

dia-noesis

A Journal of Philosophy

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
(Parmenides, Fr. B. 3 DK)

ISSN: 2459-413X

ROMI PUBLISHING

Central Distribution: Tsimiski 16 str., 546 24,

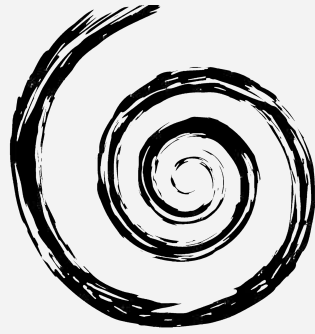
THESSALONIKI, GREECE

Tel.: 2310227581,

e-mail: kintapoglou@yahoo.gr, www.ekdosisromi.blogspot.gr

www.ekdosisromi.com

© 2016, ROMI PUBLISHING - *Dia-noesis: A Journal of Philosophy*



dia-noesis

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι
(Parmenides, Fr. B. 3 DK)

<http://dianoesis-journal.blogspot.gr/>

Editorial Board

Charalambos Apostolopoulos, *Professor, University of Ioannina*

Christos Evangeliou, *Professor, Towson University*

Robert Hahn, *Professor, Southern Illinois University*

Fr. Nikolaos Loudovikos, *Professor, University Ecclesiastical Academy of Thessaloniki, Orthodox Institute, Cambridge, UK*

Phillip Mitsis, *Professor, New York University*

Alexander Nehamas, *Professor, University of Princeton*

Ronald Polansky, *Professor, Duquesne University, Pittsburgh*

Anthony Preus, *Professor, Binghamton University, New York*

Heather L. Reid, *Professor, Morningside College, Sioux City, Iowa*

Dimitris Vardoulakis, *Associate Professor, Western Sydney University*

Panagiotis Doikos, *Associate Professor, Aristotle University of Thessaloniki*

Sotiria Triantari, *Associate Professor, University of Western Macedonia*

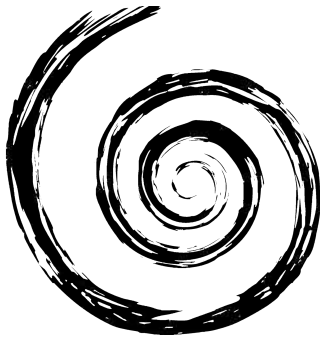
Sotiris Fournaros, *Assistant Professor, National and Kapodistrian University of Athens*

Marianna Dodou, *Ph.D., Aristotle University of Thessaloniki*

Editor

Elias Vavouras, *Doctor of Philosophy, Aristotle University of Thessaloniki*

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
(Parmenides, Fr. B. 3 DK)



dia-noesis

A Journal of Philosophy

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
(Parmenides, Fr. B. 3 DK)

April 2016
Issue 1

CONTENTS

Articles

Panagiotis Doikos,
La logique de la connaissance visionnaire
et l'ambiguïté de l' imagination, **p. 7**

Christos C. Evangeliou,
The Unifying Function of *Nous*
in Aristotle's Philosophy, **p. 39**

Grigorios Karafillis - Maria Veneti,
Human Nature and Learning
in Plato and Locke, **p. 61**

Stergios Mitas,
Les origines du mal et les limites du droit
Égoïsme humain et philosophie juridique, **p. 77**

Stefanos Rozanis,
On Two Statements by Theodore Adorno, **p. 87**

Demitrios Tzortzopoulos,
Hegels Konzeption der Philosophie, **p. 97**

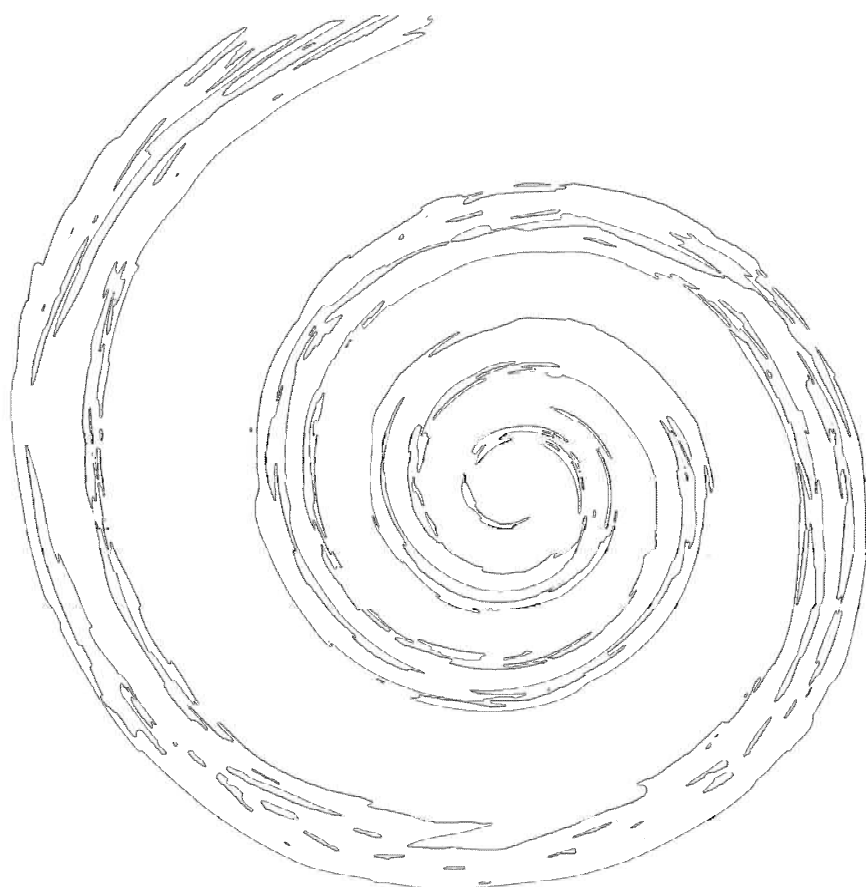
Elias Vavouras,
Hobbes against Democracy, **p. 105**



*In honour of Professor
Konstantinos Despotopoulos*

Christos C. Evangeliou,
A philosophical poem: *Philosophy*, **p. 121**

Articles



La logique de la connaissance visionnaire et l'ambiguïté de l'imagination

Panagiotis Doikos,
Associate Professor,
Aristotle University of Thessaloniki

I. Argument

La théorie corbinienne de la connaissance visionnaire nous permet, d'une part, de comprendre la logique et la réalité spécifiques des événements produits par l'imagination méditative et, d'autre part, de distinguer cette logique et cette réalité de celles des faits extérieurs. La pensée qui ne peut concevoir une telle distinction considère les événements sous l'aspect de l'antithèse entre la réalité de l'historique et l'irréalité du mythique. En opposant la logique de la connaissance visionnaire à celle de la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?", Henry Corbin se propose de rendre explicite la différence entre les deux

pensées en question en ce qui concerne la manière dont elles conçoivent la nature des événements qu'elles (re)présentent. Ainsi, le dilemme mentionné ci-dessus implique l'attribution du caractère de réel aux événements de l'histoire extérieure, sensible et mesurable, qui sont réperables seulement au moyen de leur inscription chronologique et de leur localisation dans l'espace matériel; tout fait qui résiste à cette sorte de réperage est considéré comme irréel. Par contre, le sujet visionnaire, tout en ayant conscience de l'extériorité, conçoit les événements imaginés selon une logique particulière, à travers laquelle leur statut intérieur acquiert une validité ontologique. Nous avons donc à faire à deux types de pensée, dont la différence se situe au niveau de la constitution des événements dans l'imagination et concerne à la fois la logique et la nature des images qui se produisent. Nous allons essayer, à partir d'une approche de la théorie corbinienne de la connaissance visionnaire, de réfléchir sur cette différence et de montrer que l'ambiguïté qu'elle implique quant à la manière d'imaginer, suggère une perspective d'examiner la dynamique des images qui expriment le processus lui-même de la transition de la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?" à celle qui conçoit la réalité des événements-visions.

La connaissance visionnaire, par excellence subjective, suppose une convergence créatrice du sensible avec l'intelligible. Les deux éléments se conjoignent en actualisant leur spiritualité latente, qui exprime la dimension subtile du premier et l'aspect spatial (corporalisé) du deuxième. Les formes sensibles n'apparaissent pas dans les visions comme choses d'extériorité, mais dans l'état élaboré que suppose leur perception à travers les cinq sens internes (qui, tout en maintenant leurs particularités respectives, sont unifiés en un sens commun). Le traitement des formes sensibles par l'imagination visionnaire ne constitue pas une reprise de la présence extérieure des formes en question, mais une promotion ontologique de celles-ci. Quant aux éléments intelligibles, ils ne participent pas à la création des visions en maintenant leur statut d'idées abstraites, mais en exprimant

une tendance de spatialisation, qui leur permet de se corporaliser et de symboliser avec les figures du sensible interne.

Cette synergie particulière du sensible avec l'intelligible se réalise au niveau de l'actualisation du spirituel, qui est virtuellement présent dans les deux autres éléments. La spiritualité est la qualité propre au produit du processus cognitif auquel nous nous référons, c'est-à-dire aux formes visionnaires. La réalité spécifique de celles-ci est le résultat d'un acte synthétique, par lequel le corps du sensible s'exhausse ontologiquement en devenant subtil et, parallèlement, les idées abstraites se spatialisent. D'une part, la matérialité sensible des événements considérés, après avoir été perçue par les sens internes, reçoit en elle-même des idées théoriques et actualise ainsi sa virtualité spirituelle en prenant une forme sublime. D'autre part, les données intelligibles pénètrent les figures et les événements intérieurs, expriment leur propre dynamisme spirituel et se corporalisent en prenant une allure glorieuse, intense et diaphane, qui achève leur convergence avec l'aspect subtil du sensible.

L'initiative pour la mise en acte de ce processus appartient à l'imagination. Celle-ci, en visualisant la relation entre le sensible et le conceptuel conformément aux modalités et aux intuitions du sujet qui a l'expérience de la vision, réalise la transition de la présence extérieure à l'actualisation intérieure de la chose perçue. Le rapport de cette dernière au sujet imaginant n'est plus externe ni d'ordre théorique, mais constitue un épisode personnel s'exprimant sous forme à la fois dramatique et méditative. La pensée peut ainsi concevoir la distinction entre l'extériorité sensible de l'événement considéré et la vérité subjective et spirituelle de celui-ci. Dans ce cas, l'imagination devient agent non seulement de la connaissance, mais aussi de l'expérience vécue de la chose connue.

L'opération dont il est question ne constitue pas l'unique manière d'agir dont dispose l'imagination. Celle-ci peut également se laisser subir l'élaboration extérieure des

schématisations ou des syllogismes théoriques, ou bien prendre ses distances à l'égard des idées de l'intellect et être subordonnée aux intentions non cognitives de la faculté estimative, au moyen de laquelle s'exprime l'utilité précaire ou/et pratique du contenu des images. Dans l'un comme dans l'autre cas, les éléments figuratifs n'exercent ou ne développent pas une fonction noétique. Dans le premier, l'intellect considère extérieurement l'image, qui n'intervient pas directement au processus de la connaissance. Dans le deuxième, l'imagination s'avère incapable d'agir comme faculté cogitative. Elle pose comme réel tout ce qu'elle perçoit, puisqu'elle ne distingue pas le vrai du faux ni les faits extérieurs des événements psychiques.

Ces observations nous montrent que, dans le cadre de la théorie corbinienne de la connaissance visionnaire, la logique suivant laquelle le rapport du figuratif au théorique devient lui-même objet de visualisation, implique l'ambiguïté de l'imagination. Cette dernière peut produire, d'une part, des représentations témoignant d'une disjonction des formes sensibles et de l'élément intelligible et, d'autre part, des images méditatives, exprimant une logique particulière d'ordre visuel. En ce qui concerne cette deuxième manière d'agir qui caractérise l'imagination, nous précisons que le fait que les événements visionnaires ont leur propre *réalité*, ne s'explique pas par l'hypothèse de la simple participation du facteur noétique à la composition des images, mais suppose la conjonction de la dimension interne des corps perçus et de l'élément conceptuel propre à la dramatisation des choses figurées. C'est la *visualisation* - au niveau de la spiritualité - de cette conjonction, et non la reprise-même créatrice - de l'extériorité du rapport du sensible à l'intelligible, qui produit la matière subtile des faits visionnaires. L'imagination à la fois conçoit et actualise la virtualité spirituelle (double tendance de corporalisation du théorique et d'exhaussement qualitatif du sensible) de telle sorte que la visualisation de la synergie des deux éléments (représentatif et intellectuel) s'achève complètement. Il ne s'agit pas de l'explicitation de la virtualité spirituelle en tant que telle, puisque aucun élément

virtuel, c'est-à-dire non spiritualisé, n'apparaît dans les images visionnaires. L'imagination active ne visualise donc pas la virtualité elle-même de la relation du figuratif avec le conceptuel mais, en opérant au-dedans de ce rapport, elle transforme en forme de visualité toute présence virtuelle de perfection ontologique, indépendamment du degré ou de l'intensité de l'état virtuel.

Si nous prenons en considération le fait que la logique de la pensée qui produit le dilemme "mythe ou histoire?" s'oppose, selon Corbin, à celle de la connaissance visionnaire, et étant donné que celle-ci, comme nous avons déjà essayé de montrer, implique que le rapport des formes sensibles à l'élément noétique *soit visualisé*, nous devons entendre la pensée qui affirme le dilemme "mythe ou histoire?" comme celle à l'intérieur de laquelle le rapport mentionné ne devient pas objet de visualisation. Cela suppose que, dans ce cas, la convergence virtuelle du figuratif et du théorique n'est pas conçue par l'imagination. Il en résulte que la logique interne des images ne s'exprime pas et la visualité n'acquiert pas un statut ontologiquement autonome. Par conséquent, les événements imaginatifs ne disposent pas d'une réalité propre à eux, puisque les principes de leur vérité échappent à l'imagination. C'est pourquoi ces faits sont conçus comme irréels ou mythiques. Une telle pensée, incapable de produire la logique de la visualité spirituelle, ne considère comme réelle que la matérialité extérieure.

En quoi diffèrent les images visionnaires de celles qui expriment la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?". Notre propos a montré que les images se distinguent les unes des autres selon qu'elles actualisent ou non la conjonction des figures sensibles et des idées théoriques correspondantes. Le facteur qui détermine le caractère de l'image n'est pas tant son contenu en tant que tel, mais plutôt la logique du regard qui la produit ou la recrée en la contemplant. Ainsi, si la relation des éléments sensibles avec les idées abstraites demeure non virtualisée, l'image qui se produit est opaque, temporaire, purement représentative. Si, par contre, l'imagination conçoit la

virtualité du rapport des formes perçues aux concepts et en accomplissant la visualisation, la même image devient transparente, subtile, méditative. Corbin désigne les deux types d' image respectivement par les termes d' origine grecque "idole" (εἶδωλον) et icône (εικὼν). De la manière dont l' imagination traite les figures du sensible et les syllogismes théoriques, dépend le statut de l' image. Dans le cas de l' image-idole, le dynamisme visuel du rapport du figuratif au conceptuel reste inerte; les événements imaginés prennent ainsi un aspect dense qui entrave l' expansion de la vie intérieure de l' image, de sa luminosité latente. Par contre, quand l' imagination à la fois virtualise et actualise la relation des formes sensibles avec les idées abstraites, la conjonction de celles-ci et de celles-là devient intérieurement visible et se matérialise comme spiritualité transparente. A travers un tel processus, l' imagination transmue une image-idole en une image-icône.

Nous avons déjà observé qu' il y a, d' une part, un aspect spirituel du sensible, qui peut demeurer latent dans celui-ci et, d' autre part, une tendance de spatialisation spirituelle de l' intelligible, inhérente aux idées théoriques: les éléments constitutifs de la réalité visionnaire sont virtuellement présents dans leur corrélation extérieure, c' est-à-dire même là où la relation du représentatif avec le conceptuel n' est pas (encore) visualisée. Les conditions de la visualisation ainsi que le statut du rapport en question s' avèrent donc par nature virtuels. Cela nous permet de supposer que la visualisation de la relation des formes sensibles avec les idées abstraites ne consiste pas en la substitution immédiate et externe d' un type d' image à un autre, mais implique la logique de l' actualisation d' une virtualité et, par conséquent, se produit selon un processus de transformation interne et *progressive* d' une image opaque en image transparente, en symbole spirituel.

Il nous semble que par cet aspect de son développement, la pensée de Henry Corbin ouvre une (autre) nouvelle perspective de la recherche concernant l' imagination. Nous entendons qu' elle suggère la réalité des images qui

expriment des *degrés* de la transmutation dont il est question, où la conjonction du figuratif et du conceptuel ne serait ni achevée ni dévirtualisée. Nous nous référons à des images singulièrement ambiguës, d'une nature complexe, ni totalement opaques ni entièrement transparentes, à l'intérieur desquelles l'exhaussement des qualités sensibles à l'état diaphane n'est pas accompli, mais le processus lui-même de la transformation des événements extérieurs ou fictifs en dramatisations subtiles implique une dynamique des *ordres* de visualité.

II. Analyse

La théorie corbinienne de la connaissance visionnaire nous permet de distinguer la réalité spécifique des événements imaginatifs de celle des faits extérieurs. La pensée qui ne peut concevoir cette distinction est celle qui considère les événements sous l'aspect de l'antithèse entre la réalité de l'historique et l'irréalité du mythique. En opposant la logique de la pensée visionnaire à celle de la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?", Henry Corbin se propose de rendre explicite la différence entre les deux pensées en question en ce qui concerne la manière dont elles conçoivent la nature ou la réalité des événements qu'elles (re)présentent¹. Ainsi, le dilemme "mythe ou histoire?" implique l'attribution du caractère de réel aux événements de l'extériorité sensible et mesurable, qui sont réperables au moyen de leur

¹ Voir les oeuvres de Corbin: *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* [abréviation: ISL] (tomes I-IV), Paris, Gallimard, 1991, t. I., pp. 44-5, 159-76, 134, 178, 180, 251, t. II, pp. 60-1, 140, 367-8, t. IV, pp. 16, 359, 372, 376-7, *Philosophie iranienne et philosophie comparée* [abrév.: PHICO], Téhéran, Académie Impériale de Philosophie. Diffuseur: Paris, Buchet/Chastel, 1977, pp. 31-2, *L' Iran et la philosophie* [abrév.: IPH], Paris, Fayard, 1990, pp. 176-7, *Corps spirituel et terre céleste. De l' Iran mazdéen à l' Iran shiite* [abrév.: CT], Paris, Buchet/Chastel, 1977², pp. 12-3, 16, 104-5, *Face de Dieu, face de l' homme* [abrév.: FF], Paris, Flammarion, 1983, pp. 18-9, 64-5.

inscription chronologique et de leur localisation dans l'espace matériel. A tout événement qui résiste à cette sorte de repérage (et tels sont les faits qu'on appelle "mythiques") on attribue le caractère d'irréel². C'est pourquoi on considère, dans le cadre de cette logique, le dilemme initial "mythe ou histoire?" comme équivalent à l'alternative "fiction ou histoire?" ou, encore, "irréalité ou histoire?". Par contre, la pensée visionnaire conçoit les événements au niveau ontologique où leur sens ainsi que leur forme imaginative acquièrent une réalité propre à eux³. Dans ce cas, le dilemme "mythe ou histoire?" est surmonté puisque les événements (re)présentés, soit comme versions subjectives de l'extériorité historique, soit comme expressions figuratives d'une inspiration individuelle, s'avèrent investis d'une logique particulière à travers laquelle leur présence visuelle prend une validité ontologique⁴. Nous avons ainsi à faire à deux types de pensée,

² Selon Corbin, la logique qui produit le dilemme "mythe ou histoire?", incapable de concevoir "des faits qui, pour ne pas être ce que nous appelons l'histoire, ne sont pas pour autant ce que nous appelons du mythe" (ISL, t. I. p. 45), ne considère comme réels que les événements "matérialisés dans la trame de la chronologie et dont les traces matérielles sont enregistrés dans les archives" (*op. cit.*, p. 44).

³ Les événements visionnaires font partie d'une histoire qui "n'est ni du mythe ni de l'histoire dans l'acception courante de ces mots, mais (...) n'en constitue pas moins une histoire d'événements réels, d'une réalité qui leur est propre, une réalité située à un autre niveau que celui des événements extérieurs" (CT, p. 16). Si on considère les faits imaginatifs comme ontologiquement vrais, on comprend que "la distinction entre imaginaire et réel vaut pour la réalité sensible, ou pour la réalité historique, comme distinction du vrai et du faux, du nécessaire et de l'impossible (...). Elle ne vaut pas (...) [pour le monde visionnaire], qui n'est pas un possible, mais un degré d'existence supérieur au possible" (Christian JAMBET, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes* [abrév.: LO], Paris, Seuil, 1983, pp. 211-12).

⁴ Cette logique permet qu'on pense que tout fait sensible possède son analogue au monde des événements visionnaires (FF, p. 16). Ceux-ci "ont étendue et dimensions, une matérialité «immatérielle», certes, par rapport à celle du monde sensible, mais enfin une «corporalité» et

dont la différence se situe au niveau de la constitution des événements par et dans l'imagination et concerne à la fois la logique et le statut des images qui se produisent. Corbin, en analysant et en interprétant les oeuvres des penseurs appartenant à la tradition orientale-surtout iranienne-élabore une théorie de la connaissance visionnaire, où il met constamment en relief les points qui distinguent celle-ci de la pensée qui procède à partir de la logique du dilemme "mythe ou histoire?". Sans mettre au centre de ses recherches l'étude des principes de cette dernière, il commente très fréquemment⁵ la différence radicale entre la pensée visionnaire et celle qui conçoit comme dilemme le rapport entre le mythe et l'histoire. Nous allons essayer ici, en réfléchissant sur ces thèses de Corbin et en approfondissant certains aspects de sa théorie concernant la connaissance visionnaire, de montrer que l'ambiguïté qu'implique la différence en question, en ce qui concerne la manière d'imaginer, suggère une perspective d'examiner la dynamique des images qui expriment le processus lui-même de la transition de la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?" à celle qui conçoit la réalité des événements-visions.

La réalité spécifique des faits conçus par l'imagination visionnaire se constitue à l'intérieur de la subjectivité et résulte d'une convergence créatrice du sensible avec l'intelligible⁶. Les formes sensibles ne participent pas aux épisodes

une spatialité propres" (*op. cit.*, p. 17). Ils ne sont pas "de l'irréel, du néant, sinon nous ne pourrions les discerner, les hiérarchiser, ni porter sur [eux] des jugements" (*ibid.*). Ces événements "ne tombent pas «dans l'histoire», leur signification et leur contenu transcendent les limites et la visibilité du monde historique auquel on les rapporte. Mais, au niveau de leur propre monde, ils ont leur temps et leur «histoire» propres" (ISL, t. IV, p. 16).

⁵ Voir ci-dessus la note 1.

⁶ Le monde visionnaire "est essentiellement l'intermonde et l'articulation entre l'intelligible et le sensible, où l'imagination active (...) est un organe de connaissance médiateur entre l'intellect et les sens, aussi légitime que ceux-ci et celui-là" (CT, p. 18). L'analyse et le commentaire de la synthèse créatrice qu'opère l'imagination visionnaire en faisant converger le sensible et l'intelligible dans et à travers

et aux récits visionnaires comme choses de l'extériorité, c'est-à-dire comme objets perçus par les cinq sens en tant que tels, mais dans l'état élaboré que suppose leur perception à travers les cinq sens internes qui, tout en maintenant leurs particularités respectives, sont unifiés en un sens commun. En effet, l'étude du phénomène visionnaire montre que "si extérieurement les facultés sensibles sont au nombre de cinq, ayant chacune leur organe localisé dans le corps, en fait, intérieurement, toutes constituent une unique synaïsthêsis"⁷. Ainsi, pendant qu'ils contribuent à la création des visions, les êtres de l'extériorité ne cessent ni d'être concrets⁸, ni de se rapporter à des scènes ou des contextes historiques⁹ qui marquent ou confirment leur présence dans l'imagination subjective. Ils maintiennent leur nature sensible, celle-ci ayant prise une dimension spirituelle¹⁰. Leur passage à l'état interne implique leur exhaussement qualitatif, la multiplication ou l'augmentation de leur puissance d'être perçus et une certaine intensification de leur présence. La transmutation des formes sensibles interiorisées par l'imagination visionnaire ne constitue pas un acte de reprise de la présence extérieure des formes en question, mais une promotion ontologique de celles-ci. Quant aux éléments intelligibles (les idées non représentatives qui se rapportent au contenu d'une image ou d'un événement imaginatif, le sens d'une his-

des formes et des dramatisations visuelles à la fois subtiles et ontologiquement intenses, constituent l'un des axes principaux de l'oeuvre de Corbin. Voir *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* [abrév.: IC], Paris, Aubier, 1993², deuxième partie, *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques* [abrév.: AE], Paris, Fayard, 1986, chap. IV-IX, CT, ISL, T. 2 et 4, et FF, pp. 7-28.

⁷ FF, p. 23.

⁸ Les formes visionnaires, en tant que figures spatiales concrètes, possèdent "étendue et dimensions (...) et couleurs" (FF, p. 16).

⁹ Sur la logique du processus de dramatisation visionnaire des faits historiques, voir FF, pp. 163-235 et ISL, t. II, chap. IV-VI.

¹⁰ Le monde visionnaire "conserve toute l'étendue et la coloration du monde *sensible*, mais à l'état spirituel" (IPH, p. 179; nous soulignons).

toire, l' aspect théorique d' un récit)¹¹, ils ne participent pas à la création des visions en tant qu' idées abstraites, mais en manifestant une tendance jusqu' alors latente de se spatialiser¹², qui leur permet de symboliser avec les figures du sensible interne. Ces dernières expriment ainsi la logique particulière de l' histoire récitée, accentuent leurs qualités et deviennent à la fois uniques et par excellence subjectives.

Il s' agit d' un processus spécifique à l' intérieur duquel les éléments de la représentation sensible et les données intelligibles se conjoignent soit pour attribuer un statut supérieur à un récit, soit pour créer une nouvelle composition de formes: dans les deux cas, nous avons à faire à la production d' une réalité sui generis (selon l' expression de Corbin¹³) en ce sens que le statut des figures qui apparaissent ne peut être conçu indépendamment de la logique de la synthèse singulière que ces figures constituent par elles-mêmes; autrement dit, le développement de la logique interne des images ne se distingue pas de leur propre "matérialisation". Cette inhabituelle convergence du sensible avec l' intelligible et leur coaction visuellement réalisée impliquent l' actualisation de l' élément spirituel qui est virtuellement présent dans le représentatif tout comme dans le conceptuel¹⁴: d' une part, la corporéité sensible ne peut être perçue par l' imagination visionnaire qu' en révélant l' aspect spirituel de sa nature. Elle

¹¹ Pour l' analyse détaillée de la participation de l' élément intelligible à la création des images, des histoires et des récits visionnaires, voir les commentaires de Corbin dans AE.

¹² Cette tendance n' est perçue que par l' imagination visionnaire qui, dans ce cas, au lieu d' établir des correspondances extérieures entre les idées purement théoriques et les formes sensibles, actualise la disposition latente de l' intelligible à être visualisé. Ainsi, les idées abstraites revêtent des traits spatiaux, qui sont visibles au niveau de la matière subtile. Celle-ci consiste en l' exhaussement qualitatif des données sensibles, opéré dans et par l' imagination (cf. AE, pp. 319-29).

¹³ IPH, p. 178.

¹⁴ C' est pourquoi l' imagination visionnaire peut faire converger le sensible et l' intelligible au niveau du spirituel (Voir AE, p. 337). Elle rend subtil le sensible et elle densifie l' intelligible, en actualisant ainsi la spiritualité virtuelle des deux éléments (*op. cit.*, chap. VIII et IX).

passe ainsi à un état particulier qui lui permet de se perfectionner ontologiquement en exprimant sa puissance de se comporter comme matière figurative symbolisant avec des vérités abstraites. D'autre part, ce n'est qu'à travers l'actualisation de leur vérité spirituelle que les concepts peuvent coagir avec les formes imaginatives. Cela suppose que l'intelligible se spatialise, c'est-à-dire qu'il se corporalise en suivant sa tendance de revêtir les traits d'une matérialité méditative, sublime¹⁵. En ce qui concerne son rôle dans la production du phénomène visionnaire, le spirituel constitue la qualité propre à la réalité imaginative, le champ d'explicitation de la vérité et de la logique des histoires et des récits figuratifs qui témoignent d'une activité intérieure, à la fois créatrice et expansive. La visualité spirituelle est une réalité de nature transparente¹⁶, par et dans laquelle s'actualise la conjonction des formes sensibles internes et des idées abstraites mais susceptibles de spatialisation. Dans ce climat visuel, le rapport de tout événement historique-perçu ou simplement imaginé-ainsi que de toute histoire mythique (c'est-à-dire créée par l'imagination) aux éléments noétiques correspondants, cesse de se maintenir au niveau de sa dimension exotérique et se matérialise en prenant littéralement corps comme une partie ou une région de la topographie spirituelle du sujet imaginant. Le monde actualisé par de telles opérations constitue l'univers des visions personnelles, dont la vérité ne peut être communiquée qu'à travers la qualité subtile des images qui le composent. Corbin appelle cet univers "imaginal", pour distinguer la fonction cognitive de l'imagination qui le crée, de la logique de l'irréalité des images formées par l'imagination propre à la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?", et dont les produits

¹⁵ Cette mutualité entre les figures du sensible et les idées théoriques à l'intérieur des images visionnaires implique la nature singulièrement mixte des formes spirituelles. Celles-ci constituent un univers particulier qui n'est ni purement matériel ni complètement séparé de la matière (Voir CT, pp. 206-7).

¹⁶ Voir Henry CORBIN, *La philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles* [abrév.: PHI], Paris, Buchet/Chastel, 1981, p. 359.

sont désignés par le terme "l'imaginaire" ou "la fantaisie"¹⁷. Nous croyons que la compréhension d'une telle manière d'entendre l'ambiguïté de l'imagination implique une approche plus détaillée de la logique suivant laquelle se composent les images spirituelles, dont la production rend possible l'apparition des événements visionnaires.

Le principe de la constitution du fait visionnaire est celui qui détermine la transformation d'un ensemble cohérent d'éléments théoriques en une synthèse d'événements intérieurs d'ordre visuel. Les images qui se composent témoignent d'un type de connaissance dont le processus de formation suppose qu'on établisse le rapport particulier entre trois genres de certitude, qui sont: a) La certitude théorique, que l'on a quand on sait que l'objet de la connaissance existe ou quand on en a entendu parler; b) la certitude oculaire, que l'on a quand on voit l'objet de la connaissance de ses propres yeux; c) la certitude personnellement réalisée, que l'on a quand on s'identifie avec l'objet de la connaissance, c'est-à-dire quand on devient soi-même ce qu'est l'objet de la connaissance¹⁸. L'image visionnaire se produit quand la transmutation de la certitude théorique en certitude oculaire implique la certitude personnellement réalisée, ou, en d'autres termes, quand la transmission du niveau a (celui de la certitude théorique) au niveau c (celui de la certitude personnellement réalisée) s'effectue à travers la transformation de l'ensemble des données conceptuelles en événements d'ordre visuel, à la fois créés et vécus par le sujet imaginant¹⁹. Ce dernier affirme, dans ce cas, sa propre singularité à l'intérieur de ce qu'il visualise. Le changement de la certitude théorique en certitude personnellement réalisée ne s'identifie pas avec une reprise du conceptuel en vue de l'approfondissement du contenu des idées abstraites. Il doit

¹⁷ Sur cette distinction capitale pour la compréhension de la logique de la théorie corbinienne de l'imagination, voir principalement FF, pp. 7-40, ISL, t. II, pp. 60-1 et t. IV, pp. 106-7, 386-9.

¹⁸ IPH, pp. 177-8 et ISL, t. II, p. 191.

¹⁹ ISL, t. 2, pp. 190-201.

être entendu comme une actualisation subjective de l'objet de la connaissance, qui consiste en même temps en une sorte de "promotion ontologique"²⁰ de la connaissance théorique en événement psychique visualisant l'objet en question²¹. L'imagination visionnaire dramatise celui-ci dans la mesure où elle en fait l'histoire: pendant qu'elle le contemple, elle le récite en produisant une synthèse visuelle d'images subtiles et transparentes, qui matérialisent la convergence de l'abstrait et du figuratif, du sens théorique et des formes perçues par les sens internes. La logique de l'histoire à laquelle nous nous référons n'est ni celle de l'allégorie (où les faits relatés ne fournissent qu'une occasion pour que des idées conceptuelles déjà connues soient repensées par l'auteur et par tout auditeur, sans être appropriées elles-mêmes par les éléments représentatifs²²), ni celle de ce qu'on appellerait "une pure fiction" (où entre les formes apparues et l'élément noématique en tant que tel existe un rapport d'extériorité). L'imagination visionnaire fait l'histoire de son objet en créant un récit, une dramaturgie ou, plus généralement, une synthèse figurative où les formes constituent par elles-mêmes des visualisations des conjonctions singulières des éléments du sensible interne et des données conceptuelles. Ces formes imaginaires constituent des symboles²³: puisqu'elles s'actualisent comme des lieux des convergences visuelles des éléments noétiques avec les figures sensibles perçues intérieurement, elles renvoient en même temps aux présences sensibles et aux idées abstraites, en singularisant les corre-

²⁰ *Op. cit.*, p. 194.

²¹ *Op. cit.*, pp. 190-1.

²² Sur la logique de l'imagination allégorique, voir AE pp. 197, 262, 270, 319, IC, pp. 19-20, 69, ISL, t. II, pp. 193-4, 365-7, t. IV, pp. 86-7.

²³ Une image symbolique exprime la convergence subjective - et chaque fois unique - des formes représentatives avec les concepts abstraits correspondants; elle est "un phénomène-premier (...), inconditionnel et irréductible, l'apparition de quelque chose qui ne peut se manifester autrement au monde où nous sommes" (FF, p. 25). Sur la fonction symbolique des figures dans les histoires visionnaires, voir IC, pp. 167-70, ISL, t. II, pp. 187-200.

spondances entre celles-ci et celles-là. Ainsi chaque image visionnaire, en tant que composition figurative constituée par des corps subtils, symbolise-t-elle simultanément avec la version sensible des événements qu'elle visualise et avec le sens théorique de ces derniers²⁴. La trame de l'histoire qui dramatise l'objet de la connaissance se matérialise au niveau du subtil de telle sorte qu'apparaisse une topographie symbolique actualisant à la fois la logique et la forme de l'ensemble des conjonctions des êtres sensibles et des éléments conceptuels. Les rencontres des figures avec les données théoriques se visualisent à l'intérieur d'un processus à travers lequel le corps du sensible se spiritualise pendant que les idées abstraites se spatialisent²⁵. On ne saurait essayer de comprendre cette opération complexe et équilibrée²⁶, menée par l'imagination active, indépendamment du fait qu'elle implique la création d'une visualité d'ordre spécifique, dont la qualité sublime et diaphane la distingue à la fois des produits de la représentation sensible, de la fantaisie irréfléchie et de la considération extérieure des images mentales. Le statut particulier des images visionnaires exprime une créativité extrêmement intense en même temps qu'intérieurement contrôlée. Celle-ci témoigne d'un état-limite du sujet connaissant, où l'âme "peut percevoir par elle-même, par sa propre essence (...) des choses concrètes dont l'existence,

²⁴ "Le monde imaginal symbolise d'une part avec les formes sensibles, d'autre part avec les formes intelligibles" (CT, p. 10).

²⁵ La fonction du monde imaginal et des formes visionnaires "est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, [l'imagination visionnaire] immatérialise les formes sensibles, d'autre part elle "imaginalise" les formes intelligibles auxquelles elle donne figure et dimension" (*ibid.*). "Elle fait monter le sensible à l'état imaginal, et elle y fait descendre l'intelligible pur" (AE, p. 337).

²⁶ "Il faut (...) un *équilibre* très subtil pour qu'il y ait imagination visionnaire: ni emprise exclusive des sens, ni méditation intellectuelle exclusive" (*op. cit.*, p. 123; nous soulignons). "L'image [visionnaire] est noétique, mais elle reste en contact direct avec le sensible" (Cynthia Fleury, *Métaphysique de l'imagination*, Paris, éditions d'Écart, 2000, p. 118).

telle qu'elle est actualisée dans sa connaissance et dans [l'] imagination, constitue eo ipso la forme même d'existence concrète de ces choses (autrement dit: la conscience et son objet sont ontologiquement inséparables)"²⁷.

Il se produit ainsi une connaissance immédiate et autonome qui s'exprime par et à travers la puissance qui opère la conjonction du figuratif et du conceptuel. L'imagination visionnaire assume le rapport entre les événements perçus et leur sens théorique pour l'exhausser au niveau ontologique où tout élément événementiel se transforme en forme méditative et toute conception abstraite prend l'aspect d'un sens purement visuel. D'une part, la matérialité sensible des événements dont est constituée l'histoire racontée, après avoir été perçue par les sens internes, reçoit en elle-même des idées théoriques qui la concernent et actualise ainsi sa virtualité spirituelle²⁸ en devenant subtile. D'autre part, les données intelligibles pénètrent les figures et les événements intérieurs, développent leur propre dynamisme spirituel²⁹ et se corporalisent en prenant une forme translucide et ontologiquement intense. La logique et l'initiative pour la mise en acte de ce processus doublement transformateur appartiennent à l'imagination, qui opère des symbolisations entre le représentatif et l'abstrait en actualisant l'espace visionnaire. Ces conjonctions visuelles d'éléments ontologiquement hétérogènes, qui, à première vue, peuvent paraître paradoxales, se réalisent grâce à la logique suivant laquelle le sujet imaginant adapte la littéralité des événements conçus aux normes du monde visionnaire. En effet, l'imagination actualise l'histoire ou la scène concernant l'objet de la connaissance en les rendant uniques: elle recrée la réalité et le sens des choses représentées en les revêtant des

²⁷ FF, pp. 22-3.

²⁸ La qualité virtuelle du sensible implique une spiritualité: "le sensible est déjà spirituel" (ISL, t. IV, p. 114).

²⁹ Si l'on ne se rend pas compte du dynamisme spirituel des idées abstraites, on ne peut pas concevoir le fait que ceux-ci s'actualisent et se concrétisent au niveau du spirituel en prenant des formes subtiles qui correspondent à des figures sensibles internes (voir AE, p. 324).

modalités, des intuitions et des formes caractérisant la singularité du sujet qui a l'expérience de la vision³⁰. Ainsi l'histoire extérieure devient une oeuvre intérieure, c'est-à-dire un épisode personnel étant perçu dans le climat ontologique de l'univers imaginal et "matérialisant" l'inspiration métaphysique de celui qui imagine. La certitude théorique concernant l'objet décrit, dramatisé ou commenté à travers les images, se transmue en certitude vécue, fournie par un événement intérieur. Celui-ci doit son existence à la convergence de son contenu sensible avec son sens intelligible au niveau de la figuration visionnaire. On a à faire à une sorte d'imitation créatrice du fait en question³¹. Il ne s'agit pas d'une répétition ou d'une reconstitution du rapport extérieur des éléments représentatifs aux concepts, mais du processus de visualisation subjective d'une histoire concrète, pendant lequel les formes actualisées exercent une fonction noétique³² qui ne devient manifeste qu'à travers le statut subtil des images composées. Ce processus consiste en la transformation progressive de la relation de la version figurative avec la théorisation de l'objet de la connaissance en récit ou dramatisation visionnaires, à l'intérieur desquels s'abolit la distance ontologique qui sépare l'objet en tant que chose à être connue et le sujet en tant que personne qui entreprend la démarche de la connaissance³³.

Le produit de cette opération est une imagerie de nature subtile, qui réalise la transition de la présence extérieure à la personnalisation intérieure de l'objet perçu. Le récit visuel qui transforme le rapport externe de la représentation à la

³⁰ Il s'agit de la dramatisation visuelle en laquelle consiste une expérience métaphysique particulière, où les aspects d'un élément ineffable se font connaître à nous "en revêtant des qualifications, des modalités, qui, chaque fois, correspondent à ce que nous sommes" (*op. cit.*, p. 204).

³¹ ISL, t. II, p. 199-203.

³² *Op. cit.*, p. 181.

³³ Le sujet par l'imagination duquel est produit le récit visionnaire "ne décrit ni ne raconte une histoire; il est cette histoire" (*op. cit.*, p. 202).

conceptualisation de la chose pensée, en événement personnel, constitue une histoire imitative (*hikâyat*)³⁴ exprimant l'identification de l'expérience imaginative à l'acte philosophique de connaître. "Entre ce que nous designions ci-dessus comme le niveau A (l'exposé aussi bien doctrinal qu'historique, comme virtualité appelée à éclore en fait spirituel) et le niveau C (le passage accompli de l'histoire extérieure en histoire intérieure), il y avait un hiatus. L'acte de *hikâyat* franchit ce hiatus, comme une histoire qui brise l'histoire que nous avons l'habitude de considérer comme la seule réelle, la seule «qui compte»"³⁵. Cet arrachement à l'extériorité spatiotemporelle d'une histoire créée s'opère suivant la logique de la visualisation visionnaire, c'est-à-dire celle du double processus de la transmutation des données théoriques en éléments de dramatisation et des figures du sensible en formes ontologiquement autonomes. Les deux opérations impliquent des conjonctions du représentatif et du conceptuel, réalisées dans et par l'imagination cognitive³⁶. Celle-ci transforme les images sensibles dotées d'une signification extérieure en images intérieures, transparentes, méditatives. Le statut de ces dernières se produit selon un processus à la fois complexe et symétrique: d'un côté, l'imagination assume les figures des sens internes (de la *synaisthêsis*) en actualisant les qualités spirituelles des formes du sensible³⁷; de l'autre côté, elle spatialise les concepts théoriques en corporalisant leur spiritualité latente: les idées de l'intellect se transmutent en figures³⁸ exprimant certains aspects du contenu des sens internes.

³⁴ Sur la logique l'histoire imitative, voir *op. cit.*, pp. 199-210 et FF, pp. 41-3, 164-6.

³⁵ ISL, t. II, p. 203.

³⁶ Sur la puissance cognitive de l'imagination visionnaire, voir FF, pp. 24-7.

³⁷ Dans ce cas, l'imagination sélectionne, assume et actualise des formes fournies par les sens internes (voir AE, pp. 150-2/notes 19-30, 168).

³⁸ L'imagination, se mettant au service de l'intellect, spiritualise les réalités intelligibles, qui revêtent des traits figuratifs de telle sorte que

On doit insister ici sur deux points décisifs pour la compréhension du phénomène de la création visionnaire. Premièrement: la matière spirituelle des images, à savoir leur qualité métaphysique, ne s'obtient *qu'à travers* la visualisation du rapport lui-même de l'élément figuratif à l'élément intelligible. Cela signifie que la spiritualisation simultanée du sensible et du conceptuel-un processus qui implique une sorte de synergie créatrice des deux éléments en question-actualise des formes *subtiles*. Le statut ontologique de celles-ci constitue la qualité du rapport visualisé et, en même temps, le produit de l'opération visualisatrice. Cette dernière, ayant pour objet la relation du représentatif avec le conceptuel, produit les images visionnaires dont la nature est subtile et transparente. Deuxièmement: les formes visionnaires se composent selon la logique de la convergence des figures imaginatives avec les idées de l'intellect. C'est la coaction de celles-ci et de celles-là³⁹ qui produit la matérialité spirituelle des corps vus à l'intérieur des images visionnaires⁴⁰. Mais la réalisation de la convergence dont il

ces "êtres spirituels se manifestent «en personne»" (*op. cit.*, p. 324; voir aussi *op. cit.*, pp. 322-5 et 337, n. 62).

³⁹ En effet, la production des images visionnaires implique *à la fois* la spiritualisation des représentations sensibles et la corporalisation des données de l'intellect (voir IPH, p. 139). C'est pourquoi l'imagination active "n'est ni purement intellectuelle ni purement matérielle" (*ibid.*).

⁴⁰ Les corps visionnaires constituent les versions subjectives et archétypiques des êtres représentés et font l'objet d'une herméneutique anagogique qui à la fois rend intelligible et explicite la singularité ontologique de la présence imaginale des choses figurées. Il s'agit du *ta' wîl*, c'est-à-dire de l'herméneutique spirituelle, conçue et actualisée par des philosophes mystiques tels que Sohrawardî et Mîr Dâmâd. Le *ta' wîl* est l'acte spirituel qui conduit toute chose à sa source ontologique, tout événement à sa forme visionnaire, en établissant - et "matérialisant" - des analogies entre la réalité historique et l'univers imaginal comme lieu d'une métahistoire. Voir FF, pp. 41-162, ISL, t. II, pp. 180-200, 278-9, t. IV, pp. 32-4, 207-8, et aussi Daryush Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, Éditions de la Différence, 1990, pp. 264-5.

est question ne constitue pas l'unique manière d'agir dont dispose l'imagination. Elle peut également se laisser subir une élaboration extérieure de la part des syllogismes théoriques (qui, pourtant, même dans ce cas, n'interviennent pas dans la logique interne des images)⁴¹, ou bien prendre ses distances à l'égard des idées de l'intellect et être subordonnée aux intentions non cognitives de la faculté estimative, au moyen de laquelle s'exprime l'utilité précaire ou/et pratique du contenu des images. Dans ce deuxième cas, l'imagination, au lieu de coagir avec l'intellect en tant que faculté cogitative, arrive jusqu'au point de configurer "des représentations absurdes, [et à] revêtir d'une apparence de vérité des significations mensongères. En outre, elle décrète, par exemple, que tout ce qui existe doit forcément être un objet qui tombe sous les sens"⁴². A la suite de ces observations, la distinction établie par Corbin entre l'imaginal et l'imaginaire paraît correspondre à la différence gnoséologique aussi bien qu'ontologique qui existe entre les formes spirituelles, transparentes et archétypiques de l'imagination créatrice et les figures matérielles, opaques et contingentes de l'imagination subordonnée à la faculté estimative.

L'approche de la théorie de Corbin concernant la pensée visionnaire, que nous avons entreprise ci-dessus, nous a montré que la logique suivant laquelle le rapport du figuratif au conceptuel devient lui-même objet de visualisation, implique l'ambiguïté de l'imagination. Cette dernière s'avère

⁴¹ Dans ce cas, le rôle de l'élément figuratif dans la production des idées est plus ou moins secondaire: la connaissance représentative (*ilm sûri*) se produit non pas *par* l'imagination, mais simplement *au moyen* des représentations. Cette connaissance "n'atteint son objet que par l'intermédiaire d'une *forme* de connaissance, laquelle n'est pas de l'être, mais la re-présentation de l'être" (ISL, t. II, p. 61; c'est l'auteur qui souligne; cf. aussi Ch. Jambet (dir.), *Henry Corbin*, Paris, Éditions de l'Herne, 1981, pp. 31-2). Les images sont ainsi subordonnées aux idées théoriques (voir AE, pp. 137, 145, 150/notes 17, 19).

⁴² AE, p. 323. Sur la faculté estimative, voir *op. cit.*, pp. 44-5, 96-7, 104-5, 150-1, 322-5, 337 (n. 62) et IPH, pp. 136-7.

capable de produire, d' une part, des représentations témoignant d' une disjonction des formes sensibles et de l' élément intelligible et, d' autre part, des images méditatives, exprimant une logique purement visuelle⁴³. Le fait que les événements visionnaires, bien qu' ils soient d' ordre imaginaire, ont leur propre *réalité*, ne s' explique pas par l' hypothèse de la simple participation de l' élément noétique à la composition des images, mais suppose la "matérialisation" spirituelle de la convergence de cet élément avec les formes représentées (historiques ou inspirées). Autrement dit, l' objet de l' opération visionnaire n' est pas la mise en correspondance extérieure des représentations sensibles et des idées théoriques, mais la conjonction de la dimension interne des corps perçus et de l' élément conceptuel ou noématique propre aux dramatisations de l' ensemble des choses figurées. C' est la visualisation de cette conjonction, et non la reprise –meme créatrice– de l' extériorité du rapport du sensible à l' intelligible, qui produit la matière subtile, poétique des histoires ou des scènes composées par l' imagination visionnaire. Celle-ci à la fois capte et actualise la virtualité spirituelle (double tendance de spatialisation du théorique et d' intensification qualitative du sensible) de telle sorte que la visualisation de la synergie des deux éléments (représentatif et conceptuel) s' achève complètement. Il ne s' agit pas exactement de l' explicitation de la virtualité spirituelle en tant que telle, puisqu' aucun élément virtuel, c' est-à-dire non spiritualisé, n' apparaît dans les images vision-

⁴³ L' imagination est ambiguë en tant qu' "elle est elle-même un entre-deux. Elle peut être au service de la faculté dite estimative (*wahm*) que possèdent aussi les animaux, mais qui, chez l' homme, lui fait porter des jugements en contradiction avec les exigences de l' intellect. Réduite à ce niveau, l' imagination active ne secrète que de l' imaginaire, du fantastique, de l' irréel, voir de l' absurde. En revanche, quand elle est au service de l' intellect, du Noûs, elle prend le nom de *mofakkira* (cogitative, méditative). Elle est l' organe de pénétration dans la réalité du mundus imaginalis [l' univers visionnaire]" (IPH, p. 137). Sur l' ambiguïté de l' imagination, voir AE, pp. 104-5, 113-6, 122 (n. 26), 123 (n. 30), 323-5, 358-9 (n. 17).

naires. A l'intérieur de celles-ci le caché devient apparent et la perfection potentielle de tout élément s'y actualise en devenant immédiate, visible⁴⁴. L'imagination active ne visualise donc pas la virtualité elle-même du rapport du représentatif au conceptuel, mais, en opérant au-dedans de ce rapport, elle transforme en forme de visualité toute présence potentielle de perfection ontologique, indépendamment du degré ou de l'intensité de l'état virtuel. C'est pour être actualisée comme conjonction visuelle et non simplement pour être perçue comme coexistence virtuelle que la relation du représentatif avec le conceptuel est assumée par l'imagination visionnaire. Dans le cadre d'une telle logique tout événement – historique ou créé – qui soit visualisé par le sujet imaginant s'approprie la matérialité subtile d'une spiritualité dont l'origine est double (sensible interne, intelligible spatialisable) et acquiert un statut ontologique singulier qui rend immédiate sa réalité spécifique. Ainsi, en ce qui concerne la logique visionnaire, le dilemme "mythe ou histoire?" s'avère dépourvu de sens dans la mesure où, à l'intérieur de la vision, chaque fait figuré (historique, fictif ou mixte, c'est-à-dire composé par des éléments appartenant aux deux catégories), ne révèle sa propre vérité que sur le plan imaginaire, qui est celui de la présence imaginaire. La synergie du représentatif avec le conceptuel, sans exclure la perception simultanée des événements purement historiques⁴⁵, actualise la logique symbolique des dramatisations métaphysiques ainsi que le statut subtil des formes autonomes qui expriment la singularité ontologique du sujet imaginant.

Si nous prenons en considération le fait que la logique de la pensée qui produit le dilemme "mythe ou histoire?" s'oppose, selon Corbin, à celle de la connaissance visionnaire, et étant donné que la logique de celle-ci, comme nous avons déjà essayé de montrer, implique que le rapport des formes

⁴⁴ Voir ISL, t. IV, p. 103.

⁴⁵ Le sujet visionnaire se rend compte de son historicité; il "n'est pas un schizophrène; il a très bien conscience qu'il se trouve dans un entre-deux; sa libération n'est pas complète" (ISL, t. II, p. 219).

représentées à l'élément noétique *soit visualisé*, nous devons entendre la pensée qui affirme le dilemme "mythe ou histoire?" comme celle à l'intérieur de laquelle le rapport mentionné ne devient pas objet de visualisation. Cela suppose que, dans ce cas, la convergence virtuelle du figuratif et du théorique n'est pas conçue par l'imagination. A plus forte raison, les éléments de perfection ontologique qui sont présents dans la même virtualité ne s'actualisent pas. Il existe, entre l'image et l'idée abstraite, un rapport de mutualité distanciée où l'idée opère sur l'image et celle-ci se propose comme une présence externe à l'idée. Ni la logique intérieure de l'image ne se potentialise, ni le dynamisme subjectif de l'interdépendance entre la forme et le concept ne s'actualise. Ainsi les événements se réduisent à des représentations non autonomes qui ne nous informent ni sur leur propre nature ni sur la logique suivant laquelle elles sont formées. Elles renvoient toujours en dehors d'elles mêmes, c'est-à-dire soit à des théorisations de leur sens, soit à des valorisations ou justifications momentanées de leur contenu. La conjonction du figuratif et du théorique devient impossible, puisque la spiritualité latente dans les deux éléments ne s'actualise pas. Il en résulte que la logique interne des images ne s'exprime pas et la visualité n'acquiert pas un statut ontologiquement autonome. Cela implique que les événements imaginatifs ne disposent pas, dans ce cas, d'une réalité propre à eux, puisque les principes de leur rapport à la vérité échappent à l'imagination. C'est pourquoi ces faits sont conçus comme irréels ou mythiques par une pensée qui ne peut se rendre compte que de la dimension exotérique des choses représentées. Une telle pensée, incapable de vérifier la logique de la constitution de la visualité spirituelle, ne considère comme réelle que la matérialité extérieure (c'est-à-dire celle qui est réparable et mesurable dans le cadre des coordonnées spatiotemporelles); elle opère sur l'aspect externe du rapport des figures sensibles aux concepts, au lieu de se déployer comme logique créatrice des formes autonomes.

Il s'agit d'une pensée plutôt représentative qu'imaginative en ce sens que les images qu'elle produit, n'ayant pas la possibilité d'actualiser une logique proprement visuelle, constituent en vérité des représentations auxiliaires au moyen desquelles un élément externe et purement conceptuel détermine l'élément figuratif en lui imposant la logique du dilemme "historique ou irréel?", ou bien "réel ou mythique?". Le fait conçu n'explicite pas la logique de la présence qu'est l'image. Celle-ci se trouve ainsi ontologiquement dépotentialisée: elle n'acquiert pas le statut d'un événement visuel, mais renvoie toujours hors d'elle-même, à l'histoire extérieure qui est considérée comme l'unique réalité. Ce renvoi perd son sens dans le cas où l'existence de l'objet de l'image ne soit pas constatée dans le champ de l'expérience historique. L'objet dont il est question entre alors dans la catégorie de l'irréel, puisqu'il ne peut être affirmé ontologiquement ni par la logique ni par le statut de sa présence visuelle. La première n'est pas autonome tandis que le deuxième demeure inconcevable. La pensée qui rend valide le dilemme "mythe ou histoire?" identifie donc la nature de l'événement à celle de l'extériorité matérielle et considère l'intériorité psychique comme visuellement impénétrable. Pour cette pensée le mythique est imaginable mais en vérité inexistant, dans la mesure où il est investi d'une logique particulière qui lui est extérieure; par contre, l'historique est à la fois réel et représentable, mais la logique de sa réalité peut être obtenue indépendamment de celle de sa représentation. A part les deux, c'est-à-dire à part le mythe et l'histoire, on ne considère pas d'autre type de réalité figurable: comme la logique du dilemme auquel nous nous référons implique que le rapport du représentatif au conceptuel soit non visualisable, suivant la même logique l'autonomie ontologique de l'événement imaginatif est inconcevable. La critique de Corbin vise la pensée qui réduit la notion d'événement réel aux événements de l'histoire extérieure, soumis aux lois de l'espace physique et du temps irréversible, perçus dans le cadre de l'expérience non intérieure et n'exigeant pas, pour être réperés, ni l'intuition

créatrice ni l' imagination cognitive⁴⁶. La logique critiquée, ne disposant pas d' un mode de perception et de compréhension des dramatisations opérées par l' imagination, "s' enferme dans le faux dilemme: ou mythe ou histoire. Ce qu' elle ne peut constater comme historique au sens empirique de ce mot, elle en fait du mythe, autant dire de l' irréel (...). Elle ne pressent même plus l' ordre des événements qui ne sont ni du mythe ni de l' histoire"⁴⁷.

Ces événements d' inspiration métaphysique ne se produisent pas puisque, comme le représentatif demeure ontologiquement séparé du théorique, la matérialité virtuelle de la conjonction des deux éléments n' est ni conçue ni actualisée par la pensée. Ainsi, le figuratif et le conceptuel ne convergent-ils pas l' un avec l' autre pour que les récits ou les épisodes dramatisés acquièrent une autonomie visuelle d' ordre spirituel et se transforment en événements visionnaires. Le statut singulier de ceux-ci suppose, selon Corbin, un renversement du rapport qui existe entre le sujet humain et l' histoire: "ce n' est plus l' homme qui est dans l' histoire, mais c' est l' histoire qui est dans l' homme"⁴⁸. "C' est seulement avec l' homme que commence quelque chose comme l' histoire, et c' est pourquoi l' homme apporte essentiellement avec lui quelque chose qui est à jamais antérieur à l' histoire, ce quelque chose qu' il ne cessera de porter en lui et qui sera son recours contre l' histoire

⁴⁶ Il s' agit d' une critique qui "s' insurge contre la prétention de réduire la notion d' événement aux événements de ce monde, perceptibles par la voie empirique, constatables par tout un chacun, enregistrés dans les archives. Non, il est d' autres événements qui sont vraiment de plein droit des événements, mais qui ne sont pas soumis aux normes des événements empiriques" (PHICO, p. 31). Ces autres événements, impliquant l' expérience visionnaire, se produisent dans l' univers imaginal qui "est le lieu réel d' une métahistoire effective qui ne se confond pas, ontologiquement parlant, avec l' histoire, mais l' interrompt, en provoquant la rupture des moments historiques" (LO, p. 24).

⁴⁷ PHICO, pp. 31-2.

⁴⁸ *Ibid.*

extérieure. Il s'agit alors de l'histoire intérieure, ésotérique au sens étymologique du mot, histoire subtile dont les événements ne se passent pas dans le monde extérieur des objets, mais dans le monde subtil des états vécus⁴⁹. L'élément (méta)historique⁵⁰ auquel se réfère Corbin n'est pas anti-historique; il est connaturel à la forme que prend l'historique quand il est visualisé par l'imagination visionnaire. Celle-ci, en opérant la conjonction des formes et des idées théoriques, actualise l'univers sublime des événements intérieurs qui est un lieu singulièrement réel, subjectivement vrai et subtilement spatial. Ce monde, que Corbin appelle "le monde imaginal" pour le distinguer de celui de l'imagination non cognitive (c'est-à-dire de celle qui n'assume pas la relation du figuratif avec le conceptuel), constitue également l'un des deux champs où s'objective l'élément métahistorique, l'autre étant celui de "la trame des faits extérieurs résultant chaque fois de l'entremêlement des volontés humaines"⁵¹.

Nous avons essayé de déceler la logique de l'opposition établie par Corbin entre la connaissance visionnaire et la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?". Nous avons pu constater que les deux pensées expriment respectivement des principes diamétralement opposés: d'un côté, la pensée visionnaire implique que le rapport des formes à l'élément conceptuel soit à la fois virtualisé *et* actualisé, c'est-à-dire qu'il devienne objet d'une visualisation complète, opérée par et à travers l'imagination. De l'autre côté, la pensée qui affirme le dilemme "mythe ou histoire?" dépotentialise le rapport dont il est question et, par conséquent, ne le visualise pas. Ces deux principes suivant lesquels procède l'imagination, désignent, comme nous l'avons déjà remarqué, l'ambiguïté de celle-ci en même temps que la différence ontologique entre les deux types d'images qui se produisent.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Sur la notion du métahistorique, voir ISL, t. II, pp. 145-6, pp. 78-81, 207-8, FF, pp. 41-3, 64-7, 168-70, 232-5, 10, pp. 265-81.

⁵¹ PHICO, p. 32.

Les questions qui nous importent ici sont celles de la logique et de la nature des images. Ces dernières se distinguent les unes des autres selon qu'elles actualisent ou non la conjonction des figures et des idées théoriques correspondantes. Le facteur qui détermine le caractère de l'image n'est pas tant son contenu en tant que tel, mais plutôt la logique du regard qui la produit ou la recrée en la contemplant. Ainsi, les différentes logiques de la constitution des représentations dont le contenu ne varie pas, s'expriment par et à travers des images qui diffèrent quant à leur statut. Si la relation des figures du sensible avec les idées abstraites demeure non virtualisée, c'est-à-dire extérieure, l'image qui se produit est opaque, temporaire, purement représentative⁵². Si, par contre, l'imagination conçoit la virtualité du rapport mutuel des formes perçues aux idées théoriques et en accomplit la visualisation, la même image devient transparente, subtile, méditative. Dans le premier cas, il y a une correspondance extérieure entre le figuratif et le conceptuel, tandis que dans le deuxième la conjonction des deux éléments produit une visualité visionnaire de nature symbolique. Corbin désigne les deux types d'image respectivement par les termes d'origine grecque "idole" (εἰδωλον) et icône (εἰκών). En suivant la logique de cette distinction, "l'on peut dire que l'ambiguïté de l'image tient à ce qu'elle peut être d'une part une idole (le grec eidolon), et qu'elle peut être d'autre part une icône (le grec eikon). Elle est une idole, lorsqu'elle arrête sur elle-même la vision du contemplateur. Elle est opaque, sans transparence; reste au niveau dont elle est issue. Mais elle est une icône, qu'il s'agisse d'une image peinte [c'est-à-dire matériellement exprimée] ou d'une image mentale, lorsque sa transparence permet au contemplateur de voir par elle au-delà d'elle, et parce que ce qui est au-delà d'elle ne peut être perçu qu'à travers elle"⁵³. De la manière dont l'imagination assume et actualise les éléments constitutifs de la représentation visuelle, qui sont les

⁵² Voir la note 41, ci-dessus.

⁵³ PHI, pp. 358-9.

figures du sensible et les syllogismes théoriques, dépend le statut de l' image. Celle-ci peut être soit dégradée soit exhaussée ontologiquement⁵⁴. Dans le cas de l' image représentative, le dynamisme du rapport du figuratif au conceptuel demeure inerte; les événements imaginés-historiques ou fictifs-revêtent ainsi un aspect opaque et superficiel qui entrave l' expansion de la vie intérieure de l' image, de sa luminosité latente⁵⁵. Par contre, quand l' imagination à la fois virtualise et actualise la relation entre les formes sensibles et les idées abstraites, la conjonction de celles-ci et de celles-là devient intérieurement visible et se matérialise comme qualité sublimine et diaphane. Il en résulte que les événements dramatisés-historiques ou inspirés-cessent progressivement de dépendre de l' extériorité, expriment leur profondeur spirituelle et révèlent leur double origine, qui est d' ordre simultanément figurative et conceptuelle. A travers un tel processus, l' imagination transmue une image-idole (ou image représentative) en image-icône (ou image visionnaire)⁵⁶.

⁵⁴ Voir *op. cit.*, pp. 362-3.

⁵⁵ Il s' agit de la luminosité virtuelle du regard *et* de l' image, qui permet à celle-ci et à celui-là de s' ouvrir au champ visionnaire (*voir op. cit.*, pp. 362-5). La logique visionnaire implique, selon Corbin, l' appréhension des conditions de la visibilité du spirituel. Ce thème se trouve au centre des philosophies qui, comme celle de Sohrevardî, constituent des ontologies de la lumière. Voir ISL, t. II et Sohrevardî, *Le livre de la sagesse orientale (Kitâb Hikmat al-Isrâk)*. Commentaires de Quotboddîn Shîrâzî et Mollâ Sadrâ Shîrâzî, traduction et notes d' Hery Corbin, établies et introduites par Ch. Jambet, Lagrasse, Verdier, 1987.

⁵⁶ Ce processus transformateur constitue, selon Corbin, une "promotion de l' image en icône, rédimant l' image de sa dégradation en idole. L' idolâtrie, c' est (...) voir l' objet comme s' il était lui-même la lumière qui le révèle et le fait voir, c' est fermer toute issue au-delà (...). En revanche l' image étant promue au rang d' icône, elle ouvre elle-même la voie au-delà d' elle-même, vers ce avec quoi elle symbolise (...). L' idolâtrie consistant à s' immobiliser devant une idole parce qu' on la voit comme opaque, et que l' ont est incapable d' y discerner l' invite qu' elle recèle à progresser au-delà d' elle, le contraire de l' idolâtrie (...) consistera à rendre l' idôle transparente à la lumière investie en elle, bref à transmuier l' idôle en icône" (PHI, pp. 63-4).

On voit donc que la constitution du statut de l' image transparente implique l' actualisation de la nature ambiguë de l' imagination. Nous venons de constater que cette opération consiste en la transformation d' une image formée par la pensée qui instaure le dilemme "mythe ou histoire?" en une image visionnaire. Le champ de l' opération (qui est, en quelque sorte, le champ de la coexistence transitive des deux logiques dont il est question) est celui où puisse s' actualiser la convergence des éléments constitutifs des événements visuels en tant que tels, c' est-à-dire la relation des formes internes du sensible avec les idées théoriques. Nous avons déjà remarqué que c' est la visualisation de cette relation, et non pas le changement extérieur du contenu de la représentation, qui produit l' image visionnaire. La même image peut être perçue, élaborée et actualisée par l' imagination soit comme image opaque, soit comme image transparente. Cela implique que les conditions de la visualisation du rapport des formes sensibles aux idées abstraites soient présentes même à l' intérieur des images où ce rapport n' est pas exprimé. En commentant ci-dessus la théorie corbinienne de l' imaginal, nous avons observé qu' il y a un aspect spirituel du sensible qui demeure latent dans celui-ci⁵⁷, tout comme il y a une tendance de spatialisation spirituelle de l' intelligible, inhérente aux idées théoriques⁵⁸: les éléments constitutifs de la matérialité visionnaire sont virtuellement présents dans leur corrélation extérieure, c' est-à-dire même là où la relation du représentatif avec le conceptuel n' est pas actualisée. Par conséquent, les conditions de la visualisation ainsi que le statut du rapport en question s' avèrent *par nature* virtuels, impliquant une dynamique de développement. Cela nous permet de supposer que la transmutation des figures du sensible en symboles spirituels et subtils, autrement dit la visualisation de la relation des formes représentatives avec les

⁵⁷ "L' organisme subtil reste (...) la source des perceptions sensibles, mais à l' état spirituel (...). C' est que la perception sensible suppose déjà, comme telle, une perception spirituelle" (ISL, t. IV, p. 114).

⁵⁸ Cf. par exemple AE, pp. 323-4.

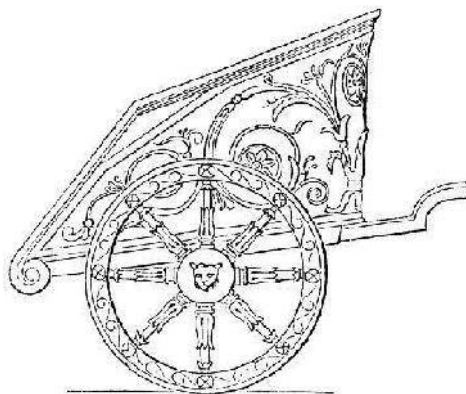
idées théoriques, ne consiste pas en la substitution immédiate et externe d'un type d'image à un autre, mais se produit selon un processus de transformation interne et *graduelle* d'une image opaque en image transparente⁵⁹.

Il nous semble que, par cet aspect de son déploiement, la pensée de Henry Corbin contribue à l'ouverture d'une nouvelle perspective de la recherche concernant l'imagination. Nous entendons qu'elle suggère l'affirmation de la réalité des images qui expriment des degrés de la transmutation dont il est question, où la conjonction visuelle du figuratif et du conceptuel ne serait ni achevée ni dévirtualisée. Nous nous référons à des images qui actualisent une ambiguïté différente de celle que nous avons déjà décrite, dans la mesure où leur apparition, tout en impliquant à la fois la pensée visionnaire et celle qui affirme le dilemme "mythe ou histoire?", exprime une présence visuelle mixte, non identifiable ni à celle de l'image visionnaire ni à celle de la représentation sensible en tant que telle. Dans ce cas, le caractère *progressif* de la transformation d'une image-idole en image-icône suppose des catégories intermédiaires d'images, correspondant à des étapes de l'actualisation de la virtualité du spirituel, qui constitue la qualité propre aux événements-visions. Nous entendons ainsi des images d'une nature complexe, ni totalement opaques ni entièrement transparentes, à l'intérieur desquelles l'exhaussement des "donnés de la perception sensible à l'état diaphane"⁶⁰ n'est pas accompli, mais le processus lui-même de la transformation des faits extérieurs ou inventés en épisodes subtils implique une dynamique des *ordres* de visualité. On pourrait éventuellement attribuer à ces images, dont la logique se situe entre celles de la connaissance visionnaire et de la pensée qui produit le dilemme "mythe ou

⁵⁹ Selon Corbin, ce processus implique "une tâche difficile et délicate; elle ne consiste pas à établir des tables d'équivalence entre figures et symboles tout faits, mais à saisir *la transmutation progressive* de toutes les figures en symboles" (ISL, t. II, p. 195; nous soulignons).

⁶⁰ CI, p. 39.

histoire?", une origine d'ordre esthétique ou poétique⁶¹. Sans exclure du tout une telle approche, nous croyons que toute question concernant la fonction et la nature de ces formes médianes et singulièrement ambiguës devrait être abordée dans le cadre d'une recherche comparative portant sur la relation entre la logique visionnaire et l'origine de la puissance noétique de l'imagination⁶².



⁶¹ Corbin fait allusion assez souvent à l'affinité qui existe entre l'imagination visionnaire et celle de l'artiste, du poète. Voir par exemple FF, pp. 169-81, CT, p. 8, IC, pp. 11, 173.

⁶² Nous avons entrepris cette recherche dans le cadre de l'élaboration d'une ontologie de l'imagination méditative [*stochastiki phantasia*], dont l'étape la plus avancée est (celle de) l'imagination visionnaire. Nous avons essayé de montrer que le principe fondamental de cette imagination qui pense, est le suivant: la forme sensible incorpore l'élément noé(ma)tique, en actualisant une dynamique des ordes de réalité. Voir notre étude *Principia Formarum. Ontologia de l'imagination méditative [Principia Formarum. Ontologia tis stochastikis phantasias* (en grec)], Thessalonique, Éditions Romi, 2014 [deuxième édition] (surtout les chapitres 3,10,11,12,18,21).-

* Les transcriptions des termes et noms arabes et persans sont de Corbin.

** Une première version de la seconde partie de ce texte, traduite par moi en grec, a été publiée à la revue *Philologos* [84(1996) 149-69], sous le titre "Le dilemme «mythe ou histoire?» et l'ambiguïté de l'imagination" ["To dilimma «mithos i istoria;» ké i amphisimia tis phantasias"].

The Unifying Function of *Nous* in Aristotle's Philosophy

Christos C. Evangeliou,
Professor, Towson University, USA

I

N*ous* (intellect, mind, the intellective and thinking power or energy) plays a principal role in Aristotle's philosophy as a whole. It is present not only in his ontology, cosmology, teleology and theology, but also in his psychology, epistemology, and ethical and political theory. It seems that the concept of *nous* was meant to provide a unifying factor binding together all aspects of the Aristotelian system into an ordered and unified whole.

It is surprising, then, given the importance of this concept for his philosophy, that Aristotle's references to it in the extant corpus are scanty. He gives the impression that he wishes to say as little as possible on this elusive entity, which seems to link the sensible with the intelligible cosmos, and

the best aspect of the perfected human being with the perpetually perfect and active Divine Being or Mind. Yet, his ontological hierarchy culminates in a *logos tes ousias* of God, conceived as an eternally energized *Nous*, and his theory of scientific knowledge is based on the noetic apprehension of first principles and causes of unalterable essences. On the other hand, the self-awareness and self-knowledge of the thinking human being is also conceived as an actualized and active *nous*.

Even the possibility of human perfection, of well-being, and immortality (*teleiotes, eudaimonia, athanasia*) depends on *nous*, since it requires the cultivation of the proper function of the human being, that is, the uniquely human philosophic contemplation of true being, both in the cosmos and in the self (*theoria*). Hence the interminable debates between ancient commentators, medieval theologians, and contemporary scholars on the nature and function of the Aristotelian *nous* summed up in the following two basic questions: What is the ontological status of *nous* in Aristotle's system, and how *noetic* or intuitive knowing differs from the knowledge that is given to us by perception and experience, by technical "know how" and scientific deduction, by discursive reasoning and dialectic probing, and by ethical deliberation and sound political action respectively?

In this paper, I will argue that the above two questions are connected and that, in order to understand the epistemological and the ethical functions of *nous*, it would be necessary to first grasp the ontology of *Nous* and its status in the Aristotelian cosmos. It will be shown that Aristotle thought that he had found in the concept of *nous* a powerful instrument by means of which he could criticize the Platonic doctrine of the *psyche* (soul) and its relation to the eternal Ideas via recollection (*anamnesis*). His desire to steer a middle course between Platonic idealism and pre-Platonic multifaceted materialism led Aristotle to develop the concept of *nous* in such a way that it would leave him open to criticism not only by later day materialists and atheists, but also by fellow Platonists, who would argue that he had failed to provide a to-

tally unified system, at the level of the cosmic *Nous*; and had not succeeded in showing how his division of *nous* at the human level, between the active and passive intellect, could lead to the desirable unification of the *psyche*, through self-knowledge and purification, and its ultimate union with the *One*, beyond *Nous*.

II

We may recall here that in *Metaphysics* Book A, Aristotle provides a concise account of the different modes of cognition, moving from sensation (*aesthesis*) all the way up to wisdom (*sophia*), through several intermediate steps identified as memory (*mneme*), experience (*empeiria*), art (*techne*), and scientific knowledge (*episteme*). He put it thus:

All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves; and above all others the sense of sight ... The reason is that this, most of all the senses, makes us know and brings to light many differences between things. My nature animals are born with the faculty of sensation, and from sensation memory is produced in some of them, though not in others ... The animals other than man live by appearances and memories, and have but little of connected experiences; but the human race lives also by art and reasoning. Now from memory experience is produced in man; for the several memories of the same thing produce finally the capacity for a single experience. And experience seems pretty much like science and art, but really science and art come through experience... Now art arises when from many notions gained by experience one universal judgement about a class of objects is produced ... With a view to action experience seems in no respect inferior to art, and men of experience succeed even better than those who have theory without experience ... But yet we think that knowledge and understanding belong to art rather than to

experience (which implies that wisdom depends in all cases rather on knowledge); and this because the former know the cause, but the latter do not ... The point of the present discussion is this, that all men suppose what is called Wisdom to deal with the first causes and the principles of things; so that the man of experience is thought to be wiser than the possessor of any sense-perception whatsoever, the artist wiser than the man of experience, the master-worker than the mechanic, and the theoretical kinds of knowledge to be more of the nature of wisdom than the productive. Clearly then Wisdom is knowledge about certain principles and causes ... evidently then we do not seek it [wisdom] for the sake of any other advantage; but as the man is free, we say, who exists for his own sake and not for another's, so we pursue this as the only free science, for it alone exists for its own sake. (980a-982b)

There are several points of interest in these passages, but I will limit myself to two. First, it is clear that the Aristotelian hierarchy of the modes of cognition culminates in *Sophia* (Wisdom), which is a kind of understanding that surpasses the technical and the scientific kinds of knowledge. Like the latter is knowledge about causes and principles, but the causes and principles it seeks are of the primary kind (*protai*). That is the reason why, for him, the science we call Metaphysics was simply First Philosophy (*prote philosophia*). From his careful review of the Pre-Socratic and the Socratic philosophers, Aristotle concluded that there were only four such primary principles and causes: the material and formal (applied to existing beings or *onta* when viewed statically); to these two causes, the efficient and final causes must be added, when the same *onta* are seen in their dynamic coming into being and passing away. The rest of the First Book is devoted to his criticism of predecessors for their shortcomings in their efforts to identify the first principles and causes of things. Their main failures were that some of them recognized only the material cause; others tried to say something about the efficient or the formal

causes; while no one identified all of them in a systematic way similar to Aristotle's.

Second, Aristotle was aware that this noetic activity in search for first principles and causes of things might look as useless in the eyes of practical or sophistic persons and open to criticism. So, preemptively, in the quoted passages he defends it as the most fitting for free and noble men, who have the leisure to imitate the life of the gods. What may come as a surprise to some is that Aristotle connects this leisurely noetic activity with Egypt and philosophers like Anaxagoras and Thales. Consider the following:

But as more arts were invented, and some were directed to the necessities of life, others to recreation, the inventors of the latter were naturally always regarded as wiser than the inventors of the former, because their branches of knowledge did aim at utility. Hence when all such inventions were already established, the sciences which do not aim at giving pleasure or at the necessities of life were discovered, and first at places where men first began to have leisure. This is why the mathematical arts were founded in Egypt; for there the priestly caste was allowed to be at leisure. (Met. 981b 14-24)

From what has been said it is plain, then, that philosophic wisdom [sophia] is scientific knowledge, combined with intuitive reason [nous] of the things that are highest by nature. This is why we say Anaxagoras, Thales, and men like them have philosophic but not practical wisdom, when we see them ignorant of what is to their own advantage, and why we say that they know things that are remarkable, admirable, difficult, and divine, but useless; viz. because it is not human goods that they seek. (NE 1141b 3-8)

From these considerations it follows that there will be no scientific knowledge of the primary premises, and since except intuition [nous] nothing can be truer than scientific knowledge, it will be intuition that apprehends the primary premises ... If, therefore, it is the only other kind of true

thinking except scientific knowing, intuition will be the originative source of scientific knowledge. And the originative source of science grasps the original basic premise, while science as a whole similarly related as originative source to the whole body of fact. (PA 100b 10-17)

It is regrettable that, in our thorough utilitarian modern and post-modern culture, we have lost sight of the value of the Aristotelian insight that at least some members of the community, at least the academic community, should be allowed to follow the path of the Egyptian sages and the Pre-Socratic philosophers as free persons led by their *logos* (discursive reason) and *nous* (intuitive reason) in search of the truth exploring the marvelous mysteries of the Cosmos. For Aristotle, as for Plato, Anaxagoras, Pythagoras, Parmenides, and others Hellenic minds, the order and great beauty of the Cosmos was not a product of chance or luck, but the outcome of the operation of the Cosmic *Nous*. Let us then turn to the ontological status of *Nous* and its place in the cosmic scheme of things.

III

The Aristotelian model of the cosmos, compared with the models advanced by other Hellenic philosophers before him, such as Parmenides,¹ Anaxagoras, and Plato, who also made use of the concept of Noetic Being, has two important characteristics. First, it is more complex than the others and, at the same time, more unified than its competitors, as a result

¹ Before Parmenides we should perhaps mention Xenophanes for two reasons; firstly, because his “One God” is like a mind that “thinks in its totality” (ούλος νοεΐ), Fr. 24; and secondly, because Aristotle connects him with Parmenides as his teacher stating that he had not a good grasp of either the material (like Melissus) or the formal cause (like Parmenides), but simply: “... with reference to the entire material universe he says the One is God” (Met. 986b 21-25).

of the presence and the unifying function of the divine *Nous*. The Parmenidean model, with its identification of *einai or to eon* (being) and *noein* (thinking)², may appear more unified than Aristotle's scheme, but it lacks in ontological complexity and cannot account for the changeable phenomena of sense experience in a realistic way.

Anaxagoras achieved some diversity by distinguishing the cosmic *Nous*, setting it apart from the sensible cosmos, which it sets in motion mechanically rather than intelligibly and *noetically*, as Aristotle and Plato would prefer; that is, without aiming at what is the best possible end or goal (*telos*). In Plato's case, the complexity of the model increased significantly, but at the expense of its unification, at least as seen by Aristotle's critical mind. For Plato improved upon Parmenides by creating and interposing the sphere of Becoming between the sphere of Being and the sphere of non-Being, but he had difficulty explaining the process of coming into being by means of a communion (*koinonia*) or participation (*methexis*) of non-Being in Being.

Aristotle's model presumably has the unification without the rigidity of the Parmenidean model, since it accounts for one, un-generated, indestructible, and eternal cosmos, but it is also diverse, orderly, movable, eternally and intelligibly moved by the divine *Nous* to the best possible outcome. It is a dynamically and entirely unified whole, whose parts are differentiated, but interactive and even interchangeable at least in part, in the sub-lunar region. It is like a natural whole, not like an artificial thing, encompassing a number of different kinds of beings (*onta*) and even different kinds of substances (*ousiai*), since ousio-logy had been advanced to replace the old onto-logy of his predecessors as the science of being qua being, and its multiple principles or causes.³

² In Fr. 8, 34-36, we have the strong identity between thinking (*νοεῖν*) and being (*εἶναι*): “ταυτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. Οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ εἶντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν.” To paraphrase: “thinking and that for which is thought is the same; you would not find the thinking apart from being.”

³ Aristotle's *Metaphysics*, Book A, especially 983a-993a, is devoted to

Aristotle, however, more than any other Ancient Greek philosopher, was aware of the many and diverse meanings of each of such ontologically pregnant words as being (*to on*) and substance (*ousia*), to which he refers as *pollachos legomena*, that is, ambiguous and multi-semantic words. Basically, for him, there are two modes of being, *ousia* (substance) and *symbebekos* (accident), to be specified in accordance with the schemata of the categories,⁴ and there are two kinds of substances, primary and secondary.

By primary substances Aristotle (in contrast to Plato) means concrete individual beings or things, like this man or that horse, capable of serving as subjects of predication, of which the secondary substances (that is, species and genera) are predicated essentially and necessarily in propositions that are syntactically correct and ontologically true. However, primary substances are not all of the same kind. For some of them may be perishable or imperishable, potential or actual, sensible or intelligible, mortal or immortal. Hence his dialectical probe to identify the most primary among the primary substances led Aristotle to discover the supreme God of his cosmos, conceived as an active, intelligible, eternal, and imperishable substance (*ousia*) or *Nous*. Unlike other primary substances, the substance of the First Unmoved Mover is not analyzable into matter and form. It is an active Intellect, pure actuality without any potentiality. Consider:

The subject of our inquiry is substance; for the principles and the causes we are seeking are those of substance. For if the universe is of the nature of a whole, substance is its first part; and if it coheres merely by virtue of serial succession, on this view also substance is first, and is succeeded by quality, and then by quantity. At the same time these latter are not even being in the full sense, but are qualities and movements of it [the substance] ... There are three kinds of [primary] substance—one that is sensible (of which one subdivi-

the criticism of his predecessors.

⁴ See on this the first three essays above.

sion is eternal and another perishable; the latter is recognized by all men, and includes e.g. plants and animals), of which we must grasp the elements, whether one or many; and another that is immovable, and this certain thinkers assert to be capable of existing apart ... On such principle,⁵ then, depend the heavens and the world of nature. And it is a life such as the best which we enjoy, and enjoy for but a short time (for it is ever in this state, which we cannot be), since its activity is also pleasure ... And thought thinks on itself because it shares the nature of the object of thought; for it becomes an object of thought in coming into contact with, and thinking, its object, so that thought and object of thought are the same. For that which is capable of receiving the object of thought, i.e. the essence, is thought. But it is active when it possesses this object. Therefore the possession rather than the receptivity is the divine element which thought seems to contain, and the act of contemplation is what is most pleasant and best. If, then, God is always in that good state in which we sometimes are, this compels our wonder; and if in a better, this compels it yet more. And God is in a better state. And life also belongs to God; for the actuality of thought is life; and God is that actuality; and God's self-dependent actuality is life most good and eternal. We say therefore that God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God; for this is God.⁶

Evidently, Aristotle conceived of God as a substantial and intelligent being, a self-dependent and active *Nous*, eternally energized, active, and blessed with the best kind of perfection and enjoyment. Being a pure *Nous*, without body and without soul or any potentiality for change, Aristotle's God

⁵ In other words, the three different kinds of primary substances are: the sensible and perishable; the sensible and imperishable; and the imperishable and immovable or the intelligible and non-sensible.

⁶ *Metaphysics, 1069a 18-1072b 25*. All quotations of Aristotle's works will be from *The Basic Works of Aristotle*, R. McKeon, ed., New York: Random House, 1941.

can be considered as a living and noetic being, engaged in the most pleasurable activity, thinking, contemplating, and theorizing its own noetic *ousia* eternally. Yet, this self-thinking and immovable *Nous* is the ultimate cause that sets in motion the cosmic sphere “as an object of desire” *orekton*. Mortal man under favorable conditions may only dimly discern and only briefly enjoy this divine and blissful state, at rare moments of philosophic activity in its highest, when the thinking mind in us (*nous*) becomes aware of itself as thinking of noetic thoughts. At such moments the unification of the thinking subject and the object of thought is complete, and human cognition and blessedness has reached its apex. In Aristotelian terms, the contact between the human being qua *nous* and the Divine Being qua *Nous* has thus been achieved. In order to grasp how this kind of theoretical *apotheosis* is possible, it is necessary to take a look at Aristotle’s psychology and epistemology, both of which culminate in the concept of *nous* as a function of the human *psyche*, which is capable of operating on different levels, as the human being grows slowly and matures, becoming intellectually functional.

IV

The answer to the question “What is a human being?” is, in a sense, obvious but not very helpful. Obviously, a human being is an animate being, as opposed to inanimate things; it is a composite being made up of a body and a life principle called soul or *psyche*. The problems begin when we try to grasp the meaning of this term “*psyche*” which, like the term “*ousia*”, is ambiguous and multi-semantic. For, as Aristotle explains, it can mean any one or all of the following three functions: first, the nutritive capacity of assimilating food metabolically and organic growth or decay, which is common in all living beings, plants, animals, and humans; second, the capacity of local motion and perception, which is shared by animals and human beings; third, the capacity of

thought (*nous*), which is characteristically man, separating the human being from other lower ranks of “animate beings” and connecting the human being with other ranks of beings, superior and divine. It is in this context that Aristotle draws the distinction between the active and passive *nous* that has taxed the commentators of his text⁷. Consider the following passages:

Turning now to the part of the soul with which the soul knows and thinks (whether this is separable from the others in definition only, or spatially as well) we have to inquire (1) what differentiates this part, and (2) how thinking can take place. If thinking is like perceiving, it must be either a process in which the soul is acted upon by what is capable of being thought, or a process different from but analogous to that. The thinking part of the soul must therefore be, while impassible, capable of receiving the form of an object; that is, must be potentially identical in character with its object without being the object. Mind must be related to what is thinkable, as sense is to what is sensible.

*Therefore, since everything is a possible object of thought, mind in order, as Anaxagoras says, to dominate, that is, to know, must be pure from all admixture; for the co-presence of what is alien to its nature is a hindrance and a block: it follows that it too, like the sensible part, can have no nature of its own, other than that of having a certain capacity. Thus that in the soul, which is called mind (by mind [*nous*] I mean that whereby the soul thinks and judges) is, before it thinks, not actually any real thing. For this reason it cannot reasonably be blended with the body ... It was a good idea to call soul ‘the place of forms’, though (1) this description holds only of the intellective soul, and (2) even this is the forms only potentially, not actually ... And in fact mind as*

⁷ For a discussion of the different views on this, see W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, vol. VI, *Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 308-330.

we have describe it is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state of light; for in a sense light makes potential colors into actual colors. Mind in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to passive factor, the originating of force to the matter which it forms).

Actual knowledge is identical with its object: in the individual potential knowledge is in time prior to actual knowledge, but in the universe as a whole it is not prior even in time. Mind is not at one time knowing and at another not. When mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: this alone is immortal and eternal (we do not, however, remember its former activities because, while mind in this sense is impassible, mind as passive is destructible), and without it nothing thinks. (De Anima 429a 10 – 430a 25)

There are several puzzling points in these passages regarding the duality of *nous* at the human level, the locality of the active intellect or mind (*nous poietikos*), the identification of *nous* and the ideas, the possibility of immortality for humanity, etc. Why is *nous* divided at the human level into two, passive and active, given that at the divine level *Nous* is always active, as it should be to retain its nature? What do the two have in common to justify their appellation of *nous poietikos* and *nous pathetikos* respectively? Where is the active intellect to be found, inside the human *psyche* or outside of it? If it is inside the soul, why is it not always thinking, even when the human being is not sleeping? If it is outside the human soul, is it to be identified with the Divine *Nous* that rules the cosmos, or with some other lesser *nous* that has emanated from that One? If so, is it identical or superior to individual human minds, which may have common access to it, when they are philosophically energized and enlightened, or when they are ultimately released from the fetters of bod-

ily existence altogether after the death of the philosopher? Is this kind of impersonal immortality the only reward that the enlightened philosopher may reasonably expect, the reunification and absorption of his temporally activated little mind or *nous* with the eternally active Mind of God or *Nous*? If so, is it worth the trouble of following the difficult road of pursuing enlightenment by hard philosophical thinking? What if such a state can be achieved less taxingly, by yoga and Buddhist meditation in hope for Nirvana? Assuming that such activity is pleasant to the Peripatetic philosopher, is it also pleasing (or perhaps disturbing) to the God? These are legitimate questions, but with no easy answers from textual evidence.

Regarding the first question, Aristotle seems to follow, even in the case of *nous*, his basic and familiar doctrine of potentiality and actuality, whose explanatory power had served him well in his attempt to account for the changes that characterize the natural world of non-organic and organic beings. Just as he conceived of the soul (*psyche*) as the *entelecheia* (actualization, actuality) of a natural and organic body, so he also conceived of the human mind (*nous*) as an actualization of some potentiality of the human soul. In the sphere of human psychology, the same doctrine could help Aristotle to avoid what he considered as weaknesses of the Platonic psychology. As Aristotle understood it, Plato's doctrine postulated a human soul capable of existing (even pre-existing!) apart from the human body, and capable of theorizing the Platonic Ideas or Forms that, according to Platonic epistemology, could exist eternally by themselves, apart from particular sensible things and from particular human or divine minds. In Aristotle's view, the ideas or forms are to be located only potentially in the human *psyche*, in its capacity for thinking, and can be actually thought of, not through the operation of Platonic *anamnesis*, but rather through the activity of the active intellect on the data provided by the psychic powers of *aisthesis*, *empeiria*, *mneme*, and *phantasia* (sensation, experience, memory, and imagination, respectively). If, then, the operation of *nous* at the human level

lacks the purity and simplicity that it manifests at the divine level, that difference is to be explained in terms of the ontological fact that man is not God. He is only potentially and remotely divine, that is, only in so far as he may engage in philosophic *theoria*. Man can become god-like only by coming to know himself as an activated *nous*. But how does this activation, this *metamorphosis or apotheosis*, occur?

Regarding this question as well as the question of locating the active intellect, I would like to suggest a moderate solution mediating between those who prefer to locate it inside the human soul and those who think that it has to be located outside. I should mention that this thought and solution came to me as an inspiration, while I was thinking of this problem and watching the lighting of the Olympic Flame from the rays of the sun on my TV screen. So, metaphorically speaking, we may say that the Divine *Nous*, like a bright sun in an unclouded sky, is eternally active and available to any human intellect that, like the Olympic torch, is turned towards it and is prepared to receive its light. The human *nous*, thus, becomes itself a source of light illuminating the interior of the human soul and making the ideas (which are potentially there) actually intelligible, like the Olympic flame shining inside the temple of Olympian Zeus and making visible the beautiful statues of all the gods inside the temple. Just as the Olympic flame is lit periodically every four years, so the mature human mind, which is potentially capable of thought, can become actually active by turning its attention to philosophical thinking of the essential nature of things, their first principles and causes, thus catching a spark of the divine light that shines perpetually and patiently waits, like a passionate lover, for the beloved to turn his look and attention to Him. The death of a particular Peripatetic philosopher may be thought of as the closing down of the Olympic Games by some Byzantine Emperor for a long time, only to be reborn again at another time. Potentially, therefore, the kindling of the Olympic flame would be eternally possible, if the sun were to remain shining for eternity, just as Aristotle's God was supposed to be eternally

active in thinking his divine thoughts and, "as an object of love," erotically moving the world in its orderly and intelligible movements. This conception of the divine *Nous*, I believe, was a delight for Aristotle, assured in his knowledge that his philosophic activities would be pleasing to his thinking God, the philosopher-God. Thus, he could state with confidence:

If, then, there is something in what the poets say, and jealousy is natural to the divine power, it would probably occur in this case above all, and all who excelled in this knowledge should be unfortunate. But the divine power cannot be jealous (nay, according to the proverb, 'bards tell many a lie'), nor should any other science be thought more honorable than one of this sort ... And such a science either God alone can have, or God above all others. All the sciences, indeed, are more necessary than this, but none is better. (Metaphysics, 983a 1-11)

Besides, to be able to engage in the highest possible human activity of *theoria*, that is contemplation of things human and divine, and to feel the pleasantest feeling that follows naturally upon such theoretic activity, was for Aristotle to act and to feel like the God, who rules the cosmos with the power of *Nous* and the irresistible attraction of his thought. Even if it is not possible for the human being to enjoy this kind of activity for eternity, nor is this sufficient reason for not engaging in it and enjoying it as much as possible, encouraging others to do the same, so that there will be a succession of thinking philosophers as there is generation of living human beings. For Aristotle philosophic activity is, like sexual activity, natural to a mature and unimpaired human being, since both of them partake of the divine nature. Consider and compare the following passages:

It follows that first of all we must treat of nutrition and reproduction, for the nutritive soul is found along with all

the others and is the most primitive and widely distributed power of soul, being indeed that one in virtue of which all are said to have life. The acts in which it manifests itself are reproduction and the use of food—reproduction, I say, because for any living thing that it has reached its normal development and which is unutilized, and whose mode of generation is not spontaneous, the most natural act is the reproduction of another like itself, an animal producing an animal, a plant a plant, in order that, as far as its nature allows, it may partake in the eternal and divine. That is the goal towards which all things strive, that for the sake of which they do whatsoever their nature renders possible. (De Anima, 415a 22-b 2)

V

In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle is searching for “the good of man,” which he identifies as *eudaimonia* (well-being or happiness) and defines it as follows: “... the good for man is the active exercise of his soul’s faculties in accordance with excellence or virtue, or if there be several excellences or virtues, in accordance with the best and most perfect among them” (*NE* I, vii. 15-160). Then, based on the complexity of the human psychology, he was able to distinguish between the rational (*to logon echon*) from the irrational part (*alogon*), which is subdivided further into the completely irrational and another that can listen to reason and either obey or disobey the commands of reason. He concludes:

Now virtue is also differentiated in correspondence with this division of the soul. Some forms of virtue are called intellectual virtues, others moral virtues: wisdom or intelligence and Prudence are intellectual virtues. Liberality and Temperance are moral virtues. When describing a man’s moral character we do not say that he is wise or intelligent, but gentle or temperate; but a wise man also is praised for his disposition, and praiseworthy dispositions we term vir-

tues (*NE*, I. xiii. 29-24).

Most of the space of the *NE* is given to the discussion of the ethical or moral virtues with the exception of the Sixth Book, which is devoted to the intellectual virtues. Among the virtues discussed are *techne* (art), *episteme* (knowledge, theoretical and practical, more specifically called *phronesis*), *sophia* (wisdom), and *nous* (intelligence). He defines each of these virtues in the same way he had done with the moral virtues, that is, as *hexis* (a state of capacity or disposition to), in the following specific way, which determines their relations:

Ethical *aretê*: *έξις προαιρετική [μετά λόγου]*, a state of character to choose in accordance with reason, that is, as the man of practical wisdom would choose⁸...

Intellectual *aretê* is subdivided into the following:

Episteme: *έξις αποδεικτική (μετά λόγου)*, scientific knowledge is a state of capacity to demonstrate following reason or syllogistically. (*NE* 1139b 30-33)⁹

Techne: *έξις μετά λόγου αληθούς ποιητική*, art is a state concerned with making, involving a true course of reasoning... (*Ibid.* 1140a 20-21)

Phronesis: *έξις αληθής μετά λόγου πρακτική*, prudence or practical wisdom is a true and reasoned state of capacity to act with regard to things which are good or bad for man. (*Ibid.* 1140b 5-6)

Sophia: *ακριβεστάτη των επιστημών, νους και επιστήμη*

⁸ See *NE* 1107a 1-3, for the complete definition of ethical virtue and compare it to those of the intellectual.

⁹ For a more complete account of demonstration, Aristotle refers to *Analytica Posteriora* I, 71a.

των τιμιωτάτων, the most finished of the forms of knowledge, intuitive reason combined with scientific knowledge of the highest objects... (NE 1141a 17-20)

Nous: περί των αρχών (των αποδεικτών και επιστητών), intelligence or intuitive reason is that in us which grasps the first principles of things, subject to demonstration and science . (*Ibid*, 1141a 7-8)

From these definitions and keeping in mind the detailed discussion of each in Book VI of the NE, it becomes evident that the place of nous or intuitive reason is at the top of the faculties by which the human soul thinks and reasons. It is a component of *sophia* or philosophic wisdom, and is placed above *episteme* or scientific knowledge, because it grasps and provides the premises and first principles, such as the principle of non-contradiction, which all the scientific demonstrations must follow syllogistically. Aristotle does not elaborate the process by which the *nous* or intuitive reason grasps the necessary principles, except from saying that since it is not by demonstrative deduction, it must be by induction:

There are therefore starting-points from which syllogism proceeds, which are not reached by syllogism; it is therefore by induction that they are acquired ... for it is when a man believes in certain way and the starting-points are known to him that he has scientific knowledge, since if they are not better known to him than the conclusion, he will have his knowledge only accidentally. (NE 1139b 28-34)¹⁰

¹⁰ Compare this to the following passage, in which he connects and contrasts practical wisdom or *phronesis* to *nous* or intuitive reason: “That practical wisdom is not scientific knowledge is evident; for it is, as has been said, concerned with the ultimate particular fact, since the thing to be done is of this nature. It is opposed, then, to intuitive reason; for intuitive reason is of limiting premises, for which no reason can be given, while practical wisdom is concerned with the ultimate particular, which is the object not of scientific knowledge but of perception—not the perception of qualities peculiar to one sense but a

To recapitulate then the findings of the discussion of this section, we can state that, for Aristotle, the definition of well-being or happiness as “an activity of the soul in accordance with virtue” and, in case there are many virtues, in accordance with the highest, led the search to the division of the virtues into ethical and intellectual. Then the consideration of the intellectual virtues brought out the importance of *nous* or intuitive reason, as being the culminating factor in the process of knowing. The human soul, by reason of its complexity, can function in ways which connect it to the other living things, like plants and animals, through the process of nutrition, sensation, and movement; but also place the human animal apart from other animal species, in terms of its capacity to reason. So human beings can learn to make things artfully, to act purposefully, to think logically, to search for first principles, and to engage in contemplation of the cosmos and of the human self as a *nous* potentially or actually.

In this light, it should be no surprise that Aristotle will return to *nous* at the Tenth Book of the *Nicomachean Ethics*. There he will advise us to always remember who we are as human beings, and the possibilities open to us because we are rational and noetic being, closer to the gods of the Cosmos than to the other animals of the Mother Earth:¹¹

And we think that happiness has pleasure mingled with it, but the activity of philosophic wisdom is admittedly the pleasantest of virtuous activities; at all events the pursuit of it is thought to offer pleasures marvelous for their purity and their endurance ... If reason [nous] is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in

perception akin to that by which we perceive that the particular figure before us is a triangle; for in that direction as well as in that of the major premise there will be a limit” (*NE* 1142a 23-29).

¹¹ In the Tenth Book of the *Nicomachean Ethics* and the Twelve Book of the *Metaphysics*, Aristotle shows us that he was a Platonist deep in his heart, in spite of all the dialectical differences between them.

comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything. This would seem, too, to be each man himself, since it is the authoritative and better part of him. It would be strange, then, if he were to choose not the life of his self but that of something else. And what we said before will apply now; that which is proper to each thing is by nature best and most pleasant for each thing; for man, therefore, the life according to reason [nous] is best and pleasantest, since reason more than anything else is man. This life therefore is also the happiest. (Nicomachean Ethics, 1176a 3-1178a 9)¹²

VI

In conclusion, then, and in light of these passages from the Aristotelian texts, it is evident that Aristotle believed that in the concept of *nous*, conceived as an noetic entity, an *ousia* endowed with the power of intuitive thought and of reflective self-knowledge, he had found a bond to tie together and unify the cosmos by connecting the heavens with the earth and the theorizing philosopher with his thinking God. That this scheme could not and would not have appealed to materialists, atheists, and nihilists of ancient, modern and post-modern times, would not have been a surprise to Aristotle. He might have more sympathy for the theists who conceive of God in an anthropomorphic and mytho-poetic way, as a Heavenly Father with love and forgiveness for all sinners, but he would have judged it perhaps as not worthy of

¹² For the political implications of Aristotle's conception of human being, see C. Evangeliou, *The Hellenic Philosophy: Between Europe, Asia, and Africa*, (Binghamton, NY: Global Publications, 1997), pp. 62-71.

thinking philosophers.

It would be of greater interest to speculate as to how he would have reacted to a more serious challenge coming from fellow Platonic philosophers. In the eyes of Plotinus, for example, Aristotle's problems, regarding the dichotomy of *nous* at the human level, would be seen as resulting from his misunderstanding of the nature and destiny of the human *psyche*, which he has tied to the human body too closely. Also, his unification of the universe remains incomplete, since Aristotle failed to see that at the level of divine *Nous* a duality still persists between that which thinks and the object of its thought, therefore pointing to something that is beyond (*epekeina*) of thinking and of being (*nous* and *ousia*). In all probability, he would have found such a radical version of Platonism more objectionable than that which he criticized and tried to correct vigorously in his mature writings. Aristotle was certainly a Platonist, but not yet a Neo-Platonist.



Human Nature and Learning in Plato and Locke

Grigorios Karafillis,
Professor, University of Ioannina

Maria Veneti,
*Doctor of Philosophy,
University of Athens*

1.

Starting from the Platonic view on the issues under discussion, it should be explained that learning, in Plato, is considered rather supplementary to ‘nature’, through the process of education. On the contrary, ‘nature’ is not only a *necessary* prerequisite for learning, it is the *obvious* prerequisite. In other words, it is the *recognisable condition* of the learning game. By the former, we refer to Plato’s notion that some sort of ‘nature’ must be inherent and a necessary condition in any kind of education, and that it almost self-evidently conditions the effectiveness or otherwise of education: “Does it not also require a nature adapted to that very

pursuit?”, as he wrote in *The Republic*¹, referring to the education of the guardians, who “ought to” have the appropriate nature, so that they are later able to undertake the onerous duties of leader of the Republic. Of course, the distinction and the simultaneous co-existence of the “spirited” and “gentle” elements of nature seems to constitute a fundamental anthropological factor in selecting the rulers of the city, which leads to the conclusion that Plato does not consider education as separate from the ‘nature’ factor². However, the appropriate choice of the learner’s nature seems to apply to the education of all children, given that in the Republic each person should work with what they know best, meaning that they should be trained in anything they love, i.e. what best suits them. Learning, therefore, becomes effective when it is applied to a familiar nature³.

‘Nature’⁴, in its Platonic conception, is not merely a series of vague intrinsic tendencies in a person’s development, but a robust inner condition that co-configures the human temperament. It can be as important as learning, at times even

¹ See *The Republic of Plato* 374e, Basic Books, New York 1991 by Allan Bloom. The following extract also comes from there: “... to choose, if we’re able, which are the natures, and what kind they are, fit for guarding the city”. He goes on to explain that “And a soul that is most courageous and most prudent, wouldn’t an external affection least trouble and alter it” (*Republic* 381a). – Cf. Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford, Clarendon Press 1981, pp. 53-54, 123-124 and generally *Plato’s Republic. A New Translation*, by Robin Waterfield, New York, Oxford University Press 1993.

²*Republic* 375c, 410b, *Statesman* 306c, *Theaetetus* 144a (See generally *The Dialogues of Plato, Translated Into English With Analyses and Introductions* (3rd edition, 5 volumes; Oxford University Press, 1892).

³ “When one man, exempt from other tasks, does one thing according to nature and at the crucial moment”, *Republic* 370c.

⁴ ‘Nature’ is adequately defined in a number of quotations from *Republic*, *Protagoras*, *Statesman*, *Meno*, *Theaetetus*, *Phaedrus*, *Laws* etc, in which education is discussed. Cf. J. Adam, *The Viability of Platonism*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

more decisive⁵. In the work of Plato, nature constitutes the raw material upon which learning acts, but the quality and the potential of this material are not unformed and indistinct when a person is born. The properties of nature appear to be distinct and predetermined, almost visible, to such an extent that they direct the course of education. This is frequently expressed in *The Republic*, wherein teachers are described as citizens specially chosen for their ability to understand young people's 'nature'. In the same dialogue, the work of teachers consists primarily of guiding children towards those areas of learning that are appropriate for their 'nature'⁶. We may conclude, therefore, that before teachers may begin the teaching process per se, they carry out a kind of natural selection of students, allocating them to subjects according to their natural predisposition. When the choice is successful, teaching and learning are built on solid foundations⁷. Plato appears to believe that human nature is apparent from a very young age, which leads us to assume that for Plato human nature is a given from the outset. We mentioned earlier a *recognisable condition* in defining nature as a necessary prerequisite for learning in Platonic philosophy. By this we mean that the philosopher sees natures as implicitly distinct.

⁵ The reader may distinguish something of this sort when Plato talks of the nature of the Republic's future leaders, which should bear certain characteristics from the onset: "Then the man who's going to be a fine and good guardian of the city for us will in his nature be philosophic, spirited, swift and strong" (*Republic* 376c). The man who will govern the Republic appears to be made for that role, which is reinforced by Plato's more general views on justice in the Republic, where he states "In that way you can also better discern what each is naturally directed toward", (*Republic* 537a).

⁶ See *Republic* 374^e, 383c, 412d-e.

⁷ "For sound rearing and education, when they are preserved, produce good natures; and sound natures, in their turn receiving such an education, grow up still better than those before them, ..." (*Republic* 424a, also 410e, 411a-c and 416b-c). Cf. Robin Barrow, *Plato and Education*, Routledge and Kegan Paul, London 1976, pp.71-74 and generally 27-32, 45-55.

The inference that imposing learning on an ill-suited nature is often a vain endeavour, logically leads Plato towards a metaphysical approach, incorporated into the renowned metaphysics of the soul⁸. According to Plato's metaphysical approach, the soul, as an entity that precedes the body, permanently bears certain characteristics that not only are hard to modify during a person's time on earth, but are preserved in their general form after death. This position on nature is a direct emanation of Plato's belief in the immortality of the soul and its connection with ideas, as described in *Phaedrus*⁹. In that dialogue, the soul is immortal and in perpetual motion, because that which is ever-moving by itself is immortal, unlike all things that are moved by others¹⁰. This 'self-moving' principle of life cannot be lost hence, the soul can have no end. Consequently, the soul, as an archetypical, everlasting entity, coming back to the world enough times after enough deaths, should presumably be recognisable, or in other words have an identity¹¹. The identity of the soul is made up of a series of non-removable, indestructible features that are merely perfected by education¹².

The main characteristics of the soul are not limited to the corporeal sphere, but they have a pre-formed spirituality that is somehow intrinsic to humans, irrespective of their subjugation to any norm or training. Nature, therefore, is in a way self-reliant and clearly delimited, i.e. specific¹³. Nature

⁸ This theory develops over a number dialogues, such as *Meno*, *Phaedo*, *Republic*, *Symposium*, *Phaedrus* mainly, and to a lesser extent *Timaeus*, *Theaetetus*, *Parmenides* and *Sophist*. See, for example, *Phaedrus* 245c, *Republic* 608d, 518b-c, *Meno* 81c.

⁹ "Every soul is immortal", *Phaedrus* 245c, also 247c-e, 249a-b, cf. J. Annas, *op.cit.*, 124, 344-348.

¹⁰ *Phaedrus* 245c. Also *Laws* 896d.

¹¹ *Phaedrus* 248d-e.

¹² *Republic* 609b, 611a.

¹³ In *Republic* (see for example 611b-e). Plato approaches the soul as a multiplicity, but also as a unity, that is to say, while initially he describes it empirically, at the end he asserts that its philosophical place is clear. He puts forward a similar concept in *Laws* (726a) and in *Phaedo* (65d). The soul owes its unity to the clarity of the idea.

bears the characteristics of a personality¹⁴. Thus, nature acts as a directional channel for any education the young person may receive. Indeed, according to Plato, proper education is that which leads a person to perfect his own nature: a sort of entelechy, completely at odds with our known philosophies of education¹⁵. We could say that Plato accepts the existence of a ‘natural soul’ *a priori*, confirming pre-Socratic notions about the immortality of the soul, understood as a universal principle¹⁶.

It should also be noted that Plato, with the term ‘nature’, at times means both the precondition and the result of proper education, alluding to his axiom that a correct education broadens and completes a pre-existing good nature. Thus, the learner that has received a ‘proper’ upbringing “creates”¹⁷ his good nature, meaning that because of entelechy, he completes it, as well as approaching the higher aim of education, which is the comprehension of ideas. Platonic ‘nature’ is ultimately shaped – far from a simple volitional ability – as a dynamic state, fundamental and age-long, but also constantly developing towards its goal, on the gradients of goodness.

In *Republic* the philosopher calls ‘learning’ the general effort of bringing up and educating children. This is attempted against a backdrop of traditional sporting and musical education¹⁸, and is aimed at developing body and soul in equal measure during early years. It begins with songs and myths,

¹⁴ “That the soul which follows after God and obtains a view of any of the truths is free from harm until the next period” and “the soul that has seen the most shall enter into the birth of a man who is to be a philosopher or a lover of beauty”, *Phaedrus* 248c and 248d respectively.

¹⁵ “Plato merges the spiritual and animalistic view of man into a single whole. This he calls φύσιν (nature). Φύσις, here, is what Aristotle later called entelechy” I. Theodorakopoulos, *op.cit.*, pp. 280-281 (in Greek).

¹⁶ See also N. Skouteropoulos, *op.cit.*, p. 910.

¹⁷ *Republic* 424a.

¹⁸ On musical education see N. Skouteropoulos, *op. cit.*, p. 803.

the main aim of which is to instil a kind character in the child. Education continues with teaching poetic texts (chosen with great care by the educator, so as not to corrupt youth), the presentation of plays (in the corresponding passages both the effectiveness and the dangers of imitation as a teaching method are stressed) and musical education (the aims of which are the acquisition of rhythm and harmony)¹⁹. The educational process is completed by scientific learning (for 'suitable' youths) and finally an introduction to philosophical knowledge. Guiding the soul toward goodness in this way was only addressed to those with an intrinsically philosophical nature, a spirited disposition and impeccable morals²⁰. Plato, when referring to young and 'tender' ages, in order to demonstrate the importance of learning (or education) uses analogies that link with the later empirical perception of learning: such as that in small children "it is then that it is best molded and takes the impression that one wishes to stamp upon it"²¹. The above analogies, of dough being kneaded, a wax seal being marked, a sort of engraving, or of education being injected deep into the child's soul, show the empirical seeds in Plato's ideas for a mainly non-systematic education.

In *Theaetetus*, learning and knowledge are the movements of the soul²², in other words the soul is constantly turning in on itself. Through this motion, the soul is shaped and preserves its healthy elements, becoming an animate force, moving independently through the spiritual sphere. Thus, motion, the autonomous vital energy, becomes a substantial feature of the soul, because it is suited to its nature. It is now better understood why learning, both in *Republic* and in *Laws*, is often based on self-motivation, love for the object of knowledge and play, since these methods keep young learn-

¹⁹ An exhaustive description of most lessons and teaching methods is given in books 2 and 3 of *Republic*.

²⁰ *Republic* 375c, 411e-412a, 423e, 424a, 487a, 415b.

²¹ *Republic* 277b, also *Laws* 789e, 886c.

²² *Theaetetus* 153b

ers' minds perpetually active. Learning, then, as movement of the soul, feeds into the cycle of the perfection of human nature, since through learning the mind opens to the idea and acquires knowledge and goodness.

In the work of Plato, learning seems to be a series of small tiles in the greater mosaic of education. It is understood as the main factor in transforming the raw natural material of the soul into a dynamic, complete entity. The choice of subjects and learning methods plays a crucial role in the education process. As a result, both in *Republic* and in *Laws* there is an exhaustive analysis of subjects necessary for the education of young people, and it is emphasized that learning should not be forced, as enforced learning is not fitting for people who are intended to be free. In this way, Plato defines education as a process of liberating man from the binds of his experiences of our world.²³ Other interesting pedagogical principles, described in passing, include that lessons should not be imparted through coercion as the soul cannot learn through violence, or that learning should often happen through play, so as not to fill the child's soul²⁴ with a fear of difficulty.

One of the revolutionary features of Platonic philosophy is that, for the first time, learning and education are systematised into a state institution for the transmission of knowledge. This made the *Republic*, and subsequently the state, the main regulator of citizens' education until the present day. Finally, the concept of learning is not clearly defined in Plato's work, but it explicitly or implicitly pervades the breadth of his philosophy, from the simple telling of a children's story to a complex system of robust state education.

In conclusion, in Platonic educational theory any education is directly linked to the type of human nature to which it is aimed and influences. According to Plato, all learning is the soul's exercise in a field of knowledge. And learning as a

²³ *Republic* 514a-518c, as well as 536e "the free man ought not to learn any study slavishly".

²⁴ *Republic* 536e, 537a.

whole brings the soul back into a communion with the idea. Every soul has a clear predisposition, which makes up a primary identity, in other words a predetermined 'nature'. The nature of the soul compels it, when it comes into the world, to fight to achieve its goal, which is its union with the idea. The circumstances of life, which include civic life and education, sometimes allow the soul to reach a state of completion and sometimes they do not. For this reason, proper education becomes the determining means, or rather the catalyst, of extending the properties of human nature. It is defined as the path to the perfection of the soul. This latter concept is understood as the union of the visible and the intelligible worlds in approaching goodness, which is also the goal of the Republic. The just man, receiving knowledge and ideas, is the roof on the construction of the learning process. This is achieved when the city can transmit the blessing of proper education to good natures²⁵.



²⁵ In the event that learning attempts to tame a bad nature, the result will be that much time will be wasted in creating a mediocre person. Plato holds the interesting view that a good nature subjected to poor education, may be completely corrupted and become worse than a bad nature, simply because its strong features, from which, as mentioned, it cannot escape, are led into evil and weakness and magnify those traits, just as in other conditions they would strengthen positive traits (*Republic* 495a and 492a).

2.

Any transition from Plato to Locke²⁶ necessarily passes through the contrast in the two philosophers' viewpoints, more specifically, through the contrast in their ideas on human nature and the related capacity for learning. This co-examination is not arbitrary; it can firstly be underpinned by Locke's interest in the ancient Greek worldview, shown by the acceptance of the notion of the whole and indivisible unity of the healthy mind and body²⁷. However, the starting point and the focus of the two philosophers differ. In Locke's view, this acceptance is not considered a natural gift, nor a biological factor that potentially exists and develops, but as a learning and educational process that monitors the corporeal factor and develops the corresponding mental one. Thus, we have the parallel development and acquisition of balance as well as the strengthening of both parts, which regulate and protect the respective fields.²⁸

Starting from this point in Locke's work, and linking it with the ancient Greek philosophical approach, we can focus on the matter of human nature²⁹ and its direct connection with learning. The latter is intimately linked with education, but Locke's concepts on this point do not have the systematic format observed in his other works, rather they are

²⁶ See his works : *An Essay concerning Human Understanding*, The English Works of John Locke, Vol I-III, repr. Scientia Verlag Aalen, London 1963 (1823), *Two Treatises of Government*, The English Works of John Locke, Vol. V, repr. Scientia Verlag Aalen, London 1963 (1823) and *Some Thoughts Concerning Education*, The Works of John Locke, Vol. IX, Scientia Verlag Aalen, London 1963 (1823). – Cf. G.A.J. Rogers (ed.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Clarendon Press, Oxford 1994.

²⁷ Locke's views are developed in his short piece titled *Some Thoughts Concerning Education*, op.cit. & 1, pp.6-7.

²⁸ *Ibid.*, & 33, p.27 (“As the strength of the body lies chiefly in its ability to endure hardships so also does that of the mind”).

²⁹ Cf. Hans Aarsleff, “The State of Nature and the Nature of Man in Locke” in John W. Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge 1969, pp. 99-136.

characterised by a codified brevity in his short work on the subject³⁰. For this reason, and in order to deal with the matter more comprehensively, we will link learning and the educational process with the more general subject of knowledge.

Locke's position on knowledge is illustrated in the following extract: "Let us then suppose mind to be as we say white paper void of all characters, without any ideas; how comes it to be furnished? ... To this I answer, in one word, from experience; in all that our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring"³¹. Here his position is clear. For Locke, knowledge³² is the combined result of external and internal experience and it is not subject to the exclusivity of the senses. Therefore this principle enables us to accept that Locke's empiricism may be considered or called 'rational empiricism'; this rationality is reinforced by the priority he himself gives to the dynamic of logic, which may transcend the status quo, i.e. the whole system of human desires and values, and assert itself as the strongest component, that can go beyond desires³³. This premise, however, and the acceptance of the combinative experience as a fundamental source of knowledge, doesn't necessarily answer the question about

³⁰ See also points 26 and 27.

³¹ *An Essay Concerning Human Understanding*, II, I, 2, pp. 82-83. Cf. E.J. Lowe, *Locke on Human Understanding*, Routledge, London 1995.

³² Cf. James Gilson, *Locke's Theory of Knowledge and Historical Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.

³³ *Some Thoughts Concerning Education*, op., cit., & 33 p. 27. "And the great principle and foundation of all virtue and worth is placed in this: that a man is able to *deny himself* his own desires, cross his own inclinations, and purely follow what reason directs as best, tho' the appetite lean the other way".

the original state of the mind. For this reason we are forced to accept sensory experience as the primary material and only source of the mind. According to Locke's interpretation, this process means that external objects – which exist independently from man – act on the senses, causing the initial creation of ideas-as-impressions. This action appears as a response to the stimulus and is transmitted as a movement to the brain cells, thus producing individual ideas in the mind. The mind uses these simple ideas as the material of knowledge, to produce new, complex ideas. In his own words, "When the understanding is once stored with these simple ideas it has the power to repeat, compare and unite them even to an almost infinite variety and so can make at pleasure new complex ideas"³⁴. From these established positions of Lockean empiricism it emerges that he roundly rejects innate ideas³⁵ and their truisms³⁶. This dismissal and the erroneousness of innate ideas is based on the opposition created by the exclusion of primary matter, as a necessary prerequisite for the spiritual section. Thus 'primary' or 'shared notions' cannot exist before or in parallel with the facts of the senses³⁷.

³⁴ *An Essay Concerning Human Understanding*, II, II, 2, pp. 99-100. – Cf. D.J. John Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1968 (1956) and R.S. Woolhouse, *Locke's Philosophy of Science and Knowledge: a Consideration of some Aspects of An Essay Concerning Human Understanding*, Blackwell, Oxford 1971.

³⁵ Cf. D.J. O'Connor, *John Locke*, Dover, New York 1967, pp. 47-48. See the relevant works of R. Descartes, *Metaphysical Meditations (Meditationes de prima Philosophia, 1644, 1647)* in *The Philosophical Works*, Vol. I-II, Cambridge University Press, Cambridge 1979, Vol. I, pp. 131-199 – *Principia Philosophia 1644 (Les Principes de la Philosophie* French transl. Claude Picot 1647) or *Principles of Philosophy*, op.cit. Vol. I, pp. 201-302.

³⁶ Cf. D.J. O'Connor, *John Locke*, Dover, New York 1967, p. 37, Maurice Cornforth, *Marxism and Linguistic Philosophy*, Lawrence and Wishart, London 1971, p. 27.

³⁷ *An Essay Concerning Human Understanding*, I.II,1., p. 13. – Along with Locke's work we should also consider the works of D. Hume,

These summarised notions of Locke's on the creation and the composition of ideas are, in our view, of decisive importance, because they determine the learning function and specify the educational process to be followed. Both notions, however, conform to his fundamental view that every young and developing person's intellect is *a piece of wax or white paper*³⁸ and that our ideas originate from our sensory perception or the attendant internal self-examination. This theory has an immediate, decisive impact on education in general, as it clarifies the child's cognitive development. In other words, those that the child experiences are those that makes up his mental world and his corresponding identity, as all knowledge derives from our experiences of the world, taken on through our senses. Consequently, knowledge and learning based on the above principle require a child's mind to be clear, and the rejection of any information from an unchecked source. This is the contribution of the teacher, to imprint information on the passively accepting student. This process is explained³⁹ more clearly in his description of the intellectual state of a young child: "I considered only as white paper, or wax, to be moulded and fashioned as one pleases", whilst elsewhere he highlights the existence of the empty cupboard: "It should therefore be the skill and art of the teacher, to clear their heads of all other thoughts whilst they are learning of anything, the better to make room for what he would instil into them, that it may be received with attention and application, without which it leaves no impression"⁴⁰.

Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principle of Morals, edit. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978.

³⁸ *An Essay Concerning Human Understanding*, I, II, 28, p.33 and II, I, 2, pp. 82-83.

³⁹ *Some Thoughts...*, 216, p. 205.

⁴⁰ *Ibid.*, & 167, pp. 156-157. In *An Essay On Human Understanding* he sets out the acquisition of knowledge and the influence it has on human thought, as we saw previously. Here too, he stresses that when the mind is born it is like *a sheet of white paper or like an empty*

The above premises are of decisive importance for the intellectual development and the formation of the child, and consequently should be given an important role in their upbringing. In other words, at the beginning man's mind is more sensitive and suggestible to logic, while later this becomes difficult, even converse⁴¹. He claims that children are very receptive to logical behaviour and that this should be taken advantage of, because it helps and facilitates their change⁴². He does not assert that dialectic discourse can exist or be developed to the same degree with a child as with an adult, but he does reject that no possible dialogue may exist, and says that the teacher should find the appropriate level of discussion for a child, since the child is a logical being whose logic can follow statements of logical priority, as we saw above⁴³. For this reason the good, effective and successful teacher is characterised by his ability to keep the child's mind active and free, and to guide and improve his student's level of knowledge⁴⁴.

Summarising Locke's fundamental notions on knowledge, learning and education, we can observe the following: the human mind is made up primarily of simple ideas, which it

cupboard (*An Essay Concerning Human Understanding*, II,I,2, pp. 82-3).

⁴¹ *Some Thoughts...*, & 34 p. 27 "that the mind has not been made obedient to discipline, and pliant to reason, when at first it was most tender, most easy to be bowed".

⁴² *Ibid.*, & 81, p. 69 "they love to be treated as rational creatures, sooner than is imagined. 'Tis a pride should be cherished in them, and, as much as can be, made the greatest instrument to turn them by".

⁴³ *Ibid.*, & 95, p. 88. "The sooner you treat him as a man, the sooner he will begin to be one : and if you admit him into serious discourses sometimes with you, you will insensibly raise his mind above the usual amusements of youth, and those trifling occupations which it is currently wasted in".

⁴⁴ *Ibid.*, & 46, pp. 36-37 "he that has found a way how to keep up a child's spirit easy, active and free, and yet at the same time to restrain him from many things he has a mind to, and to draw him to things that are uneasy to him".

accepts passively as raw material for the sensory world. Without these it would register not only ignorance of the outside world, but also internal vacuouness. The need for simple ideas constitutes the first, fundamental stage, which, however, does not make up man's intellectual identity. Subsequently, the brain's function itself is required. This, through a variety of processes of distinction and composition, forms complex ideas and construct its basic functions. In this configured mental environment, learning through education can be brought to bear. The teacher must keep in mind these fundamental principles and organise the educational process, from the simplest knowledge he wishes to impart to the most complex, with Locke's epistemology as his guide.

3.

Having presented and briefly analysed the two philosophers' respective views, we should point out that the metaphysics of the soul and of the idea, which for Plato constitute the main ontological and epistemological condition for the educational process, are at odds with Locke's empirical approach to the mind and his concomitant theory of learning. For Plato, human nature is from the outset defined as a soul, which is then dynamically developed through the learning process with a specific cognitive aim: mental completion by the idea. On the contrary, Locke simplifies nature to the notion of a spiritual void, in which ideas are registered, at first as a product of pure aesthetic experience, and later as a result of combining the internal logic of reality with external sensory perception. This combination, progressively constructing increasingly complex structures, makes up Locke's theory on knowledge. Accepting experience as the only source of knowledge does not prevent Locke from setting out some rational hypotheses about the original state

of the spirit⁴⁵. The fundamental difference, however, between the origins of knowledge and the nature of the soul/spirit clearly creates the contradictory schema upon which this paper is based. Yet the methodology of rational empiricism, which conditions the two philosophers' tenets on learning, leads them to express a considerable number of common positions on certain pedagogical principles. These include the importance of the teacher correctly guiding the child, the need to activate the mind, self motivation and interest in learning, student's activity during learning, the learner's freedom to choose his learning and several others that can be summarised as follows: learning and education must create free and creative people. This last axiom represents the point of convergence of their metaphysical opposition.

ABSTRACT

This paper aims to examine Plato and Locke's notions of human nature and the boundaries it imposes on human learning. The initial observation that the only link between the two philosophers is Plato's adversative teachings on 'nature' as set against Locke's perception of the mind, has been negated by the research showing that beyond this fundamental difference, some points of convergence can be identified. These are mainly to be found in their views on learning and the role of the educationalist, which lie within the fertile conflict between Plato's metaphysical rationalism and Locke's realist empiricism.

⁴⁵ *Some Thoughts ...* & 33, p. 27.

Les origines du mal et les limites du droit Égoïsme humain et philosophie juridique

Stergios Mitas,

*Maître de conférences en philosophie du droit,
Université de Nicosie, Chypre*

A La réflexion relative au *comportement juste* prend toute sa dimension dès lors qu'elle est dissociée de la question simple du comportement *conforme à la loi*. En ce qui concerne ce dernier comportement, le critère est tangible: il se réfère aux divergences par rapport aux prescriptions posées par les règles d'une législation donnée. Toutefois, la distinction entre le *juste* et l'*injuste* pose des questions qui sont en elles-mêmes profondément philosophiques: des questions sur des principes éthico-pratiques (ou des fondements dits méta-éthiques), les frontières entre le droit et la morale, voire l'anthropologie philosophique etc. Ainsi, puisqu'au-delà de la théorie juridique stricte, au domaine même de la philosophie morale, inévitablement la question

du *comportement juste* est liée à la question du *comportement moral*.

Ainsi, comment les sujets humains doivent-ils agir *en matière de droit* et comment convient-il d'organiser leurs *institutions publiques*? Est-ce qu'il serait possible que la balance de la loi penche vers *l'entier de l'action humaine*? Si ce n'est pas le cas, d'autre part, quels sont les rapports entre les devoirs moraux et les devoirs légaux? S'agit-il d'un rapport d'autonomie relative, de juxtaposition absolue, ou d'indifférence mutuelle? Et en définitive, que signifie la définition spécifique d'un devoir donné (légal ou moral) en tant que *devoir dit humain*?¹ Dans la mesure où ce texte relativement court nous le permet, nous allons tenter de présenter une argumentation, en commençant par ce dernier point.

B. On attribue à Kant la représentation sombre de l'Homme comme un «bois si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit» (Kant, 1985e, 195 [VIII, 23]). Il est important de noter dès à présent que l'analogie du bois courbe ne se pose pas au sens des *matières premières par nature* imparfaites. Par la notion même de *nature de l'homme* et d'une signification pratique-morale du terme,² on entend précisément cette faculté d'accomplir des finalités propres et devoirs autonomes, par le biais des capacités propres au *sujet libre* (Kant, 1985c, 713 [V, 87]).³ Par conséquent, il faut et il suffit que le sujet humain décide librement de restituer la hiérarchie des maximes d'action,

¹ Voir la définition kantienne du *devoir humain*, comme «la nécessité d'une action libre, exercée sous l'influence d'un impératif catégorique de la raison» (Kant, 1985f, 468 [VI, 222]).

² C'est-à-dire, pas d'après une «connaissance physiologique de l'homme [qui] vise à explorer ce que la nature fait de l'homme», mais selon une connaissance philosophique de ce que le sujet humain libre «fait ou peut faire de lui-même» (Kant, 1985a, 939, [VII, 119]).

³ Pour la reconstruction, précisément, de la philosophie kantienne comme une *théorie des capacités humaines*, voir l'analyse dans l'ouvrage de G. Deleuze sur Kant (Deleuze, 2004).

c'est-à-dire de poser les principes moraux et non son égoïsme propre comme maxime à son action et l'Homme peut alors *déjà* se présenter comme un sujet, réceptif à l'action morale (Kant, 1985g, 32-33 [VI, 22]).

Toutefois, la reconversion normative à laquelle Kant soumet ledit discours sur la «nature humaine» n'est qu'une démarche initiale. Ainsi, on en retient que a) les hommes peuvent agir raisonnablement, conformément aux principes et en traitant aussi bien les autres que leur propre personne comme fin et jamais simplement comme moyen (Kant, 1985c, 714 [V, 87]; Kant, 1985d, 296, [IV, 430]) ; c'est-à-dire alors que b) l'existence du «mal radical humain» (Kant, 1985g, 29-37 [VI, 19-25]) n'est pas réductible au fait qu'*ils ne peuvent pas faire* le a), mais au fait que souvent (ou dans la majorité des cas, mais cela n'a pas de conséquence sur l'argument) *ils ne le font pas*.

Il faut ici noter, ce qui est fréquemment laissé de côté par les analyses de l'œuvre kantien, que le philosophe élabore sa théorie du droit, tout en gardant comme prédicats fondamentaux tant le point a) que le point b) ci-dessus. Ce n'est pas par hasard qu'il souligne que pour la constitution même de la société juridique, autrement dit l'union du libre-arbitre de l'un avec celui de l'autre,⁴ peu importe qu'on se réfère à un *peuple des anges* ou bien un *peuple des démons* (Kant, 1985h, 360 [VIII, 366]; Kant, 1985f, 576-577 [VI, 312]). Par ailleurs, d'après le philosophe, le problème de la cité juste pourrait, à présent, être abordé (et même résolu), puisque cela n'exige pas que les sujets humains deviennent d'abord vertueux, mais tout simplement qu'ils soient des êtres doués de Raison (Kant, 1985h, *op. cit.*).

Les professeurs de droit avaient l'habitude de commencer leur cours –avec toute la prose latinophone qui caractérise les juristes– par cette citation célèbre: *ubi societas, ibi ius* (*là où il y a une société, il y a du droit*). Il serait ici intéressant d'indiquer la conjonction inavouable entre les deux: *ubi*

⁴ Voir la définition du *droit*, selon le philosophe (Kant, 1985f, 479 [VI, 230]).

societas, ibi malum, ibi ius (là où il y a une société, il y a le mal, et là il y a aussi du droit). En vérité, ce penchant à la promiscuité sociale est intrinsèque à l'homme, bien qu'en même temps il tende à agir sans tenir compte –ou encore au détriment– du libre-arbitre de l'autre (Kant, 1985e, 192 [VII, 20]). Il devient ainsi clair que le problème de la société juste ne se pose pas en faisant abstraction du «mal radical», mais tout en tenant compte: *étant données les inclinations égoïstes de l'homme et afin qu'on ne remette pas en cause la notion même du droit, comme une condition de la liberté extérieure égale pour tous*.

C. Quels sont ainsi les comportements qui peuvent/exigent d'être légalement imposés –outre ceux qui se prescrivent comme des devoirs moraux? La réponse, ici, est loin d'être simplement tautologique, comme par exemple: «les actions ayant une signification juridique sont les actions que le législateur a prescrit comme telles, en les régissant par le biais des règles». Car cela pose à nouveau, entre autres, l'équation problématique «juste= conforme à la loi» et, ce qui est encore plus grave, *cela exclut également la possibilité que le législateur ait défini à tort une action comme ayant une signification juridique*.

Il faut toujours tenir compte du fait que les devoirs légaux se montrent *parfaits*, c'est-à-dire contraignants publiquement; en fait, si le système des devoirs contient deux sous-divisions,⁵ les obligations qui doivent être contraignantes publiquement (parfaites) et les obligations qui ne restent qu'intérieures (imparfaites), c'est *en dehors* qu'il faut chercher le critère propre de la division. En réalité, le critère réside dans la définition même du droit et dans ses traits constitutifs (voir le binôme *externalité/renforcement*).⁶

⁵ Pour ces distinctions, voir le «système de devoirs» kantien (légaux/moraux, parfaits/imparfaits), voir aussi la taxonomie et les analyses de P. Guyer (Guyer, 2006, 239-302).

⁶ Voir l'élaboration dans *La métaphysique des mœurs* (Kant, 1985f, 479-481 [VI, 231-232]).

Le droit s'occupe des limites convenables de la liberté extérieure, ce qui veut dire *également* de l'usage légitime de la contrainte publique. En réglant par la force l'usage de la liberté extérieure, le droit *empêche les entraves*⁷ à l'externalisation du libre-arbitre de tous.

Il ne faut pas en conclure que le droit s'y oppose (d'un point de vue *moraliste*) comme un «filet de retenue» contre l'«égoïsme humain radical», non plus (d'un point de vue *fonctionnaliste*) comme le ciment de la cohésion sociale. La contrainte mutuelle, parmi des sujets autonomes et égaux, se valorise par la Raison même et *a priori*, comme la *condition de possibilité* pour leur liberté égale (Kant, 1985f, 480 [VI, 231]). Par ailleurs, cela explique pourquoi la division entre devoirs légaux et devoirs moraux n'est pas *analytique*, d'après le sens des termes, mais bien *normative-axiologique*. À partir de la Modernité, la gestion propre de l'égoïsme ne vise pas à l'ajustement du sujet à une totalité à laquelle il appartient comme une part organique et dont il doit percevoir le «bien commun» comme indissociable de son propre bien.

On peut évoquer, à ce stade, un extrait d'une œuvre juridique contemporaine qui, en abordant le problème, le masque toutefois: «la juxtaposition du droit et de la morale est si large que s'il fallait strictement les distinguer, des branches entières du droit, telles que le droit pénal ou le droit des contrats, devraient alors être exclues de la matière du droit» (Bix, 2004, 157). De telles remarques n'aboutissent cependant à aucun savoir vraiment valable.

Bien que la question nécessite pour sûr une recherche philosophique distincte et longue, on pourrait toutefois résumer la différence entre droit et morale sous l'aphorisme suivante: *la morale prescrit des maximes d'action (intérieures), tandis que le droit prescrit des actions (extérieures). La justice évalue les résultats, tandis que la morale évalue les incitations* (Kant, 1985f, 489-493 [VI, 239-

⁷ «[Le droit] en tant qu'obstacle à l'obstacle à la liberté» (Kant, 1985f, 480 (VI, 231)).

242]). Et donc, le jugement moral évalue les incitations subjectives d'une action, tandis que le droit, peu intéressé par les éléments intérieurs du libre-arbitre, se concentre sur la sphère extérieure de la liberté.

Il devient ainsi clair, par exemple, que le juge qui annule une transaction mise en place suite à une fraude ou une menace, ne le fait pas parce qu'il souhaite punir l'insincérité (jugée immorale) d'une partie à l'accord, mais parce que *le libre-arbitre* de deux parties *n'était pas assuré*. Ou bien encore, le jugement de la culpabilité dans le droit pénal ne comporte pas d'évaluation de l'intériorité de l'auteur, mais des conséquences que son comportement a eues sur le monde extérieur.

En fait, le droit n'est pas contraignant avec pour objectif de garantir la vertu, mais en ce qu'il vise à garantir la liberté. Si, dans le cas contraire, le droit tendait à renforcer la morale, il imposerait en définitive le refus de liberté. Comme Kant le dit expressément, *ce législateur qui aurait tendance à entrer dans le fort intérieur de ses citoyens, aboutirait à réaliser le contraire exact d'une législation morale* (Kant, 1985g, 119 [VI, 98-99]).

D'ailleurs, et si on traite -à juste titre- le renforcement public comme la *condition de possibilité* à la liberté extérieure de tous (et en commun), on s'éloigne de la partialité du rapport d'un sujet de droit avec un autre. On se soucierait plutôt pour la reconnaissance de tous en tant que sujets de droit, c'est-à-dire comme des porteurs du libre-arbitre égal. Il en résulte alors que l'action *ayant une signification juridique, est une action de quelqu'un qui a des effets sur la liberté extérieure d'un autre, mais aussi toute action qui pourrait avoir des effets sur la liberté extérieure de tous*.

D. Venons-en à présent au langage des exemples, afin d'articuler les arguments ci-dessus, en revenant à notre problématique initiale selon laquelle *quand une action humaine égoïste peut éveiller, à part une négativité morale, une négativité juridique également*. Kant lui-même se réfère

à l'exemple d'un homme riche qui s'exprime de la façon suivante: *Je ne veux priver personne de son bonheur, mais si on me demande que j'y contribue, je ne le ferai pas* (Kant, 1985d, 287 [IV, 423]). Bien entendu, cette affirmation ne pourrait pas se présenter comme un principe généralisable (Kant, 1985g, 740-742 [VI, 448-450]), car tout sujet ferait ainsi la sourde oreille au besoin de l'autre et donc les gens seraient privés de l'aide des autres, dans les cas où ils en auraient besoin (Kant, 1985d, *op. cit.*). Le philosophe, néanmoins, indique ailleurs que le souci abstrait du bien-être de tous les êtres humains peut paraître *maximal en échelle*, mais il reste cependant *minimal en tension* (Kant, 1985g, 743-744 [VI, 451]). La phrase «minimal en tension» renvoie ici à un devoir imparfait, non-légal, non susceptible de renforcement public.

Examinons ensuite quelques cas donnés de comportement égoïste, de refus d'apporter de l'aide aux autres qui en ont besoin. Il est rappelé que ce qui nous intéresse, c'est de détecter les éléments qui peuvent également apporter à un comportement au premier plan immoral, *une signification juridique*. 1) Un tuteur légal ignore les cris de l'enfant qui se noie dans la mer. 2) Un passant passe à côté d'un pauvre qui lui demande un soutien matériel dans la rue. 3) Un citoyen ne satisfait pas à ses obligations fiscales en proclamant qu'il s'intéresse à ses besoins propres plutôt qu'à ceux des autres.

Ces trois comportements ne sont pas généralisables et doivent donc être moralement fustigés. Néanmoins, relèvent-ils aussi de l'ordre des jugements juridiques? Dans le premier cas, la réponse est affirmative. Non parce que le droit se soucie d'extorquer par la force l'*affection* du tuteur envers l'enfant, mais parce que *l'action (ou l'oubli) du premier a un rapport direct avec la sphère de la liberté extérieure du second*. Ce n'est pas le cas cependant dans la deuxième hypothèse. Le passant et le pauvre arrivent à une affinité temporaire, pendant un instant, lorsqu'ils se croisent, mais leurs champs de liberté extérieure réciproques ne se touchent pas. S'agissant, toutefois, du dernier cas, il *ne serait*

pas possible pour le contribuable d'invoquer également cet argument de l'indifférence mutuelle juridique. Rappelons ici que l'objet de la contrainte fiscale n'est pas de mettre en lumière (bon gré mal gré) des sentiments philanthropiques envers les autres, mais qu'il s'agit de la promotion -à la mesure des capacités matérielles de chacun- de la liberté extérieure sans entraves de tous (ce qui est, en fait, la *politique socialo-fiscale*).

En conclusion, la matière juridique ne peut pas couvrir, d'une manière arbitraire et autoritaire, *n'importe quel* comportement humain. Le critère propre de la signification juridique d'un comportement, c'est l'usage approprié de la liberté extérieure. Les théories libérales qui prédominent de nos jours (voir Rawls), soutiennent à *juste titre* qu'on doit garder une distance salutaire entre le *droit* et la *morale*, entre le jugement qui concerne le *juste* et celui qui concerne le *bien*.⁸ Mais *ils ont tort*, lorsque pour la même raison, *ils repoussent la question de l'inégalité économique hors du champ d'intérêt de droit*, en la traitant, en définitive et d'après la formule bien connue, purement comme une question d'ordre moral, c'est-à-dire philanthropique.

Il est vrai que l'ordre juridique ne constitue pas une fondation de charité élargie, mais il ne se réduit non plus à un contrat d'indifférence mutuelle. Car tous les hommes, comme des porteurs de liberté égale, doivent contribuer mutuellement à la promotion des conditions matérielles pour sa jouissance équivalente. Donc l'état social posé comme une exigence de droit fondamentale, n'impose pas *telle ou telle perception de la moralité publique*, mais il vise tout simplement à *garantir, au niveau extérieur matériel, les conditions nécessaires à l'exercice de liberté de tous*.

Le bien-être public apparaît alors comme possédant une signification juridique, précisément parce qu'il concerne l'exercice extérieure de la liberté égale, ni parce que le droit est par hypothèse le moteur du bonheur public (voir

⁸ Voir le chapitre VII de la *Theory of Justice* rawlsien (Rawls, 1971, 395 et s.)

utilitarisme), ni parce qu'il apparaît comme garde des sceaux de l'éthos communautaire (voir *communautarisme*). Kant, à son époque et malgré ses savoirs évidemment imparfaits en ce qui concerne l'économie politique, avait toutefois remarqué, d'abord au niveau normatif, que l'institution de la cité juridique doit nécessairement reposer sur la consolidation de l'indépendance matérielle (*Selbständigkeit*) de tout citoyen (Kant, 1985g, 577-580 [VI, 313-315]). Il n'a pas hésité, aussi au niveau empirique, à soutenir que le fait que la majorité vive dans la misère et la précarité se trouve en relation de cause à effet avec la richesse d'une minorité (Kant, 1985b, 1235 [V, 432]), en indiquant explicitement qu'une cité de droit digne de son nom doit alors obliger les possédants à fournir les moyens d'existence nécessaires à ceux qui n'en disposent pas.⁹ Il est en revanche décevant que les libéraux contemporains, en niant que la jouissance de liberté extérieure égale possède par essence une signification juridique, s'enorgueillissent de leur kantianisme, alors qu'ils mutilent en réalité tant la *pensée de Kant* que la *notion philosophique de la liberté*.

Références bibliographiques

- Bix, B. (2006). *Jurisprudence: Theory and Context, 4th ed.*, London: Sweet & Maxwell
- Deleuze, G. (2004). *La philosophie critique de Kant*, Paris: PUF - Quadrige
- Guyer, P. (2006). *Kant*, London/New York: Routledge
- Kant, E. (1985a). Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. Pierre Jalabert, *Œuvres Philosophiques, v. 3*, Paris: Gallimard/La Pléiade

⁹ Plus spécifiquement, en imposant des limites légitimes à la *propriété individuelle* et aux *transactions économiques* privées (Kant, 1985g, 594-595 (VI, 326)).

- (1985b). Critique de la faculté de juger, trad. Jean René Ladmiral - Marc B. de Launay - Jean Marie Vaysse, v. 2, Paris: Gallimard/La Pléiade
 - (1985c). Critique de la raison pratique, trad. Luc Ferry - Heinz Wismann, *Œuvres Philosophiques*, v. 2, *op. cit.*
 - (1985d). Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. Victor Delbos - Ferdinand Alquié, in *Œuvres Philosophiques*, v. 2, *op. cit.*
 - (1985e). Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, trad. Luc Ferry, *Œuvres Philosophiques*, v. 2, *op. cit.*
 - (1985f). La métaphysique des mœurs, trad. Joëlle Masson - Olivier Masson, *Œuvres Philosophiques*, v. 3, *op. cit.*
 - (1985g). La religion dans les limites de la simple raison, trad. Alexis Philonenko, *Œuvres Philosophiques*, v. 3, *op. cit.*
 - (1985h). Projet de paix perpétuelle, trad. Heinz Wismann, *Œuvres Philosophiques*, v. 3, *op. cit.*
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press



Sommaire:

Le droit et la morale s'entrecroisent, notamment, en ce qu'ils partagent l'objet de référence. Tant l'évaluation morale que l'évaluation juridique s'intéresse au comportement humain, dont ils font l'objet de leur jugement. Le présent article vise premièrement à éclairer certaines notions essentielles pour aborder une étude philosophique sur le comportement humain (voir devoir humain, mal radical, liberté extérieure etc.). Ensuite, et par le biais du système philosophique critique de Kant, il s'efforce d'élaborer un argument systématique, avec lequel nous pourrions en fait préciser quand et comment un comportement égoïste, jugé au premier plan immoral, possède aussi une signification juridique.

Mots-clés: *Anthropologie philosophique – Devoirs légaux et devoirs moraux – Philosophie de droit kantienne – Société juste*

On Two Statements by Theodore Adorno

Stefanos Rozanis,
Professor,
Panteion University of Athens

"After Auschwitz you can no longer write poems". Hilde Dornin commenting on this statement by Theodore Adorno concludes: "Poetry is not able any more to correspond to our contemporary reality". Nevertheless, in his *Negative Dialectics* Adorno says: "Perennial suffering has as much right to expression as a tortured man has to scream; hence it may have been wrong to say that after Auschwitz you could no longer write poems".¹ This latest statement seems to reject the first. But it does not. Both statements are the result of the same philosophical attitude, of the same philosophical belief that "Auschwitz demonstrated irrefutably that culture has failed".²

¹ Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics*, Translated by E B Ashton, London, Routledge, 1973, p. 362.

² *Op.cit.*, p 366.

Even if human suffering and scream have a right to expression, after Auschwitz expression itself has failed; because aesthetic expression is never synonymous to the *factum brutum* of suffering and scream. It is synonymous with an aestheticised suffering which is a revelation of a reality beyond reality, of a natural supernatural condition which the individual experiences through art.³ Thus, to say that suffering has as much right to expression as a tortured man has to scream means a desperate negation of poetry, since poetry cannot survive into the mere facticity of suffering and scream.

However, it would be more to the point to draw our attention to Adorno's statement that after Auschwitz not only art but culture as a whole has failed. How can we explain this fundamental philosophical attitude?

"A culture", Ludwig Wittgenstein says, "is like a big organization which assigns each of its members a place where he can work in the spirit of the whole; and it is perfectly fair for his power to be measured by the contribution he succeeds in making to the whole enterprise".⁴ In the concentration camps of mass death the spirit of the whole collapsed. Man's power and contribution to the establishment and development of social values were crushed under the liquidator's boot. Thus, western man's culture, deprived of its qualitative elements once and for all, followed the fate of the individual: it died of asphyxia in the gas chambers. The desperate effort of subsequent generations to make a critique of human values (which resulted in the self-degradation of the human being), the effort to save culture itself as a concept and a unity of human relations, failed deplorably. It is now obvious that the human spirit, in its attempts to save what actually destroyed itself, became involved in a process that eventually gave absolution to and produced new totalitarian ideologies, capable of repeating and advancing the in-

³ See my essay "The Impossibility of Art".

⁴ Ludwig Wittgenstein: *Culture and Value*, translated by Peter Winch, London, Basil Blackwell, 1980, p. 6.

human experiment. In this sense, modern man's attempt to return to this culture, even under the pretext of a critique, is a guilty attempt, a suspicious effort to turn man towards illiberal ideologies. "All post-Auschwitz culture", Adorno says, "including its urgent critique, is garbage".⁵

Moreover, through the traumatic experiences of Auschwitz, the philosophical thought of centuries of reasoning becomes self-refuted and self-humiliated. It is forced to admit its tragic end, namely the loss of its unique essence: the unity of theory and empirical reality. Auschwitz destroyed thought's capacity to create transcendental values. It also destroyed the ability of metaphysics to confirm the positive aspect of humanity in the world, since the deed itself scoffs at the human conscience, makes it impotent and eventually abolishes it. Philosophical thought is now left with a language that is uncertain and fragmentary, bereft of its fundamental categories. Life, in this language, is a mistake and the human being a perpetual guilt in the face of survival, even in the face of the death which it escaped.

Theodore Adorno says of philosophical thought after Auschwitz: "Our metaphysical faculty is paralysed because actual events have shattered the basis on which speculative metaphysical thought could be reconciled with experience. Once again, the dialectical motif of quantity recoiling into quality scores an unspeakable triumph. The administrative murder of millions made of death a thing one had never yet to fear in just this fashion. There is no chance any more for death to come into the individual's empirical life as somehow conformable with the Course of that life. The last, the poorest possession left to the individual is expropriated. That in the concentration camps it was no longer an individual who died, but a specimen -this is a fact bound to affect the dying of those who escaped the administrative measure".⁶

Adorno's contribution to the study of the self-refutation of human thought consists of its-self-interpretation. Human

⁵ Theodor W. Adorno, *op.cit.*, p 367.

⁶ *Op.cit.*, p. 362.

thought is refuted by what actually surpasses it and makes it useless. Death in Auschwitz is not a private affair, it is not the annihilation of an individual through suffering; it is death imposed on the archetype of the individual, the death of human kind as an essence, of its capacity to survive and create. Thus death becomes the identity of the individual, not of those that perished in the concentration camps, but rather of those that survived. "Auschwitz", Adorno says, "confirmed the philosopheme of pure identity as death. The most far out dictum from Beckett's *Endgame*, that there really is not so much to be feared any more, reacts to a practice whose first sample was given in the concentration camps, and in whose concept -venerable once upon a time- the destruction of non-identity is ideologically lurking. Absolute negativity is in plain sight and has ceased to surprise anyone. Fear used to be tied to the *principium individuationis* of self-preservation, and that principle, by its own consistency, abolishes itself. What the sadists in the camps foretold their victims: "Tomorrow you'll be wiggling skyward as smoke from this chimney", bespeaks the indifference of each individual life that is the directory of history".⁷

There is nothing now to confirm the uniqueness of the individual, the positivity of his existence. Philosophy exhausts itself in discourse on the identity of being as the identity of death. History's perspective allows no space for individual freedom, since fear, which could be defeated by the conscious action of liberation, is an integral part of a being already annihilated. The individual cannot see any cause and reason for his existence, even when he lives under conditions of conventional freedom: "Even in his formal freedom, the individuals as fungible and replaceable as he will be under the liquidator's boots".⁸

This tragic realization of the futility of individual freedom, even in conditions that conventionally ensure it, has made man indifferent and cold towards life itself. For life is not

⁷ Op.cit., p. 362.

⁸ Op.cit., p. 362.

based any more on the uniqueness of individuality as a responsible factor of social and intellectual development, but rather on an "infernal machine" whose function is maintained by man, knowing all the time that he is replaceable, subject to the arbitrary will of his liquidator, who is the only one to decide on his social and intellectual survival. In this way, Auschwitz extends its "electrified barbed wire" actualizing total domination under the cover of formal freedom.

The nightmare into which Adorno's thought descends, does not concern only generation of concentration camps. However he describes them, their image enlarges, encompassing the whole of life, defining man's fate in his attempt to survive. Life after Auschwitz has the same fate as the individual: it is a fault, a purely statistical record of survivors, whose behavior is determined by the need to retain an emotional frigidity and survive in the name of ideologies that are hostile to the individual: "[...] it may have been wrong to say that after Auschwitz you could no longer write poems. But it is not wrong", Adorno says, "to raise the cultural question whether after Auschwitz you can go on living especially whether one who escaped by accident, one who by rights could have been killed, may go on living. His mere survival calls for the coldness, the basic principle of bourgeois subjectivity, without which there could have been no Auschwitz; this is the drastic guilt of him who was spared. By way of atonement he will be plagued by dreams such as that he is no longer living at all, that he was sent to the ovens in 1944 and his whole existence since has been imaginary, an emanation of the insane wish of a man killed twenty years earlier. Thinking men and artists have not infrequently described a sense of being not quite there, of not playing along, a feeling as if they were not themselves at all, but a kind of spectator. Others often find this repulsive; it was the basis of Kierkegaard's polemic against what he called the aesthetic sphere. A critique of philosophical personalism indicates, however, that this attitude toward immediacy, this disavowal of every existential posture, has a moment of objective truth that goes beyond appearance of the

self-preserving motive: "What does it really matter?" is a line we like to associate with bourgeois callousness, but it is the line most likely to make the individual aware, without dread, of the insignificance of his existence. The inhuman part of it, the ability to keep one's distance as a spectator and rise above things, is in the final analysis the human part, the very part resisted by its ideologists".⁹

Indifference and coldness are the sine qua non for modern man's survival. Therein lies the individual's certainty of the meaningfulness of being, the trap of extreme fear that no longer needs a strong stimulus to activate itself, because it has penetrated man, becoming an integral part of him, thus condemning him to always being a mere spectator and keeping for himself the convenient excuse "it is not that important". In this way, the mutilation of the ego in a society of total domination is completed, society maintaining the frigidity of the self, making it the ultimate ratio of his existence. Modern ideologies, within which the indifferent and withdrawn individual tries to find a *raison d'être*, do nothing but to remind him of his duty to survive: the ones that cannot conform will perish, whether they are political adversaries, "aliens", racially inferior, or even socially maladjusted. Thus a false collectivity, based on the refutation of individuality, emerges from the organization of modern autocratic society, which continues, by different means but with the same logic, the experiment of concentration of power and total domination. As Max Horkheimer says: "The self in dissolution becomes recognizable as ideology. It was not only the basis of modern self-preservation but also the veil concealing the forces that destroyed it. What applies to the unique equally applies to the living self. With the dissolution of the self the disproportionate reaches of power become the only obstacle to insight into their obsolescence."¹⁰ A sense of the

⁹ Op.cit., p. 363.

¹⁰ Max Horkheimer: "The End of Reason" in *The Essential Frankfurt Reader*, edited by Andrew Arato and Eike Gebhardt, Oxford, Basil, Blackwell, 1978, pp. 47- 48.

worthlessness of being is the inevitable consequence of the inferno produced by total domination. A sense that despises man's achievements, even those that the spirit of humanism could boast of (with justification) as unique achievements of human reason and as the highest peak of values that traditionally constitute the greatest structure of human intellectual activity.

However, if Auschwitz materialized the horrendous experiment of the transformation of man into a distorted animal species; if it has deprived individuality of the perspective and hope of its freedom; if it has turned man into a cold and indifferent being, a replaceable part in the powerful social machine of various liquidators; if it has impregnated the individual with the belief that from now on everything is possible, that there is no limit to human pain and suffering, it was, nevertheless, the enervated man, as the product of a deceptive historical perspective and of a morbid logocentric mechanism, that created the liquidators and made the horror of Auschwitz a tangible reality.

Long before fascism launched the nightmare of administrative death, long before it tried to annihilate the archetype of the individual, liberal Enlightenment had already distorted individuality, entrapping it in cold, mechanical Reason - a mutilated Reason that remained indifferent and insensitive to the special character and interrelations of things, wasting its energy to form standards of measurement for the elements that constitute reality. This inflexible tool-like Reason nullified the human self before fascism appeared on the historical scene. Traditional humanism, in order to secure its total domination of nature and rationalize human relations, in order to subdue any element of spontaneity and autonomous individual creativity that resisted its system of values, forced man to refute himself, to deny his creative role in nature and to be reduced to a replaceable part of the social machine.

The society of the "specialists without mind and the pleasure seekers without heart" that Max Weber had studied, the society of mechanical Reason that falls into irrationality, re-

leasing its absolute authority on the self-destroyed individual, is a society that inevitably ends up in Auschwitz and the horror of administrative death. That is why philosophical discourse is self-refuted in its guilt and can only articulate when it starts from the philosophical assumption of identity as the identity of death. And this is why culture has failed, because as Adorno puts it: "Whoever pleads for the maintenance of this radically culpable and shabby culture becomes its accomplice, while the man who says no to culture is directly furthering the barbarism which our culture showed itself to be. Not even silence gets out of the circle".¹¹

Between barbarism and silence suffering has as much right to expression as a tortured man has to scream. But between barbarism and silence art cannot neither be produced or function. Between barbarism and silence the right of scream to expression refutes poetry, because poetry as an expression of the mere facticity of scream becomes self-refuted and self-humiliated.

In his *Aesthetic Theory* Adorno says: "The only possible ingress into art is the idea that something on the other side of reality's veil -a veil moved by interaction of institutions and false needs- objectively demands art. It demands a kind of art that can speak for what is hidden by the veil. Unlike discursive knowledge, art does not rationally understand reality, including its irrational qualities which stem in turn from reality's law of motion. However, rational cognition has one critical limit which is its inability to cope with suffering. Reason can subsume suffering under concepts; it can furnish means to alleviate suffering; but it can never express suffering in the medium of experience, for to do so would be irrational by reason's own standards. Therefore, even when it is understood, suffering remains mute and inconsequential."¹²

Suffering as a mere facticity keeps human expression on this side of reality's veil, on the emptiness of an animal fear.

¹¹ Op. cit., p. 367.

¹² Theodor Adorno: *Aesthetic Theory*, translated by C. Lenhardt, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, p. 27.

Therefore, the other side of reality which is hidden by the veil, the side which demands art, cannot cope with suffering, and suffering cannot inscribe itself in any aesthetic destiny. On the other hand Adorno observes that Reason can never express suffering in the medium of experience. In both cases, suffering as a mere facticity remains mute. But Adorno insists that suffering is art's "human content". Then, is art even possible? A recent critic of Adorno's *Aesthetic Theory* says: "Art after Auschwitz can no longer accept what Marcuse called "the affirmative character of culture", for every autonomous work sanctions an inhuman status quo. In opposing contemporary society, art must oppose itself, raising the spectre of art's demise".¹³ Nevertheless, art is still needed; it is still produced and it continues to function, despite "the societal mechanisms that falsify human needs".¹⁴

I believe that Adorno's way of posing negatively the question of art involves art in the autonomies of Reason, by identifying arts authenticity with cultural authenticity and with a particular concept of truth. Adorno's articulation of the desire to save art from an inhuman society and culture remain inhuman; on the other hand, he affirms a genuine need for art: "His aesthetic tries, to help disclose the truth of authentic art despite art's self-negation in social isolation".¹⁵

Adorno seems to overlook that art experiences reality beyond the confines of societal mechanisms, beyond the confines of the question about cultural authenticity. Art's authenticity is not a particular concept of truth but an act of self-catharsis. Through this act, art is able to reveal a reality beyond reality, a truth beyond truth.

Speaking about Adorno's *Aesthetic Theory*, Jean Francois Lyotard says: "The *Aesthetic Theory* is not constructed like a Phenomenologie or a Dialectics, like a discourse proceeding to its proper conclusion, it is fragmented, full of silences [...]"

¹³ Lambert Znidervaart: *Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1993, p. 192-193.

¹⁴ Op. cit, p. 193.

¹⁵ Op. cit, p. 193.

It carries the loss of totality in its form: the sweeping of a field, a fragmentation never reclosed".¹⁶ In Adorno's *Negative Dialectics*, the discourse on art leads to art involvement in the autonomies of Reason. What saves art in Adorno's *Aesthetic Theory*, is its silences, its fragmentation, its desperate effort to save art's dignity in social and cultural isolation.



¹⁶ Jean-Francois Lyotard: "Adorno as the Devil", translated by Robert Hurley, *TELOS* 19, Spring 1974, p. 136.

Hegels Konzeption der Philosophie

Demitrios Tzortzopoulos,
Doctor of Philosophy

Es ist zur "Platitüde" geworden die ununterbrochen vielfältige Interpretation der Hegelschen Philosophie und das entsprechende Gespräch, das in doppelter Richtung im allgemeinen abzuklären ist: einerseits ist die ganze philosophische Praxis von Hegel beschuldigt worden, daß sie die Philosophie theologisierte, daß sie theoretische Grundlage einer von den gefährlichsten Arten vom denkerischen Absolutismus anbot und nicht zögerte, die Individualität des Denkens der unerbittlichen Omnipotenz des Totalen zu unterwerfen. Andererseits wird sie als die entwickelte Form des dialektischen Idealismus betrachtet, die Maxima zur Herausbildung des Marxschen Denkens beitrug, aber als Idealismus überholt ist; in diesem Sinn sei jede Auseinandersetzung mit ihm eine vergebliche Beschäftigung mit unverständlichen Gedankenschemata. So und andere ähnliche Einschätzungen neigen dazu, ein alltägliches Phänomen zu werden und eine absolute Selbstberechtigung zu behaupten. In der Tat weist ihre Absolutheit auf eine Inadäquatheit hin, die nichts mit dem Geist der Hegelschen Philosophie zu tun hat und not-

wendigerweise zu einem dogmatischen Schematismus führt. Auf einem breiteren Gebiet (re)produziert solche eine Absolutheit meistens einen instrumentalen Logos, der die Zerteilung des Wissens und folglich das Massenwerden des menschlichen Daseins bejaht. Diese Art vom Logos scheint eigenständiges Prinzip des postmodernen Denkens¹ zu sein und leistet wesentlich Vorschub der schmerzhaften Verdinglichung des sozialen Seins des Menschen mit allen positiven und negativen Konsequenzen.

Entgegen der Dominanz des instrumentalen Logos ist zu überlegen, welche Richtlinien aus der Perspektive des Hegelschen Logos hergestellt werden und interpretationsbedürftig sind, um die Sache selbst zu erhellen? Die Beantwortung dieser Fragestellung weist immer wieder auf die Aktualität der Hegelschen Philosophie hin und zugleich setzt voraus, dass diese Philosophie erst als ein Philosophieren gegründet ist, das den Zeitgeist zum Ausdruck zu bringen und systematisch künftig die Entwicklung der Philosophie als Totalität in der Zeit zu bestimmen versucht. Aber wie wird konkreter diese Entwicklung verstanden? Der wesentliche Antrieb der Philosophie ist für Hegel der selbstbewusste Logos und in diesem Sinn wird ihr logisches Verfahren von der Mathematik z.B. unterschieden, in der «die Bewegung des mathematischen Beweises ein der Sache äußerliches Tun ist»². Der Logos, im Feld des Bewusstseins und des menschlichen Willens, bestimmt die Entwicklung nicht als bloßes Blühen sondern als ununterbrochene Anstrengung, die Entgegensetzung als solche aufzuheben und damit in ihr sich Selbst oder ihre begriffliche Identität zu erkennen. In der früher Jenaer Zeit stellte Hegel schon fest, die Philosophie gehe aus ihrem Zeitalter hervor, um gegen die Zerrüttung

¹ Das postmoderne Denken erkennt eine mannigfaltige als auch widersprechende Entfaltung Realitäten ohne die Perspektive einer einheitlichen und auf höherer Ebene erneuten Annäherung der differenzierenden Sachverhalten. Die Hegelsche Philosophie demgegenüber, als eine herausragende Stimme der Neuzeit, strebt immer wieder nach einem einheitlichen Weltbild.

² Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, 38.

des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten³. Es geht eigentlich bei Hegel nicht um die Frage: «was ist Philosophie?», aber –über jeder technischen Formulierung von Fragen hinaus– um das philosophische Verständnis des Menschen und seiner Welt oder um sein denkendes Begreifen.

Dazu versucht er der Philosophie nunmehr eine solche Orientierung zu geben, dass sie die innere als auch die äußere Notwendigkeit der gesamten Wirklichkeit ausdrücken kann. Wie er unternimmt es? Indem er den Standpunkt des Absoluten als theoretische Bedingung annimmt. Das Absolute war in der Sprache des Deutschen Idealismus nicht unbekannt und wurde zum Gegenstand reflexiven Behandlungen gemacht. Hegel kam zu der Einsicht, das Absolute sei die höchst verborgene Möglichkeit der Philosophie, sich selbst als Philosophie des Begreifens zu erkennen. Wenn die grundlegende Aufgabe der begreifenden Philosophie, wie der Philosoph sie erfasst, sein soll: Entgegensetzung und Versöhnung [=Vereinigung], dann ist das Absolute die Handlung der Versöhnung selbst. Während es für die metaphysische Tradition ein hinausliegendes, ursprüngliches Sein darstellt, ist es für Hegel als Prozess aufzufassen. Diese Auffassung des Absoluten führte ihn dazu, den philosophisch-geschichtlichen Dialog unter einen neuen Gedankengang (fort)zusetzen und zu einer bestimmteren Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit zu gelangen. Im Rahmen dieses Dialogs macht Hegel zum Gegenstand systematischer Behandlung was Kant aber auch Fichte an verschiedenen Stellen ihrer Philosophie zeigten, ohne sich vollständig damit zu beschäftigen: Das Absolute und die Erkenntnis des Absoluten als Relation des Wissens, bzw. als Erkennen, oder absolute Vermittlung. In einer programmatischen Aussage konnte Hegel so etwa formulieren: „Die Philosophie hat als die Wissenschaft der Wahrheit das unendliche Erkennen oder

³ Hegel: *Jenaer Schriften*, 120-121.

dar Erkennen des Absoluten zum Gegenstand“⁴. Hegels entscheidender Ansatz ist nun der, die Philosophie über die Positivität jeder einzelnen Wissenschaft hinaus zu erheben, aber auch über jede ideologische Bindung, die dem vergänglichen Fall einer objektiven Gesamtheorie die Philosophie unterordnet⁵.

Und jedoch die Philosophie ist Wissenschaft! Wissenschaft im Sinn, sie sei das einzig wahrhafte Wissen hinsichtlich jedes positiven Wissens. In bezug auf diese Feststellung sagt Hegel nichts Neues der philosophischen Tradition gegenüber. Was ihn von ihr differenziert, ist es: wie er begreift das wahre Wissen und welche Merkmale ihm zuschreibt. Zunächst ist es insofern wahr, als das produktive Verfahren von ihm nicht im Horizont der Vorstellung oder des Vorstellens erschöpft wird, sondern des begreifenden Denkens oder des Begriffs. Das heißt, zweitens, es setzt „die Befreiung vom Gegensatz des Bewusstseins“⁶ voraus, nämlich die vernünftige Überprüfung der menschlichen Tätigkeit durch die innere oder binnenlogische Projektion des Instinkts und der Vernunft: Instinkt und Vernunft stehen nicht in einem absoluten Gegensatz zueinander, sondern formen gemeinsam das menschliche Dasein als das Bewusst-sein, das sich in Interaktion mit dem Unbewussten befindet.

Das Feld vom Bewusst-sein, wo dies gemeinsame Formen wahrgenommen und reflektiert wird, ist das Geistige. Es allein ist das Wirkliche; es muss für sich selbst und für die profane Welt das begreiflich machen, was so nur als ein Faktum erscheint, und die Weise, auf der es zum sinnlichen Dasein des Menschen überhaupt kommt. Wie versteht nun Hegel dies Wirklich-Sein des Geistes? Er versteht es als logisches Verfahren oder als die geistige Substanz, die erleidet und denkt, sich nur noch zum Äußerlichen werden lässt und zugleich aus dem Inneren heraus erfüllt, ihr Noema als

⁴ Rosenkranz: *G.W.F. Hegels Leben*, Darmstadt (Nachdr.) 1968, s.190.

⁵ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§14-15. H.Schnädelbach: *Hegel- zur Einführung*, Junius, s.14.

⁶ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, GW 11, s.21.

Notwendigkeit zum Erscheinen aufstellt und wieder es nach innen richtet als absolute Relation oder als den wahren Begriff, bzw. als die Idee, die die Sache nicht mehr außerhalb sich selbst setzt, sondern innerhalb ihres vollständigen Begriffs als Einheit des Subjekts und des Objekts. Hier liegt auch die Wahrheit der Philosophie als Wissenschaft oder als System, wo die Denkbestimmungen des Seins als Reflexionsbestimmungen, bzw. Begriffsbestimmungen, entwickelt werden und dessen Begriff zur logischen Erörterung ansteht. Unter dieser Perspektive wird die Wahrheit der Philosophie als philosophisches Denken erkannt, das seinen Begriff durch sich selbst gewinnt. Auf programmatischer Ebene stellt Hegel diese seine Vorstellung in der Vorrede von der *Phänomenologie des Geistes*⁷ dar; auf systematischer Ebene versucht der Philosoph, das Erscheinen jeder menschlichen Wirklichkeit als Selbstdarstellung der Vernunft zu deuten. Dieser Versuch findet ursprünglich in seinen meistens theoretischen Werken *-Phänomenologie des Geistes und Wissenschaft der Logik* statt, wo die Vernunft [=der Logos] beginnt, ihre Selbstdarstellung als selbstbestimmende Bewegung des Begriffs zu erkennen. In der *Phänomenologie des Geistes* wird diese Bewegung auf der Stufe des Bewusstseins durchgeführt, das seine Erhebung zur Wahrheit⁸ beanspruchen darf. Das menschliche Denken tendiert, in dieser Phase der phänomenologischen Prüfung seiner selbst, sich als die Vernunft zu verstehen, die sich in begriffliche Vermittlung des denkbaren und des wahrnehmbaren umwandelt: der menschliche Inhalt des Bewusstseins fängt an, die Form des Gedankens anzunehmen und Tendenzen interner Selbstordnung zu entwickeln, die sich zum absoluten Wissen insofern formieren, als sie sich als philosophischer Anspruch durchsetzen, das Andere und sich selbst durch das Andere zu begreifen.

Für das menschliche Denken als Selbstbewusstsein macht die gewonnene Form des absoluten Wissens seine hauptmethodologische Voraussetzung aus, um sein Selbstverständnis

⁷ Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, s. 24.

⁸ ebd., s. 69.

zu verwirklichen und sich vom menschlichem Denken zum philosophischem Denken zu erheben. Mit dieser logischen Bewegung des sich selbst Begreifens beschäftigt sich die Wissenschaft der Logik: es ist die sich selbst bestimmende Bewegung des Begriffs, die auf dem Standpunkt des Begriffs oder des reinen Denkens durchgeführt und als Dialektik des Denkens und des Begreifens vervollständigt wird. Form und Inhalt, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Entzweiung und Einheit, Subjektivität und Objektivität werden Gegenstand der dia-logischen Tätigkeit vom Logos als Begriff, der spricht und denkt, bzw. als Sprache und logisch überprüfter Tätigkeit des Denkens. Sehr charakteristisch stellt Hegel so das Logische dar, dass es sich, seiner Form nach, durch den Logos der Sprache vermittelt: logisches und sprachliches Geschehen stimmen, der Form nach, im Horizont der spekulativen Transparenz der Idee überein⁹. Das philosophische Denken ist somit kein Jenseits, auf das sich der menschliche Verstand richtet ohne nie es zu erreichen, aber das „Hier“ selbst der Dialektik des Denkens und des Begreifens, das die Dinge bewegt und dessen Entschlüsselung der Verstand nur dann bewerkstelligen kann, wenn er entsprechend der vernünftigen Ordnung denkt und handelt, nämlich nicht „mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken, sondern allein mit konkreten Gedanken“¹⁰.

Zum Schluss: das Wesen der Hegelschen Philosophie ist kein geschlossenes System von Begriffen, das entsprechende Sachverhalte reflektiert und Strukturen des Existierenden beschreibt oder nacherzählt, sondern Entwurf oder Projektion: Hegel entwirft und schlägt eine begriffliche Erfassung der Sache kraft ihrer logischen Natur vor; dieser Möglichkeit nach unternimmt er den Zusammenhang des Seienden im Begriff zu erfassen. Da aber seine Philosophie keine erste

⁹ „Die Logik stellt die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äusserung ist, aber eine solche, die als Äusseres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen“ (Hegel: *Wissenschaft der Logik*, GW 12, s. 237).

¹⁰ Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §82.

Wahrheit besitzt, spricht er nicht über eine bestimmte Philosophie, sondern über die Philosophie, wie sie sich innerhalb des philosophisch-geschichtlichen Dialogs herausgebildet hat, und über ihre Aufgabe, „ihre Verflechtung mit dem Sein“¹¹ zu begreifen. Diese Aufgabe ist der allgemeine Faktor, der die Verschiedenheit der philosophischen Systeme mit der Verpflichtung vermittelt, in die binnenlogische Beschaffenheit der Dinge einzudringen. Aber diese Verpflichtung wird nicht von außen als ein moralisches Gebot gestellt, sondern hängt mit der Bindestruktur des Philosophierens (=Dialektik Denkens und Begreifens) zusammen und wird als die Anstrengung des Begriffs, sich zu bestimmen und folglich die interne Dynamik des Geistes wiederzubeleben und als eigenständiges Element der spekulativen Philosophie zu behaupten. Diese Philosophie hat zu ihrem allgemeinen Motiv zu zeigen, was die Philosophie als solche zu begreifen und auszudrücken imstande ist, wenn sie als die verständliche und begreifliche Organisation des Ganzen erscheint. Das gewinnt noch mehr an Wert, wenn wir wissen dass unser Zeitgeist auf einer dekonstruktiven Konzeption beharrt und sie für gebotene Grundlage für jede weitere Tätigkeit des Geistes hält. Die spekulative Philosophie plädiert nun für eine Rekonstruktion dieser dekonstruktiven Konzeption und für eine Uminterpretation des Zeitgeistes aufgrund einer logisch selbstbewegenden Wirklichkeit, von der jede praktische Haltung der menschlichen Individualität ausgeht, und aufgrund der Einsicht, dass das Vorhandensein des Negativen keine tobende Dekonstruktion des Denkens vertritt, sondern die vollendete Positivität oder die spekulative Fähigkeit des vernünftigen Erkennens.



¹¹ Chr. Topp: *Philosophie als Wissenschaft*, Berlin 1982, s.XXV.

Hobbes against Democracy

Elias Vavouras,
Doctor of Philosophy,
Aristotle University of Thessaloniki

*Every man indeed out of the state of civill government hath
a most entire, but unfruitfull liberty;
because that he who by reason of his own liberty
acts all at his own will, must also by reason of the same
liberty in others, suffer all at anothers will.¹*

In chapters VII and X of his work *De Cive* Hobbes develops his theory about the kinds of political systems (constitutions) and their advantages or disadvantages. Initially, Hobbes attempts to make a distinction between the

¹ Hobbes, *De Cive*, X, 1. Cf., Gauthier D., 1969: 62-66, 101-111, Skinner Q., 2002: 209-237. C.f. Vavouras El., 2013: 394-404. Vavouras El., 2015: 34-38. C.f. Sorell T. (ed.), 1996: 208-245.

constitutions based on the number of people to which the supreme political authority is awarded. If the authority is exercised by one man, the constitution is defined as Monarchy, if the power is exercised through voting by a council of people, the constitution is called Aristocracy, whereas if the power is exercised by all the people, meaning that every citizen has the right to vote, the constitution is called Democracy (Republic).

Monarchy	Aristocracy	Democracy
One Ruler	A council of a few Rulers	A council of all Citizens-Rulers

Then Hobbes turns against the theories for being six instead of three species of constitutions². This division is not

² Hobbes, *De Cive*, VII, 1. C.f. Vavouras El., 2015: 54-57. Plat. *Politic. (Statesman)* 291e-303e:

	Domination of Law	Lawlessness
One Ruler	1. Monarchy	4. Tyranny
Few Rulers	2. Aristocracy	5. Oligarchy
Many Rulers	3. Democracy with Laws	6. Democracy without Laws (Anarchy)

C.f. Arist., *Pol.* 1279a.20 - 1279b.10:

Correct constitutions

Monarchy

- One Ruler
- Aim is the common good

Aristocracy

- Few Rulers
- Aim is the common good

Republic

- Many Rulers - the people
- Aim is the common good

Incorrect constitutions

Tyranny

- One Ruler
- Aim is the good of the Tyrant

Oligarchy

- Few Rulers
- Aim is the good of the few - wealthy

Democracy

- Many Rulers - the people
- Aim is the good of the many - poor

determined by rationality, but from human passions. People define the constitutions according to their subjective opinion about them, and according to the emotions-passions, which any constitution causes to them. This creates a false distinction between correct and incorrect constitutions: Tyranny-Monarchy, Aristocracy-Oligarchy and Democracy-Anarchy³. The last distinction Republic-Anarchy does not apply, because according to Hobbes the concept of the *anarchy* is opposed to the concept of the *state* and of the *civil society*. There can't be civil society, if there isn't a dominant authority to enforce the terms of the social contract. Anarchy is identical to the natural condition, i.e. a state of continuous war of all against all, a state of destruction and annihilation⁴. Moreover, the distinction between Aristocracy-Oligarchy is meaningless, because the council of few citizens that exercise political authority in this case only differs in the origin and the professional capacity of its members. In Aristocracy the council mainly consists of nobles-lords, while in the oligarchy it is composed of wealthy merchants. Finally, the discrimination Monarchy-Tyranny is also apparent, because the concept *king* is a sign of respect and a positive assessment of the governance of the monarch by the people, while the concept *tyrant* is a sign of disapproval. Thus, the concepts *king* and *tyrant* are apparently opposite but substantially identical, as the absolutism, exercised by the monarch in both cases is a kind of absolute authority. If the authority of the king was not absolute and limited by his subjects -as many say-, this would mean that the absolute authority is not exercised by the monarch but by the subjects, which restrict him. Also, the authority of the tyrant cannot be greater than that of the king, because in each constitution the sovereign exercises the supreme authority and not a limited power, because in this case he ceases to be dominant. Therefore, the distinction between three correct and three incorrect consti-

C.f. Despotopoulos K., 1980: 141-166.

³ Hobbes, *De Cive*, VII, 2. Cf. Strauss L., 1936: 129-170.

⁴ C.f. Hobbes, *Leviathan*, XIII.

tutions does not represent the truth, but the subjective value judgments of the subjects for the people who rule and for the way they dominate⁵. Furthermore, Hobbes precludes the existence of mixed constitutions, which is said to limit the absolutism of the sovereign in favour of the people. In constitutions, there cannot be mixing of authorities but sharing instead. The dominant grants-distributes voluntarily a part of his authority to another political part. This assumes that the sovereign maintains the maximum authority and voluntarily accepts the limitation of some of his powers to seem liberal to the civil society. If the sovereign does not have the supreme authority, then the maximum power is exercised by another political part or there is an equivalence of political power, hence anarchy and a return to natural civil war⁶.

I) The distinction of the six constitutions is the first myth that Hobbes attempts to disprove. The second myth, which the philosopher attempts to deny, is the opinion that democracy is the best in its functioning constitution, but also what gives the greatest freedom to subjects. Hobbes, inspired by a passage of Aristotle's *Politics*, proceeds in a substantial separation of the concepts of *citizen* and *subject*⁷. The *citizen*, according to Aristotle, is the one that actively exercises the executive and judicial power. So in the Monarchy, citizen is only the monarch, in Aristocracy citizens are only the participants in the council, while in Democracy citizens are only those that are members of the parliament. Anyone who is not a citizen is a subject, if the maximum authority only exercises the sovereign representative of people's power and freedom. The freedom of the sovereign-citizen is unlimited, while the freedom of subjects extends to where their obliga-

⁵ Hobbes, *De Cive*, VII, 3.

⁶ Hobbes, *De Cive*, VII, footnote 1. C.f. *Leviathan*. XXII. C.f. Finn S. J., 2006: 72. Schmitt C., 1996: 47-48.

⁷ Hobbes T., *Leviathan*, XXI. Πρβλ. *De Cive*. X. 8. Ἀριστ. Πολ. 1274b.38-1275a.2-23: πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. C.f. Lloyd S. A., 2009: 279-280.

tions, defined by the civil law, allow it. But the civil law is established by the sovereign, so the sovereign determines the extent of the freedom of subjects in each constitution and not the subjects. So Aristotle and the other classical authors, when referring to political freedom did not mean the freedom of the subjects against the sovereign authority, but the freedom of the city-state over other city-states. A city-state is free, when it is not enslaved by force or through a tribute to another state and when it is autonomous, i.e. when it can establish its laws itself. Also, the freedom of a city-state depends on its autarky, i.e. its ability to maintain its population in material, cultural level, etc. Therefore, the freedom of a civil society does not derive from the degree of freedom of subjects against civil laws and the sovereign, but by the self-determination, autonomy and autarky⁸ of the civil society over the other civil societies in the field of foreign policy, which continues to be a place of natural condition where the catholic law and the political domination are absent. Democracy does not grants its subjects more freedom in comparison with the other constitutions, where freedom does not depends on the constitution but by the degree of freedom granted by the sovereign representative to his subjects.

II) Hobbes believes that the primary establishment of the civil society is democratic⁹. The conclusion of the social contract presupposes the existence of a majority, which would ratify and activate it. Therefore, the beginning of the civil society is undoubtedly democratic. However, Hobbes argues that since the establishment of democratic civil society there are significant problems in relation to the continuation of this initial direct Democracy. There are two requirements of direct Democracy, the constant determination of the people's

⁸ C.f. Despotopoulos K., 1980: 37-51.

⁹ Hobbes, *De Cive*, VII, 5: *Those who met together with intention to erect a City, were almost in the very act of meeting a Democracy; for in that they willingly met, they are suppos'd oblig'd to the observation of what shall be determin'd by the major part.*

assemblies and isigoria: *Two things therefore frame a Democratie, whereof one (to wit the perpetuall prescription of Convents) makes demos, the People, the other (which is a plurality of voyces) to kratos or the power*¹⁰. But here precisely Hobbes expresses his reservations: a) if the people do not constantly congregate to take decisions, the maximum authority does not belong to them. In this case, the people become amorphous mass, multitude, without sovereignty. Also, b) if only some parts of people congregate, while others do not, factions are created by selfish pursuits, which have conflicting interests between them and lead to civil war and from there back to the natural condition and to the dissolution of the civil society. Finally, c) in a direct Democracy the following problem is created: who will exercise the authority between citizens' assemblies. The large number of citizens does not allow the continuous aggregation in political assemblies, so in the interval between the meetings the people should give the maximum authority to a sovereign representative¹¹.

III) Moreover, Hobbes says that the granting of the freedom of the subjects to the sovereign in exchange for self-preservation and autarky of the civil society is not realized in a clear way in Democracy. This is because the nationals are sovereigns and at the same time are sovereign representatives of their own selves so that the domination cannot be as stable and there is continuously the possibility of dissolution of the civil society and of a return to a condition of war. Since in the direct Democracy the maximum authority is not assigned to a sovereign representative (human or council), it is assigned to the majority. The majority, however, are the subjects, who are both subjects and rulers, so the social contract is "signed" by each member of the society with all the other members. Since this is not possible, the social contract

¹⁰ Hobbes, *De Cive*, VII, 5. C.f. Gauthier D., 1969: 121-132.

¹¹ Hobbes, *De Cive*, VII, 6.

in the direct Democracy is concluded between each citizen and each majority¹².

IV) An Aristocracy comes from a direct Democracy, because the people in this case assign the sovereignty to a noble-lord council. In this case, only the council members have the citizenship, while the remaining members of the civil society are subjects. Therefore, the indirect representative Democracy resembles to Aristocracy, because in both cases a council (parliament, assembly), a minority represents the whole community by exercising the supreme authority. The only difference between indirect Democracy and Aristocracy is the holding of elections in the first case, through which the people elect their representatives in the parliament. When the elections take place, the entitled to vote are temporarily citizens, but once elected the parliament-council automatically grants the right of the sovereign representative-citizen to the members of the council and they become subjects again¹³. Also, in the Aristocracy, but much more in the indirect Republic the exact places and times of the citizens' assemblies must be determined with precision. But in the time between meetings a power vacuum is created, and this problem does not exist in the Monarchy, where the monarch is active every time in the exercise of political authority.

V) When the supreme authority is vested in a sovereign representative, whether a person or council, he is absolutely free, while citizens are absolutely obliged to apply the government's orders. According to Hobbes, in the case of representative Democracy the people cannot be sure that the sovereign representative (a person or a council) will return the maximum authority back to the people, when the predetermined time of the elections comes. This characterizes every form of representation and can occur even in the personal

¹² Hobbes, *De Cive*, VII, 7. C. f. Skinner Q., 2002: 177-208.

¹³ Hobbes, *De Cive*, VII, 8, 9, 10. C.f. Gauthier D., 1969: 133-144.

constitution of Monarchy. The monarch, says Hobbes, although he gathers in himself the supreme authority and is himself the sovereign representative of the civil society, when he sleeps he should leave one representative, to whom the maximum authority during the very short period of the sleep is assigned. But if the monarch does not take appropriate measures, the representative of his authority may forever postpone his awakening and deprive him of his kingdom and his own life. The example of the philosopher shows with a targeted manner the problem of the return of the maximum authority to the people in each case of representation, if the appropriate legal restrictions aren't taken¹⁴.

VI) In chapter X of *De Cive*, Hobbes makes a comparison of the three constitutions (Monarchy, Aristocracy and Democracy) depending on the advantages or disadvantages they have. Although he proclaims in advance that the best constitution is the Monarchy, it is of particular interest to follow the argumentation and especially his arguments against Democracy. First, a charge of the supporters of the Democracy against the Monarchy is that the monarch favors by money and other privileges officials and friends of harming the public purse and thus the standard of living of its citizens. But this charge is in fact directed against Democracy itself, and this because, while the monarch favors minimal-confined relatives, the people's representatives in Democracy favor innumerable subjects so that they can renew their presence in domination-government. Moreover, the favored by the sovereign representatives are not the same as in the case of the monarch, but change every time a new representative is elected to power. Consequently, Democracy harms more than the Monarchy the economy of the state, if the number of the favored citizens is as greater as greater is the number of representatives, who are elected to the government and to some extent unspecified¹⁵.

¹⁴ Hobbes, *De Cive*, VII, 16.

¹⁵ Hobbes, *De Cive*, X, 6. C.f. Strauss L., 1950 : 166-20.

VII) Also, Hobbes raises the question of meritocracy in the constitution of the Democracy. Although the monarch in the constitution of Monarchy promotes sometimes unworthy people in public offices, most of the time he does not, because he has no benefit from it. The unworthy officials wear the power of the monarch down with their inability and the worthy preserve and increase it, while also increasing the overall power of the civil society. In contrast, in Democracy unworthy people may be elected as representatives of civil society, who managed to convince the people through their rhetoric persuasion. Still, popular politicians in Democracy choose to amount unworthy people in public offices to protect their own popularity and not be in danger of losing their own government positions, if more able representatives than those are elected¹⁶.

VIII) Then Hobbes addresses the issue of the arbitrariness of the sovereign representatives against the civil society. Many times the subjects complain about the arbitrariness of the monarchs, who torment subjects, confiscate their property and generally act by an authoritarian way bringing as an example the case of roman emperors-monarchs Nero or Caligula. Hobbes's answer here is that the constitution of Monarchy isn't responsible for the actions of monarchs, but the vicious character of the sovereign representatives. Furthermore, Hobbes notes that contrary to the views which prevail, subjects are more secure in the constitution of the Monarchy because the monarch -as sensualist or absolutist he is- is directed against people, who he knows and are members of his inner circle, as nobles-lords, courtiers, officials and advisers, who due to their excessive ambition or their incorrect advices raise the ire of the monarch against them. The other subjects safely develop their lives away from the quarrels and intrigues of the royal court. In con-

¹⁶ Hobbes, *De Cive*, X, 6. C.f. Strauss L., Cropsey J. (eds.), 1987: 396-420.

trast, in Democracy, as Hobbes says with particular emphasis, there are as many Nero and Caligula as there are the political orators, who dominate dynastically through their rhetorical persuasion-flattery, which they engage to the people. The demagogues as sovereign representatives of the civil society commit -managed through their persuasion the common opinion- any kind of arbitrariness, exempt themselves from the laws and legal sanctions, condemn innocent, abuse public funds, exile or kill anyone standing obstacle to their plans and all these actions are called by the subjects politics rather than lawlessness and arbitrariness, as it would be in the case of monarchs. As an example of this authoritarian action of the demagogues, Hobbes brings the ancient Athenian Democracy, where the orators as people's patrons commit all the above actions and furthermore protect their political power by exiling through the law of ostracism their powerful and worthy political opponents¹⁷.

IX) Another disadvantage of the Democracy is that in large assemblies political scientists, who know the essence, the nature, the purpose and the spirit of laws of the civil society do not participate, neither do connoisseurs of political science, but instead ignorant citizens who express uncertain opinions for the common good. Conversely, in a Monarchy or an Aristocracy it is more likely for the opinions of the experts on political issues to be heard, because the monarch or the nobles-lords are supported by the proposals of specific consultants for each specific issue that arises. The fact that the majority validates a proposal does not mean that this proposal is correct. Correct can be a single argument-proposal of a political scientist. Therefore, the decisions of a democratic assembly are precarious, submerged in ignorance and uncertainty¹⁸.

¹⁷ Hobbes, *De Cive*, X, 7. C.f. Strauss L., 1988: 170-196.

¹⁸ Hobbes, *De Cive*, X, 10. Cf. Plat. *Gorg.* 455a-456e, *Politic.* (*Statesman*) 303c.

X) In addition, apart from the ignorance of the speakers in a democratic assembly the rhetorical persuasion is dominant. Each political orator attempts to structure his speech in such a way to persuade the citizens and validate by majority his opinion. The rhetoric does not care to teach the truth of an issue to the audience, but to persuade. The aim of the rhetoric is the prevalence through the art of persuasion and not the truth. To achieve its purpose, the rhetoric uses every advantage that a democratic assembly provides: the large number of listeners, their ignorance in negotiating issue, the adulation, the short time that is available to the listeners to judge the correctness of the rhetorical proposals, the domination of the passions and of the emotions of the people against the rationality and the truth. Therefore, in a democratic assembly, in the field of dominance of the rhetoric art, a decision is rarely taken based on rationality¹⁹.

XI) Moreover, in the constitution of Democracy most often two major political groups-parties prevail, which have a capable political orator as their leader. These political parties constantly fight each other and try to undermine each other in any way, regardless of whether their actions benefit or harm the civil society. Their aim is to take the sovereign authority and the benefits that accompany it, and to rout their opponents. These parties, as Hobbes notice, are factions, namely groups, which doubt the sovereign power of the civil society and are trying to catalyze it in any way to their advantage. As long as the opposition-fight of the factions-political parties is left within the political assemblies, there isn't a great risk to public peace. When, however, their clash is ambivalent and furious they may stray from the legitimacy, to take up the arms and to lead the civil society to a civil war, that is to break the social contract and to return back to natural condition and to the war all against all. Paradoxically, even in a Monarchy where the monarch hap-

¹⁹ Hobbes, *De Cive*, X, 11. Cf. Plat. *Gorg.* 455a, 465a. C.f. Sorell T. (ed.), 1996: 329-345.

pens to be at an early age and the desperate cry *Woe to the land whose King is a childe*²⁰ is heard, it is not for the irresponsibility of the young monarch, but for the various flatterers and the various political factions, who attempt to usurp the sovereign political power. Thus, the state is led to internal conflict-clash and in the non-worst political condition the state administration is exercised democratically, as many political forces participate in the exercise of political governance.

XII) Another negative feature of Democracy is the instability of laws. Any government wanting to strengthen its position in the supreme authority of the civil society through the power of the majority, which it has in public assemblies, changes the legal enactments, which had been passed by the previous democratic governments. So the laws are constantly differentiated whether correct or not, the only criterion of change of a law is the opinion of the members of the party holding the sovereign power at that time. The consequence of this legislative “liquidity” is the weakness of reforms in the state and the trivialization of the laws. The laws do not follow a logical structure in line with the real interests of the civil society, but are adapted to the selfish interests of the political party, which lays them. Therefore, laws sway like they are upon the water, *insomuch as the Laws do flote here, and there, as it were upon the waters*²¹.

XIII) Also, the will, the intentions and decisions of a democratic council cannot remain secret, but are immediately disclosed to anyone, because the assemblies in the Democracy are public. So, the internal and external enemies have

²⁰ Hobbes, *De Cive*, X, 16.

²¹ Hobbes, *De Cive*, X, 13. C.f. *Resp.* 339a: λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον. And *Plat. Resp.* 343c: ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον. C.f. Vavouras El., 2015: 46-54. Lloyd S. A., 2009: 289-294. Sorell T. (ed.), 1996: 274-304.

full knowledge of the power of the civil society and can realize their aggressive goals more successfully. The transparency of the Democracy before the people can cost it its own freedom. During the governance of a state there is confidential information (about the state of the army, the economy, etc.), which should not be learnt by the subjects, much less by the actual or potential enemies²².

XIV) Finally, Hobbes submits another argument against the democratic governance. The best form of administration in a military camp is the monarchical, one is every time the general, who concentrates in his person all the responsibilities for the administration of the army. If the power of an army was distributed to different persons, there is a risk of dissensions, of indecisiveness and ultimately of the civil conflict: *But what else, are many Common-wealths, than so many Camps strengthened with armes, and men against each other, whose state (because not restrained by any common power, howsoever an uncertain peace, like a short truce, may passé between them) is to be accounted for the state of nature, which is the state of War*²³. Therefore, for Hobbes, provided that the civil society is essentially one large camp, which is fighting with other states-camps, the best form of government isn't the Democracy, which may lead to the irreversible destruction, but the Monarchy, the best -and tested- form of administration of an army.

Conclusion

Therefore, Hobbes, while considering Democracy as the operative constitution of civil society, because the people by majority and therefore democratically cede their absolute pre-social freedom to a common authority capable of ensuring them their self-preservation, in the end with a strong

²² Hobbes, *De Cive*, X, 14.

²³ Hobbes, *De Cive*, X, 17.

and coordinated argument classifies Democracy as the worst form of government in relation to the other two forms of government, the Aristocracy and Monarchy. With rational arguments Hobbes affects all the central prerequisites of the development of the democratic constitution, such as the *isigoria* (ισηγορία), the egalitarianism of the public offices (ισοπολιτεία) and *outspokenness* (παρορησία), and creates a serious concern of political philosophy regarding the possibility of undoing the negative effect of his acrimonious critique for Democracy. The purpose of this article is not to keep up with the antidemocratic doctrine of Hobbes nor strengthen his attack against the Democracy, but to highlight the weaknesses of modern democracies, which under artificial cries of freedom, fairness and equality -concepts that have lost their actual content both for politicians and for subjects- are controlled by political factions, by the phraseology of Hobbes, and direct the civil society away from the prerequisites of the power of the social contract, far from the self-preservation and autarky, and near to the uncertainty and to the conflict, to the devastation of apolitical and ultimately inhuman natural condition.



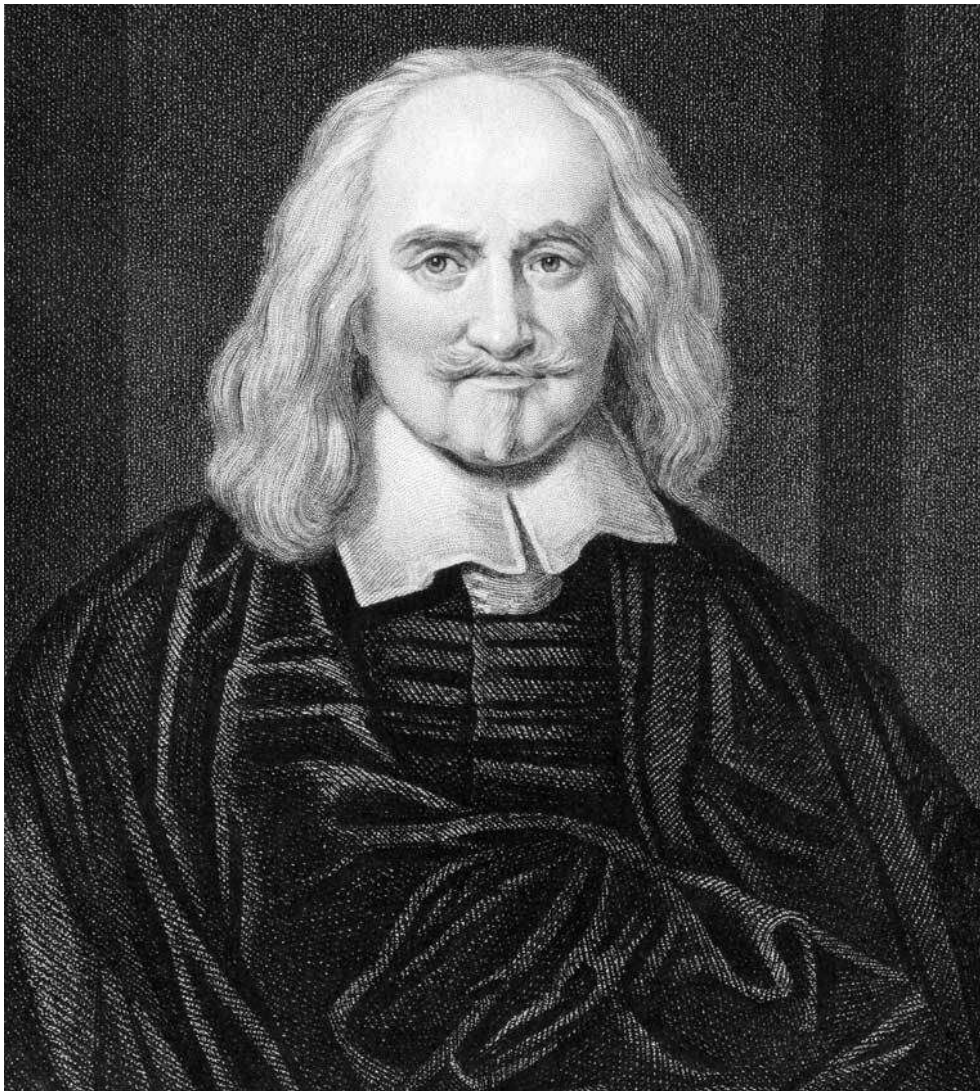
Bibliography

- Bobbio N., *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, University of Chicago Press, 1993.
- Despotopoulos K., *The political philosophy of Plato*, Papazisis, Athens 1980.
- Finn S. J., *Thomas Hobbes and the politics of natural philosophy*, Continuum, 2006.
- Gauthier D., *The Logic of 'Leviathan': the Moral and political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Goldsmith M. M., 'Hobbes on law', in Sorell T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press 1996, pp. 274-304.
- Hobbes T., *De Cive: the English version entitled in the first edition Philosophical rudiments concerning government and society*, The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes; v. 3, Oxford University Press ,1983.
- Hobbes T., *Leviathan*, (ed. Gaskin J.), Oxford University Press, 1996.
- Hobbes T., *On the Citizen*, edited and translated by Tuck R. and Silverthorne M., Cambridge University Press 1998.
- Lloyd S. A., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, 2009.
- Schmitt C., *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, Carl Schmitt; foreword and introduction by George Schwab; translated by George Schwab and Erna Hilfstein, Greenwood Press, London 1996.
- Silver Victoria, 'Hobbes on rhetoric', in Sorell T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press 1996, pp. 329-345.
- Skinner Q., *Visions of politics, Volume 3: Hobbes and civil science*, Cambridge University Press, 2002.
- Sorell T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press 1996.
- Strauss L., *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and Genesis*, Oxford: Oxford University Press 1936.
- Strauss L., Cropsey J. (eds.), *History of political philosophy*, University of Chicago Press, 1987.
- Strauss L., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1950.
- Strauss L., *What is political philosophy? And other studies*, University of Chicago Press, 1988.

Vavouras El., “The concept of *liberty* in the philosophy of Thomas Hobbes: convergences and divergences in comparison to the classics”, *SKEPSIS*, 23, p. 394 – 404, 2013.

Vavouras El., *Tommas Hobbes, De Cive*, (Introduction-philosophical analysis: *The Man-citizen in the philosophical project of Thomas Hobbes*, Translation in modern Greek (with Ms. Eut. Firipi), commentary), Thessaloniki: Zitros 2015.

Warrender H., *Hobbes Thomas, De Cive: the English version* (critical edition), Oxford University Press 1983.



Philosophical Notes

* * *



*In honour of Professor
Konstantinos Despotopoulos*

Philosophy

Philosophy, you are the true Greek love,
Most beloved sister of Reason,
Like Aphrodite you prompt desire,
Shining brightly in every season.

You're always a lady, cheerful and free,
Over all arts and sciences queen.
Your light rushes forth like a dove in flight,
Water gushing from noetic springs.

About everything you ask new questions
Inspiring reflection in our mind;
Valuable and good discoveries
You are always pushing us to find.

To heaven Ionians lifted you,
And Socrates sowed you in the earth,
You pursue knowledge, rejecting belief,
That mischievous child of mirth!

Myth, like the Minotaur good Theseus,
You killed with a rational sword,
Always questioning the why and the how,
You can reveal the way of the World.

A temple of mind, a new Parthenon,
You construct in the bright Attic sky,
Born from the soil of Ionia,
In the Aegean given new life.

You examine the whole cosmic order,
The beauty in Nature's laws to find.
The first-born son of Olympus's Zeus,
As precious as Eros, is the Mind!

Souls burning hot with erotic fervor
Long for virtue and for wisdom thirst,
They must follow the road that leads uphill
To Heaven from caves inside the Earth.

Wisdom, for you, is like the Golden Fleece,
Around the world you travel to seek
The depths of heaven, the breadth of the sea,
Into suffering souls you dig deep.

And you elevate virtue with praises,
Like the wreath on an athlete well-bred,
Constructing towers on top of towers,
Like the helmet on Athena's head.

The best of your years now lie behind you
And ahead we face turbulent times.
They reduced you to wretched slavery,
Shameless bosses with clever smiles!

Complicated and monstrous doctrines,
The progeny of misshapen minds,
Take hold of the world without much effort,
Tainting temples with alien signs.

Your once clean robes have become soiled rags,
Your throne is now a torturing tool,
In foreign lands you await your hour,
Your delicious return home to rule!

The people need you now more than ever,
Your shining torch of freedom and life,
They may slither and crawl in the darkness,
But you can cure their blindness with light.

So rise up and shine as you were before
In your best years on Hellenic lands,
Ignite our minds and inspire again
Excellent work from men with clean hands.

Philosophy should govern all our lives,
Said an ancient Hellene very wise,
And, as the faithful Christians declare,
Do not commit the same offense twice!

Pythagoras, Plato, Parmenides,
Heraclitus and Epicurus,
Aristotle, Plutarch, and Plotinus,
Are Hellenic wisdom's true chorus.

Prophets, along with apostates lowly,
Tried to change the music's good rhythm.
Suitable for barbarian ears is
This new faith's cacophonous hymn.

Like a new Prometheus, stand up tall
And keep the torch of wisdom alight,
Illuminate with your flame once again
Olympus and Parnassus divine!

Christos C. Evangeliou,
Professor, Towson University, USA



Description - Aims and scope

The new forms of knowledge utilization and distribution on the Internet assist the rapid circulation of scientific publications, the exploitation of research results and the effective interchange of ideas among scientists. Within this reality, particularly in technologically advanced countries, increasing publications of free-access e-journals is actually observed. Within this framework, the launching of the journal *Dia-noesis: A Journal of Philosophy* is a project seeks to become the space of the promotion of philosophical research.

At this point, it is necessary to be emphatically noted that the electronic web-character of the journal will not entail even the slightest deviation or discount from the strict methodological and epistemological criteria of the philosophical reasoning. It will be committed to meet the highest ethical standards in research and academic publication. Academic rigour, precision, conceptual clarity and cohesion, logical consistency, critical penetration and originality are the basic criteria for a paper to be published in this peer-reviewed journal. It publishes articles in all areas of philosophy, including pure and applied Ethics, Ontology, Metaphysics, Epistemology, Political Philosophy and Philosophical Anthropology. Articles exploring non-Western traditions are also welcome.



Submission Guidelines

Instructions for Authors

1. Contributors should submit their manuscripts in .doc (not .docx) format by sending an email to ilvavouras@gmail.com
2. All submissions are subjected to a **blind peer review**, which will be implemented within three months.
3. Articles should normally be around **3500 words**. Shorter articles are welcome and longer articles may be considered.
4. All authors should include their full names, affiliations, postal addresses, telephone numbers and email addresses on the cover page of the manuscript. One author should be identified as the corresponding author.
5. Manuscripts should be double-spaced with ample margins, typed in Times New Roman, 12-point font size, and must be accompanied by an abstract of about 100–150 words as well as by a list of 3–5 keywords.
6. The manuscript should be an original work, and does not duplicate any other previously published work, including the author's own previously published work.
7. The manuscript should not be under consideration or peer review or accepted for publication or in press or published elsewhere.

8. Bibliographic references should be provided in footnotes e.g.,

* *For philosophical texts:* Hobbes, *De Cive*, X, 16 - Plat. Resp. 343c.

* *For books:* Lloyd S. A., 2009: 289-294 or Lloyd S. A., *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature*, Cambridge University Press, 2009, pp. 289-294.

* *For articles:* Ranson S., "Towards the learning society", *Education Management and Administration*, 20: 2, 1992, pp. 68-79.

* *For chapters within books:* Ball S. J., (ed.), 1990: 75-78 or Hoskin K., "Foucault under examination: the crypto-educationalist unmasked", in: Ball S. J., (ed.) *Foucault and Education*, Routledge, London 1990, pp. 75-78.

The references should be listed alphabetically at the end of the paper in the following standard form:

For philosophical texts: Hobbes T., *De Cive: the English version entitled in the first edition Philosophical rudiments concerning government and society*, The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes; v. 3, Oxford University Press 1983.

For books: Barnett R., *The Limits of Competence: Knowledge, Higher Education and Society*. Buckingham 1994: The Society for Research into Higher Education.

For articles: Ranson S., "Towards the learning society", *Education Management and Administration*, 20: 2, 1992, pp. 68-79.

For chapters within books: Hoskin K., "Foucault under examination: the crypto-educationalist unmasked", in: Ball S. J., (ed.) *Foucault and Education*, Routledge, London 1990.

9. The Editor reserves the right to make changes to manuscripts where necessary to bring them into conformity with the stylistic and bibliographical conventions of the Journal.

* Contributors should submit their manuscripts in .doc (not .docx) format by sending an email to ilvavouras@gmail.com
Telephone: +30 6972438881

* For the promotion of philosophical discourse, the journal *Dia-noesis* contains a section titled *Book Presentations*, which aims to present and familiarize the philosophical community with the new philosophical publications. Publishers and authors who are interested in presenting their work in the journal *Dia-noesis: A Journal of Philosophy* should send a volume of their new book accompanied by a brief presentation note of it at the following address: Konstantinoupoleos 2, Oreokastro, Postal Code 57013, Thessaloniki, Greece. The book and the presentation note of the book as well will undergo a review process by the Editorial Board of the journal.

* To subscribe, send your name, address and telephone number at the following addresses: or ilvavouras@gmail.com



