

however the new spiritual dominance of the few cut Christianity equally from civic paganism and from its own past. The new constructs of spiritual hierarchies and corporate structures culminating in a supreme friend of God on earth, pieced together a matrix for Medieval political thought and practice.

Athens

Paschalis M. Kitromilides

Θ. Χ. Κεσσίδη, *Ὁ Σωκράτης*, ἔκδ. ΟΔΕΒ, Ἀθήνα 1984, 176 σελ.

Ἡ πρόσφατη ἔκδοση στὴ γλώσσα μας τῆς μελέτης τοῦ Θεοχάρη Χ. Κεσσίδη γιὰ τὸν Σωκράτη¹ εἶναι μιὰ ἀναμφισβήτητη συμβολὴ στὴ συζήτηση ποὺ μένει ἀνοιχτή, αἰῶνες τώρα, γύρω ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο τοῦτο στοχαστὴ καὶ τὸν ρόλο του στὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

Δὲν νομίζω ἀπαραίτητο νὰ «παρουσιάσω» ἐδῶ τὸν συγγραφέα, τὸ κάνει ἄλλωστε ἑξοχα ὁ ἐκδότης στὸ ὀπισθόφυλλο. Θέλω νὰ πιστεύω ὅτι ὁ διακεκριμένος αὐτὸς Ἑλληνας τὴν καταγωγὴ ἐπιστήμονας, ποὺ γεννήθηκε (τὸ 1920) καὶ ζεῖ στὴ Σοβιετικὴ Ἑνωση, διδάκτορας τῆς φιλοσοφίας, ἄοκνος μελετητής, ἀπὸ 30 καὶ πάνω χρόνια, τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς παιδείας, μὲ πλούσιο καὶ ἀξιόλογο ἔργο πίσω του, ποὺ ἔχει μεταφραστεῖ καὶ σὲ ξένες γλῶσσες, δὲν εἶναι ἄγνωστος στὴν Ἑλλάδα. Μερικὲς ἐργασίες του εἶχαν ἤδη δημοσιευτεῖ ἢ ἀναδημοσιευτεῖ στὸ θεωρητικὸ περιοδικὸ τοῦ ἐξωτερικοῦ *Νέος Κόσμος* κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ '60 (ιδιαίτερα, *Ὁ ἀρχαῖος ἐλληνικὸς πολιτισμός, ἡ βασικὴ ἀρχὴ του καὶ τὸ νόημά του*, 1965). Γνωστὲς εἶναι ἐπίσης οἱ ἐργασίες του γιὰ τὸν Παρμενίδη, τὸν Πλάτωνα καὶ κυρίως γιὰ τὸν Ἡράκλειτο καὶ γενικότερα γιὰ τὴν ἀρχαία διαλεκτικὴ.

Ἡ παρούσα μελέτη γιὰ τὸν Σωκράτη εἶναι, καὶ κατὰ τὴν πρόθεση τοῦ συγγραφέα, ἐκλαϊκευτικὴ, μὲ τὴ διευκρίνιση ὥστόσο ὅτι, πέρα ἀπὸ τὴν αὐστηρὰ θεμελιωμένη ἀνάλυση, τὰ συμπεράσματα ποὺ ἀπορρέουν ἀπ' αὐτὴν δὲν ὑποτάσσονται σὲ κανένα κονφορμισμὸ σχολῆς ἢ ρεύματος. Πρόκειται, κοντολογίς, γιὰ μιὰν ἐργασία πού, παρὰ τὴ στέρεη μεθοδολογία της, δὲν πέφτει στὸν πειρασμὸ νὰ καταλήξει σὲ μιὰ κωδικοποιημένη ἄποψη καὶ δὲν κηλιδώνεται ἀπὸ κανένα σχολαστικισμὸ οὔτε ἀπὸ ὑπερβάλλοντα ἐρμηνευτικὸ ζῆλο ποὺ θὰ ἔτεινε νὰ πλάσει, μὲ κριτήρια τῶν μεταγενέστερων προόδων τῆς φιλοσοφίας, ἓνα Σωκράτη ἐλάχιστα ἢ καθόλου ἀνταποκρινόμενο στὸν Σωκράτη τῆς ἱστορίας. Γεγονὸς ποὺ κάνει ἀκόμα πιὸ καλόδεχτο τοῦτο τὸ βιβλίο, ἐπειδὴ μᾶς ἔρχεται ἀπὸ ἓνα μεγάλο γεωγραφικὸ καὶ πολιτισμικὸ

1. Ἡ πρωτότυπη ρωσικὴ ἔκδοση εἶναι τοῦ 1976.



χῶρο ὅπου ἐπὶ δεκαετίες κυριάρχησε ἡ ζντανοβικὴ δογματικὴ μὲ ὀδυνηρὲς συνέπειες γιὰ ὅλη τὴν πνευματικὴ ζωὴ καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴ φιλοσοφία.

Στὰ στενὰ κατ' ἀνάγκην ὅρια ἐνὸς σημειώματος εἶναι ἀδύνατο νὰ δώσουμε μιὰ ἔστω συνοπτικὴ ἐκθεση τῶν περιεχομένων αὐτοῦ τοῦ πυκνοῦ σὲ ιδέες καὶ προβληματισμοὺς κειμένου τοῦ Θ. Κεσσίδη χωρὶς νὰ ἀδικήσουμε τὸν συγγραφέα καὶ τὸ ἔργο του. Γι' αὐτό, θὰ περιοριστοῦμε σὲ μιὰ πολὺ σχηματικὴ παρουσίαση μερικῶν κεντρικῶν θεμάτων του.

*

Σ' ἓνα σύντομο πρόλογο, ὁ Θ. Κ. θέτει εὐθέως ἓνα παλιὸ ἀλλὰ καὶ αἰώνια καινούργιο ἐρώτημα μὲ γενικότερες προεκτάσεις: εἶναι δυνατὴ μιὰ ἀντικειμενικὴ γνωριμιά μὲ τὸν Σωκράτη; Κι ἀφοῦ διαπιστώνει ὅτι κάθε ἐρμηνεία φέρει κατ' ἀνάγκην τὴ σφραγίδα τῶν ὑποκειμενικῶν παραγόντων καὶ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὰ δεδομένα ἱστορικὰ πλαίσιά της, δίνει τὸ στίγμα τῆς μεθοδολογικῆς ἐπιλογῆς του: θὰ ἐξετάσει τὴ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη «σὲ συνάρτηση μὲ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἱστορία καὶ τὴν ἰδεολογικὴ καὶ πνευματικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας» στὴν περίοδο τῆς ζωῆς καὶ τῆς δράσης τοῦ φιλοσόφου, δίχως τὴν ἀξίωση νὰ δώσει ὀριστικὴ λύση στὸ «σωκρατικὸ πρόβλημα» ποὺ ἐμφανίζει —ἂν καὶ μὲ ἐντελῶς διαφορετικὲς παραμέτρους— ὄχι μικρότερες δυσκολίες ἀπὸ τὸ «ὁμηρικὸ πρόβλημα», ἀφοῦ ὁ Σωκράτης δὲν ἔγραψε ποτὲ κι ἀφοῦ ὅλες οἱ σχετικὲς μὲ τὴ ζωὴ καὶ τὶς ιδέες του μαρτυρίες μᾶς ἔρχονται εἴτε ἀπὸ προικισμένους μαθητὲς καὶ ἀκροατὲς του (Πλάτων καὶ Ξενοφῶν) εἴτε ἀπὸ ἀντιπάλους του (Ἀριστοφάνης) εἴτε ἀπὸ μεταγενέστερους (Ἀριστοτέλης κλπ.).

Ὁ ἀναγνώστης θὰ βρεῖ στὸ πρῶτο κεφάλαιο, ἐκτὸς ἀπὸ μιὰ παραστατικὴ εἰκόνα τῆς ζωῆς στὴν Ἀθήνα τοῦ 5ου αἰῶνα π.Χ., τοῦ αἰῶνα τοῦ Περικλῆ, κι ἀπὸ μιὰ ζωντανὴ περιγραφή τῆς φυσικῆς καὶ πνευματικῆς φυσιογνωμίας τοῦ Σωκράτη, τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν του καὶ τῆς συμμετοχῆς του στὰ πρίν, στὰ κατὰ καὶ τὰ μετὰ τὸν Πελοποννησιακὸ πόλεμο γεγονότα, τὴν ἄποψη τοῦ συγγραφέα γιὰ τὴ στάση τοῦ φιλοσόφου πρὸς τὴ δημοκρατία. Ὁ Θ. Κ., στηριζόμενος πάντα στὶς γνωστὲς πηγὲς καὶ κυρίως στὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Ξενοφῶντα, ἐπιχειρεῖ μιὰν ἀνασκευὴ τῆς «ἐπίσημης» μέχρι τελευταῖα θέσης τῆς σοβιετικῆς φιλοσοφικῆς ἱστοριογραφίας (ἀνασκευὴ ποὺ φαίνεται νὰ ἔχει ἐπιβληθεῖ τελικά, ὅπως τὸ μαρτυρεῖ τὸ λῆμμα «Σωκράτης» στὸ νέο *Ἑγκυκλοπαιδικὸ Φιλοσοφικὸ Λεξικό*, ποὺ κυκλοφόρησε τὸ 1983, λῆμμα γραμμένο ἴσως ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θ. Κεσσίδη), ποὺ ἤθελε τὸν Σωκράτη «ἀντιδημοκρατικόν», «ἰδεολόγο τῆς δουλοκτητικῆς ἀριστοκρατίας», «ἐχθρὸ τῆς κοινωνικῆς προόδου» κτλ. Ὁ Θ. Κ. κλίνει πρὸς τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Σωκράτης ἦταν ὁπαδὸς μιᾶς «μετριοπαθοῦς δημοκρατίας», σὰν ἐκείνη τῆς ἐποχῆς

τοῦ Περικλῆ, ὅπου κατὰ τὸν Θουκυδίδη τὸ πολίτευμα ὀνομαζόταν δημοκρατία, στὴν πραγματικότητα ὅμως ἦταν ἑνὸς ἀνδρὸς ἀρχή (τοῦ ἀρίστου). Ἡ κριτική ὥστόσο πού ἄσκησε ὁ Σωκράτης στὴν ἀνάδειξη τῆς μεγάλης πλειονότητας τῶν ἀρχόντων μὲ κλῆρο καὶ ἡ ἐπιμονή του στὸ αἶτημα νὰ ἐκλέγονται μὲ ψηφοφορία οἱ ἱκανότεροι, ἔδωσαν ἀφορμὴ νὰ κατηγορηθεῖ ὡς ἐχθρὸς τῆς δημοκρατίας.

Ἡ μέθοδος καὶ γενικότερα ἡ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη εἶναι τὸ θέμα τοῦ δεύτερου κεφαλαίου τοῦ βιβλίου. Ἐδῶ ἀναλύεται ἡ ἱστορική στροφή πού ἔδωσε ὁ Σωκράτης στὴν ἀρχαία ἐλληνική φιλοσοφική σκέψη, τὴν ὁποία ἔσωσε, κατὰ τὸν Κικέρωνα, κατεβάζοντάς την «ἀπὸ τὸν οὐρανὸ στὴ γῆ» (*Tusculanae Disputationes*, V, 4), μεταστρέφοντας τὴν προσοχὴ τῶν Φιλοσόφων ἀπὸ τὰ μεγάλα προβλήματα τοῦ Σύμπαντος σ' ἐκεῖνα πού ἀφοροῦν τῇ ζωῇ καὶ τῇ δράσει τῶν ἀνθρώπων. Δίχως νὰ εἶναι ὁ ἴδιος συστηματικὸς φιλόσοφος, ἐπιχείρησε νὰ θεμελιώσῃ τὴν ἠθικὴ σὲ ὀρθολογικὲς βάσεις ὀρίζοντας μεθοδικὰ τὶς μεγάλες ἠθικὲς ἔννοιες —ἀρετή, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐγκράτεια, δικαιοσύνη κλπ.— καὶ ἀποκαθιστώντας ἔτσι τὴν ἀξία τῆς ἔννοιας, πού εἶχε ὑπονομευτεῖ ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς κατὰ τὴν περίοδο ἐκείνη τῆς βαθιᾶς κρίσης τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Οἱ σοφιστὲς εἶχαν ἐξομοιώσει τὴν ἔννοια μὲ τὴ λέξη καὶ ἀνήγαγαν τὴ φιλοσοφία στὴ ρητορική: γι' αὐτοὺς δὲν ὑπῆρχε ἀλήθεια ἀντικειμενική, δὲν ὑπῆρχε ἐπιστήμη, παρὰ μόνο μιὰ τέχνη νὰ κάνεις δεκτὲς τὶς γνώμες σου. Ἡ θεωρία τους ἦταν, ὅπως θὰ πεῖ ὁ Prantl, μιὰ «ρητορική ὀνοματοκρατία (nominalismus) τῆς ἔννοιας». Ὡστόσο δὲν ἦταν ἐντελῶς ἀνώφελη: οἱ σοφιστὲς ἔδειξαν ὅτι οἱ ἔννοιες δὲν εἶχαν ἀναλυθεῖ οὔτε ὀριστεῖ σωστὰ καὶ ἐπισήμαναν ἔτσι τὴν ἀνάγκη ἑνὸς καλύτερου ὀρισμοῦ τους.

Τὴ μέθοδο τοῦ Σωκράτη, πού περιοριζόταν στὸν ὀρισμὸ τῶν ἠθικῶν ἔννοιων, ὁ Πλάτων θὰ τὴν ἐπεκτείνει στὸ σύνολο τῆς φιλοσοφίας καὶ μάλιστα, γιὰ νὰ θεμελιώσῃ πιὸ στέρεα, ὅπως νόμιζε, τὴν ἀξία τῆς ἔννοιας καὶ συνακόλουθα τῆς ἐπιστήμης, θὰ μετατρέψῃ τὴν ἔννοια σὲ ὑπερβατικὴ ὄντοτητα, χωρισμένη ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο.

Ὁ Θ. Κεσσίδης ἀναπτύσσει μὲ ἀπλὸ ἀλλὰ καὶ βαθὺ τρόπο τὶς συνιστώσες τῆς σωκρατικῆς μεθόδου, τὴ διαλεκτική, τὴν ἐπαγωγή (ψευδο-επαγωγή, θὰ λέγαμε ἐμεῖς, μιὰ καί, ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ ἴδιος, διαφέρει οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴ βακωνικὴ ἐπαγωγή, φορτισμένη καθὼς εἶναι ἀπὸ ἀπριορικά στοιχεῖα πού θὰ ἐξελιχθοῦν, ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, σὲ ιδέες - ἀρχέτυπα καὶ στὴ θεωρία τῆς «ἀνάμνησης»), τὴν ὑπόθεση, τὴν ἀναλογία, πού θὰ τυποποιηθοῦν, θὰ συστηματοποιηθοῦν καὶ θὰ πάρουν τελικὰ τὴ θέση τους στὸ «corpus» τῆς Λογικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη. Κάθε ἀπόπειρα νὰ δοθεῖ ἐδῶ μιὰ περίληψη θὰ ἦταν βάνουσο στρίμωγμα καὶ καταστροφή τῆς κρυστάλλινης σαφήνειας

τοῦ κειμένου τοῦ Θ. Κεσσίδη. Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καὶ τὸ ὑποκεφάλαιο γιὰ τὴ σωκρατικὴ «εἰρωνεία» ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἀμφισβήτηση καὶ τελικὰ στὸν κλονισμό τοῦ ὑποκειμενισμοῦ καὶ τῶν «κατεστημένων» πεποιθήσεων καὶ στὴν ἀπόκτηση λογικὰ θεμελιωμένων γνώσεων.

Μὲ τὸ τρίτο κεφάλαιο μπαίνουμε στὴν καθαυτὸ ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη, ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς αὐτογνωσίας («Γνῶθι σαυτόν»), ἐνὸς ἀπὸ τὰ πρωταρχικὰ στοιχεῖα τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς. Ἡ αὐτογνωσία γιὰ τὸν ἀθηναῖο φιλόσοφο «σήμαινε πρὶν ἀπ' ὅλα γνώση γιὰ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὸν ἐσωτερικὸ του κόσμο. Μ' αὐτὴν ἀποκτοῦσε τὴ βεβαιότητα ὅτι ἡ γεμάτη νόημα ζωὴ, ἡ πνευματικὴ υἡγεία, ὁ ἀρμονικὸς συντονισμὸς τῶν ἐσωτερικῶν δυνατοτήτων μὲ τὴν ἐξωτερικὴ δράση καὶ ἡ ἱκανοποίηση ἀπὸ τὴν ἠθικὴ διαγωγὴ ἀποτελοῦν ὑπέρτατο ἀγαθό, ὑπέρτατη ἀξία. Μὲ τὴν ἀξία αὕτὴ δὲν μπορεῖ νὰ συγκριθεῖ καμιά γνώση, ὅσο κι ἂν εἶναι χρήσιμη» (σελ. 84). Κι ἀκόμα: «Ὁ προσανατολισμὸς γιὰ τὴ γνώση τῆς καθολικότητας —δηλ. τῶν ἠθικῶν καὶ ἰδανικῶν ἐννοιῶν ποὺ ὑπάρχουν μέσα στὸν ἄνθρωπο(...)— ὁδηγοῦσαν τὸν Σωκράτη στὸ νὰ σκέφτεται τίς ἀμοιβαῖες σχέσεις τῆς γνώσης καὶ τῆς ἀρετῆς» (σελ. 91). Μὲ τὴν ἀναζήτησή αὕτὴ τοῦ ἐγώ, τοῦ νοήματος τῆς ζωῆς, συνδέεται καὶ τὸ περίφημο σωκρατικὸ «δαιμόνιο», ἡ ἐσωτερικὴ ἐκείνη φωνή, (ὁ «θεῖος οἰωνός») ποὺ κατὰ μὲν τὸν Πλάτωνα εἶναι ἀποτρεπτικὴ, κατὰ δὲ τὸν Ξενοφῶντα προτρεπτικὴ τῆς δράσης. Ὁ Θ. Κεσσίδης θεωρεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀντίφαση οὐσιαστικὴ μεταξὺ τῶν δύο ἐρμηνειῶν, ἀφοῦ ἡ μὴ ἀποτροπὴ ἀπὸ μιὰν ἐνέργεια «παρέχει πλήρη ἐλευθερία δράσης» (σελ. 94). Γιὰ τὴ φύση αὐτοῦ τοῦ «δαιμονίου» οἱ γνώμες διίστανται. Οἱ περισσότεροι ὑποστηρίζουν ὅτι εἶναι μυστικιστικὴ, ἓνα εἶδος μυστικῆς καὶ ἄμεσης ἐπικοινωνίας μὲ τὸν Θεό, ἐλάχιστοι προσπαθοῦν νὰ βροῦν μιὰν ὀρθολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ «δαιμονίου». Ὁ νεαρὸς Μαργ εἴραφε ὅτι ὁ Σωκράτης «εἶναι φορέας ὄχι τῆς θείας, ἀλλὰ τῆς ἀνθρώπινης μορφῆς. Εἶναι ὄχι μυστικὸς, ἀλλὰ λαμπρὸς καὶ φωτεινός, ὄχι προφήτης, ἀλλὰ κοινωνικὸς ἄνθρωπος». Ὁ Θ. Κεσσίδης κλίνει πρὸς τὴ δεύτερη ἄποψη.

Ἐνα ἄλλο ἐπίμαχο θέμα εἶναι ἡ σωκρατικὴ θέση, ὅτι «ἡ ἀρετὴ εἶναι γνώση», ποὺ ἐκφράζεται κι ἄλλιωδς μὲ τὴ ρήση «κακὸς οὐδεὶς ἐκών», θέση ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης προσπαθεῖ νὰ ἀντικρούσει, κυρίως στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ὁ Θ. Κ., ὕστερα ἀπὸ ἐνδελεχὴ μελέτη τῶν ἀντίστοιχων κειμένων, καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη στηρίζεται στὸ διαφορετικὸ ἐννοιακὸ πλάτος καὶ βάθος ποὺ ἀποδίδει στὴ λέξη «γνώση». Πάντως ἡ ὅλη διαμάχη φέρνει στὴν ἐπιφάνεια —ἀπὸ τότε ἀκόμα!— τὸ μέγα πρόβλημα τοῦ συγκερασμοῦ τῆς «ψυχρῆς θεωρητικῆς νόησης» μὲ τὸν «προσανατολισμὸ πρὸς τίς ἀνθρώπινες ἀξίες», μὲ μιὰ λέξη τῆς διάπλασης τοῦ «ἄρτιου» ἀνθρώπου.

Στὸ κεφάλαιο μὲ τὰ Συμπεράσματα ὁ συγγραφέας καταπιάνεται μὲ τὸ

ζήτημα της δίκης του Σωκράτη, που έδωσε λαβή σε τόσες συζητήσεις και έχει εμπνεύσει τόσους ποιητές, φιλοσόφους, ζωγράφους κλπ. Ο Θ. Κ. καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «ο Σωκράτης πήγε προς το θάνατο όχι σαν φανατικός μάρτυρας, όχι σαν τυφλός θιασώτης της ιδέας ή της πίστης που κήρυττε, αλλά σαν μάρτυρας της φιλοσοφίας, σαν πεπεισμένος σοφός, που έκανε ελεύθερη εκλογή ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο... Με τη δίκη αυτή αποκαλύφθηκε το βαθύ χάσμα που χώριζε τις πεποιθήσεις του Σωκράτη από την κοινωνική συνείδηση της εποχής του». Ο συγγραφέας δεν συμφωνεί ωστόσο με τους έρευνητές εκείνους που χαρακτηρίζουν τη θανάτωση του Σωκράτη ως δολοφονία που την οργάνωσαν τάχα «οπισθοδρομικοί, αντιδραστικοί και σκοταδιστές». Εμείς θ' αρκεστούμε να επισημάνουμε το γεγονός: παρά το γεμάτο πάθη πολιτικό κλίμα της ήττημένης Αθήνας, που γνώρισε λίγο πρωτύτερα την τυραννία των Τριάκοντα (ανάμεσά τους φιγουράριζε ο Κριτίας, ακροατής του Σωκράτη) και την προδοσία του Αλκιβιάδη (φίλου του Σωκράτη), παρά τα «καινά δαιμόνια» και τον «έσωτερικό του δαίμονα» —τη μυστική σύνδεσή του με τον Θεό— που απειλούσε τα θρησκευτικά θέσμια της πολιτείας, 220 από τους 500 δικαστές της Ήλιαίας ψήφισαν κατά της καταδίκης του Σωκράτη. Αυτό το γεγονός, όχι μόνο δείχνει ότι δεν υπάρχει ένα «στίγμα στην ιστορία του αρχαίου πνεύματος», όπως έγραψε ο Ί. Θεοδωρακόπουλος (*Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*) τόμ. Α', σελ. 320), αλλά και τιμά την αθηναϊκή δημοκρατία, αν μάλιστα θελήσουμε να κάνουμε συγκρίσεις με πρόσφατα αντίστοιχα γεγονότα. Όσο για τους άλλους δικαστές, αυτοί πίστεψαν, λαθεμένα βέβαια, ότι υπηρετούσαν την πολιτεία. Λαθεμένα και καθυστερημένα διότι το καινούργιο πνεύμα του ελεύθερου στοχασμού είχε κιόλας κερδίσει πάρα πολλές συνειδήσεις και η ζωή της παλιάς θρησκείας και του κοινωνικού καθεστώτος, του οποίου ήταν ο καθρέφτης και ο έγγυητής, βρισκόταν στο τέρμα της.

Πριν να κλείσουμε το αυτό σημείωμα, οφείλουμε να κάνουμε μια μικρή μνεία για την πλούσια βιβλιογραφία που παραθέτει στο τέλος ο συγγραφέας. Θα μās επιτραπεί μόνο να παρατηρήσουμε την απουσία από τον κατάλογο δύο κλασικών πια έργων: του Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (Σωκράτης, το έργο του και η θέση του στην Ιστορία), Tübingen 1913 και του A. E. Taylor, *Socrates*, London 1933. Προφανώς, πρόκειται για άκουσια παράλειψη.

Επίσης οφείλουμε να εκφράσουμε τη λύπη μας για την παρουσία αρκετών σφαλμάτων τόσο μεταφραστικών όσο και γλωσσικών και όρολογίας, καθώς και για την ανεξήγητη και συχνότατη παράλειψη, από τις βιβλιογραφικές ενδείξεις των παρατιθεμένων χωρίων, του τίτλου του αντίστοιχου έργου (βλέπε λογουχάρη στις σελίδες 92, 110, 111, 112-13, 118, 123, 132 κλπ.), που δεν υπάρχει ούτε στον γενικό κατάλογο της βιβλιογραφίας.

Σὰν κατακλείδα θὰ ποῦμε ὅτι ὁ Σωκράτης τοῦ Θ. Κεσσδίη εἶναι ἓνα βιβλίο πὸ τὸ διαβάζει κανεῖς «ἀπνευστί», πὸ τὸ ξαναδιαβάζει καὶ θέλει νὰ τὸ διαβάσουν κι ἄλλοι γύρω του, διότι πιστεύουμε πὼς εἶναι ἓνα σπουδαῖο ὄργανο πνευματικῆς ἄσκησης καὶ ἐργασίας, πὸ θὰ ἦταν σφάλμα νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐνδιαφέρει μόνο τοὺς ἱστορικοὺς τῆς φιλοσοφίας.

Γ. Τ. Κρητικός

Université Libre de Bruxelles, *Philosophies non chrétiennes et christianisme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1984.

Ξεκινώντας ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ χριστιανισμὸς ἀποτελεῖ ἓνα οὐσιαστικὸ φαινόμενο τοῦ πολιτισμοῦ μας, τὸ «Ἐλεύθερο Πανεπιστήμιον τῶ Βρυξελλῶν» δημοσίευσε μιὰ σειρά ἄρθρων πάνω στὴ σχέση τῶν μὴ χριστιανικῶν φιλοσοφιῶν καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ, ἐρευνώντας παράλληλα τὸ πολιτισμικὸ πλαίσιο, τὸ ὁποῖο τὸν κατέστησε δυνατὸ ἢ στὸ ὁποῖο αὐτὸς ἀντιτάχθηκε.

Ὁ Λάμπρος Κουλουμπαρίτης ἐξετάζει τοὺς *Μετασχηματισμοὺς τοῦ Λόγου* ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἄρκετὰ ἀσαφὲς πρόλογο τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου γιὰ νὰ καταλήξει στὴ σημασία πὸ πῆρε ὁ ὅρος στὸν παραδοσιακὸ χριστιανισμό. Ἦδη στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα τὸν χρησιμοποιοῦσαν εὐρύτατα. Στὸν Ὅμηρο ὁ Λόγος σήμαινε κυρίως τὴν ἔκφραση τῆς σκέψης ἢ τὴ διήγηση κάποιων γεγονότων. Στὸν Ἡράκλειτο ἀποκτᾷ ἓνα πολυσημικὸ χαρακτήρα. χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει τὴν ὁμιλία, τὸ λογικὸ ἢ τὴν ἰδέα τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν ποικίλων καὶ ἀντιθέτων ὄντων. Ἀποτελεῖ τὸ «μέτρον» ὅλων τῶν πραγμάτων, πὸ καθιστᾷ δυνατὴ μιὰ καλύτερη γνώση τῆς κοσμικῆς τάξης καὶ ἐμφανίζεται ὡς Πῦρ καὶ Φύσις.

Στὸν Πλάτωνα Λόγος καὶ Νοῦς συμβαδίζουν. Στὸν *Φαῖδωνα*, διὰ μέσου τῆς κριτικῆς πὸ ἀσκεῖ ὁ Σωκράτης στὸ Νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα, ὁ «Λόγος» φορτίζεται μὲ τὴ σημασία τῆς «αἰτίας τοῦ εἶναι» ἐνὸς πράγματος· ταυτίζεται μὲ τὸ πράγμα «αὐτὸ καθ' αὐτὸ» ἢ μὲ τὸ «εἶδος» του (99b - 100e). Στὸν *Τίμαιο* ὁ Λόγος ἀποβαίνει ἓνα εἶδος μέτρου γιὰ τὸ δημιουργὸ ἢ τὸν ἄνθρωπο. Πραγματικὸ εἶναι λοιπὸν ὅ,τι συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀλήθεια τοῦ λόγου, ἢ ὁποία βασίζεται στὴν ἀρχὴ τῆς ταυτότητας.

Ἀντίθετα μὲ τὸν Πλάτωνα πὸ πίστευε ὅτι μῦθος καὶ λόγος ἀλληλοσυμπληρώνονται, ὁ Ἀριστοτέλης, ἀποκλείοντας κάθε μυθικὴ προσέγγιση τοῦ θέματος, διαμορφώνει ὀριστικὰ τὴν ἔννοια τοῦ λόγου, πὸ ἀποβαίνει ἐδῶ διάταξη οὐσίας, ὑποκαθιστώντας τὸ «εἶδος» καὶ τὴ «μορφή». Ἔτσι, ὁ πλατωνικὸς λόγος μεταμορφώνεται σύμφωνα μὲ τὴ νέα προοπτικὴ τοῦ ὕλο-