord esthétique.

69. Dans sa seconde lettre, adressée toujours au même Prince, F. Schiller { 128 } écrit encore: «comme nous sommes citoyens d'un état, de même nous sommes citoyens de notre époque». Dans une lettre adressée à F.H. Jakobi, (publiée dans la Revue «Horen», de F. Schiller, du 25 Janvier 1975) ce grand poète et penseur allemand commente cette affirmation de la manière suivante: «notre intention est d'être corporellement des citoyens de notre époque et de rester tels, car il n'est pas possible autrement, mais spirituellement il est du devoir du philosophe et du poète de n'appartenir à aucun peuple et à aucune époque mais d'être littéralement un contemporain de tous les âges (ein Zeigenosse aller Zeiten).



celle de la poésie, ne fixe pas son message dans le temps. Ce dernier doit avoir la force de s'élever en symbole éternel - or extra-temporel - et rayonner en tout «kairos» i.e. en toute «époque». Cela constitue d'ailleurs la grandeur de l'art qui, bien qu'il naisse dans le temps, appartient à l'éternité. Étroitement liée à l'homme, la poésie, comme l'art en général, reflète sa double nature qui est à la fois matière sujette à la temporalité aussi bien qu'esprit éternel.

Au stade de la création comme dans celui de la jouissance-«consommation» du poème - où de toute oeuvre d'art - l'élément du temps, peut être considéré également sous un angle différent, soit: d'une part, comme «temps du contenu» où encore «temps du récit» et d'autre part, comme «temps de l'abord, où de la jouissance esthétique».

Nous appellerons «temps du contenu» celui au cours duquel se développe la récitation des faits aux quels se réfère par exemple un poème. Il va de soi, bien sur, que ce temps ne concerne pas toutes les formes de l'art ni, obligatoirement, toutes les oeuvres d'un art déterminé. Par contre, il est certain qu'il a trait à toutes les formes de narration, qu'elles soient narrations par le verbe, comme sont certains moments de la poésie, ou par l'image<sup>70</sup> ou même par le geste. Ce temps est un «présent continu» dont le cours, est différent, non pas de rigueur linéaire-chronologique mais souvent cyclique, avec des va et viens fréquents.

Nous appellerons aussi «temps du récit ou du contenu», soit celui que l'artiste choisit pour rythmer la cadence du développement de ce contenu soit le temps qui, sans que le créateur en soit conscient, confère un rythme propre à cette dernière. Ce temps, contrairement au temps «commun», est lui aussi d'une vitesse inégale, tantôt lente tantôt accélérée par l'intention, ou par les ondulations intérieures de la disposition psychique de l'artiste<sup>71</sup>.

70. Nous nous trouvons devant une narration par image, par exemple lorsque le peintre introduit dans la même composition plusieurs époques de son sujet, ou bien sous la forme d'un polyptyque ou encore par une simple juxtaposition dans le même tableau, de diverses scènes dans le temps, comme il arrive dans la peinture primitive où celle qui l'imité et encore dans les «tankas» de l'art bouddhiste, où le Bouddha est représenté dans diverses étapes de son chemin vers l'illumination ou de son enseignement. Des représentations analogues existent dans l'iconographie byzantine. La distance existant dans l'espace de l'image, exprime de façon plastique, la distance du temps qui sépare les diverses scènes.

71. U. Eco fait allusion à un «temps» pareil dans son article «*Le temps de l'art*» (129): «Le temps de l'énonciation (par «temps d'énonciation» U. Eco entend «l'acte de qui narre, ou parle tout aussi bien, qu'il s'agisse d'un texte verbal où d'un texte visuel» c'est à dire ce que nous avons dénommé «temps du récit») peut également prendre pour forme le rythme que l'auteur impose à sa page, obligeant le lecteur à des ralentissements et à des temps morts, c'est à dire à une lente approche des événements de l'histoire. Il peut y avoir des histoires faites de rien, où le temps de l'énoncé se résume en peu de propositions alors que le temps de l'énonciation est très long.... Quand un auteur passe longtemps (de nombreuses pages) à décrire un paysage, nous n'avons pas, dans le temps de l'énoncé, d'événements qui suscitent l'attention, mais bien un déploiement intéressant du temps de l'énonciation.» Naturellement il en est de même en poésie et encore, d'une autre façon, dans les arts plastiques». U. Eco se réfère, avec plus de détails, dans son article ci-haut mentionné, aux arts plastiques.



Dans la poésie épique nous avons des exemples très évidents, mais aussi le verbe lyrique ne manque pas de cas, d'un temps «au ralenti».

En fin le «temps de «l'abord ou de la jouissance esthétique» est celui dont a besoin le spectateur-auditeur pour jouir de l'oeuvre. Ici, certes, le premier rôle appartient à sa propre sensibilité, naturelle ou acquise, mais il est aussi possible que se temps puisse s'étendre par des moyens artificiels utilisés par l'artiste pour obtenir des résultats analogues.

Au delà, cependant, de ceux que la poésie a en commun avec les autres formes de l'art, elle possède encore d'autres caractéristiques découlant de ses rapports avec le temps qui eux, sont étroitement liés avec ses particularités, avec ses genres, en somme, avec sa propre nature

À ce propos vient à l'esprit, avant tout, le rapport étroit existant entre les trois genres<sup>72</sup> poétiques (selon Aristote *Poétique* 1, 1447 a 13) i.e. l'épopée, le vers lyrique, et le drame (tragédie où comédie), et les catégories apparentes du temps: le passé, le présent et l'avenir.

L'épopée, poésie narrative, se réfère au passé<sup>73</sup>. Elle dirige le regard du poète, ainsi que celui du lecteur-auditeur, vers les événements et les passions du passé, par une narration rétrospective qui tient de l'enthousiasme, de la peur, de l'admiration ou de la nostalgie. Elle est poésie de la mémoire collective par excellence, mémoire précieuse qui, pour être préservée, s'enveloppe de la magie du mythe, soutien de tous les arts.

Le mythe devient ici légende dans le sens qu'il s'étend exclusivement dans la dimension du passé<sup>74</sup> et se rapporte à des événements qui ont eu lieu.

Le verbe poétique lyrique, subjectif, rêveur et «confessionnel»<sup>75</sup> s'étend dans

72. Cette distinction correspond à la classification traditionnelle du verbe poétique, ayant pour prototypes par exemple. Homère, Hésiode, Sappho, Euripide etc. Cependant nous ne devons pas considérer cette distinction entre les divers genres du verbe poétique, comme indiscutable ou absolue, mais plutôt comme une classification scolastique qui en réalité n'est pas toujours aisément visible. Cela est applicable également au verbe poétique grec ancien et, encore plus, à celui d'après. Plusieurs sont ceux qui se sont opposés à cette distinction, entre autres Victor Hugo (*Cromwel*, Préface) B. Croce (*La Poésie, Introduction à la Critique et à l'Histoire de la Poésie et de la Littérature*, P.U.F Paris 1951 p 112) etc. Cependant c'est un fait, que dans leurs lignes générales, chacun des trois genres de la poésie possède sa propre physionomie.

73. Il s'agit ici principalement de l'épopée héroïque, sans exclure cependant les autres genres d'épopée, comme est par exemple l'épopée didactique où généalogique (Hésiode), l'épopée philosophique (Xenophane, Parménide) etc. Néanmoins et indépendamment de son contenu suivant lequel ces distinctions ont été établies, le champ temporel du mythe qu'elle développe, est toujours le passé.

74. La légende est aussi un mythe dont le champ temporel et le contenu est exclusivement le passé.

75. Les adjectifs «subjectif», «confessionnel» etc. ne signifient pas nécessairement que la poésie lyrique est une poésie personnelle. Dans le cas du chant lyrique, le poète bien sur, contemple le monde à travers son «moi», mais sa poésie ne peut revêtir la dignité de l'art que si ce «moi» prene dans ses vers une dimension oecuménique englobant tous les «moi». Comme l'a dit A. Shopenhauer «Le poète est un homme universel».



un «présent intérieur» qui mélange et refond toutes les catégories du temps: hier, aujourd'hui, demain: le souvenir, le vécu et l'expectative, dans une dimension caractérisée par une sensation d'un éternel «maintenant».

En fin la poésie dramatique, le «verbe-action»<sup>76</sup>, contrairement à ce qu'est le «verbe-narration»(épopée) et le «verbe-confession»(lyrique), est dynamique dans le sens qu'il conduit vers un développement du noyau de son mythe<sup>77</sup>, comme l'a dit Aristote (*Poétique* 7, 1451 a, 1451 b 9) en dirigeant l'attention vers ce qui suivra comme conséquence, ou «*catharsis*», lato où stricto sensu. Son domaine est par conséquent celui dans lequel se développe le *drame* (mot qui dérive du verbe «ὄρᾶν = agir) et son orientation est vers ce qui va se passer dans le futur.

Ce rapport, indiscutable et généralement admis, entre les trois<sup>78</sup> genres principaux de la poésie et les catégories du temps ne trouve pas d'accord les penseurs en ce qui concerne la correspondance entre ces genres poétiques et les diverses catégories du temps. E. Staiger p. ex., se basant sur la dimension existentielle des ces catégories, selon M. Heidegger{130}, considère que le champs de la poésie lyrique est un lieu de réminiscence<sup>79</sup> qui s'étend dans un passé *a*-temporel dans lequel les trois catégories du temps<sup>80</sup> sont confondues, où perdent leur signification», (Gegenwärtiges Vergangenes, ja sogar künftiges kann in lyrischer Dichtung erinnert werden) {132}.

Par contre, selon le même penseur, le champs de la poésie épique est le présent, tandis qu'il soutient, pour la poésie dramatique, des thèses pareilles à celles exposées ci-haut.

La réminiscence, écrit-il, est le mot clef qui explique cette pénétration réciproque lyrique (das lyrische Ineinander), l'absence de distance entre l'objet

76. «Ὅθεν καὶ δράματα καλεῖσθαι τινες αὐτὰ φάσιν ὅτι μιμνῶνται ὁρῶντας» Aristote *Poétique* 3, 1448 a 28,29) ... μίμησις... ὁρῶντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας (Aristote *ibid.* 6, 1449 b 24) «ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου [καὶ εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία ἐν πράξει ἐστὶν, καὶ τὸ τέλος πράξις τις ἐστὶν, οὐ ποιότης]» (Aristote *ibid.* 6, 1450 a 16-19) «Ἐπεὶ ἄνευ μὲν πράξεως οὐκ ἂν γένοιτο τραγωδία» (Aristote *ibid.* 6, 1450 a 28)

77. «...ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγωδίας τὸ δὲ τέλος μέγιστον ἀπάντων» (Aristote *Poétique* 6, 1450 a 22-23) «Ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας» (Aristote *ibid.* 6, 1450 a 38). «Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς κωμωδίας ... συστήσαντες γὰρ τὸν μῦθον διὰ τῶν εἰκότων οὕτω τὰ τυγχόντα ὀνόματα ὑποτιθέασιν» (Aristote *ibid.* 9, 1451 b 12 -14. «Κωμωδίας ὕλη μῦθος...» (Excerpta ex Aristotelis libro apud anonymum *περὶ κωμωδίας* in cod. Cosiliano 120 vers 30)

78. Les trois genres de la poésie, comme ils ont été déterminés par l'histoire littéraire et la tradition, tendent déjà à se limiter en un seul i.e la poésie lyrique. L'épopée constitue un genre mis en marge par les circonstances de la vie moderne et la poésie dramatique a presque totalement cédé sa place à la prose.

79. E. Staiger distingue dans son texte, avec une subtilité Aristotélicienne, la réminiscence (ἀνάμνησις - Erinnerung) (subjective) du souvenir (μνήμη Gedächtnis (objectif).

80. À propos de ce «passé lyrique», hors temps et hors lieu, il remarque {131}: «Lorsque nous parlons d'images dans la poésie lyrique, il ne faut jamais penser à des tableaux de peinture, mais, au plus, à des visions oniriques qui émergent et se dissolvent avec indifférence pour leurs rapports avec le temps et le lieu».



et le sujet... Dans le cas de l'épopée domine la dimension du présent<sup>81</sup>. Le poète épique, remarque-t-il, plonge dans le passé non pas par la réminiscence, comme le fait le poète lyrique, mais par le souvenir, et le souvenir, garde sa dimension temporelle et spatiale. Le «lointain est rendu présent» (wird vergegenwärtigt<sup>82</sup>) de sorte qu'il se dresse devant nos yeux. En fin, dans le cas de la poésie dramatique c'est l'orientation vers le futur qui domine. Ce qui donne de la force et du charme à n'importe quelle composition dramatique, c'est le maintien continu de l'expectative de ce qui va se produire. «Dans l'oeuvre d'art dramatique, continue E. Staiger {135}, nous sommes saisis, depuis le début jusqu'à la fin, par une tension... le but du poète n'est plus, comme dans le verbe épique, de faire revivre chaque point du mouvement que constitue le déroulement des événements, ou comme dans la poésie lyrique, chaque manière de ce mouvement, mais la fin à atteindre. (das Ziel). Tout ce qui se passe concerne cette «fin». {136}

«La fin du poète épique, écrivait F. Schiller le 21 Avril 1797 à J. W. Goethe, se trouve dans chaque point du mouvement (de l'épopée), c'est pourquoi nous ne nous empressons pas impatiemment d'arriver au but, mais nous nous arrêtons à chaque pas» {137}

Pour V. Hugo, l'élément temporel central se trouve dans le passé.» Le drame, écrit-il {138} doit être radicalement imprégné de cette couleur des temps; elle doit en quelque sorte y être dans l'air, de façon qu'on ne s'aperçoive qu'en y entrant et qu'en en sortant qu'on a changé de siècle et d'atmosphère».

Il n'y a aucun doute que la dimension temporelle de tout genre poétique, peut être considérée de manière différente, suivant l'angle optique sous lequel on s'y approche. Ce qui, cependant, demeure établi est que les genres poétiques ont un rapport avec certaines catégories du temps qui peuvent les caractériser.

Prenons comme exemple l'«Oedipe Roi» de Sophocle.

Pour ce qui est de l'élément temporel central du mythe, on peut dire qu'il se trouve au passé. Tous les «crimes» du Roi de Thèbes, tous des sacrilèges, qui vont engendrer les conséquences, ont déjà eu lieu lorsque débute le texte du

81. Aristote, par contre, considère que cette «sensation du présent» (ἐνάρχεια) est propre à la poésie dramatique. Poussant son enquête plus loin encore, en ce qui concerne les mythes des tragédies, il affirme que: «Δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὑμμάτων τιθέμενοι οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα (ὁ) ὁρῶν ὥσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὕρισκοι τὸ πρέπον...» (Aristote Poétique 17, 1455 a 22-25) et encore «Ἐπειτα διότι πάντ' ἔχει (ἡ δραματικὴ τέχνη) ...τὴν μουσικὴν καὶ τὰς ὀψείας οἱ ἥς αἱ ἡδοναὶ συνίστανται ἐναργέστατα· εἴτα καὶ τὸ ἐναργές ἔχει καὶ ἐν τῇ ἀναγνώσει καὶ ἐπὶ τῶν ἔργων.» (Aristote ibid. 26, 1462 a 14-18). Cependant le grand Stagirète, sous-entend l'élan dynamique du verbe dramatique lorsque, se référant au spectateur-auditeur, il constate que ce dernier, (en) suivant ce qui se déroule devant ses yeux «εὕρισκει τὸ πρέπον» (trouve ce qu'il faut). J. de Romilly également, discerne un rapport étroit entre le verbe dramatique et le présent, quand elle écrit {133} : «... la tragédie nous oblige à la vivre, minute par minute, comme si nous y étions présents».

82. Le verbe «vergegenwärtigen» est rendu dans la littérature française y afférente par la périphrase «rendre présent». {134}



dramaturge ancien. Oedipe recherche avec anxiété des témoignages et des souvenirs du passé, pour expliquer le malheur qui frappe la ville, et pour démentir Thirésias. Il revit, donc, et avec lui les spectateurs réalisent, un voyage intérieur dans le temps tandis qu'au même moment, l'action de l'oeuvre se déroule au présent. D'un autre point de vue, le spectateur, connaissant déjà le secret que le roi ignore, est attentif au développement, et tourne son regard vers le futur, là où mène inévitablement l'intrigue, c'est à dire vers ce qui va se produire. Ici, le point temporel central, de par sa nature dynamique, se déplace vers l'avenir{ 139}.

L'investigation du rapport, des trois genres poétiques, avec le temps a naturellement d'autres voies d'accès.

Aristote p. ex. remarque que, tandis que l'épopée peut s'étendre sur un temps indéfini, le drame se limite à peu près à une révolution solaire<sup>83</sup>. Naturellement le Stagirite se référait à la durée habituelle des tragédies à son époque, en dépit du fait qu'il y avait des exceptions telles que certaines oeuvres d'Eschyle, ainsi que le soulignait récemment, dans une étude *ad hoc* J.C. Kamerbeek{ 140}

À cette limitation sont soumises, bien entendu, aussi bien l'«étendue chronique» du mythe que la représentation elle-même<sup>84</sup>.

En ce qui concerne le mythe proprement dit, Aristote ayant qualifié la tragédie ainsi que la comédie d'imitation d'une action importante et complète<sup>85</sup> devait par conséquent enseigner son mythe comme étant limité dans le temps»: «καὶ τὸν μῦθον ὅτι πρᾶξεως μίμησις ἔστι μιᾶς τε εἶναι καὶ ταύτης ὅλης (Aristote, Poétique 8, 1451 a 31,32), par opposition à l'épopée dont l'étendue dans le temps couvre plusieurs mythes: «ἐποποικόν λέγω το πολὺμυθον (ibid.18,1456 a 12) et qui, pour cette raison, doit disposer d'une durée analogue et suffisante<sup>86</sup>: «Ἐκεῖ μὲν (εἰς τὸ ἔπος) γὰρ διὰ τὸ μῆκος

83. «Ἔτι δὲ τῷ μήκει ἢ μὲν ὅτι μάλιστα πειρᾶται ὑπὸ μίαν περιόδου ἡλίου εἶναι ἢ μικρόν ἐξαιλάττειν ἢ δὲ ἐποποιᾶ ἀόριστος τῷ χρόνῳ καὶ τούτῳ διαφέρει» (Aristote Poétique 5, 1449 b 12 suiv.)

84. La durée de la représentation est naturellement analogue à la «longueur du mythe». Certes, il n'appartient pas à l'art poétique de déterminer exactement ce dernier ni de le mesurer à la clepsydre, comme remarque Aristote (Poétique 8, 1451 a 31, 32), il doit cependant s'étendre autant que possible à ce qui est probable au nécessaire: «ἐν ὅτῳ μεγέθει κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον ἐφεξῆς γιγνομένων συμβαίνει εἰς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίας ἢ ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μεταβάλλειν ἱκανὸς ὅρος ἐστὶν τοῦ μεγέθους.» (ibid.7, 1451 a 12 -15). Remarquons ici qu'au grandes fêtes de Dionysos, où étaient représentées trois tragédies et une comédie ou un drame satyrique, la durée de la représentation était de huit à dix heures{ 141}.

85. «...τραγωδία μίμησις πρᾶξεως σπουδαίας καὶ τελείας» (Aristote Poétique 6, 1449 b 24, 25) κομωδία μίμησις πρᾶξεως γελοίας καὶ ἀμοίρου, μεγέθους τελείου...» (Excerpta ex Aristotelis libro apud anonymum περί κομωδίας in cod. Cosliano 12me vers.)

86. «Ἐν μὲν οὖν τοῖς δράμασιν τὰ ἐπεισόδια σύντομα ἢ δ' ἐποποιᾶ τούτοις μῆκύνεται» (Aristote Poétique 18, 1455 b 15-16.)



λαμβάνει τὰ μέρη τὸ πρέπον μέγεθος»<sup>87</sup> (ibid. 18, 1456 a 13, 14).

Il est intéressant de signaler ici que Aristote, qui tient compte de la plus grande durée du drame, le considère supérieur à l'épopée; comme il le dit, l'imitation s'effectue dans un temps plus court «Ἔτι ἡ τραγωδία... κρείττων... διότι πάντ' ἔχει ὅσαπερ ἡ ἐποιία... Ἔτι τῷ ἐν ἐλάττονι μήκει τὸ τέλος τῆς μιμήσεως εἶναι· τὸ γὰρ ἀθροώτερον ἥδιον ἢ πολλῶ κεκραμμένον τῷ χρόνῳ» (Poétique 26, 1462 a 14-23 et 1462 b 1. 2).

D'autres différences, quant à l'élément «temps», existent encore entre le drame et l'épopée. Par ex. au drame l'action se déroule dans une période concrète et déterminée tandis que l'épopée s'étend sur un passé beaucoup plus vaste, dont les limites demeurent, plusieurs fois, confuses et indéterminées.

Notons encore que le drame, comme le signale J. de Romilly {142} suit le cours naturel du temps, parce qu'il constitue une imitation immédiate et directe de la vie. Il déploie son mythe depuis le début jusqu'à la fin sans interruptions ou retours en arrière, conformément à la cadence du temps. Par contre, l'épopée qui embrasse plusieurs mythes, se meut librement dans le passé, dans des lieux et des temps différents, et passe sans aucun ordre d'un mythe à l'autre avec interruptions, reculs et parenthèses qui seraient inconcevables dans le cadre du drame classique.

Dans ses cours déliés en 1966 à l'université Cornell des U.S.A. J. de Romilly fait mention plus détaillée d'un lien intérieur plus étroit de la tragédie avec le temps. «La tragédie, écrit-elle, n'est pas seulement intimement liée à la conscience du temps par le fait qu'elle reproduit une succession continue d'événements qui ont lieu dans le cours de son rythme, elle est aussi liée à cette dernière d'une autre manière, et cela par ce qu'elle met en évidence l'influence ininterrompue du rapport de cette succession des événements avec le passé et le futur. Pour cette raison elle nous place toujours en face d'une philosophie, plus ou moins consciente, du temps. Ce fait, constitue peut-être, une autre raison pour laquelle on trouve dans la tragédie (de la Grèce antique) tant d'observations d'ordre général concernant le temps; il se peut encore qu'il nous laisse deviner que ce n'est pas un hasard que la tragédie naquit en même temps que l'histoire» {143}.

La poésie, néanmoins, s'est, peu à peu limitée, comme nous l'avons noté plus haut, à un genre unique. La poésie lyrique a presque totalement éclipsé le drame et l'épopée du domaine poétique, de sorte que lorsqu'on parle aujourd'hui de poésie, du moins dans le langage quotidien, on entend ce que l'on appelle - abusivement - «poésie lyrique» et qui est essentiellement «poésie *ex subjecto*».

Ici, il sera question d'une différente dimension chronique, que nous appellerons «dimension (chronique) de jouissance», qui distingue d'un autre

87. Aristote, comme il est connu, considère que la «grandeur adéquate» (τὸ πρέπον μέγεθος) est un élément du «beau»: ... τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν... (Poétique 7, 1450 b, 36-37.)



point de vue, la poésie de la prose. Il s'agit en l'occurrence de la cadence du temps dit «subjectif» dans les deux cas. Pendant la lecture d'un texte en prose cette cadence est hâtive et le temps subjectif est «impatiente» et précipité, car le lecteur participe, jouit, s'attriste et s'inquiète pour la suite du récit, tandis qu'en poésie il se laisse aller à une lente pérégrination onirique qui lui permet d'apprécier le «mot» - chaque un des mots du poème, leur mélodie et leur rythme et aussi leur reflets et leur résonnance dans son monde intérieur qui réveillent dans les tréfonds de son cœur des réminiscences et des associations d'idées inattendues.» Das Fortschreiten der Poesie, écrit G.W.F. Hegel { 144 } ist langsamer als die Urteile und Schlüsse des Verstandes «(La progression de la poésie est plus lente que celle du jugement et des conclusions de la raison).

Voici quelques citations consacrées par des penseurs grecs et étrangers à ce «temps de jouissance» de la poésie:

«En poésie, écrit G. Seféris { 145 } le pas précédant ne se perd jamais dans le suivant, au contraire il reste cloué et intact dans la mémoire, dans l'ensemble du poème jusqu'à la fin. En prose chaque pas est consommé dès qu'il est arrivé à sa destination qui est de faire progresser». «C'est là même- remarque H. Brémond { 146 } - ce qui rend difficile la lecture continue de tel poètes parmi les plus hauts, Dante par exemple. Nous leur dirons volontiers: mais arrêtez vous ; de ce beau vers au sens suspendu laissez nous savourer les délices, tandis que nous courons à la prose: marche! marche! ad eventum festina. Et si le dénouement tarde trop, ou de la démonstration ou du récit, nous brûlons les pages». En fin M. Thiry note { 147 } : «Ce qui permet à la lecture du poème - ou à son audition si le poème est dit avec le respect voulu - de sauver ainsi la vie poétique du mot, c'est un don essentiel du langage poétique, le don de lenteur. Cette lenteur provient elle même de ce qu'en chargeant le mot de sa fonction poétique on en déplace le sens, on porte celui-ci dans la zone extérieure des significations, en dehors de la «partie commune et irréductible» banale, des valeurs sémantiques. C'est une opération qui prend un certain temps, le temps qu'il faut pour que le mot renouvelé produise son effet de surprise et de révélation.... le mot poétique, du moment qu'il est poétique, demande le temps de considération, le temps de discussion, le temps d'amour surtout (et l'amour ne se fait pas vite)».

Cet écoulement nonchalant du temps subjectif, qui caractérise la poésie, a fait l'objet d'un effort de certains poètes modernes visant même à le provoquer par des «moyens techniques», dans le but de centrer et de retenir l'attention du lecteur au «mot» et de le contraindre «à s'arrêter et à le regarder». { 148 }.

Le danger était évident et considérable. Les nouvelles circonstances créées par les temps modernes, avec l'abondance des informations qu'elles offrent, et la nécessité qui en découle de les acquérir dans un laps de temps aussi réduit que possible, ont conduit à la lecture rapide, et même à celle dite «diagonale». Les rythmes de la vie contemporaine, hâtifs et essoufflés tendent, par leur



interaction intérieure, à comprimer même le temps subjectif et à l'obliger de suivre la course de vitesse à la quelle prend part tout ce qui entoure l'homme d'aujourd'hui; une course vers un but qui, lui aussi, se déplace et s'éloigne sans répit.

Dans le cadre de ces considérations, E. P. Papanoutsos observe très à propos { 149 },: «La grande vitesse avec laquelle nous nous déplaçons sur notre planète, a raccourci les distances et nous a donné une nouvelle conception du temps et de l'espace.... le rythme de notre vie est incroyablement rapide et pour arriver à le suivre, nos sens résumant hâtivement et condensent les impressions qu'ils reçoivent, effaçant délibérément la foule de détails, pour retenir seules les lignes principales et vitales. Notre pensée fonctionne avec la même densité de synthèse; nous exigeons partout l'abréviation. Ce laconisme intellectuel ou la condensation de l'intuition sont devenus une nécessité impérieuse».

Le lecteur contemporain est pressé ; il ne dispose pas du lux du pas au ralenti. À cause de cela, on a cherché des moyens aptes à l'obliger de s'arrêter pour écouter le poète de nos jours et, peut être, pour s'écouter soi même.

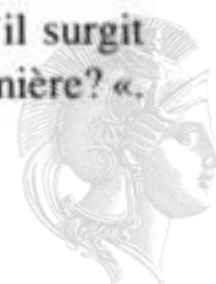
La lecture du poème doit être jalonnée d'obstacles pour devenir moins aisée.

Dans cette perspective on a désorganisé à l'extrême la syntaxe, qui est devenue encore plus excentrique, le vers est devenu encore plus obscur et énigmatique, et l'image encore plus étrange et inattendue. On a aussi fait appel au manque de ponctuation. L'absence de ces signes auxiliaires qui départagent et délimitent les significations - une technique très ancienne découverte à Delphes, au sanctuaire antique d'Apollon - est de nature à créer des difficultés, des dilemmes et des ambiguïtés qui retardent la lecture.

Certes, l'utilisation *particulière* de la langue a toujours caractérisé le «verbe poétique», mais les exagérations signalées dans les divers courants de la poésie moderne, peuvent être attribuées aussi, à la tendance de créer une difficulté supplémentaire qui a été utilisée, consciemment ou par intuition, pour rendre le pas de la lecture plus lent et intensifier la jouissance esthétique<sup>88</sup>.

Dans un article-critique d'un poète contemporain, G. Duhamel { 150 } procède à des remarques intéressantes à ce propos»: Qu'on ne se figure pas, écrit-il, que je me présente ici en apôtre de la clarté, de cette bien connue «clarté française» préconisée par tant de gens dont l'oeuvre est limpide à force de faiblesse et de pauvreté. Je m'incline avec ferveur et respect sur le mystère de certaines oeuvres et je remercie chaque jour tels poètes dont la profondeur réclame de mon esprit des efforts incessants que j'estime récompensés. Mais je ne peux établir aucune comparaison entre l'ombre qui enveloppe et magnifie

88. La victoire contre toute sorte de difficulté constitue une source de satisfaction qui, dans le cas de la jouissance esthétique, augmente son intensité.» La difficulté vaincue, écrit J. Onimus { 151 } fait apprécier la joie de la rencontre. Le sens longuement attendu frappe lorsqu'il surgit comme la clairière dans la forêt ; une zone d'obscurité ne rend-elle pas plus précieuse la lumière? «.





l'idéal de ces écrivains et l'obscurité que Monsieur René Ghil dispose autour de son écriture».

Dans le même contexte peuvent être situées les observations suivantes offertes par J. Onimus {152}: «Un autre procédé dont on peut tracer l'origine autour des poèmes en prose de Baudelaire consiste à renoncer décidément aux effets musicaux des rythmes et des rimes. Si le vers permet de mettre en valeur les mots qui se trouvent placés à l'hémistiche et à la rime et d'obtenir ainsi pour eux l'attention du lecteur, il est certain d'autre part qu'au lieu de ralentir la lecture il tend à l'accélérer ; il suffit de versifier le moindre texte de prose pour constater l'allure qu'il prend, plus vive et plus rapide. Le rythme agglutine les groupes syntaxiques, le retour de la rime provoque une torpeur, les mots sont noyés dans la musique...»

Je ne partage pas ces points de vue extrêmes et absolus, en particulier ceux exposés dans les dernières phrases de ce penseur français, j'admet cependant l'idée fondamentale de la quelle il part, soit que le besoin de ralentir la lecture et de prolonger le temps psychologique intérieur, s'est fait sentir dans la poésie moderne, et qu'un effort a été fait pour le satisfaire par des moyens de versification.

Ayant mentionné ici ce genre de moyens, il serait certainement utile de faire aussi allusion à une nouvelle «technique» de versification qui, par analogie au verset biblique, a été également appelée «verset»<sup>89</sup>. Cette technique consiste à écrire ou à imprimer des textes en prose, sous forme de vers.

L'interruption de la continuité du cours normal de la prose<sup>90</sup> et de son message sémantique, causée par la division des vers et même de certains mots en deux, rend la lecture plus difficile et retarde son pas. Il a été même suggéré<sup>91</sup> que cette technique réussit à donner un goût poétique à des textes qui n'ont rien de poétique. Cette technique a été utilisée par un nombre considérable de poètes français modernes, comme P. Claudel, A. Gide, L. Aragon, P. Eluard, Saint John Perse etc, à tel point que le penseur français J. Onimus puisse avancer, avec exagération bien entendu, que «le verset est devenu notre forme poétique par excellence» {154}.

89. «Verset» est le terme utilisé pour les passages des textes bibliques. Le *breviarium* de l'église catholique comprend des passages (versets) de la Sainte Ecriture qui, souvent, sont accompagnés de commentaires.

90. Ce n'est pas sans doute un hasard que les Romains appelaient la prose *oratio soluta et prorsa*, soit le verbe qui se dirige vers l'avant, qui progresse sans obstacles.

91. Je ne crois pas qu'un artifice typographique quelconque puisse transformer un texte de prose en poème. La disposition sur la page blanche, remarque R. Caillois {153}, ne remplace pas la métrique. Contre cette évidence, aucune typographie ne saurait prévaloir. Un sonnet de Ronsard, un poème de Baudelaire, ne changent pas de nature, si on en imprime le texte continûment, sans aller à la ligne à la fin de chaque vers. Un lecteur sensible les reconstitue instantanément. En revanche, un texte au rythme incertain, distribué en membres inégaux sur des lignes incomplètes, ne devient pas poème par la vertu d'un tel artifice. Mais il s'en donne l'air.



Le retardement du temps psychologique que l'on a observé ou recherché, au stade de la jouissance du verbe poétique, comme nous l'avons noté ci haut, n'a pas un rôle analogue sur la rive de la création. Tout au contraire. La conception poétique a l'éclat et la rapidité de l'éclair<sup>92</sup>. Si le verbe spéculatif a besoin d'un temps de réflexion (cogitatio) et de maturation (ad maturitatem perducto), que Saint Augustin a appelé «distance de l'âme» (distentio animi), l'inspiration poétique<sup>93</sup> n'a pas le temps «de penser»; l'instant est sacré, par une présence divine, comme les grecs anciens l'imaginaient, fugace et unique. V. Hugo écrivait à ce propos: L'auteur n'a jamais pu rappeler l'inspiration sur une oeuvre refroidie» {156} et S.T. Coleridge de noter: «L'inspiration poétique ressemble aux cercles qui se forment sur la surface d'un ruisseau lorsqu'on y jette une pierre, et, hélas, disparaissent aussitôt, sans jamais pouvoir se reproduire identiques» {157}. En fin, E. Poe {158} note dans le même ordre d'idées. «Le poème n'est vraiment poème que lorsqu'il stimule et soulève intensément l'âme, mais ces élévations intenses sont nécessairement de courte durée».

Notons encore que le mètre<sup>94</sup> et le rythme qui en découle, qui sont les caractéristiques les plus saillantes ou du moins les plus habituelles<sup>95</sup> du phénomène poétique, mettent en évidence le rapport étroit existant entre la poésie et le temps.

Qu'est ce en réalité que la mesure en poésie, sinon la délimitation et la structuration du temps de l'expression<sup>96</sup> du verbe.

Ce temps, dont la répartition en diverses durées quantitatives où qualitatives<sup>97</sup> constitue une intrusion d'un autre rythme dans le domaine du «temps commun», aussi bien que son existence simultanée avec ce dernier, exprime deux attributs de l'art, peut être parmi les plus importants, soit la liberté et l'harmonie.

Ainsi, tandis que le poème, est créé, existe et rayonne, dans le «temps extérieur commun»- à une cadence constante et égale - qui l'entoure et le

92. «Je pense poétiquement signifie, avant tout, je pense instantanément» écrira A. Vistonitis {155}.

93. L'action d'écrire un poème diffère, bien entendu. Il lui faut du temps et de la peine. Le poème, comme il a été dit au sujet du plan d'architecture, s'écrit, aussi «avec le crayon et la gomme».

94. Y a-t-il poésie sans mètre ? Nombreux sont ceux qui ont essayé de le contester où ont voulu se «libérer» de cette notion. Ils sont arrivés jusqu'au périmètre de la poésie, je doute cependant, qu'ils sont parvenus à la toucher.

95. «Μίμησιν ἐν ρυθμῶν» (imitation rythmée) et «ἐν μέτρῳ μιμητικήν» (mimétique en mesure) qualifie Aristote toute poésie. (Poét. I, 1447 a 22, 23 et 1447 b 25 et suiv).

96. Peu importe si l'énoncé est extérieur où intérieur comme p.ex. dans le cas de la récitation, de l'écriture où de la lecture de la poésie.

97. «Qualité de durée», peut-on dire, que contient la mesure tonique, là où l'intensité du son (différenciation qualitative) imite la différenciation temporelle de l'énoncé purement métrique de jadis.



circonscrit, en tant qu'objet<sup>98</sup>, l'ondulation chronique, introduite par la mesure, vient lui imprimer une autre dynamique, *intérieure* celle là, qui lui est propre, et dont la diversité combinée, constitue à la fois, libération et concordance.

Le poème appartient à la temporalité et, comme toute création, participe au rythme cosmique. Son *temps intérieur*, constitue un microcosme<sup>99</sup> faisant partie de la liberté et de l'harmonie de la création qui caractérisent cette dernière.

V. VITSAXIS  
(Athènes)

### ΤΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ

Ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη με τὸν ἄνθρωπο, ἡ ποίηση ἐμπλέκεται με τὴ χρονικότητα τῆς ὕπαρξής του. Τὸ δοκίμιο ἀναφέρεται στὴ συμμετοχὴ καὶ στὴ θέση ποὺ κατέχει τὸ στοιχεῖο χρόνος στὴν ὅλη ποιητικὴ διαδικασία τόσο στὸ στάδιο τῆς δημιουργίας ὅσο καὶ σὲ ἐκεῖνο τῆς ἀπόλαυσης. Ἰδιαίτερα ἀναλύεται τὸ χρονικὸ στῆμα ἀναφορὰς τῆς ποίησης μέσα στὶς χρονικὲς κατηγορίες, καὶ ὑπογραμμίζεται ἡ ἀ-χρονικότητα καὶ ἡ καιρικότητα τῆς ποιητικῆς πράξης. Ἰδιαίτερη μνεία γίνεται τῆς «τεχνικῆς» τοῦ ἀτελείωτου, (γνωστή ὡς «non finito») ἡ ὁποία ἐκμεταλλεύεται καὶ στὴν ποίηση, ὅπως συμβαίνει καὶ μεῖς ἄλλες μορφές τῆς Τέχνης, τὴν αἰσθητικὴ ἐπίδραση τοῦ χρόνου στὴν ὄχθη τῆς ἀπόλαυσης. Ἐξετάζονται ἀκόμα τὰ χρονικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ἐμφανίζουν τὰ τρία ποιητικὰ γένη: τὸ ἔπος, ὁ λυρικός λόγος καὶ τὸ δράμα καὶ τέλος, ἀναλύεται ὁ θεμελιακὸς ρόλος τοῦ ρυθμοῦ στὴν ποίηση καὶ ἡ «εἰσβολή» τῆς ἰδιαίτερης χρονικῆς του διάστασης, στὸ «κοινὸ χρόνο» ἀπὸ τὴν συνδυασμένη διαφορετικότητα τῶν ὁποίων, προκύπτουν τὰ θεμελιακὰ γνωρίσματα τῆς ποίησης, ἀλλὰ καὶ κάθε Τέχνης: ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ ἁρμονία.

Β. Γ. ΒΙΤΣΑΞΗΣ

98. Les objets n'existent pas seulement dans l'espace mais également dans le temps.

99. «Κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι καὶ τῆς ἁρμονίας καὶ τοῦ ρυθμοῦ (τά γὰρ μέτρα ὅτι μόρια τῶν ρυθμῶν ἐστὶ φανερόν) ἐξ ἀρχῆς οἱ πεφυκότες πρὸς αὐτὰ μάλιστα κατὰ μικρὸν προ-άγοντες ἐγέννησαν τὴν ποίησιν ἐκ τῶν αὐτοσχεδιασμάτων» (Poét. 4, 1448 b 20 - 23).





**Temps et Poésie**  
(notes bibliographiques)

1. GEORGOULIS K.D., *Αισθητικά και Φιλοσοφικά Μελετήματα* (Études esthétiques et philosophiques), éd. Sidéris, Athènes 1964, p.12.
2. LA CROIX J., *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F. Paris 1968, mentionné par VASSILIADOU M., *Temps éternité et dynamique de l'avenir chez Lavelle*,: «L' Avenir», actes du XXI<sup>me</sup> Congrès de l' Association des Sociétés de Philosophes de Langue Française, Athènes 1986, éd. Vrin, Paris 1987, p. 403, notes 18 et 19.
3. GABAUDE J.M., *Evanghelos Moutsopoulos Philosophie du Kairos*: «Du Vrai du Beau du Bien». (Etudes philosophiques présentées à Evangéhlos Moutsopoulos), éd. Vrin, Paris 1990, p. 24.
4. MOUTSOPOULOS E., *Poisis et Techné, Idées pour une philosophie de l'art*, en 3 vol, éd. Montmorency, Montréal 1994, vol.1. p. 96.
5. LAVELLE L., *La conscience de soi*, éd. Grasset Paris 1933, p. 224, cité par VASSILIADOU M. (op. cit., supra note 2), p. 402.
6. RICOEUR P., *La métaphore vive*, éd. Seuil, Paris 1975, p. 310.
7. SCHOPENHAUER A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*,: «Sämtliche Werke» éd. Hübscher, Wiesbaden 1946-1950, vol. 1. p.p. 42,47,104, 204. (voir aussi MOUTSOPOULOS E., *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί* (Problèmes Philosophiques), en 3 vol. éd. Tzounakos, Athènes 1971, Vol.2. p.p. 319,355.
8. DUFRENNE M., *Le poétique*, P.U.F. Paris 1963, p. 68.
9. MARITAIN J., *Creative intuition in art and poetry*, éd. Meridian books, New York 1960<sup>9</sup>, p. 209.
10. DIOGÈNE LAËRCE., *Vitae Philosophorum*, éd. crit. H.S. Long, Bibliotheca Oxoniensis 1964
11. DIELS H., *die Fragmente der Vorsokratiker*, herausg. W. Kranz, ed. Weidmann, Dublin -Zürich 1971 ( 11.A 35, 13).
12. NAGY M., *Vision in motion*, Chicago 1947, p.116. (voir MICHÉLIS P.A. *Αισθητικά Θεωρήματα* (Théorèmes Esthétiques), en 2 vol. Athènes 1971<sup>2</sup>, vol.2. p.279, note 2.
13. MICHÉLIS P.A., (op. cit., supra, note 12), vol.1. p.18 et vol. 2. p. 107.
14. NICOLIS GR., *Brisure de symétrie et perception des formes*,: «L' Art et le Temps», éd. Albin Michel, Paris 1958, p.p. 35-41.
15. MINKOWSKI H., *Raum und Zeit*,: «Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte», Köln 1908, (cette oeuvre classique de H Minkowski, a été publiée et traduite en anglais, avec plusieurs autres études sur la notion du temps, sous le titre «*The principle of relativity*», par W. Peret et J. Jeffrey, New York 1923), p. 24.
16. MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra note 7), vol. 2. p. 406, note 2.
17. KERN O., *Orphicorum Fragmenta*, éd. Weidman , Berlin 1963<sup>3</sup>, fragm. 68.
18. KERN O., (op.cit., supra, note 16), fragm. 66.
19. KERN O., (op.cit., supra, note 16), fragm. 54.
20. *Τα Ὀρφικά* (Les Orphiques ), éd. Ἐγκυκλοπαίδεια του Ἡλίου (Encyclopédie du Soleil), fragm. 54.
21. DIOGÈNE LAËRCE (op. cit., supra, note 10), I. 149. Diels -Kranz 7 B 1.
22. DIELS - H., (KRANZ W., (op. cit., supra, note 11), 88 B 18, 4.
23. DIELS - H., (KRANZ W., (op. cit., supra, note 11), 88 B 12, 26.
24. SOUZA R., *Un débat sur la poésie* , éd. Grasset, Paris 1926 ( publié dans le même volume que l'oeuvre de H. Brémont *La poésie pure*, sous le titre combiné «*La poésie pure, avec un débat sur la poésie par Robert de Souza* », éd. Gallimnard, Paris 1926, p.174.





25. VITSAXIS V., *‘Ο Στοχασμός και η Πίστη (La Pensée et la Foi)*, en 2 vol. Librairie Hestia Athènes 1991, vol.1 p. 174, note 129.
26. AUGUSTINUS., *Confessiones* II, The classical library, éd. Heinemann Ltd, Harvard University Press, Cambridge Mass. MCMLXI II, livre XI. chap. XIII.
27. AUGUSTINUS (op.cit., supra, note 25), livre XI. chap. XIII.
28. Cité par MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra, note 4), vol.2. p.31. note 5.
29. CASSIRER E., *‘Ο Μύθος του Κράτους (Le mythe de l'état ( traduction en grec par S. Rozanis et Lykiardopoulos)*, éd. Gnossi, Athènes 1991, p. 37.
30. Voir PAPANOUTSOS E.P., *Αισθητική (Esthétique)*, éd. Ikaros, Athènes 1976, p. 332.
31. SCHILLER F., *Γιά την αισθητική παιδεία του ανθρώπου (Pour l'éducation esthétique de l'homme.* (traduction, introduction, commentaires par Léondaritou K)., éd. Odysseas, Athènes 1990, 14melettre p.p. 118 suiv.
32. Voir MOURELOS G., *Θέματα αισθητικής και φιλοσοφίας της Τέχνης (Thèmes d'esthétique et de philosophie de l'art)*, éd. Nea Poria, Thessalonique 1970, p.12.
33. KOVAIOS K., *Η Γραμματική του αισθητικού λόγου (La grammaire du verbe esthétique)*, Athènes 1984, p. 80. Voir aussi PAPANOUTSOS E.P., (op .cit. supra, note 30), p.p. 65 et 203-231, et YANNARAS Ch., *Θέματα παραδοσιακής και σύγχρονης αισθητικής (Thèmes d'esthétique traditionnelle et contemporaine)*, éd. Papazissis, Athènes (sans date), p.p. 235 suiv.
34. SOUVILLE O., *L'imagination fonction de l'avenir selon Bachelard*,: «Avenir»(cf. supra, note 2), p. 373.
35. THÉODORACOPOULOS J., *Τέχνη και Κάλλος (Art et Beauté)*, «Annales d' Esthétique» (édition de la Fondation Panayotis et Effi Michélis ), vol. I<sup>2</sup>. p.p. 18-21.
36. NITZSCHE F., *Antzches Werke*, éd. Kroner (sans date), vol. XVI, p.p. 312 suiv. Voir KOVAIOS (op. cit., supra note 32), p.p. 71, 72.
37. VITSAXIS V., (op. cit., supra, note 25), vol. I. p. 175.
38. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* (en grec), trad. G. Tzavaras, éd. Dodoni , Athènes 1978, p.23 et notes. 3 et 4.
39. AUGUSTINUS ( op. cit., supra, note 26), livre IX. chap. XIII.
40. WEISZÄKER (von) C.F. *Zeit, ein Aspekt in der aktuellen Kunst*, Revue «Kunst», 1973, no 49, p.p. 51 suiv.
41. ECO U., *Le temps de l'art*,:» L' art et le temps», éd. Albin Michel, Paris 1985, p.73.
42. MOUTSOPOULOS E., (op.cit., supra, note 7), vol. 2. p. 294.
43. CLAUDEL P., *Réflexions sur la poésie*, éd. Gallimard, Paris 1953-1960, p. 11.
44. LESSING *Λαοκόων, ή περί των ορίων της ζωγραφικής και της ποίησης (Laokoon, où des limites de la peinture et de la poésie)*, éd. Hestia 1925, p.113.
45. PHILIPPOT P., *Jalons pour une histoire du temps dans l'art occidental dans: «L'art et le temps»* (Regards sur la quatrième dimension, sous la direction de M. Bondson), éd. Albin Michel, Paris 1985, p.127.
46. MICHÉLIS P.A. (op .cit., supra, note 12), vol. 2. p. 109.
47. MICHÉLIS P.A.( op. cit., supra, note 12), vol. 1. p. 9.
48. KOMMERELL M., *Gedanken über Gedichte*, éd. Klostermann, Frankf. am Main 1956, p. 61.
49. IMBERT E., dans:» *Revista nacional de Cultura*», éd. Ministère de l' Éducation et de la Culture de la République d' Argentine, 1ère année, No 1, Buenos Aires Sept. 1978, p. 89.
50. PHILIPPOT P., (op. cit., supra, note 45), 127.
51. DELACROIX H., *Psychologie de l'art, (Essai sur l'activité artistique)*, libr. F. Alcan , Paris1927, p.p. 132,138.



52. SOURIAU E., *La correspondance des arts*, éd. Flammarion, Paris 1927 p. 77.
53. EVANGELOU I., *Φιλοσοφικά Διερευνήσεις (Recherches philosophiques)*, éd. Dodoni, Athènes 1978, p. 67.
54. VAVLIDAS A., *Μουσική του Χρόνου (La musique du temps)*, ed. Nicolaïdis, Athènes 1987, p. 25.
55. IAMVLICHUS cité par SIMPLICIUS Phys.11-13.
56. TZAMALIKOS P., *The autonomy of the stoic view of time*,: «Philosophia» (Annales du Centre de Recherches de la Philosophie Hellénique de l'Académie d'Athènes), Athènes 1989-1990, Nos 19,20, p. 356 suiv.
57. BOZONIS G., *Ἡ Γνησιότητα στὴν Τέχνη (La pureté dans l'art)*: «Annales d'esthétique» cf.supra, note 34), vol 23,24, Athènes 1984,1985, p. 25.
58. LIBIS J., *Un voyage d'hiver «R.S.H»* (Revue des Sciences Humaines), publiée par l'Université de Lille III, avec le concours du L.N.R.S. et du C.N.L, Lille 1987, p. 81.
59. STAIGER E., *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*, éd. Atlantis, Zürich 1953, p.12.
60. MICHÉLIS P.A., (op. cit., supra, note 12), vol 2. p. 19.
61. GEORG St., *Blätter für die Kunst*, 2 vol. Berlin 1899, fragment publié par W. Höllerer dans «*Theorie der modernen Lyrik*», éd. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1965, p. 92
62. REISIGER H., *Vorrede zur Erstausgabe der »Grashalme«* (1885), publié dans «*Walt Whitmans Werk*», trad. et comment. éd. Rowohlt, Hamburg 1956 p. 26.
63. MOUTSOPOULOS E., (op.cit., supra note 4), Vol 1. p. 95.
64. SCHILER F., *Schillers Werke*, Nationalausgabe, Berg v. J. Petersen und H. Schneider, éd. L. Blumenthal und B. von Wiese, Weimar 1943, vol. 20, p.p. 20,22, 216.
65. CÉSAR C., *Le problème du temps chez Paul Ricoeur*, «Avenir» ( op. cit., supra, note 2), p. 282.
66. VOIR PAPANOUTSOS E.P. (op. cit., supra, note 30), p.p.24, 25.
67. LASK E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*,: Gesammelte Schriften, Tübingen 1923, vol. 2. p.p. 105 et 205. Voir aussi PAPANOUTSOS E.P., (op. cit., supra, note 29), p. 30. note 3.
68. PAPANOUTSOS E.P. (op. cit., supra, note 30), p. 30.
69. MICHÉLIS P.A. ( op.cit., supra, note 12), p. 150.
70. SCHOPENHAUER A., *Sämtliche Werke*, éd. Hübscher, Wiesbaden 1946 et 1950, § 36. Voir aussi MOUTSOPOULOS E.,(op. cit., supra, note 7), vol 2. p.342.
71. MICHÉLIS P. A., (op. cit., supra, note 12), vol.1. p.14.
72. BARBOTIN E., *Avenir et Culture*,: «L'Avenir» (cf. supra, note 2), p. 89.
73. COGNI G., *L' interiorità sacra del'arte*,:» Actes du 4me Congrès international d'esthétique, éd. du Comité hellénique d'Organisation (du Congrès), Athènes 1960, p.p. 139.
74. VEREKETIS C., *L'Avenir instrument du bonheur*,: «L'Avenir» (cf. supra, note 2), p. 407.
75. AUGUSTINUS, (op. cit., supra, note 25), livre XI. chap. XX.
76. HEGEL G.W.F *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1905, 1. p. 165, voir aussi KELESSIDOU A., *Παραδόσεις Πλατωνικής Φιλοσοφίας του G.W.F.Hegel, του J.L.Veillard - Baron* (εἰσαγωγή) (*Leçons sur la philosophie Platonicienne de G.W.G Hegel de J.L.Veillard-Baron*), Introduction, éd. de l'Académie d'Athènes 1991.
77. Cité par KELESSIDOU A., (op. cit., supra, note 76), p.117.
78. ONIMUS J., *La connaissance poétique*,éd. Desclée de Brouwer, Paris (sans date), p. 108.
79. Cité par K.D. GEORGOULIS (op. cit., supra, note 1), p. 77.
80. MOURELOS J., (op.cit., supra, note 32) p. 45.
81. JEAN G., *La Poésie*, éd. Seuil, Paris 1966, p.142.
82. EMMANUEL P., *Notes sur la création poétique*,:» *Formes de l'Art, formes de l'Esprit*, P.U.F. Paris 1951, p. 262.





83. THEODORACOPOULOS J., ( op. cit., supra, note 35), p.19.
84. BOZONIS G., (op. cit., supra, note 57), p.p. 46,47.
85. PLATIS E.N. *Κριτικοί Προβληματισμοί (Problématique critique)*, éd. «Ton Filon», Athènes 1964. p.p. 75,76.
86. VAGENAS N., *Ποίηση και Μετάφραση (Poésie et Traduction)*, éd. Stigmi, Athènes 1989, p. 60.
87. VALÈRY P., *Propos sur la poésie*, éd. Maison du livre français, Paris 1930, p.p. 21,29.
88. Voir GEORGOULIS K.D. ( op. cit., supra, note 1), p. 21.
89. Voir GEORGOULIS K.D. ( op. cit., supra, note 1), p. 32.
90. KUBLER, cité par WEISS E., «*Le temps retrouvé*», dans le catalogue de l'exposition «Projekt 74,»Kunst bleibt Kunst», Kunsthalle de Cologne, Cologne 1974, p.24 et suiv. Voir aussi D. RONTE «Le temps des vertiges, où la projection du passé dans l'art des années 70», «L'art et le temps», éd. Albin Michel, Paris 1985, p. 241.
91. MICHÉLIS P.A., (op. cit., supra, note 12), vol. 1. p. 154.
92. HETZLER F., *Les ruines et le temps-ruine, l'avenir comme réalité créative*, : «L'Avenir» (cf. supra, note 2), p. 217.
93. MOUTSOPOULOS E., (op.cit., supra, note 4), vol.1. p.p. 72-75 et 76-80.
94. HETZLER F., (op cit., supra, note 92), 217,219.
95. SIMMEL G., *Ruine, Philosophische Kultur*, éd. 1923<sup>3</sup> p. 135 suiv. et VAHIDUDDIN S., *Esthetic experience and beyond*, dans «*Contemporary Indian Philosophy*», éd. M. CHATTERJEE, G. Allen und Unwin, London 1974, p.p. 299 suiv.
96. LAMEERE J., *Le Plaisir esthétique*, «Actes du 4me Congrès international d'esthétique» tenu à Athènes en 1960 (cf. supra, note 73), p. 667.
97. DUFRENE M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, «Epiméthé» 2, vol. P.U.F. Paris 1953, p.p. 247 suiv.
98. MICHÉLIS P.A., (op. cit., supra, note 12), vol. 1. p.p. 159,160.
99. VAHIDUDDIN S., (op. cit., supra, note 95), p. 299.
100. MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra, note 71), vol.1. p. 153.
101. ECO U., (op. cit., supra, note 41), p. 74.
102. MICHÉLIS P.E., (op. cit, supra, note 12), vol 1. p. 159.
103. BAUMGART F., *Das non finito in der Kunst des 19 und 20 Jahrhunderts*, : «Actes du 4me Congrès d'esthétique» tenu à Athènes en 1960, ( cf. supra, note 72).
104. LABROPOULOS B., *Τὸ ἥμιτελές ὡς καταδίκη, ἡ ποίηση τοῦ ρομαντικοῦ αποσπάσματος στὸς ἐλεύθερους πολιορκημένους τοῦ Διονυσίου Σολωμοῦ (Le demi -fini comme condamnation, la poésie du fragment des assiégés libres de Dionysios Solomos*, : «PIISI» (Revue semestrielle de poésie), éd.Néféli, Athènes 1994,No 4, p. 2.
105. MICHÉLIS P.E., (op. cit., supra, note 12), vol.1. p. 159.
106. ALBERT (Le Grand) *Summa Theologiae*, :»Opera Omnia«, Paris 1895. p. 241.
107. THOMAS D' AQUIN ( Saint)., *Summa theologiae*, I. Q 39a, 8c. Voir aussi VALÉRY P., *L'Idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1883. p. 70.
108. ALER J., *Die Unvollendetkeit des Unvollendeten*, :»Actes du 4me Congrès International d'esthétique» tenu à Athènes en 1960, (cf. supra, note 73), p. 310.
109. ALER J., (op. cit., supra, note 108), p. 312.
110. MOUTSOPOULOS E., *Kairos, la Mise et l'Enjeu*, éd. Vrin, Paris 1991, p. 32.
111. MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra, note 110), p.p. 151 suiv.
112. MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra, note 110), p. 111.
113. DIMARAS K.TH., *Δοκίμιο γιὰ τὴν Ποίηση (Essai sur la Poésie)*, éd. Néféli, Athènes 1990, p.p. 86,87.
114. Augustinus (op. cit., supra, note 25 ), livr.20. chap.21.



115. Papanoutsos E.P., (op. cit., supra, note 29), p.179. note 1.
116. DELACROIX H., (op. cit., supra, note 51) p. 466.
117. MICHÉLIS P.A., ( op. cit., supra, note 12), vol.1. p.152.
118. MOUTSOPOULOS E., ( op. cit., supra, note 4), vol.1.p. 42.
119. TAINE H., *Philosophie de l'art*, Paris 1865, ( traduction en anglais par J. Rurand, New York 1873) cité en grec par Kovaïos (op .cit., supra, note 33), p. 85.
120. DUFRENNE M., (op. cit., supra, note 97), p. 505.
121. SOURIAU E., (op. cit., supra, note 52), p.15.
122. DIMARAS K.TH., (op. cit., supra, note 113), p. 86.
123. MOUTSOPOULOS E., (op. cit., supra, note 4), vol.3. p. 279.
124. MARITAIN J., ( op. cit., supra, note 9), p. 209.
125. ELIOT T.S. *Musik im Vers* «Vier essays trad. C. Hensel, éd. Suhrkamp, Frankfurt 1952, fragment publié par Höllerer (op. cit., suprat, note 60), p.p. 256,257
126. MARITAIN J.,( op. cit.,supra, note 9), p. 209.
127. SAID Ed., *Roads taken and not taken in Contemporary Criticism* , publié dans:» *Directions for Criticism:Strukturalism and its alternatives*», éd. Murray Krieger et L.S. Dembo, John Hopkins University Press, cité par LAMBROPOULOS (op. cit., supra, note 104), p.17, note 17.
128. SCHILLER F., (op. cit., supra, note 31) ,9me lettre p.109 note 4.
129. SCHILLER F., (op. cit., supra, note 31), 2me lettre p. 79.
130. ECO U., (op. cit., supra, note 41), p. 79.
131. GEORGOULIS K.D. (op. cit., supra, note 1), p. 74.
132. STAIGER E., (op. cit. supra, note 59), p.104.
133. STAIGER E., (op. cit., supra, note 59 ), p.158.
134. ROMILLY (de) J., *Time in Greek tragedy*, éd. Cornell University Press, Ithaca N. Y. 1968, p. 7.
135. HEIDEGGER M., ( op. cit., supra, note 38), p. 363.
136. STAIGER E., (op. cit., supra, note 59), p. 104.
137. STAIGER E., (op. cit., supra, note 59), p. 158.
138. STAIGER E., (op. cit., supra, note 59), p. 109 et note 35.
139. HUGO V., *Cromwel* ( Préface), éd. Garnier- Flammarion, Paris 1968, p. 91.
140. STEFANIDIS M., *Το πρόσωπο του χρόνου (Le visage du temps )*, Journal Kathimerini du 1 Janvier 1993, p. 8.
141. KAMERBECK J.C. *Aspekten van der Tijd in der Grieske tragedie, special big Aeschylus*, dans «Meldigen der Kon. Akad.» N.S. XXVI, 1969, p.p. 147-158, cité par J. de ROMILLY (op. cit., supra note 133), p. 6 note 5.
142. GALINOS A., *Ἀριστοτέλους «Περὶ Ποιητικῆς» (Aristote, Poétique, introduction traduction, notes)*, Librairie Papyros, Athènes 1942, p. 42. note 6.
143. Romilly (de) J., (op. cit., supra, note 134), p. 7.
144. Romilly (de) J., (op. cit., supra, note 134), p. 11.
145. HEGEL G.W.F., [Werke in zwanzig Bände, 15 Vorlesungen über die Aesthetik III, éd. Suhrkamp, Frunkfurt am Main (1983) (Premiere edition 1970)], p. 251.
146. Cité par N. VAGENAS. *Ὁ ποιητής και ὁ χορευτής (Le poète et le danseur )*, éd. Kedros , Athènes 1979.
147. BRÉMOND H., *La poésie pure*, éd. B.Grasset, Paris 1926, p.17.
148. THIRY M., *Le poème et la langue*, éd. La Renaissance du livre, Bruxelles 1967, p.p. 48,49.
149. ONIMUS J., (op. cit., supra, note 78), p.173.
150. PAPANOUTSOS E.,P., (op. cit. supra, note 30), p.167.





151. DUHAMEL G., *Les poètes et la poésie*, éd. Mercure de France, Paris 1922, p.p. 185,186.
152. OMNIUMS J.,(op. cit., supra, note 78), p. 173.
153. OMNIUMS J.,(op. cit., supra, note 78), p.175.
154. CAILLOIS R., *L'art poétique*, éd. Gallimard, Paris 1958, p. 47.
155. ONIMUS J., (op. cit., supra, note 78), p.176.
156. VISTONITIS A., *Η κρίση και η καταστολή*, (*La critique et la répression* ), éd. NEFELI , Athènes 1986, p. 84.
157. HUGO V., (op. cit., supra, note 139), p.108.
158. COLLIERIDGE S.T. *The complete poetical works*, éd. E.H. Coleridge, 2 vol. Oxford 1912,vol.1.p.p. 295 suiv.
159. POE E.A., *The Philosophy of composition* , (traduction en allemand par Helm.Wiemker) p. 13.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



## ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

### LA CONVERSION DE SOCRATE

Nous formons deux hypothèses, à savoir une complémentarité entre les témoignages successifs d'Aristophane, de Platon, de Xénophon et d'Aristote et subséquemment une évolution de Socrate malgré la double constance de sa fidélité à l'héritage sacré de la Cité — non sans une *παρρησία* méthodiquement maîtrisée — et de son souci éducatif dont le revers est une critique de la *πολιτεία* et des croyances. Nous supposons que Socrate, ultime *présocratique* plutôt *physiologos* et quasi-sophiste, a fini par devenir, peu avant la cinquantaine, le premier *théo-éthicien* rationnel, non sans une continuité du caractère et du personnage.

Ainsi Socrate revêtait malgré lui une apparence de sophiste. Alors qu'il n'admonestait la Cité que dans le but de restaurer la cohésion sociale et le civisme d'autant, maints citoyens voyaient dans son verbe remontrant, comme dans celui des sophistes, un ferment dissolvant. En outre, pour les *physiologoi*, surtout pour Anaxagore et Diogène d'Apollonie, achevait de faire du premier Socrate le dernier *présocratique*. Mais devant les malheurs accablant Athènes et le courroux reporté sur les novateurs et à la suite de la réponse de la Pythie delphique, Socrate se réfugie dans sa méditation et il va déconstruire les prétentions sophistiques et physicalistes. La suggestion delphique, *kairos*<sup>1</sup> sacralisé, confère à Socrate une vocation qui le valorise: missionnaire de la sagesse. D'où un *changement de navigation*: de la cosmologie, le sage se transfère à une *théo-éthique* dont un concept primordial — rationalisé par Socrate — est celui d'*âme*. Le savoir authentique engage efficacement l'âme tout entière et il est, *ipso facto*, dynamique, conatif, volitif. La connaissance de la vertu est déjà vertueuse. Connaissance véritable ou vertu impliquent une conscience convertie. Socrate esquisse une épistémologie de l'éthique et il dégage la définition universelle de la vertu.

La discussion sur l'homme passe du relativisme et du pragmatisme des sophistes à une référence à l'universel et au divin et, en outre, subsidiairement, à une intention de récupération rationnelle de la tradition. La vertu est d'autant plus un savoir qu'elle suppose (re)connaissance du divin. À la raison il revient d'interpréter les signes supranaturels, tel le *δαμόνιον* qu'il faut se garder de substantiver. Les signes constituent des effets qui permettent à la raison de montrer l'existence d'un dieu provident supérieur aux diverses divinités. La théologie rationnelle esquissée par Socrate, du moins si l'on n'évacue pas le rapport de Xénophon<sup>2</sup>, donne sens à des croyances ancestrales en les interprétant rationnellement, ce qui paraît irrespectueux aux traditionnalistes. L'*éthico-axiologie* est cautionnée par le divin. Une telle théologie morale rationnelle appelle le gage d'une théologie physique rationnelle et d'une théodicée téléologique (théologie et théodicée avant la lettre). La théologie physique renverse le naturalisme en même temps qu'elle justifie la théologie morale. Elle répond à la

1. Cf. Evagghélos MOUTSOPOULOS, notamment *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991.

2. Cf. Xénophon, *Mémoires*, I, 4 et IV, 3.





fois aux suggestions et à l'insuffisance des derniers *physiologoi*. Socrate surmonte les oppositions entre tout ce qui provient de la tradition et les diverses formes de rationalisme et de novation. Au rationalisme naturaliste et au rationalisme sophistique il oppose un rationalisme éthique et *théo-axiologique*.

Comme Platon n'attribue pas à Socrate de conception théologique, nous supposons que, vers la fin de sa vie, le sage aurait délaissé ce genre de recherche jugée dès lors conjecturale — sans la dénier néanmoins — pour se consacrer davantage à l'éthique. Cependant, si la croyance en l'immortalité de l'âme ne dépassait pas pour le sage le niveau d'une *belle espérance*, la reconnaissance du divin était validée par la raison, même s'il s'avérait présomptueux d'en préciser la nature. Il faut ajouter que la religion de Socrate est éthique et civique. Quoique secondaire et parfois détourné de sa finalité, le culte est moralement et socialement fondé, mais il doit être valorisé par une intention droite et une pratique vertueuse.

De même que Socrate dépassait les antagonismes philosophiques et idéologiques, il s'élevait au-dessus des clans politiques en proposant là aussi un consensus raisonné et raisonnable. Partisan, au fond, d'une *aristodémocratie*<sup>3</sup>, il osait fustiger les vices grandissants de la démocratie impérialiste et belliqueuse — par exemple tirage au sort des hauts responsables et dévoiements de l'Assemblée — tout en condamnant le pire, c'est-à-dire l'illégitimité tyrannique.

Devant les échecs de la Cité et aussi, du moins apparemment, de sa mission et compte tenu du peu de temps qui lui reste à vivre, le sage a pressenti qu'advenait le moment *kairique* de s'immoler en juste afin de dénoncer, plus efficacement que par sa vie, l'injustice de la Cité. Pour une fois, il devait consentir une injustice, mais à son propre égard et en hommage à la Justice. Voilà pourquoi son attitude et son plaidoyer lors du procès firent montre de provocation. Le prévenu n'aurait point été condamné s'il ne s'était évertué à susciter puis à attiser l'hostilité d'une majorité de l'Assemblée, de celle-ci il contestait en son for intérieur la validité non point, certes, juridique, mais morale.

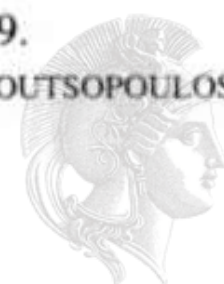
Pour conclure, nous nous référons aux deux philosophes que nous considérons comme nos maîtres. Notre professeur toulousain et directeur de thèse, auteur du *Moment historique de Socrate*<sup>4</sup>, a vécu et pensé en communion avec son modèle socratique. Il nous a communiqué son attachement à Socrate et à la philosophie grecque. Ensuite, grâce à l'Académicien Evaghélos Moutsopoulos, nous avons appris à mieux déceler les nuances du réel et de l'art et à capter la *kairicité*. Nous inspirant de sa philosophie, nous érigeons Socrate en vertueux du *kairos*, ainsi dans les manifestations du signe divin personnel, dans les entretiens et jusque devant la mort. Cet ultime *kairos* assume et renforce la signification de tous les actes exemplaires de l'existence socratique. Cet éclair entre *pas-encore* et *jamais-plus* est un adieu, *ἐν καιρῷ*<sup>5</sup>. N'est-il pas beau et bon de clore son exister par une ouverture *kairique*?

Jean - Marc GABAUDE  
(Toulouse)

3. Cf. PLATON, *Ménexène*, 238 d. De nos jours, une *aristodémocratie* serait le régime souhaité par Raymond POLIN, *La République entre démocratie sociale et démocratie aristocratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

4. Georges BASTIDE, *Le moment historique de Socrate*, Paris, Alcan, 1939.

5. XÉNOPHON, *Apologie de Socrate*, 7. Cf. pour toute la conclusion, E. MOUTSOPOULOS, *op. cit.*





Η ΜΕΤΑΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ

Ἐναφερόμεθα στοὺς δύο φιλοσόφους πὺ θεωροῦμε διδασκάλους μας. Τὸν καθηγητὴ μας στὴν Toulouse καὶ συγγραφέα τῆς Ἱστορικῆς στιγμῆς τοῦ Σωκράτους, Georges Bastide, ὁ ὁποῖος ἔζησε κατὰ τὸ σωκρατικὸ πρότυπο, καὶ στὸν ἀκαδημαῖκό Εὐάγγελο Μουτσόπουλο, πὺ μᾶς ἔμαθε νὰ διακρίνωμε τίς ἀποχρώσεις τοῦ πραγματικοῦ καὶ τῆς τέχνης, καὶ νὰ συλλαμβάνωμε τὴν καιρικότητα. Ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τοῦ ἀνάγομε τὸν Σωκράτη σὲ ἐνάρετον τοῦ καιροῦ. Ὁ ἔσχατος αὐτὸς καιρὸς ἐνισχύει τὴν σημασία ὅλων τῶν παραδειγματικῶν πράξεων τῆς σωκρατικῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἀστραπὴ αὐτὴ μεταξὺ τοῦ οὐπω καὶ τοῦ οὐκέτι εἶναι ἓνας ὑστατος χαιρετισμὸς ἐν καιρῷ. Δὲν εἶναι ἄραγε ὠραῖο νὰ τελευτᾷ κανεὶς τὸ ὑπάρχειν τοῦ δ' ἐνὸς καιρικοῦ ἀνοίγματος;

Jean - Marc Gabaude

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ





## LA CATÉGORIE ESTHÉTIQUE DU NÉOROMANTIQUE EN MUSIQUE

Les manifestations musicales de classe se multiplient de nos jours à travers le monde. Mais c'est avec impatience et un vague sentiment d'émerveillement que l'on attend à partir d'octobre de chaque année les Semaines Musicales de Lucerne suivantes. Leurs organisateurs détiennent, en effet, le secret de surprendre leur fidèle par l'innovation tant dans la structuration des programmes que dans le choix des interprètes. On est toujours, sur les deux plans, largement récompensé, en étant mis notamment en présence non seulement de musiciens réputés et d'ensembles prestigieux<sup>1</sup>, mais encore de groupes de compositions formant, pour ainsi dire, des trames unifiantes<sup>2</sup>. Sans enfreindre à la règle, 1998 méritait d'être rangé sous le signe du romantisme et du néoromantisme.

Dans le cadre de l'évolution des arts, continuité et discontinuité s'opposent de manière dialectique: elles interviennent constamment l'une dans l'autre, la première pour estomper des différences en principe trop prononcées; la deuxième pour marquer le passage d'une ère ou d'un style à l'ère et au style suivants, au gré de changements techniques ou d'interventions culturelles diverses qui occasionnent une reconsidération sans répit des goûts individuels et

1. L'Orchestre Philharmonique de Berlin (Cl. Abbado), et ceux de St. Petersburg (Youri Termirkanov), de Los Angeles (E. Pekka Salonen), de Vienne (Lorin Maazel), et de Chicago (D. Barenboïm), comme les orchestres du Festival de Bayreuth (J. Levine), Hallé (Kent Nogano), du Concertgebouw (Ric. Chailly), des London Proms (A. Davis), du Gewandhaus de Leipzig (H. Blomstedt) et de la Suisse Romande (sous la baguette de Heinz Hollinger dont de nombreuses compositions figuraient aussi au programme), opérèrent sous leur plus beau jour. L'infatigable Daniel Barenboïm se produisit également en tant que pianiste insurclassable, au même titre qu'Anne-Sophie Mutter (qu'accompagnait Lambert Okris dans un programme comprenant les Sonates opp. 12/1, 24 «Pintemps» et 47 «Kreutzer», de Beethoven: violoniste surdouée dont la réputation n'est plus à faire, elle charme toujours par son style gracieux et ses sonorités chaudes), et que l'incontournable du Festival, Andraás Schiff, toujours bienvenu.

2. À la musique de Bruckner à laquelle le beau rôle fut encore réservé, ainsi qu'à son message, nous nous sommes longuement référé ailleurs, à propos du Festival de Lucerne de 1996 (Brahms et Bruckner, deux univers en dissonance, *Diotima*, 25, 1997, pp. 163-164): elle fut, cette fois, représentée par les Symphonies nos 3, 4, 5 et 7. Celle de Mahler, par l'exquise Symphonie no 5, sans doute la plus sublime que le Maître ait composée. Celle de Beethoven, par l'irrépétibile Symphonie no 9. Celle de Wagner, par des extraits des Maîtres chanteurs et du Crépuscule des dieux, sous forme d'oratorio. Celle de Brahms, par la Sérénade no 2 en Ré majeur, op. 16 (1860) et le Trio avec piano no 1, op. 8 (version tardive de 1891). Les musiques russe, française, anglaise (Elgar, Walton) et celle de la nouvelle école de Vienne (Schönberg, Berg) furent, elles aussi, de la fête. La nouvelle salle du Festival, à la fois merveille architecturale d'acoustique et perle à enfilier au collier des lieux sacrés de la musique de par le monde, fut, pour tout dire, somptueusement inaugurée.





collectifs, par l'entremise de coups de génie<sup>3</sup>. L'année 1750, qui fut celle de la mort de J.-S. Bach, marqua symboliquement la fin de l'ère polyphonique, en raison de la stabilisation du système tempéré<sup>4</sup>. Les épigones de la dynastie Bach ouvrirent la voie à la formation du style harmonique classique, illustré, lui, par la première école viennoise. Loin de s'opposer, les deux époques s'interpénètrent par périchorèse<sup>5</sup>. Conformément au même procédé, et bien que rattaché aux Viennois de son temps, à Beethoven en particulier, lui-même romantique juste avant la lettre, Schubert pourtant annonça amplement le romantisme, qui devait exercer son influence pendant plus d'un siècle, par le processus d'enrichissement du langage harmonique, qu'il véhiculait. Influencé, lui aussi, par le classicisme beethovénien, le romantisme de Brahms<sup>6</sup> marqua cependant une légère régression. Ce n'est que rarement que ce nordique qui affectionnait les accords de septième utilisa ceux de neuvième, et ce à l'âge mûr. Quant à Wagner, il fut un cas à part: il sut profiter des ultimes ressources du système tempéré en marquant, sur le tard, par son chromatisme, la transition vers le dodécaphonisme.

Ici intervient l'apport du néoromantisme musical. À ceux qui pensent qu'il conviendrait de faire état d'un «romantisme tardif» on rétorquera que ce terme désignerait l'aboutissement d'un itinéraire de dégénérescence. Que l'on pense, par contre, à la fortune du néoplatonisme (tout à fait comparable à celle du néoromantisme musical) par le biais duquel une partie essentielle de la philosophie antique fut transmise à l'Occident. «Tardif» s'accorderait plutôt à «fin de règne», ce qui n'est certes pas le cas ici. Si le langage harmonique de Bruckner est encore imbu de sonorités classiques<sup>7</sup>, celui de Mahler balance entre les accords les plus simples et les plus compliqués, quand il recourt à ceux de onzième (et au delà), que ses prédécesseurs avaient souvent évités, ou quand il tolère les dissonances les plus hardies. Le romantisme musical s'était au départ passé de littérature. Même celui de Brahms se rattacha à la musique dite absolue<sup>8</sup>. Ce n'est que par le biais de la musique à programme (Berlioz, Liszt) que la littérature s'introduisit à un degré structurel dans l'univers musical, sans cependant jamais s'y intégrer, sauf dans le cas de la musique chantée, ce qui ne présentait d'ailleurs rien d'original dans le cadre de l'histoire générale de la musique. Mahler mérite par excellence d'être taxé de néoromantisme: sa musique allie les accents les plus dépouillés aux allures les plus complexes, oscillant entre deux extrêmes tolérables, mais frôlant l'excès dans les deux sens. Ce balancement entre le suave (ressenti grâce à l'utilisation de sixtes parallèles héritées de Chopin et de Brahms) et le strident que procurent des dissonances pourtant presque toujours normalement résolues ne peut être comparé à l'alternance programmée du sublime et du grotesque chez R. Strauss: il est inhérent à la conception même du langage harmonique du compositeur, dont il complète le mélodisme fondamental.

Une tension sans cesse renouvelée se projette ainsi sur le fond où l'œuvre se dévoile. Ajoutons à cela l'emploi, souvent à outrance, de toutes les techniques du passé: celles de la polyphonie (fugati), du classicisme (développements thématiques) et du romantisme précoce (altérations, fréquentes modulations enharmoniques, travail contrapuntique à la Schumann).

3. Qu'eût été, par exemple, la musique pour piano de Beethoven sans l'invention contemporaine du forte-piano?

4. Cf. E. MOUTSOPOULOS, Métaphysique et musique, *Diotima*, 27, 1999, pp. 140-152, notamment p. 150 et la n. 63.

5. Cf. IDEM, Les maladies de l'art sont-elles incurables?, *Actes de l'Académie Internationale de Philosophie de l'Art*, t. 6, Berne, 1999.

6. Cf. IDEM, L'esthétique de J. Brahms. *Introduction phénoménologique à la philosophie de la musique*, t. 2, Athènes, Cardamizza, 1998, pp. 243-249.

7. Cf. supra, et la n. 2.

8. Cf. L'esthétique de J. Brahms, t. 1, 1986, pp. 20-34.



Mahler compose en recourant aux éléments les plus disparates, mais en les intégrant de la manière la plus parfaite qui soit dans son arsenal technique personnel, au point d'en extraire l'expression la plus unifiée. Ce néoromantisme ne fut pas sans exercer une influence impressionnante sur la musique contemporaine, parallèlement à celle qu'exerça le néointellectualisme musical formé par le dodécaphonisme et ses dérivés, le sérialisme en tête. Le néoromantisme est toujours vivant de nos jours sous divers visages, celui de la musique facile, entre autres, qui l'a complètement épousé et à travers laquelle il est largement présent. Or l'analogie s'arrête bien là; car, de quel droit mélangerait-on en l'occurrence torchons et serviettes, le grand art authentique et ses succédanés?

E. MOUTSOPOULOS  
(Athènes)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ





## Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΕΚΘΕΣΗ\*

**Μέρος Α΄. Ἡ θεωρία τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως.** Ὁ ὅρος φιλοσοφικὴ ἐκθεση σημαίνει τὴν ἀνάπτυξη ὠρισμένων ἰδεῶν γύρω ἀπὸ ἓνα θέμα, ἰδεῶν τῶν ὁποίων ἡ σειρὰ καὶ ἡ ἀλληλουχία πρέπει νὰ τύχουν ἰδιαιτέρας προσοχῆς. Δὲν θὰ ἦταν παρακινδυνευμένο νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἐκθεση, ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς εὐκταίας σειρᾶς ἐκφορᾶς ἐνὸς συστήματος ἰδεῶν, μοιάζει μὲ μαθηματικὸ πρόβλημα ποὺ καλεῖ τὴ μεθοδική του λύση.

Μία φιλοσοφικὴ ἐκθεση μπορεῖ νὰ συνίσταται (α) στὴν ὑποστήριξη μιᾶς βασικῆς θέσεως· (β) στὴν ἀνάλυση μιᾶς ἐννοίας· ἢ (γ) στὴ σύγκριση δύο (ἢ περισσοτέρων) ἐννοιῶν (ἢ ἀπόψεων). Τὰ τρία αὐτὰ ἐνδεχόμενα ἀνάγονται τελικὰ σ' ἓνα μοναδικὸ τύπο ζητουμένου: στὴν ἐπίλυση δηλαδὴ μιᾶς ἐκάστοτε δυσκολίας. Ὅ,τι λοιπὸν προέχει εἶναι ἡ ἀνεύρεση τῆς δυσκολίας αὐτῆς, ἡ ὀρθὴ δηλαδὴ σύλληψη τοῦ προβλήματος.

Ι. Μέρη τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως. Μετὰ τὸν ἐντοπισμὸν τῆς δυσκολίας τοῦ προβλήματος, θὰ χρειασθῇ νὰ ἀναζητήσουμε τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ ἐπεξεργασθοῦμε τὸ θέμα μας, μ' ἄλλα λόγια, τὴ λογικὴ «ἀνατομία» τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως. Ἡ συνήθης, παραδεδομένη, μέθοδος ἐπεξεργασίας μιᾶς οἰασθησέως ἐκθέσεως, συνίσταται στὸ διαχωρισμὸ τῆς σὲ τρία βασικά μέρη: τὴν εἰσαγωγὴν ἢ τὸν πρόλογον, τὸ κυρίως θέμα καὶ τὸν ἐπίλογον ἢ συμπέρασμα. Καὶ ἡ φιλοσοφικὴ ἐκθεση, οἷς γενικὰς τῆς γραμμῆς, δὲν ἀπομακρύνεται ἀπ' τὰ παραδεδομένα.

Α. Ἡ Εἰσαγωγὴ. Ἡ εἰσαγωγὴ θὰ ἀποτελεσθῇ (α) ἀπὸ ἓνα μελετημένο προεισαγωγικὸ σχόλιο τὸ ὁποῖο θὰ φέρῃ μεθοδικὰ στὸ προσκλήνιο τὸ θέμα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει· (β) ἀπὸ τὴ

\* Πρώτη δακτυλόγραφη δημοσίευση, Θεσσαλονίκη, 1997. Στις ἀρχὲς Μαΐου 1966 ἡ Κυριακὴ Χριστοδούλου (ποὺ ἀργότερα μ' ἀκολούθησε στὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν ὅπου κι ἀνεδείχθη καθηγήτρια τῆς Γαλλικῆς Φιλολογίας), ἀνέλαβεν ὑπηρεσίαν ὡς βοηθὸς μου, στὴν τότε ἔδρα τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας, στὸ Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἀμέσως ἐπεδείξατο μεγάλην δραστηριότητα, ἀλλὰ καὶ προσωπικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ ἰδικόν μου ἔργον, εὐγνωμονοῦσα γιὰ τὶς πρὸς αὐτὴν συνεχεῖς προτροπές μου νὰ ἐργάζεται κυρίως ἐρευνητικὰ καὶ δευτερευόντως μόνον διοικητικὰ. Μεταξὺ τῶν ἄλλων δραστηριοτήτων τῆς ὑπῆρξε καὶ ἡ, κατόπιν παραπόνου μου, πὼς ἡ ἐξέταση στὸ μάθημα τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιον γινόταν μὲ κριτήριον τὴν ἀποστήθιση καθηγητικῶν σημειώσεων καὶ ὄχι τὴν φιλοσοφικὴν αὐτενέργεια στὴν ὁποίαν ὁδηγεῖ ἡ ἀνάπτυξη τοῦ κριτικοῦ πνεύματος, ἐκπόνηση ἐκ μέρους τῆς, ἐνὸς ὁδηγοῦ γιὰ τὴν συγγραφὴ φιλοσοφικῶν ἐκθέσεων ὑπὸ τύπον δοκιμίων, ὅπου θὰ ἐδίδοτο στοὺς φοιτητὰς ἡ δυνατότης νὰ ἐπιδείξουν καὶ τὶς γνώσεις των, ἀλλὰ καὶ τὶς ἀναλυτικὰς καὶ συνθετικὰς τῶν ἰκανότητες βιώνοντας συγχρόνως τὰ προβλήματα ποὺ ὡς ἐξεταστὴς τοὺς ἔθετα. Ἡ δημοσίευση τοῦ κειμένου αὐτοῦ ἔστω εἰς μνημόσυνον τῆς πρόωρα χαμένης συναδέλφου. Ἐτηρήθη ἡ ἀρχικὴ ἐμφάνιση τοῦ κειμένου. Ἐπενέβην μονάχα στὴν συγκρότηση τῶν παραγράφων, χάριν συμμορφώσεως, πρὸς τὶς ἀπαιτήσεις τῆς Φιλοσοφίας. Ἐπετηρίδος τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Εἶναι λυπηρὸν πὼς ἡ συγγραφεὺς δὲν ἐφρόντισεν ἡ ἴδια νὰ καταστήσῃ τὸ κείμενό της αὐτὸ εὐρὺ κτῆμα τῶν φοιτητῶν (Ε. Μουτσόπουλος).





σαφή έκφορά του θέματος της φιλοσοφικής εκθέσεως· (γ) από τη σκιαγράφηση του έκθεσιακού σχεδίου, του πλάνου, το οποίο, χωρίς να υπεισέλθω στις λεπτομέρειες της εκθέσεως, θα δείξει άδρομερῶς τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο θὰ ἐπεξεργασθοῦμε τὸ θέμα μας. Θὰ ἦταν ἀκόμη δυνατόν, συνδυάζοντας τὰ δύο τελευταῖα μέρη τῆς εἰσαγωγῆς, νὰ θέσωμε τὸ πρόβλημα κατὰ τέτοιον τρόπον, ὥστε οἱ μεγάλες ὑποδιαιρέσεις τοῦ κυρίως θέματος νὰ προκύψουν αὐτομάτως στὸ τέλος τοῦ προλόγου. Ἡ εἰσαγωγή, καλὸ θὰ ἦταν νὰ ἀποτελεσθῇ ἀπὸ μιὰ καὶ μόνη παράγραφο.

**Β. Τὸ κυρίως θέμα.** Τὸ κυρίως θέμα, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, μποροῦμε νὰ τὸ περιορίσωμε σὲ δύο οὐσιώδη μέρη, ὑποδιαιρούμενα σὲ (τρεῖς κατὰ προτίμηση) παραγράφους. Φυσικὰ ἡ ὑποδιαίρεση αὐτὴ οὔτε αὐθαίρετη εἶναι οὔτε ἐπιβεβλημένη. Ἐκεῖνο πού προέχει εἶναι νὰ γίνῃ μιὰ λογικὴ «ἀνατομία» τοῦ θέματος, νὰ διατηρηθῇ ἡ ἐνότης στὴν πορεία τῆς ἐπεξεργασίας του καὶ νὰ ληφθῇ πρόνοια ὥστε ἡ ἀνάπτυξη κάθε ὑποδιαιρουμένου τμήματος νὰ εἶναι ἀνάλογη πρὸς τὴ βαρὺτητα καὶ τὴ σημασία τοῦ τμήματος αὐτοῦ στὸν ὅλο κορμὸ τῆς εκθέσεως.

**Γ. Ἐπίλογος.** Ὁ ρόλος τοῦ τελευταίου αὐτοῦ μέρους τῆς ἐργασίας μας συνίσταται στὸ νὰ δοθῇ δι' αὐτοῦ ἡ λύση τοῦ προβλήματος πού ἐτέθη στὴν εἰσαγωγή. Ἡ λύση αὐτὴ δὲν θὰ εἶναι μιὰ περιληπτικὴ ἀναμάσηση τῶν ὧν ἐξετέθησαν στὸ κυρίως θέμα, ἀλλὰ κάτι τὸ καινούργιο, πού θὰ ἔρχεται σὰν φυσικὸ ἐπακόλουθο τοῦ προηγουμένου τμήματος τῆς φιλοσοφικῆς εκθέσεως. Τέλος θὰ χρειασθῇ νὰ ἐπιγραμμισθῇ ἡ σημασία τῆς προτεινομένης λύσεως στὸ τεθὲν πρόβλημα, ἡ ὁποία, με τὴ σκία τῆς, ἂν ἀνήκῃ στὸν κύκλο τῶν «ἀνοικτῶν» καλουμένων λύσεων, μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀφετηρία ἑνὸς καινούργιου προβλήματος. Ὅπως ὁ πρόλογος, ἔτσι καὶ ὁ ἐπίλογος, καλὸν εἶναι νὰ περιορισθῇ σὲ μιὰ καὶ μόνη παράγραφο.

**II. Εἶδη θεμάτων.** Ἐκινώντας ἀπὸ τὶς μεγάλες ὑποδιαιρέσεις τῆς φιλοσοφίας θὰ μπορούσαμε νὰ διακρίνωμε, ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, θέματα ἀναφερόμενα σὲ προβλήματα τῆς Ψυχολογίας, τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας, τῆς Ἠθικῆς, τῆς Μεταφυσικῆς κλπ., μολονότι οἱ τομεῖς αὐτοὶ δὲν ἀποτελοῦν ἀνεξαρτῶς διαμερίσματα. Ἐν τούτοις, ἡ καθαρῶς πρακτικὴ πλευρὰ τοῦ πράγματος μᾶς υποχρεώνει νὰ κατατάξωμε τὰ εἶδη τῶν θεμάτων σὲ δύο μεγάλες κατηγορίες: στὰ θέματα πού ἔχουν ἀνάγκη μιᾶς λογικῆς διαρθρωμένης ἀναλυτικῆς ἐπεξεργασίας· σ' ἐκεῖνα πού ζητοῦν ἀπ' τὸν ὑποψήφιο νὰ πάρῃ θέσιν ἔναντι τοῦ τιθεμένου προβλήματος. Τὰ θέματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους χρειάζονται μεθοδικὴ ἐπεξεργασία, γιατί διαρθρώνονται συστηματικὰ γύρω ἀπὸ μιὰν ὠρισμένη ἐπιχειρηματολογία ἡ ὁποία ὁδηγεῖ βαθμὴδὸν πρὸς τὴ θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ λύση τοῦ προβλήματος.

**Α.** Ἡ πρώτη κατηγορία θεμάτων μπορεῖ νὰ ὑποδιαιρεθῇ λεπτομερέστερα ὡς ἑξῆς:

1. Θέματα πού προβάλλουν πρὸς ἀνάλυση μίαν ἔννοια, ὡς λ.χ. «Περὶ πλάνης», «Περὶ δικαιοσύνης», «Περὶ ἠθικῆς» κλπ. Τὰ θέματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους δίνουν τὴν ἐντύπωση ὅτι ἡ ἐκθεση θὰ μπορούσε νὰ περιορισθῇ σὰ μιὰ σειρά παρατηρήσεων γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια. Εἴπαμε ὅμως προηγουμένως ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ ἐκθεση δὲν νοεῖται παρὰ σὰν λύση ἑνὸς προβλήματος. Πρέπει λοιπόν, ἀπαραιτήτως, ἡ ἀνάλυση τῆς ἐννοίας νὰ μᾶς ὁδηγήσῃ στὴν ἀνακάλυψη τοῦ προβλήματος αὐτοῦ. Στὴν περίπτωσιν τῶν θεμάτων πού ἀναφέραμε θὰ μπορούσαμε νὰ θέσωμε τὸ ἐρώτημα: ἡ πλάνη ὑφίσταται μέσα στὸν ἴδιον τὸν κόσμον ἢ βρίσκεται μόνο μέσα στὸ νοῦ; Ἡ ἠθικὴ εἶναι ὁ μηχανικὸς σεβασμὸς ἐξωτερικῶν κανόνων ἢ αὐτὸ πού κάθε ἄνθρωπος πιστεύει μέσα του ὡς ἠθικόν; Ἡ ἀνθρώπινη δικαιοσύνη ἀντιπροσωπεύει πάντοτε τὴν ἀπόλυτη ἰδέαν τῆς δικαιοσύνης ἢ μεταβάλλεται χρονικῶς καὶ γεωγραφικῶς; Ἔτσι, σὲ γενικὲς γραμμές, εἶναι δυνατόν νὰ υἱοθετήσωμε τὸν ἑξῆς τρόπο ἐκθέσεως: (α) ἀνάλυση τῆς ἐννοίας· (β) ἐξέταση τῶν προβλημάτων πού προκύπτουν ἀπ' αὐτὴ τὴν ἀνάλυση.

Σημαντικὴ βοήθεια στὴν ἀνάλυση τῆς ἐννοίας μπορεῖ νὰ μᾶς προσφέρῃ ἡ ἴδια ἡ



γλώσσα, αν ξεκινήσουμε απ' την αρχική σημασία της λέξεως και βρούμε όσες προσέλαβε αργότερα· π.χ. τὸ ρ. *συλλαμβάνω* σημαίνει αρχικά ιδιοποίηση, σύλληψη, πού πραγματοποιείται με τὰ χέρια. Ἀκολουθῶς, ἡ σημασία τοῦ ὅρου διαφορίζεται πρὸς περισσότερες κατευθύνσεις. Ἔτσι ἔχομε τὶς ἐννοιες τῆς βιολογικῆς, νοητικῆς, ἐνορατικῆς, αἰσθητικῆς κλπ. συλλήψεως. Τέλος, ἡ ἐτυμολογία μιᾶς λέξεως, ἡ ἀνάλυση στὰ συνθετικά της (πβ. τὴν πρόθεση *σύν* με τὴν σημασία τῆς περισυλλογῆς, τῆς συνθέσεως), ἡ σύγκριση καὶ ἀντίθεσή της με ἄλλες, ἐνδέχεται νὰ μᾶς βοηθήσουν στὴν κατανόηση μιᾶς ἐννοίας.

2. Θέματα πού ἀποσκοποῦν στὴν ἀναζήτηση ἑνὸς ὁρισμοῦ π.χ. «Τί ἐννοοῦμε με τὸν ὅρο *κριτική ἀποψη* στὴ φιλοσοφία»; Στὴν προκειμένη περίπτωση εἶναι προφανές ὅτι δὲν πρέπει νὰ ξεκινήσουμε ἀρχίζοντας με τὸν ἐπιζητούμενο ὁρισμό. Αὐτὸς θὰ ἔλθῃ σὰν φυσικὸ ἐπακόλουθο μιᾶς μεθοδικῆς ἀναλύσεως ἢ ὁποία θὰ μᾶς προσπορίσῃ ὅλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα πού θὰ συνθέσουν τὸν ὁρισμὸ πού ζητᾶμε. Ἔτσι, ἀναλύοντας τὸν ὅρο «κριτική ἀποψη» στὸν τομέα τῆς Φιλοσοφίας, διαπιστώνουμε τὶς ἀκόλουθες ἐπὶ μέρους σημασίες: (α) ἀπόρριψη κάθε δεδομένου πού φέρει χαρακτήρα δογματικό· (β) ἀναζήτηση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας· (γ) υἱοθέτηση τῆς ἀμφιβολίας ὡς μέσου γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς προηγουμένης. Με βάση λοιπὸν αὐτὰ τὰ τρία στοιχεῖα μπορούμε τώρα νὰ δώσουμε τὸν ὁρισμὸ τοῦ ὅρου «κριτική ἀποψη» ὅπως αὐτὸς ἐννοεῖται στὸ προβαλλόμενο θέμα: ὁ ὅρος σημαίνει τὴν ἐναντι τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας στάση τῆς Φιλοσοφίας ἢ ὁποία, προκειμένου νὰ ἐπιτύχῃ τὴν ἀντικειμενικότητα, ἀπορρίπτει κάθε δογματισμὸ καὶ ξεκινᾷ με μόνον θετικὸ ἐπιστημονικὸ κριτήριον τὴν μεθοδικὴ ἀμφιβολία.

3. Θέματα πού συνίστανται στὴ σύγκριση δύο ἐννοιῶν ἢ στὴ μελέτη σχέσεων ὡς λ.χ. Καρδιά καὶ Λογική, Μνήμη καὶ Φαντασία, Σχέσεις Μιλησίων καὶ Ἑλεατῶν φιλοσόφων. Τὰ θέματα αὐτοῦ τοῦ εἶδους δὲν ἀπαιτοῦν μιὰ ξεχωριστὴ μελέτη τῶν δύο πρὸς σύγκριση ὅρων. Δὲν πρόκειται δηλαδὴ στὴν οὐσία γιὰ δύο διαφορετικὰς ἐκθέσεις μ' ἓνα κοινὸν ἐπίλογο πού θὰ συνέκρινε λ.χ. τὴν καρδιά καὶ τὴ λογικὴ ἢ τὴν πρώτην Ἰωνικὴ με τὴν Ἑλεατικὴ φιλοσοφία. Ἀντίθετα, ἡ σύγκριση αὐτὴ εἶναι τὸ κέντρο τοῦ προβλήματός μας. Γιὰ νὰ ἀρχίσωμε ἐπομένως τὴν ἐπεξεργασία ἑνὸς παρόμοιου θέματος θὰ χρειασθῇ νὰ στραφοῦμε πρὸς τὶς ἑξῆς κατευθύνσεις: (α) νὰ ἀνεύρωμε τὰ κοινὰ σημεῖα ἢ νὰ προσεγγίσωμε τοὺς δύο ὅρους· (β) νὰ ἀναζητήσωμε τὶς διαφορὰς ἢ νὰ φέρωμε σὲ ἀντίθεση τὶς δύο ἐννοιες· καὶ (γ) ἐνδεχομένως νὰ ἐπεκταθοῦμε στὶς ἀμοιβαῖες ἀλληλεπιδράσεις τους.

Ο σεβασμὸς, φυσικά, τοῦ ἀνωτέρω τρόπου ἀντιμετωπίσεως τοῦ θέματος δὲν εἶναι ἀπόλυτος. Στὴν περίπτωση λ.χ. τοῦ θέματος: «Καρδιά καὶ λογικὴ» θὰ μπορούσαμε νὰ ἀκολουθήσωμε τὴν ἑξῆς πορεία: (α) Τί εἶναι καρδιά (β) Τί εἶναι λογικὴ· (γ) θέση: ὑπεροχὴ ἑνὸς ἐναντι τοῦ ἄλλου.

Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ κυρίως θέματος θὰ ἀποτελεσθῇ ἀπὸ τὸν κριτικὸ ἔλεγχον τῆς θέσεως. Ἔτσι θὰ ἔχωμε: (α) ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου χωρὶς τὴν καρδιά· (β) ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου χωρὶς τὴ λογικὴ· (γ) Ἀληθινὲς σχέσεις καρδιᾶς καὶ λογικῆς.

Στὴν περίπτωση τοῦ θέματος: «Σχέσεις Μιλησίων καὶ Ἑλεατῶν φιλοσόφων», ἀντὶ παντὸς ἄλλου σχολίου παραθέτομε ὁλόκληρο τὸ πλάνο τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως, ἐν εἴδει μικρογραφίας τῆς ὅλης ἀναπτύξεως τοῦ θέματος.

### Πρόλογος

Ὁ ἄνθρωπος στὴ μακραίωνη προσπάθειά του νὰ ἐρμηνεύσῃ τὸν κόσμον πού τὸν περιβάλλει (διαμόρφωση μυθικῆς νοοτροπίας). Ἡ πρώτη ἐμφάνιση τῶν Μιλησίων φιλοσόφων, ἐκφραση τῶν ιδιοτήτων τῆς ἐλληνικῆς φυλῆς καὶ συνισταμένη ἱστορικῶν καὶ πνευματικῶν παραγόντων. Σχέσεις τῆς πρώτης ἰωνικῆς καὶ ἐλεατικῆς φιλοσοφίας μέσα στὸν ὥρον τῆς διαμορφώσεως τῶν πρώιμων φιλοσοφικῶν ρευμάτων.

Α: Κοινὰ σημεῖα τῶν δύο φιλοσοφικῶν ρευμάτων: 1. Ἡ γένεσις τῆς Φιλοσοφίας «θεωρίας εἶνεκεν»· 2. Ἡ τοποθέτηση τοῦ ἀντικειμένου τῆς φιλοσοφικῆς ἐρεῦνης ἔξω ἀπὸ τὸν



άνθρωπο· 3. Προσπάθεια συλλήψεως και έρμηνείας του κόσμου.

Β: Διαφοραί. 1. Διαφορά αντικειμένου της φιλοσοφικής έρευνας ανάμεσα στα δύο ρεύματα (Μιλήσιοι: φυσιολόγοι, έπιστήμονες – Έλεάται, θεωρητικοί θεμελιωταί της Όντολογίας και Γνωσιολογίας, Φιλόσοφοι της θρησκείας). 2. Διαφορά πρώτων αρχών για την έρμηνεία του κόσμου και των όντων (πβ. στους Μιλησίους τα διάφορα έμπειρικά στοιχεία: «ύδωρ», «άπειρον», «άέρα», και στους Έλεάτας τη διάκριση του κόσμου των Όντων από τον κόσμο των φαινομένων, ως και την ταύτιση Όντος και Άλήθειας.

#### Συμπέρασμα.

Ό συνθετικός ρόλος των δύο φιλοσοφικών ρευμάτων στην όρθωση του οικοδομήματος της όλης έλληνικής φιλοσοφίας.

Τα θέματα της δευτέρας αυτής μεγάλης κατηγορίας έχουν χαρακτηρα «θέσεως» (πβ. τον γαλλικό όρο *thèse*) και ζητούν από τον υποψήφιο, όπως ήδη αναφέραμε, να πάρη θέση έναντι αυτών. Θέματα του τύπου αυτού είναι λ.χ.: Σχολιάσατε και εκτιμήσατε το έξης διανόημα του Μ. Proust: «Κάθε άνθρωπος είναι μια σκιά άδιαπέραστη για την όποία δέν υπάρχει άμεση γνώση και γύρω από την όποία σχηματίζομε ώρισμένες έντυπώσεις με την βοήθεια τόσο λόγων όσο και πράξεων, που δέν μās δίνουν παρά ανεπαρκείς πληροφορίες, και μάλιστα αντιφατικές». Άλλο θέμα: «Η καντιανή κριτική έλυσε το πρόβλημα της γνώσεως;».

Παρόμοια θέματα άπαιτούν από τον υποψήφιο να έχει άπαραιτήτως μια φιλοσοφική προπαιδεία προκειμένου να τα αντιμετωπίση κριτικά. Συγκεκριμένα, όσakis έχομε να σχολιάσωμε τη σκέψη ενός συγγραφέως, είναι απαραίτητο να γνωρίζωμε το φιλοσοφικό του «πιστεύω», για να μπορέσωμε να εντάξωμε το πρόβλημά μας στο σύστημά του και να δούμε κατ'από ποίες συνθήκες γεννήθηκε η σκέψη αυτή καθώς και για ποιόν λόγο φάνηκε αληθινή στο δημιουργό της. Στα είδη των θεμάτων της κατηγορίας αυτής καλόν είναι να ακολουθηται, κατά το δυνατόν, ό έξης τρόπος επεξεργασίας: (α) σαφής τοποθέτηση του προβλήματος στον πρόλογο· (β) παρουσίαση και σχόλιο της προτεινομένης θέσεως έν σχέσει με την επιχειρηματολογία της· (γ) κριτικός έλεγχος της θέσεως· με άλλα λόγια, εξέταση, κατάφαση ή άνασκευή της επιχειρηματολογίας της· (δ) επίλυση του προβλήματος στον επίλογο.

Παίρνοντας ως παράδειγμα το διανόημα του Proust, σύμφωνα με όσα εκθέσαμε προηγουμένως, θα χρειαζόταν να σχολιάσωμε, σε τρεις διαφορετικές παραγράφους, καθένα από τα τρία κύρια σημεία της προτάσεώς του: (α) τη φράση που παρομοιάζει τον άνθρωπο με σκιά της όποίας τον πέπλο είναι άδύνατο να ανεύρωμε προκειμένου να σχηματίσωμε άμεση γνώση γι' αυτόν· (β) το γεγονός πώς, για να διαμορφώσωμε μια έντύπωση γύρω από ένα άτομο, στηριζόμαστε στα λόγια του και τις πράξεις του· (γ) τη διαπίστωση ότι, για την εκτίμηση ενός ανθρώπου, τα διανοήματα και οι πράξεις του δέν είναι παρά ένδείξεις ανεπαρκείς και πολλές φορές αντιφατικές. Σχολιάζοντες πάντοτε τα διάφορα σημεία, θα μπορούσαμε να αναφέρωμε παραδείγματα άπ' τη φιλολογία και τη φιλοσοφία για να στηρίξωμε τις σκέψεις μας.

Τό δεύτερο μέρος της υπόδιαίρέσεως του κυρίως θέματος θα είναι ό κριτικός έλεγχος του σχολίου. Στόν έλεγχο αυτό θα μās βοηθήσουν οι γνώσεις μας γύρω από τις διάφορες θέσεις των ψυχολόγων και φιλοσόφων έν σχέσει με το πρόβλημά μας. Κάθε σχολή ή φιλοσοφικό σύστημα θ' άποτελέση μια υπόδιαίρεση του δευτέρου μέρους του κυρίως θέματος, μια ξεχωριστή παράγραφο στην υπεράσπιση ή στην άπόρριψη της επιχειρηματολογίας του Proust. Στόν επίλογο θα καταλήξωμε στα συμπεράσματα της έρευνας μας τα όποια μπορεί να είναι θετικά ή άρνητικά ως προς την διερευνηθείσα θέση.

Άς έλθωμε στο δεύτερο θέμα, τό σχετικό με την επίλυση του προβλήματος της γνώσεως από τον Kant. Άντί οίουνδήποτε σχολίου, κρίνωμε σκόπιμο να παραθέσωμε τό ίδιο τό



προσχέδιο της φιλοσοφικής εκθέσεως. Τό προσχέδιο αυτό παραβιάζει, ένδεχομένως, σέ ώρισμένα σημεία τόν περιληπτικό χαρακτήρα πού όφείλει νά παρουσιάξη κάθε παρόμοια προεργασία. Ή παραβίαση αυτή αποσκοπεύ κυρίως στην αναλυτικώτερη εξέταση του προβλήματος της γνώσεως έν σχέσει μέ τή θέση τών διαφόρων φιλοσοφικών συστημάτων απέναντί του.

#### Πρόλογος.

Τό πρόβλημα της γνώσεως, κέντρο του βάρους της όλης έν γενεί φιλοσοφίας, από τους Έλεάτας, τόν Πλάτωνα και τους Σκεπτικούς, ως τόν Montaigne και τους μεταγενεστέρους φιλοσόφους. Ή έγρήγορη από τόν «δογματικό λήθαργο» και ή σημασία της «κοπερνικιανής αναστροφής» στον Kant. Ή θέση της καντιανής κριτικής έναντι της ιστορικής τοποθέτησεως του προβλήματος της γνώσεως και ή συμβολή της στην επίλυσή του.

I. Τό πρόβλημα της γνώσεως κατά τους προκαντιανούς και τόν Kant.

A. Ή θέση τών προκαντιανών. 1. Ή δυνατότης της γνώσεως: (α) Ή δογματική θεωρία: Σωκράτης – Πλάτων (ή γνώση είναι δυνατή)· (β) Ή σκεπτική θεωρία: Καρνεάδης – Πύρρων – Montaigne: (ή γνώση είναι αδύνατη). 2. Ή προέλευση της γνώσεως: (α) ή λογοκρατική θεωρία: Πλάτων – Descartes (Πηγή της γνώσεως ό Λόγος, ή καθαρή νόηση)· (β) Ή έμπειριοκρατική θεωρία: Locke (πηγή της γνώσεως, οί αισθήσεις). 3. Τό αντικείμενο της γνώσεως: (α) Ή πραγματοκρατική θεωρία: Descartes (τό αντικείμενο της γνώσεως ύπάρχει έξω από τή συνείδηση και έχει απόλυτη πραγματικότητα)· (β) Ή ιδεοκρατική θεωρία: Leibniz (τά πράγματα είναι προβολές της συνείδησεως).

B. Ή θέση του Kant. 1. Ή δυνατότης της γνώσεως. Ή προσπάθεια προσ-εγγίσεως τών δύο αντιμαχομένων προγενεστέρων απόψεων διά της διακρίσεως φαινομένων και νοουμένων (ή έμπειρία αφηρησία της γνώσεως ή όποια λαμβάνει τήν τελική της διαμόρφωση από τήν διάνοια). 2. Ή προέλευση της γνώσεως: (α) Απορριψη του ορθολογικού δογματισμού («έννοιες χωρίς ύλη είναι κενές» γνωρίζω σημαίνει «γνωρίζω κάτι πού ύπάρχει στον κόσμο»)· (β) Απορριψη της έμπειριοκρατίας («αισθηματα χωρίς έννοιες είναι τυφλά»· γνωρίζω σημαίνει «συνδέω»)· (γ) Διάκριση ύλης (έμπειρικος παράγων a posteriori και ύπερβατικός παράγων a priori). 3. Τό αντικείμενο της γνώσεως. Προσπάθεια αναιρέσεως τών αντιθέσεων ανάμεσα στην πραγματοκρατία και στην ιδεοκρατία. Ή έξωτερική πραγματικότητα για κάθε συνείδηση είναι σχετική μέ τή σύνθεσή της. Γνωρίζομε τά πράγματα όχι αυτά καθ' αυτά, αλλά όπως εμφανίζονται στη συνείδησή μας βάσει τών a priori τύπων οί όποιοι είναι τά καθολικά και αναγκαία πλαίσια μέ τών όποιών τή βοήθεια τό πνεύμα συλλαμβάνει τόν κόσμο.

II. Διερεύνηση του προβλήματος· Ή θέση τών μετακαντιανών.

A. Θέσεις πού έμπνέονται από τόν Kant. (α) Ή νεοθετικισμός (A. Comte)· Ή διάνοια είναι ανίκανη νά ύπερβή τά έμπειρικά δεδομένα. Καμιά κρίση δέν έχει έγκυρότητα αν δέν ανθίσταται στον έλεγχο της έμπειρίας. Οί λογικές αρχές δέν παρέχουν από μόνες τους βέβαιη γνώση· (β) Ή νεοθετικιστικός Κύκλος της Βιέννης· Πηγή και όριο γνώσεως είναι τά θετικά δεδομένα· όσα μπορούν νά ύποβληθούν στο βεβαιωτικό έλεγχο της διανοίας· (γ) Ή έπιστημολογική ιδεοκρατία (Poincaré, Meyerson, Brunschvicg). Ή ρόλος της έπιστήμης συνίσταται στην ορθολογική ανασύνθεση της έμπειρικώς διαπιστωμένης φυσικής άσυνχείας, βάσει της αρχής της ταυτότητος. Ή νόηση ανέλίσσεται μέ εύλυγισία αναλόγως του αντικειμένου της τό όποιο προσπαθεί νά καταστήση άφομοιώσιμο προς τους ίδιους της τούς νόμους.

B. Θέσεις πού αντιτίθενται προς τόν Kant. (α) Ή ένορασιοκρατία (Bergson). Σύμφωνα μέ τήν αντινομοισαρχική θέση του Bergson, ή νόηση, προκειμένου νά επιβληθί επί της αντικειμενικής πραγματικότητας, προβαίνει στην κατάτμηση αυτής και, ως έκ τούτου, αδυνατεί νά συλλάβη τήν πραγματικότητα στο σύνολό της. Μόνη ή ένόραση παρέχει γνώ-



ση άνελλιπῇ καὶ ἀναλλοίωτῇ, ἀναφερομένη ὁμῶς ὄχι στὴν ἐξωτερικὴ πραγματικότητα, ἀλλὰ στὴν συνείδηση τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου» (β) Ἡ ὑπερλογκρατία (Bachelard). Σύμφωνα μὲ τὴν θεωρία αὐτή, κακῶς τίθεται διαχωριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ ἐπιστημονικῆς διάνοιας καὶ τοῦ ἀντικειμένου της, δεδομένου ὅτι οἱ δύο αὐτοὶ ὅροι ἐμφανίζουν συνέχειαν. Ἡ ὕλη ὑφίσταται γιὰ μᾶς χάρη στὴ νόηση, ἡ δὲ νόηση ἐκδηλοῦται ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῆς ἀναφορᾶς της στὸ ἀντικείμενό της. Νόηση καὶ κόσμος συνυπάρχουν στὴν γνώση.

#### Συμπέρασμα.

Ἡ ποικιλία τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν θεωριῶν ἐναντι τοῦ προβλήματος τῆς γνώσεως ἀποδεικνύει τὸ δυσεπίλυτον τοῦ ἐξεταζομένου θέματος. Καὶ ἡ καντιανὴ κριτικὴ, μὲ τὴ σειρά της, δὲν ἔλυσε τελεσιδίκως τὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα, γιατί ἀπέδωσε ὑπερβολικὴ σημασία στὴ διάνοια, ἐν σχέσει πρὸς τίς ἄλλες πνευματικὲς λειτουργίες, χωρὶς νὰ κατορθώσει νὰ προβῇ σὲ σαφῇ καθορισμὸ τῆς γενέσεως καὶ τῶν κριτηρίων τῆς γνώσεως. Ἐν τούτοις, παρακάμπτοντας τὸν σκόπελο τῆς «ἐκ τῶν ἄνω» θεωρήσεως τοῦ προβλήματος, ἐδημιούργησε τὴν παράδοσιν τῆς «ἐκ τῶν ἔσω» θεωρήσεως αὐτοῦ, διεισδύοντας τοιουτοτρόπως στὸν ἴδιο τὸ μηχανισμό τῆς λειτουργίας τῆς διάνοιας. Συλλαμβάνοντας τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς γνώσεως καθαρώτερα καὶ συνδέοντάς το πρὸς τὴν προσπάθεια μιᾶς πραγματοκρατικῆς καὶ ἰδεοκρατικῆς συνάμα θεωρήσεως τοῦ κόσμου, ὁ Καντ κατάρθωσε νὰ τὸ προθῇ πρὸς μιὰ παραδεκτὴ λύση, ἐνῶ ταυτόχρονα ἀνοίξε, μὲ τίς πλούσιες προοπτικὲς τῆς κριτικῆς του, καινούργιους ὁρίζοντας γιὰ τοὺς μεταγενεστέρους γνωσιολογήσαντας φιλοσόφους. Εἶναι γεγονὸς ἀναμφισβήτητο ὅτι ἡ γνωσιολογικὴ του θεωρία, ἀφ' οὗτου διευτυπώθη, δὲν εἶναι πιά δυνατόν νὰ ἀγνοηθῇ.

#### Μέρος Β. Ἡ πρακτικὴ ἀντιμετώπιση τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως.

Α. Τὸ πρόβλημα τῆς πρὸς μελέτην ὕλης. (α) Ὅταν μελετᾷμε τὴν ὕλη μᾶς πρέπει νὰ ἔχωμε πάντοτε κατὰ νοῦν ὅτι πρόκειται νὰ μᾶς χρησιμεύσῃ γιὰ τίς ἐξετάσεις. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς χρειάζεται, ὅσο εἶναι δυνατόν, προσπάθεια κατανόησεως τῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς σημασίας τῶν διαφόρων φιλοσοφικῶν ὁρῶν. Ἄν ξεκινήσωμε μὲ ἀνακρίβειες δὲ θὰ κατορθώσωμε νὰ ἐκφράσωμε τίποτε τὸ σαφές. (β) Μαθαίνοντας μιὰ φιλοσοφικὴ θεωρία εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ξεχωρίσωμε μὲ προσοχὴ τίς προτάσεις της, τὰ ἐπιχειρήματά της καί, γενικά, τοὺς συλλογισμοὺς πού τὴν στηρίζουν. (γ) Καλὸν εἶναι νὰ συγκρατοῦμε τὰ παραδείγματα τοῦ ἐγχειριδίου μας, γιὰ νὰ μπορέσωμε, ἂν χρειασθῇ, νὰ δημιουργήσωμε, κατ' ἀναλογίαν, κάτι τὸ προσωπικό. (δ) Εἶναι, πολλὰς φορὲς, ἀπαραίτητο νὰ ἀποστηθίζωμε ὠρισμένα χαρακτηριστικὰ χωρία συγγραφέων, κυρίως ἐκεῖνα πού περιέχουν ἐν συνόψει τὸ φιλοσοφικὸ του «πιστεύω», γιὰ νὰ πλουτίζωμε τὴν ἐκθεσὴ μας μὲ κάτι τὸ αὐθεντικό. Τὰ χωρία αὐτά θὰ χρησιμοποιοῦνται ὅσάκις χρειάζεται νὰ στηρίξωμε μιὰ προσωπικὴ μας ἐπιχειρηματολογία, καὶ δὲν θὰ ἀναφέρονται ὡς αὐθεντίες πού θὰ λύνουν τὸ ἐκάστοτε πρόβλημα. Φυσικὰ δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾷμε ποτὲ νὰ δηλώνωμε τὴν προέλευσίν τους, οὔτε καὶ νὰ κάνωμε κατάχρηση αὐτῶν τῶν ἀναφορῶν. (ε) Ἐπιβάλλεται νὰ κρατᾷμε μεθοδικὰ σημειώσεις τῶν ὧσιν μελετᾷμε καὶ νὰ σχηματίζωμε μιὰ προσωπικὴ γνώμη, ἄλλοιῶς δὲν θὰ κατορθώσωμε ποτὲ νὰ ἐπεξεργασθοῦμε δημιουργικὰ τὸ θέμα μας. Καλὸν εἶναι νὰ προεκτείνωμε τὴ μελέτη μας μὲ προσωπικοὺς στοχασμοὺς τοὺς ὁποίους καὶ θὰ σημειώνωμε. (ς) Μιὰ ἐσφαλμένη ἀποψη, συχνὰ ἐμφανής, εἶναι ἡ προσπάθεια ἀποστηθίσεως τῆς ὕλης. Δὲν ὑπάρχει τίποτε πού θὰ μπορούσε νὰ καταδικάσῃ περισσότερο τὴν κρίσιν μας ἀπὸ τὴ μηχανικὴ ἀπομνημόνευση τοῦ ἐγχειριδίου μας. Ὁ προορισμὸς του δὲν εἶναι νὰ μᾶς προσπορίῃ ἑτοιμὰς φράσεις, ἀλλὰ νὰ μᾶς δίνη ιδέες.

Β. Ἡ ἐκλογή τοῦ θέματος. Προκειμένου νὰ ἐκλέξωμε τὸ θέμα μας ἀνάμεσα σὲ δύο ἢ περισσότερα, εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἀφιερῶσωμε τὸν ἀπαιτούμενον χρόνον γιὰ νὰ ἐξετάσωμε τί ζητεῖ καθένα ἀπ' αὐτά. Τίποτε δὲν εἶναι χειρότερον ἀπὸ μιὰ ἐπιπόλαιη ἀντιμετώπιση τοῦ



δοθέντος θέματος. Κατανόησή του σημαίνει ανακάλυψη της δυσκολίας του προβλήματος. Στην προσπάθεια να κατανοήσουμε τί μας ζητείται θα μας βοηθήσει ο έντοπισμός του είδους του θέματος. 'Αν πρόκειται λ.χ. για θέμα που αναφέρεται στην έμπειρία, θα καταφύγουμε στην προσωπική μας πείρα· αν πάλι σαφώς τίθεται φιλοσοφικό πρόβλημα, θα χρειασθῇ να τὸ συνδέσουμε με τις ἐν γένει φιλοσοφικές του προεκτάσεις. 'Αν, τέλος, ἔχουμε να σχολιάσουμε μιὰ σκέψη ἐνὸς συγγραφέως, για να τὴν κατανοήσουμε, δὲν ἔχομε παρὰ να τὴν συσχετίσουμε με τὴν ὅλη πνευματικὴ παραγωγή τοῦ δημιουργοῦ της. Μόνο κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο θὰ εἴμαστε βέβαιοι ὅτι ξεκινᾶμε να ἐπεξεργασθοῦμε τὸ θέμα μας κάτω ἀπὸ τὸ πρῖσμα τοῦ προβλήματος ποὺ μᾶς τίθεται.

Γ. Ἡ προεργασία καὶ ἡ σύνταξη τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως. Μετὰ τὴν πλήρη κατανόηση τοῦ θέματος, θὰ χρειασθῇ να ἀποταθοῦμε στὸ μηχανισμό συσχετίσεως διαφόρων ἐννοιῶν καὶ να σημειώσουμε μεθοδικὰ στὸ πρόχειρο ὁ,τι σχετικὸ με τὸ θέμα μᾶς ἔρχεται στὸ νοῦ. 'Ακολουθῶς, θὰ προχωρήσουμε στὴν ἐξεύρεση τοῦ σχεδίου, τοῦ πλάνου, τῆς ἐργασίας μας. Μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ προλόγου θὰ προβοῦμε στὴν ὑποδιαίρεση τῶν διαφορῶν μερῶν τοῦ κυρίως θέματος. Κάθε παράγραφος θὰ ἀποτελεσθῇ ἀπὸ τὸν τίτλο ἢ τοὺς τίτλους ποὺ θὰ κρίνουμε ὅτι μποροῦν να συνοψίσουν τὸ περιεχόμενό της. Χρειάζεται προσοχή στὴν ἐκλογή τοῦ καταλλήλου τίτλου ὁ ὁποῖος, παρ' ὅλο τὸν συνοπτικὸ του χαρακτήρα, θὰ πρέπει να εἶναι ἀρκετὰ δηλωτικὸς καὶ περιεκτικὸς. Συνιστᾶται ἡ κατὰ τὸ δυνατόν χρήση ἀφηρημένων οὐσιαστικῶν (ἀντὶ λ.χ. τῆς προτάσεως: «ὁ νοῦς ξαναγυρίζει στὸ ὑποκείμενό του» μπορεῖ να λεχθῇ: «ἐπιστροφή τοῦ νοῦ στὸ ὑποκείμενό του»). Τέλος, ἀπομένει να συντάξουμε ἐξ ὁλοκλήρου τὸν ἐπιλόγονό, ὅπου θὰ καταλήξουμε στὰ συμπεράσματά μας. 'Επειτα ἀπ' αὐτὴ τὴν προεργασία θὰ ἀρχίσουμε να ἀντιγράψουμε τὴν ἐκθεση στὸ καθαρὸ. Ὁ μὲν πρόλογος καὶ τὰ σημειώματα θὰ ἀντιγραφοῦν ὡς ἔχουν, τὸ δὲ κυρίως θέμα θὰ ἀναπτυχθῇ βάσει τοῦ ὑπαρχόντος στὸ πρόχειρο προσχεδίου.

Στὴν σύνταξη τῆς ἐκθέσεως, τὰ προτερήματα τοῦ ὅρους ἡ ἀκρίβεια, ἡ σαφήνεια καὶ ἡ συντομία θὰ πρέπει να μᾶς ἀπασχολήσουν ἰδιαίτεως. Ἀκρίβεια σημαίνει να βρίσκουμε πάντοτε τὴν κατάλληλη λέξη για τὴν ἐκφραση μιᾶς ἐννοίας. Δὲν ὑπάρχει τίποτε χειρότερο ἀπὸ τὸ να χρησιμοποιοῦμε ὅρους ἀκατάλληλους καὶ διαφορούμενους, ὅταν πρόκειται για φιλοσοφικὴ ἐκθεση. Δὲν μποροῦμε λ.χ. να χρησιμοποιοῦμε ἀδιακρίτως τις λέξεις διάνοια, νοῦς, νόηση, Λόγος, πνεῦμα. 'Αν μεταχειρισθοῦμε τὸν ὅρο «ἐνόραση» με τὴν σημασία ποὺ τοῦ ἀποδίδει ὁ Kant, πρέπει να τὸ ὑποδηλώσουμε· τὸ ἴδιο, ἂν μεταχειρισθοῦμε τὴ λέξη *ιδέα* με τὴν πλατωνικὴ σημασία της. 'Απ' ὅσα εἴπαμε, καταφαίνεται πὼς ὑπάρχει στὴ Φιλοσοφία ἓνα τεχνικὸ λεξιλόγιο τὸ ὁποῖο πρέπει να χρησιμοποιητῇ πάντοτε με προσοχή. Ἡ ἀκρίβεια τοῦ λεξιλογίου, συμβάλλει στὴ σαφήνεια τοῦ ὅρους. Ὅλοι γνωρίζομε ἀκόμη πὼς τὸ μῆκος τῶν προτάσεων δυσκολεύει τὴν κατανόησή τους. Θὰ πρέπει ἐπίσης να ἀποφευχθοῦν φράσεις με ὑπονοούμενα, μιὰ καὶ ὁ ρόλος τοῦ ἐξεταστοῦ δὲν εἶναι ρόλος μάντεως.

Τέλος, ἂς ἔλθουμε στὸ αἶτημα τῆς συντομίας. 'Εκεῖ ὅπου μιὰ λέξη ἀρκεῖ δὲν χρειάζεται να χρησιμοποιήσουμε καὶ δευτέρη. Εἶναι ἐπίσης ἀνώφελο να μεταχειριζώμαστε ἐπιθέτα περιττὰ ἢ ποὺ ν' ἀπευθύνονται στὸ συναίσθημα, προκειμένου να χαρακτηρίσουμε οὐσιαστικά, ὅταν τὰ ἴδια τὰ οὐσιαστικά περιέχουν ἀπὸ μόνον τους τὴν ἐννοια τοῦ ἐπιθέτου, μιὰ καὶ στὴν πραγματικότητά δὲν συντάσσουμε λογοτεχνικὸ κείμενο. Μιλώντας λ.χ. για τὸν Πλάτωνα εἶναι περιττὸ να τὸν χαρακτηρίσουμε «περίφημο φιλόσοφο». Παραμένει ἀκόμη τὸ θέμα τῆς ὀρθογραφίας, τόσο τῆς γενικῆς ὅσο καὶ τῆς εἰδικῆς, ποὺ ἀναφέρεται σὲ φιλοσοφικοὺς ὅρους καὶ ὀνόματα. Ἡ ἀνάγκη τοῦ πράγματος δὲν χρειάζεται, φυσικά, σχόλια.

Δ. Ἡ εὐπρέπεια τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως. 'Ενα σημεῖο τὸ ὁποῖο συνηθίζομε να παραμελοῦμε συστηματικά, εἶναι ἡ εὐπρέπεια τοῦ γραπτοῦ μας. Εἶναι γεγονός, πὼς ἡ γενικὴ ψυχολογικὴ ἐντύπωση ποὺ ἡ θεὰ του προκαλεῖ στὸ διορθωτὴ του ἐπιδρᾷ εὐμενῶς ἢ δυσμενῶς στὴν ἐκτίμηση τοῦ τελευταίου αὐτοῦ. Χρειάζεται λοιπόν, πρὶν ἀπ' ὅλα, να ἀρχίζουμε τὴν

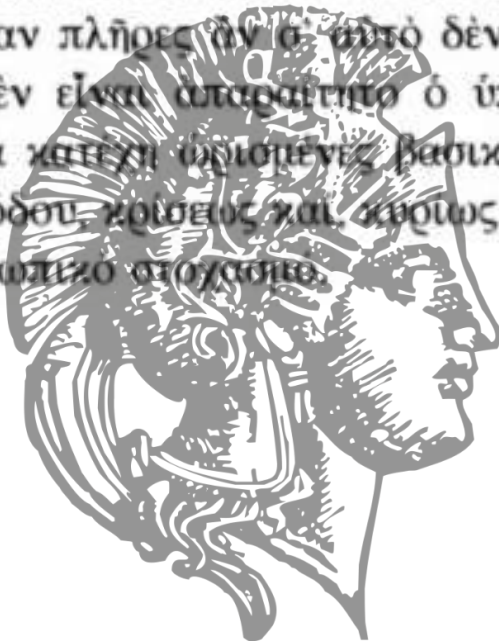


έργασία μας διαχωρίζοντας με τὸ χάρακα – καὶ ὄχι διπλώνοντας τὴν κόλλα – ἓνα περιθώριο 5-6 ἐκ. Ἡ ὑπαρξὴ τοῦ περιθωρίου ἔχει διπλὸ προορισμό: γίνεται, ἀφ' ἑνὸς γιὰ λόγους καλαισθητικούς· ἔχει ὁμως, ἀφ' ἑτέρου, ἀναμφισβήτητα καὶ σκοπιμότητα πρακτικῆ· χρησιμεύει δηλαδὴ γιὰ νὰ προσθέτουμε κάτι ποὺ παραλείψαμε ἢ νὰ διορθώσουμε μιὰ λέξη ἢ φράση ποὺ διαγράψαμε ἐλαφρῶς στὸ κείμενό μας.

Προέχει ἀκόμη, ἐκτὸς ἀπ' τὸ λογικὸ διαχωρισμὸ τῆς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως, νὰ δείξουμε καὶ «ὀπτικά» τὴν ὑποδιαίρεσή της. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ λόγο, καλὸν εἶναι νὰ ἀφήνουμε δύο σειρές, προκειμένου νὰ διαχωρίσουμε τὸν πρόλογο καὶ τὸν ἐπίλογο ἀπὸ τὸ κυρίως θέμα, καὶ μιὰ γραμμὴ γιὰ νὰ γίνῃ διάκριση μεταξὺ τῶν τμημάτων τοῦ τελευταίου. Εὐκταῖο θὰ ἦταν, γιὰ τὴν ὁμοιόμορφη παρουσίαση τῶν γραπτῶν, ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ ὑποψηφίου (ἐπίθετο, ὄνομα, ἔτος, τμῆμα) νὰ ἀναγράφονται μέσα στὸ περιθώριο, ἐπάνω ἀριστερά, καὶ τὰ δύο πρῶτα νὰ γράφονται μὲ κεφαλαῖα. Ἐπάνω, δεξιὰ, δίνεται ἡ ἡμερομηνία καὶ μετὰ ἀπὸ δύο ἢ τρεῖς γραμμές, τὸ θέμα τὸ ὁποῖο, μὲ τὴ σειρά του, διαχωρίζεται ἀπὸ τὸν πρόλογο μὲ 6-7 γραμμές ποὺ ἀφήνονται γιὰ τὶς κρίσεις τοῦ διορθωτοῦ. Τέλος εἶναι περιττὸ νὰ τονισθῇ ἰδιαίτερος ἡ σημασία τῆς καλλιγραφίας γιὰ τὴν ὅλη ἐμφάνιση τοῦ γραπτοῦ μας.

Τὸ ἀνὰ χεῖρας κατατοπιστικὸ βοήθημα, τὸ ὁποῖον ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ ὑποβοηθήσῃ τὴν κατανόηση καὶ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν δυσκολιῶν ποὺ παρουσιάζει ἡ σύνταξη μιᾶς φιλοσοφικῆς ἐκθέσεως, δὲν θὰ ἦταν πλήρες ἂν αὐτὸ δὲν ἐτονίζετο πῶς, γιὰ τὴν ἐπιτυχία μιᾶς παρόμοιας ἐργασίας, δὲν εἶναι ἀπαραίτητο ὁ ὑποψήφιος νὰ γνωρίζῃ τὰ πάντα. Ἐκεῖνο ποὺ προέχει εἶναι νὰ κατέχῃ ὀρισμένες βασικὲς γνώσεις, καλὰ ἀφωμοιωμένες. Ὅλα τὰ ἄλλα εἶναι θέμα μεθόδου, κρίσεως καὶ παύως, ἱκανότητος γιὰ προσωπικὴ δημιουργία μὲ ἀφετηρία τὸν προσωπικὸ στοχασμό.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ  
† Κυριακή ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ  
(Ἀθῆναι)





## Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΟΙ ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ

**Πρόλογος.** Τα τελευταία δέκα πέντε περίπου χρόνια με ανακοινώσεις σε Συνέδρια και μελέτες<sup>1</sup>, προσπαθώντας να αντιμετωπίσω την άποψη, ότι η Φιλοσοφία βρέθηκε, για όρισμένους λόγους (π.χ. επιστημονισμός, εξειδίκευση), στη «νεκρή γωνιά» της Ιστορίας (Wilhelm Weischedel), υποστηρίζω ότι η ίδια η Φιλοσοφία παλεύει πάντα για την υπέρβαση των κρίσεων της ιστορικής στιγμής· ότι οι λόγοι για το «τέλος της Φιλοσοφίας» και οι δραματισμοί, όποιοι και να 'ναι, μιάς αφιλοσόφητης εποχής, δεν παύουν να αποτελούν έκφραση φιλοσοφική. Στη μελέτη αυτή θα διερευνήσω: α) την έννοια της κρίσης σε σχέση με την ιστορικότητα της γνώσης και σε σχέση με τις επιστήμες, β) τη διαχρονικότητα όρισμένων ελληνικών φιλοσοφικών αξιών. Όταν αναφερόμαστε σε κρίση σχετικά με μία πνευματική δραστηριότητα πρέπει να δείξουμε: (α) τι δεν είναι κρίση· (β) τί είναι, με αναφορά στις δομικές αλλαγές που λειτουργούν ως βασικά αίτια της ύπαρξής της· (γ) τις προοπτικές ή δυνατότητες υπέρβασης της κρίσης.

Σήμερα, μετά από δυο παγκόσμιους πολέμους, μετά από τόσα πολιτικά κινήματα και πολιτικές αλλαγές, με την ανάπτυξη των κοινωνικών και πολιτικών επιστημών δεν μπορούμε πια να μιλούμε, όπως ο Hegel, για διακρίση «ενοσιφερόντων της πεζότητας της καθημερινής ζωής» και «άνωτερη έσωτερική ζωή», «καθαρή επιστήμη - ελεύθερο λογικό κόσμο του πνεύματος<sup>2</sup>». Δεν μπορούμε να δούμε την κρίση της Φιλοσοφίας όπως ο γερμανός φιλόσοφος και να καταλήξουμε στη μετατροπή των πολιτικοκοινωνικών προβλημάτων σε φιλοσοφικά, το ίδιο όπως δεν μπορούμε να καταφύγουμε σε στάσεις έφησυχαστικής ποιότητας ή δικαίωσης, με την πίστη, ότι η προσπάθεια μεταμόρφωσης του τραγικού του κόσμου δεν καταφέρνει παρά να διαιωνήσει τον πόλεμο. Οι αλλαγές όμως στο πεδίο του προβληματισμού, στις πνευματικές πρωτοκαθεδρίες δεν είναι κρίση, αλλά τροπή των καιρών· η γνώση είναι ιστορική. Έτσι, π.χ., εξηγείται η υποχώρηση της μεταφυσικής σε μία εποχή επιστημονικής ακρίβειας και των ούτοπικών σχεδιασμών σε μία εποχή συγκεκριμένων κοινωνικών προβλημάτων που επείγονται να λυθούν επιστημονικά. Η καρτεσιανή σύλληψη της Φιλοσοφίας ως δέντρου με ρίζες τη μεταφυσική, κορμό τη φυσική και κλαδιά τις άλλες επιστήμες, δείχνει σήμερα ποιητική, και η φιλοσοφία του τύπου του έσωτερικού αναχωρητισμού δεν ευδοκimeί πια (π.χ. Jaspers, Heidegger).

Είναι γεγονός ότι το επιστημονικό αίσθημα είναι αναπτυγμένο σε μεγάλο βαθμό<sup>3</sup>. Η μεθοδολογική αρχή της επιστημονικής έρευνας, του περιορισμού στον αριθμό των ζητη-

1. Πβ. π.χ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Κρίση της Φιλοσοφίας - Κρίση Φιλοσόφων, *Πρακτικά Β' Πανελληνίου Συνεδρίου της Ελληνικής Φιλοσοφικής Εταιρείας*, Αθήνα, 1985.

2. Πβ. και Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, Le tragique comme histoire chez Hegel, *Φιλοσοφία* 12, 1982

3. Βλ. και S. SAMBURSKI, *The Physical World of the Greeks*, Routledge - Kegan Paul, London, 1956, σ. 119.





μάτων και της εξέτασης όρισμένων φαινομένων, έπηρεάζει τόν τρόπο του σκέπτεσθαι και στα φιλοσοφικά προβλήματα. Όμως μόνο μιá δογματική σκέψη - και ó δογματισμός είναι άνέκαθεν αίτιος πνευματικής κρίσης - θά μπορούσε νά κατηγορήσει για άσυγχρονότητα κάθε μεταφυσική άνησυχία, όπως και κάθε προσπάθεια προσωπικού προσανατολισμού, παρόλον ότι ó τρόπος του φιλοσοφείν που ίσχυε άλλοτε δέν είναι πιά φαινόμενο της εποχής μας. Έξάλλου μπορεί σήμερα νά μή συμφωνούμε με την πλατωνική θεώρηση της φιλοσοφίας ως μελέτης θανάτου, όμως δέν μπορούμε ν' άρνηθούμε τό δικαίωμα ή τή δυνατότητα, έστω, νά ρωτά κάποιος: «La réalité de la mort et l'interrogation humaine devant la mort démentent - elles la formule de Marx: L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre»<sup>4</sup>; Είναι αλήθεια ότι ή φιλοσοφία δέν έγγυήθηκε ποτέ τή λύτρωση αυτή είναι ή διαφορά της από τή θρησκεία: δέν ύποσχέθηκε την έλπίδα ούτε πρόσφερε την παρηγοριά, όμως όφειλε και όφείλει πάντα νά ύπόσχεται την έλευθερία, με τή νομική σημασία του όρου. Φιλοσοφώ έτσι σημαίνει: ασκώ τό δικαίωμα του λόγου και τό χρέος του διαλόγου<sup>5</sup> με τόν όποιο ó λόγος γίνεται πράξη, τό τελευταίο κατά τό δυνατόν χειραφετημένος από τά ψυχολογικά και ιδεολογικά κίνητρα και στο βαθμό που δέν καθίσταται ύποπτη ή ίδια ή διάθεση άποκινητροποίησης της συνείδησης.

Λέγεται ότι «άπό ζήλο για τή φιλοσοφία» ό Άναξαγόρας και ό Δημόκριτος «άφησαν τά κτήματά τους νά γίνουν βοσκοτόπια»<sup>6</sup>. Η εποχή μας βέβαια, και δικαιολογημένα, δέν θά συμφωνούσε με την ποιητική έξαρση ενός Όράτιου που έβλεπε «θαυμάσιο νά βόσκουν τά κοπάδια στα χωράφια του Δημοκρίτου και νά του τρώγουν τά γεννήματα, ενώ τό πνεύμα πλανιόταν γρήγορο σαν τα άστρα πάνω στα πράγματα». Σήμερα είναι γεγονός ότι ύπάρχει μιá υπερεκτίμηση της πρακτικής. Η ρεαλιστική, εντούτοις, άποψη, ότι ή φιλοσοφία δέν έχει λόγο ύπαρξης, έπειδή ξεπεράστηκε από την πρακτική, έχει άντικρουσθεί άναπόφευκτα παράδειγμα τόν L. Althusser, που άναγνωρίζει, ότι ή ίδια η σχετική θεωρία είναι ακόμα άνολοκλήρωτη, τόν Horkheimer και την παρατήρησή του πάνω στη σχέση θεωρίας - πράξης: «τό γεγονός ότι ή θεωρία μπορεί νά καταφέρει σ' ένα κούφιο και άναιμικό ιδεαλισμό ή νά βουλιάξει σέ μιá βαρετή και γενή λογοκοπία δέν σημαίνει ότι αυτές οί μορφές είναι και οί πραγματικές μορφές της»<sup>7</sup>. προσέτι, την πεποίθηση του ίδιου φιλοσόφου, ότι δέν έχει ακόμη κορυφωθεί ή ιστορική έμπειρία του ανθρώπου. Οί άπόψεις στοιχειοθετούν την ιδέα της διαφύλαξης της φιλοσοφίας είτε ως διαλεκτικής θεωρίας της όλότητας είτε ως συνολικής κριτικής της πραγματικότητας.

Η πρόοδος των ειδικών έπιστημών σχετίζεται με την άμφισβήτηση της σημασίας του φιλοσοφικού στοχασμού, κι αυτό από τόν περασμένο αιώνα, όταν ή φιλοσοφία παραβαλλόταν με τόν βασιλιά Λήρ που μοίρασε την περιουσία του στις κόρες του και έμεινε νά γυρνά έτσι έπαίτης στην ύπόλοιπη ζωή του (Vindeland). Όμως: α) ή στάση αυτή όφείλεται σέ παρανόηση της μεθόδου του φιλοσοφικού στοχασμού. Ένώ ή έπιστήμη δέν μπορεί νά συμπεριλάβει στα άντικείμενά της όλόκληρο τό σύμπαν, τόν Θεό, την ανθρωπότητα κλπ., ή φιλοσοφία έχει αυτή τή δυνατότητα, όπως έχει και τό άπεριόριστο της κριτικής έπανεξέτασης των ζητημάτων της, της κριτικής της πραγματικότητας, προκειμένου ν' άποφευχθεί ή άποσύνδεση της καθημερινής πράξης από κάποιες μεγάλες κατευθυντικές και έμπνευστικές αρχές.

β) όπως ή φιλοσοφία έχει άναγνωρίσει τό μέγεθος και την άξία της έπιστήμης<sup>7</sup>, μεγάλοι

4. HUISSMAN - A. VERGEZ, *Nouveau court traité de philosophie*, I, 1974, 280.

5. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Οί μύθοι της έλευθερίας*, Άθήνα, 1977.

6. ΦΙΛΩΝ, στό: DIELS - KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, A 15 (Δημόκριτος): πβ. Α 14.

7. Βλ. Walter SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, Neske, 1979, Kap. VI. Έπίσης Ε. RENAN, *Fragments Philosophiques*, 292, R.G. COLLINGWOOD, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, 1933.



ἐπιστήμονες ἀναγνώρισαν τὴν ἴδια ὡς ἀναγκαῖο συμπλήρωμα τοῦ ἐπιστημονικοῦ στοχασμοῦ προκειμένου νὰ ἀναλυθοῦν σὲ βάθος οἱ ἔννοιες τοῦ στοχασμοῦ αὐτοῦ. Μὲ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς φυσικῆς ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τῆς φύσης ἡ θεωρητικὴ φιλοσοφία γίνεται καὶ θεωρία τῆς ἐπιστήμης. Τὸ ἴδιο τὸ ἐρώτημα «πῶς γίνεται ἡ ἐπιστήμη», δὲν εἶναι καθαρὰ ἱστορικό, ἀλλὰ φιλοσοφικό<sup>8</sup>. Ἐξ ἄλλου, καθὼς ἀναπτύσσεται ἡ ἐπιστήμη τοῦ διαστήματος προκύπτει ἡ ἀνάγκη συγκρότησης ἑνὸς δικαίου τοῦ διαστήματος. Ἐπιστημονικὰ ἐπιτεύγματα, ὅπως ἡ κλωνοποίηση, ἐγείρουν ἠθικὰ ζητήματα καὶ ἀπαιτοῦν τὴν ἐγρήγορη τῆς φιλοσοφικῆς συνείδησης<sup>9</sup>.

δ) ὁ ἐπιστημισμός, ἡ ἀποψη ὅτι ἡ γνώση πρέπει νὰ ταυτισθεῖ μὲ τὴν ἐπιστήμη, δὲν καταφέρει νὰ δικαιώσει τὴν πρακτικὴν ἔρευνα πού ἀναλαμβάνεται στὶς ἱστορικὲς καὶ κοινωνικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ φιλοσοφία παραμένει κριτικὴ ὁδὸς τόσο τῆς ἀντικειμενιστικῆς ἀντίληψης τῶν ἐπιστημῶν γιὰ τὸν ἑαυτὸ τους ὅσο καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου.

ε) ὁ σύγχρονος, τέλος, ἐμπειρισμός, πού καταπολεμᾷ τόσο τὴν μεταφυσικὴ ὅσο καὶ τὴ φιλοσοφικὴ γνώση ὡς γνώση πού δὲν ἐπαληθεύεται ἐμπειρικά, καὶ περιορίζει τὴν ἔρευνα ὡς πρὸς μὲν τὴν λογικὴ σὲ μιὰ λογικὴ μαθηματικὴ, ὡς πρὸς δὲ τὴ θεματικὴ καὶ τὴ μέθοδο στὴν ἐπιστημολογικὴ θεωρία, ἐκτίθεται ἀναπόφευκτα στὸν κίνδυνο τοῦ φαύλου κύκλου. Παράδειγμα ὁ Popper, πού, παρὰ τὴ δυσφορία του γιὰ τοὺς ὁρισμούς, δέχεται ὅτι ὅλες οἱ θεωρίες εἶναι ὑποθέσεις, ἄρα ὅλες μποροῦν νὰ καταρριφθοῦν, κι ἀπὸ τὴν ἄλλη βεβαιώνει ὅτι δὲν προτείνει ἐγκατάλειψη τῆς ἔρευνας τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ τῆς δυνατότητας ἐξήγησης τῆς ἀνεύρεσής της καὶ κατάδειξης τῆς ἀναγκαιότητάς της. Πειραματιζόμεστε, ὑποστηρίζει, προκειμένου νὰ βροῦμε τὴν ἀλήθεια μετὰ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τῆς ψευδότητος. Ἐδῶ ὁμως ὑπερέχει ὁ μέγας σοφὸς ἀπὸ τὰ Ἀρδέραι, ὁ «ἐν φιλοσοφίᾳ πένταθλος»<sup>10</sup> Δημόκριτος πού προτιμοῦσε τὴν εὐρεση μιᾶς ἀληθινῆς αἰτίας ἀπὸ τὸ βασίλειο τῶν Περσῶν<sup>11</sup> καὶ ἐπέταξε σὲ κάθε περίπτωση τὸ χρέος τῆς «ἀληθομανείας»<sup>12</sup>. Παράλληλα ὑπερέχει ἐξίσου ὁ μέγας ἀθηναῖος σοφὸς Πλάτων πού ἐπέβαλε στίους φιλοσόφους «τὴν ἀψεύδειαν καὶ τὸ ἐκόντας εἶναι μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν»<sup>13</sup>.

Ὁ θεματικὸς ὁρίζοντας «γνώση», πού προτείνεται ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη εἶναι, γιὰ ὅσους γαλουχήθηκαν μὲ τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία - ἀρχαία καὶ νεότερη -, ἄρρηκτα συνδεδεμένος μὲ ἓνα δεύτερο ἄξονα, τὸν ἄξονα τῆς φρόνησης. Στὴν Ἑλλάδα ἡ φιλοσοφία, πρὶν γίνει μάθησις, γνωσιοθεωρία, ὑπῆρξε τρόπος ζωῆς, ἠθικὴ πραξιολογία, ὅπως τὸ φιλόσοφος, ἀρχικά ἐπίθετο<sup>14</sup>, πρὶν γίνει ὄρος δηλωτικὸς ἐπαγγέλματος ὑπῆρξε χαρακτηρισμὸς ποιητικῆς συμπεριφορᾶς. «Φιλοσοφεῖν» σημαίνει «φιλεῖν τὸ σοφόν»<sup>15</sup>, δηλαδή «ὁμολογεῖν», «λέγειν» σύμφωνα μὲ τὸν λόγο πού συνέχει τὰ πάντα καὶ ὄχι ἐμμένοντας στὸ μερικὸ ἢ ἐπικαιρικόν· ὁ διαλεκτικὸς - συνοπτικὸς εἶναι ὁ ἀδιάλειπτα διαλεγόμενος καὶ αὐτὸς πού ἀναζητεῖ νὰ συνθεωρήσῃ τὰ προβλήματα. «Σοφία»<sup>16</sup>, στὴν ἑλληνικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὄρου, ση-

8. Πβ. *Les Présocratiques* (J.P. Dumont. Éd.) Paris, Gallimard, 1988, XI.

9. Πρόσφατα (Ἰούνιος 97) ἡ Επιτροπὴ Βιοηθικῆς τῶν Η.Π.Α. ἀπέρριψε πρόταση ἐρευνητῶν γιὰ πειράματα κλωνοποίησης τοῦ ἀνθρώπου.

10. Πβ. ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ. IX, 37.

11. B 118

12. Πβ. DIELS - KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 44 καὶ B 225.

13. *Πολιτεία*, 485 c.

14. Πβ. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ B 35: «Φιλοσόφους ἀνδρας»

15. Πβ. M. HEIDEGGER, *Qu'est - ce que la Philosophie?*, μτφρ. J. Beaufret, Gallimard, 1957.

16. Πβ. E. ZELLER, *Grundriss der Geschichte der griech. Philos.*, Leipzig (13), 1928, σ. 4. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Ἀθῆναι, Ἐκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1996, σ. 11





μαίνει θεωρητική έρμηνεία του κόσμου και όρισμένη συμπεριφορά στη ζωή. Κριτική γνώση του ζήν, όχι της άπλης, βιολογικής πραγματικότητας, όπου οι κρίσεις αντιμετωπίζονται ή θεραπεύονται από τις ειδικές επιστήμες (ιατρική, οίκονομία), αλλά του «βίου» ή σοφία υπήρξε θεωρία γνησιότητας και ποιότητας της συμβίωσης, του «εὖ ζήν». Σ' αυτό αποσκοπούσε ή «παιδεία», που στην έλληνική επίσης έκδοχή της<sup>17</sup> είχε γνωστικό και ήθικό περιεχόμενο.

Για την αρχαία Ελλάδα ή κρίση της Φιλοσοφίας δέν ήταν ανεξάρτητη από την κρίση όλόκληρης της ζωής, ως κρίση παιδείας, οίκειοπραγίας<sup>18</sup>, αξιοκρατίας<sup>19</sup>. Αυτό που ό Άριστοτέλης όνόμασε «εὖ ζήν», για τό άτομο και την κοινωνία - την πολιτεία της οποίας «τέλος» είναι ή ποιότητα της συμβίωσης - προϋπέθετε τό αδιάλειπτο φιλοσοφικό ένδιαφέρον για ζητήματα ήθικού προσανατολισμού.

Ό έλληνικός φιλοσοφικός άνθρωπος αναγνώριζε την αρχή: «έπεσθαι τῷ ξυνῷ» (Ήρακλειτος Β 2): άσπαζόταν τό ήρακλειτικό «ξύν νόῳ λέγοντας ισχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῷ πάντων ὁκωσπερ νόμῳ πόλις και πολύ ισχυροτέρως. τρέφονται γάρ πάντες οί άνθρωποι νόμοι υπό ενός, του θείου» (Β 114): την πλατωνική έπιταγή: «μηδενί άλλῳ πείθεσθαι ή τῷ λόγῳ, ὅς, αν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται» (Κρίτων 46 b), καθώς και την αριστοτελική: «οὐκ έῷμεν αρχεῖν άνθρωπον αλλά τόν λόγον» (Η.Ν.Ε. Ι 1134 a 35). Άν ισχύει ή άποψη<sup>20</sup> ότι ή φιλοσοφία συνεχίζει νά υπάρχει καθόσον, μολονότι κατευθύνει τις προσπάθειές της σέ νέα αντικείμενα, δέν σταματά νά τρέφεται από τό παρελθόν της, νά αυτοστοχάζεται, μπορούμε νά σκεφθούμε τό παρόν και τό μέλλον της μέσα από τό έλληνικό φιλοσοφικό παρελθόν της. Το παρελθόν αυτό με τά ιδεώδη του ανθρωπιστικού πολιτισμού: του λόγου, της φιλαληθείας - της έλευσης στο φῶς του ήθικῶς ὀρθοῦ και του δικαίου - της κατ' άρμοδιότητα ήθικά ευθιχόμενης δράσης του ανθρώπου - προσώπου του σέ μια δημοκρατική κοινωνία νοούμενη αξιολογικά<sup>21</sup>, του μέτρου - ως του μεταξύ της υπερβολής («ὑβρεως») και της έλλειψης - μπορεί νά ισχύει και ως παρόν και μέλλον της Φιλοσοφίας για την Ελλάδα και τον σύγχρονο κόσμο μας.

Άννα Κελεσιδου  
(Αθήναι)

17. Πβ. W. JAEGER, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Παιδεία. Ή μόρφωση του Έλληνος ανθρώπου. μτφρ. Γ. Βερροίου.

18. Πβ. Α. Κελεσιδου, *Ή έννοια της σωτηρίας στην πλατωνική πολιτική φιλοσοφία*, Αθήναι, Έκδ. Ακαδημίας Αθηνών, σσ. 1982, 51 κ. έξ.

19. Πβ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, Νόμοι 757 b - ce, Πολιτεία 434 b. Άριστοτέλους, Πολιτικῶν Ε Ι 1301 a 39 - 1301, 1307 a 27-29. Ήθ. Νικομ., 1131 a 15 - 1131 b 13.

20. Πβ. J. Paul DUMONT, *Les Présocratiques*, XXV.

21. Πβ. Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ, *L'approche axiologique de la démocratie chez les premiers penseurs de la Grèce*, 2.500 χρόνια Δημοκρατίας, Αθήνα, 1982, 61-65.



## Η ΑΞΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΚΑΙΡΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΤΟΥ ΑΘΛΗΜΑΤΟΣ

Συχνά θαυμάζουμε τόν άθλητή νά επιδίδεται στο άθλημά του, δίχως όμως και νά διερωτηθούμε ποιά είν' ή βαθύτερη σχέση του προς αυτό ή ποιά είν' ή δομή του άθλήματος, την όποιαν εκείνος συγκεκριμενοποιεί. Οί διαλογισμοί που ακολουθούν αποσκοπούν στο νά προβληματίσουν τόν αναγνώστη μεταφέροντας τó ενδιαφέρον του, πέρα από τó φαινόμενο του άθλήματος, στην περιοχή της ούσίας του.

Η έννοια του καιρού έχει, ήδη από πολλές σκοπιές, καταστή αντικείμενο προσπελάσεως κι αναλύσεως, ιδιαίτερα στην περιοχή της δημιουργίας, πνευματικής, επιστημονικής ή καλλιτεχνικής, και μάλιστα καλλιτεχνικής. Αν τó άθλημα συνιστά ένα εκάστοτε συγκεκριμένο πεδίο όπου ή ανθρώπινη σωματική προσπάθεια συναντά την προθετικότητα της σκοπιμότητας προς επίτευξιν του βελτίστου αποτελέσματος με την ελάχιστη σπατάλη δυνάμεων· μ' άλλους λόγους, προς αναζήτησιν της επίτευξης δια της εντελέστερης δυνατής οικονομίας<sup>1</sup>, τότε επιβάλλεται νά προσδιοριστή το σημείο εκείνο ή ο τόπος εκείνος της άθλητικής διαδικασίας, όπου ο καιρός, σύνθεση της ποσότητας και της ποιότητας, αναδεικνύεται κυρίαρχος στην ανθρώπινη συνείδηση, όταν αυτή χωρεί προθετικώς στην επιβεβαίωση τóσων του εαυτού της όσων και της υπέρξεως της οποίας συνείδηση διατελεί, επί επιτεδού άθληματικής δραστηριότητας κ' επιδόσεως.

Εδώ προκύπτουν δυό επί μέρους, σαφώς ως προς άλλα διακρινόμενα, αλλά και κατ' ανάγκην συναπτόμενα, προβλήματα. Τó πρώτον από τά προβλήματα αυτά αφορά στις όμοιότητες και στις διαφορές που χαρακτηρίζουν δραστηριότητες έξ αντικειμένου σωματικές, όπως τó άθλημα κ' ή όρχηση λ.χ. Κ' οί δυό αυτές προσπάθειες συναντώνται κατά τó μέτρον όπου εκδηλώνονται δια του ανθρώπινου οργανισμού, δηλαδή σωματικώς. Κ' οί δυό ενέχουν μίαν σκοπιμότητα· άλλ' ο συγκεκριμένος σκοπός στον όποιον ή σκοπιμότης του άθλήματος αποβλέπει είν' εκάστοτε προφανής, γι' αυτό και τοποθετείται από την συνείδηση πέραν της σκοπιμότητας αυτής, ενώ ο σκοπός στον όποιον ή σκοπιμότης της όρχησης (καθώς και κάθε άλλης καλλιτεχνικής δραστηριότητας) αποβλέπει, είναι καθ' όλα ένυπαρκτος στην σκοπιμότητα αυτήν, συγγεόμενος προς εκείνην σε βαθμόν ώστε, παρερμηνεύοντας τó γεγονός όταν αναφέρεται στο ώραίο, ο Kant, νά έχει δεχθῇ πώς έν' από τά γνωρίσματα του ώραίου συνίσταται στ' ότι τó ίδιο είναι σκοπιμότης στερούμενη σκοπού<sup>2</sup>.

Ός αυστηρώς λογική συνέπεια της διαφοράς αυτής προκύπτει τó γεγονός ότι ή ανάλυση της όρχηστρικής δραστηριότητας οδηγεί στην διαπίστωση πώς ο σκοπός κ' ή σκοπι-

1. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Οικονομία έν τη δημιουργία παρά Πλάτωνι, *Πλάτων*, 1975, σσ. 180-191, και *ΕΕΦΣΠΑ*, 1975, σσ. 301-308.

2. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1964, σσ. 66-67· I.KANT, *Kritik der Urteilkraft*, §§11 και 15.





μότης κάθε κινήσεως ταυτίζονται, γι' αυτό κ' η κίνηση αυτή ενέχει μίαν ενύπαρκτην αισθητικότητα που την καθιστά αυτοσκοπόν, ανεξαρτήτως του αν η ίδια εντάσσεται σ' ένα όμολογο προς αυτήν σύνολο κινήσεων στοῦ ὁποίου την περιοχὴν ἡ ίδια διευρύνεται κι ὀλοκληρώνεται· κ' εἶναι ἐξ ἴσου γεγονὸς ὅτι, ἀντιθέτως, ἡ ἀνάλυση τῆς ἀθλητικῆς δραστηριότητος καταλήγει στὸ νὰ καταστήσει σαφὲς πῶς σκοπὸς καὶ σκοπιμότης κάθε κινητικῆς φάσεως στὴν ὁποίαν ἡ δραστηριότης αὐτὴ λογικῶς κατατέμενεται, σαφῶς διακρίνονται, ἀφοῦ ὁ σκοπὸς τῆς τοποθετεῖται στὴν προσέγγιση τῆς ἀμέσως ἐπόμενης ἐπὶ μέρους κινητικῆς φάσεως στὴν ὁποίαν ἡ ἴδια ἐπιλύεται καὶ διὰ τῆς ὁποίας ἀποκλειστικῶς δικαιώνεται, ἐνῶ ὀλόκληρη ἡ ἀλυσίδα τῶν ἐπιδιωκόμενων κ' ἐπιτυγχανόμενων σκοπῶν καταλήγει καὶ κορυφώνεται στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἐπιδιωκόμενου τελικοῦ σκοποῦ. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴν, ἀκόμη κ' ἡ παρατηρούμενη στὴν ἀθλητικὴν δραστηριότητα αισθητικότης, ἀλλὰ κ' ἡ οἰκονομία διὰ τῆς ὁποίας ἡ αισθητικότης αὐτὴ ἐκφράζεται, ὑποτάσσονται στὸ αἶτημα τῆς ἐπιτεύξεως τοῦ τελικοῦ ἐκείνου σκοποῦ.

Τὸ δεύτερο πρόβλημα ἐστιάζεται συγκεκριμένα στὴν ἱστορικὴ διαφοροποίηση τοῦ κριτηρίου ἢ τῶν κριτηρίων ποὺ συνιστοῦν τοὺς ποσοτικῆς τάξεως ὅρους ἀναφορᾶς τῆς ἀθληματικῆς ἐπιτυχίας, καὶ τὴν, συναφῆ πρὸς τὴν διαφοροποίηση αὐτὴν, πρόσφατην ἀνάδειξη τῆς κατηγορίας τοῦ «πρωταθλητικοῦ», μ' ὅλες τὶς πρακτικὲς (ἠθικὲς) συνέπειες τὶς ὁποῖες, στὸ ἐξῆς, ἡ ἀνάδειξη αὐτὴ συνελάγεται. Στὴν περιοχὴ τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος ἡ σύγκριση τῆς «ἐπιδόσεως» ἐκάστου ἀθλητοῦ συνετελεῖτο ἐπὶ βάσεως σχετικῆς, δηλαδὴ κατὰ συνεξέτασιν τῆς ἐπιδόσεως καθενὸς ἀπὸ τοὺς συναθλούμενους πρὸς αὐτόν. Κατ' ἐξαιρέσιν καὶ μόνον, ἐπιδόσεις ἔξοχης συνεκρίνοντο, ἐνδεχομένως καταγραφόμενες. Ἡ ἀναβίωση τῶν ἀθληματικῶν δραστηριοτήτων συνεφέρε καὶ τὴν μετατόπιση τοῦ οἰκείου κριτηρίου ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς σχετικότητος στὸ ἐπίπεδο μιᾶς τιμῆς ἀπολύτως ἐκάστοτε λαμβανόμενης, συνεχῶς ὁμως (κι αὐτὸ εἶναι τὸ «παράδοξον») σχετικοποιουμένης ὡς ἐκ τῆς μετέπειτα υπερβάσεώς της, λόγω συνεχούς βελτιώσεως τῶν ἐπιδόσεων. Ἡ κριτηριακὴ αὐτὴ μεταβολὴ συνελάγεται ἀναγκαστικῶς καὶ τὴν μετάπτωση τῆς κατηγοριακῆς ποιότητος τοῦ κριτηρίου αὐτοῦ ἀπὸ ἐπίπεδο καθαρῆς ἀξιολογικῆς τάξεως σ' ἐπίπεδο τάξεως τεχνικῆς.

Ἀνεξαρτήτως τοῦ αν ἡ τελευταία αὐτὴ ἀλλαγὴ θα ἔπρεπε νὰ καταστῇ ἀντικείμενον ἱκανοποιήσεως ἢ λύπης, εἶναι πρέπον ἡ ἴδια νὰ ἐπισημανθῇ, προκειμένου νὰ τονισθῇ ἡ ἐξ αὐτῆς (ὡς ἀλλοιωτικῆς παραμέτρου) προερχόμενη ἀλλοίωση τῆς συνολικῆς τιμῆς τῆς συναρτήσεως διὰ τῆς ὁποίας οἱ ἀμοιβαῖες σχέσεις μεταξὺ τῶν ὁρῶν κάθε ἀθληματικῆς δραστηριότητος εἶναι δυνατόν νὰ δηλωθοῦν. Προέχει ὥστόσο ἐδῶ ἡ συνολικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ θέματος (πέρα τῶν σχετικῶν διαφοροποιήσεων ποὺ κάθε μιὰ ἀπὸ δυὸ θεωρήσεις του, ποὺ μόλις διακρίθηκαν, συνεπιφέρει). Προέχει δηλαδὴ ἡ εὐρύτατου φάσματος σύλληψη τῆς παρουσίας τοῦ καιροῦ στὸ ἐσωτερικὸ τόσο τῆς ἀθληματικῆς διαδικασίας, νοούμενης ἀπὸ ὠρισμένην ἀποψιν, ὅσο καὶ τῆς καλλιτεχνικῆς διαδικασίας, ὡς διαδικασιῶν ὀρθωτικῶν. Ὁ Πίνδαρος, κατ' ἐξοχὴν ὕμνητῆς τῆς ἐννοίας τοῦ ἀθλητοῦ, δὲν παραμελεῖ ν' ἀναφερθῇ στὴν ἐννοίαν τοῦ καιροῦ, προκειμένου νὰ ὑποδείξει τὴν παρουσιακὴ συμβολὴ του στὴν διαμόρφωση τοῦ ἐσωτερικοῦ ἥθους τῆς ἀθληματικῆς προσπάθειας<sup>3</sup>· κι ὁ Πausanias δὲν ἀστοχεῖ στὴν ἐκ μέρους τοῦ ἀξιολόγησι τῆς καιρικῆς παραμέτρου τῆς προσπάθειας αὐτῆς<sup>4</sup>.

Ἄς ἀτενίσω τὸν Δισκοβόλο τοῦ Μύρωνος, ὅπου ἡ αισθητικὴ ἀξίωση δυνατόν νὰ προέχει τῆς ἀξιώσεως ἀκριβοῦς ἀπεικονίσεως τῶν πραγματικῶν κινήσεων, ὥστε νὰ δι-

3. Πβ. Πινδ., Πυθ., IV, 286· VIII, 7· IX, 78· Νέμ., VIII, 4· Σχόλ. Ἰσθ., II, 22.

4. Πβ. Πaus., V, 14, 7· VIII, 25, 9.





καιώνεται ή ίδια, χάρη στην υπέρβασή των. Ουσιαστικῶς, ὁ καλλιτέχνης ἔχει προβῆ στην σύνθεση μιᾶς ὁλόκληρης σειρᾶς διαδοχικῶν φάσεων ἀπὸ τίς ὁποῖες κανονικῶς διέρχεται ἡ ἀθληματική διαδικασία, προκειμένου ν' ἀποδειχθῇ ἐπιτυχής, δηλαδή κατάλληλη γιὰ τὴν ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ταύτιση τῆς σκοπιμότητος, τὴν ὁποῖαν ἡ ἴδια ἐνέχει, πρὸς τὸν ἐκτὸς αὐτῆς τεθειμένον σκοπὸ τῆς. Ἡ σύνθεση αὐτὴ συνιστᾷ ἕναν καιρὸν διὰ τοῦ ὁποῖου ὑπερβαίνεται ἡ διαδοχὴ τῶν ἐπὶ μέρους φάσεων τῶν ὁποίων μόλις προηγουμένως ἔγινε μνεῖα.

Κατὰ τὸν Φιλόστρατον (τὸν ἀρχαῖον ἢ Ἀθηναῖον, τῆς δευτέρας σοφιστικῆς), ἀρχικῶς «προσδιορίζεται ἕνας «βατὴρ» ἢ μιὰ βαλβίς· εἶναι μικρὴ, πλὴν ἐπαρκὴς γιὰ ἀθλητὴν ἱστάμενον. Δέχεται τὸ βάρος τοῦ δεξιοῦ μηροῦ, ἐνῶ τὰ ἀνώτερα τμήματα τοῦ κορμοῦ κλίνουν πρὸς τὰ ἐμπρός, κ' ἐπιτρέπει τὴν ἀνεσιν τοῦ ἐτέρου μηροῦ. Ὁ ἀριστερὸς αὐτὸς μηρὸς ἀποδεσμεύεται συγχρόνως μὲ τὸν δεξιὸν βραχίονα, καὶ συνοδεύει τὴν κίνησή του. Ἡ στάση (τὸ «σχῆμα») τοῦ ἀθλητοῦ ὁ ὁποῖος κρατεῖ τὸν δίσκον εἶναι ἡ ἀκόλουθη: πρέπει, κλίνοντας τὴν κεφαλὴ πρὸς τὰ δεξιὰ, νὰ κάμψει τὸ σῶμα του ὥσπου ν' ἀντικρῦσει τὸ ἰσχίον του, καὶ νὰ ρίψει τὸν δίσκον ἔλκοντας πρὸς τὰ ἄνω (ἡ κίνησις αὐτὴ ἀντιστοιχεῖ πρὸς ἐκείνην πού ἀποσκοπεῖ στὴν ἀντλήσις ὕδατος) καὶ πρὸς τὰ ἐμπρός, στηρίζομενος ἐπὶ τῆς δεξιᾶς πλευρᾶς τοῦ σώματος<sup>5</sup>. Μ' ἄλλους λόγους, ὁ καλλιτέχνης συνέλαβε τὴν ἴδια τὴν κίνησις μέσ' ἀπὸ τὴ φαινομενικὴν ἀκίνησις τῆς μορφῆς, ἀναδομώντας τὴν χρονικότητα τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὑστέρου, πού ἀντιπαρατίθενται διαδοχῆς τῶν στιγμῶν ἀπὸ τίς ὁποῖες συνήθως ἡ κίνησις διέρχεται, καὶ τίς ὁποῖες, λογικῶς, δηλαδή παραμορφωτικῶς, ἡ κίνησις αὐτὴ ἀναλύεται<sup>6</sup>. Πρόκειται περὶ καιροῦ διαγίγνεται καί, συγχρόνως, ἐνιαίου ὁ ὁποῖος διαποτίζει, ἀλλὰ κ' ἐνοποιεῖ, ὅλες τίς διαδοχικὰς κινήτικες φάσεις, καὶ στὸν ὁποῖον κάθε μιὰ ἀπὸ τίς διακρινόμενες στιγμὲς πού ἀντιστοιχοῦν πρὸς τίς φάσεις αὐτὲς ἀνάγεται ἀναπόφευκτα.

Πρὸς αὐτὸν τὸν συνθετικῶς καμβανόμενον καιρὸ ἰσχύει ὁποῖου τὸ πλαίσιο ἀνακατατάσσονται τὰ στοιχεῖα ὁλόκληρης τῆς ἀθληματικῆς διαδικασίας πού, μὲ τὸν τρόπο

5. Πβ. ΦΙΛΟΣΤΡΑΤΟΥ, *Εἰκόνες* (ἐν μέρει ἀποδίδονται καὶ στὸν Φιλόστρατον τὸν νεώτερον), 328, 19 κ.ἑξ. Kayser. Γιὰ τὴν ἀναπαράστασις τοῦ Δισκοβόλου τοῦ Μύρωνος, τοῦ Μουσείου τοῦ Βατικανοῦ, πβ. P. LAVEDAN, *Dictionnaire illustré de la mythologie et des antiquités grecques et romaines*, 1931, σ. 343, εἰκ. 332· γιὰ τὴν ἀναπαράστασιν ἐνὸς ἄλλου Δισκοβόλου, τοῦ λεγόμενου «τοῦ Castel Porziano», εὑρισκόμενου στὸ Μουσεῖο τῶν Θερμῶν τῆς Ρώμης, πβ. *Art grec*, συλλ. Mazenot, σ. 458, εἰκ. 802. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δυὸ ἀναπαραστάσεων ὀφείλεται ἴσως στὴν ἐλλιπὴ παρατηρητικότητα τοῦ παλαιότερου καλλιτέχνη ἢ καὶ στὴν ἐξέλιξις τῆς τεχνικῆς. Πβ. Antonio GIULIANO, L'identificazione del discobolo di Mirone, *Scritti in onore di G. Brigani*, σσ. 11-19. Πρόκειται περὶ δυὸ διαφορετικῶν ἀναπαραστάσεων τοῦ καιροῦ τῆς δισκοβολίας. Ὁ Φιλόστρατος περιγράφει τεχνικὴν πού ἐνέπνευσεν ἢ ἕναν πρόδρομον ἢ ἕναν μεταγενέστερον τοῦ Μύρωνος καλλιτέχνην. Στὸ ἀγαλμα τοῦ Μύρωνος, ἡ θέσις τοῦ ἀριστεροῦ ποδὸς εἶναι τοιαύτη, ὥστε τὰ δάκτυλα, ἀνεστραμμένα, νὰ θωπεύουν τὴ βάση. Προσφάτως διαθέτομε κι ἄλλην ἀναπαράστασις δισκοβόλου, στὸ Μουσεῖο τοῦ Mariemont, Ν. Βελγίου, ἐπὶ κυπέλλου ἐρυθρομόρφου (ἀρ. 95/40· 520 - 510 π.Χ.). Πβ. A. VERBANK-PIÉRARD, Καλὸς ὁ παῖς, *Une nouvelle acquisition du Musée royal de Mariemont (FPGL, ἀρ. 99, Νοεμβρ. - Δεκ. 1995, σσ. 3-4)*.

6. Ἄλλο ἀντίγραφο, στὴν Γλυπτοθήκη τοῦ Μονάχου. Πβ. H. LUCKENBACH, *Kunst nud Geschichte*, 1. Teil, *Altertum*, 17<sup>η</sup> ἐκδ., München-Berlin, Oldenburg, 1941, εἰκ. 151. Πβ. E. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ κριτικὴ τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας παρὰ Bergson, *Ἀθηνᾶ*, 66, 1962, σσ. 192-286, ἰδιαίτερα σ. 260 (καὶ σημ. 3): «ὁ καλλιτέχνης συνέλαβε νοητῶς τὰς χαρακτηριστικωτέρας φάσεις τῆς διαρκείας τῆς κινήσεως τοῦ ἀθλητοῦ. Οὐδεμία ἐκ τούτων εἶναι πραγματικὴ, ὅλαι ὁμως τείνουν νὰ διαιωνίσουν ὑπερχρονικῶς τὴν κινήτικὴν διάρκειαν».





αυτόν, αναδομείται ολοκληρωτικώς, ὥστε κανέν' ἀπὸ τὰ «πραγματικά» της στοιχεῖα νὰ μὴν ἐπανευρίσκεται στὸ καλλιτέχνημα, ἔστω κ' ὑποτονικῶς ὑποδηλούμενον), ἀντιτίθεται ὁ καιρὸς ἐκεῖνος πὺν προκύπτει ἀναλυτικῶς, καὶ πὺν ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν συνειδησιακὴ προθετικότητα ὅχι πιά τοῦ καλλιτέχνη, ἀλλὰ τοῦ ἴδιου τοῦ ἀθλούμενου. Ὁ ἀθλούμενος δηλαδὴ ἀναλίσκεται στὴν ἐπιδίωξη τῆς ταυτίσεως τῆς σκοπιμότητος πὺν ἐνυπάρχει στὸ ἄθλημα πρὸς τὸν σκοπὸ πὺν διὰ τοῦ ἀθλήματος εἶναι ἐπιτεύξιμος. Ὡς καιρὸς τοῦ εἶδους αὐτοῦ θὰ νοηθῇ ἐδῶ τὸ σημεῖο τροπῆς<sup>7</sup> τῆς καθαρῆς δυναμικότητος τῆς ἀθληματικῆς προσπάθειας σὲ καθαρὴν κινητικότητα· τὸ σημεῖο δηλαδὴ ὅπου μιὰ ἐσωτερικὴ φορὰ μετατρέπεται σὲ φορὰν ἐξωτερικὴ καί, περαιτέρω, τὸ σημεῖο πὺν ἀρχικὰ καιροθετεῖται ἐλευθέρως ἀπὸ τὴν συνειδησιακὴ προθετικότητα τοῦ ἀθλούμενου, ἀλλὰ πὺν, ἅπαξ καιροθετηθῇ, παραμένει ἐφεξῆς ἀμετακίνητο, μὲ κίνδυνον, ἄλλως, νὰ ἐκτεθῇ σ' ἀποτυχίαν καὶ νὰ εὐτελιστῇ ἢ ἴδια ἢ ἐκβάση τοῦ ἀθλήματος· τὸ σημεῖο, τέλος, πρὶν ἀπὸ τὸ ὁποῖον ἓνα ἐκτελούμενον ἄθλημα δὲν ἔχει ἀκόμη πλήρως διαμορφωθῇ ὡς πρὸς τὴν ἐκβασὴν του, καὶ μετὰ τὸ ὁποῖο τὸ ἄθλημα αὐτὸ ἀποκτᾷ μορφὴν τελεσίδικην, ἀνεπίδεκτον ἀναμορφώσεως, καὶ ἀνεξάρτητης ἀπὸ τὴν ἀποτυχημένην του ἐκβασὴν<sup>8</sup>.

Πρὸς τὴν ἀντίληψη αὐτὴν δὲν εἶναι ἐντελῶς ἄσχετος ὁ ὅρος *momentum*, χρησιμοποιούμενος πρὸς δήλωσιν τοῦ ἀναγκαίου, στὴν ἐπιτέλεση τοῦ ἀθλήματος, παλμοῦ. Ὁ παλμὸς αὐτός, τὸ ποιοτικὸ δηλαδὴ δεδομένο πὺν ἐπιβάλλεται ὡς ἀπαραίτητο πρὸς μετατροπὴν τῆς δυναμικότητος σὲ κινητικότητα κατὰ τὴν ἐλάχιστη χρονικὴν διάρκειαν πὺν ἀπαιτεῖται πρὸς τοῦτο, καὶ τὸ ὁποῖον ἀρθρώνει τὴν ἀθληματικὴν διαδικασίαν σὲ δυὸ σαφῶς διακρινόμενες καὶ μὴ ἀναγώγιμες φάσεις, συνίσταται καὶ τὸν κατάλληλον δυναμικὸν πόρον διὰ τοῦ ὁποῖου μέρος τοῦ δυναμικοῦ χαρακτηριστοῦ τῆς πρώτης φάσεως τοῦ ὅλου ἀθλήματος διωχετεύεται στὴν ὑστερὴν φάσιν του, ὥστε νὰ διασφαλιστῇ ἡ ὁμαλὴ μετάβασις ἀπὸ τὴν μιὰν στὴν ἄλλη καὶ ἀντιστρόφως, μέρος τοῦ κινητικοῦ χαρακτηριστοῦ τῆς ὑστερῆς φάσεως ὑπεισέρχεται ἤδη στὴν πρώτη. Ἔτσι ἐξασφαλίζεται ἡ ἐνότητις τοῦ ἐγχειρήματος χάρις στὴν ἀδελφὴν εἰσχώρησιν μιᾶς προθετικῆς συνεχείας μέσα σὲ μιὰν οὐσιαστικὴν ἀσυνέχεια<sup>9</sup>.

Τὸ πρόβλημα τῆς ὑπάρξεως ἑνὸς καιροῦ (μὲ τοὺς χαρακτηριστοὺς πὺν τοῦ ἀποδόθηκαν προηγουμένως) στὸ πλαίσιο τῆς διαδικασίας τοῦ ἀθλήματος, ἀπὸ φύσεως διαπιστωτικῆς, κατὰ τὴν ἀρχικὴν του συνειδητοποίηση, μεταβάλλεται σὲ πρόβλημα φύσεως ἀξιολογικῆς μόλις συλληφθῇ ὡς πρόβλημα καιροθεσίας, δηλαδὴ διακριβώσεως (ἐκ μέρους, κυρίως, ἀν ὅχι ἀποκλειστικῶς, τῆς συνειδήσεως τοῦ ἀθλούμενου) τοῦ ἀμετάθετου ἐκείνου σημείου τροπῆς τὸ ὁποῖον αὐθεντικῶς καλεῖται νὰ κυριαρχήσῃ στὴν ἄρθρωση τῆς ἀθληματικῆς διαδικασίας, ὥστε αὐτὴ νὰ ἐπιβληθῇ ὡς ὀλοκληρώσιμη. Ἀπὸ τὴν ἀκρίβειαν τῆς καιροθετικῆς ἐνέργειας τῆς συνειδήσεως (ἐνέργειας πὺν συνίσταται, ἀντιστοίχως καὶ διαδοχικῶς, σὲ μιὰ διαπιστωτικὴν ἐπισήμανση ὠρισμένων ἐξ ἀντικειμένου δεδομένων συνθηκῶν καὶ σὲ μιὰν ἐφαρμοστικὴν ἀξιοποίηση τῆς συνειδησιακῆς προθετικότητος ἐπὶ τῆς δομῆς ἐκείνων, πρὸς ἀναδόμησίν τους, γιὰ χάρις τῆς ἐκ μέρους τῆς συνειδήσεως καρπώσεώς των, ὥστε νὰ ἐπιτευχθῇ ὁ σκοπὸς τῆς διαδικασίας) ἐξαρτᾶται κ' ἡ πληρότης τῆς καρπώσεως

7. Πβ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Déviation temporelle ou kairique?*, *Kairos, La mise et l'enjeu*, Paris, Vrin, 1991, σσ. 129-131. Πβ. W. WOODBURN HYDE, *The Pentathlon Jump*, *A.J.Ph.*, Ὀκτ. 1983, σσ. 403-417, γιὰ τὸ τριπλοῦν ἄλμα.

8. Πβ. Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, Χρονικαὶ καὶ καιρικαὶ κατηγορίαι, *ΕΕΦΣΠΑ*, 1962, σσ. 412-436.

9. Ἡ ἀπόδοσις τοῦ ἀθλητοῦ βελτιώνεται στὸ ἄλμα χάρις στὴν χρῆσιν ἀλτήρων τοὺς ὁποίους ὁ ἄλτης κρατεῖ στοὺς γρόνθους του (πβ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Προβλήματα*, V, 8, 881 b 5). Οἱ ἀλτῆρες βοηθοῦν στὴν ἰσορροπία τοῦ σώματος κατὰ τὸν δρόμον πρὸς ἀπόκτησιν φορᾶς, καὶ αὐξάνουν τὴν δύναμιν τῆς φορᾶς κατὰ τὴν στιγμὴν ἐνάρξεως τοῦ ἄλματος, σύμφωνα πρὸς ἓνα φαινόμενο ἀντιδράσεως. Ὡσαύτως χρησιμεύουν στὴν ἰσορροπία τοῦ ἀθλητοῦ καθ' ἡν στιγμὴν ἐκεῖνος συναντᾷ τὸ ἔδαφος.



αὐτῆς, συνεπῶς κ' ἡ πληρότης τῆς προσπάθειας ταυτίσεως τῆς σκοπιμότητος καὶ τοῦ σκοποῦ τῆς ὅλης διαδικασίας, καθὼς κι ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς τελευταίας ὡς ἐπιτυχοῦς.

Ἀπομένει νὰ διευκρινισθῇ πῶς, στὴν περίπτωση αὐτὴν, κάνοντας λόγο περὶ ταυτίσεως, δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐννοοῦμε παρὰ μίαν ἀπλὴ προσέγγιση, ἐπειδὴ ἀκριβῶς δὲν ἀναφερόμαστε σ' ἐννοιες ὁμοειδεῖς, ἀλλ' ἀπλῶς σύστοιχες, ὅπως εἶναι οἱ ἐννοιες τῆς σκοπιμότητος καὶ τοῦ σκοποῦ ἢ, καλύτερα, σ' ἐννοιες ἀντανακλώμενες, ἀφοῦ ἡ ἐννοια τῆς σκοπιμότητος θεμελιώνει ὄντολογικῶς τὴν ἐννοίαν τοῦ σκοποῦ, ἐνῶ αὐτὴ συγκεκριμενοποιεῖ τὴν ἀναφορικότητα ἐκείνης. Στὴν πραγματικότητα, ἡ ἀναφορικότης αὐτὴ συνιστᾷ μίαν (ὑπὸ διαμόρφωσιν) ἀμοιβαίαν συνάρτηση τῶν ἐννοιῶν τούτων, συνάρτηση τῆς ὁποίας οἱ δυνὸ ἐκφάνσεις παρίστανται γραφικῶς μὲ μίαν ἰδιαίτερην, ἢ καθεμιά τους, ἀσύμπτωτη καμπύλην. Ἡ ποιότης τῆς καιροθεσίας καὶ τῆς ἀξιοποιήσεως τοῦ στίγματος (ἢ τῆς ζώνης)<sup>10</sup> μεταβάσεως ἀπὸ τὴν δυναμικότητα στὴν κινητικότητα κατὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς διαδικασίας τοῦ ἀθλήματος ἀποτελεῖ καὶ τὸ κυρίαρχο στοιχεῖο ποὺ προσδιορίζει καὶ τὴν αὐθεντικότητα τῆς πραγματοποιήσεως αὐτῆς.

Εὐάγγελος ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ  
(Ἀθῆναι)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

10. Πβ. *αὐτόθι*, σ. 418.





## BIBΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

### UNE PHILOSOPHIE DE LA «DYNAMIQUE CRÉATIVE»

E. MOUTSOPOULOS, *Poïésis et Technè, Idées pour une philosophie de l'art*, Montréal, Montmorency, 1994, 3 vols., 1: *L'excellence du plus être*; 2: *Instauration et vibration*; 3: *Évocations et résurgences*. 780 pp., en tout.

Ce dont une œuvre accomplie peut témoigner et ce qui est dit explicitement par son auteur dans une de ses dernières publications, *Poïésis et Technè. Idées pour une philosophie de l'art*, 3 tomes, Montréal, Editions Montmorency, 1994, vient confirmer le rayonnement des études et des recherches du professeur Evaghélos Moutsopoulos, académicien, sur des questions ontologiques, épistémologiques artistiques et axiologiques, depuis 1958. L'auteur qualifie avec précision sa philosophie comme étant celle de la «dynamique créative», et cette qualification est confirmée par le cheminement de sa pensée, à la poursuite du sens de l'être, et toujours orienté vers la recherche du plus être. Nous nous proposons de cerner, ne serait-ce que sommairement, dans ce qui suit, l'élan et l'impulsion de sa philosophie, ainsi que le point d'émergence de son questionnement sur l'être, et de préciser la façon dont cette philosophie s'insère dans l'ensemble de la problématique contemporaine. Notre enquête partira de la zone où se croisent divers courants d'idées entre eux et avec l'intention du professeur Moutsopoulos dans *Poïésis et Technè*. C'est la lecture de cette dernière œuvre qui a motivé notre entreprise. Celle-ci s'étendra jusqu'à des travaux antérieurs de l'auteur. Par ce parcours à rebours nous croyons mieux pouvoir saisir le rayonnement de l'ensemble de l'œuvre du philosophe. Ce qu'il avance dans ce dernier ouvrage et ce qu'il a précédemment avancé sur la structure du réel et sur les restructurations que la conscience lui impose nous situe d'emblée dans la mouvance spatio-temporelle et spatio-kairique de sa philosophie, dominée par une référence constante aux catégories de l'être et de la conscience.

Toujours en quête d'une compréhension de la réalité, Moutsopoulos revient à des idées déjà entrevues tout en tenant compte de ses propres vécus, et laisse apparaître ce qu'il y découvre: forme ou fondement, son passager ou simple suggestion. Ce mouvement en profondeur s'amplifie dans un champ défini par de multiples perspectives à dominante spatio-kairique, qui introduisent des aspects nouveaux, voire un renouveau de la conception de l'être, et où unicité et irrépétibilité remplacent la continuité spatio-temporelle. Une singulière nouveauté se dessine alors au delà des cadres habituels de la pensée: elle exprime l'esprit qui sait accueillir et exploiter le merveilleux en vue d'une relecture de la réalité. Pour une compréhension plus fondamentale et toujours en action de l'être, quelques points de repère sont nécessaires. Ainsi la catégorie esthétique du *paidique*, exposée au t.1, renvoie à *La musique dans l'œuvre de Platon* (1959) conjointement avec le rappel de certaines techniques musicales, et des notions du rythme et de la danse. De même, les thèmes présentés et développés au cours de l'étude des états d'âme (t. 1), de l'idée de structure, du mythe de l'œuvre d'art et du *kairos* comme *métron* de l'art (t. 2), du mythe des cigales (t. 3) et de la *kalokagathia* en tant que valeur (t. 2) sont des thèmes récurrents qui fournissent un matériel essentiel pour l'élaboration d'une philosophie phénoménologique de la musique (t. 1) et pour





une «phénoménologie de la création». En confrontant la structure du réel avec les structures de la conscience, notamment avec les structures valorisantes qui définissent les rapports entre conscience et objet, il faut tenir compte des relations entre imaginaire et intentionnalité, approximation et distanciation, cause et effet, avant et après, pour en arriver au statut d'unicité de l'instant créateur, instant-fusion qui révèle la kairicité ainsi que l'alternance entre continu et discontinu.

Les livres de Moutsopoulos intitulés *Conformisme et déformation. Mythes conformistes et structures déformantes* (1978) et *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus* (1985), où il est question du mouvement, de l'espace, du temps et du moment opportun contiennent, par anticipation, des intuitions dont on trouve des développements dans *Poïésis et Technè*. Sans se limiter à des exemples relatifs à la musique, l'auteur insiste également sur les arts figuratifs et la littérature en mettant l'accent sur les moments critiques d'équilibre, d'excès ou de contraste (t. 2), pour en venir à l'analyse de la création artistique rigoureusement envisagée en son sens intégral, ce qui implique l'étude du langage et de l'expressivité artistiques. Aussi envisage-t-il d'autres paramètres du fait créateur dans le domaine de l'art et des arts: valeurs culturelles, religieuses, sociales et politiques (t. 2), sans omettre l'histoire vue du dedans (t. 3) par une exigence d'échanges internes entre esprit classique, esprit médiéval et esprit moderne, en accord avec la tendance générale de sa philosophie de la dynamique créative, ouverte également à l'histoire de la philosophie en tant qu'événement et qu'avènement (t. 3). Ainsi le flux de la pensée grecque est censé se répandre sur Byzance, sur l'Islam et sur l'Occident européen, et la *poïésis* en tant que création appelle la *technè* pour activer «les réalisations des structures de la vie pratique».

En étudiant la phénoménologie de la création, l'auteur se rappelle des thèmes déjà entrevus dans *Parcours de Proclus* (1993): fondement structurant de la conscience, *kairos* entendu à la fois comme *minimum* et comme *optimum* et retrace le processus intentionnel de la conscience en tenant compte de la distinction proclusienne entre imagination – puissance imageante – et fonction imaginative qui se sert de l'image comme d'un «quasi-être» pour faire éclater les structures avant de procéder à leur restructuration. La référence à des œuvres d'art ainsi qu'à divers moments de l'expérience esthétique permet une nouvelle approche, kairique, de la question. La recherche de la structure du réel, notamment de l'œuvre d'art, comme de celles de la création elle-même en tant que devenir et de leur façon de se prêter à l'intentionnalité restructurante de la conscience développe ce qui a été entrevu dans *Kairos. La mise et l'enjeu* (1991), ouvrage magistral dont nous avons fait mention à une autre occasion, et qui éclaire déjà la question de la kairification, notamment à propos de l'œuvre d'art.

Cette philosophie de la «dynamique créative» exige chaque fois une plus grande disponibilité à la création, seule capable de signaler l'instant instaurateur ou fondateur des êtres. Cet instant-fusion pointe vers la qualité minimale et optimale de l'être face au sujet. On a affaire à une philosophie de l'être par excellence qui se solde par une ontologie du devenir. Les détails et les «presque-riens», ainsi que les références à l'exotique, à l'insolite et au typique, révèlent la richesse des êtres et de leur statut ontologique, épistémologique et axiologique. En ce sens, la phénoménologie de la création laisse apparaître en clair-obscur instantané la nouveauté, telle qu'elle doit être incorporée à l'existence, «dans la mesure où elle s'engage dans la direction de son propre dépassement moyennant son affirmation au niveau du plus-être».

Maria do Carmo TAVARES DE MIRANDA

Joaquim WILKE, Jean-Marc GABAUDE et Michel VADÉE (sous la direction de), *Les chemins de la raison. XX<sup>e</sup> siècle: La France à la recherche de sa pensée*, préface de Bernard BOURGEOIS, Paris - Montreal, L'Harmattan, 1997, coll. «Ouverture philosophique», 22 x 14



cm, 336 p.

Chaque jour qui passe apporte son lot d'atrocités. Bien des noms sonnent douloureusement à nos oreilles: Rwanda, Algérie... Combien de temps faudra-t-il encore pour que les êtres humains sachent raison garder? Combien de temps faudra-t-il pour qu'ils connaissent vraiment les *chemins de la raison*? On notera ce pluriel. Il n'y a pas qu'un seul chemin, mais plusieurs. Est-il indifférent d'emprunter l'un plutôt que l'autre? Quels sont exactement ces chemins? Le présent ouvrage les indique, tout comme il montre la lutte de la rationalité et de l'irrationalité, lutte toujours à recommencer. L'irrationalité avait hier, les différents auteurs nous le rappellent, la figure du nazisme et du stalinisme. Le sous-titre restreint le champ de la réflexion, bien que le mot «recherche» suggère une pluralité de chemins. D'une densité lumineuse, la préface dresse l'enjeu avec pertinence. La France a su, mieux que d'autres pays, se garder des «effroyables dévastations» (p. 9) et des «manquements aux exigences de la raison pratique» (*loc. cit.*) C'est qu'elle a mis en œuvre, à la Révolution de 1789, une raison fondée en son sein auparavant la raison cartésienne. Au XX<sup>e</sup> siècle, le rationalisme s'estompe sous sa forme classique et tend à se métamorphoser. Les auteurs se sont donc mis en quête des cheminements, crises, aventures et réformations de la raison dans la France du XX<sup>e</sup> siècle. «Or, le préjugé rationaliste français a pour contenu spécifique celui d'une raison dont la vertu totalisante ou systématique s'accompagne d'une interrogation constante sur elle-même... » (p. 11). La raison telle qu'elle s'exprime en France au XX<sup>e</sup> siècle est «marquée par l'esprit critique» (*loc. cit.*) Elle a certes de grandes ambitions, que marque la vertu totalisante ou systématique dont parle B. Bourgeois, mais elles sont tempérées par l'esprit critique d'une raison qui se retourne sur elle-même. Pour conquérante qu'elle soit, cette raison ne sombre pas dans une prétention excessive. «Cet aspect du rôle de la France en tant que gardienne cosmopolitique de la raison critique comme principe de la culture humaine est, à juste titre, souligné par les auteurs qui ont participé à l'écriture du présent ouvrage» (p. 12).

La première partie est due à J. Wilke: «Les tourments de la raison. Panorama historique au fil des décennies». C'est une coupe longitudinale de tout le travail de la pensée française autour du concept de raison, une description rapide, mais riche, que l'auteur émaille de quelques touches d'ironie, de quelques fresques et récits suggestifs, pour rendre le texte plus vivant et plus facile à lire. Il nous montre bien comment la raison se diversifie. Il n'oublie pas l'irrationalisme qui menace, qui triomphe parfois, provisoirement. Après l'unité de style de ce tableau synoptique, la deuxième partie, intitulée «Des chantiers de la raison», apporte sa diversité. Les dix auteurs, comme les sujets qu'ils traitent, sont fort différents, mais leurs points de vue particuliers sont complémentaires. Jacques d'Hondt nous montre avec quelles difficultés la pensée hégélienne pénétra en France. Elle n'y parvint «problématiquement, que dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle» (p. 123). Zeineb Cherni Ben Saïd rapproche les pensées de Comte et de Bachelard. M. Vadée s'interroge: «L'épistémologie française a-t-elle déserté le rationalisme au cours de ce siècle?» (p. 167). Menahem Rosen se penche sur la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, afin de répondre à cette question: «l'histoire a-t-elle un sens?» (p. 183). Nous restons dans ce cadre avec Juraj Balaz, qui examine le travail accompli par la revue *Annales*. «Parce que l'histoire ne devait plus s'en tenir à narrer la vie des empereurs, des rois et des généraux, mais mettre l'accent sur le peuple, sur les masses que l'historiographie traditionnelle s'obstinait à ignorer, les historiens des *Annales* s'employèrent à ouvrir de nouvelles sources et de nouveaux domaines de recherche» (p. 207). Evaghélos Moutsopoulos nous ramène à la philosophie, avec son pertinent article «Intuition et raison chez Bergson». Nous passons au domaine de la foi avec le père Jean-Yves Calvez, qui dresse l'historique critique de «La raison chez les catholiques français au XX<sup>e</sup> siècle». Trois auteurs, enfin, se tournent vers le marxisme. Jacques Milhau et Guy Besse jugent «Le rationalisme moderne selon *La Pensée*» Samir Amin fait le point sur le système mondial dans son article intitulé «Pour aller vers un monde libre».

J.-M. Gabaude ouvre la troisième partie: «Tradition, action, avenir». Il évoque l'histoire de



l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (ASPLF), à laquelle se réfèrent plusieurs fois les auteurs de cet ouvrage. La «raison associative» émerge avec ce siècle, puisque le premier congrès International de Philosophie eut lieu sous l'impulsion de Xavier Léon en 1900 et que la Société Française de Philosophie fut créée en 1901. L'ASPLF fut ébauchée à partir de 1937. Elle est notamment chargée d'organiser tous les deux ans un Congrès (ainsi celui d'août 1998 à Québec). «Tous les présidents de l'ASPLF ont attiré l'attention sur l'avenir, et le vice-président Evaghélos Moutsopoulos en a fait le thème du Congrès de 1986 qu'il organisa et présida dans la Cité philosophique par excellence. Athènes» (p. 314). Mais l'avenir ne peut se construire qu'en s'appuyant sur le passé. Ainsi Anfred Buhr examine-t-il la philosophie moderne en tant qu'elle s'identifie à la raison et préconise-t-il une raison européenne. Il faut s'appuyer sur «l'Europe de la tradition classique, de la tradition des Leibniz, Fichte, Hegel ou Goethe...» (p. 319). L'Europe que nous construisons ne doit pas oublier la raison. Celui qui se refuse au concept de raison «s'installe dans l'actualité immédiate, en restant en marge de l'histoire. Confondant le processus historique avec la politique courante, il se soumet alors au système des institutions et aux irrationalités qui en émanent nécessairement. Ce faisant, il condamne le passé, c'est-à-dire nos origines, tout en se fermant la vision de l'avenir» (p. 321). Enfin, J. Wilke nous propose de «Cultiver la raison» (p. 323). Il explique son diagramme de la structure dynamique et évolutive de la raison, structure intégrant le *kairos* de la philosophie d'Evaghélos Moutsopoulos. Il conclut à une *interculture* de la raison, qui ouvre cette dernière sur l'avenir. Ainsi, en cette partie se confrontent au présent rétrospective et prospective. Il convient de se projeter vers l'avenir sans oublier le passé où se trouvent nos racines, et il convient de le faire *tous ensemble*, dans la confrontation dynamique des diverses figures que peut prendre la raison. J. Wilke, J.-M. Gabaude et M. Vadée nous offrent un ouvrage qui peut intéresser un large public. Chacun, qu'il soit ou non spécialiste de la philosophie, y trouvera son compte. La première partie pourra intéresser même le profane, tandis que le spécialiste, au gré de ses intérêts du moment, pourra se pencher sur l'un ou l'autre des articles qui composent le reste de l'ouvrage. En outre, nous avons là un plaidoyer pour la raison, ouvert à toutes les formes que peut prendre cette dernière au cours de l'histoire. Passé, présent et avenir se répondent, comme se répondent croyant et non-croyant. Mais court au long de ces pages un souffle humaniste, luttant contre une irrationalité inhumaine et close. La raison est du côté de l'humanisme et de l'ouverture. Puisse-t-elle toujours surmonter les crises et les assauts!

Bernard MILHAU

H. PALLARD, S. TZITZIS, textes recueillis et présentés par *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, Paris, L'Harmattan, 1997 («Horizons du Droit»).

Le présent ouvrage réunit huit études, précédées d'une introduction, présentées lors des premières journées scientifiques (4 et 5 novembre 1994, Université Panthéon – Assas, Paris II) organisées par l'équipe internationale interdisciplinaire de recherche, *Personne, culture et droits*, réunie pour analyser la question du rapport et la possibilité d'un rapprochement entre le caractère universel des droits fondamentaux et celui particulier des droits nationaux. Ainsi, la définition des droits de la personne a prétendu dès le départ à une portée universelle; mais leurs auteurs ayant détaché la nature humaine de tout principe métaphysique, elle devient variable, séparée de son principe par lequel elle peut s'intégrer dans l'universel (p. 15). De plus, analyser les droits de l'homme suppose de rappeler les présupposés philosophiques qui se trouvent derrière cette notion: la personne isolée de l'état de nature qui possède des droits subjectifs, la thèse du contrat social et le pouvoir étatique limité par les droits subjectifs de la



personne. Or, étroitement liée à la notion des droits de l'homme est celle de l'État de droit, conçu comme un gouvernement régi par la volonté de la majorité s'exprimant par les lois. Cependant, il n'est pas évident que la volonté de la majorité corresponde à l'intérêt commun (p. 16). Enfin, les critiques des droits de l'homme reposent souvent sur leur caractère formel et abstrait: trop générales, les déclarations des droits seraient au mieux inefficaces, au pire néfastes. Tels sont quelques uns des enjeux de cette recherche. Qu'il soit permis de s'arrêter ici plus particulièrement sur deux des contributions.

1. *Cultures et universalité des droits fondamentaux: les droits de l'homme contre le droit?* Pour le professeur Da Cunha, comme la démocratie et le système parlementaire sont souvent confondus, il en est de même pour la protection des droits fondamentaux: leur défense est souvent assimilée au système constitutionnaliste. Pourtant, il en existe d'autres, comme ceux mis en œuvre au Moyen Âge, l'auteur prenant l'exemple de la péninsule ibérique. La protection était corporative ou locale: il ne s'agissait pas de droits abstraits, conférés théoriquement à tous, mais de droits pour les besoins concrets, attribués à des hommes ou des corps. Ainsi, ces privilèges n'étaient pas des injustices pour le tout social, mais des lois privées, pour faire justice concrètement à un cercle spécifique d'hommes (p. 162). Les droits de la personne étaient donc défendus par des procédures qui, sans proclamations rhétoriques, arrivaient souvent à des résultats plus efficaces que les déclarations contemporaines; elles se perfectionnèrent jusqu'à l'importation du constitutionnalisme moderne. Aussi, il a longtemps été considéré que ce dernier avait mis fin à l'absolutisme de l'ancien Régime, mais il semble bien que le despotisme des Lumières ait plutôt été une préparation du constitutionnalisme (p. 161). Le résultat de cette évolution n'est pas forcément bénéfique: en donnant des droits à tous, ils ont été retirés à chacun.

Quant au problème des particularités locales de la réception des droits de l'homme dans le monde, l'auteur défend les systèmes traditionnels et originaux de protection des droits, plus pratiques que le constitutionnalisme occidental contemporain, parce qu'adaptés aux particularismes locaux, ce qui ne remet pas en cause l'universalité de l'idée d'isonimie, de proportionnalité, de justice équitable (p. 163-164). Les authentiques droits de l'homme sont des concrétisations du droit naturel, et donc des droits naturels; dans la mesure où ces droits sont rendus positifs, il sont aussi des droits positifs. Ainsi, les principes sont fondamentalement universels et atemporels, en termes absolus, mais les formules positives du droit peuvent être spécifiques à chaque culture ou même chaque pays (p. 165). Il est même possible de distinguer les droits fondamentaux des droits de l'homme, qui recouvrent pourtant la même notion, mais avec une perspective différente: les premiers du point de vue national, les seconds sous l'angle international (p. 155, n. 27). Par conséquent, si les droits de l'homme sont égaux pour tous, les droits fondamentaux sont différents selon les besoins, le temps et le lieu, ce qui est le mécanisme traditionnel du droit en général: le «droit naturel doit être médiatisé par différentes formes de droit positif (le droit naturel est déjà la médiatisation sous le plan juridique naturel de la loi naturelle, d'ordre moral, plus vaste) (p. 166). Cette dernière formule mériterait sans doute d'être précisée, car une interprétation trop rapide ou malveillante pourrait laisser supposer une confusion de la morale et du droit, alors que celui-ci vise l'avoir (les biens, les honneurs), tandis que celle-là vise l'être (la conduite, la conscience). En tout état de cause, il faut laisser les diverses sociétés faire leur propre application concrète des mêmes principes, car le bien à défendre est le droit naturel et non le moyen par lequel il est protégé (p. 167).

2. *Nature et ambiguïtés de la notion des droits de l'homme: le droit contre les droits fondamentaux?* Mais, comprendre les droits de l'homme suppose de s'interroger sur leur légitimité, ce à quoi Stamatis Tzitzis invite: il s'agit de «voir quel homme ils visent et, par là, les fins qu'ils servent ou doivent servir» (p. 43). Les droits de la Déclaration de 1789 peuvent être analysés comme des *sollen*, ensuite démentis, car celle-ci donne le pouvoir à la loi, au nom de l'utilité générale, de les restreindre. Pour paraître conséquents, les révolutionnaires



affirment le mythe de la loi, expression de la volonté générale: de cette manière, les citoyens ont la conviction que leurs droits naturels sont contrôlés par leur volonté (p. 44). Cette affirmation moderne des droits de l'homme (la tradition chrétienne défendant depuis toujours la fraternité et la dignité humaine) n'a pu être possible que par la modification de la perspective philosophique de l'école du droit naturel classique à l'école moderne: passage de la nature cosmologique et vivante (*physis*) à la nature humaine et fixe, évolution de l'humble méthode dialectique à la confiance aveugle en la raison humaine (*ego cogito*), substitution du droit attribut au droit attribué (distribution des peines et des récompenses en fonction des mérites), et donc d'un droit subjectif (établi *a priori*) à un droit objectif (déterminé *a posteriori*). Ainsi, dans l'expression *droits de l'homme*, «le génitif ne les désigne pas comme l'objet extérieur au sujet (droits qui reviennent à l'homme), mais comme le fruit de la subjectivité (droits qui viennent de l'homme)» (p. 49). Les droits de l'homme sont donc des postulats hypothético-déductifs de la raison; ils sont censés représenter une doctrine de métaphysique naturelle qui se projette dans l'expérience politique, mais celle-ci n'est cependant qu'une apparence cachant une phénoménologie politique (p. 46): la Déclaration de 1789 pose les droits «dans le champs des idées ontologiques comme la vérité, l'Être suprême, la loi naturelle, sans être capable d'approfondir les rapports entre les étants (les manifestations de l'être) et l'être lui-même conçu comme présence de ce qui est». Ainsi, l'erreur des révolutionnaires est d'avoir pris l'étant pour l'être même (p. 47). Du fait de leur origine rationnelle subjective, les droits de l'homme «sont des figures de la conscience que la raison rend, par les expériences, comme choses existantes mais non pas susceptibles d'être déterminées avec rigueur. C'est pourquoi il y a plusieurs générations des droits de l'homme» (p. 50). La question de l'universalité et de l'effectivité des droits fondamentaux découle du choix fait entre les deux courants: le droit vient-il de l'homme ou revient-il à l'homme? Si le droit est attribut (de la personne), les droits de l'homme dépendent directement du régime politique (État de droit réalisé ou non): c'est toute l'ambiguïté et même l'aporie historiciste. En revanche, seul le droit attribué permet au droit d'être juste (isonimie arithmétique ou géométrique) et réel (règlement d'un litige).

Cependant, arrivé à ce stade de l'analyse, se pose encore la question de l'origine du droit (attribué): selon Michel Villey, tiré de la nature des choses, ou, selon Stamatios Tzitzis, du *prosôpon*, qui «témoigne de cette capacité qui permet à l'homme de dépasser les inclinations primaires de sa nature et de faire corriger les folies de la raison par sa conscience et ses jugements, car seule la conscience humaine peut démarquer les limites du bien et du mal et nous élever de la matérialité de l'existence à la créativité spirituelle» (p. 53). Cette solution alternative à ce que l'auteur appelle le droit naturel théologique, n'ouvre-t-elle pas la porte à la subjectivité? Toutefois, il rappelle que le *jus* est ce qui est attribué selon la *dignitas*, transposition de l'*axia* grecque. Ainsi, attribuer un droit à quelqu'un sans considération de son mérite est ou bien un don, ou bien un geste de cruauté. Or, confondant la valeur existentielle de l'homme «avec la dignité désignant le mérite qui est acquis par ses activités, les droits de l'homme [modernes] acquièrent un statut doctrinal et un caractère absolu», phénomène pouvant mener à des injustices, comme de prendre plus en considération le coupable que la victime (p. 56). Certes, «l'homme a le droit d'être une personne, c'est-à-dire de se voir reconnu la dignité humaine d'une façon potentielle. [Mais] il doit la mériter, ce qui implique qu'il ne s'agit pas là d'un droit inaliénable» (p. 56, n. 46), mais d'un droit qu'il peut perdre, une dignité dont il peut être déchu. En définitive, un certain universalisme n'est envisageable que comme ouverture de l'étant vers l'être: «contrairement au positivisme juridique, l'homme n'impose pas les valeurs (les normes juridiques, le droit positif) aux choses, et contrairement au naturalisme théologique, sa raison ne saisit pas un droit préétabli, selon les exigences d'une loi naturelle». Là est donc discernable un droit naturel exprimant le rapport de l'étant avec l'être, qui peut être appelé *dikaion physikon*. Aussi, le droit naturel ne vient pas de l'homme, mais revient à l'homme, transcende la volonté et la nature tout en



existant dans l'un et l'autre (p. 61). Cette solution, dernière étape du raisonnement, unissant, même en les distinguant, mais en ne hiérarchisant pas explicitement et en n'attribuant pas précisément un domaine respectif à la nature et la volonté, peut ne pas convaincre totalement.

Trop brièvement présenté, cet ouvrage a le mérite de soulever des questions que le conformisme médiatique considère trop souvent comme résolues. Mais le propre de la philosophie n'est-il pas de soulever des questions là où n'apparaissent *a priori* que des évidences?

Guillaume BERNARD

R. ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, PUF, 1997, 128 pp. («Médecine et Société», 1).

Monsieur Roberto Andorno, professeur à l'Université Australe de Buenos Aires, offre avec cet ouvrage – présentation synthétique de sa thèse de doctorat: *La distinction juridique entre les personnes et les choses à l'épreuve des procréations artificielles*, Paris, LGDJ - Montchrestien, 1996 (*Bibliothèque de droit privé*, 263) – une vue d'ensemble introductive des problèmes éthico - juridiques soulevés par les biotechnologies. La question fondamentale de la bioéthique est de savoir comment la vie humaine doit être traitée: jusqu'où aller dans la maîtrise de l'homme par l'homme, faut-il faire tout ce qui est techniquement possible? Employé pour la première fois aux États-Unis par le professeur Van Rensselaer Potter en 1971, le mot bioéthique signifie *éthique de la vie*; celle-ci fait partie de «la branche de la philosophie qui s'occupe d'étudier la moralité de l'agir humain». Par conséquent, c'est à l'éthique de diriger les biotechnologies, et non l'inverse (pp. 3-4). Or, les conclusions dépendant directement des principes, il s'agit de déterminer et de critiquer les différentes options qui peuvent être prises comme fondement, puis d'en tirer les conséquences.

1. *Fondements et enjeux de la bioéthique*. Le positivisme considère la technique comme une activité neutre, placée au-delà du bien et du mal (p. 7). Le développement scientifique suffirait donc «à assurer l'instauration d'une société harmonieuse grâce à l'application systématique des méthodes rationnelles dans tous les domaines». Ainsi, le monde naturel cesse «d'être regardé comme un reflet de l'harmonie du cosmos pour devenir une sorte de chantier dont l'unique fonction est de produire de l'utilité»; ce qui était «objet de contemplation» devint «objet d'exploitation» (p. 8). En effet, pour l'attitude classique, l'homme vit dans un ordre naturel, régi par une loi qu'il est capable de reconnaître, alors que dans le schéma baconien, il cherche à transformer la réalité, cessant «d'être un administrateur du monde naturel, pour devenir son maître absolu» (pp. 11-13). Mais, avec les biotechnologies, la question se complique du fait qu'elles n'opèrent plus «sur le monde extérieur mais sur l'homme lui-même» (p. 14). La logique du projet scientifique amène à une modification du mode d'être de l'homme, le faisant passer de l'univers du *donné* à celui du *construit*, en remplaçant «les mécanismes *naturels*, qui sont opaques et relativement imprévisibles, par des mécanismes *artificiels*, qui sont parfaitement maîtrisables» (p. 118). À l'inverse, pour la pensée classique, l'homme est «sujet» et non pas «objet» de droit; les techniques ne sont non pas des fins en elles-mêmes, mais de moyens au service de l'homme, qui ne doivent pas pouvoir se retourner contre lui (p. 119). Ainsi, la mission de la bioéthique est «d'orienter les techniques afin qu'elles ne se fourvoient pas dans des rôles qui ne leur correspondent pas» (p. 120). Il s'agit donc de distinguer les domaines de l'éthique, du droit et de la science.

Pour le subjectivisme, les principes sont affaire de convention; le bien est donc affaire de choix. En revanche, pour le réalisme, les principes sont objectifs et transcendants à l'homme, et le bien n'est pas construit mais reconnu (pp. 15-16). Ces deux courants donnent lieu à deux



approches opposées de la valeur de la vie humaine: celle de la qualité, et celle de la dignité (p. 17). Dans le premier cas, «le critère exclusif de moralité de l'agir humain est donné par les conséquences favorables ou défavorables qui en découlent». Ce courant, inspiré par l'utilitarisme, vise à «la maximisation des résultats: si le bilan entre le plaisir – identifié au bien – et la douleur – identifiée au mal – qui dérivent de l'action donne un résultat favorable au premier, l'action est «bonne». L'objet même de l'acte ne compte pas (p. 19). Ainsi, la bonne intention subjective peut amener à justifier n'importe quel acte, dont l'analyse ontologique est considérée comme la seule garantie d'objectivité, par la pensée réaliste (p. 80). Pour cette dernière, «tout être humain possède une dignité qui lui est propre» et mérite donc de l'égard. La justice exige qu'à chacun soit rendu le sien; or, le premier dû à l'égard de quelqu'un consiste à respecter sa vie (pp. 19-20). Ici, se situe peut-être l'ambiguïté de la thèse de M. Andorno: il semble dégager le respect juridique dû à la personne humaine de la dignité ontologique (dont il reconnaît qu'elle relève de la morale) et non pas de ses actes méritant rétribution. Ainsi, apparaît une confusion de la morale et du droit, alors que la première vise l'être et le second l'avoir. Certes, la limite entre les deux n'est pas évidente. Cependant, le droit n'a pas pour mission de rendre les hommes vertueux, mais vise à empêcher la loi du plus fort et à ordonner les relations interhumaines; il ne peut donc faire abstraction de ce qu'est l'homme (pp. 29-30).

2. *La notion de personne humaine et les étapes de sa vie.* Du point de vue scientifique, l'appartenance d'un être vivant à une espèce donnée est déterminée par l'information génétique que renferment ses cellules; ainsi, aucun embryon ne pourrait devenir humain au cours de son développement biologique s'il ne l'était pas auparavant. Il y a donc un *continuum* entre l'embryon, le fœtus et le nouveau-né. Toutefois, si du point de vue génétique l'embryon est humain, est-il pour autant une personne (p. 65-66)? Or, lorsqu'il y a doute dans la position à prendre, il est prudent d'adopter celle qui est la plus favorable au sujet: en espèce, traiter l'embryon comme une personne (p. 68). Tant qu'il n'est pas prouvé qu'il est une chose, il doit être présumé être une personne (p. 74). Ainsi, la règle *infans conceptus pro nato habetur quoties de commodis eius agitur* est présente sous diverses formes dans le Digeste: D. 1, 5, 7 et 26; 38, 16, 7; 50, 16, 231 (p. 73). Du point de vue ontologique, «le concept de "personne" est applicable à tout être humain vivant, bien qu'il n'ait pas encore développé ses potentialités» ou «qu'il les ait déjà perdues» (p. 41). A l'opposé «de la perspective qui voit l'homme comme une unité indissociable de matière et d'esprit» se trouve la vision dualiste (p. 43) qui entraîne une rupture entre la raison et le corps, ce dernier cessant «d'être un élément constitutif de la personne pour devenir un objet extérieur», un simple instrument sur lequel est exercée une maîtrise analogue à celle sur les objets matériels (p. 44-45). Du point de vue ontologique, le corps est sujet, tandis que pour la vision dualiste il est objet, ce qui mène à la «réification» non pas seulement de l'agir humain, mais de tout son être (p. 33-34). Il y a donc confusion de l'être et de l'agir, la substance de la personne étant identifiée à ses fonctions, et la personnalité «assimilée à une somme d'activités». En revanche, dans une perspective substantialiste, l'être de la personne ne dépend pas de la réalisation de certaines fonctions, la personnalité étant reconnue comme l'acte premier de l'individu (p. 71-72). Ainsi, l'existence d'un lien juridique à l'intérieur d'une même personne est irréel; le rapport d'un sujet avec son corps relève de la nature et non du droit: «la personne ne possède pas un corps, elle est son corps. C'est pourquoi l'idée d'un droit sur son propre corps (*jus in se ipsum*) est normalement refusée par les juristes, car elle est contradictoire: le droit implique par définition une relation d'altérité. Là où il n'y a qu'une seule personne, il n'y a pas de lien juridique. Ainsi, la notion de propriété sur le corps est contraire à la nature même de l'homme, qui est une unité. L'être humain ne peut se diviser à l'intérieur de soi-même entre un «sujet de droit» et un «objet de droit» sans que son unité la plus radicale soit brisée. En ce sens le juriste Ulpien affirmait que *dominus membrorum suorum nemo videtur* [D. 9, 2, 13]» (p. 35). Il n'existe donc pas de véritable «droit au suicide», la personne exerçant une maîtrise de fait et non de droit sur son corps (p. 111).



La personne humaine est procréée, et non pas produite ni reproduite: il y a «une manière humaine de venir au monde, qui est l'union amoureuse à la fois spirituelle et corporelle des parents» (pp. 75-76). Or, les biotechnologies peuvent contribuer à la dissociation de la parenté génétique et de celle sociale (p. 89). Certes, l'adoption établit une filiation qui ne correspond pas à la réalité biologique. Cependant, les logiques inspirant cette institution, d'une part, et la fécondation avec recours à des donneurs de gamètes, d'autre part, sont opposées. En effet, l'adoption «vise à apporter une solution à un problème actuel: un enfant déjà existant qui n'a pas de parents. La procréation hétérologue, en revanche, provoque artificiellement un problème pour ensuite prétendre lui apporter une solution: elle ne vise pas l'intérêt de l'enfant à venir mais celui du couple» (p. 90). Parallèlement, avec la maternité pour autrui, la femme s'abaisse au rôle d'un simple «outil de production», et surtout dispose de l'enfant comme s'il était une chose pouvant être vendue ou donnée (pp. 100-101). Plus inquiétant encore, le clonage réduirait la personne au statut de chose fabriquée en série (p. 91), rendant les hommes identiques, au mépris de l'identité unique que chaque être humain a depuis le premier instant de son existence et qui s'enrichit par l'exercice de sa liberté (p. 87). Le risque majeur de l'eugénisme consiste en ce que «à force de chercher à améliorer l'humanité, celle-ci ne soit plus humaine du tout». De plus, rien n'assure «que l'homme de l'homme sera meilleur que l'homme de la nature» (p. 57). Or, l'humanité n'a pas droit au suicide; elle a une responsabilité ontologique de se préserver, son *devoir-être* se déduisant de son *être* (p. 60). Soigner la maladie, empêcher sa transmission est la mission classique de la médecine. Mais, sous prétexte d'éviter la naissance d'enfants infirmes, est-il convenable qu'elle se tourne contre celui qu'elle doit guérir? Ne s'agit-il pas là d'un remède – supprimer le malade pour éradiquer la maladie – pire que le mal? De plus, cette position part d'un postulat contestable, à savoir qu'il vaudrait mieux ne pas vivre du tout que de vivre mal, et donc que le non-être l'emporterait sur l'être (p. 55). Enfin, la signification de l'euthanasie est sans équivoque: si le médecin «soulage son patient», il commet un homicide, et s'il s'abstient de lui porter secours, il se rend coupable de non-assistance à personne en danger (pp. 113-114). Mais, pour ne pas se fourvoyer dans l'acharnement thérapeutique, il s'agit de ne revendiquer, pour la conservation de la vie, que le recours aux moyens «ordinaires» ou «proportionnels» (pp. 110 - 112).

M. Andorno présente une analyse juridique rejoignant celle morale de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II dans sa lettre encyclique *Evangelium vitae* (25 mars 1995). Il est à remarquer que ces deux textes semblent s'inscrire dans le même courant philosophique, à savoir celui de la seconde scolastique espagnole. L'argumentation de M. Andorno relève du personnalisme (p. 17) dont la perspective est plus éthique que ontologique. Défendant le droit naturel, il fait des concessions à l'école moderne, et laisse s'immiscer dans sa démonstration le germe du subjectivisme. Par conséquent, il y a risque de confusion de la morale et du droit. De plus, les défenseurs de l'école classique du droit lui reprocheront l'attachement prioritaire à la nature humaine au détriment de la vision cosmologique; ceux du rationalisme, la place faite à la transcendance. En tout état de cause, son courage, en des temps de monopole de la pensée positiviste, ne peut qu'être salué. Cet ouvrage a le mérite de mettre en exergue le paradoxe qui veut que la société humaine soit contrainte de faire «des choix éthiques décisifs, juste à un moment où elle n'a plus de certitude» (p. 120), à une époque où les repères objectifs ont disparu, où les sincérités successives ont remplacé la vérité.

Guillaume BERNARD

Stamatios TZITZIS, *Esthétique de la violence*, Paris, P.U.F., 1997, 127 pages.

Mettre en miroir les notions d'esthétique et de violence afin de mieux faire ressortir ce qui, dans notre tradition, les sépare et les unit, tel est l'objectif auquel le dernier ouvrage de



Stamatios Tzitzis paraît classiquement répondre. Sur plus d'un point, pourtant, il s'écarte des règles du genre. Notre époque, qui répugne autant à la violence privée que publique (règlement pacifique des conflits; suppression de la peine de mort; etc.) se défie de l'association de termes à la quelle le titre du livre se risque. L'ouvrage de Stamatios Tzitzis est celui d'un philosophe autant que d'un juriste. C'est dans un sens technique qu'il définit notamment le concept d'esthétique. Par ce terme, il entend moins la science – normative – du beau que celle – phénoménologique – des sentiments que la conscience occidentale oppose au spectacle des œuvres divines, naturelles et humaines qui lui est jour après jour offert. Parmi ces sentiments, celui du «pathétique» qui naît à la vue du «sublime», concept que l'auteur – dans le droit fil de Baumgarten, Kant et Hegel – distingue rigoureusement du «beau». Bien que Stamatios Tzitzis vive en France depuis de nombreuses années, c'est en homme de l'Hellade qu'il traite son sujet. À chaque fois qu'une notion trouve une origine ou un équivalent dans la langue de Platon, il ne manque pas de les convier au festin. L'exercice n'a pas seulement pour objet de montrer que les questions les plus modernes étaient déjà posées par les Anciens. En réveillant nos étymologies comme autant de belles au bois dormant, Stamatios Tzitzis oblige le lecteur à reprendre conscience sinon du sens de nos concepts du moins de leur richesse. L'auteur a beau parcourir les vingt-quatre siècles de notre passé, il évite le plan chronologique. Plutôt que de suivre la manière dont les Occidentaux ont, au fil des siècles, perçu la violence par eux subie ou infligée, il a préféré discerner les enjeux de cette violence ainsi que les stratégies morales qui ont été face à eux déployées. À côté de la violence salvatrice pour l'individu ou la collectivité, Stamatios Tzitzis distingue d'autres types de violence, parmi lesquels l'homicide, la libre disposition de sa personne ou la «crise des valeurs symboliques». L'ouvrage, qui paraît dans la collection «Médecine et société» du médecin et psychiatre Gérard Lopez, introducteur en France de la victimologie, dépasse l'étude universitaire. Sans jamais entrer dans la peau du moraliste, l'auteur revêt, en plus d'une occasion, celle de l'essayiste. Tout en auscultant l'œil que nous portons sur la violence des uns et des autres, il laisse filer sa perplexité. Le discours, par lequel nos sociétés condamnent le recours à la force, ne doit pas, estime-t-il, nous servir d'alibi: sous couvert de droits de l'homme, nous banaliserions – et idéaliserions par là nous aussi – certaines formes de violence. Pour combattre cette ennemie, il faut commencer, déclare-t-il, par admettre qu'on ne saurait l'éradiquer mais la canaliser tout au plus. Dans les pages qu'il signe sur l'avortement, les Balkans ou le contrat d'union civile, Stamatios Tzitzis ne craint pas de prendre l'esthétique de la violence – que nos contemporains cultiveraient malgré eux – au piège de ses paradoxes. Et que ces paradoxes soient des symptômes méritant d'être suivis et traités comme tels, c'est ce qu'il suggère aussi: les maux que nos systèmes de santé affrontent ne sont pas seulement physiques mais psychiques; parmi les causes de ces derniers, les représentations de la souffrance de la victime et de la compassion, que les philosophes, les théologiens et les artistes donnent en pâture à nos âmes, ne sont pas les moindres. Directeur de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Stamatios Tzitzis dirige la section pénale du Centre de philosophie du droit de l'Université Panthéon - Assas (Paris II) et coanime la *Revue internationale de philosophie pénale et de criminologie de l'acte*. Dans la collection «Que sais-je?» des Presses Universitaires de France, il a, en 1996, consacré un volume à la *Philosophie pénale*.

Jean-Pierre AIRUT

*Histoire juridique de l'homosexualité en Europe*, Flora LEROY-FORGEOT, Paris, P.U.F., Coll. Médecine et Société, 128 pp.

Contrairement à certains pays européens comme les Pays Bas ou la Grande Bretagne, le nombre des ouvrages français de réflexion sur le sujet de l'homosexualité est très limité.





L'ouvrage est donc novateur, en particulier en raison du point de vue de la philosophie du droit de Flora Leroy-Forgeot. Il précise les différents enjeux de reconnaissance et de discrimination sur l'homosexualité à travers vingt – cinq siècles d'histoire de l'Europe, de la Suède à la Grèce et de la France à la Russie. Malgré le caractère monumental de la tâche et des matériaux utilisés, l'auteur parvient à réaliser une synthèse claire et précise dans un livre au format de poche de la nouvelle collection *Médecine et Société* des Presses Universitaires de France. La parution dans une telle collection paraît justifiée par le fait que la médecine et le droit ont fourni, souvent ensemble, les principaux concepts permettant de penser le statut social et juridique de l'homosexuel lorsque l'orientation sexuelle de celui-ci est reconnue par lui-même et/ou les institutions. En mesurant l'impact négatif et discriminatoire pendant des longues périodes de l'histoire, en soulignant les traces d'exclusion et de rejet dans la période de dépénalisation et jusqu'à l'actualité l'auteur apparaît comme favorable à la dédramatisation et à la rationalisation des débats sur l'homosexualité. Le livre dégage quatre périodes principales. L'antiquité préchrétienne est caractérisée par la légalité de l'homosexualité dans la limite d'une proportionnalité entre le statut social et le rôle sexuel. La prohibition médiévale présente différentes formes: le crime contre la dignité de l'homme, basé sur la prohibition du *Lévitique*, culpabilise l'être masculin qui se «rabaisse» au niveau de la femme en ayant des relations homosexuelles; le crime contre nature, dérivé d'une interprétation judéo-platonicienne de l'ordre du monde créé par Dieu, constitue une injure contre Dieu et les hommes, le crime contre la collectivité, basé sur une interprétation de l'épisode de Sodome, implique que la sodomie attire la colère divine et cause la misère de l'humanité, le crime de l'autre, dans un contexte de la généralisation de la notion de délit homosexuel et pour des raisons d'opportunisme politique, répond à une logique qui peut être résumée par le syllogisme «le sodomite est le pire des criminels; l'ennemi de mon groupe est le pire des criminels; donc l'ennemi de mon groupe est un sodomite». La dépénalisation, théorisée à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et réalisée pour la première fois lors de la Révolution française repose sur différents motifs, les arguments utilitaristes basés sur le principe conséquentialiste du plus grand bonheur pour le plus grand nombre; la remise en question de la morale canonique au profit d'une morale laïque; l'émergence du protestantisme et des notions de liberté individuelle et de protection de la vie privée; la mise en valeur des dégâts psychologiques considérables causés par la pénalisation et du caractère inné et immuable de l'orientation sexuelle. Ce livre présente un intérêt certain pour les personnes s'interrogeant à titre académique, professionnel ou personnel sur l'histoire, la philosophie ou le droit et le phénomène de l'homosexualité.

Yvonne POZO - MEDINA

*Écrits apocryphes chrétiens, I.* Edition publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Gallimard, 1997, «Bibliothèque de la Pléiade», 1783 pp.

Une édition de textes rares est toujours un événement. Celle-ci rendra un vrai service aux érudits francophones, théologiens, philosophes de l'Antiquité, historiens: savoir qu'on n'aura plus à courir de bibliothèque en bibliothèque et d'édition allemande en édition anglaise n'est pas un mince soulagement. Jusqu'aux lecteurs curieux, qui trouveront là des heures de plaisir instructif. C'est donc sans réserves qu'il faut louer les maîtres d'œuvre et leurs trente-cinq collaborateurs pour ce travail monumental, rigoureux, et esthétiquement parfait, comme il convient à la plus prestigieuse collection de Gallimard. On prend toujours un risque à spéculer sur l'unité du christianisme des premiers siècles. Né dans le monde juif, mais prenant bientôt ses distances, il essaima dans un epire de 3.300.000 km<sup>2</sup> où, en dépit d'une même foi



affirmée en Jésus-Christ, la multiplicité des peuples, la diversité des situations géographiques – Orient – Occident, villes – campagnes –, des langues, des cultures et des traditions, faisait de chaque Eglise un cas particulier. Cela fait que l'observateur a l'impression, parfois décourageante, d'une nébuleuse dont les détails échappent à l'œil le mieux exercé. Disons que «l'unité de l'Eglise ne fut pas un fait d'origine, mais un idéal à réaliser dans le temps» (p. XXVII). Cela étant, on conçoit que ces communautés disparates aient tôt éprouvé le besoin de garder, chacune par devers elle, ce que la tradition leur avait transmis de la vie du Christ et de son Enseignement, et de le fixer dans des écrits. D'où une floraison de textes s'étendant sur des siècles, et consignés dans les idiomes en usage – grec, latin, syriaque, copte, etc. – ce qu'on tenait ou prétendait tenir des apôtres, étant entendu que la révélation chrétienne avait pris fin avec la mort du dernier d'entre eux. De ce foisonnement de textes, les responsables des Eglises décideraient avec le temps de ce qu'il fallait tenir pour authentique – ce qu'aujourd'hui nous appelons le Nouveau Testament, mais aussi quelques livres de l'Ancien que les uns donnent pour sûres, d'autres pas –, le reste étant voué à l'oubli. On imagine que cela ne se fit pas sans hésitations ni empoignades quant aux critères retenus, et que ce tri n'empêcha aucunement les textes de continuer à proliférer au long des siècles. Toujours est-il qu'il y est d'un côté les livres «canoniques» et les autres, qu'à la suite de Clément et d'Origène (II<sup>e</sup> - II<sup>e</sup> s.) on appela «apocryphes», autrement dit cachés, ou encore secrets, car ces livres étaient censés révéler du neuf, du non-dit sur Jésus, Marie, Jean-Baptiste, les apôtres, ou dévoiler ce que Dieu avait prévu pour la fin des temps, qui du reste ne devait plus tarder. Ces «apocalypses», ou révélations, se donnaient parfois pour réservées aux initiés, dépositaires de la vraie foi, qui comme par hasard coïncidait avec celle de la communauté d'origine. C'est ainsi qu'il y eut, à côté de l'*Apocalypse* de Jean, tenue pour canonique, celle de Paul, comportant une visite guidée du ciel et des enfers (qui n'est pas sans rappeler le livre VI de l'*Enéide*), une autre de Pierre, etc.

S'il était dans l'ordre des choses que telle communauté affirmât son identité par la détention d'écrits bien à elle, cristallisant ses ferveurs, de même est-il compréhensible que les années passant et les situations évoluant, des problèmes nouveaux se soient posés, donnant lieu à des réponses inédites. On le voit de façon évidente à propos de la fin du monde, du retour du Christ en gloire, toutes choses qui, pour la première génération chrétienne, devaient se produire d'un moment à l'autre. Il fallut bien reconnaître, passé un certain temps, que ce n'était pas pour tout de suite. Encore fallait-il qu'un apôtre l'ait dit. Pour s'en tenir aux seuls «canoniques», la différence entre la seconde et la première Épître de Paul aux Thessaloniciens est patente. Mais ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que tout cela coexista longtemps: «On reconnaît volontiers aujourd'hui que maints apocryphes sont contemporains des futurs textes canonisés et que certains peuvent même être plus anciens que ces derniers; qu'ils témoignent de la foi de communautés chrétiennes et sont susceptibles, à l'occasion, de relever d'antiques traditions; qu'il n'y a donc pas, à l'origine, de différence intrinsèque entre textes apocryphes anciens et futurs textes canoniques (p. XIX). Enfin, dans le monde antique, moins rigoureux scientifiquement que le nôtre, et moins attentif à la propriété littéraire, la pseudépigraphie sévissait de façon naturelle. Quoi de mieux, pour imposer ses propres vues, ses élucubrations métaphysiques, etc., que de les faire endosser à Socrate, à tel apôtre, ou Jésus en personne? C'était leur assurer une autorité et une diffusion qui leur auraient été refusées sous la signature d'un illustre inconnu. Le goût des révélations y poussant, il y aura des siècles durant une prolifération de textes montés des toutes pièces: faux dialogues de Platon, comme cet *Axiochos* où Socrate, en avance sur son temps, connaît à la perfection son Épicure, évangiles, épîtres ou apocalypses trafiqués pour accréditer telles ou telles opinions considérées ailleurs comme hérétiques. On eut grand tort de tenir ces textes pour dénués d'intérêt. Grâce à ces artifices astucieux, en marge de la littérature «officielle», viennent au jour quantité de notations complétant ce qu'on sait ou qu'on croit savoir sur l'esprit de telle ou telle couche chronologique. Vérités éternelles d'un moment, frustrations,



espérances, résignations des uns et des autres: toutes choses dont, sans ces textes rascapés d'un naufrage séculaire, nous n'aurions jamais rien su.

Précieux recueil, donc, et d'un grand agrément de lecture. On sera irrésistiblement séduit par la saveur «nature» de certains passages, par la faconde des mystérieux auteurs. Pour ma part c'est avec jubilation que j'y ai retrouvé cette *Correspondance de Paul et de Sénèque* – trop polie pour être honnête... –, qui m'était venue entre les mains en 1948. Sénèque, qui se dit ravi d'avoir lu l'*Épître aux Galates*, aimerait bien que Paul jetât un œil sur un ouvrage qu'il vient d'achever, avant d'en causer avec l'Empereur. On a même le sentiment qu'il entraînerait volontiers Paul chez Néron. On sent quand même l'apôtre un peu réticent: ne vaut-il pas mieux laisser Néron en dehors de tout cela? Que pareilles histoires aient tenu jusqu'à Erasme, voire, dans certains milieux, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, puisque Joseph de Maistre y croit encore, nous confirme dans la prudence dont il ne faut jamais se départir quand on s'aventure dans ces mondes engloutis par le temps.

Lucien JERPHAGNON

Εvanghélou MOUTSOPOULOU, *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la philosophie grecque, 1998, 24 x 16cm, 416 pp.

Troisième recueil thématique d'articles et communications d'Εvanghélou Moutsopoulos (sur les deux précédents, voir nos recensions, *Revue philosophique*, 1992-4, pp. 552-556 et 1995-3, pp. 337-340). L'académicien grec a instauré une philosophie du *kairos*, une philosophie de l'art réfléchissant sur l'esthétique et une philosophie de la culture grecque. De cette culture et de cette philosophie, il produit une défense et illustration avec six ouvrages parus entre 1959 et 1994 et avec le présent volume qui les complète et en explicite le sens et la portée. Sans rupture entre les périodes antique, médiévale et moderne, la culture grecque demeure présente en Grèce et dans la civilisation mondialisée. Avec cette culture et sa philosophie, n'avons-nous pas l'exemple le plus net d'un mode de temporalisation du passé par (re)création continuée? La philosophie de la culture grecque vise à l'appréciation axiologique du passé de cette culture; «à la définition de ses incidences sur l'état présent de toute culture qui s'en réclame; et à l'établissement des conditions de sa survivance et de son renouvellement» (p. 20). L'auteur proclame que c'est une *culture-modèle* qui devrait devenir «critère axiologique pour les réalisations culturelles présentes et futures» (p. 21). En effet, la culture grecque est *humaniste* et philosophique. Son anthropocentrisme apparaît comme «la forme la plus universelle que revêt l'accomplissement de l'être humain tel qu'il surgit de la connaissance approfondie du monde grec et de ses prolongements dans l'espace et dans le temps» (p. 22). La philosophie de cette culture, valeur transhistorique, en reliant l'actualité de l'humanité à sa mémoire hellénique, contribue à «une revalorisation de l'homme comme valeur en soi» (p. 23). Une tradition continuée, présentifiée et prospective n'a rien d'un passéisme. L'inclusion de la cité du futur dans l'appréhension des sources n'a rien d'une «mode rétro». Pour Aristote comme pour Platon, la culture est «support de la vie politique et voie d'accès à la conscience philosophique» (p. 183), laquelle suscite une prise de conscience de citoyenneté. Les institutions, les sciences, les arts et la philosophie de l'Europe et du monde ne se sauveront que s'ils ne renient pas un tel héritage et s'ils conservent «l'empreinte des valeurs créées par l'hellénisme» (p. 383).

Pour saisir l'aspiration de la *futurité* dans l'histoire et la philosophie de la culture grecque, relevons l'ordonnancement historique des sept parties du volume: avant Platon; platonisme; aristotélisme; après Aristote; héritage platonicien; Platon et Aristote reconsidérés à Byzance; pensée néo-hellénique, appréciations modernes et actualisation. Il est significatif que les trois



index des passages cités concernent Platon, Aristote et Proclus. Les quarante-huit textes du livre manifestent une richesse d'information, d'interprétation et de réflexion encore rehaussée par leur rapprochement. C'est ainsi qu'E. Moutsopoulos établit un abord interdisciplinaire de la religion grecque antique, laquelle est indissociable de la politique. «Le facteur religieux est intensément présent dans la vie privée et sociale des anciens Grecs tout au long de leur histoire» (p. 33). Le citoyen participait à la fois de la mentalité du mythe et de l'émergence du *logos*. Le système de pratiques magico-musico-religieuses primitives perdure lorsque la société se rationalise. E. Moutsopoulos signale également que Platon et Aristote héritent de Damon d'Oa l'idée d'une homologie des structures harmoniques de l'univers, de l'homme et de la cité. Zénon de Cittium conserve encore la conception damonienne que la législation doit demeurer inchangée à l'imitation de la permanence des lois naturelles. Autres exemples de l'acribie et de la pertinence des analyses d'E. Moutsopoulos: des précisions sur la musique grecque et ses effets; le rôle de la *navette*, instrument du divin, de Platon à Proclus; l'hypothèse que le *Banquet* de l'«Aristote perdu» avait un caractère religieux et qu'Aristote y faisait librement pendant, sans animosité, au *Banquet* de Platon; une présentation forte originale de l'art de vivre épicurien à partir d'une combinatoire dont E. Moutsopoulos a le secret, à savoir un jeu évaluatif et prospectif de la *pettéia* dans lequel un *kairos* choisit un résultat.

Auteur de plus de trente ouvrages, musicien et musicologue, E. Moutsopoulos avait déjà beaucoup apporté. Maître et témoin de la culture grecque et de la philosophie de cette culture, il crée à nouveau, en ce volume, des pistes de recherche et des modèles avec rigueur et beauté d'une expression dense. Reconnaissons avec lui le patrimoine universel des valeurs humaines qui est d'abord issu de la grécité.



Jean-Marc GABAUDE

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΑΘΗΝΑΝ

Ysabel DE ANDIA, *Hénosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, E.J. Brill, 1996, XV + 510 pp.

La première partie de cette étude est consacrée à l'analyse du terme comme du concept d'union dans le *De Divinis Nominibus* de Denys l'Aréopagite. L'auteur procède ensuite à l'examen de l'union avec Dieu dans le *De Mystica Theologia*, avant de clore son livre par une évaluation de l'*unio mystica* et de ses caractéristiques principales chez le Pseudo-Denys. Dans sa belle étude, Madame de Andia montre que l'objet propre de la théologie mystique est l'amour extatique. L'extase, sortie de tout et de soi-même, est à la fois super-connaissance, union parfaite et divinisation. Autrement dit, la divinisation, but suprême de la vie chrétienne, est le fruit de l'extase et de l'union. Selon Denys, souligne l'auteur, l'union à Dieu suppose un double mouvement de l'âme vers soi et au delà de soi. Elle se fait dans le dépassement de l'intellect et la cessation de toute activité intellectuelle ou, selon ses termes: «c'est dans le dépassement de l'esprit et la sortie de soi que cette union a lieu». L'auteur nous appelle à penser l'union à Dieu, d'après Denys, dans le grand mouvement qui vient de Lui et conduit à Lui. L'union à Dieu a d'ailleurs de conséquences anthropologiques très importantes dès lors que, selon Denys, l'unité de l'homme ne se réalise pas en lui, mais en Dieu. Il est encore rappelé que l'unité de soi est une extase dans l'unité divine. L'accent est également mis sur le thème dionysien du «Dieu inconnu». Dieu se révèle, mais, dans la révélation même de son être, il demeure caché. Aussi l'union à Dieu est, en fait, une union avec l'Inconnu. Le champ de la mystique, qui doit son origine surtout à Plotin, a connu une fortune extraordinaire au cours de l'ère chrétienne. La mystique de Denys reste une mystique hellénique puisqu'il s'agit, comme le montre Madame de Andia, d'une «mystique de la lumière». Autrement dit,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΑΝ



«plus le mystique s'enfonce dans la nuit, plus il est illuminé». C'est d'ailleurs là que réside l'un de grands mérites de ce livre: il montre que la mystique de Denys se veut une mystique trinitaire du Dieu Un et trine. L'incarnation du Christ ne se situe pas hors du centre de la problématique dionysienne: Jésus est au cœur de l'extase, il est principe et fin de toute chose. Il est le principe de la hiérarchie dionysienne.

G. LEKKAS

*Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Actes du Colloque International, Paris, 21-24 Septembre 1994, édités par Ysabel de Andia, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, 671 pp.

Après le Premier Colloque International sur Denys l'Aréopagite qui s'était tenu à Athènes le 29 juin 1993 sous la présidence de M. Evanhélos Moutsopoulos, un Deuxième Colloque sur Denys s'est tenu à Paris, dont les actes sont ici présentés, et qui a été coordonné par Madame Ysabel de Andia. La thématique du Premier Colloque, plutôt axée sur les origines de la pensée dionysienne, sans toutefois ignorer la diffusion extraordinaire que la pensée de Denys a connue en Orient comme en Occident, a été approfondie par les participants du Colloque de Paris, notamment dans la perspective des influences exercées par le *Corpus dionysiacum* sur les auteurs byzantins et latins. La majeure partie des travaux de ce Colloque fut dévolue d'une part à la présentation de la tradition manuscrite du *Corpus dionysiacum*, avec les contributions de Jean Irigoin, Mihai Nasta et Joseph Paramelle; et, d'autre part, à la question des scholies de Jean de Scythopolis, étudiée par Paul Roerem, Beate Regina Suchla et Michel van Esbroeck. Étant donné que le sujet de ce Colloque était «la postérité en Orient et en Occident de Denys l'Aréopagite», la question de l'origine du *Corpus* et des sources néoplatoniciennes de la pensée de Denys a été surtout abordée par rapport à Proclus et à Damascius, avec les contributions de Dominic O'Meara, de Carlos Steel et de Salvatore Lilla. L'autorité œcuménique de Denys chez les auteurs grecs, comme chez les maîtres de la Scolastique, s'est trouvée reconfirmée de façon incontestée par les travaux du Colloque de Paris, comme l'attestent ses actes présentés ici. En ce qui concerne l'autorité de Denys chez les Grecs, les travaux pertinents d'Andrew Louth à propos de la controverse iconoclaste, ceux de Juan Nadal et d'Antonio Rigo à propos de la querelle palamite aussi bien que ceux d'Ysabel de Andia et d'Istvan Perczel à propos de Syméon le Nouveau Théologien, prouvent le rôle crucial de la pensée de Denys dans le processus du développement de la philosophie byzantine. Par ailleurs, le débat engagé par les maîtres de la Scolastique à propos de la *theologia* suppose une connaissance des grandes lignes de la théologie dionysienne, ce que nous démontrent Edouard Weber, Wayne Hankey, Pantéléimon Kalaitzidis, Ignacio Andereggen, Werner Beierwaltes et Charles Bernard. La postérité de Denys dans le cadre de l'humanisme est éclaircie par les contributions de Maurice de Candillac et de Max Huot de Longchamp qui présentent, le premier, la figure de Denys chez le Cusain; le second, la défense de l'orthodoxie de la mystique de Jean de la Croix par Quiroga qui avait pu montrer la cohérence de la mystique de Jean de la Croix et de celle de Denys. Le dossier des actes du Colloque de Paris sur Denys s'achève avec les contributions sur la postérité de Denys dans la philosophie du XXe siècle et sur sa carrière en Extrême-Orient, l'une présentée par Stanislas Breton, l'autre par Yoitiro Kumada, ce dernier étant le traducteur de Denys en japonais. Il reste à souhaiter que ces deux premiers colloques sur Denys ne resteront pas sans postérité.

G. LEKKAS



Pietro PRINI, *Lo scisma sommerso*, Roma, Studio GDue, 1998, 104 pp.

Dieu de vengeance – Dieu d’amour: voici la dialectique sur laquelle l’apport de ce livre très compréhensif est fondé. P. Prini, grand spécialiste de Plotin et auteur d’un livre désormais classique sur Rosmini, dénonce ce qui, depuis deux millénaires, semble avoir, pesé sur la vie du chrétien, à savoir le résidu de mentalité hébraïque qui aliène le fidèle par rapport du message qui forme le noyau de sa foi. L’idée de la vengeance divine aurait constitué le fond du complexe d’interdits, voire de l’idée même d’interdit, sur laquelle est fondée la morale hébraïque, une morale carrément opposée à la morale chrétienne, mais dont celle-ci ne peut encore se libérer tant son ombre se projette encore sur elle. L’auteur soutient avec raison que le peuple hébreux fut le grand hérétique de l’antiquité par le monothéisme qu’il a instauré.

On pourrait modérer cette conception en rappelant que le monothéisme s’est fait jour dans le monde grec au moment et dans la mesure où la pensée philosophique s’est substituée à la religion populaire pour s’imposer avec l’éléatisme. C’est à ce monothéisme philosophique que se rendirent Socrate et son école, plus tard les Stoïciens. C’est ce qui permit à Paul de Tarse de s’assimiler et même d’identifier, le Christ au «dieu inconnu» des Athéniens; c’est aussi ce qui facilita l’évangélisation du monde grec. L’opposition du Dieu de vengeance au Dieu d’amour est illustrée par l’opposition entre une éthique de l’interdiction et une éthique de la liberté, telle qu’elle surgit à partir de la pensée des Pères de l’Église. De l’économie à la grâce, de la bienveillance au pardon, moyennant la confession, toute une gamme d’occasions de rachat s’offre au fidèle, appelé à imiter le modèle du grand rachat dont la marge concrète fut l’Incarnation. D’où la conception de l’éthique de la liberté, mais aussi de la responsabilité, qui se situe à mi-chemin de l’éthique de l’interdiction et de celle du libertinisme. Pietro Prini offre avec ce livre une œuvre captivante autant qu’exemplaire par sa concision, sa précision et son apport original.

E. MOUTSOPOULOS

A. - M. AMIOT, J. - F. MATTÉI, *Albert Camus et la Philosophie*, Avant-Propos de A.-M. Amiot et J.-F. Mattéi, Paris, P.U.F., 1997, 297 pp.

Les contributions qui constituent le contenu de ce recueil, publiées sous la direction de A.-M. Amiot et de J.-F. Mattéi, se présentent divisées en quatre étapes, selon les différentes approches que les auteurs du présent volume se font de «la question épineuse» du rapport camusien à la philosophie. À savoir: a) roman et philosophie (pp. 21-65); b) éthique et politique (pp. 85-133); c) l’absurde et le système (pp. 159-205); d) le mutisme de Dieu et le silence du monde (pp. 223-297). L’avant-propos (pp. 1-18) est en même temps une brève analyse des communications qui vont suivre. Les deux auteurs mettent l’accent sur le fait que la philosophie pour Camus, se présente comme une confession où l’âme, mis à nu, se révèle à elle-même, au monde et à Dieu, de Socrate à Rousseau ou à Kierkegaard (p. 4). Dans ce même contexte Camus est considéré comme le plus noble parmi les philosophes modernes. Ainsi, malgré le fait que l’œuvre camusienne se réalise à travers la période «marxomane» (p. 6) des années cinquante, elle s’appuie sur les philosophes de l’antiquité d’où on relève «une véritable intrication entre l’élément philosophique et l’élément littéraire» (p. 4). J. Lévi-Valensi, *Si tu veux être philosophe...*, met l’accent sur le fait que Camus, loin d’écrire des pièces de théâtre, n’a manqué de s’exprimer en dramaturge; ayant puisé dans la vision du monde, il s’en forma une à travers la rencontre des images et des mots avec la philosophie et la pensée. Camus avouait la valeur esthétique se dégageant à travers tout ce qui constitue la vie; il savait que la source de cette passion se trouvait dans «l’envers et l’endroit» (p. 36). Il l’a



donc démontré que la philosophie ne loge pas sur un certain genre littéraire ni, à plus forte raison à une forme précise. F. Armengaud, *L'ironie tapie au fond des choses*, analyse le rôle de l'ironie dans l'œuvre camusienne; l'ironie chez Camus se présente tantôt comme distance entre ce que l'on souhaite et ce que l'on a. Parfois ce qu'on obtient, est justement le contraire de ce qu'on voudrait; tantôt comme dérision dans le commentaire interprétatif du comportement d'un individu malheureux, devenu tel par les paronnages de son entourage (cf. 36-37). Selon Camus les circonstances dégagent par elles-mêmes l'ironie qui loge dans les événements; chacun des faits qui se déroule devant nos yeux a deux aspects: l'ironie existant même dans la mort qui arrive pendant un jour ensoleillé. Il s'agit de l'ironie «tapie au fond des choses» ou à nous-mêmes, car c'est nous qui méditons et c'est notre capacité de voir simultanément l'envers et l'endroit. Michel Granet, *La part obscure de Camus et la figure du chiasme dans l'Étranger*, analyse la fugure rhétorique du chiasme dans *l'Étranger*, tout en signalant le parcours de la rhétorique ancienne à l'œuvre camusienne; en effet le chiasme agit comme moyen d'expression à un discours intermédiaire entre l'auteur et le lecteur, structuré pourtant dans les vérités déclanchées à travers les messages inversés de l'auteur. La première partie s'achève par la contribution de P. Grouix, *L'absence de la philosophie dans le Premier homme*. L'auteur soutient que Camus par cette œuvre renonce à la philosophie occidentale (allemande) pour s'approcher plutôt à la philosophie méditerranéenne - voire grecque - plus proche aux hommes et dépourvue de la monstruosité éducative. S'il y ait de la philosophie, celle-ci se présente sous son aspect humain: plus «muette» qu'une philosophie du savoir, plus proche à une philosophie du «cœur» (p. 80); or, dans cette œuvre Camus se penche pour une philosophie de «nous», dans la mesure où «les philosophes se sont toujours eux et la philosophie leur philosophie» (p. 82).

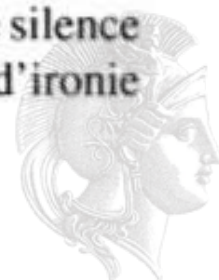
Se référant au pamphlet adressé contre Camus par Jean-Jacques Bronchiet, Jean-Yves Guérin, *Camus philosophe pour classes terminales?* exploite la raison selon laquelle l'enseignement de l'œuvre camusienne dans les classes terminales est très limitée; puisque Camus a su garder ses distances aux modes philosophiques de l'après guerre, celles-ci préconisant une attitude «marxomane» et saluant un système qui voulait, selon Camus, «un monde divisé en riches et en esclaves», dans le cadre d'une société optant toujours pour une nécessité historique. Dans la suite, Jean Sarocchi, *Camus philosophe sans le savoir; Camus philosophe sans que Sartre le sache*, se penche pour un réexamen de la compétence philosophique de Sartre et de Camus; il conclut que le dernier malgré sa classification parmi les romanciers, il peut sûrement occuper une place considérable parmi les philosophes modernes. Maurice Weyemberg, *Camus et le génie du consentement*, loin de rester à la surface de la problématique – qui consisterait à classer Camus ou parmi les romanciers ou parmi les philosophes –, penche *a priori* pour un Camus philosophe qui se dégage à travers les pages de ses romans. Il souligne, en plus, qu'il arrive très souvent que les philosophes professionnels aient la nostalgie de la littérature, faisant appel au roman aglais, qui malgré son apparat aspect littéraire, il ne manque pas, pour autant, d'être un éminent essai de philosophie. La deuxième partie du livre s'achève par la contribution de François Noudelmann, *Camus et Sartre: le corps et la loi*; l'auteur souligne le rôle du mythe dans l'œuvre camusienne afin d'en dégager une morale, très souvent, pourtant, faible pour pouvoir la définir comme telle. C'est la raison pour laquelle Camus écrit: «si j'avais à écrire ici un livre de morale, il aurait cents pages et les quatre-vingt-neuf seraient blanches» (p. 149). Sartre de l'autre côté opte pour une morale qui déchaîne l'homme de tout lien familial tout en lui découvrant une liberté «fusionnelle et communicatrice» (p. 151). Selon Camus, la liberté d'agir consiste en ce que l'individu ait le droit de dire «non» à travers une tendance révolutionnaire menant pourtant à un «reenroulement» vers la joie tragique du «oui» (cf. p. 155).

La troisième partie porte sur *L'absurde et le système*, ou mieux, sur la séparation définitive de l'individu et du monde. Dans la première contribution de cette partie, *L'absurde dans le*



*mythe de Sisyphe*, André Comte-Sponville, met l'accent sur la définition de l'absurde déterminée par Camus lui-même. En effet l'absurde se présente sous une forme de rupture entre l'homme et le monde ou bien entre l'irrationnel et le logique; toutefois le jeu se réalise entre l'espoir d'une part et le désespoir de l'autre, se présentant comme manifestation de la volonté de vivre. En d'autres termes, le consentement de l'individu à tout ce qui lui arrive, dégagant une indifférence par rapport aux événements, se trouve aux antipodes du suicide, celui-ci étant la suppression de la conscience. Enfin, selon l'auteur, l'absurde consiste en «le non du monde à l'homme» tandis que «le non de l'homme au monde caractérise la révolte. ... La conclusion dernière du raisonnement absurde est (...) le rejet du suicide» (p. 181). L'article de Georges Pascal, *A. Camus ou le philosophe malgré lui*, met l'accent sur la différence entre la «raison aveugle» et l'«intelligence», l'appelant aussi «raison lucide» (cf. p. 174); Camus d'ailleurs, renonce à une attitude théorique et contemplative – voire philosophique – face aux événements. Au contraire il veut unir «la pensée et l'expérience» (p. 174); en d'autres termes il veut manifester ses expériences vécues et élaborées par la pensée. Or, Camus, selon G. Pascal peut être dit romancier plutôt que philosophe, mais dans la mesure où, comme il l'avait remarqué, «les grands romanciers sont des romanciers philosophes». L'article de Roland Quillot, *Lumières et ambiguïtés dans la trajectoire camusienne*, se structure selon deux axes de la pensée du grand existantiste: un axe relatif à la position de Camus face à l'absurde, que l'on pourrait définir comme temps de la recherche intellectuelle, et un axe relatif à sa conception de la vie méditerranéenne, touchant plutôt à son effort de comprendre le paradoxe de la vie humaine que l'on pourrait définir comme le temps de la maturité (cf. p. 204). Cette partie s'achève par la contribution de Robert Sasso, *Camus et le refus du système*. Au questionnement: Camus philosophe?, l'auteur de cet article donne une réplique ternaire selon laquelle Camus, malgré son apparente désapprobation des systèmes philosophiques, il se penche incontestablement vers un «art de vivre» plutôt stoïcien capable de le «soustraire à la contingence des circonstances» (p. 210). Or, si on veut vraiment se former une pensée philosophique alors il faut lire Camus qui «semble faire passer le mot avant le concept, la belle phrase avant l'annoncé rigoureux» (p. 213, n. 3). Mettre des limites d'ailleurs entre la vie et les systèmes philosophiques cela l'(Camus) ennuerait beaucoup» (p. 219). Par son étude *Le prélude d'une pensée: «Métaphysique chrétienne et néoplatonisme»*, Pierre Caussat s'insère dans la problématique que Camus, déjà étudiant, s'est-il posé, à savoir, sur la compatibilité de deux tendances contraires, du rapport (ou distance) logeant entre la métaphysique cantienne et la révélation chrétienne. L'auteur conclut que Camus n'établit nullement «une attitude d'exégète à vie de Saint Augustin» ou d'un pratiquant de «la philosophie institutionnelle»; ces deux tendances en guise de prélude serviront, pourtant, à la continuation de la pensée «sous d'autres formes et d'autres terrains» (cf. p. 239). L'analyse de Daniel Charles, *Camus et l'orient* (*Notes sur le mythe de Sisyphe*), porte sur le rapport de Camus avec l'orient, révélé à lui par son maître Jean Grenier, qui l'initia au bouddhisme et à la connaissance de l'Absolu. Ainsi, le départ du *Mythe de Sisyphe* a été fondé sur la réflexion métaphysique du *Choix* de Jean Grenier. Le mythe de Sisyphe, selon l'auteur se fonde sur deux attitudes de l'affranchissement du temps: a) l'affranchissement volontaire: b) l'affranchissement intellectuel. Le premier consiste à nier le temps par l'intellect pour vivre (ou pour mourir); le second consiste à ne pas se soucier du temps pour vivre dans la répétition indéfinie de la pénible recherche du vrai, du bien et du beau (cf. p. 256). En effet, conclut Camus, dans l'attitude de Sisyphe, dans la répétition de son acte, qui consiste à réhausser le roc retombant perpétuellement, il y trouve (dans cet acte répétitif) le bonheur. «... il n'est pas dans l'enfer, il est au ciel» (cf. p. 256).

C'est, par ailleurs, la notion du silence conçu tantôt comme mutisme tantôt comme une sorte de complicité entre le silence divin (évoquant une négation de Dieu au secours de l'homme) et le silence humain (celui-ci conscient de l'indifférence divine face aux événements) qui offre en plus d'un aperçu complet, une nouvelle interprétation de ce silence «protéiforme» sous-jacent dans toute l'œuvre causienne, que l'on pourrait qualifier d'ironie





socratique. Enfin, le texte de Jean- François Mattéi, qui révèle au sein de l'œuvre camusienne «l'inspiration croisée de Hölderlin et de Camus à partir du commentaire de Heidegger dans *Terre et Ciel* de Hölderlin» (cf. p. 16). La fugure cosmique présentée par le poète, sous les traits d'un Quadriparti («terre et ciel fêtent en chœur les dieux et les hommes» (p. 286) se croise avec la triade cosmique – la terre l'homme et le monde – (p. 16), les dieux étant absents de l'œuvre de l'écrivain; plus encore: la triade camusienne se réduit progressivement en duade (l'homme et le monde) pour finir à une solitude insupportable accompagnée de silence et, enfin, en absence absolue (voire en séparation décisive de l'homme avec le tout).

Le livre s'achève par une bibliographie (pp. 295-296) divisée en trois parties: a) œuvres de A. Camus; b) études critiques; c) revues portant sur l'écrivain algérien et son œuvre.

Maria PROTOPAPAS - MARNELI

Férend BRUNNER, *Métaphysique d'Ibn Gabirol et la tradition platonicienne*, Préface d'Alain de Libera, Aldershot (G.B), Variorum Collected Studies Series, 1997, XVI+362 pp.

Les articles qui forment le volume sont des études du regretté Fernand Brunner. L'éventail philosophique de Brunner se ramifie dans des directions diverses; cependant ses domaines privilégiés sont d'une part la tradition platonicienne et d'autre part les écrits de Maître Eckhart. Ces études qui s'étendent sur quatre décennies, font preuve de la fécondité intellectuelle de Brunner. Leur publication a été réalisée d'après les indications de l'auteur lui-même. Les conférences inédites, de qualité indiscutable, de l'excellent historien de la philosophie qu'il fut, sont insérées parmi les pages de ce livre, grâce au soutien et à la précieuse collaboration de Mme Hélène Brunner.

L'ouvrage est divisé en quatre sections qui suivent en principe un ordre chronologique, et s'agencent selon les axes suivants: (a) *Ibn Gabirol* (comprenant sept études), à savoir: 1. Sur le *Fons Vitae* d'Avicbron; 2. Sur l'hylémorphisme d'Ibn Gabirol; 3. La transformation de notions de matière et de forme d'Aristote à Ibn Gabirol; 4. La doctrine de la matière chez Avicbron; 5. Études sur le sens et la structure des systèmes réalistes: Ibn Gabirol l'école de Chartres; 6. Réflexion sur le réalisme de l'idée à propos d'Ibn Gabirol; 7. Maître Eckhart et Avicbron (b) *Platonisme et aristotélisme au moyen âge*, comprenant six articles: 1. Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au moyen âge; 2. Über die thomistische Lehre vom Ursprung des Welt; 3) «Creatio numerorum, rerum est creatio»; «Deus forma essendi»; 4) Le néplatonisme au moyen âge. (c) *Aspects du platonisme et du néoplatonisme*: 1. Création et émanation. Fragment de philosophie comparée; 2. Création et émanation (communication inédite); Les métaphores de l'émanation sont-elles ornémentales ou nécessaires?; 4. Qu'est-ce que l'idée platonicienne? (conférence inédite); 5. L'ontologie de Platon (conférence inédite); 6. Un'imbroglio herméneutique. À propos d'un livre très récent concernant la critique de Platon par Heidegger; 7. L'idée de Kairos chez Proclus, *Méthexis*, Études néoplatoniciennes présentées au professeur Évanghélos Moutsopoulos, Centre International d'études platoniciennes et aristotéliennes, série «Recherches», n°3, Athènes, 1992; 8. De l'action humaine selon Proclus (*De providentia* IV). (d) *Sur le statut de la philosophie*: 1. Théorie pratique dans l'évolution de la pensée occidentale; 2. La notion de philosophie en Orient et en Occident; 3. Philosophie et religion ou ambiguïté de la philosophie.

Toutes ces études n'ont pas reçu de nouvelle pagination; ils figurent ainsi sous leur pagination originelle: leur pagination n'en est que plus facilement accessible. En fin de volume un Index des noms cités (pp. 1-8) a été établi par Daniel Schulthess et Johanne Lebel Calame de façon très peu exhaustive, selon la notice des auteurs.

Maria PROTOPAPAS - MARNELI





Jean FRÈRE, *Le bestiaire de Platon*, Paris, Kimé, 1998, 127 pp.

L'âme humaine en sa division tripartite (intelligence, cœur ardent, désirs et sensations), ne diffère guère de celle des animaux. Platon fait usage de cette affinité pour rapprocher le psychisme humain du psychisme animal. Il se sert donc d'images animales pour décrypter l'âme humaine. D'ailleurs, les divers qualités des animaux d'espèces multiples sont fort proches des qualités humaines, même si les animaux sont privés de *logos* (celui-ci entendu dans sa double fonction d'intellect et de langage). Jean Frère, sensible chercheur et éminent connaisseur de la littérature ancienne, puise inlassablement dans les chants homériques pour illustrer son sujet. Le présent ouvrage fait suite à l'article de l'auteur, *Métaphores animales de la vaillance dans l'œuvre de Platon*, publié dans les Actes du Colloque sur *L'animal dans l'antiquité*, Paris, Vrin, 1997, pp. 423 - 434. Le livre abonde d'informations très rigoureuses fondées sur le comportement animal vu dans la perspective d'une comparaison avec le comportement humain dans des situations semblables. Les dessins à la fin du volume illustrent les thèses de l'auteur.

Maria PROTOPAPAS-MARNELI

Pietro PRINI, *Introduzione a Rosmini*, Roma, Laterza, 1997, 198 pp.

The author studies Rosmini's works from the viewpoint of a historical and critical examination of the applications of the Rosminian idea of being in the sciences. The book contains philosophical essays about the Rosminian thought. Chapter I, «The ambiguity of the restoration and the problems of the politics» (pp. 3-18): 1. *The rhetorical topics of the counterrevolution and the problems of the politics*. The re-establishment of the Rosminian political forms is markedly expressed in laws and rules considered as methods of salvation from extremism. These methods are often mentioned as manifestations of the *political wisdom and common sense*. 2. *The critique of the Restauration and the «second Politics»*. The Rosminian systematic critique might be considered as the development of the fundamental features of the social fraternity and equality between the citizens. The antirationalistic and metaphysical camp is represented by Rosmini in the «*second Politics*», in sense of the overcoming of the utopian empirism and rhetorical exhortation of the atheism. Chapter II, «Rosmini educator» (pp. 19-36): 1. *The unity of education*. Prof. Prini states that Rosmini sustains the harmony between the social and religious order against the terrible European wars and gives to each individual the chance to fulfill the necessity of moral education and the conditions of the creation of the Christian Encyclopaedia. The Neoplatonic scale of the moral and aesthetic judgments and principles can be encouraged by avoiding a «bad education». 2. *Moral qualities of art*. The illustration of the categories of *probability, facility and beauty* expresses the educativ order in the realistic framework of the Rosminian theory of education and history of art. Chapter III, «The essence of the truth» (pp. 37-67): 1. *From the pure conscience to the «form of truth»*. The author considers the Rosminian concept of «pure conscience» as the awareness and implication of the thought into the human soul; the pure conscience is the source of the innate knowledge prior to every form of ecquired knowledge. This original subjectivity is the internal sense (Campanella) without a particular feeling. This «internal light» becomes a mirror that receives the images of the things. Rosmini considers the form of truth as *eidetic form* and investigates the spiritual connections and applications or forms of the elements of the idea of being. 2. *The idea of being as objective form of knowledge*. The idea of being seems to be guaranteed by the necessary and natural



installation of the ideal and objective elements into the real and eternal reasons of beings. 3. *The polemic of the idea of being*. V. Gioberti and T. Mamiani reject the Rosminian theory of the idea of being; the idea is considered as indeterminate; the idea is based on excessive use of the abstractions and is separated from the concept of particularity and concreteness. However, Rosmini responds to them with the theory of the *synthesis of the forms*, namely the finite possibility of application of the elements of idea. This is the practicable point of view which offers many advantages of understanding over traditional views of the existence and absolute reality. The examination of the Rosminian concept of abstraction guides us to the discovery of the internal possibility or genetic code of the particular being toward the essence of his life. This «way» provides the *fundamental sentiment* (original synthesis). Some closely related Rosmini's notes had altered the intellectual climate of his time and had opened the contemporary debates. The idea of being is determined by the fundamental sentiment. The Rosminian synthesis is the supplement and metaphysical foundation of Kant's concept of *synthetic knowledge*. Phenomenology and existentialism reexamine the Rosminian position on the relation between subject and object.

Beyond the pure subjectivism and against materialism Rosmini states the conditions of the natural relation of subject with object, in order to establish the universal elements of beings or ideal, moral and real forms, in perspective of their combinations and conformations. Chapter IV, «What is Metaphysics? (pp. 67-75): Prof. Prini indicates that Rosminian Metaphysics consists of principles of Ideology, Ontology, Theology, Cosmology and Ethics (*Theory of being*). Rosmini in his philosophical works outlines the relation between ideal, moral and real form. He thus creates a new encyclopaedia, in sense of an internal progressive and regressive stabilization of the sciences. Rosmini from the virtual data or regressive consideration including the ideas arrives to the actuality of being. This *circular movement* (*Theosophy*) manifests the dynamism of the synthesis of the forms in perspective of explanation of the synthesis of the formal and material elements or categories of beings, as *vinculum unitatis* of existence and essence. In chapter V Prof. Prini presents explicitly «the Rosminian synthesis of the forms» (pp. 76-111): 1. 2. and 3. *The problem of categories as modes or forms of being*. The simple essence of being is the ideal being, the idea as objective form that develops the natural possibility of knowledge as common sense. The idea of being and the fundamental sentiment, in sense of successive completion of the dynamic relation between the intuition, the feeling and the human body (intellective sentiment and corporeal feeling), are the functions of intellective and sensitive perception. So the knowledge of the external reality, the cosmos, is based on the composition of the subjective elements with non-subjective elements. This composition or *fundamental fact* is considered as moral and inherent reciprocity concerning the proceeding of existence toward the divine essence. Chapter VI. The author examines the concepts «person» and «human rights» (pp. 111 - 131): 1. The eudaemonological good is founded on the intellective substance of the person, which expresses the fundamental morality (*truth, virtue, felicity, liberty, obligations*), of the state in sense of stabilization of the natural and axiological relations between the persons. 2. These forms of morality correspond to the *universal forms or modality of social laws* that guarantees the social liberation. 3. Rosmini has indicated the conditions of common good. Chapter VII. The author discusses the revival of the church and the liberty of christian people (pp. 131-154). 1. *The Five Plagues of the Church*. Rosmini holds christianity as a vital and dynamic faith, capable of lending meaning to the instruction and constitution of the laws and customs of the church. Rosmini's work *The Five Plagues of the Church* exposes the problem of the languages in the church, the education of the clergy and the relations between church and politics. 2. *The revival of the religion in Italy*. Church and Cristian people express an organic unity that is open to the *criticique* (pp. 163-190) and is shaped by the fight for equal rights and social justice. Successful strategies are dedicated to helping people satisfy the spiritual necessities and improve the well - being of the liberal church itself.



The book contains a list of Rosmini's works in chronological order (pp. 155 - 161), and a rich bibliography (p. 191 - 197).

Helen MARGARITOU - ANDRIANESSI

ENRICO BERTI, *La filosofia del «primo» Aristotele*, presentazione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997<sup>2</sup>, (first edition: E. Berti, *la filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962, Università di Padova, Pubblicazioni della facoltà di Lettere e filosofia, vol. XXXVIII), 576 pp.

Enrico Berti is widely recognized as one of the scholars on Aristotle's works. The author exposes in this book the continuous debate about Aristotle's Platonism; it is a philosophical way of theorizing the relation between Platonism and Aristotelianism. The late Giovanni Reale presents (pp. VII-IX) the main point of this book: E. Berti confirms the conciliation of Plato with Aristotle in his logical arguments and assessment of documents, in order to explain the synthesis of Plato's unwritten doctrines and Aristotle's published and unpublished works. G. Reale states that Prof. Berti's early aspect expresses the relation between the ultimate Platonic dialogues (e.g. *Parmenides*) and Plato's unwritten doctrines; writing later, E. Berti developed further the reasonable relation between the *Republic* and the unwritten doctrines which are considered as the dimension of the Platonic oral dialectic in Aristotle's (published and unpublished) works. Berti's interest in Platonic and Aristotelian tradition is focused on finding the complete meaning of the published works with a rigorous method, implying a direct or indirect participation in the lost works. The parts of the book are important essays in ancient philosophy. Berti's book consists of six chapters supplemented by an extensive Introduction, (pp. 9-55), the author's works (XIII - XLVI), conclusions, (pp. 487-498), bibliography and indexes, (prepared by Giuseppe Girenti), of passages, names and subjects. In the Introduction the author legitimates his writing on Aristotle's philosophy by looking forward to the various assumptions and different conceptions of the problems investigated in the parts of his book.

Chapter I (pp. 57-121) «Aristotle's first appearance in the Academy and his education». 1. *Bibliographical tradition* and 2. *On Aristotle's arrival in Athens*. Prof. Berti examines the Aristotle's early thought and describes his systematical training and instruction in the Academy, his general education and the awakening of his innate inclination to philosophy. 3. *Aristotle's entrance in the Academy*. Aristotle's intellectual development had been completed by Eudoxus's teaching. 4. *The Academy* and 5. *Aristotle's higher education*. The influence of Academic spirit on Aristotle's thought has been considered as organization of his scientific research and consequently of his logic. Aristotle's education is representative of the conversion of his soul to the intelligible word. 6. *The origins of Aristotle's literary production*. The *Γούλλος* is the first literary composition against the Rhetoric. 7. *The conflict of literary cultures* and 8. *The Aristotle's course on Rhetoric*. For Aristotle rhetoric is merely a useful art employed in the discovery of truth; Isocrates' goal in teaching rhetoric was to produce effective leaders for Greece. Plato and Socrates believed that rhetoric was a selfish art which could easily be used to manipulate an audience. In chapter II, (123-187), «The controversy about the theory of forms», Berti moves on to an examination of the differences between Plato's theory of forms and Aristotele's theory of principles. 1. *The theory of forms in Plato's dialogues between 370 and 360 B. C.* In the *Parmenides* and *Sophist* we study the relation between One and many, the famous arguments about the infinite process and the concept of mimesis. 2. In Aristotle's *On the ideas* the critique of Plato's theory of the distinct ideas and the relationship between unity and such other forms as sameness and difference, is

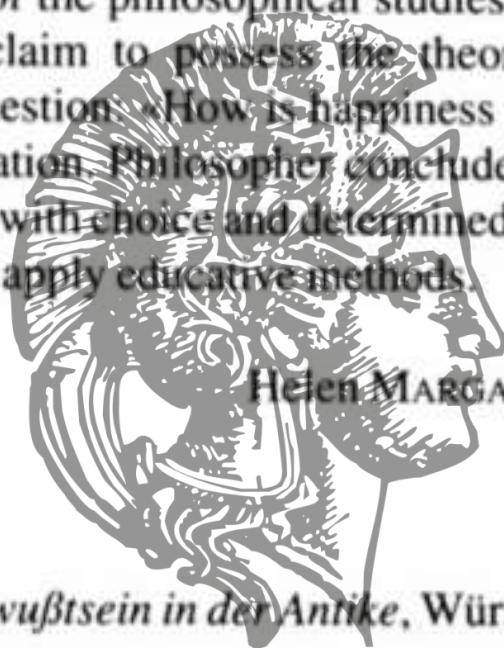


based on the explanation of the argument: «The idea exists as unity of the multiplicity (variety)». Aristotle accounts for *horizontal unity* (the ultimate matter that *is present* in the organism but *altered* in form) and *vertical unity* (matter and form) the existence of three fundamental principles proper to all processes. 3. *The Aristotle's critique*. Aristotle illustrates the platonic interpretation of nature and art, the separate ideas and the negative predicates. He affirms the distinction between universal and particular elements and provides a basis for grasping the *common being* by making «negative judgments» about it that is «neither material nor immaterial exclusively» «Being is known through separation from any exclusive association with material or immaterial character». 4. *The critique of the most rigorous arguments*. For Plato predication means the participation in a form; for Aristotle there are two fundamental (ontological) relations that correspond to the essential and accidental predication: The first (essential) is a transitive relation between universals and individuals that «fall under it» and belong to the same category. The second (accidental) is a cross-categorical relation. 5. *The incompatibility between the theory of forms and the theory of principles*. The substance is the structure or form of a compound of matter and form. Aristotle's view about substance, as cause of being, nature and principle (not an element) is not, like Plato's, separable from all matter. 6. *Eudoxus's position and Aristotle's critique*. Aristotle indicates Eudoxus's incompatibility between the concept of mixture and the theory of separation. 7. *The on the Ideas and the formation of Aristotle's philosophy*. Aristotle's theory and critique enrich and Plato's philosophy. In chapter III (pp. 189-256), «The exposition of the theory of principles», the author analyses in detail the applications of the principles in Aristotle's works. 1. *The theory of principles in the late dialogues*. Plato determines the unity of ideas as the mode of the intellectual activity to prove the cause of mixture of the principles of unity and multiplicity in the nature. The generation of the world is reduced to the God (Absolute-coming-to-be). Time is a mobile image of eternity. 2. Aristotle in the *On the Good* examines the concepts *Εν οὐσία, ἀλλὰ εἶδη τὴ κατὰ τὴν ὕλην* and the theory of principles that is complete through the distinguished appearance or the refinement of principal categories of being. 3. *The first confirmation of the principles*. Alexander of Aphrodisias asserts that Aristotle's theory about principles is imperfect. 4. *The second confirmation of the principles*. Alexander accepts the intrinsic causes as principles; he notices carefully that this theory is exposed in the *On the Good* and is connected with the theory that is mentioned in the *Philebus*. 5. *The third confirmation of the principles*. Alexander, Simplicius and Porphyry illustrate Aristotle's numbers. 6. *The generation of the numbers from the principles*. Prof. Berti states that the generation of the numbers in the *On the Good* manifests an ambiguity. 7. *On the Good and Timaeus*. In the *On the Soul* Aristotle makes clearer the rigorous relation between the soul and ideas-numbers. These come after the elaboration of an intellectual project in Plato's *Timaeus* and in Aristotle's *On the Good*. 8. *The On the Good in Aristotle's early philosophy*. Aristotle testifies the relation between transcendent and transcendental principle. Prof. Berti assigns the relationship of the *On the Philosophy* with Plato's *Laws* and *Epinomis*. In chapter IV (pp. 257-349), «The dialogue *On the Philosophy*», the author indicates the position of the *On the Philosophy* among the other works of philosopher. 1. The *On the Philosophy* is considered as a summary of the *On the Good* and as source of the Aristotelian *strategies* in which the principles *matter, form, privation, potentiality* and *activity* are the central points of the development of the wisdom. 2. *The inquiry about the wisdom*. Wisdom signifies «the science of the One», «the illustration of the essence of beings», «the science of the universal», «the science of the principles», in sense of the definition of the «first unity» or the «first reality». 3. *The critique of ideas and ideas-numbers*. The aristotelian critique is completed by the external reasons as distinct and self-existing entities. The infinity of the numbers and entities evolved from different combinations of the first causes-principles. 4. *The existence of the God* in the *On the Philosophy* is considered as the first cause of the cosmic order. 5. *The eternity of the world* and 6. *The*



*animation of the stars*. The science is an inquiry into the nature, into the numerical structure of the astral divinity and motion. 7. *The nature of the supreme God*. God is an eternal and principal power. 8. *The nature of the soul*. the individual soul is the cause of the circular motion of the stars, the continuity and the constancy. 9. *The On the Philosophy had an influence upon Laws and Epinomis*. In chapter V (pp. 351-393), «The *Eudemus* and the moral and political dialogues», Berti goes through Plato's theory of forms and Aristotle's moral and political thought with an analytical method. 1., 2., 3. *Eudemus (On the Soul)*. The intellectual soul pre-exists. The soul is therefore not reducible to physical attributes but is immaterial and has a sublime substantiality as in Platonic philosophy. 4. In the *On the Justice* Aristotle manifests how the distinction between the forms of authority and justice involves the consideration of the complete reality, incompatible with Platonic ideas. 5. *The Politicus and the other moral and political dialogues*. Moral and political arguments are presented in Aristotle's works *Politicus*, *On the Pleasure*, *On the wealth*, *On the Kingdom*, *On the Education*, *On Alexander or on the colonies* and *On the Nobility*.

In chapter VI (pp. 395-485), *Protrepticus*, Berti states that the *Protrepticus* deals with the theory of knowledge of the first principles. This work constitutes the synthesis of the Aristotle's programme of his future activity. Aristotle in the *Protrepticus* and in the *On the Philosophy* defines the scientific knowledge. He invents science as conceptual, demonstrative and syllogistic organization of the philosophical studies. Human dignity and ethical entitlement are grounded in our claim to possess the theoretical and practical prudence. Aristotle asks the fundamental question: «How is happiness to be acquired?» His answer is that happiness is a matter of education. Philosopher concludes that the virtues are dispositions or states of character concerned with choice and determined by rational principle and practical wisdom, in order to appear and apply educative methods.



HELEN MARGARITOU - ANDRIANESSI

Klaus OEHLER, *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1997, 106 pp.

This book treats the problem of subjectivity and self-consciousness in classical antiquity. Professor Oehler explores, in an original and thought-proving way, the origin, meaning and significance of subjectivity and self-consciousness as a central thesis in the development of Greek philosophy. The broad appeal of this book is increased by Professor Oehler's care to connect ancient debates to the developments in modern philosophy (starting with Descartes and continuing with the German idealists) and by his sophisticated and clearly presented methodology. The book consists (apart from the preface) of five chapters (pp. 11-90), notes (pp. 91-97), a bibliography (pp. 99-102), an index of names (pp. 103-4) and an index of topics (pp. 105-6). It is dedicated to the memory of author's teacher Gerhard Krüger (1902-1972), a scholar who gave the author the decisive impulse to deal thoroughly with the problem of consciousness in antiquity. The author has been working on this problem for many years and has provided us (among other works) with two valuable monographs: *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985<sup>2</sup> (1962); *Der Unbewegte Bewegte des Aristoteles*, Frankfurt a.M, Vittorio Klostermann Verlag, 1984. The present volume is a kind of synopsis and retraction of the results of his investigation.

Professor Oehler holds the view that the problem of reflection and self-consciousness, a central problem of the philosophy of modern times, was not discovered by modern





philosophy, but has its origin in ancient Greek philosophy. In the first chapter («Der Ursprung des philosophischen Selbstbewußtseins bei den Griechen») he outlines the historical-philosophical context in which the concept of self-consciousness was first raised. He defines reflection as «one's turn to himself and to the worldenclosing consciousness of ego» and remarks that reflection is always self-reflection, i.e. consciousness of consciousness (p. 13). The discovery and manifestation of subjective reality, a feature which already occurs in the prephilosophical literature of antiquity, is different from the rise of the consciousness. As the author notices, the discovery of mind has so much to do with the origin of philosophical self-consciousness as natural ability for thought has with the science of logic (p. 17). Mere consciousness and self-consciousness of a higher degree of reflection have a philosophical meaning only when they become objects of philosophy, i.e. when they become philosophical problems, which happens in an advanced level of thought. The exactitude of Plato's and Aristotle's theories on the appearances of thought and knowledge and on the kinds of being together with the breadth and depth the philosophers discuss these themes allow us to talk about a phenomenology of consciousness in Plato and Aristotle (p. 19). The Platonic and Aristotelian concept of reason comprises the complementary form of thought *nous* and *dianoia*. Plato's *episteme epistemes* and Aristotle's *noesis noeseos* is not the self-establishment of the self, but the formal consequence of a natural reflection within its limits. Hence it does not found the concept of philosophical consciousness of modern times. Nevertheless both thinkers went definitely forward in this direction. Further, the author compares the achievements Plato's and Aristotle's with those of Descartes on this issue and underlines the differences of their intellectual options.

In chapter II («Die Entdeckung der Selbstbeziehung des Denkens») the author discusses the «discovery and self-reference of thought». He observes that the problem of the relation between thought and being, already set with emphasis by Parmenides and Protagoras, and the related problem of self-reference underlying all knowledge is envisaged by Plato as a central problem (p. 37). This happens in *Charmides*, where it is asked whether there is a knowledge of knowledge and where the forms of the appearance of self-reference are discussed. Plato's conclusion is that self-movement, which constitutes the essence of the living being, is the original type of self-reference. According to Plato, only divine reason is autonomous, absolute and capable of pure self-reference, while human reflection is possible only as a critical verification of knowledge. Aristotle also held this view in the main. The highest point of philosophy in antiquity is, as Professor Oehler remarks, the discovery of the structure of reflection of the self-reference of knowledge (p. 39). He further notes (p. 42) that Aristotle treats self-reference as a special case of relation and interprets identity as a relation; only the thinking of the Unmoved Mover is total self-reflection. According to the author, the main difference of the Platonic-Aristotelian concept of self-reflection from the modern equivalent concept is that Plato and Aristotle did not derive the knowledge of self from an already presupposed concept of the ego.

In chapter III («Was denkt der Unbewegte Beweger?») Professor Oehler seeks to explain Aristotle's difficult doctrine of Unmoved Mover. He observes that Aristotle could conceive of a divine self-consciousness only on the ground of his cosmological and teleological assumptions. Hence the problems associated with that of the Unmoved Mover are difficult to be discussed from the viewpoint of modern hermeneutics. The author stresses that the Aristotelian concept of self-thinking thought as the divine intellect remains abstract and involves no philosophy of the real. Aristotle himself did not define the content of the concept *noesis noeseos*, although the Peripatetics and subsequent philosophy were looking for such a definition in his work. *Noesis noeseos* is an activity which falls not only to god's share: divine and human «noetical» thought are not absolutely different. They present, as the author notices (p. 59), a relation of analogy, namely that of *analogia attributionis*. It means that «the structure of self-reference *qua* self-reference is the same for divine and human thought» (*ibid.*).



In chapter IV («Vernunft und Verstand») Professor Oehler shows how the complementary relation of the concepts *noesis* and *dianoia* in Plato's and Aristotle's theory has influenced all later philosophy up to our days and how these concepts have been understood and interpreted in various ways. After proving the modes of reception of the distinction between *noesis* and *dianoia* by the scholastic philosophy, by Kant, Hegel, Reichenbach and Peirce, he discusses Peirce's concept of abduction. Following Jürgen von Kempster, he argues that Peirce's theory of abduction has the same meaning as Aristotle's theory of *apagoge* (p. 69) and that the traditional difference between *noesis* and *dianoia* appears again in Peirce's logic of science. The author stresses the role of *phronesis*, of the practical intelligence, of instinct, respectively, which functions in a complementary way to rationality. Besides, he notices that the reason must be conscious of its limits, if *hybris* is to be avoided. Within the limits of reason, he refers not only to the need for political rationality, but also to the theories of natural science, for each theory of natural science is a compromise of order with contingency, of coherent laws with uncertain facts (p. 75).

In the concluding chapter V («Descartes als das tragische Ende einer Geschichte») Professor Oehler argues that Descartes' originality consists in the creative radicalisation of a given thesis. Descartes has through his methodical statements essentially intensified the dualism between mind and matter, soul and body. His intervention was not a breaking with a tradition, but the consequence of a tradition. Further, the author discusses the differences between Descartes and Plato as far as being and thought are concerned, especially the priority of thought according to Descartes. He also emphasizes the role of the notion of freedom, a foundation of modern culture, for the formation of the modern theories of knowledge. Finally, he discusses Plato's and Aristotle's theories of truth, namely the significance of Plato's theory of *doxa* and of Aristotle's criterium of *consensus omnium* for the gain of truth. He also compares these theories with the programmes and perspectives of the European enlightenment.

This book is a brilliant and highly judicious analysis of one of the knottiest problems in the history of Greek philosophy. An awareness of the intensely rational interplay between theory-making and dialectical criticism penetrates Professor Oehler's account of the ancient theories of subjectivity and self-consciousness. His work does not only offer insight into the meaning and significance of subjectivity and self-consciousness in classical antiquity, but also forces a reconsideration of scholarship on the starting-point of the seventeenth-century rationalistic philosophy, which received its greatest impetus from the works of Descartes, and implies a new methodology for the interpretation and understanding of the beginnings of modern philosophy. Such a philosophically acute stance makes this book a splendid addition to the field of history of ancient and modern philosophy, a stimulus and a standard for future scholarship in this area.

Ioannis G. KALOGERAKOS

*Néoplatonisme et Philosophie Médiévale (Actes du Colloque international de Corfou, 6-8.10.1995, édité par Linos G. Benakis), Turnhout (Belgique), Éditions Brepols, 1997, σελ. 364 (SIEPM, Rencontres de Philosophie Médiévale 6).*

Ο τόμος τῶν Ἀνακοινώσεων στὸ Ἐπιστημονικὸ Συμπόσιο, ποὺ ὀργάνωσε ἡ «Διεθνὴς Ἑταιρεία Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας» (SIEPM) στὴν Κέρκυρα τὸν Ὀκτώβριο 1995, ἀποτελεῖ μιὰ σπουδαία συμβολὴ στὸ μεγάλο κεφάλαιο τῶν ἐπιτροπῶν ποὺ δέχθηκε ἡ Μεσαιωνικὴ Φιλοσοφία ἀπὸ τὸν ἐλληνικὸ Νεοπλατωνισμό. Τὸ Συμπόσιο πραγματοποιοῦσε μὲ συμμετοχὴ 28 εἰδικῶν ἀπὸ ὅλο τὸν κόσμον καὶ μὲ μεγάλη ἐπιτυχία ἡ «Ἑλληνικὴ Ὁμάδα





Έργασίας για την σπουδή της Βυζαντινής Φιλοσοφίας», που διευθύνεται από τον Λίνο Μπενάκη. Οί 20 δημοσιευόμενες Ανακοινώσεις καλύπτουν τρεις ενότητες με βάση την ιστορική διαίρεση των περιόδων, δηλ. το Βυζάντιο, τον Δυτικό Μεσαίωνα και την πρώτη Αναγέννηση.

Όπως είναι γνωστό, η έρευνα έστρεψε την προσοχή της στην Ύστερη Αρχαιότητα και ιδιαίτερα στον Νεοπλατωνισμό μόλις στίς τελευταίες δεκαετίες. Εύλογα λοιπόν σ' ένα παρθένο φιλοσοφικό χώρο οί έρευνήτες στράφηκαν πρώτα στο σημαντικό πεδίο της Όντολογίας, την οποία προσέγγισαν από ποικίλες όπτικές γωνίες. Σ' ένα ιδιαίτερο θεματικό κύκλο εντάσσονται τρεις μελέτες, που η προβληματική τους καλύπτει την άπτήρηση του Νεοπλατωνισμού γενικότερα στην ιστορία των ιδεών. Η προσπάθεια των έρευνητών να διασαφήσουν συγκεκριμένα φιλοσοφικά προβλήματα έρχεται να επιβεβαιώσει την ανάγκη για συστηματική ανασυγκρότηση της ιστορίας του Νεοπλατωνισμού με προοπτική μάλιστα την ουσιαστική πλέον έρευνα του παραμελημένου χώρου της μεσαιωνικής σκέψης και ιδιαίτερα της βυζαντινής.

Στο πλαίσιο αυτό ο R.M. Berchman, New York («Porphyry and the Patristic Origins of Biblical Criticism») υποστηρίζει ότι ο Πορφύριος στο *Κατά χριστιανών άσκει* την πρώτη στην χριστιανική περίοδο της Φιλοσοφίας κριτική κατά της ιστορικής αξιοπιστίας της Βίβλου. Η σπουδαιότητα της κριτικής του δεν έγκειται μόνο στην ανατρεπτικότητα της αλλά κυρίως στο γεγονός ότι υποχρέωσε τους χριστιανούς διανοητές να απαντήσουν στίς κατηγορίες και συνεπώς να εξετάσουν την Βίβλο και ειδικά τα Εύαγγelia, από ιστορική άποψη. Στην προσπάθεια αυτή σημαντικότεροι υποστηρικτές της αξιοπιστίας της Βίβλου υπήρξαν ο Ίερώνυμος και ο Αύγουστίνος, και μάλιστα σέ επίπεδο τόσο έσωτερικής συνέπειας όσο και αντίστοιχίας με την ιστορική πραγματικότητα.

Η ανακοίνωση του ακαδημαίικου Ε. Μουτσούλου («L'idée de multiplicité croissante dans la Théologie platonicienne de Proclus») επικεντρώνει τον προβληματισμό στην έννοια της αύξουσας πολλαπλότητας των ούσιων, η οποία ισχύει σέ όλα τα ιεραρχικά επίπεδα του αρχιτεκτονικά δομημένου συστήματος του κορυφαίου νεοπλατωνικού Πρόκλου. Σ' αυτό το πλαίσιο ο λειτουργικός ρόλος των *Ενάδων* είναι σημαντικός ποικίλων διαδικασιών, ενώ οί αρχές της ένότητας και της πολλαπλότητας ως αντιθετικές επηρεάζουν τό άνοικτό ή κλειστό νεοπλατωνικό σύστημα, το οποίο ως κατεξοχήν αϋταρκες εύλογα άπασχόλησε ζωηρά την μεσαιωνική σκέψη.

Στόν ίδιο θεματικό κύκλο ανήκει ή διεξοδική συμβολή του Carlos Steel, Leuven («Proclus et l'interprétation "logique" du *Parménide*»), στην οποία ο συγγραφέας, αξιολογώντας δύο διαφορετικούς τύπους προσεγγίσεων του πλατωνικού διαλόγου, θά συζητήσει την άναιρετική στάση του Πρόκλου. Τα σχόλια του Νεοπλατωνικού φιλοσόφου επιτρέπουν στόν προσεκτικό μελετητή να παρακολουθήσει άρχικά την συζήτηση την σχετική με την έρμηνεία των διαλόγων στόους κόλπους της νεοπλατωνικής σχολής και στή συνέχεια την θέση του Πρόκλου, που άρνείται όποιαδήποτε προσέγγιση του διαλόγου ως άπλης λογικής άσκησης και υπεραμύνεται του έπιστημονικού χαρακτήρα του *Παρμενίδη*.

Πολλές ανακοινώσεις ανέλαβαν να εξετάσουν την παρουσίαση της Νεοπλατωνικής θεωρίας των ιδεών στην Σχολαστική, ένα θέμα που άπασχολεί ιδιαίτερα, όπως καταδεικνύεται, την σύγχρονη έρευνα. Με όλες τις αναγκαίες γνωσιολογικές υποδηλώσεις τό ενδιαφέρον επικεντρώνεται στό θεμελιώδες όντολογικό πρόβλημα των νεοπλατωνικών ιδεών (Th. Kobusch, Bochum, «Heinrich von Gent und die neoplatonische Ideenlehre», E.P. Bos, Leiden, «The Theory of Ideas according to Francis of Meyronnes...», V. Herold, Prague, «Neuplatonismus in der Ideenlehre bei Johann Wyclif und an der Prager Universität»), και ιδιαίτερα της φιλοσοφικής πρωτοτυπίας και ευφυίας, με την οποία ο Δυτικός Μεσαίωνας προσέγγισε την νεοπλατωνική θεωρία. Στο ίδιο πλαίσιο ο B. Mojsisch, Bochum («Die neuplatonische Theorie der Selbstverursächlichung [causa sui] in der Philosophie des Mittelalters») ανατέμνει την παρουσία της θεωρίας του Πρόκλου περί του Ένός ως αϋτοαιτίας σέ συγκεκριμένους νεοπλατωνίζοντες φιλοσόφους του Δυτικού



Μεσαίωνα. Πιο συγκεκριμένα η θεωρία αυτή, που διαμορφώθηκε στον Ύστερο Νεοπλατωνισμό, έγινε γνωστή στη Δύση μέσω του *Liber de causis* και της λατινικής μετάφρασης της Θεολογικής Στοιχειώσεως του Πρόκλου και πέρασε με ενδιαφέρουσες μεταλλαγές στον Μέγα Άλβέρτο, στον Θωμά Ακινάτη, τον Aegidius Romanus και άλλους.

Ειδικές αναφορές σε δύο κεφαλαιώδη για την Μεσαιωνική Φιλοσοφία θέματα γίνονται από τους Ed. Jeaneau, Paris («Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident») και J.A. Aertsen, Köln («Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?»). Το κείμενο του διακεκριμένου μεσαιωνολόγου καθηγητού Jeaneau, που αποτέλεσε την έναρκτήρια όμιλία του Συμποσίου της Κερκύρας, εκάλυψε το διαρκούς ενδιαφέροντος θέμα του ρόλου του Ψευδο-Διονυσιακού corpus στην παρουσία του Νεοπλατωνισμού στην Δύση. Χωρίς να τον απασχολεί το θέμα της πατρότητας του έργου ο όμιλητής συντάχθηκε με την γενικά πλέον υποστηριζόμενη άποψη της συγγένειας του Ψευδο-Διονυσιακού corpus με την Ύστερη Νεοπλατωνική φιλοσοφία. Όπωςδήποτε η μεταφορά των Ψευδο-Αρεοπαγιτικών συγγραμμάτων το 827 στο μοναστήρι του Saint-Denis στο Παρίσι και η μετάφρασή τους από τον Ίλδουίνο αποτέλεσαν, στο πλαίσιο της ευρύτερης επίδρασής τους στην Δυτική Θεολογία, την αφετηρία για την σημαντική δραστηριότητα του Έριγένη, του Μεγάλου Άλβέρτου, του Θωμά Ακινάτη, του Ιωάννου του Σταυρού και άλλων. Η συμπερασματική θέση της εισαγωγικής στο Συνέδριο ομιλίας, ιστορικού χαρακτήρα, όπως ήταν φυσικό, είναι η σημαντική για την επιβίωση της Νεοπλατωνικής Φιλοσοφίας θέση του για την μετακέντρωση μέσω του Ψευδο-Διονυσίου του Νεοπλατωνισμού στην χριστιανική διδασκαλία.

Ο Διευθυντής του Thomas-Institut της Κολωνίας J.A. Aertsen, σε αντίθεση με την παραδοσιακή θέση για τον αυστηρό αριστοτελισμό του Ακινάτη αλλά και διαφοροποιούμενος από την θέση του K. Kremer (1966), ότι ο Θωμάς επιχείρησε χωρίς επιτυχία να συνδυάσει τον μεσαιωνικό αριστοτελισμό με τον μεσαιωνικό πλατωνισμό, υποστηρίζει ότι τα δύο μεγάλα φιλοσοφικά ρεύματα εύρισκονται σε αρμονία στην σκέψη του μεγάλου Σχολαστικού διανοητή.

Στον χώρο της πρώιμης αναγέννησης εντάσσονται οι ανακοινώσεις των D. Luscombe, Sheffield («Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola»), A. Trabochia - Canavero, Milano («Tra ermetismo e neoplatonismo: l'immagine della "natura magna" in Marsilio Ficino») και P.M. Clogan, Denton, Texas («Neoplatonic Streak in the Statian Commentary of Fulgentius Planciades»). Ο D. Luscombe εξετάζει τις ομοιότητες και διαφορές του τρόπου, με τον οποίο τα αρεοπαγινικά κείμενα ενέπνευσαν τους Cusanus, Ficino, della Mirandola, όπως π.χ. στο θέμα της ουράνιας και εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Εντούτοις κατά τον Luscombe το αξιοσημείωτο της ιδιαιτερότητάς τους έγκειται στην προσπάθειά τους να κατανοήσουν σε θεμελιακό επίπεδο την ίδια την αρχή της ιεραρχίας μέσα στο σύμπαν. Κατά τον εισηγητή και οι τρεις Δυτικοί ανθρωπιστές δέχονται ότι ο Ψευδο-Διονύσιος ήταν μαθητής τόσο του Παύλου όσο και του Πλάτωνα. Διαφοροποιούνται ωστόσο κατά το μέτρο που ο Cusanus δέχεται τον Ψευδο-Διονύσιο ως μυστικό θεολόγο, ενώ οι Ficino και della Mirandola ενδιαφέρονται να συνδυάσουν το πολεμαϊκό με το διονυσιακό κοσμοείδωλο. Η Trabochia - Canavero ασχολείται με το ειδικό θέμα της παρουσίας της Ερμητικής μαγείας στην σκέψη του Ficino, ο οποίος είναι ο μόνος που χαρακτηρίζει μάγο την ίδια την φύση. Η ανακοίνωση καταλήγει ωστόσο στο ότι η θέση του Ficino δεν αποτέλεσε στην Αναγέννηση κοινό τόπο, όπως π.χ. η αντίληψη περί των επτά αρχαίων σοφών ως μάγων.

Στον τελευταίο θεματικό κύκλο του Συμποσίου εντάσσονται εξειδικευμένα ζητήματα, που αφορούν την σχέση των Βυζαντινών σοφών με τον Νεοπλατωνισμό. Ήταν ίσως η πρώτη φορά που σε Διεθνές Συμπόσιο οι Ανακοινώσεις ειδικών στην Βυζαντινή Φιλοσοφία συγκρότησαν μια ιδιαίτερη συνεδρίαση με πρωτότυπα θέματα. Ο καθηγητής J.P. Anton, Tampa, Florida («Neoplatonic Elements in Arethas' Scholia on Aristotle and Porphyry») πραγματεύθηκε το πρόβλημα του «αριστοτελισμού» ή «Νεοπλατωνισμού» του σοφού ανθρωπιστή Αρέθα, επισκόπου Καισαρείας. Κατά τον εισηγητή ο πρώιμος Αρέ-



θας δηλώνει, καί μᾶλλον εἶναι, ἓνας ἐνθουσιώδης ἐραστής τῆς διδασκαλίας τῶν «κατηγοριῶν» τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἔτσι, ἐνῶ ὁ Φώτιος χρησιμοποίησε τὴν ἀριστοτελική κατηγορία τῆς ιδέας γιὰ θεολογικοὺς σκοποὺς, ὁ Ἀρέθας τὴν ἐνσωμάτωσε σ' ἓνα Πλωτινικὸ πλαίσιο. Πρόκειται γιὰ μιὰ εἰδική περίπτωση ὑπομνηματιστῆ, ποὺ συμπληρώνει ἓνα κενὸ μεταξὺ δύο περιόδων τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ Βυζαντίου. Ἡ ἐνασχόλησή του μὲ τὰ ἀρχαῖα ἑλληνικὰ γράμματα τοῦ ἐπέβαλε ἓνα βασικὸ μέλημα, τὴν ἀναβίωσή τους κατὰ τρόπο, ποὺ νὰ μὴ ἐπαπειλοῦν τὰ χριστιανικὰ δόγματα.

Ὁ Ν. Moutafakis, Cleveland, Ohio («Psellos' Platonism and Aspects of its Implications») ὑποστηρίζει ὅτι ὁ μεγάλος Βυζαντινὸς σοφὸς τοῦ 11ου αἰ., σὲ ἀντίθεση πρὸς τοὺς Πατέρες καὶ ἄλλους Βυζαντινοὺς ὡς τὴν ἐποχὴ του, ιδίως ὅσους ἀνήκαν σὲ μοναστικούς κύκλους, εἶναι ὁ πρῶτος ποὺ διάκειται εὐμενῶς ἀπέναντι στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο. Πρόκειται ὡστόσο γιὰ ἓνα ἐκλεκτικὸ φιλόσοφο, ποὺ ἂν καὶ ἀντλεῖ π.χ. ἀπὸ τὸν Στωικισμό τὴν θέση ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε ἀναίτιο στὸν κόσμος, θεωρεῖ ὡστόσο τὸν δημιουργὸ τοῦ κόσμου «κείμενον ὑπὲρ λόγον». Πρωτότυπη εἶναι ἡ θέση τοῦ εἰσηγητῆ, ὅτι τὰ παραπάνω ἀποτελοῦν προτύπωση τῶν ιδεῶν τοῦ Φραγκίσκου Βάκωνα.

Ἡ ἀνακοίνωση τοῦ H.J. Blumenthal, Liverpool («Sophonias' Commentary on the *De anima* of Aristotle») ἐπιχειρεῖ μιὰ διασάφηση τῆς μεθόδου, ποὺ ἀκολούθησε ὁ Σοφονίας ὡς ἐρμηνευτῆς τοῦ *Περὶ ψυχῆς* τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ τελευταίου Βυζαντινοῦ Σχολιαστῆ, λέγει ὁ Blumenthal, νὰ συμφιλιώσῃ Πλατωνισμό καὶ Ἀριστοτελισμὸ ἀλλὰ καὶ τὶς ἀποκλίνουσες Νεοπλατωνικές ἐρμηνείες τοῦ *Περὶ ψυχῆς* ὅσον ἀφορᾷ τὴν προβληματικὴ σχέση τῆς ψυχῆς μὲ τὸ σῶμα καὶ τὸν βαθμὸ ἀνεξαρτησίας της ἀπὸ αὐτό.

Τέλος ἀπὸ τὶς δημοσιευόμενες στὸν τόμο ἀνακοινώσεις μεγάλο βαθμὸ πρωτοτυπίας ἔχει τὸ κείμενο τοῦ Λ.Γ. Μπενάκη («Nikephoros Choumpos [1250-1327] gegen Plotin über die Seele»), ποὺ ἀναλύει τὴν ἀνεκδοτὴ συγγραφῆς τοῦ Νικηφόρου Χοῦμνου Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον περὶ ψυχῆς (ὁ ἴδιος ἔχει ἐκδόσῃ παλαιότερα καὶ ἓνα ἄλλο σημαντικό κείμενο τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, τὸ «δοκίμιον» τοῦ Χοῦμνου *Περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ιδεῶν ἀντιθετικὸς πρὸς Πλάτωνα λόγος*). Στὰ προέψυχς φιλοσοφικά προβλήματα οἱ Βυζαντινοὶ ἔδειξαν ἐξαρχῆς μεγάλη εὐαισθησία καὶ εἶναι μαρτυρημένη ἡ ἰδιαίτερα καλὴ γνώση τῆς διδασκαλίας τῶν Νεοπλατωνικῶν, μὲ πολλὰ δάνεια ἀπὸ αὐτοὺς ἀλλὰ καὶ ἀπόρριψη συγκεκριμένων θέσεων τους. Στὸ δοκίμιό του ὁ Χοῦμνος ἀπορρίπτει κυρίως τὴν προϋπαρξὴ καὶ τὴν μετενσωμάτωση τῶν ψυχῶν καὶ τὴν διδασκαλία τῆς γνώσης ὡς ἀνάμνησης ἀπὸ προηγούμενη ζωὴ. Ἡ συζήτηση καὶ ἀντίκρουση τῶν θέσεων αὐτῶν εἶναι συστηματικὴ καὶ καλὰ τεκμηριωμένη μὲ φανερὴ τὴν χρῆση τῆς ἀριστοτελικῆς ψυχολογίας.

Ὁ τόμος κλείνει μὲ ἀναλυτικὰ Εὐρετήρια: (α) ἀναφερομένων στὰ κείμενα τῶν ἀνακοινώσεων Χειρογράφων, (β) Ὀνομάτων Ἀρχαίων καὶ Μεσαιωνικῶν συγγραφέων, (γ) Συγχρόνων συγγραφέων καὶ ἐρευνητῶν. Εἶναι ἐξαιρετικὰ ἐπιμελημένος, μὲ τὴν σφραγίδα τῶν τεχνικῶν δυνατοτήτων τοῦ μεγάλου οἴκου Brepols, τῆς ἐπιστημονικῆς παράδοσης τῆς Σειρᾶς «Rencontres de Philosophie Médiévale» τῆς SIEPM καὶ τῆς γνωστῆς ἐμπειρίας τοῦ Ἐπιμελητῆ τῆς ἐκδόσης Λίνου Μπενάκη. Τὸ ἐξώφυλλο κοσμεῖ ἡ ἀπεικόνιση τῶν φιλοσόφων καὶ τῶν μαθητῶν τους «ἐπὶ τὸ ἔργον» (ἐποχὴ Κωνσταντίνου Ζ') ἀπὸ τὸ χειρόγραφο τῆς «Ἱστορικῆς Συνόψεως» τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτη (κώδ. Μαδρίτης, 26-2, Vitr. 13ου αἰ.).

Πολυτίμη-Μαρία ΠΑΛΑΙΟΛΟΓΟΥ

Πέτρου Ι. ΦΑΡΑΝΤΑΚΗ, *Ἡ Ἠθικὴ κατὰ τὸν Πέτρο Βράϊλα* - Ἀρμένη, Ἀθήνα, Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὠφελίμων Βιβλίων, 1996, σελ. 173.

Ὁ Πέτρος Βράϊλας - Ἀρμένης, πολυσχιδῆς προσωπικότητα τῆς ἐποχῆς του, ἄφησε ἓνα σημαντικό φιλοσοφικὸ ἔργο τὸ ὁποῖο εἶχε τὴν τύχη νὰ ἐκδοθεῖ τὰ τελευταῖα χρόνια στὸ Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum καὶ ὑπῆρξε ὡς τώρα ἀντικείμενο πολλὰ-



πλῶν προσεγγίσεων. Στην διδακτορική του διατριβή ὁ Πέτρος Ἰ. Φαραντάκης ἀσχολεῖται μὲ μία πτυχή τοῦ ἔργου τοῦ ἐπτανησίου φιλοσόφου ποὺ δὲν εἶχε ἀκόμη αὐτοτελῶς μελετηθεῖ, τὴν ἠθική του· τὸ πρωτογενὲς ὕλικό τὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖ εἶναι ἀρκετὰ εὐρὺ (σσ. 24-25) καὶ παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν *Θεωρία τῆς πράξεως ἢ Ἀγαθολογίας*, σ' ὅλο σχεδὸν τὸ βραῦλιανὸ συγγραφικὸ ἔργο ὑπάρχει ἠθικὸς φιλοσοφικὸς προβληματισμός.

Ὅπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Πέτρος Βραῦλας - Ἀρμένης δέχθηκε τὴν ἐπίδραση τοῦ γαλλικοῦ πνευματοκρατικοῦ ἐκλεκτισμοῦ κατὰ τὴν παραμονή του γιὰ σπουδὲς στὴν Γαλλία καὶ διατηρεῖ μίαν συμφιλιωτικὴ στάση μεταξύ ὀρθολογισμοῦ καὶ πνευματοκρατίας. Στὴν Εἰσαγωγὴ τοῦ βιβλίου μᾶς παρέχεται ἡ παράλληλη εἰκόνα τῆς φιλοσοφίας στὴν Γαλλία καὶ στὴν Ἑλλάδα κατὰ τὴν ἐποχὴ τῶν σπουδῶν τοῦ Βραῦλα τόσο στὰ Ἐπτάνησα ὅσο καὶ στὸ Παρίσι. Ἐξάλλου πρόθεση τοῦ Πέτρου Φαραντάκη εἶναι ἐπίσης ἡ ἀνίχνευση τῶν πηγῶν (V. Cousin, Th. Jouffroy, A. Fouillée, Maine de Biran, J. Stuart Mill, κ.ἄ.) τῆς ἠθικῆς σκέψης τοῦ Βραῦλα καὶ οἱ συσχετισμοὶ ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν μελέτη αὐτή.

Ἡ ἠθική θεωρία τοῦ Βραῦλα εἶναι κυρίως βουλευσιοκρατικὴ καὶ βρίσκεται σύμφωνη μὲ ἀνάλογες θέσεις γάλλων διανοητῶν καὶ κυρίως τοῦ Maine de Biran. Ὅμως τὸν Βραῦλα ἀπασχόλησε ἐπίσης τὸ πρόβλημα τοῦ αὐτεξουσίου, ἡ ἰδιομορφία τοῦ ἠθικοῦ νόμου, ὁ προορισμὸς τοῦ ὄντος, ἡ λειτουργικότητα τῆς συνείδησης. Ὅπως ἐπισημαίνει ὁ συγγραφέας τῆς διατριβῆς, ὁ Βραῦλας χρησιμοποιεῖ καὶ στὰ θέματα ἠθικῆς τὴν ψυχολογικὴ μέθοδο καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν στὸ πλαίσιο τῆς ἠθικῆς του σκέψης δὲν παραλείπει νὰ ἀναλύσει ψυχικὲς λειτουργίες ὅπως τὴν συνείδηση, τὴν μνήμη, τὴν φαντασία καὶ τὴν σύζευξη. Στὸ πρῶτο μέρος ἐξετάζεται ὁ νόμος τοῦ δέοντος καὶ οἱ θεωρητικὲς καὶ πρακτικὲς του πτυχές· προβάλλεται ἡ ἀλληλοεξάρτηση μεταξύ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ ἡ σχέση μεταξύ βούλησης καὶ πράξης θεωρεῖται ἀμφίδρομη σχέση. Ἡ ὀντολογικὴ θεμελίωση τῆς ἐλευθερίας εἶναι γιὰ τὸν Βραῦλα δεδομένη καὶ ἀνάγεται στὴν ὑπεροχὴ τοῦ πνεύματος πᾶνω στὴν ἰσχύ. Ὅμως ὑπογραμμίζει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία ὑπάρχει στὸν ἠθικὸ νόμο χωρὶς νὰ διαβλέπει ἀντίφαση μεταξύ τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς θεϊκῆς γνώσης. Ἡ βραῦλιανὴ ἀντίληψη περὶ ψυχῆς ὡς πνευματικῆς οὐσίας ποὺ ἐντοπίζεται στὸν ἄνθρωπο καὶ ἐπιβιώνει μετὰ τὸ βιολογικὸ θάνατο δὲν τὸν ἀποτρέπει ἀπὸ τὸ νὰ θεωρήσει ὅτι ἡ ψυχὴ παρουσιάζει δραστηριότητα, ἡ ὁποία ἐρμηνεύεται μὲ τὴν ἐνότητα καὶ ταυτότητα τῆς φύσης τῆς. Στὸ δεύτερο κεφάλαιο («Οἱ διαστάσεις τῆς ἠθικῆς») μελετῶνται οἱ σχέσεις τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν φύση, μὲ τὴν ἔννοια τῆς ὁποίας προσπάθησε ὁ Βραῦλας νὰ συνδέσει τὴν ἔννοια τῆς προόδου καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, στὸν ὁποῖο ἐξάλλου συμβάλλει καὶ ἡ θεμελίωση τοῦ χριστιανικοῦ ἰδανικοῦ. Ὁ Βραῦλας προσπάθησε νὰ δώσει τὶς οἰκονομικοκοινωνικὲς συνιστώσες τῆς προόδου χωρὶς νὰ τὶς ἀποδεσμεύσει ἀπὸ τὸ ἠθικὸ τους ὑπόβαθρο.

Στὸ δεύτερο μέρος τῆς διατριβῆς μελετῶνται τὰ θεμέλια καὶ τὰ ὅρια τῆς βραῦλιανῆς ἠθικῆς. Στὸ τρίτο κεφάλαιο διερευνᾶται «Τὸ πρωτεῖο τῆς βούλησης» μὲ τὴν δυναμικὴ καὶ τὴν λειτουργικότητα τοῦ λόγου, τὶς σχέσεις συνείδησης καὶ βούλησης, ὅπου τονίζεται ἡ ἀνάγκη τῆς σωστῆς χρήσης τῆς συνείδησης καὶ ἡ συσχέτιση σύζευξης καὶ αὐτεξουσίου. Στὸ τέταρτο κεφάλαιο («Χριστιανισμὸς καὶ πνευματικὴ τελειοποίηση») ἐρευνῶνται ἡ χριστιανικὴ καταγωγὴ τῶν βραῦλιανῶν ἀντιλήψεων καὶ τὸ περιεχόμενο ποὺ ἀποδίδει στὴν πνευματικὴ πρόοδο τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ χριστιανοκεντρισμὸς τοῦ βραῦλιανοῦ στοχασμοῦ ἐγινε ἤδη ἐμφανὴς στὰ προηγούμενα κεφάλαια τοῦ βιβλίου, ὅταν ἀναγνωρίζει τὴν θεϊκὴ παντοδυναμία σ' ὅλες τὶς ἐκφάνσεις τῆς ἀνθρώπινης ἠθικῆς. Γιὰ τὸν Βραῦλα πρόοδος σημαίνει τελειοποίηση τοῦ πεπερασμένου ὄντος μέσω τῆς εὐσεβείας, τὸ ἐπιστέγασμα τῶν ἀρετῶν. Στὰ ἐπιλεγόμενα τῆς διατριβῆς ἐξαίρεται ἡ σημασία τῆς πράξης στὴ βραῦλιανὴ φιλοσοφία καθὼς καὶ ἡ ἔννοια τῆς ψυχῆς καὶ τὸ χριστιανικὸ δόγμα τῆς πρόνοιας τοῦ Θεοῦ. Ἡ διδακτορικὴ αὐτὴ ἐργασία, ἡ ὁποία προσδίδει ἰδιαίτερη διάσταση στὶς βραῦλιανὲς σπουδές, κλείνει μὲ περίληψη στὰ ἀγγλικά, συστηματικὴ βιβλιογραφία καὶ εὐρετήρια ὀνομάτων καὶ ἐννοιῶν.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ



Πασχάλη Μ. ΚΙΤΡΟΜΗΛΙΔΗ, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οί πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996, σελ. 654.

Τὴν ἐρμηνεία τῶν πολιτικῶν καὶ κοινωνικῶν ιδεῶν τοῦ νεοελληνικοῦ διαφωτισμοῦ ἐπιχειρεῖ ὁ Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης στὸ σημαντικό αὐτὸ βιβλίο, τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ τὴν ἐλληνικὴ ἐκδόση τῆς διατριβῆς του μὲ τὸν τίτλο *Tradition, Enlightenment and Revolution* (Harvard University, 1978). Ὅπως ἐπισημαίνεται στὸν πρόλογο, ἐπιδιώξη τοῦ συγγραφέα ὑπῆρξε ἡ περιγραφή τῆς ιδεολογικῆς ἀλλαγῆς ποὺ ἐπέφερε ὁ Διαφωτισμὸς στὴν ἐλληνικὴ παιδεία. Ὁ Π.Μ. Κιτρομηλίδης ἀρχικὰ παρατηρεῖ τὴν ἐπιβίωση τῆς ἐλληνικῆς κοινωνίας στὸ πλαίσιο μιᾶς παραδοσιακῆς τάξης, τὴν ἐκκλησιαστικὴ ἡγεσία, γιὰ τὴν ὁποία ἡ ἀφομοίωση τῶν νέων ἀξιῶν προκάλεσε ἀναπόφευκτες ιδεολογικὲς διαμάχες καὶ συγκρούσεις. Στὸ βιβλίο αὐτὸ προέχει ἡ πολιτικὴ κοινωνιολογικὴ ἐρμηνεία· γίνονται συνεχεῖς ἀπόπειρες γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἐλληνικῆς συλλογικῆς συνείδησης μὲ ἀφετηρία κάθε φορὰ συγκεκριμένα ἱστορικὰ καὶ ιδεολογικὰ στοιχεῖα. Ἡ ιδεολογικὴ καμπύλη μιᾶς διανοητικῆς διαδικασίας ὅπως ἐκείνης τοῦ Διαφωτισμοῦ φωτίζεται ἀπὸ τὴν ἀντινομία μετὰ τῶν ἀρχῶν τῆς κίνησας αὐτῆς καὶ τῶν δομικῶν περιορισμῶν τῆς κοινωνικῆς τῆς βάσης. Ἡ ἀμοιβαία σχέση τῶν ιδεῶν καὶ τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος καθὼς καὶ ὁ ἐντοπισμὸς τοῦ ιδεολογικοῦ παράγοντα στοὺς κοινωνικοὺς μετασχηματισμοὺς ἀποτελοῦν τὰ ἐρεθίσματα τῆς προβληματικῆς τοῦ βιβλίου.

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο, «Ἡ μακρὰ πορεία πρὸς τὸν Διαφωτισμό», γίνεται προσπάθεια γνωριμίας μὲ τὴν πνευματικὴ κληρονομία αὐτῆς τῆς παράδοσης καὶ τῶν μορφῶν ποὺ τὴν ἐξέφραζαν, ὅπως ὁ χριστιανικὸς αἰσιοτελισμὸς, ὁ νεοαριστοτελισμὸς, ὁ πρῶτος φιλοσοφικὸς διαφωτισμὸς τῶν Μ. Ἀνδρεάκη καὶ Β. Δαμοδοῦ, οἱ προσωπικότητες τῶν Ἀντ. Κατήφορου, Εὐγ. Βούλγαρη καὶ Νικ. Θωόκλη, οἱ ὁποῖοι εἰσήγαγαν στὸν νεοελληνισμό τὶς προϋποθέσεις τῆς φιλελεύθερης σκέψης. Στὸ δεύτερο κεφάλαιο ἐξετάζεται «Ἡ διαπλάση τῆς νεοελληνικῆς συνείδησης» μὲ τὰ αἰτήματα τῆς ἱστορικῆς θεωρίας τοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ μίαν καινούργια πολιτισμικὴ συνείδηση· στὸ τρίτο κεφάλαιο «Ἡ Γεωγραφία τοῦ πολιτισμοῦ: ἀπὸ τὴν ὕμνολογία στὴν Ἐπανάσταση» ὁ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ τὴν ἐκκοσμίκευση τῆς συνείδησης τοῦ χώρου, ἀποτέλεσμα τῆς ταξιδιωτικῆς φιλολογίας ἡ ὁποία διεύρυνε τὸν ὀρίζοντα τοῦ ἀνθρωπίνου πολιτισμοῦ. Στὸ ζήτημα τοῦ πνευματικοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ τοῦ ἐλληνισμοῦ ἐντάσσεται ἡ διαμάχη μετὰ ἀρχαίων καὶ νεότερων (κεφ. πέμπτο «Ἀρχαῖοι καὶ νεότεροι») ἡ ὁποία ἀρθρώθηκε γύρω ἀπὸ τὸ ἐρώτημα τῶν σχέσεων τοῦ νεώτερου ἐλληνισμοῦ μετὰ τὸ ἀρχαῖον κόσμον καὶ τῆς νεώτερης Εὐρώπης. Ἐνῶ ὁ ἀντίκτυπος τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης (κεφ. ἕκτο «Ἡ Ἐπανάσταση στὴ Γαλλία: ἡ λάμψη καὶ ἡ σκιά»), ὑπῆρξε γιὰ τὴν ἐλληνικὴ πολιτικὴ σκέψη ἔναυσμα γιὰ τὸν καινούργιο προσανατολισμὸ τῆς πρὸς τὸ πρότυπο τῆς ἐξισωτικῆς δημοκρατίας. Τὸ ιδεολογικὸ αὐτὸ ρήγμα ἐκφράσθηκε ἀπὸ τὸν ριζοσπαστισμὸ τοῦ Ρήγα (κεφ. ἑβδομο «Ἡ ἐναλλακτικὴ πολιτικὴ ἐπιλογή τοῦ Διαφωτισμοῦ») καὶ τὴν ἀναδιάρθρωση τῆς πολιτικῆς στὴν Ν.Α. Εὐρώπῃ. «Ὁ Διαφωτισμὸς ὡς κοινωνικὴ κριτικὴ» (κεφ. ὄγδοο) συνυφασμένος μὲ τὸν προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὴν σταυροφορία κατὰ τοῦ σκοταδισμοῦ καὶ τῆς μισαλλοδοξίας συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν παράδοση τοῦ ριζοσπαστικοῦ οὐμανισμοῦ τοῦ Ρήγα. Ὅμως ἡ θρησκευτικὴ κριτικὴ ὑπῆρξε ἡ ὀξύτερη ἐκφραση αὐτῆς τῆς σταυροφορίας καὶ τίθεται γιὰ τὸν Π. Κιτρομηλίδη τὸ ἐρώτημα, κατὰ πόσον ἡ κριτικὴ αὐτὴ συνεπαγόταν τὴν υἱοθέτηση τῆς φυσικῆς θρησκείας τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἀπὸ τὸ κεφ. ἑνατο «Ἡ πολιτειακὴ σύνθεση, μήτρα γιὰ τὸν ἐθνικισμό» ἐξετάζεται ἡ ἐπεξεργασία ἀπὸ τὸν Ἀδ. Κοραῆ μιᾶς ὥριμης πολιτειακῆς μεταρρύθμισης, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὴν δημοκρατικὴ καὶ φιλελεύθερη ιδιοσυγκρασία του. Οἱ ιδεολογικὲς διαμάχες οἱ ὁποῖες προκλήθηκαν ἀπὸ τοὺς ἐπικριτικὲς τοῦ Διαφωτισμοῦ ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τοῦ τελευταίου κεφαλαίου τοῦ βιβλίου, «Ἡ τύχη τοῦ Διαφωτισμοῦ»· κυρίως ἐδῶ ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ κείμενα τῆς χριστιανικῆς ἀπολογητικῆς καὶ μὲ περιπτώσεις λογίων ὅπως τοὺς Μιχ. Περδικάρη καὶ Π. Κοδρικὰ. Γίνεται ἀκόμη μνεία τῆς παρουσίας τοῦ Διαφωτισμοῦ στὶς πολιτικὲς ζυμώσεις στὸν Ἀγῶνα τοῦ



1821, αν και το θέμα αυτό βρίσκεται εκτός των ορίων του βιβλίου.

Ο Π.Μ. Κιτρομηλίδης πιστεύει στην βαθμιαία αποσάθρωση του Διαφωτισμού μετά την Έπανάσταση με την κριτική του από τους εκπροσώπους του Ρομαντισμού. Στόν Έπίλογο «Οί προϋποθέσεις του πολιτικού φιλελευθερισμού» γίνεται λόγος για τα κοινωνικά ρήγματα που προκάλεσε ή κίνηση του Διαφωτισμού στόν έλληνισμό. Τό έγχείρημα του Π. Κιτρομηλίδη συνίσταται σέ μία πανοραμική παρουσίαση του νεοελληνικού Διαφωτισμού, όπου ή μελέτη τής πολιτικής σκέψης διασταυρώνεται μέ τήν μεταβαλλόμενη νοοτροπία τής ελληνικής διανόησης.

Ρωξάνη Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

Κ. ΜΠΕΝ, *Τό πρόβλημα του δικαίου και των ήθικων αξιών - ή περιπέτεια του ανθρώπου ανάμεσα στό καλό και στό κακό*, Έκδόσεις EUNOMIA Verlag, Άθήνα, 1997, σελ. 528.

Τό βιβλίο του Κ. Μπέη, είκοσι ένα κεφάλαια (492 σελίδες), αποτελεί θησαύρισμα γνώσεων, πρωτότυπων θεμάτων και κριτικών «σταθμίσεων» για ένα τόσο επίκαιρο θέμα, όπως είναι ή σχέση κανόνων δικαίου και ήθικης, κι αυτό, από ένα πνευματικό άνθρωπο, που όλο τό έργο του συνιστά παράδειγμα σύζευξης τής νοητικής διορατικότητας και τής γνήσιας αισθαντικότητας, ενός έρωτικού πάθους σαρκινά χρονών για τήν αλήθεια και τό δίκαιο. Τό βιβλίο έχει τέσσερις, κυρίως, βασικές αρετές. *Πρώτον*: εκφραστική σαφήνεια και επικοινωνιακή αμεσότητα. Είναι λόγος που κλειμαίνεται και λόγος συχνά εύρυθμος. Παράδειγμα: «Όμως ξαναρχόταν» (τό κακό). «Σταθερό». Τό σκοτάδι τής νύχτας έδωχνε τό φώς τής ημέρας, ό πόνος έφθειρε τήν εύρωστία. *Η* απογνώση του θανάτου καταπλάραζε τή χαρά τής γέννησης τής νέας ζωής» (σ. 48). *Δεύτερη αρετή*: Τό βιβλίο περιέχει πρωτότυπες θέσεις, όπως είναι, π.χ., ή κριτική θεώρηση τής κριτικής λειτουργίας και των κανόνων τής ήθικης: τής κοινωνικής ήθικης που στην ωφελμιστική της διάσταση «σφετερίζεται (...) τό χώρο του θετικού δικαίου» (σ. 476), στερημένα διαλεκτικής δομής και δίχως τίς έγγυήσεις τής διαλεκτικής τής δικαιοκρατούμενης δίκης: ό αντίλογος στην κατανόηση των ήθικων αξιών ως αποφυγής του κακού, ή διάκριση κανόνων τής κοινωνικής ήθικης - δεκτικών μεταβολής έν σχέσει προς τόν χρόνο και προς τόν τόπο - και κανόνων καθαρής ήθικης (π.χ. καντιανή κατηγορική προσταγή) μέ απόλυτη αξία: ή άποψη για τίς *Ευμενίδες* του Αίσχylου, ότι συνιστούν τό πρώτο γραπτό μνημείο για τή διαλεκτική του δικαίου και τή διαλεκτική τής δίκης. *Τρίτη αρετή*: Η ίδια ή διαλεκτική προσέγγιση, που κατανοεί και καταγράφει ακριβώς τή διαλεκτική των κοινωνικών σχέσεων (έξουσίας και αντίστασης προς αυτήν, έννομης τάξης και πολιτικής άνυπακοής). Π.χ. ό εύστοχος λόγος για τήν αλήθεια στην έκδίκηση μιας υπόθεσης: «Η αλήθεια, τήν όποία εκφράζει ή ιδέα ή ή αξία του αγαθού, δέν είναι αυτοφυής και μονοδιάστατη όντότητα, μέ αιώνια και αναλλοίωτη υπόσταση. Είναι ή διαλεκτική σύνθεση που έχει αναδειχθεί, αφού προηγουμένως διήλθε από περισσότερες αντίπαλες βαθμίδες σέ στενή συνάρτηση μέ τίς ιδιορρυθμίες κάθε εξατομικευμένης διαφορής ή υπόθεσης που δικάζεται» (σ. 202). Ο συγγραφέας προβαίνει σέ διειδυτικότατες αναλύσεις που αναφέρονται: στα αισθήματα τής δυσαρέσκειας, του μίσους, τής εκδίκησης, στην ανταπόδοση, στους γραπτούς νόμους, στην κατοχύρωση των συμφερόντων των ισχυρών από τους κανόνες τής έννομης τάξης, στην αντιπαράθεση, μέσα στην ιστορική διαδρομή, φυσικού δικαίου και θετικού δικαίου: στη διαλεκτική σχέση των κοινωνικών πραγματικοτήτων έξουσίας και αντίστασης: στην άναρχία: στην έννομη τάξη και στην πολιτική άνυπακοή: στα θεμελιακά δικαιώματα του ανθρώπου (μέ υπόμνηση του πλατωνικού *Κρίτωνος*), στην έπιείκεια κ.ά. Έπιτυχής είναι ό φωτισμός ξεχασμένων νοημάτων, όπως, π.χ., του νοήματος στο χωρίο 943 e των πλατωνικών *Νόμων*, προδρομικού τής άρχής τής δίκαιης δίκης (σελ. 128): του αποσπάσματος 198 του Δημο-



κρίτου, καθοριστικοῦ «κατὰ τὴν ἱστορικὴ πορεία τοῦ στοχασμοῦ γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ προβλήματος τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ» (σελ. 49). Ὅπως ἐπιτυχεῖς εἶναι οἱ κριτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὸν πλατωνικὸ Κρίτωνα, ὡς διάλογο ποὺ δὲν ἐστιάζεται μόνο στὴν ἐμμονὴ τοῦ Σωκράτη στὴ νομιμότητα (βλ. σσ. 185 ἐξ.). Τέταρτη ἀρετὴ τοῦ βιβλίου εἶναι ἡ βαθιὰ γνώση ἀπὸ τὸν συγγραφέα τῶν πηγῶν (ἀρχαίας ἐλληνικῆς γραμματείας - τῆς ποίησης τοῦ Ὁμήρου, Ἡσιόδου, τῶν Τραγικῶν, τῆς σύγχρονης, τῆς Γραφῆς, τῆς φιλοσοφίας, ἀρχαίας, νεότερης, σύγχρονης, τῆς νομικῆς ἐπιστήμης, τῆς νομολογίας, κ.ἄ.).

Χαρακτηριστικὸ τοῦ συγγράμματος εἶναι ὅτι τὰ ἀρχαῖα χωρία παρατίθενται μὲ ἀκρίβεια καὶ μεταφράζονται εὐστοχα σὲ ζωντανὸ νεοελληνικὸ λόγο ἢ συναρθερώνονται πρωτότυπα μὲ ἐξαγγελτικὲς προτάσεις σὲ ἐνιαῖο λόγο μὲ ἀρμοστήρα κάθε φορὰ ἓνα βασικὸ νόημα (βλ. π.χ. σσ. 164-165). Ὁ Κ. Μπέης πραγματεύεται τὰ θέματα τοῦ βιβλίου τοῦ «ὥσπερ ἀργυρογνώμων» κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Ἀριστοτέλη (Ρητ., Α 15, 1375a 30-32). Ἀπὸ τίς πολλαπλὲς ὁψεις τῆς θεώρησης αὐτῆς θὰ μείνω ἐδῶ σ' ἓνα ἀπὸ τὰ ἀφθονα παραδείγματα ἐκτίμησης τῶν νοητικῶν δεδομένων, μὲ ἀναφορὰ στὴ ζωντανὴ πραγματικότητα: ὁ Κ. Μπέης, ἀφοῦ ἀναφέρει μία περίπτωση - ποὺ διέσωσε ὁ Τίτος Λίβιος-, ἐνδεικτικὴ τῆς προτεραιότητος τῶν θεϊκῶν κανόνων τοῦ φυσικοῦ δικαίου «ἀπέναντι στὶς αὐθαίρετες ἐπιταγὲς τῆς ἀνθρώπινης ἀλαζονείας», καταλήγει (Παρόμοια) «ὑπερήφανη ἀπάντηση ἔδωσαν ἔκτοτε ἐπανειλημμένως ἀγωνιστὲς τῆς ἀντίστασης ἐνώπιον τῶν στρατοδικείων τῆς αὐθαιρεσίας ἐχθρικῶν καὶ ἐσωτερικῶν ἀρχῶν κατοχῆς τῆς χώρας» (σ. 175. Πβ. τὰ λεγόμενα, μὲ ἀφορμὴ τὸ μῦθο τοῦ Προμηθεῖ, γιὰ τὸ ἥθικο χρέος τοῦ προδρομικοῦ - ὑπεύθυνου πολίτη καὶ σκεπτόμενου ἀνθρώπου καθε ἐποχῆς, σ. 218). Ἀπὸ τὰ ἄλλα κεφάλαια τοῦ βιβλίου θὰ σταχυολογήσω ἐπιλεκτικὰ κάποιες αξιοπροσεκτες κριτικὲς ἀπόψεις τοῦ συγγραφέα, ὅπως εἶναι: ἡ διττὴ, θετικὴ καὶ ἀρνητικὴ θεώρηση τῆς σοφιστικῆς, οἱ ἐνστάσεις στὴν κριτικὴ τοῦ Popper γιὰ τὴν πλατωνικὴ οὐσιαστικὴ, ὁ μὴ ἀποκλεισμός τῆς ἰσχύος τῶν ἀπόλυτων ἠθικῶν ἀξιών - ὅταν ἡ ἰσχὺς αὐτὴ ἐπαγορεύεται ἀπὸ τὸν ὀρθὸ λόγο -, ἡ ἀναγνώριση σειρᾶς δικαίων ἀρχῶν, δεσμευτικῶν, ὅπως καὶ οἱ κανόνες τοῦ θετικοῦ δικαίου, οἱ εὐστοχεῖς ἐνστάσεις στὴν κριτικὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ μεσότη-  
τα. Καὶ θὰ μεταφέρω αὐτούσια τὴ συμπληρωματικὴ — συνοπτικὴ — θεώρηση τῶν τριῶν μεγεθῶν τῆς ἔρευνας, τοῦ δικαίου, τῆς κοινωνικῆς ἠθικῆς, τῆς δικαιοσύνης: «Κοινὸ σημεῖο (...) [τους] εἶναι ἡ θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ ἀξιολόγηση τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς. Ἡ κοινωνικὴ ἠθικὴ ἀξιολογεῖ μὲ βάση τὰ ἐκτιμητικὰ μέτρα τοῦ κατὰ τὸν ὀρθὸ λόγο ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπου (...) ὡς ἀγαθὸν θὰ πρέπει νὰ νοηθεῖ ὁ σωρεῖτης τῶν ἀξιών ποὺ συγκροτοῦν τὸ πρότυπο τοῦ ἐνάρετου ἀνθρώπου. Ἀντιθέτως ἡ δικαιοσύνη ἀξιολογεῖ μὲ βάση τὰ ἐκτιμητικὰ μέτρα τοῦ δικαίου ἢ τοῦ ἀδίκου, ὅπου ὡς δίκαιο νοεῖται ἡ μεσότης καὶ ἡ ἀναλογικότητα κατὰ τὴν στάθμιση τῶν συμπλεκόμενων ἀντιθέτων συμφερόντων (...) Καὶ οἱ ἠθικὲς ἀξίες (...) κινοῦνται στὴν πειστικὴ βάση τῆς ἀρχῆς τῆς μεσότητος (...). Τὸ δίκαιο ἀξιολογεῖ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ μὲ μέτρο ἐκείνη τὴν ὀριοθέτηση τῶν δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων, ποὺ συντελεῖ περισσότερο στὴ διαφύλαξη τῆς κοινωνικῆς εἰρήνης (σσ. 484-5). Εἶναι φανερό ὅτι ὁ τρόπος προσέγγισης τῶν προβλημάτων ἀπὸ τὸν Κ. Μπέη κάνει τὸν ἀναγνώστη νὰ συνοδοιπορεῖ μὲ αἶσθημα συνεποῦς-καλόθυμα στὴ συνεχῆ περιπέτεια - πορείας ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ στὸ κακό, στὶς ἀπαντήσεις καὶ ἀνταπαντήσεις μέχρι τὴν τελικὴ διαλεκτικὴ σύνθεση.

Ἄννα Κελεσιδοῦ

Ὁ Νίτσε καὶ οἱ Ἕλληνες, Ἑποπτ. Τερέζα Πεντζοπούλου - Βαλαλά, Μτφρ. - Ἑπιμ. Ἰ. Σ. Χριστοδούλου, Ἐκδ. Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 1997, σελ. 156.

Μὲ τὸν τίτλο Ὁ Νίτσε καὶ οἱ Ἕλληνες παρουσιάζεται ἀπὸ τίς ἐκδόσεις «Ζήτηρος» μία ἀπὸ τίς πιὸ καλαίσθητες καὶ τεχνικὰ ἄρτιες ἐκδόσεις φιλοσοφικοῦ βιβλίου ποὺ ἔγιναν τὰ



τελευταία χρόνια στην Ελλάδα. Ανάλογο είναι το περιεχόμενο, που συγκροτείται από πέντε μελέτες, οι οποίες αναπτύσσουν φιλοσοφικούς προβληματισμούς και θέσεις που προέκυψαν μέσα από τη θεματική και τις εργασίες της Ημερίδας με θέμα «Ο Νίτσε και οι Έλληνες», που έγινε στη Θεσσαλονίκη τον Οκτώβριο του 1993 με συνεργασία του Τομέα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Α.Π.Θ. και του Ινστιτούτου Goethe Θεσσαλονίκης. Τη γενική εποπτεία της διεξαγωγής της ημερίδας όπως και της έκδοσης είχε η Καθηγήτρια της Φιλοσοφίας κ. Τ. Πεντζοπούλου - Βαλαλά. Οι συγγραφείς του βιβλίου, τρεις ξένοι και δύο Έλληνες Καθηγητές της Φιλοσοφίας, που έχουν αφιερώσει μεγάλο μέρος από το ερευνητικό και διδακτικό τους έργο στην έμβαθυνση στην νιτσεϊκή φιλοσοφία και στην αρχαία ελληνική σκέψη, καταγράφουν σ' αυτόν τον κομψό τόμο των 156 σελίδων τον δικό τους πρωτότυπο φιλοσοφικό λόγο και δίνουν ενδιαφέρουσες ερμηνείες.

Ο Καθηγητής Michailo Djuric (Πανεπιστήμιο Βελιγραδίου), στη μελέτη του *Ο Nietzsche και οι Προσωκρατικοί*, διερευνά την πολυσυζητημένη σχέση του Nietzsche με τους Προσωκρατικούς και ανακαλύπτει νέες πτυχές της σχέσης αυτής, στηριζόμενος στη λεπτή διάκριση Μεταφυσικής και Φιλοσοφίας που διακρίνει στα πρώιμα κατάλοιπα του Γερμανού φιλοσόφου.

Στη μελέτη του *Nietzsche και Πλάτων-Nietzsche και Πλατωνισμός*, ο Καθηγητής Josef Simon (Πανεπιστήμιο Βόννης), εξετάζοντας παράλληλα τη σχέση του Heidegger και του Nietzsche με τη μεταφυσική, καταδεικνύει πως ο Πλάτων με τη θεωρία των Ίδεων, δηλαδή με τη θεμελίωση μιας καθολικής πρόσβασης στην αλήθεια, αντιμετωπίζεται από τον Nietzsche ως ο θεμελιωτής της ευρωπαϊκής παρακμής. Αναλύοντας τη σχέση του Nietzsche με τον Πλατωνισμό, ο συγγραφέας επισημαίνει τη διαπίστωση του Nietzsche ότι η Ευρώπη οφείλει την «ένταση του πνεύματος» στον Πλατωνισμό και τον φορέα του Χριστιανισμού. Ο Πλατωνισμός, θέλοντας μέσω τού λόγου να οδηγηθεί στην εξακρίβωση του είναι, προσπαθεί να το γοήσει και να το εκφράσει λογικά μεταβάλλοντας το εν νέου σε φαινόμενο.

Με αφορμή το «διάλογο» και τον «αφορισμό», τις χαρακτηριστικές μορφές φιλοσοφικής έκφρασης του Πλάτωνα και του Nietzsche, ο Καθηγητής Werner Stegmaier (Πανεπιστήμιο Greifswald), στη μελέτη του *Πλάτων και Nietzsche. Διάλογος και Αφορισμός*, ξαναβλέπει τη γραφή όχι μόνο ως μέσο αλλά ως όρισμό του φιλοσοφείν. Η γραφή, ως συγκρότηση συμβόλων που μπορούν να φέρουν στον κάθε αναγνώστη διαφορετικό κάθε φορά νόημα, φέρνει στο φως τον προσωπικό, ατομικό και ασύμμετρο χαρακτήρα του φιλοσοφείν. Ο συγγραφέας της μελέτης εξετάζει τις περιπτώσεις του Σωκράτη, του Πλάτωνα, του Nietzsche και του Derrida ως διαφορετικές λύσεις στο πρόβλημα από τη μία της ατομικότητας του φιλοσοφείν και από την άλλη της διάδοσης της φιλοσοφίας, με κοινό ωστόσο στόχο να μην προβάλλουν τον ιδιαίτερο στοχασμό ως καθολικά έγκυρο παρά να προσκαλούν αδιάλειπτα τον αναγνώστη στη φιλοσοφική πράξη.

Η Καθηγήτρια Τερέζα Πεντζοπούλου - Βαλαλά (Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης), στη μελέτη της *Nietzsche και Αριστοτέλης. Γύρω από τη Γέννηση της Τραγωδίας και την Ποιητική*, φωτίζει τη συνάντηση Nietzsche και Αριστοτέλη μέσα από τη σύλληψη του τραγικού. Εμβαθύνοντας στην *Ποιητική*, στο φως της *Γέννησης της Τραγωδίας*, και ξεπερνώντας την έξωτερική πρόθεση του Αριστοτέλη να συνοψίσει τους κανόνες γραφής της τραγωδίας, η συγγραφέας αναζητεί και βρίσκει στον Αριστοτέλη τον οντολογικό τόπο του τραγικού που συνίσταται στο «χαίρειν», στην «οϊκείαν ήδονήν», που δίνεται άμεσα μέσα από την τραγωδία, με τον τρόπο που δίνεται ή ίδια ή ζωή. Η στιγμή, στην τραγωδία, κατά την οποία, «παρά το είκος», γίνεται η ανατροπή της «κατά δόξαν» ακολουθίας των πράξεων, απαιτεί κατάφαση εκ μέρους του τραγικού ήρωα και μαζί του θεατή. Επομένως ο τόπος του τραγικού είναι για τον Αριστοτέλη τα ίδια τα «πράγματα», τα άνευ διδασκαλίας γεγονότα, και όχι οι λόγοι, και είναι ο τόπος όπου αναζητεί το τραγικό και ο Nietzsche: Η ζωή με τη δημιουργία, τις μεταμορφώσεις και την εκμηδένιση των μορφών της.



Ο Καθηγητής Δημήτρης Λαμπρέλλης (Αναπληρωτής Καθηγητής, Πάντειο Πανεπιστήμιο Αθηνών), στη μελέτη του *Ο Nietzsche στην Ελλάδα. Ένα όνομα για όλα και για τίποτα*, καταγράφει τους λόγους για τους οποίους ο Nietzsche εισάγεται στις αρχές του αιώνα στην Ελλάδα, μέσα από τα περιοδικά *Τέχνη* και *Διόνυσος*, ως εκφραστής του Έλληνισμού, ενός Έλληνισμού που οι Έλληνες της εποχής δεν γνωρίζουν και του οποίου ουσιαστικά βιώνουν την παρακμή. Ο συγγραφέας δείχνει πώς ο Nietzsche εμπλέκεται ως ιδεολογικός σύμμαχος ενός εθνικισμού που συνοδεύεται από την αποδοχή των αξιών του Έλληνισμού ως αντίποδα του Χριστιανισμού, αλλά και ως ιδεολογικός αντίπαλος ενός εθνικισμού που συνοδεύεται από την αποδοχή του Ελληνοχριστιανισμού. Μια τρίτη παραλλαγή της τύχης του φιλοσόφου, τον συνδέει με έναν ρηχό «έσπετισμό», που στηρίχτηκε στην παρουσίαση του Nietzsche ως φιλοσόφου που εξαιρεί την ποίηση και την τέχνη και περιφρονεί τον όρθο λόγο και την επιστήμη. Με την επίκληση του ονόματος του Nietzsche για να προβληθούν ή να απωθηθούν οι διαφορετικές και αντιφατικές αυτές θέσεις — που κάνει το όνομα του φιλοσόφου να είναι για «όλα» — επέρχεται και το «τίποτα», που συνοδεύει την άγνοια και την παρερμηνεία του στοχασμού του.

Στυλιανός ΔΗΜΟΠΟΥΛΟΣ

E. MOUTSOPOULOS, *La conscience de l'espace*, Aix-en-Provence, Orphys, Institutions Philosophiques Réunies, 1997, σελ. 219.

Η πρώτη έκδοση του βιβλίου αυτού του Ακαδημαϊκού Επαγγέλου Μουτσοπούλου, αντεπιτελλόντος μέλους του Γαλλικού Ινστιτούτου, έγινε το 1967, από τον Έκδοτικό Οίκο Orphys στο Aix-en-Provence και σημείωσε μεγάλη επιτυχία. Το έργο, επίκαιρο και αναλλοίωτο μετά από τριάντα χρόνια, στην δεύτερη αυτή έκδοσή του, είναι γραμμένο σε ωραία γαλλική, φιλοσοφική και λογοτεχνική γλώσσα. Περιέχει πλούσια βιβλιογραφία, σαράντα σελίδων και πίνακα ποιητικών σημειώνων δύο σελίδων. Στόν πρόλογο, ορίζεται η σχέση περιβάλλοντος χώρου και παρατηρητού και σημειώνεται πώς υπάρχει μια διαλεκτική στη φύση του δεσμού τους και διατυπώνεται η αντίληψη πώς η διάρκεια είναι χαρακτηριστική της συνείδησης, ενώ ο χώρος είναι αντικείμενο της ανθρώπινης δραστηριότητας. Στη συνείδηση εισβάλλει ένας πυρήνας του παρατηρούμενου χώρου.

Το πρώτο κεφάλαιο αναφέρεται στην ιστορία της έννοιας του χώρου. Το δεύτερο στην έπαφή της συνείδησης προς τον χώρο. Το τρίτο στις χωρικές κατηγορίες. Το τέταρτο, στην οργάνωση του χώρου (αισθητική και πρακτική). Το πέμπτο, στη δυναμική του χώρου σε σχέση προς το πεπρωμένο. Έπονται τα συμπεράσματα. Ο Όμηρος θεωρεί τον κόσμο χώρο περιορισμένον από έναν ωκεανό· ο Ησίοδος τον συνδέει προς το «χάος». Ο Αναξίμανδρος εισάγει την έννοια του άπειρου στην αντίληψη περί κοσμοχώρου. Ο Πλάτων θεωρεί το σύμπαν κλειστό στο έσωτερικό ενός χώρου, δίχως όρια, αλλά υποκείμενο σ' αρμονικούς νόμους και αντιτιθέμενο προς ένα δυναμικό κενό. Περαιτέρω ο συγγραφέας αναφέρεται στον γεωμετρικό χώρο του Γαλιλαίου και του Νεύτωνος, στον συνεχή χώρο του Καρτέσιου και στον άπειρο χώρο του Leibniz, αλλά και στην θεωρία του H. Poincaré, όπου ο τρισδιάστατος χώρος εξηγείται μέσω των αισθημάτων αφής του παρατηρητή και είναι όμογενής και ισότροπος, και στην παγγεωμετρία του G. Bachelard, της οποίας οι γεωμετρίες του Εὐκλείδη και του Riemann είναι ειδικές περιπτώσεις, δίχως να παραβλέπονται οι σύγχρονες θεωρίες όπου ο χρόνος είναι μια χωρική διάσταση που ενώνει την έννοια του χώρου με τη μάζα και την κίνηση. Η κριτική των θεωριών αυτών οδηγεί σε μιάν αντίληψη οντολογικής δυναμικότητας του χώρου. Έτσι, συνδεδεμένος προς την συνείδηση, ο χώρος καθίσταται «άνθρωπικός». Προϋπήρχε της συνείδησης, αλλά, όπως και ο χρόνος, ενεργοποιείται από αυτήν.





Στό δεύτερο κεφάλαιο, γίνεται λόγος για την σχέση της συνείδησης του παρατηρητή προς τον περιβάλλοντα χώρο, για τη χαρακτηριστική εσωτερική χωρική ιδιότητα των σωμάτων και για τη θέση των αντικειμένων στον χώρο. Η συνείδηση προέκταση προς το περιβάλλον της. Η αντίληψη του χώρου είναι αδιαχώριστη από την ιδέα της ύπαρξης, και ο συγγραφέας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ιδέα του χώρου εξαρτάται από τη δραστηριότητα του παρατηρητή και από τον συνειδησιακό του ορίζοντα. Στο τρίτο κεφάλαιο αναπτύσσονται οι κατηγορίες του χώρου. Κατά τον Bergson, υπάρχει μια αρχική «χωρικότητα» της νοήσεως, που η παρουσία της χωρικής πραγματικότητας στη συνείδηση, επιτρέπει μία διαλεκτική μεταξύ του εξωτερικού κόσμου και των εσωτερικών δομών του Έγώ. Πρέπει συνεπώς να οριστεί ή λογική και ή οντολογική προέκταση του χώρου, αλλά και οι επιδράσεις του στην νόηση, που αναλύονται σύμφωνα προς σχετικές κατηγορίες της συνείδησης. Υπάρχει λοιπόν δράση του χώρου επάνω στη συνείδηση ή αντίστροφα της συνείδησης επάνω στον χώρο; Οι χωρικές κατηγορίες διακρίνονται σε καθολικές (όριστικές - άοριστες) και σε σχετικές (όμοχωρία, έτεροχωρία, προτερότης, ύστερότης), αλλά και σε κατηγορίες διεύθυνσης (στατικές, στατικοδυναμικές, παρουσίας, αντίστασης, έγγυς), πρόθεσης (στατικο-σχέσεις, ανυσματικές, κινητικότητας), προθετικές και χωροκαιρικές (όχι - ακόμη - εδώ, πουθενά - πιά).

Έδώ εισάγεται η έννοια της καιρικοποιήσεως του χώρου, την οποίαν ο συγγραφέας έχει αναλύσει και σε πολλά άλλα φιλοσοφικά του συγγράμματα (Φιλοσοφία της καιρικότητας, Αθήναι, Καρδαμίτσα, 1984· *Kairos. La mise en temps*, Paris, 1991). Ο ίδιος παρέχει τον όρισμό του όρου «καιρικός», ο οποίος χαρακτηρίζει έντονες στιγμές, για να συμπεράνει ότι οι χωρικές κατηγορίες δημιουργούνται από την ψυχολογική δραστηριότητα του παρατηρητή, και ότι ο αφηρημένος χώρος και χρόνος δεν δύναται να θεωρηθούν παρά ως δυναμικές ιδιότητες που περιμένουν να πραγματοποιηθούν. Οι χωροκαιρικές κατηγορίες δείχνουν τη σπουδαιότητα της προθετικότητας στη συνείδηση του παρατηρητή: διακρίνουν τον χώρο σε χώρο που έχει ήδη διανυθεί και σε χώρο που θα προκειται να διανυθεί. Η νόηση δραστηριοποιεί τον χώρο ο οποίος και έχει άφ' εαυτού μία εσωτερική δυναμική. Στο επόμενο κεφάλαιο ο συγγραφέας κάνει λόγο περί της οργάνωσης του χώρου (αισθητικής και πρακτικής). Έδώ ο αντικειμενικός χώρος στερείται ορίων, ο αισθητικός χώρος διατελεί εσωτερικώς καθορισμένος, τα όρια του, όπως έτσι καθορίζονται από τον άνθρωπο, του οποίου η αισθητική ζωή είναι το κέντρο μοναδικής και σταθερής αναφοράς. Η αισθητική και η πρακτική μορφή του χώρου οδηγούν από τον άνευ ορίων χώρο, στον καθοριζόμενο ανθρώπινο χώρο, και διευκολύνουν την άμεση συνείδηση του πιθανού χώρου.

Στό πέμπτο κεφάλαιο που φέρει τον τίτλο «Δυναμική και πεπρωμένο» ο συγγραφέας αναφέρεται στην ανοικτή χωρική συνείδηση. Συμπιεσμένος συνειδησιακά από τον χώρο, ο άνθρωπος ελευθερώνεται μεταβάλλοντας τα όρια του περιβάλλοντός του, διευρύνοντας δηλαδή το πεδίο δράσεώς του. Αυτή η τελεολογία της «κατάκτησης του χώρου» υπογραμμίζει την βούληση του ανθρώπου να κατακτήσει το σύμπαν. Ο συγγραφέας προσφεύγει στην ποίηση του Baudelaire και του Claudel, του Goethe και του Th. Gautier, του Καβάφη και του Byron. Χαρακτηριστικός είναι ο στίχος του Claudel: «Είμαι ελεύθερος γιατί εγώ τουλάχιστον είμαι απ' έξω». Έμπεδώνεται έτσι η διαλεκτική χώρου και συνείδησης. Στα συμπεράσματα παρέχεται ένα τελικό σχήμα της διαλεκτικής του χώρου: υπάρχει διαδικασία εξουδετερώσεως είτε του χώρου είτε της υπάρξεως. Τονίζεται ότι ο χώρος δεν μπορεί να θεωρηθεί ως στατικό σύνολο αναλλοίωτο αλλά, σε συνάρτηση προς τις σχετικές δυναμικές και τη χωρική πραγματικότητα της ύπαρξης. Η επικαιροποίηση είναι το γνωσιολογικό μέσο χάρη στο οποίο η συνειδητοποιημένη ύπαρξη εντάσσεται στον χώρο.

Το όλο έργο αποκτά μεγάλο ενδιαφέρον σε σχέση προς τις σύγχρονες κοσμολογικές θεωρίες. Υπάρχουν ακριβείς νόμοι στο σύμπαν; Επικρατεί σ' αυτό ο νόμος της άβειαιότητας δεδομένου ότι ο παρατηρητής δεν είναι δυνατόν να προκαλεί απόλυτες μετρήσεις. Πρόκειται για θέματα φυσικής και αστροφυσικής που απασχολούν τη σύγχρονη επιστήμη.



μιάν επιστήμη που χαρακτηρίζεται από τις ανακαλύψεις του κοσμοχώρου με τη βοήθεια της διαστημικής τεχνολογίας και της πληροφορικής, οι οποίες οδήγησαν προσφάτως σε πλήθος ανακαλύψεων. Η ανάλυση της σχέσης συνείδησης και κοσμοχώρου από τον Εὐάγγελο Μουτσόπουλο, συνιστά ένα φιλοσοφικό έργο που άνοιξε νέους ορίζοντες, όχι μόνο στη φιλοσοφία, αλλά και στις σύγχρονες διαστημικές επιστήμες.

Β. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ

Δημητρίου Ν. ΚΟΥΤΡΑ (έκδ.), *Ἡ ἀριστοτελική ἠθική καὶ οἱ ἐπιδράσεις της*, Ἀθήνα, Ἑταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν «Τὸ Λύκειον», 1996, σελ. 356.

Ἡ ἠθική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι καὶ στὴν ἐποχή μας προσφιλές πεδίο ἐρευνητικῶν ἀναζητήσεων. Δείγματα γόνιμης ἐνασχόλησης μὲ τὰ ἠθικά συγγράμματα τοῦ φιλοσόφου καταγράφονται πολλὰ καὶ σημαντικοὶ εἶναι οἱ καρποὶ τῆς ἐρευνας, καίτοι πολλὰ καίρια προβλήματα δὲν θεωροῦνται ἐπιλυμένα· τὰ ἐρωτήματα γιὰ τὴ σχέση τῶν ἠθικῶν πραγματειῶν, λ.χ., ἀλλὰ καὶ γιὰ προβλήματα γνησιότητας δύσκολα μποροῦν νὰ λάβουν τελεσίδικη ἀπάντηση. Κυρίως γιὰ τὰ *Ἡθικά μεγάλα* ἀρκετὰ ἐρωτήματα περιμένουν ἀκόμη ἀπάντηση. Οἱ R. R. Walzer καὶ J. M. Mingay πῶς ἐφοδίασαν μὲ μιὰ καινούργια ἐκδοσὴ τῶν *Ἡθικῶν Εὐδημίων* (στὴ σειρὰ τῆς SCBO, Oxford, 1991), ποὺ φιλοδοξεῖ νὰ ἀποτελέσει σταθερὴ βάση γιὰ τὴ μελέτη τοῦ ἔργου. Τὰ *Ἡθικά Νικομάχεια* παραμένουν βεβαίως ἐπίκεντρο καὶ τὸ ἀσφαλέστερο σημεῖο ἀναφοράς γιὰ τὴν ἀποτίμηση τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ λόγω τῆς ἔκτασης καὶ πληρότητάς τους (συγκρινόμενα μὲ τὰ ἄλλα δύο ἔργα) καὶ λόγω τῆς βεβαιότητάς, ἀπὸ πολλὰς ἀποψεις, ποὺ ἔχουμε γι' αὐτὰ. Οἱ σύγχρονοι μελετητὲς τῶν ἠθικῶν ἔργων τοῦ φιλοσόφου οφείλουν ἀσφαλῶς τὰ μέγιστα στὸν ὀξυδερκὴ σχολιασμό τους (καὶ μετάφρασή τους) ἀπὸ τὸν F. Dirlmeier (στὴ σειρὰ Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Darmstadt, 1956-1962 [καὶ ἀνατυπώσεις]), ἂν μποροῦμε νὰ ἀναφέρουμε μιὰν ἀπὸ τίς κορυφαίες περιπτώσεις σύμπτωσης φιλοσοφικῆς ἐμβάθυνσης καὶ φιλολογικῆς ὀξυδέρκειας σὲ σχολιασμὸ συγγραμμάτων τοῦ Ἀριστοτέλη τῇ νεότερῃ ἐποχῇ.

Ἡ σύγχρονη ἐλληνικὴ συμβολὴ στὴ διερεύνηση τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι εὐκαταφρόνητη καὶ ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴν πλειάδα τῶν μελετῶν ποὺ συντάχθηκαν καὶ συντάσσονται ἀπὸ Ἕλληνες ἐπιστήμονες γιὰ ζητήματα τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Σ' αὐτὲς ἔρχονται ἀναμφίβολα νὰ προστεθοῦν καὶ ὅσες περιέχονται στὸν παρόντα τόμο, ἀνακοινώσεις ὅλες στὸ Α' Διεθνὲς Συνέδριο Ἀριστοτελικῆς Φιλοσοφίας μὲ θέμα «Ἡ Ἀριστοτελικὴ ἠθική καὶ οἱ ἐπιδράσεις της», ποὺ διοργανώθηκε ἀπὸ τὴν Ἑταιρεία Ἀριστοτελικῶν Μελετῶν «Τὸ Λύκειον» (ιδρύθηκε τὸ 1994 μὲ σκοπὸ τὴν καλλιέργεια καὶ προώθηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη) καὶ τὸν Τομέα Φιλοσοφίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν καὶ πραγματοποιήθηκε στὴν Ἀθήνα ἀπὸ 24 ἕως 26 Μαΐου 1995. Τὸ βιβλίο ξεκινᾷ μὲ πρόλογο τοῦ Καθηγητῆ Δ. Ν. Κούτρα, χαιρετισμὸ τοῦ Πρύτανη τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν Π. Γέμτου καὶ χαιρετισμὸ τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Εὐ. Μουτσόπουλου. Ἀκολουθοῦν οἱ ἀνακοινώσεις τῶν εἰσηγητῶν, ἐλλήνων καὶ ξένων ἐπιστημόνων, εἰκοσιοκτὼ στὸ σύνολο, οἱ ὁποῖες καλύπτουν εὐρεία θεματικὴ μὲ ἐπίκεντρο πάντοτε τὴν ἀριστοτελικὴν ἠθικὴν φιλοσοφία. Οἱ εἰσηγήσεις ἀναλαμβάνουν (i) ἀνάλυση καιρίων ἐννοιῶν τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη —μὲ ἀναφορὰ κυρίως στὰ ἠθικά συγγράμματα ἢ καὶ σὲ ἄλλα ἔργα, περισσότερο στὰ *Πολιτικά*— καὶ συζήτηση ἐρημνευτικῶν προβλημάτων ποὺ ἐγείρουν χωρὶα τῶν ἠθικῶν ἔργων, (ii) διερεύνηση τῆς ἐπιδράσεως τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς στὸν μετέπειτα φιλοσοφικὸ στοχασμὸ, ἰδιαίτερα στὴν χριστιανικὴ διανόηση, καὶ (iii) παρουσίαση, συγκριτικὰ, στοιχείων τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ μεταγενέστερων στοχαστῶν. Μὲ βάση τὴν θεματοποίηση αὐτὴ θὰ ἐπι-



χειρήσω παρουσίαση της επιστημονικῶν πορισμάτων πού συγκομίζονται στὸν παρόντα τόμο, ἀφοῦ ὅμως ἐπισημάνω τὸν σχετικὸ κάπως χαρακτήρα τῆς παραπάνω θεματοποίησης, καθὼς ἀναπόφευκτες εἶναι κάποτε οἱ ἐπικαλύψεις.

Ὁ Ἀκαδημαϊκὸς Κ. Δεσποτόπουλος («Ἡ ἀριστοτέλεια ἔννοια τῆς προαιρέσεως» [σσ. 72-80]) πραγματεύεται τὸ σημαντικὸ θέμα τῆς προαιρέσεως κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Προβαίνει κατ' ἀρχὴν στὸν προσδιορισμὸ τοῦ ἐννοιακοῦ πεδίου γιὰ τὸν ὅρισμὸ τῆς προαιρέσεως: διακρίνει τὴν προαίρεσιν ἀπὸ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ τὸν θυμόν, τονίζει ὅτι ἡ σύσταση τῆς προαιρέσεως εἶναι «πρακτικο-λογική», δηλαδή «ριζικά διαφορετική ἀπὸ τὴ σύσταση τῆς γνωσιακῆς λειτουργίας» (σ. 75), καὶ ἐντοπίζει τὴ διαφορὰ προαιρέσεως καὶ δόξης. Ἀναλύει κατόπιν τὴν ἔννοια τοῦ βουλευέσθαι, δηλαδή τοῦ πρακτικοῦ λογισμοῦ, γιὰ νὰ καταλήξει στὸν ἀριστοτέλειο ὅρισμὸ τῆς προαιρέσεως ὡς βουλευτικῆς ὁρέξεως τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐπισημαίνοντας (σ. 79) τὸ καίριο στοιχεῖο στὸν ὅρισμὸ αὐτό, δηλαδή τὸ ψυχορηπτικὸ στοιχεῖο, τὴν ὁρεξιν τονίζει ἀκόμη τὸ δισταγμὸ τοῦ φιλοσόφου νὰ ἀναγνωρίσει προβάδισμα στὴν ὁρεξιν ἢ στὸν νοῦ καί, τέλος, διερευνᾷ τὸ πλαίσιο τῆς ἀριστοτέλειας πραξιολογίας στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται ἡ προαίρεσις. Δείχνει ἔτσι ὁ σ. μὲ σαφήνεια, πληρότητα καὶ συνδυαστικὴ δεξιότητιὰ τὶς πολὺπλευρες διαστάσεις τῆς ἔννοιας αὐτῆς καὶ τὴν συλλογιστικὴ τοῦ φιλοσόφου γιὰ τὸν ὅρισμὸ τῆς. Ὁ Δ. Ν. Κούτρας («Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἠθικὴ ἀρετὴ» [σσ. 137-150]) ἀναλαμβάνει διερεύνηση, ὀλικά, τῆς ἔννοιας τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Τοῦτο σημαίνει μελέτη τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν στὴν πρακτικὴ τοῦ φιλοσοφία, ἀφοῦ ὁ ρόλος τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν προσδιορίζει τὸν στοχασμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη «στὴ γενικότερη θεώρηση τῆς πρακτικῆς ζωῆς καὶ τῆς πράξεως» (σ. 137). Μὲ βάση τὴ διμερῆ διάκριση τῶν μορίων τῆς ψυχῆς στὸ «λογὸν ἔχον» καὶ στὸ «ἄλογον» ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σὲ διαίρεση, ἀντίστοιχα, τῶν ἀρετῶν σὲ διανοητικὲς καὶ ἠθικὲς. Ὁ σ. ἀναλύει τὰ αἷτια γένεσης τῶν ἀρετῶν, τὴν οὐσία τῆς ἔξεως —ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ὁρίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς ἔξις προαιρετική— τὴ συνδυαστικὴ ἀρετὴ καὶ πράξεως, τὴν ἐνάτη τῆς μεσότητος, ἐπισημαίνοντας καὶ τὴ συνάφεια τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας τῆς μεσότητος πρὸς τὴν ἔννοια τῆς μετρητικῆς τέχνης τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου Πολιτικός, ἐνῶ ἀναπτύσσει τὰ εἶδη τῶν ἀρετῶν καὶ ἀναλύει ἰδιαίτερα τὸν ρόλο τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν ὡς ἀξιῶν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι κατὰ τὸν σ. «μία καταστασιακὴ ἠθικὴ, μία φιλοσοφικὴ ἠθικὴ τῆς καταστάσεως καὶ ὄχι τῶν ἠθικῶν ἐντολῶν ἢ συνταγῶν» (σ. 149). Ὁ Στ. Βιρβιδάκης («Τὸ πρόβλημα τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς ἠθικῆς γνώσης στὰ *Ἠθικά Νικομάχεια*» [σσ. 33-48]) ἐξετάζει τὴ λειτουργικότητα ἀλλὰ καὶ τὰ ὅρια ἐρμηνείας καὶ ἐπαναξιοποίησης τοῦ ἀριστοτελικοῦ προτύπου σχετικὰ μὲ τὴ δυνατότητα καὶ τὴν ὑφὴ τῆς ἠθικῆς γνώσης στὸ πλαίσιο τῆς σύγχρονης ἀναλυτικῆς ἠθικῆς γνωσιολογίας. Ἀναλύει κατ' ἀρχὴν πῶς διαφοροποιεῖται ἡ ἠθικὴ γνώση ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ κατὰ τὰ ἠθικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ συμπεραίνει ὅτι «ἡ ἠθικὴ γνώση τελικὰ συνδυάζει τὴν προτασιακὴ γνώση ἀληθῶν πεποιθήσεων γιὰ τὸ τέλος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ φύση τῆς ἀρετῆς, μὲ τὴ γνώση ἀπὸ ἄμεση γνωριμία (acquaintance), τὴν παρεχόμενη ἀπὸ τὴν ἐξοικείωση μὲ τὶς ἔνυλες —πραγματωμένες— ἀξιολογικὲς ποιότητες» (σ. 40). Ὁ σ. ἐξετάζει τὶς διαφορετικὲς, στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἀσυμμετρία μεταξὺ ἠθικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς γνώσης καὶ τὶς κυρίαρχες, στίς μέρες μας, τάσεις κατανόησης τῆς ὑφῆς τῆς ἠθικῆς γνώσης καθὼς καὶ τὴν προσπάθεια ἀναβίωσης τῆς ἀριστοτελικῆς προσέγγισης. Καταλήγει ὅτι «στὶς μέρες μας δὲν μπορούμε νὰ ἀποδεχτοῦμε τὸ ἀριστοτελικὸ μεταφυσικὸ-μεταῖθικὸ καὶ κανονιστικὸ «πακέτο»» (σ. 47), θεωρεῖ ὅμως πολὺ ἐνδιαφέρουσες «τὶς νέες ἐρμηνευτικὲς ἐπεξεργασίες τῶν βασικῶν τοῦ ὑλικῶν» (αὐτόθι).

Ἡ Μ. Δραγώνα-Μονάχου («Τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημίων*» [σσ. 81-94]) συζητᾷ τὴν αὐθεντικότητα καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ἀξία τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημίων* καθὼς καὶ τὴ σχέση τους μὲ τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια*, τὸ λεγόμενο «ἀριστοτελικὸ πρόβλημα», πού ταλάνισε τὴν ἔρευνα ἐδῶ καὶ ἐνάμιση αἰῶνα. Ἐξετάζει τὶς ἀλληλοσυγκρουόμενες θέσεις γιὰ τὸ θέμα, κυρίως αὐτὲς τοῦ Α. Kenny καὶ τὶς ἀντιδράσεις πού προκάλεσαν, καὶ ἀναλύει σὲ βάθος τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημίων*, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐνδιαφέρον



που διατηρούν στην εποχή μας. Τονίζει ότι το πρόβλημα της χρονολόγησης των πραγματειών εξακολουθεί να παραμένει ανοιχτό και ότι «αν κάτι κερδήθηκε από την πρόσφατη αναβίωση του αριστοτελικού προβλήματος είναι η πληρέστερη αναγνώριση του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος των *Ἠθικῶν Εὐδημίων* με βάση τρέχοντα κριτήρια φιλοσοφικής αξιολόγησης» (σ. 92). Επισημαίνει ότι δεν είναι τυχαίο που «οι διαφορετικές προσεγγίσεις στις δύο πραγματείες σημειώνονται κυρίως στη μέθοδο και στο πλήρωμα της εὐδαιμονίας» (σ. 93) και τονίζει πόσο δυσκολευόταν ο Ἀριστοτέλης «να πει στα θέματα του ἡθους και του εὖ ζῆν την τελευταία λέξη. Αὐτή θά συμπορευόταν ὅπωςδήποτε, ὅπως και ἡ εὐδαιμονία, με τὸ πλήρωμα τῆς ζωῆς» (σ. 94). Ὁ Ἀ. Μάνος («Ἡ εὐδαιμονία ὡς θεωρία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη» [σσ. 176-182]) ἀναπτύσσει τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν εὐδαιμονίαν ὡς θεωρίαν καὶ τονίζει τὴν ἀνωτερότητα ποὺ ἀποδίδει ὁ φιλόσοφος στὴν θεωρητικὴ ἐνέργεια τοῦ νοῦ ἐναντι τῆς ἡθικῆς πράξης «ὑποστηρίζοντας κατὰ τρόπον ἁμεσον τὴν κατωτερότητα τῶν ἡθικῶν ἐν συγκρίσει πρὸς τὶς διανοητικὲς ἀρετὲς» (σ. 180). Ὁ Μ. Δ. Ρέλλος («Ἡ ἡδονὴ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη» [σσ. 285-291]) ἐξετάζει πῶς ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιλαμβάνεται τὴν ἐννοία τῆς ἡδονῆς, τοὺς ὅρους καὶ τὸ εὖρος ἰσχύος τῆς καὶ συμπεραίνει ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης «ἂν καὶ ἀναγνωρίζει τὸν ρόλο καὶ τὴν σημασία τῆς ἡδονῆς, ἐν τούτοις τὴν ὑποτάσσει στὸν λόγο καὶ τὴν θέτει σὲ κατώτερο ἐπίπεδο ἀπὸ ἐκεῖνο τῆς ἀρετῆς στὸν δρόμο τοῦ κάθε ἀνθρώπου πρὸς τὴν εὐτυχία» (σ. 291). Ὁ J. Frère («Ἀνδρεία καὶ θυμὸς selon Aristote *Ethique à Nicomaque*, III, 1115 a4-1117 b25» [σσ. 95-101]) διερευνᾷ τὶς ἐννοίες ἀνδρεία καὶ θυμὸς κατὰ τὸ Γ9 Γ3 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* ἀναλαμβάνοντας κατ' ἀρχὴν σύγκριση τῆς ἀριστοτελικῆς μετὰ τὴν πλατωνικὴ ἐννοία τῆς ἀνδρείας (μ' ἐπικεντρο τὸν *Λάχητα* καὶ τὸ 2ο καὶ 4ο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*) πρὸς ἐντοπισμὸ τῶν διαφορῶν τους. Αὐτὲς προσδιορίζονται τόσο ἀπὸ ἐξωτερικοὺς παράγοντες (ἐχθροὶ τῆς πόλης) ὅσο καὶ ἀπὸ ψυχολογικὲς συνιστώσες (τὰ μέρη τῆς ψυχῆς) καὶ ὄντολογικὲς διαστάσεις (ἀθανασία τῆς ψυχῆς). Ὁ σ. παρατηρεῖ (σ. 100) ὅτι ἐνῶ γιὰ τὸν Πλάτωνα ὁ θυμὸς εἶναι τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο εὐγενῆ μέρη τῆς ψυχῆς, «θυμὸς καὶ λόγος εἶναι κατ' οὐσίαν ζεύγος», γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὰ πράγματα ἀλλάζουν: ὁ θυμὸς ὑποβιβάζεται. Ἡ Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαῶ («Οἱ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἡθικῆς» [σσ. 268-284]) θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὶς μεταφυσικὲς προϋποθέσεις τῆς ἀριστοτελικῆς ἡθικῆς παρατηρῶντας πῶς «ἂν δείξουμε ὅτι τὰ *Ἠθικά Εὐδήμια* καὶ τὰ *Ἠθικά Νικομάχεια* κατανοοῦνται μέσα ἀπὸ παραδοχὲς οἱ ὁποῖες ἀνήκουν συγκεκριμένα στὸν χῶρο τῆς μεταφυσικῆς, τότε ἀπαντοῦμε στὸ ἐρώτημα κατὰ πόσο ἡ ἡθικὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἢ ὄχι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ ὅλο σύστημά του» (σ. 269). Ἀφοῦ διευκρινίζει τὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου *μεταφυσική* ἢ σ. διερευνᾷ συστηματικὰ τὰ χωρία ἐκεῖνα τῶν ἡθικῶν ἔργων ποὺ ὑποδεικνύουν διασύνδεση ἀρχῶν τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς μετὰ κύριες ἀρχές τῆς ἡθικῆς, μετὰ ἀποκορύφωμα τὴν *θεωρητικὴν ἐνέργειαν* τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία παραπέμπει στὴν περὶ θεοῦ ἀντίληψη τοῦ φιλοσόφου. Ἡ σ. σημειώνει καταληκτικὰ ὅτι «ἡ πρόταση θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία ἐρχεται νὰ φωτίσει τὴν ἄλλη πρόταση γιὰ τὸν ἄνθρωπο, τὸ ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Μετὰ τὴν τελείωσιν ἔχουμε διεισδύσει στὸν χῶρο τοῦ ἐπέκεινα» (σ. 284).

Τὸ δίκαιο, ἡ δικαιοσύνη ἀπασχολεῖ ἐντονα τὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη ὁ φιλόσοφος ἀφιερώνει χαρακτηριστικὰ ὁλόκληρο τὸ Ε βιβλίο τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* στὴν πραγματεύση του, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐπανειλημμένες ἀναφορὲς στὸ σύνολο τῆς ἡθικῆς καὶ πολιτικῆς του συγγραφῆς. Τὴν ἀριστοτελικὴ ἐννοία τοῦ δικαίου πραγματεύονται οἱ Ν. Ἀγγελῆς («Ἡ δικαιοσύνη ὡς ὅλη ἀρετὴ» [σσ. 21-28]), Κ. Μαρκεζίνη («Ἡ τυπικὴ ἀρχὴ τῆς διανεμητικῆς δικαιοσύνης τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς στὴ σύγχρονη κοινωνία» [σσ. 205-216]), Str. Geragotis («L'ambiguïté de la justice politique» [σσ. 102-116]) καὶ Ch.-U. Kwon («Τὸ ἀνταποδοτικὸ δίκαιο κατ' Ἀριστοτέλη» [σσ. 151-160]). Ὁ Ν. Ἀγγελῆς τονίζει ὅτι ἡ δικαιοσύνη κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ταυτόχρονα πρακτικὴ γνώση καὶ ἡθικὴ ἀρετὴ καὶ «ὡς τέτοια πηγάζει ἀπὸ τὸν πρακτικὸ λόγον (πρακτικὴ διάνοια) καὶ τὴν ἀρετὴ του τὴν φρόνηση» (σ. 13). Ὁ σ. προβαίνει σὲ ἀνάλυση τῆς ἐννοίας τῆς δικαιοσύνης ὡς ἡθικῆς ἀρετῆς, γιὰ νὰ καταστοῦν ἀντιληπτές στὴ συνέχεια οἱ ἐπιπτώσεις τῆς στὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ



ζωή. Διακρίνει τρεις κυρίως έπιπτώσεις που άφορούν: στην έρμηνεία των πολιτικών γεγονότων, στην όργάνωση της πολιτείας και στην θεωρία της ευδαιμονίας. Ό σ. καταλήγει ότι «ή δικαιοσύνη ως «όλη άρετή» αίρεται στο ύψος της κατ' έξοχήν όργανωτικής άρχης της πολιτείας και καθίσταται αποφασιστικός παράγοντας ευδαιμονίας των πολιτών» (σ. 23). Η Κ. Μαρκεζίνη υποστηρίζει ότι ή άριστοτελική διανεμητική δικαιοσύνη αναβιώνει δυναμικά στις μέρες μας ως κοινωνική δικαιοσύνη που ρυθμίζει τη χορήγηση ανεπαρκών κοινωνικο-οικονομικών αγαθών. Η σ. αναλαμβάνει νά δείξει άφενός μόν ότι οί θεωρίες διανεμητικής δικαιοσύνης των Άριστοτέλη και Rawls, οί όποίες έμφανίζονται άρχικά ως έκ διαμέτρου αντίθετες, όσον άφορά στην θεμελιώδη τους έννοια της άξίας και της ανάγκης αντίστοιχα, συγκλίνουν σέ κάποιο βασικό σημείο κατά την έφαρμογή τους στην σύγχρονη κοινωνία, άφετέρου δέ ότι είναι αναγκαίος κάποιος συνδυασμός τους για μιá σύγχρονη θεωρία διανεμητικής δικαιοσύνης, τονίζοντας ταυτόχρονα την επικαιρότητα της άριστοτελικής ήθικης και πολιτικής. Ό Str. Geragotis έξετάζει όρισμένες καίριες διαστάσεις της άριστοτελικής αντίληψης για την πολιτική δικαιοσύνη, διερευνώντας τό πεδίο αναφοράς των σχετικών πολιτικών και ήθικών έννοιών του Άριστοτέλη. Ό σ. τονίζει ότι οί έννοιες αυτές αναφέρονται σέ μιάν ήθική τάξη, όπου οί άνθρωποι και οί πράξεις τους νοούνται αναφορικά προς την πολυπλοκότητα της πραγματικότητας· ό Άριστοτέλης έχει σφαιρική εικόνα της κοινωνίας, έμμένοντας πρωτίστως στην πολιτική της διάσταση και τονίζοντας την αναγκαιότητα υπερίσχυσης της μέσης τάξης και ύπαρξης κοινωνικής ισότητας. Κατά τόν σ. ή άριστοτελική πολιτική φιλοσοφία μπορεί νά συμβάλει στον φωτισμό της έννοιας της πολιτικής δικαιοσύνης όπως παρουσιάζεται σήμερα. Ό Ch.-U. Kwop αναπτύσσει την άριστοτελική θεωρία για τό ανταποδοτικό δίκαιο προτείνοντας προγραμματικά την αναφορά του στην άριστοτελική διδασκαλία που άφορά στο αντίστοιχο υπό του κακώς πάσχοντος. Άπορρίπτοντας την ταύτιση του κατ' Άριστοτέλη ανταποδοτικού δικαίου μέ την *legem talionis* ό σ. συμπεραίνει ότι ό Άριστοτέλης «επιδλαμβάνει ως δίκαιο μόνο τό ανταποδοτικό και αναλογικό και έτσι μάλιστα θετικά μόνον τό συναίσθημα, τό όποιο έλέγχεται υπό του λόγου και δέν παρεκβαίνει από τό ανταποδοτικό δίκαιο» (σ. 159). Κατά τόν σ. ή άριστοτελική θεωρία περί ανταποδοτικού δικαίου «μπορεί νά χαρακτηριστεί ως ανταποδοτική ποινολογία μέ στοιχεία αποκαταστατικής ποινολογίας καθώς και θεραπευτικής και ώφελιμιστικής» (σς. 159-60).

Στην θεματική για τό δίκαιο έντάσσεται και ή ανακοίνωση του Κ. Μπέη («Σκέψεις για την άριστοτελική έπιείκεια» [σς. 240-251]). Ό σ. συζητά κατ' άρχήν τό έρώτημα αν ή άριστοτελική έπιείκεια ταυτίζεται μέ την *aequitas* του ρωμαϊκού δικαίου, έπισημαίνοντας ότι κατά την κυρίαρχη αντίληψη είναι «ή ίδια μέ τη ρωμαϊκή *aequitas* και τις σύγχρονες σχετικές αντιλήψεις για την έλαστική έρμηνεία και έφαρμογή των νόμων» (σ. 241). Αναλύει στη συνέχεια σέ βάθος την έννοια της έπιείκειας κατά τόν Άριστοτέλη, σέ συνάρτηση μέ την αντίληψη του φιλοσόφου για τόν ρόλο του δικαστή και του νομοθέτη, προβαίνοντας και σέ συσχετισμούς μέ τη σύγχρονη νομοθεσία, και έπισημαίνει ότι «ό Άριστοτέλης έντόπισε τη σημασία και την άξία της έπιείκειας, ως αντιπολωτικής λειτουργίας, που πειθαναγκάζει τό δικαστή νά συνεκτιμήσει και τις ιδιαιτερότητες της έξατομικευμένης διαφοράς ή υπόθεσης που δικάζει» (σ. 244). Έπιπλέον, ή έπιείκεια συνιστά κατά τόν Άριστοτέλη όχι μόνο άρετή του δικαστή, αλλά «κάθε έξατομικευμένου ανθρώπου, και ιδίως του άδικούμενου ανθρώπου» (σ. 248), εξαίροντας έτσι τη γενναιόφρονη ψυχική στάση του ένάρετου ανθρώπου. Ό σ. συμπεραίνει ότι «ή έπιείκεια είναι όντως τμήμα του ισχύοντος δικαίου, ακριβώς όπως την είχε όραματιστεί πρώτος ό Άριστοτέλης, του όποιου τη διδασκαλία σ' αυτό τό επίπεδο εκφράζει και ή ρωμαϊκή *aequitas*» (σ. 251).

Η Εϋ. Μαργαλιανού («Η οίκογένεια ως παράγων ήθικης στην άριστοτελική φιλοσοφία» [σς. 183-189]) συζητά τη σημασία που αποδίδει ό Άριστοτέλης στην οίκογένεια, ή όποία παρουσιάζεται στην άριστοτελική φιλοσοφία «ως ένας σημαντικότερος παράγων ήθικης, καθώς και ως πηγή άρετης από την όποία άντλεί ή δημόσια ήθική» (σ. 185). «ή οίκογένεια έχει γενικά τη δυνατότητα νά καλλιεργεί την άρετή διά μέσου όρισμένων κα-



νόμων που επιβάλλει στα μέλη της» (σ. 187), ενώ αποτελεί ακόμη «ένα παράγοντα φυσικής δικαιοσύνης, ή όποια επιβάλλει τη σωστή αντιμετώπιση του ενός από τον άλλο» (σ. 188). Η σ. συμπεραίνει ότι η οικογένεια «αποτελεί στην αριστοτελική φιλοσοφία ένα σπουδαίο παράγοντα ηθικής» (σ. 189). Η Α. Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη («Αξία χρήσης, αξία ανταλλαγής στον Άριστοτέλη: Μία κριτική προσέγγιση» [σσ. 323-346]) πραγματεύεται το Ε5 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* και το Α8-10 των *Πολιτικῶν*, προκειμένου να απαντήσει στο ερώτημα αν έδω (κυρίως στο Ε5 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων*) πρόκειται για μία ηθική ή οικονομική ανάλυση. Θέση της σ. είναι ότι τα κεφάλαια αυτά περιέχουν μία συνεκτική ανάλυση της οικονομικής αξίας, «που εν μέρει έχει παραβλεφθεί, διότι περιλαμβάνει μία μεταφυσική που λίγο έχει κατανοηθεί και πολύ περιφρονηθεί από τον αιώνα μας» (σ. 324). Συζητά επίσης το ζήτημα αν το Ε5 των *Ἠθικῶν Νικομαχείων* είναι ηθική μάλλον ή οικονομική ανάλυση. Η σ. αντιμετωπίζει συνθετικά το ζήτημα αυτό παρατηρώντας ότι ο Άριστοτέλης «δεν κάνει μόνο μία ηθική της κοινωνίας ούτε μία θεωρία της οικονομίας αλλά κάνει κάτι πολύ περισσότερο: διεξάγει μία πολιτική έρευνα, στοχάζεται πάνω στα θεμέλια της πόλεως και της πολιτείας, στο πλαίσιο της οποίας μόνο μπορεί να νοηθεί η ηθική και πολύ περισσότερο ή «οικονομική»» (σσ. 345-6). Ο Ν. Χρόνης («Πράξεις και αίσθησις» [σσ. 347-356]) διερευνά το ζήτημα αν κατά τον Άριστοτέλη σχετίζεται η πράξη με την αίσθηση. Θέση του σ. είναι ότι ο Άριστοτέλης αποσυνδέει αίσθηση και πράξη (σ. 349). Αναζητώντας τους λόγους για τούτο ο σ. συζητά το περιεχόμενο που ο φιλόσοφος προσδίδει στην αίσθηση, αντλώντας το και από τα βιολογικά έργα του — χαρακτηριστικός είναι ο όρισμός της πράξεως στο *Περὶ ζωῶν κινήσεως*: «Πράξις ἐστὶ τὸ συμπέρασμα» (701 a24). Ο σ. τονίζει ότι η πράξις στην αριστοτελική έννοιά της, αποτελεί ενέργεια του νοῦ «ὁ νοῦς προβάλλει ὡς δύναμις διορατικὴ καὶ ἐνορατικὴ» (σ. 353). Ο σ. συμπεραίνει ότι «ἡ πράξις ἀποτελεῖ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου, διότι μόνο αὐτός μπορεί καὶ ἐνεργεῖ κατὰ προαίρεσιν, διεθέτει οὖν τὸν νομοθετὴ τῆς πράξεως νοῦν» (σσ. 355-6). Ο Th. Scallias («Good, Reason and Objectivity in Aristotle» [σσ. 292-305]) μελετά τὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖ ὁ Άριστοτέλης τὸ ἐπιχείρημα τοῦ ἔργου προκειμένου νὰ προσδιορίσει τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὸ ὁποῖο ἀποβλέπουν οἱ ἄνθρωποι, δηλαδή τὴν εὐδαιμονία. Ο σ. ἀναλύει πῶς ἀντιλαμβάνεται ὁ Άριστοτέλης τὴν ἔννοια τοῦ ἔργου ὡς στοιχείου χαρακτηριστικοῦ τῆς ἔκφρασης τῶν ἀνθρωπίνων ὄντων, τῆ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν ρόλο τοῦ λόγου στὸ ἀνθρώπινο ἀγαθό. Ο σ. παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὸν Άριστοτέλη ἡ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς σὲ πλήρη συμφωνία με τὶς ἀρχές τοῦ λόγου καθιστᾷ βέβαιο ὅτι ὁ πράττων θὰ ἐπιδιώξει τὶς πραγματικὰ ἀγαθὲς δραστηριότητες· ἔτσι, τὸ ἀριστοτελικὸ ἐπιχείρημα τοῦ ἔργου ἐπιτυγχάνει νὰ ὁροθετίσει τί εἶναι καλὸ γιὰ ἓνα ἀνθρώπινο ὄν (σ. 304).

Περνώντας σὲ μιὰν ἄλλη θεματικὴ ἐνότητα, ἐξίσου ἐνδιαφέρουσα με τὶς προηγούμενες (που ἐπικεντρώθηκαν στὴν ἀνάλυση καιρίων ἐρωτημάτων τῆς αριστοτελικῆς ἠθικῆς), στὴν ἐπίδραση τῆς αριστοτελικῆς ἠθικῆς στὸν μετέπειτα φιλοσοφικὸ στοχασμὸ, ἰδιαίτερα στὴν χριστιανικὴ διανόηση, ἡ συγκομιδὴ εἶναι ἀντιπροσωπευτικὴ τῆς εὐρείας ἐπίδρασης τοῦ φιλοσόφου. Στὴν θεματικὴ αὐτὴ ἀνήκουν οἱ ἀνακοινώσεις τῶν Χρ. Τερέζη («Ἡ παρουσία τῆς αριστοτελικῆς ἠθικῆς στὸν νεοπλατωνικὸ Πρόκλο» [σσ. 306-322]), Λ. Μπαρτζελιώτη («Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος στὴν περὶ μεσότητος διδασκαλία τοῦ Άριστοτέλη» [σσ. 217-227]), Λ. Μπενάκη («Ἡ αριστοτελικὴ ἠθικὴ στὸ Βυζάντιο» [σσ. 252-259]), Μ. Π. Μπέγγου («Πατερικὸς ἐκλεκτισμὸς καὶ βυζαντινὸς αριστοτελισμὸς» [σσ. 228-239]), Κ. Παλαμιώτου («Ἡ αριστοτελικὴ ἐπίδραση ἐπὶ τῆς χριστιανικῆς διανοήσεως στὴ θεώρηση τῆς ψυχῆς ὡς φορέως ἠθικῆς εὐθύνης» [σσ. 260-267]) καὶ Β. Κουβέλη («Ἡ σχέση τῆς αριστοτελικῆς φιλίας με τὴ χριστιανικὴ ἀγάπη» [σσ. 127-136]). Ο Χρ. Τερέζης ἐλαύνεται ἀπὸ ἓνα κείμενο τῶν σχολίων τοῦ Πρόκλου στὸ διάλογο *Ἀλκιβιάδης* τοῦ Πλάτωνα, ὅπου ὁ νεοπλατωνικὸς φιλόσοφος ἀναφέρεται συνοπτικὰ καὶ με τὴ μέθοδο τῆς διαλεκτικῆς ἀπόδειξης στὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας (χρησιμοποιώντας σχεδὸν αὐτοῦσιο ἀριστοτελικὸ ὕλικό χωρὶς ὁμῶς νὰ μνημονεύει τὴν πηγὴ του), καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ρίξει φῶς στὰ σημεῖα ἐπικοινωνίας τῶν δύο φιλοσόφων. Πραγματεύεται ἔτσι κατ' ἀρχὴν τὴν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας κατὰ τὸν



Ἀριστοτέλη καὶ στὴν συνέχεια κατὰ τὸν Πρόκλο, προσδιορίζοντας τὰ κοινὰ σημεῖα μεταξύ τους στὸ ζήτημα τῆς εὐδαιμονίας, τὰ ὁποῖα καὶ ἐντοπίζει σὲ πέντε ἐπίπεδα, «ὄχι τυχαῖα καὶ μὴ συμβατὰ μεταξύ τους, ἀλλὰ ἀμοιβαίως διαπλεκόμενα καὶ συναποτελοῦντα ... ἓνα ἐνιαῖο ἐννοιολογικὸ σύστημα» (σ. 320). Ὁ Λ. Μπαρτζελιώτης τονίζει τὴν πολὺπλευρη, αὐστηρὴ καὶ μεθοδική κριτικὴ τοῦ Πλήθωνα στὴν ἀριστοτελική φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ὁποία δὲν διέφυγε βεβαίως καὶ ἡ ἠθικὴ τοῦ Σταγίριτη. Τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρά ἐντοπίζονται «στὸν κατακερματισμὸ καὶ τὴν πολυωνυμία τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, στὸν ὀρισμὸ τῆς μεσότητος κατὰ τὸ «μέγεθος», τὴν «σμικρότητα» καὶ «ὅλως τῷ ποσῷ», στὴ νόθευση τῆς «καθαρότητος» τῶν ἐναντίων παθῶν, στὴν ἔλλειψη ἀπολύτου ἠθικοῦ κριτηρίου καὶ στὴν παραβίαση λογικῶν καὶ ὄντολογικῶν ἀξιωμάτων» (σ. 218) καὶ βεβαίως στὸν ἀριστοτελικὸ ὀρισμὸ τῆς ἀρετῆς ὡς μεσότητος. Τὰ ἀδύνατα σημεῖα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ μεσότητα ὀφείλονται κατὰ τὸν Πλήθωνα στὰ σφάλματα τῶν ἀντιθετικῶν θέσεων ποὺ ὑποστήριξε καὶ στὶς παραβιάσεις τῶν ἀξιωμάτων ποὺ ὁ ἴδιος ἔθεσε, «μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἠθικὴ του ν' ἀποκοπεῖ ἀπὸ τὰ μεταφυσικά της θεμέλια, καὶ νὰ καταστεῖ «νεκρά» καὶ ὑποδεέστερη τῆς ἠθικῆς τοῦ Πλάτωνα» (σ. 227). Ὁ Λ. Μπενάκης τονίζει κατ' ἀρχὴν ὅτι ἡ ἀνάπτυξη ἀδιερεύνητου θέματος ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς Βυζαντινῆς φιλοσοφίας ἐπιβάλλει νὰ προηγεῖται πρωτογενὴς ἐρευνα πηγῶν πρὶν ἀπὸ κάθε ἐρμηνευτικὴ καὶ ἀξιολογικὴ προσέγγιση. Ἀναφέρει κατόπιν τὸν μεγάλου ἀριθμὸ τῶν διασωθέντων χειρογράφων τῆς βυζαντινῆς περιόδου, ποὺ περιέχουν τὰ ἠθικά ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ τὴν παρουσία τῆς ἠθικῆς προβληματικῆς τοῦ Σταγίριτη τόσο στὸ πλαίσιο τῆς ἀκαδημαϊκῆς διδασκαλίας ὅσο καὶ σὲ σχέση ἢ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἐδραιωμένη στὸ χριστιανικὸ δόγμα βιοθεωρία τῶν Βυζαντινῶν. Ὁ σ. ἀφοῦ σημειῶσει ὅτι «τὸ σχολιαστικὸ ἔργο τῶν Βυζαντινῶν στὰ ἀριστοτελικά *Ἠθικά Νικομάχεια* εἶναι πλούσιο» (σ. 254) προχωρεῖ σὲ ἐπισκόπηση τῶν περιπτώσεων σχολιασμοῦ καὶ ἀναφοράς τοῦ ἔργου αὐτοῦ ἀπὸ τοὺς Βυζαντινοὺς φιλοσόφους. Θέσεις τῆς ἀνακοίνωσης τοῦ Μ. Π. Μπέζου εἶναι ὅτι α) «στὴν ἐλληνικὴ πατερικὴ παράδοση ἀπάρχει τόσο ὁ πλατωνισμὸς ὅσο καὶ ὁ ἀριστοτελισμὸς καὶ συνάδει μόνον ὁ ἐκλεκτισμὸς» καὶ β) ἂν χρειάζεται νὰ χρωματισθεῖ φιλοσοφικά ἡ βυζαντινὴ θεολογία, τότε μόνον θὰ καταφύγουμε στὴν καταχρηστικὴ καὶ κατὰ προσέγγιση ἐπὶ κλησὶ τοῦ ὅρου «ἀριστοτελισμὸς»» (σ. 228). Ὁ σ. τονίζει ὅτι στὴ λατινικὴ Δύση ὑπερσχύει ὁ δυῖσμος, ἐνῶ στὸ Βυζάντιο δὲν ἀποχωρίζονται ποτε τόσο καισαρικά ὁ λόγος ἀπὸ τὴν πίστη (σ. 229), καὶ προβαίνει σὲ θεμελίωση τῶν ἀπόψεων αὐτῶν ἀνατρέχοντας στὴ διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν κορυφαίων στοχαστῶν τῆς δυτικῆς μεσαιωνικῆς παράδοσης. Ἡ Κ. Παλαμιώτου ἐξετάζει τὸν ρόλο τῆς ψυχῆς ὡς ἀφετηρίας τῆς ἐλεύθερης καὶ ὑπεύθυνης πράξης κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ συσχετίζει τὶς ἀριστοτελικὲς θέσεις ποὺ ἀφοροῦν στὴν ἠθικὴ εὐθύνη τῆς ψυχῆς μὲ αὐτὲς τῆς δυτικῆς χριστιανικῆς παράδοσης, κυρίως κατὰ τοὺς Αὐγουστῖνο καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτη. Ἡ Β. Κουβέλη ἐπιχειρεῖ σύγκριση τῆς ἐννοίας τῆς ἀριστοτελικῆς φιλίας ὡς ἠθικῆς ἀρετῆς μὲ τὴν ἐννοία τῆς χριστιανικῆς φιλίας ὡς ἀγάπης πρὸς τὸν συνάνθρωπο. Ἔτσι, ἀναπτύσσει τὸ περιεχόμενο τῶν δύο ἐννοιῶν τονίζοντας τὰ σημεῖα στὰ ὁποῖα συναντῶνται καὶ ἐκεῖ ὅπου διαφορίζονται.

Σύγκριση ἐννοιῶν τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς (καὶ ἐν μέρει πολιτικῆς) φιλοσοφίας μὲ ἀντίστοιχες ἐννοιες τοῦ νεότερου καὶ σύγχρονου στοχασμοῦ ἀναλαμβάνουν οἱ Ἑ. Μαργαρίτου-Ἀνδριανέση («Ὀνοματοκρατία καὶ ρεαλισμὸς στὸ μακιαβελλικὸ στοχασμὸ σὲ σχέση πρὸς τὸν ἀριστοτελικὸ κατὰ τὴν Ἀναγέννηση» [σσ. 190-204]), C. Athanasopoulos («Aristotle's *Akrasia* and J.-P. Sartre's *Bad Faith*» [σσ. 29-32]) καὶ Ἀ. Κελεσίδου («Πολιτικὴ καὶ ἠθικὴ: Ὁ Ἀριστοτελικὸς Ἀδαμάντιος Κοραῆς» [σσ. 117-126]) — σύγκριση τῶν ἀριστοτελικῶν ἐννοιῶν τῆς πράξης καὶ τῆς διανεμητικῆς δικαιοσύνης μὲ ἀντίστοιχες ἐννοιες τοῦ νεότερου στοχασμοῦ ἐπιχειρεῖται καὶ στὶς ἀντίστοιχες ἀνακοινώσεις τῶν Ἀ. Λάζου καὶ Κ. Μαρκεζίνη, οἱ ὁποῖες παρουσιάστηκαν προηγουμένως. Ἡ Ε. Μαργαρίτου-Ἀνδριανέση ἐπιχειρεῖ νὰ προσδιορίσει ποιά νοήματα τοῦ μακιαβελλικοῦ στοχασμοῦ συνδέονται ἢ ἀποτελοῦν ἀναπτύγματα ἢ ἀρνήσεις τοῦ ἀριστοτελικοῦ στοχασμοῦ κατὰ τὴν





Ἀναγέννηση. Ἡ σ. ἀφοῦ ἐπισημάνει τόσο τὶς ἀριστοτελικές ὥς καὶ τὶς ἱστορικο-ρωμαϊκές συνιστώσες τῆς ἀνθρωπολογικῆς θεμελίωσης τοῦ πολιτικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Machiavelli διαπιστώνει ὅτι ἐπαναξιολογοῦνται πολλές ἀριστοτελικές ἐννοιες τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Σταγίριτη. Στὸ πλαίσιο αὐτὸ ἡ σ. ἀναπτύσσει καὶ σημαντικούς πόλους τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Machiavelli, ὅπως τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὴν ἀνθρώπινη φύση, τὴν ἥρωικὴ ἀρετὴ, τὴν ἐλευθερία, τὴν ἐξουσία καὶ τὴν ἐμπειρία. Ὁ C. Athanasopoulos προβαίνει κατ' ἀρχὴν σὲ ἀνάλυση τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας τῆς ἀκρασίας, παρουσιάζει στὴ συνέχεια τὶς λύσεις ποὺ ἔδωσαν στὸ πρόβλημα αὐτὸ οἱ Davidson καὶ Kenny καὶ ἐκθέτει τέλος τὴν ἀπάντηση ποὺ ἔδωσε στὸ θέμα αὐτὸ ὁ Sartre μὲ τὴν θεωρία του γιὰ τὴν «κακὴ πίστη» στὸ ἔργο του *Τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴδὲν*. Ὁ σ. συμπεραίνει ὅτι στὴν θεωρία τοῦ Sartre γιὰ τὴν «κακὴ πίστη» ὑπάρχουν ὅλα τὰ κύρια στοιχεῖα τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας τῆς ἀκρασίας καὶ ὅτι ἡ κατ' Ἀριστοτέλη ἐννοία τῆς ἀκρασίας ὑπόκειται σὲ ἴδιες ὄντολογικές (καὶ φαινομενολογικές) δεσμεύσεις μὲ τὴν ὁμόθεμν θεωρία τοῦ Sartre. Ἡ Ἀ. Κελεσίδου ἀναλαμβάνει νὰ ἀνιχνεύσει στοιχεῖα τῆς ἀριστοτελικῆς πολιτικῆς καὶ ἠθικῆς φιλοσοφίας στὸ ἔργο τοῦ Ἀδαμάντιου Κοραΐ. Ἐπισημαίνει κατ' ἀρχὴν ὅτι καὶ στοὺς δύο στοχαστὲς «ἡ πολιτικὴ εἶναι ἐπιστήμη καὶ τέχνη καὶ ἀρετὴ διανοητικὴ· τέλος της εἶναι ἡ διόρθωση τῶν ἠθῶν τῆς πολιτείας καὶ ἔτσι ἡ δυνατότητα τῆς εὐδαιμονίας» (σ. 117) καὶ ὅτι καὶ οἱ δύο ἐπιμένουν στὴ σύζευξη ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς. Παρατηρεῖ ὅτι ἡ κοραϊκὴ θεωρία τῆς ἐλευθερίας ἀπηχεῖ καὶ τὸν Ἀριστοτέλη (σ. 121)· ἀλλὰ καὶ ἄλλες ιδέες τοῦ Σταγίριτη, ὅπως αὐτὲς γιὰ τὴ μέση τάξη τῶν πολιτῶν, τὴν ἰσονομία κοινωνία κόπων καὶ ἀγαθῶν, τὴν κατ' ἀξίαν ἀπολαυτὴ τῶν τιμῶν κ.ἄ., υἱοθετοῦνται ἀπὸ τὸν Κοραΐ «ὡς πνευματικὰ ὄπλα, πλαίσιο ἀρχῶν γιὰ τὴν πραγματικὴ πολιτικὴ ἀνάστασι τοῦ Γένους» (σ. 122). Ἡ σ. ὑπογραμμίζει ἐπίσης τὴν ἔμφαση ποὺ δίνει ὁ Κοραΐς στὴν παιδεία καὶ τὴν ἐλευθερία. Τέλος, ὁ L. Couloubaritsis («La philosophie pratique d'Aristote a-t-elle un sens aujourd'hui?» [σσ. 49-71]) συζητᾷ τὴν ἐπικαιρότητα τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀποτιμώντας τοὺς τρόπους προσεγγισῆς της ἀπὸ τὴ νεότερη φιλοσοφικὴ διάνοηση. Ἀντιταραβάλλει ἀριστοτελικές ἐννοιες (ὅπως τῆς τέχνης) πρὸς σύγχρονες (ὅπως τῆς τεχνικῆς), λαμβάνοντας ὑπόψη τοῦ σύγχρονου προσεγγισμοῦ (μεταξὺ ἄλλων τὶς ἀπόψεις τοῦ M. Heidegger γιὰ τὴν τεχνικὴ), ἐνῶ διεξέρχεται καὶ τὴν ἀντίστοιχη πλατωνικὴ συλλογιστικὴ. Ἀναπτύσσει τὴν μεσαιωνικὴ πρόσληψη τῶν σχετικῶν ἀριστοτελικῶν ἀπόψεων ἀναφερόμενος σχετικὰ στὸν Θωμᾶ Ἀκβινάτη καὶ τονίζει τὸν ρόλο τῆς φρονήσεως καὶ τῆς εὐβουλίας ὡς ἀντιπροσωπευτικῶν μορφῶν τῆς ἠθικῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου. Ὁ σ. προτείνει τὴν ἐπαναξιολογίση τῶν ἀρχῶν αὐτῶν τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς στὴν σύγχρονη τεχνικο-οικονομικὴ ἐποχὴ, ἐποχὴ ὅπου τὸ πράττειν ἀποβαίνει κατ' οὐσίαν πρόβλημα πολιτικό.

Ἀποτιμώντας ὀλίκα τὸ παρὸν ἔργο πρέπει νὰ τονισθοῦν ἀφενὸς τὸ ὑψηλὸ ἐπίπεδο τῶν ἐργασιῶν καὶ ὁ πλοῦτος τῶν πορισμάτων του καὶ ἀφετέρου τὸ εὖρος τῆς θεματικῆς ποὺ καλύφθηκε. Ὁ Καθηγητὴς Δ. Ν. Κούτρας ἐπιμελήθηκε ἄρτια καὶ ἐξέδωσε ἓνα σημαντικό ἔργο, ἀπόκτημα γιὰ τὴ βιβλιογραφία καὶ συμβολὴ σὲ σύγχρονες ἀριστοτελικές σπουδές. Ἐκεῖνο ποὺ ἐκτὸς τῶν ἄλλων διαφάνηκε (καὶ τονίστηκε ἐπαρκῶς) εἶναι ἡ ἐπικαιρότητα τῶν ἀρχῶν τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀρχῶν ἀνθεκτικῶν στὸ πέρασμα τῶν αἰώνων, ὥστε νὰ ἀξιῶνουν καὶ σὲς μέρες μας περίοπτη θέση στὸ οἰκοδόμημα τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας. Τὸ καίριο αἶτημα τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς, τῆς ἀρχαιότερης συστηματικῆς ἠθικῆς τῆς Εὐρώπης, ἔχει καὶ σήμερα ὡς γοητευτικὴ πρόκληση καὶ στοὺς φιλοσόφους καὶ σὲ κάθε ἀνθρώπο: οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* B2, 1103 b 27-28).

Ἰωάννης Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΣ





La società civile e la società politica nel pensiero di Aristotele. *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου Κέντρου Antonio Jannone*. Roma, Centro Internazionale di Filosofia Antica «Antonio Jannone», Έπιμέλεια R. Campa, 1998, 280 σσ.

Στόν τόμο αυτόν, ό Α. Jannone, παρουσιάζει έξι εισηγήσεις, ώς έξής: α) *Η κοινωνία του πολίτη και ή πολιτική κοινωνία στόν Άριστοτέλη* (σσ. 23-37). Ό σ. έπισημαίνει έδω τή σημασία του Κράτους, τό όποιο ώς σύνολο, είναι τό πρώτο στη φυσική τάξη, σέ σχέση πρός τόν άνθρωπο και τήν οίκογένεια. Τό κράτος άρα, ταυτίζεται πρός τό πνεύμα ή μάλλον πρόκειται για τό ίδιο τό πνεύμα, για τήν παιδεία του όποιου ύπάρχει και ή δημιουργία του, γεγονός που αναφέρεται στους πλατωνικούς *Νόμους* (643 ε), καθώς και στα *Ηθικά Εϋδήμεια*. Ό συγγραφέας έπισημαίνοντας επίσης τή σημασία των *Πολιτικών* καταλήγει ότι θα πρέπει νά θεωρηθούν, όπως αναφέρει και ό G. Reale, ώς ή «μετεμπειρική» αντίληψη τής ψυχής και των άξιων της, ώς ή θεμελιώδης θέση σύμφωνα μέ τήν όποία αναπτύσσεται όλος ό άριστοτελικός λόγος» (σ. 36). β) *Περί πολιτικής έλευθερίας κατά τόν Άριστοτέλη* (σσ. 39-44). Έπισημαίνεται ή επικαιρότητα των *Πολιτικών* καθώς επίσης και ή ανάγκη μιās επανεκτίμησης του σημαντικότετου πολιτικού έργου του Άριστοτέλους, στό σύνολό του. Ιδιαίτερη σημασία αποδίδεται στην άποτελεσματικότητα τής πολυφωνίας νοουμένης, όχι τόσο ώς έλεύθερης δήλωσης των άπόψεων όλων των πολιτών, όσο ώς συστήματος έδραίωσης μιās διαλεκτικής άνάμεσα στους πολίτες τής πλειοψηφίας και τής μειοψηφίας. Ο Jannone ανατρέχει στην άποψη του K. Dietrich, περί σεβασμού του μειοψηφούντος καθώς και στην άποψη περί τής πολιτικής παιδείας τής απαιτούμενης για τήν επίτευξη του στόχου αυτού. Τέλος δηλώνεται ή έπιθυμία επιστροφής στη μαρτυρία του παρελθόντος και ιδιαίτερα του έργου του Σταυρότη, καθώς επίσης έπισημαίνεται ή διαχρονικότητα του άνεκτίμπτου αυτού έργου και ή σημασία που έχει στο ιστορικό-πολιτικό άγνισθαι του Δυτικού κόσμου και τής ανθρωπότητας γενικότερα. γ) *Μία σφαιρική άναπόληση του ανθρώπινου είδους* (σσ. 47-49). Με άναφορές στα *Ηθικά Εϋδήμεια* ό Jannone έπισημαίνει τή σημασία τής προαιρέσεως ή όποια κατά τόν Άριστοτέλη διαφέρει από τήν έπιθυμία, ώς πρός ότι πρόκειται για υπολογισμό κάποιου όφέλους σέ ένα δεδομένο κοινωνικό πλαίσιο, ρυθμισμένο από κανόνες τροποποιήσιμους. Ό σ. καταλήγει ότι ή προαίρεση κατά τόν Άριστοτέλη προέρχεται από μία διαλεκτική γνώμη. Συγκρίνοντας ό σ. τή σημασία που έχει ή άριστοτελική θεωρία σέ σχέση μέ τις σύγχρονες, άποδεικνύει τη διαχρονικότητα τής άριστελικής θέσεως δηλώνοντας τήν υπερτροφική άπεικόνιση του άτομικισμού. δ) *Η άξία της μετριοπάθειας* (σσ. 51-57). Έδω δηλώνεται ή συμβολή του Πλάτωνος και του Άριστοτέλους στη διαμόρφωση του Κράτους και ιδιαίτερα, ή σημασία τής δικαιοσύνης ή όποια, κατά τόν Άριστοτέλη, είναι άφ' ενός φυσική κλίση και άφ' έτέρου τεχνητός θεσμός ό όποιος εκφράζεται διά του νόμου ό όποιος ρυθμίζει τήν πολιτική τάξη και παραμένει έτσι σταθερό τό θετικό δίκαιο, που άποτελεϊ μία όψη του φυσικού δικαίου. Άλλωστε ό νόμος αντικατοπτρίζει τό «κοινό αίσθημα» μέσα στο όποιο ύπάρχουν έδραιωμένες οί κατά τόν Γκαίτε «έκλεκτικές συγγένειες», που διασφαλίζουν τήν ειρηνική ανάπτυξη τής διοργάνωσης τής κοινότητας. ε) *Φιλία και κοινωνικότητα*. Η αντίθεση άνάμεσα στο ιδανικό και τό πραγματικό, άνάμεσα στη μοναχικότητα και τήν κοινωνικότητα, βρίσκει στόν άριστοτελικό στοχασμό μία εύκαιρία υπέρβασης. Η αναζήτηση του άγαθού συνιστά, εκτός των άλλων, και τήν αίτία ύπαρξης τής φιλίας, ή όποια δέν είναι δυνατόν νά μεταλλαχθεί σέ συντεχνία ή συνεταιρισμό βασισμένο σέ ιδιοτελείς σκοπούς και πράξεις κοινωνικά κολάσιμες, διότι τότε θα προέκυπτε ή διαστρέβλωση τής φιλίας ώς άγαθού. Άλλωστε ή φιλία, κατά τόν A. Voelke «συνιστά τήν ίδια τήν άρετή του ανθρώπου, έφ' όσον στην ίδια τή φιλία κατοικεί τό άγαθόν, δηλαδή ή εϋδαιμονία». στ) *Όνειρο και άνάμνηση κατά τόν Άριστοτέλη* (σσ. 67-76). Ό σ. έπισημαίνει ότι κατά τόν Άριστοτέλη τά όνειρα δέν είναι θεϊα μηνύματα, αλλά δαιμονικές έκδηλώσεις, που όμως, δέν έχουν ποτέ εκείνο τό άρνητικό άποτέλεσμα μέ τό όποιο τά περικλείει ή κοινή γνώμη. Πράγματι άκόμη και στο όνειρο καταλήγει ό σ., διαφαίνεται μία όριακή περιοχή που άγγίζει τή λο-





γική, και πού, κατά την κατάσταση της ἐγρήγορης, φροντίζει σὲ ἱκανοποιητικό βαθμὸ τῇ διαφύλαξιν τοῦ ὄνειρου. Στὴ συνέχεια παρουσιάζονται οἱ εἰσηγήσεις τῶν: **E. Berti**, *Ποιὰ ἡ «πολιτικὴ κοινωνία» κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη;* (σσ. 77-78): ὁ σ. ἀναλύει τὴ θέση τοῦ Σταγίριτη περὶ πολιτικῆς κοινωνίας, τονίζοντας τὴ διαχρονικότητά της, νοούμενης ὡς κοινωνίας περικλείουσας ὅλους τοὺς ἀνθρώπους οἱ ὅποιοι θὰ ἐπιθυμοῦσαν νὰ συνεργασθοῦν γιὰ ἕναν κοινὸ σκοπὸ, ἀνεξάρτητα ἀπὸ ἐθνότητα, γλῶσσα, θρησκεία ἢ πολιτισμὸ. Ὁ σ. παράλληλα ἐπισημαίνει τὴν ἀδυναμία ὀριοθέτησης μιᾶς τέτοιας κοινωνίας σὲ πλαίσιο ἡπειρωτικὸ ἢ παγκόσμιον, ἔχει ὁμως τὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ ὑπαρξὴ της εἶναι δυνατὴ. **A. Brunschwig**, *Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῆς ἐπιείκειας* (σσ. 89 - 100). Ὁ δικαστὴς κατὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ νόμου τῆς πολιτείας θὰ προσφύγει στὴν ἐπιείκεια προκειμένου νὰ συμπληρώσει τὰ κενὰ του. Ἀντίθετα μὲ τὴν κρατοῦσα ἀποψη, ὁ εἰσηγητὴς θα ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ἐπιείκεια δὲν θεμελιώνεται στὸν φυσικὸ νόμον, ἀλλὰ στὴν ὀρθὴ ἐρμηνεία τοῦ δικαστῆ. **E. Moutsopoulos**, *Μουσικὴ παιδεία, ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ παιδεία στὸν Ἀριστοτέλη*. Ἡ ἀρμονία, ὀριζομένη ὡς συνύπαρξις τῶν ἀντιθέτων ἀποτελεῖ θεμελιώδη νόμον τῆς δομῆσεως τοῦ σύμπαντος, τῆς πολιτείας καὶ τῆς συνειδήσεως-ψυχῆς τοῦ πολίτη, λόγος γιὰ τὸν ὅποιο ἡ μουσικὴ παιδεία συμβάλλει τὰ μέγιστα στὴ διαμόρφωσιν τῆς ἠθικῆς παιδείας τῶν πολιτῶν, οἱ ὅποιοι, διὰ τῆς ὀρθῆς — πολιτικῆς συμπεριφορᾶς τους, δημιουργοῦν μία ἀρμονικὴ πολιτεία. **J. - M. Gabaude** (σσ. 115-126), *Ἐνεργοποίηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς*. Στὸ πλαίσιο τῆς πολιτείας ἡ πολιτικὴ δραστηριότητα τῶν πολιτῶν πρέπει νὰ ἐμφορεῖται ἀπὸ τὰ κελεύσματα τῆς ἠθικῆς. Τοῦτο καθίσταται ἐφικτὸ διὰ τῆς ὁργανώσεως τῆς πολιτείας ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀρετῶν τῆς δικαιοσύνης. **K. Bormann**, *Ὑπάρχει ἐνότητα ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς στὸν Ἀριστοτέλη;* (σσ. 127 - 140), ἔχει τὴ θέση ὅτι ὑπάρχει ἐνότητα ἠθικῆς καὶ πολιτικῆς στὸν Ἀριστοτέλη στὴν ἰδεατὴ πόλιν καὶ στὸ πρόσωπον τοῦ καλοῦ κυβερνήτη. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἐγκαταλείπει τὴ θεωρία τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* οὔτε ὅταν μιλάει γιὰ κακὰς πολιτείας οὔτε ὅταν συζητεῖ τὸ μέσον διὰ τοῦ ὁποῦ οὐ μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ ἡ πιὸ διεφθαρμένη πολιτεία. **M. Zanatta**, *Ὁ ἐπιστημολογικὸς θεσμός τῆς πολιτικῆς στὸν Ἀριστοτέλη* (σσ. 141-172): ἀναγράφει τὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη ἢ ὅποια κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὀρίζεται ὡς «πρώτη ἀρχιτεκτονικὴ» καὶ ὡς ἐπιστήμη «κυριωτάτη» (*Ἠθ. Νικ.*, I, 1, 1094 α 26) καὶ τοποθετεῖται μαζὶ μὲ τὶς ἄλλες πρακτικὰς ἐπιστήμες. Ἀλλωστε ἡ ἠθικο-πολιτικὴ σχέση ἀναγνωρίζεται στὴν «πρακτικὴ φιλοσοφία», ἡ ὅποια θεωρεῖται ὡς συνθετικὴ γνώσις τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Τὸ δίκαιον τέλος, θεωρούμενον ὡς τελικὸς σκοπός, διαχέεται σ' ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς γνώσεως, οἱ ὅποιοι συνεργάζονται γιὰ τὴν πραγμάτωσίν του. **H. Seidl**, *Τὸ πρόσωπον καὶ ἡ πολιτεία στὴν πολιτικὴ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλη* (σσ. 173-184), τονίζει τὴ σημασία τοῦ ἀνθρώπου ὡς λογικοῦ ὄντος, στὴ δομὴ τῆς πολιτικῆς θεωρίας τοῦ Σταγίριτη. Ἀρχικὸ μέλημα τοῦ Κράτους εἶναι νὰ ἀποσκοπεῖ στὴν αὐτάρκεια τῆς ζωῆς, στὸν ἀγαθὸ καὶ εὐτυχῆ βίον τῶν ἀνθρώπων ὃλ' αὐτὰ βασισμένα στὴν ἀνθρώπινον λογικὴ φύσιν. **K. Brinkmann**, *Πολιτικὴ ἰσότης καὶ νομικὴ ἀνισότης: ἡ ἀπάντησις τοῦ Ἀριστοτέλη σὲ ἕνα πολιτικὸ δῆλημα* (σσ. 158 - 198). Ποιὰ εἶναι ἡ ὀρθὴ ἢ ἡ ἀρίστη πολιτεία κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη; Ἡ βασιλεία, ἡ ἀριστοκρατία, ἡ «πολιτεία» ἢ τὸ μέσον πολίτευμα; Τὸ μέσον πολίτευμα, στὸ ὅποιο ἡ ἀρχουσα τάξις εἶναι ἡ μεσαία τάξις, διότι συνδυάζει τὶς ἀρχὰς τῆς ἰσότητος, τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. **N. Angelis**, *Ἀναλογικὴ ἰσότης καὶ διανεμητικὴ δικαιοσύνη στὸν Ἀριστοτέλη* (σσ. 199 - 208). Τὸ ἰδεῶδες τῆς ἀρίστης πολιτείας κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη συνίσταται εἰς τὸ νὰ καταστήσει διὰ τῆς παιδείας ὅλους τοὺς πολίτες, φρόνιμους καὶ ἠθικοὺς σύμφωνα μὲ τὶς ἀρχὰς τῆς δικαιοσύνης, ἕως ὅτου πραγματοποιηθεῖ αὐτὸ τὸ ἰδεῶδες, ἡ διανομὴ τῶν πολιτειακῶν ἀξιομάτων. **M. Bastit**, *Οἱ ἀρχὰς τῆς πολιτικῆς στὴν Πολιτικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους* (σσ. 209 - 224). Ὁ συνδυασμὸς τῶν κατ' εἶδος διαφερόντων στοιχείων τῆς πόλεως, ὅπως πλούσιοι - φτωχοί, γεωργοί, βιοτέχναι, στρατιωτικοί κλπ., προσδίδει διαφορετικὴ μορφὴ σὲ κάθε πολιτεία. Σὲ ἀντίθεσιν μὲ τὸν Πλάτωνα, ὁ ὅποιος ὑπεστήριξε τὴν ἀπόλυτη ἐνότητα τῆς πόλεως, ὁ Ἀριστοτέλης προτείνει τὴν ἀρμονικὴ συνύπαρξιν τῶν μερῶν. **A. Tordessillas**, *Κοινωνικὴ ἐδραίωσις: Ὁ Ἀριστοτέλης, Ὁ Γοργίας καὶ τὰ κονιάματα τῆς*



Λάρισσας (σσ. 225 - 244). Ἡ συμμετοχή τοῦ μέλους τῆς πόλεως στὰ δημόσια ἀξιώματα (θεσμοί) τοῦ παρέχει τὴ δυνατότητα νὰ ὁλοκληρωθεῖ ὡς πολιτικὴ ὄντοτης καὶ νὰ καταστεί πολίτης. Ὁ πολίτης, λοιπόν, δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν πολιτεία. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἰδεῶδες τῆς ἀρίστης πολιτείας κατ' Ἀριστοτέλη. Το Συνέδριο τελειώνει μὲ τὴν εἰσήγηση τοῦ **R. Campa**, *Το διεθνὲς βραβεῖο ἐλληνικῆς φιλοσοφίας «Antonio Jannone»* (σσ. 245-282), ὁ ὁποῖος ἀνακοίνωσε τὴν ἀπονομὴ τοῦ βραβείου «Antonio Jannone» στὸν J. Brunschwig, γιὰ τὶς πολὺτιμες πνευματικὲς ὑπηρεσίες του στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, γιὰ τὴν ὑποδειγματικὴ προσωπικότητά του, γιὰ τὴν βαθύτατη γνώση τοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους καθὼς καὶ τὴ συστηματικὴ ἐνασχόλησή του μὲ τὴν ἐλληνιστικὴ φιλοσοφία, ἐνῶ γίνεται ἐκτενὴς ἀναφορὰ στὸν ὄγκο τοῦ συγγραφικοῦ ἔργου τοῦ J. Brunschwig.

Ν. ΑΓΓΕΛΗΣ – Μ. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑ - ΜΑΡΝΕΛΗ

Βασίλη ΒΙΤΣΑΞΗ Ἀναφορὰ στὴν *Ποίηση*, Ἑρμῆς, 1997, σελ. 459.

Μετά τὸ ἔργο *Ὁ Στοχασμός καὶ ἡ Πίστη* (1991) κατάθεση τῆς φιλοσοφικῆς ὁδοιπορίας τοῦ Β.Βιτσαξῆ πρὸς τὴ θρησκευτικὴ συνειδητοποίηση, ὁ στοχαστὴς φέρνει στὸ φῶς ἓνα βιβλίο του γιὰ τὴν ποίηση, πού «γεννήθηκε μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο, ἀνήκει ἀποκλειστικά στὸν ἄνθρωπο καὶ ζεῖ μὲ τὸν ἄνθρωπο» (σ.101). Γραμμένο ἀπὸ ἓνα ποιητὴ<sup>1</sup> καὶ στοχαστὴ, τὸ βιβλίο συνιστᾷ θεώρηση τῆς ποίησης καὶ ἐνταξὴ τῆς στὸν αἰσθητικὸ στοχαστικὸ χῶρο.

Τὰ δώδεκα δοκίμια, αἰσθητικῆς προσέγγισης στὸν ποιητικὸ λόγο χαρακτηρίζονται ἀπὸ εὐρύτητα θεματικῆς μετὰ συνά διάνοιξη σὲ «αἰσθητικούς-μεταφυσικούς χώρους», διακειμενικὴ γραφή, πού ὁμοίως, δὲ συνιστᾷ ἓνα κείμενο διὰ παραθεμάτων, ἀλλὰ σύνθετο λόγο διανθισμένο μὲ εὐσύνολπες κριτικὲς παρατηρήσεις (π.χ. τὸ ἐπικίνδυνον τῆς λεξιπλασίας).

Τὸ πρῶτο κεφάλαιο (ἡ σχέση ποίησης καὶ πεζοῦ ἐντεχνίου λόγου) ἀποκαλύπτει τὸ συνδυαστικὸ καὶ κριτικὸ τροπισμό τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Β. Βιτσαξῆ ἤδη μὲ τὸν ὑπότιτλό του: «Οἱ ἀδελφές πού δὲ μοιάζουν».

Στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸ ρόλο τῆς λέξης μέσα στὸν στίχο ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς λέξης ὡς «ἀναπαρθενεμένης» εἶναι σηματοφόρος (ἡ λέξη κατὰ τὸ συγγραφέα, λειτουργεῖ καὶ μὲ σκοπὸ τὴ μετάδοση συγκίνησης, τὴν πρόκληση μεθεκτικῆς κατάστασης) ἀκολουθεῖ ἡ ἀξιολόγηση - διαλεκτικῆς ὑφῆς - ποιητικῆς μορφῆς σὲ σχέση μὲ τὸ περιεχόμενο τῆς ποίησης, ὅπου, πρωτότυπα, ὁ συγγραφέας προσθέτει στὴν ἰδέα τῆς σύνθεσης ποίησης καὶ μορφῆς καὶ τὸ δυναμικὸ στοιχεῖο τῆς αἰσθητικῆς διάθεσης καὶ ἀναλύει μὲ λεπτοὺς ἐννοιολογικοὺς χειρισμοὺς τὴν αἰσθητικὴ γνώση τοῦ ἔργου τέχνης (τῆς αἰσθητικότητάς του ἀπὸ τὸ θεωρὸ πού εἶναι καὶ ἡ ἐπιβεβαίωση τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἔργου).

Κριτικὴ θεώρηση εἶναι καὶ τὸ κεφάλαιο γιὰ τὶς πηγές (ἀνάμνηση, δημιουργικὴ φαντασία, ἔμπνευση) τῆς ποίησης. Ἀναφερόμενος στὴ συνέχεια στὸν οἰκουμενικὸ χαρακτήρα τῆς ποίησης ὁ συγγραφέας ὑποστηρίζει ὅτι τὸ πανανθρώπινιο μήνυμα εἶναι δείκτης καὶ τῆς γνωστικότητας καὶ τῆς ἀλήθειας τῆς μεγάλης ποίησης.

Στὸ δοκίμιο *Ποίηση καὶ στοχασμός* ὁ Β. Βιτσαξῆς ὑποστηρίζει τὴν ἰσοτιμία τῶν δύο πνευματικῶν δραστηριοτήτων στὴν προσέγγιση τοῦ ὄντος.

Στὸ δοκίμιο πού ἀκολουθεῖ, τὸ ποίημα ὀρίζεται ὡς μία «ὑπέροχη ἀποτυχία — πορεία

1. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ποιήματα (ἔξοχο τὸ ποίημα *Ποίηση* στὸ τέλος τοῦ βιβλίου) τοῦ συγγραφέα καὶ τὰ ποιητικὰ μεταφρασμένα ἀπὸ τὸν ἴδιο πάμπολλα εἶναι τὰ δείγματα πού «σημαίνουν» - γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω ἓναν ἡρακλειτικὸ ὄρο - τὸν ποιητὴ Β. Βιτσαξῆ, ἢ, γιὰ νὰ τὸ πῶ μὲ τὴ δική του γλῶσσα, ἀποκαλύπτουν τὸν ἄνθρωπο πού «διατρέχεται ἀπὸ ἔντονο ποιητικὸ ρίγος» (πβ. π.χ. σ. 23).



και δρόμος», πάλι δηλαδή κατά τρόπο δυναμικό. Στο κεφάλαιο «Τὰ ἐκφραστικά μέσα τῆς ποίησης (μὲ ὑπότιτλο «ἡ Μουσικὴ τοῦ λόγου») ἡ ποίηση ὀρίζεται ὡς «πράξι τοῦ λόγου». Ἐδῶ τὸ βασικὸ ἐρώτημα ἀφορᾷ στὴν αἰσθητικὴ λειτουργία τοῦ ρυθμοῦ καὶ τοῦ σχήματος, στοιχείων ποὺ ἀνήκουν στὴν οὐσία τῆς ποίησης, ἐνῶ τίθεται, μὲ γνώμονα τὴν αἰσθητικότητα, καὶ τὸ ἐνδεχόμενον τῆς ἀπουσίας τους. Ὁ συγγραφέας καὶ ἐδῶ ἐπιχειρῶντας νὰ ἀπαντήσῃ στὸ ἐρώτημα «πᾶσαν», γιὰ νὰ τὸ πῶ ἔτσι, «ἐπιπορευόμενος ὁδόν» προχωρεῖ καὶ σὲ ἄλλα ἐκφραστικά μέσα τῆς ποίησης (συνήχηση, ὁμοιοκαταληξία, ὀνοματοποιῖα ) ἢ τρόπους (π.χ. λεττρισμός, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ συγγραφέας ἀποφαίνεται ὅτι ἀπέτυχε, γιατί «δὲν εἶναι γλῶσσα, δηλαδή ἀρθρωμένος λόγος»).

Στὸ ἕνατο κεφάλαιο ἐπιχειρεῖται ἡ πρόσβαση «πέρα ἀπὸ τοὺς ὀρίζοντες τοῦ Λόγου», ἡ διερεύνηση τῆς σχέσης ποίησης καὶ μυστικισμοῦ (δύο ἐσώστροφον τάσεων — φαινομένων τοῦ δυναμικοῦ τῆς συνείδησης καὶ τῆς ἐνωτικῆς τάσης τῆς) καθὼς καὶ τῶν μεταξὺ τους διαφορῶν (μὲ ἔμφαση στὸ αἶσθημα τῆς ἀνικανοποίητης προσπάθειας προκειμένου γιὰ τὴν ποίηση καὶ στὸ ἀμετάδοτο τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας).

Στὸ κεφάλαιο αὐτὸ ἡ πλούσια γνώση ποὺ διαθέτει ὁ συγγραφέας (τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ, βυζαντινοῦ, ἀρχαιοανατολικοῦ-Ἰνδικοῦ, ἰσλαμικοῦ-ἀραβικοῦ στοχασμοῦ) συνιστᾷ πρωτότυπη συμβολή.

Τὰ κεφάλαια «Τὸ στοιχεῖο τοῦ χρόνου στὴν ποίηση», «Ποίηση καὶ μουσικὴ» καὶ «Ἡ Μετάφραση τοῦ ποιητικοῦ λόγου» εἶναι τὰ πλέον πρωτότυπα τῆς συγγραφῆς καὶ σημαντικά γιὰ τὴν ἔρευνα τοῦ ποιητικοῦ λόγου.

Ἡ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ χρόνου εἶναι πολυποισματικὴ: χρόνος καὶ δημιουργία, συμμετοχὴ καὶ θέση τοῦ χρόνου στὴν ἐκφραστὴ τῆς τέχνης γενικά καὶ τῆς ποίησης εἰδικά, ἀχρονικότητα - ἀχρονικὸ παρὸν — μείξι τῶν χρονικῶν κατηγοριῶν — καιρικότης (μὲ πολλὰς ἀναφορὰς στὸ ἔργο τοῦ Ε. Μοντασκορβάνι, αἰσθητικὸ φαινόμενο τῶν δύο καιρικότητων τῆς ποίησης — δημιουργίας — ἀπολάυσης —, ἡ θεώρηση τῆς ὁποίας καταληγεῖ στὴ θεμελιακὴ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀληθινῆς τέχνης, τοῦ ἀχρονικοῦ τῆς μηνύματος), γοητεία τοῦ ἐρείπιου (χρόνος συμπλήρωσης — δυναμικὴ συμβολὴ πληρότητας), χρονικὴ διάσταση καὶ συγκεκριμένα ποιητικὰ γένη κ.τ.λ.

Στὸ κεφάλαιο «Ποίηση καὶ μουσικὴ» ὁ συγγραφέας διερευνᾷ τὴ «συνοδοιοπορία τῆς ποίησης μὲ τὴ φωνητικὴ μουσικὴ» (μέλος) μέσα ἀπὸ τοὺς αἰῶνες (ἀπὸ τὴν ἀρχαία Ἑλλάδα, Ἰνδίες ὡς τὶς μέρες μας) καὶ προβληματίζεται «γύρω ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ σχέση ποὺ συνδέει τὶς δύο αὐτὲς μορφές τέχνης», τὸν ἀνταγωνισμό καὶ τὴν ἱεράρχησίν τους γιὰ τὴν ὁποία ἀποφαίνεται ὅτι «δὲν ἐξυπηρετεῖ» κάποιον σκοπὸ ἀλλὰ ἀντίθετα παραγνωρίζει τὴν ἐνότητα τῆς τέχνης τῆς ὁποίας οἱ μορφές αὐτὲς εἶναι ἰσοδύναμες.

Ὅπως καὶ σὲ κάθε κεφάλαιο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει, ἐκτὸς τῆς διακειμενικῆς πραγμάτευσης, τὸ ἐρώτημα ποὺ ὁ συγγραφέας θέτει ἄμεσα γιὰ νὰ προχωρήσῃ στὴν ἐπιχείρηση ἀπαντήσεων, συνδυαστικῆς ὑφῆς («γιατί ὁ ἄνθρωπος τραγούδησε τὸ λόγο του», ὅπου ἐπισημαίνονται οἱ ἐνδεχόμενες ζημίες ποὺ ἀφοροῦν τόσο στὴν ποίηση ὅσο καὶ στὴ μουσικὴ).

Σημαντικὰ εἶναι: ὁ αἰσθητικὸς προβληματισμὸς γιὰ τὴ μελοποιημένη ποίηση, οἱ κριτικὲς παρατηρήσεις ποὺ συγκεντρώνουν τὶς διαφορετικὲς θεωρήσεις γιὰ τὴ «συνεργασία μουσικῆς καὶ ποίησης», καθὼς καὶ οἱ βαθυστόχαστες αἰσθητικῆς ὑφῆς ἐπιφυλάξεις τοῦ συγγραφέα (ἀναφορὰ στὴν ποιητικὴ ἀποδοχὴ τοῦ ποιητικοῦ λόγου). Τὸ συμπέρασμα τοῦ συγγραφέα (σ. 232) ἀποκαλύπτει τὸν δυναμικὸ κριτικὸ αἰσθητικὸ στοχασμὸ του.

Μὲ τὸν ἐνδεικτικὸ καὶ πάλι ὑπότιτλο «Ἡ πρόκληση τοῦ ἀκατόρθωτου» ὁ Β. Βιτσαξῆς ἀφιερώνει 106 σελίδες τοῦ βιβλίου του στὴ θεωρητικὴ πρόσβαση τῆς μετάφρασης τοῦ ποιητικοῦ λόγου. Διαπιστευμένος ὁ ἴδιος τόσο στὴν αἰσθητικὴ προσέγγιση τῆς ποίησης ὅσο καὶ στὴν ποιητικὴ δημιουργία καὶ στὴ μετάφραση εἶναι, νομίζω, ὁ ἱκανὸς στοχαστὴς καὶ δημιουργὸς τοῦ καιροῦ καὶ τοῦ τόπου μας γιὰ τὴ διερεύνηση τοῦ θέματος τοῦ («μυστηρίου») τῆς μετάφρασης γιὰ τὸ ὁποῖο ἡ διεθνὴς βιβλιογραφία «ἰδιαίτερα τοῦ τελευταίου τετάρτου τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος εἶναι πλουσιότατη».

Ἡ εὐρεία διερεύνηση εἶναι συνδυαστικῆς καὶ ἐδῶ ὑφῆς: ἱστορία τῆς μετάφρασης γενι-



κά, της λογοτεχνικής ιδιαίτερα, ειδικά θέματα όπως: ένταξη της μετάφρασης στη γλωσσολογία, θεώρησή της ως λογοτεχνικού έγχειρήματος, επιστημονική προσέγγιση της μετάφρασης, συζήτηση των αντιτιθέμενων ακραίων θέσεων, υιοθέτηση της μέσης θέσης, το πρόβλημα της διαφορετικής κοσμοαντίληψης της μετάφρασης ιερών κειμένων κ.ά. τίθενται και συντίθενται με έστιακό το έρώτημα για τη δυνατότητα της μετάφρασης που διερευνάται πολυεπίπεδα (πολυσημία της λέξης, ιδιαιτερότητα της έκφρασης, ένδεχόμενη μη συμβατικότητα ψυχικού κόσμου του ποιητή και κόσμου του μεταφραστή, χρόνος της ποίησης και χρόνος της μετάφρασης, χωρικός στόχος - εκπληκτικό το παράδειγμα για την κατανόηση του «κατεφίλησε» της παραβολής του άσώτου. Η μετάφραση είναι για τον Β. Βιτσαξή «έγχειρημα τόσο κατασκευής όσο και δημιουργίας» «μείγμα έπιστήμης και τέχνης». Το πιστεύω του συγγραφέα ότι «τό γεγονός ότι είναι ανέφικτη ή τέλεια μετάφραση «της ποίησης» δέν είναι λόγος να παραιτηθούμε από αυτήν» συμφωνεί με τα λεγόμενά του για την ίδια την ποίηση. Λειτουργώντας κυκλικά όπως ο φιλοσοφικός λόγος όπου είναι πάντα δυνατή μία νέα στοχαστική άφετηρία ο συγγραφέας ανοίγει στη συνέχεια νέες προοπτικές προκειμένου ν' αντιμετωπίσει θέματα όπως: το πρωτότυπο, περιπτώσεις (με αναφορά στα ιδιόλεκτα, στην πλοκή των λέξεων, στην έλλειπτική ποίηση, την αυτομετάφραση) και τους τρόπους της μετάφρασης (αίτημα πιστότητας, *verbatim* μετάφραση, μετάφραση σέ πεζό λόγο).

Η έμφαση και στο κεφάλαιο αυτό δίνεται στην προσέγγιση του προς μετάφραση ποιήματος με στόχο «τη μετάγχιση μίας αισθητικής έμπειρίας και από ο συγγραφέας στοιχειοθετεί έννοιολογικά με τα κατηγορήματα της ευθύνης και του σεβασμού με σύνδρομη την παράμετρο της έλευθερίας.

Ο Β. Βιτσαξής προσεγγίζει την ποίηση με τον τρόπο που ο Ηλάτων έννοούσε όταν αναφερόταν στο «σώζειν τὰ φαινόμενα». Λογοδοσία και χροοδοσία για την ποίηση - τη σύνθετη λειτουργία του πνεύματος που σύνδρομο της όπως και της τέχνης γενικά είναι η έλευθερία - το βιβλίο αυτό πραγματώνει τέλεια, παραλλαγμένη όμως, τη φράση της προμετωπίδας του: « Όλα μπορούν να έξηγηθούν», άρκει ο έρευνητής να είναι ικανός να στήσει, όπως έκανε ο Β. Βιτσαξής, ένα ποιητικό Σημπόσιο όπου συνδαιτημόνες, ποιητές και θεωρητικοί της ποίησης να ένορχηστρώνουν τις φωνές τους υπό την καθοδήγηση ενός ποιητή, αισθητικού και φιλόσοφου.

Άννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ

Τερέζα ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΑΛΑ: *Προβολές στον Άριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη, Έκδ. Ζήτηρος, 1998, 364 σελ.

Με το έργο της αυτό η Καθηγήτρια της Φιλοσοφίας και Άντεπιστέλλον Μέλος της Άκαδημίας Αθηνών Τ. Πεντζοπούλου Βαλαλά τοποθετείται αποφασιστικά υπέρ της μεταφυσικής ως ουσίας του φιλοσοφικού στοχασμού. Πράγματι, η προβληματική των περισσότερων κειμένων του βιβλίου επικεντρώνεται ή έχει σχέση με την αριστοτελική μεταφυσική, ή όποια, μέσω της ήθικης προσεγγίζει και την πολιτική σκέψη του Α., όπως θα φανεί από την παρουσίαση που ακολουθεί.

Βασική θέση της σ. είναι ότι οι δύο όροι «φιλοσοφία» και «μεταφυσική» δέν διακρίνονται ως προς την ουσία τους. Η μεταφυσική δέν είναι κλάδος της φιλοσοφίας όπως πολλοί τείνουν να θεωρούν. Εάν αφαιρεθεί από την φιλοσοφία ή μεταφυσική διάσταση τότε χάνεται και ή ένότητα της φιλοσοφίας και κατακερματίζεται σέ επί μέρους θεματικές. Μεταφυσική είναι οι *Στοχασμοί* του Καρτεσιού, ή *Ηθική* του Σπινόζα, ή *Λογική* του Χέγκελ. Προλεγόμενα για μιá μελλοντική μεταφυσική... γράφει ο Κάντ. Θεμελιώνοντας στα *Μετά τα Φυσικά* την πρώτη φιλοσοφία ως θεώρηση του όντος ως όντος ο Α. σφραγίζει την



ιστορία και τὸ πεπρωμένο τῆς φιλοσοφίας. Ἡ φιλοσοφία ἔρχεται πρώτη καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη εἶναι δευτέρα ἐπιστῆμη. Ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση εἶναι μετα-φυσικὴ.

Δὲν νοεῖται ὅμως ἔρευνα περὶ τὴν πρώτη οὐσία χωρὶς τὸν ὄπλισμό ποὺ προσφέρει ἡ γνώση τῶν ἀξιωμάτων. Οἱ «ἀπαιδευτοὶ» στὰ *Ἀναλυτικά*, τονίζει ἡ σ. παραθέτοντας τὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο ἀπὸ τὸ βιβλίο Γ, δὲν μποροῦν νὰ γνωρίσουν τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ὅποιος θέλει νὰ γνωρίσει τὰ πράγματα πρέπει νὰ γνωρίζει καὶ τὶς ἀρχὲς τῶν πραγμάτων. Μεταφυσικὴ καὶ Λογικὴ εἶναι ἀδιάρρηκτα συνδεδεμένες. Γι' αὐτό, παρατηρεῖ ἡ σ., εἶναι καιρὸς νὰ ἰδοῦμε καὶ πάλι τὴν γνήσια σημασία τῆς λέξης «μεταφυσικὴ» ποὺ ἔχει δεχθεῖ τὶς ἱστορικὲς ἐπιθέσεις ποὺ ὅλοι γνωρίζουμε. Ἡ λέξη «μεταφυσικὴ» δὲν δηλώνει οὔτε μυστικιστικὲς τάσεις οὔτε ἐκσταστικὲς καταστάσεις οὔτε ἀποκρυφισμό. Ἀπὸ τὸν Πρόλογο ἤδη ἡ σ. παρουσιάζει τὴν θέση τῆς. Ἡ μεταφυσικὴ, γράφει, φωτίζεται ἀπὸ τὸν λόγο. Καὶ ὁ λόγος, τὸ ὑψηλότερο ἐπίτευγμα τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας οὔτε διαμελίζεται, οὔτε περιέρχεται σὲ δεύτερη μοῖρα, ὅπως μερικοὶ θέλουν νὰ διακηρύττουν. Ὁ λόγος εἶναι ἡ οὐσία τῆς μεταφυσικῆς δηλαδὴ τῆς φιλοσοφίας. Αὐτὴ ὑπάρχει μέσα ἀπὸ τὸν λόγο, χάρις στὸν λόγο καὶ κατὰ τὸν λόγο. Τὴν δύναμη τοῦ λόγου διδάσκει ὁ Α., δηλαδὴ τὴν δύναμη τοῦ νοῦ. Καὶ σ' αὐτὴ τὴν δύναμη ποὺ κάνει τὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀγγίζει τὸ «τιμιώταστον γένος» καὶ νὰ γίνεται ἡ μεταφυσικὴ ἡ «τιμιωτάτη τῶν ἐπιστημῶν» καταφάσκουν οἱ *Προβολές* στὸν Ἀριστοτέλη.

Ἄν παραθέσαμε ὁλόκληρο τὸ χωρίο ἀπὸ τὸν Πρόλογο εἶναι γιατί ἐδῶ δίδεται ἡ ὀπτικὴ γωνία ἀπὸ τὴν ὁποία μποροῦμε νὰ πλησιάσουμε τὸ βιβλίο. Μᾶς δίδεται ὅμως τατόχρονα καὶ ἡ ἐσωτερικὴ του διάρθρωση. Εἰσαγωγικὰ παρακολουθοῦμε τὴν περιπέτεια τῆς ὀνομασίας «μετὰ τὰ φυσικά» μέσα ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς ἀλλὰ καὶ τὶς ἐρευνες τῶν συγχρόνων ἀριστοτελιστῶν. Ἀκολουθεῖ ἡ καταδείξη τῶν βασικῶν προϋποθέσεων γιὰ τὴν προσέγγιση στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*, δηλαδὴ ἡ παρουσίαση ἀνάληψη τῶν θεμελιωδῶν ἐννοιῶν τῆς ἀριστοτελικῆς ὄντολογίας καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ κριτικὴ στὴν θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος. Τὸ πρόβλημα τοῦ ἀντικειμένου τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, καὶ ἡ ἐρμηνεία τοῦ ἀντικειμένου, στίς πολὺτροπες προσεγγίσεις τοῦ ἀναπτύσσεται μέσα ἀπὸ τὸ ἀκανθῶδες ἐρώτημα: πῶς πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ἡ ἀριστοτελικὴ διατύπωση ὄν ἢ ὄν;

Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση «πρώτης φιλοσοφίας» καὶ θεολογικῆς ἐπιστῆμης; Ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς «πρώτης φιλοσοφίας»; Εἶναι τὸ γενικὸ καὶ τὸ πιὸ ἀφηρημένο, ἢ εἶναι ἡ πρώτη ἀκίνητη οὐσία; Τί εἶναι τελικὰ ἡ ἀριστοτελικὴ μεταφυσικὴ: καθολικὴ ἐπιστῆμη ἢ θεολογία; Εἶναι τὰ οὐσιώδη ἐρωτήματα ποὺ ἀπασχόλησαν καὶ ἀπασχολοῦν ἕως καὶ σήμερα τοὺς ἐρευνητὲς (Natorp, Zeller, Jaeger, v. Arnim, Ph. Merlan, A. Mansion, Ross, Guthrie, Dürring, Aubenque). Εἶναι τὰ ἐρωτήματα ποὺ ἀπαιτοῦν προσεκτικὴ, επίπονη μελέτη τοῦ ἀριστοτελικοῦ κειμένου. Ἀπαιτεῖται ὅμως καὶ ἐξίσου καλὴ κατανόηση τῶν προτεινομένων ἐρμηνειῶν.

Τὸ ἐρώτημα καὶ οἱ ἐρμηνεῖες τοῦ ὁδηγοῦν στὴν διερεύνηση τῆς πρώτης ἀκίνητης οὐσίας, στὴν «θεολογία», ὅπως λέγεται τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ στὰ βασανιστικὰ ἐρωτήματα ποὺ συνοδεύουν τὴν μελέτη τῆς στοὺς χριστιανικοὺς χρόνους. Ἄν ὁ θεὸς εἶναι *actus purus* ἔχει ἄραγε τὴν γνώση τοῦ κόσμου; Εἶναι κινητικὸ αἷτιο· εἶναι ἄραγε καὶ ποιητικὸ;

Στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* γεννιοῦνται ὅλοι αὐτοὶ οἱ προβληματισμοί. Αὐτὸ δηλώνει πάνω ἀπὸ ὅλα τὸν «ἀπορητικὸ» χαρακτήρα τῶν πραγματειῶν. Τὶς ἀπορίες τίς θέτει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ βιβλίο Β. Δίδει ἀπάντηση σ' ὅλη τὴν διερεύνηση ποὺ ἀκολουθεῖ. Γιατί τὸ ἀντικείμενο τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά* εἶναι ἡ «ζητούμενη ἐπιστῆμη». *Ἔστιν ἐπιστῆμη τις...* Σ' αὐτὸ τὸ ἀόριστο «τις» ποὺ ἐγγράφονται στὸ πλαίσιο τῆς χριστιανικῆς φιλοσοφίας πρέπει νὰ δοθεῖ συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ἐχουμε τὴν ἀπάντηση; Τὴν ἔχουμε στὸν χώρο τοῦ ὄντος ὡς ὄντος, δὲν τὴν ἔχουμε ὅμως στὸν χώρο τοῦ εἶναι, θὰ πεῖ ὁ Heidegger, ὅταν φωτίζει τὴν μεταφυσικὴ στὴν ὄντο-θεο-λογικὴ τῆς δομῆ καὶ θέτει στὸ ἐπίκεντρο τοῦ στοχασμοῦ του τὴν ὄντολογικὴ διαφορά. Τὴν σχέση τῆς ἀριστοτελικῆς ὄντολογίας μὲ τὴν θεμελιώδη ὄντολογία τοῦ Heidegger μελετᾷ ἡ σ. στὸ ἀντίστοιχο κεφάλαιο, συνεχίζοντας τὴν διερεύνηση τοῦ ἐρωτήματος «τί τὸ ὄν», καὶ ἀναζητώντας στὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο τὴν



παρουσία της οντολογικής διαφορᾶς ἢ ὁποία ὁμως - καίτοι διαφαίνεται - δὲν θεματοποιεῖται.

Ὅπως ἡ γνώση τοῦ πραγματικοῦ δὲν νοεῖται χωρὶς τὴν λογικὴν, ἔτσι καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ ἀντλεῖ τὶς προϋποθέσεις τῆς στὶς θεμελιώδεις μεταφυσικὲς συλλήψεις τοῦ Ἀριστοτέλη. Αὐτὸ ἀφήνει νὰ φανεῖ καθαρὰ ἡ σ., ἀναλύοντας χαρακτηριστικὲς προτάσεις ποὺ στηρίζουν τὴν ἠθικὴν τοῦ Ἀριστοτέλη, ὡς οντολογικὲς προϋποθέσεις, ὅπως: *πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν*. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. Λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον.

Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη θεμελιώνεται στὸν ἠθικὸ στοχασμό. Τὰ δύο τελευταῖα κεφάλαια, «Ὁ πολιτικὸς ἄνδρας στὸν Ἀριστοτέλη» καὶ «Ἡ δημοκρατία καὶ ἡ εὐθύνη τῶν πολιτικῶν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη», προσδίδουν ἀκριβῶς τὴν ἠθικὴ διάσταση. Ἡ εἰκόνα τοῦ πολιτικοῦ ἀνδρός, ποὺ ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τοὺς «πολιτικοὺς» ἀναζητεῖται μέσα στὰ *Πολιτικά* καὶ σκιαγραφεῖται στὸ πλαίσιο τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος. Στὸ ἴδιο πλαίσιο ἐγγράφεται καὶ ἡ εὐθύνη τῶν πολιτικῶν, ἢ ὁποία, γιὰ τὴν σ., εἶναι μεγαλύτερη ἀπὸ τὴν εὐθύνη τῶν πολιτῶν ἐφόσον τὸ ἔργο τῶν πρώτων εἶναι τὸ «*παιδεύεσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν*».

Ἡ παρουσίαση τῆς ἀνθρώπινης πλευρᾶς τοῦ Σταγειρίτη (ζωή, ἔργο, διαθήκη, ἀνεκδοτικές μαρτυρίες) γίνεται στὸ *Επίμετρο* ποὺ κλείνει τὴν ὅλη ἔρευνα.

Οἱ Προβολές στὸν Ἀριστοτέλη προσφέρουν στὸν ἀναγνώστη καὶ στὸν μελετητὴ τὴν δυνατότητα νὰ εἰσχωρήσει συστηματικὰ καὶ μεθοδικὰ στὴν καρδιὰ τῆς ἀριστοτελικῆς μεταφυσικῆς. Πολλοὶ μελετητὲς σήμερα στρέφονται στὴν Φυσικὴ ἢ στὴν Λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη. Οἱ σύγχρονοι ἐπιστημολόγοι ἐκεῖ ἐπικεντρώνουν τὸ ἐνδιαφέρον. Τὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά* δὲν τὰ πλησιάζει κανεὶς εὐκολα. Καὶ διὰ τὰ πλησιάζει ὁ κίνδυνος νὰ χαθεῖ στὶς πολλὰ καὶ ἀντικρουόμενες ἐρμηνεῖες εἶναι μεγάλος. Γιὰ νὰ μὴν χαθεῖ ἀπαιτοῦνται πολλὰ πράγματα. Καὶ αὐτὰ τὰ προσφέρει ἡ σ.: Ὑπομονὴ στὴν διερεύνηση, ἀργὴ ἀνάγνωση τῶν κειμένων, συνθετικὴ ἱκανότητα στὴν ἀνάπτυξη τῶν προβληματισμῶν. Ἀπαιτεῖται ἀκόμη νὰ δαμάζεται μιὰ ἀνεξάντλητη βιβλιογραφία, νὰ γίνεται ὀρθὴ ἐπιλογή ὥστε νὰ διακρίνεται τὸ οὐδιῶδες ἀπὸ τὸ ἐπουσιῶδες. Πάνω ἀπ' ὅλα ὁμως ἀπαιτεῖται ἡ προσωπικὴ δέσμευση, ὅταν ἡ φιλοσοφία συλλαμβάνεται στὴν ὑψηλότερὴ τῆς ἔκφραση, τὴν μεταφυσικὴ.

Γιὰ τὸ βιβλίο τῆς αὐτὸ λέγει ἡ ἴδια ἡ καθηγήτρια, Γερέζα Πεντζοπούλου Βαλαλᾶ, ὅτι ἀπευθύνεται σὲ ὅλους. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι χάρις στὸ γλαφυρὸ, ζωντανὸ ὕφος, χάρις στὴν σαφήνεια τοῦ λόγου - χάρισμα τῆς σ., - μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ σὲ πολλοὺς, ὅσον ἀφορᾷ τουλάχιστο σὲ γενικὰ θέματα τῆς μεταφυσικῆς, γιὰ μερικὰ ἀπὸ τὰ ὁποῖα μάλιστα ὑπάρχει τεράστια σύγχυση, ὅπως εἶναι γιὰ παράδειγμα, τὸ ζήτημα τῆς σχέσης μεταφυσικῆς καὶ οντολογίας ἢ μεταφυσικῆς καὶ ἐπιστήμης. Ἀκόμη μὲ τὸν τρόπο ποὺ παρουσιάζει τὰ μεταφυσικά, ἀλλὰ καὶ ἄλλα προβλήματα ἠθικοῦ ἢ πολιτικοῦ περιεχομένου, ἀφυπνίζει, σὲ πολλοὺς ἀπὸ ἐμᾶς, τὴν λανθάνουσα φιλοσοφικὴ - μεταφυσικὴ μας συνείδηση. Δὲν θὰ πρέπει ὁμως νὰ μείνουμε σ' αὐτὴν μόνο τὴν πλευρὰ τοῦ ἔργου τῆς καὶ νὰ μὴν ἀναφερθοῦμε στὸ γεγονός ὅτι οἱ Προβολές στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι καρπὸς βαθιᾶς οἰκειώσεως τῆς σ. μὲ τὴν ἀριστοτελικὴν φιλοσοφία. Καὶ ὡς μονογραφία, μὲ ἐπικεντρὸ οὐσιαστικὰ τὴν ἀριστοτελικὴν μεταφυσικὴν, τὸ βιβλίο αὐτὸ εἶναι οὐσιαστικὴ συμβολὴ στὴν Ἑλληνικὴ καὶ διεθνὴ βιβλιογραφία. Προσεκτικὰ ἰδωμένο, γραμμμένο με τρόπο μεθοδικὸ καὶ συστηματικὸ, κινούμενο δὲ σὲ αὐστηρὰ χαραγμένους ἄξονες - τοὺς ἰδίους ποὺ καθορίζουν τὴν μεταφυσικὴ προβληματικὴ - κατορθώνει νὰ φέρει στὸ προσκήνιο τὰ μεγάλα μεταφυσικά προβλήματα ποὺ ἀπασχόλησαν καὶ ἐξακολούθουν νὰ ἀπασχολοῦν τοὺς φιλοσόφους ὅλων τῶν ἐποχῶν, ἐπιχειρῶντας τὴν διατύπωση ἀπαντήσεων-λύσεων, οἱ ὁποῖες δὲν ἀφήνουν ἀδιάφορο ἀλλὰ προκαλοῦν τὸν μελετητὴ. Ἡ προσήλωση τῆς σ. στὴν ἀντικειμενικότητα καὶ ἡ ἀγάπη τῆς γιὰ τὴν μεταφυσικὴ τὴν ὁδηγοῦν συχνὰ σὲ τολμηρὲς διατυπώσεις ποὺ, συνήθως στὶς ἐπιστημονικὲς μελέτες αὐτοῦ τοῦ ἐπιπέδου, ἔχουν τὴν μορφή ἀορίστων ὑπαινιγμῶν. Παίρνει θέση στὸ πρόβλημα τοῦ ἀντικειμένου τῶν *Μετὰ τὰ Φυσικά*, τῆς σχέσης θεολογίας καὶ μεταφυσικῆς, τῆς εὐθύνῃς τῶν πολιτικῶν στὸ πλαίσιο τῆς ἀριστοτε-



λικής πολιτικής σκέψης.  
Θά τολμήσουμε λοιπόν και ἑμεῖς νά ποῦμε τοῦτο: ὑποδεχόμαστε μέ χαρά τὸ ἐπιστημο-  
νικά τεκμηριωμένο αὐτὸ βιβλίο τῆς ἑλληνίδος φιλοσόφου.

A. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ - ΜΠΟΥΡΛΟΓΙΑΝΝΗ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ





## ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

### ΒΙΒΛΙΑ - ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ

- Despotopoulos, C., *La philosophie politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 1997, 174 σελ.
- Μητσόπουλος, Γ., *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐννοίας τοῦ δικαίου πλάσματος*, Ἀθῆναι, Σάκκου-  
λας, 1998, 185 σελ.
- Moutsopoulos, E., *La critique du Platonisme chez Bergson, nouvelle éd.*, Athènes,  
Institutions philosophiques réunies, 1997, 76 σελ.
- Moutsopoulos, E., *Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne, nouvelle éd.*, Athènes,  
Institutions philosophiques réunies, 1997, 200 σελ.
- Moutsopoulos E., *Philosophie de la culture grecque*, Athènes, Académie d'Athènes, Centre  
de Recherche sur la Philosophie Grecque, 1998, 415 σελ.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ., *Προβολές στὸν Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη, Ζήτηρος, 1998,  
364 σελ.
- Couloubaritsis, L., *La physique d'Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1997, 440 σελ.
- Stéfanis, A.D., *Le messenger dans la tragédie grecque*, Ἀθῆναι, Κέντρον Ἐκδόσεως Ἑργῶν  
Ἑλληνικῶν Συγγραφέων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1997, 294 σελ.
- Βιτσαξῆς, Β., *Ἀναφορὰ στὴν Ποίηση*, Ἀθῆναι, Ἑοῦς, 460 σελ.
- Schofield, M., *Ἡ στωικὴ ἰδέα τῆς Πόλης*, Ἀθῆναι, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἑθνικῆς Τραπε-  
ζῆς, 1997, 228 σελ.
- L'animal dans l'antiquité*, sous la direction de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris, Vrin, 1997.
- Κελεσίδου, Α., *Κοινωνικὲς, φιλοσοφικὲς καὶ αἰσθητικὲς θέσεις στὸ ἔργο τοῦ Θεοδόση Δα-  
σκαλόπουλου*, Ἀθῆναι, 1998, 15 σελ.
- Μάνος, Α., *Φιλοσοφία τῶν ἀξιῶν, Πλατωνικὴ καὶ μεταπλατωνικὴ διανόηση*, Ἀθῆναι, Διε-  
θνὲς Κέντρον Πλατωνικῶν καὶ Ἀριστοτελικῶν Σπουδῶν, Σειρὰ «Ἐρευνες», Ἀρ.  
5, 1996, 166 σελ.
- Colloque International Démocratie Athénienne et Culture*, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν,  
1996, 345 σελ.
- Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς*, Τμῆμα Θεολογίας, Ἀριστοτέλειο Παν/μιο  
Θεσσαλονίκης, Τ. 7, Θεσσαλονίκη 1997, 400 σελ..
- Δελτίο Ἐπιστημονικῆς Ὁρολογίας καὶ Νεολογισμῶν*, Τεύχ. 6, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία  
Ἀθηνῶν, 1997, 742 σελ.
- Ζωγραφίδης, Γ., *Βυζαντινὴ Φιλοσοφία τῆς εἰκόνας*, Ἀθῆναι, Ἑλληνικά Γράμματα, 1997.
- Βῶρος, Φ.Κ., *Ἡ φιλοσοφία τῆς Ἐκπαίδευσης*, Ἀθῆναι, Ἐκπαιδευτικὸς σύνδεσμος, 1997,  
422 σελ.
- Gravel, P., *Aristote, la poétique*, Quebec, éd. du silence, 1995, 102 σελ.
- Gravel, P., *Accompagnements pour la poétique*, Quebec, éd. du silence, 1998, 104 σελ.
- Tzitzis, S., *La philosophie pénale*, Paris, P.U.F., 1996, 122 σελ.





- Tzitzis, S., *Esthétique de la violence*, Paris, P.U.F., 1997, 128 σελ.  
*Droits fondamentaux et spécificités culturelles*, textes recueillis et présentés par Pallard, H., et Tzitzis S., Paris L'Harmattan, 1997, 175 σελ.  
 Adorno, R., *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, P.U.F., 1997, 128 σελ.  
 Cousalis, G., *The Philosophy of Science*, London, Sage publ., 1997, 206 σελ.  
 Tempelis, E., *The School of Ammonius, son of Hermias, on Knowledge of the Divine*, Ἀθήναι, Παρνασσός, 1998, 167 σελ..  
 Θανασᾶς, Π., Ὁ πρῶτος δεύτερος πλοῦς, Παν/κὲς ἐκδ. Κρήτης, 1998, 266 σελ.  
 Παλαμιώτου-Θωμαΐδου, Κ., Πέντε δοκίμια Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας: Διαχρονικὴ καὶ συγχρονικὴ ἐξέταση τοῦ ζητήματος τῆς Ἐθνικῆς Συνειδήσεως, Ἀθήνα, 1997, 47 σελ.  
 Δαράκη, Π., Πολιτισμὸς καὶ τοπικὴ αὐτοδιοίκηση, Ἀθήνα, Πατάκης, 1996, 231 σελ.  
 Κληρονομιά, Δημοσίευμα Πατριαρχ. Ἰδρύματος Πατερ. Μελετῶν τ. 26, Α-Β, Θεσσαλονίκη, 1994, 382 σελ.  
 Διοτίμα, 24, Espace Cosmique et Philosophie, Athènes, 1996.  
 Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Θεολογίας τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, τ. 6, Θεσσαλονίκη, 1996.  
 Καββαδίας, Β.Γ., Σαρακατσάνοι, μία ἑλληνικὴ ποιμενικὴ κοινωνία, Ἀθήνα, 1996, 431 σελ.  
 Δαδῶνη, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Φιλολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Παν/μίου Ἰωαννίνων (Πρὸς τιμὴν τοῦ Φ.Ι. Κακριδῆ), τ. 26, Ἰωάννινα, 1997, 380 σελ.  
 Δίκη, Ἀθήνα, Εὐνομία, 1998 (1-12 τεύχ.).  
 Lustrum, Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums, Platon 1985 - 1990, par Luc Brisson, avec la collaboration d'Helene Ioannidi, Paris, C.N.R.S., 1992.  
 Γέροντας, Δ., Ἡ ὁδύσσεια τῆς ὑπαρξῆς, Ἀθήνα, Παπαλήσης, 1997, 38 σελ.  
 Κουμάκης, Γ., Νίκος Καζαντζάκης, Ἀθήνα, 1996, 278 σελ.  
 Καρᾶς, Γ., Ἡ ἔννοια τῆς ὕλης στὴ νεοελληνικὴ ἀναγέννηση, Ἀθήνα, Τροχαλία, 1997, 105 σελ.  
 Δάσκαλος, Ι., Ὁ δρόμος καὶ τὸ ἔργο, Ἀθήνα, Πνευμ. Ἀδελφότητα «Δάσκαλος Ἰωάννης», 1997, 127 σελ.  
 Κωστάρας, Β., Γυναικεῖες μορφές τῆς ἀρχαίας Τραγωδίας, Ἀθήνα, Ἑλληνοεκδοτικὴ, 1997, 186 σελ.  
 Κωστάρας, Β., Μόνο ἢ Ἑλλάδα, Ἀθήνα, Ἑλληνοεκδοτικὴ, 1997, 302 σελ.  
 Σοφρᾶ, Ε., Πνευματικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ προσφορὰ 1965 - 1995, Ἀθήνα, Ἰωλκός, 1997, 95 σελ.  
 Μαργαρίτης, Γ., Ἡ Σκάλα Μεσσηνίας, Ἀθήνα, Βιβλιογονία, 1995, 384 σελ.

#### ΑΝΑΤΥΠΙΑ

- Σιώτης, Μ., Ἡ συμβολὴ τῆς θρησκευτικότητος τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν ἐπανάστασιν τοῦ 1821, Πανηγυρικὴ Συνεδρία τῆς 24ης Μαρτίου 1997, Ἐν Ἀθήναις 1997, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 72, τεύχ. Β', σσ. 280 - 301.  
 Σιώτης, Μ., Ἡ ἀνθρωπότης ἐνώπιον τῆς τρίτης μετὰ Χριστὸν Χιλιετίας καὶ ἡ θέσις τῆς μέσα εἰς τὸ Σύμπαν, Ἑκτακτος Συνεδρία τῆς 13ης Μαΐου 1997, Ἐν Ἀθήναις 1997, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 72, τεύχ. Β, σσ. 391 - 409.  
 Μουτσόπουλος, Ε., Ἡ περίπτωση τῆς Μήδειας, Ἡ Σφίγγα, 3, 1996, σσ. 3 - 6.  
 Κελεσίδου, Α., Ἡ ἑλληνικὴ προστακτικὴ τοῦ λόγου καὶ ἡ θεραπευτικὴ τῆς ψυχῆς, Ἡ Σφίγγα, 3, 1996, σσ. 6-9.



- Ζωγραφίδης, Γ., Παρατηρήσεις για την τεχνητή εικόνα και το υπερβατικό πρότυπο στην αρχαία ελληνική θεωρία της Τέχνης, *Θεσσαλονίκη, Έλληνικά*, 47, 1997, σσ. 71, 94.
- Χριστοδουλίδη - Μαζαράκη, Α., 'Η Φιλοσοφική ανθρωπολογία και ή προβληματική του υποκειμένου κατά τον J. Lacan, 'Αφιέρωμα στον 'Αντώνη 'Αντωνακόπουλο, 'Αθήνα, 1997, σσ. 133-151.
- 'Αλυσανδράτος, Γ.Γ., Παναγιώτης Βεργωτής (1841 - 1916): σύντομη βιογραφία και δημοσιεύματά του, *Μελέτες για την ιστορία και το χώρο των νησιών Κεφαλονιάς και 'Ιθάκης*, 'Αργοστόλι, 'Ιδρυμα Κεφαλονιάς και 'Ιθάκης, 1997, σσ. 1- 66.
- Laplace, M.J., *L'ecphrasis de la parole d'apparat dans l'Electrum et le De domo de Lucien, et la représentation dans deux études d'une esthétique inspirée de Pindare et de Platon*, Univ. de Bretagne Occidentale, σσ. 158-165.
- Laplace, M.J. *Sur un effet perrers du Phédon*, L'aventure de Cléombrotus d'Ambracie en poésie et lyrique antique, Lille, 1994, σσ. 39-48.
- Jerphagnon, L., Hapax: L'amour, la mort et la philosophie première; *Lignes*, 28, 1996, σσ. 71-76.
- Bongert, Y., Le juge et la question dans la doctrine du XVIe siècle, in *Collatio Irris Romani, Études dédiées à Hans Ankum*, Amsterdam, 1995, σσ. 6-9.
- Bodéüs, R., Observation sur la notion de «relatif» chez Aristote, Université de Montréal, *Centre d'études sur la pensée antique «kairos et logos»*, 1996, σσ. 1-11.
- Dixsaut, M., Qu'appelle-t-on penser selon Platon? Université de Paris I, *Centre d'études sur la pensée antique «kairos et logos»*, 1996, σσ. 1-23.
- Ayache, L., Platon et la Medecine, C.N.R.S. Paris, *Centre d'études sur la pensée antique «kairos et logos»*, 1996, σσ. 1-42.
- Rudolph, U., La doxographie du Pseudo-Ammonius, Université de Göttingen, *Centre d'études sur la pensée antique «kairos et logos»*, 1996, σσ. 1-10.
- Playanakou-Bekiari, V., La philosophie grecque dans la contemplation de la nature de Charles Bonnet, Lausanne, *La nature*, σσ. 534-538.
- Wersinger, A.G., Cercle, nœud, réseau: rhétorique et mathématiques dans le *Timée*, Les figures du discours de l'Harmonie dans la pensée grecque ancienne, *Les études philosophiques* 3, 1997, σσ. 305-316.
- Wersinger, A.G., L'entrelacs et la bigarrure dans la pensée antique, *Actes du colloque international, Grenoble 25 - 27 mars 1993*, Grenoble, 1996, σσ. 255-276.
- Motte, A., Aristote et Démocrite. À propos de l'éthique, Liège, *C.I.P.L.*, 1996, σσ. 31-51.
- Motte, A., La fête philosophique et le loisir des dieux, Les loisirs et l'héritage de la culture classique, *Actes du XIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé*, éd. par J.M. André, J. Dangel et P. Demont, Bruxelles, Latomus, 1996, σσ. 37-53.
- Frère, J., Fonction représentative et représentation. Φαντασία και φάντασμα selon Aristote, *Corps et Âme sur le De anima d'Aristote*, Strasbourg, Vrin, 1998, σσ. 331-348.
- Fattal, M., La figure d'Héraclite qui pleure chez Lucien de Samostate, Paris, *Recherchers sur la Philosophie et le Langage*, 18, 1996, σσ. 175-180.
- Fattal, M., Le logos dans le *Phèdre* de Platon, Paris, *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 1996, σσ. 231-253.
- Wesoly, M., Archytas z Tarentu - politya uczony i wynalazca, Poznan *Studia z Historii Filozofii*, 1997, σσ. 67-88.
- Wesoly, M., L' Europe de l'est et de l'ouest, Poznan, *Instytutu Filozofii*, 1998, σσ. 28-33.



ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

