Ἐκ τῶν βιβλίων τῆς Σοφίας Σ.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

2 ΑΘΗΝΑΙ 1972

Φ Ι Λ Ο Σ Ο Φ Ι Α

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

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

ΕΦΟΡΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Πρόεδρος
ΠΑΝ. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ,
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ, ΦΙΛΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ,
ΟΘΩΝ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: Λ. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ

ΣΥΝΤΑΚΤΑΙ: Ε. Ν. ΡΟΥΣΣΟΣ, Α. ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ-ΓΑΛΑΝΟΥ,
Μ. ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ

EDITORIAL BOARD

Prof. J. N. THEODORAKOPOULOS, President
Prof. P. BRATSIOTIS, Prof. P. KANELLOPOULOS,
Prof. C. TSATSOS, Prof. PHILON VASSILIOU
Prof. O. PYLARINOS
Dr. LINOS BENAKIS, Director, Dr. E. N. ROUSSOS,
Dr. ANNA KELESSIDOU-GALANOS, MYRTO DRA-
GONA-MONACHOU

ΣΥΝΤΑΞΙΣ - ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΙΣ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, ΑΘΗΝΑΙ 136, ΤΗΛ. 609-140

EDITORIAL OFFICE - DISTRIBUTION

RESEARCH CENTER FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14 ANAGNOSTOPOULOU Str., ATHENS 136, GREECE

(Price per issue for abroad $ 7)

Τὰ ἄρθρα τοῦ παρόντος τόμου δημοσιεύονται μὲ τὴν προσωπικὴν εὐθύνην τῶν συγγραφέων ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον καὶ τὴν γλωσσικὴν μορφήν. Τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. εἶναι ὑπεύθυνον διὰ τὴν προσαρμογὴν τῶν χειρογράφων εἰς τοὺς τεχνικοὺς κανόνας δημοσιεύσεως τῶν ἄρθρων καὶ τῶν βιβλιοκρισιῶν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΑΡΙΘΜ. ΕΙΣΑΓ. 1747
ΤΑΞΙΝΟΜΗΣΙΣ

2 ΑΘΗΝΑΙ 1972

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 2 (1972)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Φιλοσοφία καὶ Ὑπαρξισμὸς 5

Κ. Τσάτσος, Οἱ ἰδέες τῆς Δικαιοσύνης καὶ τοῦ Δικαίου. Ὀρθὸ καὶ θετικὸ Δίκαιο 37

Φ. Βασιλείου, Λογική, Γλῶσσα καὶ Μαθηματικὰ 61

G. P. Henderson, Politics, Morals, Nature and Convention 85

Β. Ν. Τατάκης, Ἀπόψεις γιὰ τὴν κατάφαση 100

Στ. Πάνου, Ὕπαρξη καὶ ἀμφιβολία. Τὸ πρόβλημα τῆς δομῆς τῆς συνειδήσεως 107

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

St. Ramfos, Nostos 117

Φ. Κ. Βῶρος, *Ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια.* Δημόκριτος, ἀπόσπ. 117 137

A. Kélessidou-Galanos, A la recherche de la valeur suprême. Platon et l'Un absolu 152

Β. Παπούλια, Προβλήματα πλατωνικῆς παρουσίας 1. Ἡ «ἱστορικότητα» τῆς μεθόδου 201

Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, Σχόλια στὴν Πολιτειολογία τοῦ Πλάτωνος 222

Ε. Ν. Πλατῆς, Ἑρμηνευτικὰ στὸν πλατωνικὸ *Κρίτωνα*. Τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο τοῦ διαλόγου 235

J. P. Anton, On Aristotle's Principle of Contradiction. Its Ontological Foundations and Platonic Antecedents 266

Ν. Γ. Αὐγελῆς, Ἡ ὑπέρβαση τῆς Φυσικῆς στὸν Ἀριστοτέλη 284

D. Z. Andriopoulos, The Stoic Theory of Perceiving and Knowing 305

Λ. Γ. Μπενάκης, Ἡ γένεση τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὴ χριστιανικὴ σκέψη. Μὲ ἀφορμὴ ἕνα νέο κείμενο τοῦ Ἀρέθα 327

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Ν. Σκουτερόπουλος: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons.* Hrsg. von J. Wippern, Darmstadt 1972 337

Ν. Σκουτερόπουλος: *Platon-Werke IV, Πολιτεία.* Bearb. von D. Kurz, Darmstadt 1971 343

Μ. Δραγώνα-Μονάχου: Κ. Χ. Γρόλλιος, *Μία προσπάθεια πρακτικῆς ἐφαρμογῆς τῆς πολιτείας τῶν σπουδαίων* - Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος* - Κ. Π. Μιχαηλίδης, *Ἡ ἔννοια τοῦ λόγου κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ τοὺς Στωικούς* - B. Tatakis, *La logique stoiciénne et la nouvelle logique contemporaine* - Κ. Ε. Χατζηστεφάνου, *Ὁ σοφὸς παρὰ τοῖς Στωικοῖς*, «Πρακτικὰ Α΄ Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου» 1, Λευκωσία 1972 344

Μ. Δραγώνα-Μονάχου: J. M. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1971 351

Μ. Δραγώνα-Μονάχου: *Posidonius 1, The Fragments*, ed. by L. Edelstein - I. G. Kidd, Cambridge 1972 358

Στ. Πάνου: Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg/München 1971 359

Στ. Πάνου: M. Nédoncelle, *Explorations Personnalistes*, Paris 1970 361

Β. Παπούλια: *«Δευκαλίων»*. Τρίμηνη ἔκδοση γιὰ τὶς Ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου, Ἀθήνα 1 (1970) - 2 (1971) 363

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Διεθνῆ Συνέδρια Φιλοσοφίας 1972 - Φιλοσοφικαὶ Ἀνακοινώσεις καὶ Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἀκαδημίαν Ἀθηνῶν κατὰ τὸ 1972 - Τὸ 15ον Παγκόσμιον Συνέδριον Φιλοσοφίας, Βάρνα 17-22.9.1973 - Νέαι Φιλοσοφικαὶ Ἑταιρεῖαι καὶ Κέντρα Ἐρευνῶν - Ἡ ἔκδοσις καὶ ὑποδοχὴ τοῦ πρώτου τόμου τῆς «Φιλοσοφίας» - Αὐτοτελεῖς ἐκδόσεις τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. - Βιβλία καὶ Περιοδικὰ ἀποσταλέντα πρὸς τὴν Σύνταξιν τῆς «Φιλοσοφίας» 367

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟΝ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ ΛΟΓΩΝ, ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΩΝ, ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΤΩΝ ΤΟΜΩΝ 1-45 (1926-1970) ΤΩΝ ΠΡΑΚΤΙΚΩΝ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ 377

Συντομογραφίαι τοῦ τόμου 2 (1972) 385

Εὑρετήριον Ἑλληνικῶν Περιλήψεων τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων 386

Table of Summaries in Foreign Languages 386

Συνεργάται τοῦ τόμου 2 (1972) 387

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΥΠΑΡΞΙΣΜΟΣ

Ἤδη ὁ τίτλος τῆς μελέτης αὐτῆς δὲν εἶναι μονοσήμαντος, ἀλλὰ εἶναι δυνατὸν νὰ σημαίνη τρία πράγματα : α) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς δὲν εἶναι φιλοσοφία, β) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς δὲν καλύπτει ὅλη τὴν ἐπιφάνεια τοῦ χώρου τῆς φιλοσοφίας, ὅπως αὐτὴ διαμορφώθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, καὶ γ) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς εἶναι μία φιλοσοφικὴ αἵρεση. Τί ἀπὸ τὰ τρία αὐτὰ ἰσχύει θὰ φανῆ ἀπὸ τὴν ὅλη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος.

Ὡς φοιτητὴς εἶχα ἤδη τὴν τύχη νὰ παρακολουθήσω τὴν ἀγωνιώδη γένεση καὶ ἀνάπτυξη μιᾶς μορφῆς τοῦ συγχρόνου Ὑπαρξισμοῦ, ὅπως τὴν διεμόρφωσε ὁ Karl Jaspers. Ἡ μορφὴ αὐτὴ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ πηγάζει κατὰ τὴ γνώμη μου ἀπὸ μιὰ γνήσια καὶ καθαρὴ φιλοσοφικὴ διάθεση, εἶναι δὲ συνάμα λαξευμένη μὲ σκληρὸ πράγματι ἀγῶνα, τὸν ὁποῖον διεξήγαγε ὁ Jaspers γιὰ νὰ κατακτήση ὅλη τὴν κλασικὴ πνευματικὴ περιουσία τῆς φιλοσοφίας. Παράλληλα πρὸς τὴν ἀγωνιώδη ὑπαρξιακή του προσπάθεια ὁ Jaspers ἀγωνίσθηκε μία ὁλόκληρη δεκαετία γιὰ νὰ κατακτήση ὅλα τὰ κλασικὰ συστήματα τῆς φιλοσοφίας, καὶ τοῦτο γιατὶ ἦταν πεπεισμένος, ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς χωρὶς τὰ μεγάλα προβλήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ καταλάβη μιὰ ὁποιαδήποτε θέση μέσα στὰ τείχη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως.

Τὸν ἀγῶνα αὐτὸν τοῦ Jaspers παρακολούθησα ἕξη ὁλόκληρα χρόνια. Ἡ πάλη τοῦ Jaspers ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ μὲ τὰ μεγάλα προβλήματα τῆς φιλοσοφίας ἦταν ὁλοφάνερη κατὰ τὴν ἀπὸ ἕδρας διδασκαλία του στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Heidelberg, τετράωρη κάθε ἑβδομάδα καὶ μάλιστα πάντοτε 12-1 τὸ μεσημέρι. Ἐγγύτερα ὅμως ἀκόμη διεπίστωσε ὁ μαθητὴς αὐτὸν τὸν ἀγῶνα τοῦ διδασκάλου κατὰ τὸ δίωρο φροντιστήριο, 6-8 κάθε Παρασκευὴ τὸ ἀπόγευμα. Ἐκεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ μέλη τοῦ φροντιστηρίου, τὰ ὁποῖα ποτὲ δὲν ἦταν περισσότερα ἀπὸ 15, γιατὶ ἡ ἐπιλογὴ ἦταν πολὺ αὐστηρή, ἀνελάμβανε νὰ πραγματευθῆ ἕνα θέμα σὲ διάστημα μισῆς ὥρας. Ἐνθυμοῦμαι ὅτι τὸ θερινὸ ἑξάμηνο τοῦ 1923 θέμα τοῦ φροντιστηρίου ἦταν ὁ Kierkegaard. Ὁ Kierkegaard εἶχε μεταφρασθῆ στὰ

Γερμανικὰ σὲ 14 τόμους ἀπὸ τὸν Chr. Schrempf μεταξὺ τοῦ 1901 καὶ τοῦ 1906. Αὐτὴ τὴ μετάφραση θὰ χρησιμοποιούσαμε γιὰ τὴ μελέτη μας. Ἄλλωστε, καθ' ὅσον γνωρίζω, δὲν ὑπῆρχε τότε ἄλλη μετάφραση σὲ ἄλλη ξένη γλῶσσα. Ὅταν τὰ μέλη τοῦ φροντιστηρίου ἔπρεπε νὰ δηλώσουν ποιὸ θέμα θὰ πραγματευθοῦν, ἐπρότεινα γιὰ τὸν ἑαυτό μου τὸ θέμα Existenz und Vernunft (Ὕπαρξη καὶ Νοῦς). Ἡ σειρὰ τῶν σκέψεων τῆς εἰσηγήσεώς μου εἶχε ὡς σκοπὸν νὰ δείξη, ὅτι ἡ ἔννοια «ὕπαρξη» δὲν καλύπτει ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας, ὅτι ἡ ὕπαρξη εἶναι πρόβλημα καὶ ὡς πρόβλημα μόνον ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ τὸ πραγματευθῆ, ὁ ὁποῖος ἄλλωστε καὶ καλύπτει ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας. Ὁ νοῦς ἐξ ἄλλου ἦταν ἡ εὐρύτατη ἔννοια τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, καὶ αὐτὸν ἀκριβῶς ἐνόμισα ὅτι ἔπρεπε νὰ ἀντιπαραθέσω πρὸς τὴν πολὺ στενότερη ἔννοια τῆς ὑπάρξεως. Δὲν παρέλειψα μάλιστα ν' ἀναφέρω στὴν εἰσήγησή μου ἐκείνη ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ Πλωτῖνος, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ μεταφυσικὸ μυστικό του βίωμα προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν νοῦ, δὲν παύει νὰ θεωρῆ τὸν νοῦ ὡς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἔννοια τῆς φιλοσοφίας, ὡς τὴν εὐρύτερη ὅλων τῶν ἄλλων ἐννοιῶν[1], καὶ ὅτι συνεπῶς ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ νοῦς εἶναι ἔννοιες ὁμόλογες, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ὕπαρξη καὶ συνεπῶς ὁ νοῦς καὶ ἡ ὕπαρξη δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ συμπέσουν. Ἡ ὕπαρξη ἄρα ἀποτελεῖ μόνον ἕνα ἀπὸ τὰ προβλήματα τοῦ νοῦ, γιατὶ ὁ νοῦς φιλοσοφεῖ.

Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσω ὅτι μόλις τελείωσα τὴν εἰσήγησή μου, ἐδέχθηκα τὰ πυρὰ τῶν περισσοτέρων μελῶν τοῦ φροντιστηρίου, τὰ ὁποῖα εἶχαν προσχωρήσει στὸν ἀδιαμόρφωτο ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸν Jaspers Ὑπαρξισμό. Ἀντίθετα ὁ καθηγητὴς συνεζήτησε τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς εἰσηγήσεώς μου, ἐπρόσεξε ἰδιαιτέρως τὴν παρατήρησή μου περὶ Πλωτίνου, καὶ κατέληξε στὸ συμπέρασμα, ὅτι εἶναι γεγονὸς πὼς ὄχι μόνον γιὰ τὴν ἑλληνική, ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλη σχεδὸν τὴ φιλοσοφία, μεσαιωνικὴ καὶ νεώτερη, ὁ νοῦς εἶναι ἡ εὐρύτερη ἔννοια, αὐτὴ μόνον περιλαμβάνει ὅλα τὰ προβλήματα, ἡ ὕπαρξη ὅμως ἔχει πρωταρχικὸ χαρακτῆρα, καὶ κατὰ τοῦτο ὁ Kierkegaard μὲ τὴ φιλοσοφία του ἀποτελεῖ τομὴ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἀναπροσαρμόσωμε τὴν συμπεριφορὰ τῆς σκέψεώς μας πρὸς ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας.

Ἀντιπαρατήρησα τότε, μὲ ἀρκετὸ δέος, ὅτι κατὰ τὴ γνώμη μου τὴν ὑπαρξιακὴ συνείδηση δὲν τὴν εὑρίσκομε μόνον στὸν Kierkegaard ἀλλὰ σχεδὸν σὲ ὅλους τοὺς Ἕλληνας φιλοσόφους, κατ' ἐξοχὴν ὅμως στοὺς Σοφιστάς, στὸν Σωκράτη, στὸν Πλάτωνα καὶ στοὺς Στωικοὺς καὶ Ἐπικουρείους. Στὸν Πλωτῖνο μάλιστα ἡ συνείδηση αὐτή, ἢ μᾶλλον, ὅπως ὁ ἴδιος λέγει, ἡ «συναίσθηση» αὐτὴ καταλήγει σὲ ὑπαρξιακὸ πάθος. Τέλος,

1. Βλ. τὸ βιβλίο μου *Plotins Metaphysik des Seins,* Bühl/Baden 1928.

εἶπα ὅτι τὴν ὑπαρξιακὴ συνείδηση τὴν συναντοῦμε ἔντονα στοὺς πρώτους χριστιανούς, δηλαδὴ τῶν τεσσάρων πρώτων αἰώνων τῆς ἱστορίας τοῦ Χριστιανισμοῦ, καθὼς ἐπίσης καὶ στοὺς Γνωστικούς. Ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς χριστιανούς, οἱ ὁποῖοι δὲν φιλοσοφοῦσαν, γιατὶ εἶχαν ἕτοιμη τὴ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, καὶ συνεπῶς μποροῦσαν νὰ προβάλλουν περισσότερο ἔντονα τὴν ὑπαρξιακή των συνείδηση, ἡ ὁποία εἶχε δύο σκέλη, τὸ συναίσθημα τῆς παροδικότητος τῆς ζωῆς καὶ τὴν πίστη ὅτι τὴν παροδικότητα αὐτὴν τῆς ζωῆς θὰ τὴν διαδεχθῆ ἡ ἄλλη ζωὴ μὲ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὸ πλήρωμά της, οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, ἂν καὶ ἔχουν τὸ βίωμα τῆς ὑπάρξεως, δὲν τὸ προβάλλουν, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι χρονικὸ καὶ ἀτομικὸ καὶ δὲν εἶναι συνεπῶς δυνατὸν νὰ εἶναι αὐτὸ τὸ *ὄντως ὄν*. Τὸ βίωμα τῆς ὑπάρξεως εἶναι ἁπλῶς γι' αὐτοὺς ἡ γέφυρα γιὰ νὰ προχωρήσουν πρὸς τὸ *ἀεὶ ὄν*, πρὸς τὸ *ἑτερῇ ὄν*, πρὸς τὸ *ὄντως ὄν*, πρὸς τὴν *οὐσίαν*.

Ὁ καθηγητὴς ἔκλεισε τὴ συζήτηση μὲ πολλὴν εὐγένεια, ἀφοῦ πρὶν μὲ τὸν ἐξαίρετο τρόπο ποὺ εἶχε νὰ ὁμιλῆ προσπάθησε νὰ κατευνάση τὰ πνεύματα τῶν μελῶν τοῦ φροντιστηρίου. Ἂς σημειωθῆ ὅτι ἡ ἀντιδικία αὐτὴ μὲ τὰ περισσότερα μέλη τοῦ φροντιστηρίου εἶχε τὴ συνέχειά της σὲ μακρὲς καὶ ζωηρὲς συζητήσεις ἔξω τοῦ φροντιστηρίου. Στὰ 1928 ἔφυγα ἀπὸ τὴν Heidelberg. Ἡ ἐπικοινωνία μου μὲ τὸν Jaspers διεκόπη καὶ ἀνανεώθηκε μετὰ τὰ 1935, ὁπότε ὡς καθηγητὴς ὁ μαθητὴς ἐπῆγε νὰ ἐπισκεφθῆ τὸ διδάσκαλο. Ἔκτοτε εἶδα τὸν Jaspers κατὰ τὸ 1937 καὶ τὸ 1938, ὁπότε ἄρχισαν νὰ συσσωρεύωνται στὸν ὁρίζοντα τὰ σύννεφα ποὺ ὡδήγησαν στὴ λαίλαπα τοῦ δευτέρου παγκοσμίου πολέμου.

Ἡ τελευταία φορὰ ποὺ εἶδα τὸν Jaspers ἦταν τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1954, ὁπότε ἐπιστρέφοντας ἀπὸ τὴν Ἀμερικὴ ἐπῆγα νὰ τὸν ἀκούσω στὸ Ragaz τῆς Ἑλβετίας, ὅπου ἀπέθανε ὁ Schelling καὶ ὅπου ὁ Jaspers ὡμίλησε περὶ Schelling ἐξ ἀφορμῆς τῶν ἑκατὸν ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου του. Κατὰ τὴ συνάντησή μας ἐκείνη ὁ Jaspers μοῦ θύμισε τὴν εἰσήγησή μου περὶ Existenz καὶ Vernunft καὶ μοῦ εἶπε, ὅτι ἔχει πιὰ πεισθῆ ὅτι ἡ Vernunft ἔχει τὴν προτεραιότητα ἀπὸ τὴν Existenz. Ὁμολογῶ ὅτι εἶχα ξεχάσει τὴν εἰσήγηση ἐκείνη, καὶ τοῦτο ἦταν φυσικὸ γιὰ ἕνα νέον ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος μὲ τὴν ὁρμητικότητα παρασύρει ὅ,τι δημιουργεῖ καὶ παραμερίζει πολλὰ ἀπὸ τὴ ζωή του καὶ τὴ μνήμη του μὲ τὸ πάθος τῆς δημιουργίας καινούργιων πραγμάτων. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ διακόψω τὸ ἀπομνημόνευμα, τὸ ὁποῖον ἕνα λόγο μόνον εἶχε γιὰ νὰ λάβη ἐδῶ τὴ θέση του. Ὁ λόγος αὐτὸς ἦταν νὰ δείξω στὸν ἀναγνώστη μου ὅτι ἀπὸ φοιτητὴς παρακολούθησα σὲ μιὰ πρωταρχικὴ πηγὴ τὴ γένεση τοῦ συγχρόνου Ὑπαρξισμοῦ, ὅταν δηλαδὴ αὐτὸς ἀκόμη δὲν εἶχε γίνει συρμὸς καὶ ἐπίδειξη «ἐκσυγχρονισμοῦ» τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως.

Τὸν σκληρὸν ἀγῶνα του μὲ τὰ κλασικὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητος καὶ τῆς νεώτερης ἐποχῆς τὸν συνέχισε ὁ Jaspers ἀπὸ τὴ σκοπιὰ πάντοτε τοῦ Ὑπαρξισμοῦ, ἀλλὰ καὶ χωρὶς ποτὲ νὰ παραιτηθῆ ἀπὸ τὴ λογικὴ διαλεκτικὴ σκέψη, ὥσπου κατέληξε σὲ μία Ὀντολογία, ἡ ὁποία ἔλαβε τὴ διατύπωσή της στοὺς τρεῖς τόμους τοῦ πρώτου καὶ βασικοῦ του φιλοσοφικοῦ ἔργου *Philosophie*, ποὺ εἶδε τὸ φῶς τὸ 1933. Ὁ πρῶτος τόμος δίδει αὐτό, τὸ ὁποῖον ὁ Jaspers ὀνομάζει φιλοσοφικὸ προσανατολισμὸ τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο, ὁ δεύτερος ἑρμηνεύει καὶ ἀποσαφηνίζει τὴν ἔννοια τῆς ὑπάρξεως, τὸ *ὑπάρχειν*, καὶ ὁ τρίτος ἔχει τὸν τίτλο *Μεταφυσική*. Σ' ἕνα μικρότερό του ἔργο, ποὺ ἐδημοσιεύθηκε στὰ 1935, μὲ τὸν τίτλο *Vernunft und Existenz*, ὁ Jaspers καταλήγει στὴ διαπίστωση —καὶ τοῦτο ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία γιὰ τὴν κατάκτηση τοῦ Ὑπαρξισμοῦ τοῦ Jaspers— ὅτι *ἡ φιλοσοφία, ὅταν φθάνῃ σὲ ἐπιτυχία, εἶναι ἡ μοναδικὴ ἐκείνη νόηση, ὅπου ἡ λογικὴ ἀφαίρεση καὶ ἡ πραγματικὴ παρουσία εἶναι μὲ κάποιο τρόπο ταυτόσημες. Οἱ βασικὲς ὠθήσεις πρὸς ἕνα ζωντανὸ τρόπο τοῦ φιλοσοφεῖν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐκδηλωθοῦν ἀληθινὰ μόνον σὲ μιὰ καθαρὴ τυπικότητα. Εἶναι νοητικὲς ἐνέργειες πού, ὅταν κανεὶς τὶς κατανοήσῃ καὶ τὶς συνεκτελέσῃ, ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα μία ἐσωτερικὴ πράξη τοῦ ὅλου ἀνθρώπου: δηλαδὴ τὸ αὐτοφανέρωμά του ἀπὸ τὴν πηγὴ τῶν νοητικῶν δυνατοτήτων, γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸ Εἶναι ἀπὸ τὴν ὕπαρξή*[2].

Δύο εἶναι οἱ πόλοι τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Jaspers : πρῶτον ἡ ἀφηρημένη σκέψη, ποὺ ἔχει ὡς πηγὴ τὴ νόηση τοῦ ἀνθρώπου, καὶ δεύτερον ἡ πραγματική, δηλαδὴ ὑπαρξιακὴ παρουσία καὶ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ θέτει σὲ κίνηση τὴ νόησή του. Ἡ ὑπαρξιακὴ παρουσία εἶναι ἀπαραίτητη, γιατὶ μόνον μέσῳ αὐτῆς κατορθώνομε νὰ βεβαιωθοῦμε γιὰ τὸ Εἶναι. Δηλαδὴ τὸ Εἶναι, ὅποιο κι ἂν εἶναι, πρέπει νὰ βεβαιωθῆ, νὰ πιστοποιηθῆ ἀπὸ τὴν ἐσωτερική μας βίωση. Ὅτι βεβαίως ὡρισμένα εἴδη τοῦ Εἶναι εἶναι δυνατὸν νὰ βιωθοῦν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Τὸ ἐρώτημα ὅμως τὸ ἀδυσώπητο, ποὺ ἐγείρεται ἐδῶ, εἶναι : Ἂν γενικῶς ὅλα τὰ εἴδη τοῦ Εἶναι, *τὸ εἶναι καθ' ὅλου*, εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ καὶ βίωμα ἢ εἶναι μόνον νόημα; Καὶ γιὰ νὰ λάβωμε ἕνα παράδειγμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ ἀπὸ τὴν Ἀστρονομία, ὅπου ἐπίσης ὑπάρχει τὸ Εἶναι, ἢ μᾶλλον ὅπου ζητεῖται κατ' ἐξοχὴν τὸ Εἶναι καὶ ὅπου πάντα τὸ Εἶναι ἀντιστοιχεῖ στὴ νόηση, θέτομε τὸ ἐρώτημα : Πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ γίνουν βιώματα οἱ σχέσεις, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ σύστημα τῶν ἐνεργειῶν ποὺ συγκροτοῦν τὸ ἄτομο τῆς Μικροφυσικῆς; Ἢ πῶς

2. Βλ. καὶ τὸ κείμενο τριῶν διαλέξεων (Φραγκφούρτη 1937) τοῦ K. Jaspers μὲ τὸν τίτλο *Ὑποστασιακὴ Φιλοσοφία*, σὲ μετάφραση Π. Κανελλοπούλου, ΑΦΘΕ 9 (1938) 117-45, 257-89, 361-94.

εἶναι δυνατὸν νὰ γίνουν βιώματα οἱ μαθηματικὲς σχέσεις, μὲ τὶς ὁποῖες ἡ Ἀστρονομία ἐκφράζει τὴ χρονικότητα τοῦ κόσμου; Ἐδῶ ἀκριβῶς ὁ Ὑπαρξισμὸς μένει μεσοδρομῆς, γιατὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μεταβάλωμε σὲ βιώματα τὶς νοητικὲς ἀφηρημένες σχέσεις, ποὺ ὑπάρχουν μέσα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ στὴν Ἀστρονομία. Καὶ ἂν ἐπιχειρήσωμε τοῦτο, θὰ καταλήξωμε ἁπλῶς σὲ φαντασίωση, ὄχι ὅμως σὲ πραγματικὴ βίωση, τὴν ὁποίαν ζητεῖ ὁ Ὑπαρξισμός, γιὰ νὰ δώση πιστοποιητικὸ στὸ Εἶναι, ὅτι πράγματι εἶναι, εἴτε τὸ σκέπτεται ὁ φυσικὸς καὶ ὁ ἀστρονόμος εἴτε τὸ σκέπτεται ὁ φιλόσοφος. Τὸ Εἶναι τῶν σχέσεων ποὺ ἀποτελοῦν τὸ σύστημα τῶν ἐνεργειῶν, ποὺ συνιστοῦν ὅ,τι ὀνομάζει ἄτομο ἡ Μικροφυσική, εἶναι τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν φυσικὸ καὶ γιὰ τὸν φιλόσοφο. Τὸ Εἶναι λοιπὸν τοῦτο εἶναι προσιτὸ μόνον στὴ νόηση καὶ ὄχι στὴ βίωση. Ἐδῶ χωρίζεται ἡ νόηση ἀπὸ τὴ βίωση. Ἡ νόηση προχωρεῖ πολὺ πέρα ἀπὸ τὴ βίωση, καὶ μόνον μὲ τεράστια ἅλματα ποὺ κάνει πέρα ἀπὸ τὴ βίωση συλλαμβάνει εἴδη τοῦ Εἶναι, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι ποτὲ προσιτὰ στὴ βίωση. Τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ βασικά μας ἐπιχειρήματα κατὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ ὡς φιλοσοφίας καὶ συνεπῶς καὶ κατὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ τοῦ Jaspers, ἐφ' ὅσον καὶ ὁ Jaspers ζητεῖ νὰ συμπέση ἡ λογική, ἀφηρημένη σκέψη μὲ τὴ βιωματική, πραγματικὴ παρουσία.

Ὁ Jaspers στὸ κύριο συστηματικό του ἔργο, ποὺ ἀναφέραμε πρίν, διακρίνει τρία εἴδη τοῦ Εἶναι, τὰ ὁποῖα θεωρεῖ ὡς κατ' οὐσίαν ἀχώριστα τὸ ἕνα ἀπὸ τἄλλο : α) τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμένου, β) τὸ Εἶναι τοῦ ὑποκειμένου καὶ γ) τὸ Εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτό. Τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμένου ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴν πολλότητα τῶν κατ' ἰδίαν ἀντικειμένων, ποὺ ὑπάρχουν *ἐν χώρῳ καὶ χρόνῳ*, καὶ μᾶς περιβάλλουν ὡς ἀντικειμενικὸς κόσμος. Μὲ τὸ Εἶναι τοῦτο καταγίνονται οἱ εἰδικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ κάθε μία ἀπ' αὐτὲς ἐξετάζει καὶ ἐρευνᾶ μιὰ εἰδικὴ κατηγορία ἀντικειμένων ἢ φαινομένων καὶ σχηματίζει μία εἰκόνα γιὰ τὸ Εἶναι τους, δίχως νὰ μπορῆ ποτὲ νὰ τὴν ὁλοκληρώση. Καμμιὰ ἀπ' αὐτὲς τὶς εἰδικὲς ἐπιστῆμες δὲν μπορεῖ νὰ μᾶς δώση εἰκόνα ὁλοκληρωμένη τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Τὴν εἰκόνα αὐτὴν κατὰ τὸν Jaspers μᾶς τὴν δίδει αὐτό, ποὺ ὁ Jaspers ὀνομάζει φιλοσοφικὸ προσανατολισμό. Ὁ φιλοσοφικὸς προσανατολισμὸς ὑπερπηδᾶ τοὺς φραγμοὺς τῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν καὶ μὲ προϋπόθεση πάντοτε τὰ κεκτημένα τῶν ἐπιστημῶν αὐτῶν σχηματίζει μιὰ λογική, ἀφηρημένη εἰκόνα τοῦ κόσμου, καὶ ἡ εἰκόνα αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμένου.

Ὅ,τι ὅμως ὁ Jaspers ὀνομάζει φιλοσοφικὸ προσανατολισμὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ φιλοσοφικὸς τρόπος τοῦ σκέπτεσθαι, καὶ τὸν τρόπον αὐτὸν ἀκολούθησε ἡ φιλοσοφία ἀπ' ἀρχῆς, δηλαδὴ τὸν σχηματισμὸ ἀφηρημένων ἐννοιῶν ἢ καὶ ὁλοκλήρου συστήματος ἐννοιῶν. Μὲ τὸ σύ-

στημα τοῦτο τῶν ἐννοιῶν ἐζήτησε πάντοτε ἡ φιλοσοφία νὰ σχηματίση ἀντικειμενική, λογικὴ εἰκόνα τοῦ κόσμου. Ὅταν τώρα ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη, ἡ ἀφηρημένη νόηση, στρέφεται πρὸς τὸ Εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, ἔχει κατὰ τὸν Jaspers σκοπὸ νὰ ἀποσαφηνίση τί σημαίνει «ὕπαρξη», τί σημαίνει «ὑπάρχω». Θέλει ἐδῶ ἡ φιλοσοφία νὰ βεβαιωθῆ γιὰ τὴν ὕπαρξη καὶ τὸ ποιὸν ἑνὸς Εἶναι, τὸ ὁποῖον δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνη ἀντικείμενο. Τοὐναντίον τὸ εἶδος αὐτοῦ τοῦ Εἶναι, ποὺ λέγεται ὕπαρξη ἢ ἐγώ, ἀποφασίζει τὸ ἴδιο καὶ τί εἶναι, δηλαδὴ εἶναι τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι ποὺ ἔχει γνώση ὅτι ε ἶ ν α ι, ὅτι ὑπάρχει. Ὅμως ἐδῶ ἐγείρεται ἀμέσως μία δυσκολία, ὅτι δηλαδή, ἐνῶ τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ Εἶναι γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει, εἶναι βέβαιο γιὰ τὴν ὕπαρξή του, δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ εἰπῆ τί εἶναι, δὲν γνωρίζει τί εἶναι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Jaspers κατ' οὐσίαν ἐπαναλαμβάνει τὴ διατύπωση τοῦ Kant, ὅτι δηλαδὴ τὸ 'Εγὼ γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει, δὲν γνωρίζει ὅμως τί εἶναι[3]. Ὁ Jaspers ὅμως προσθέτει ὅτι τὸ 'Εγώ, ἡ ὕπαρξη, μόνον μὲ τὴν π ρ ά ξ η γνωρίζει τί εἶναι. Ἡ πράξη εἶναι κάτι τὸ ἀντικειμενικό, ὅπου μέσα βλέπει ἡ ὕπαρξη τὸν ἑαυτό της. Ὅμως τίθεται καὶ ἐδῶ ἕνα ἐρώτημα, τὸ ὁποῖον δὲν ἔθεσε ὁ Ὑπαρξισμός : μήπως δηλαδὴ ἡ νόηση ἡ ἴδια τίθεται πρὶν ἀπὸ τὴν πράξη καὶ μήπως ἡ νόηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν εἶναι συνάμα καὶ πράξη, καὶ συνεπῶς εἶναι αὐτὴ ποὺ θὰ μὲ βεβαιώση γιὰ τὸ τί εἶμαι.

Ὁ Jaspers δὲν εἶναι μακριὰ ἀπ' αὐτὴν τὴ σειρὰ τῶν σκέψεων, ὅμως δὲν τὴν πραγματοποιεῖ. Ὅτι δὲν εἶναι μακριά, τοῦτο φαίνεται ἀπ' ὅ,τι λέγει περὶ τοῦ πῶς ὁ νοῦς εἰσπηδᾶ στὸν κόσμο τοῦ 'Εγώ, στὸν κόσμο τῆς πραγματικῆς ὑπάρξεως, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴ φαινομενικὴ ὕπαρξη τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Ὁ ὅρος φαινομενικὴ ὕπαρξη σημαίνει ἁπλῶς μία ἀξιολόγηση τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου, ἡ ὁποία λέγει ὅτι τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου εἶναι κατώτερο ἀπὸ τὸ Εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἐγώ, τῆς ὑπάρξεως. Ὁ νοῦς εἰσέρχεται στὸν κόσμο τοῦ ἐγὼ μὲ ἕνα «πήδημα» ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων μὲ τὰ ὁποῖα συνήθως ἀσχολεῖται. Τὸ «πήδημα» ἀκριβῶς αὐτὸ σημαίνει συνάμα καὶ μιὰ πράξη. Ἡ νόηση ἐνεργεῖ, πράττει, ὅταν ἀφήνη τὸν κόσμο τῶν ἀντικειμένων καὶ εἰσχωρεῖ στὸν κόσμο τοῦ ἐγώ. Ὅτι ὁ Jaspers μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «πηδήματος» τοῦ νοῦ ἀπὸ τὸ ἕνα εἶδος τοῦ Εἶναι στὸ ἄλλο πλησιάζει πολὺ στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ νόηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν εἶναι συνάμα καὶ πράξη, συνάγεται καὶ ἀπὸ ὅσα λέγει γιὰ τὴν «ὑπαρξιακὴ συνείδηση». Κατ' αὐτὸν ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδηση φανερώνεται μὲ τὴν ἀγάπη, μὲ τὸ Εἶναι τοῦ ἐγώ, μὲ τὸ Εἶναι σ υ ν ά μ α μὲ τὸν ἄλλον, μὲ τὴν ἐπικοινωνία, μὲ

3. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ αὐτογνωσία τοῦ συνειδέναι καὶ ὁ Kant*, ΠΑΑ 3 (1970) 4-8.

τὴν ἀγωνία, μὲ τὴ μοναξιά, μὲ τὴν αὐτοβεβαίωση γιὰ τὴν ἱστορικότητά μου, μὲ τὴν αὐτοαποθέωση, μὲ τὸ παιχνίδι, μὲ τὴν αἰδὼ καὶ μὲ ἄλλες ἐκφράσεις τῆς ὑπαρξιακῆς συνειδήσεως. Ὅλα ὅμως αὐτὰ τὰ σημεῖα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀγωνία, εἶναι συνδεδεμένα μὲ τὴ νόηση, ἡ ὁποία ὡς ἐνέργεια τὰ πραγματοποιεῖ.

Ὅμως ὅση ἀλήθεια καὶ ἂν ἔχη τὸ Εἶναι ὡς ὕπαρξη, ὡς *ὑπάρχειν*, τὸ ἐγὼ δὲν ἱκανοποιεῖται μ' αὐτήν. Τὸ ἐγὼ ζητεῖ τὸ Εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ θέλει ν' ἀποκτήση τὴ συνείδηση ὅτι τὸ ἴδιο ὡς ἐλευθερία δὲν χρεωστεῖ τὸ Εἶναι του μόνον στὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ καὶ σ' ἕνα ὑπερβατικὸ Εἶναι, ποὺ πραγματώνεται μέσα του. Μὲ αὐτὸ τὸ καθ' αὑτὸ Εἶναι, μὲ τὸ ἀπόλυτο Εἶναι, καταγίνεται κατὰ τὸν Jaspers ἡ Μεταφυσική, δηλαδὴ τὸ μέρος τοῦ ἔργου του ποὺ ὀνομάζει Μεταφυσική. Μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἀποδείξεων περὶ Θεοῦ, καθὼς καὶ μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς τέχνης, ὁ Jaspers καταλήγει μὲ τὴ Μεταφυσική του στὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος μόνον ὅταν ναυαγήση μὲ τὴ γνώση του, μόνον ὅταν ναυαγήση ἀκόμη καὶ στὴν αὐτάρκεια τῆς ὑπάρξεώς του, μόνον τότε εἶναι δυνατὸν νὰ συλλάβη τὴν οὐσία τοῦ ὑπερβατικοῦ Εἶναι. Ὁ γρίφος τῆς αἰωνιότητος ἀποσαφηνίζεται μόνον μὲ τὸ ναυάγιο τοῦ ἀνθρώπου μέσα σ' ὅλα τἄλλα, ἤ, ὅπως διατυπώνει ὁ Jaspers τὸ πρᾶγμα, μόνον ὅταν δὲν θέλω νὰ ναυαγήσω, ἀλλὰ *ἀποτολμῶ νὰ ναυαγήσω*. Τὸ ναυάγιο δὲν σημαίνει βεβαίως τίποτε ἄλλο παρὰ ὅτι ὁ ἄνθρωπος σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς, ἐπιστήμη, πράξη, τέχνη κ.λ.π., συνειδητοποιεῖ τὸ πεπερασμένο τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς κατανοήσεως, τόσον αὐτῆς ὅσον καὶ τῶν ἔργων της. Ἡ βασικὴ προϋπόθεση τοῦ Jaspers γιὰ τὴν κατανόηση ἰδίως τοῦ δευτέρου εἴδους τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τῆς ὑπάρξεως, εἶναι ὅτι *ὁ νοῦς, τὸ ἔλλογο στοιχεῖο μέσα μας, δὲν εἶναι νοητὸ δίχως τὸ ἄλλο, τὸ ἄλογο, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴν πραγματικότητα δὲν ἐμφανίζεται δίχως τὸ ἄλλο.*

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι τὸ ἄλλο τοῦτο, τὸ *ἕτερον* τοῦ Πλάτωνος, ἐκτὸς τοῦ πρώτου εἴδους τοῦ Εἶναι, τὸ ὁποῖον προβάλλει ἄφωνο ἐνώπιον τοῦ νοῦ ὡς ἀντικειμενικὸς κόσμος, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ὕπαρξη ὡς καταστατικὴ παρουσία, ὡς μοναδικὴ κατάσταση μέσα στὸ ἄπειρον τοῦ κόσμου. Τὴν καταστατικὴ αὐτὴ παρουσία τὴν χαρακτηρίζει τὸ συναίσθημα ὅτι ὑπάρχει, τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι τὸ αὐτοσυναίσθημα τῆς ὑπάρξεως εἶναι ἐκ καταβολῆς ἔλλογο ἢ ἔχει ἀπ' ἀρχῆς καμμιὰ σχέση μὲ τὸ νοῦ. Τὸ ἐρώτημα, λέγει ὁ Jaspers, ποὺ τίθεται ἐδῶ, εἶναι σὲ ποιὰ μορφὴ παρουσιάζεται τὸ ἄλογο στοιχεῖο, πῶς παρ' ὅλα τἄλλα παραμένει αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ πῶς συλλαμβάνεται; Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία ἢ μᾶλλον τὸ φιλοσοφεῖν ἔχει τὴν τάση νὰ συλλαμβάνη τὸ ἄλογο, δηλαδὴ τὸ μὴ ἔλλογο καὶ τὸ παράλογο. Ἡ φιλοσοφία ἔχει τὴν τάση νὰ τὸ διαμορφώνη μὲ τὸ νοῦ καὶ νὰ τὸ μεταβάλη σὲ ἕνα τρόπο

τοῦ νοῦ, στὸ τέλος μάλιστα νὰ δείχνη ὅτι τὸ ἄλογο εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ νοῦ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὅλο τὸ Εἶναι πρέπει γιὰ τὴ φιλοσοφία νὰ γίνη τάξη καὶ νόμος. Ὅμως, λέγει ὁ Jaspers, ἐναντίον αὐτῆς τῆς τάσεως στρέφεται τὸ εἰλικρινὲς φρόνημα καὶ ἡ πεισματώδης βούληση. Αὐτὰ ἀναγνωρίζουν τὸ ἄλογο ὡς ἀκατανίκητο. Ἀκόμη καὶ τὸ φιλοσοφεῖν, ποὺ θέλει ν' ἀναλύση καὶ ν' ἀναγάγη ὅλο τὸ Εἶναι σὲ λογικότητα, διατηρεῖ παρὰ τὴ θέλησή του τὸ ἄλογο στοιχεῖο. Ἡ ὅλη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρὰ ἡ προσπάθεια νὰ ἐξουσιασθῆ τὸ ἄλογο στοιχεῖο ἀπὸ τὸ νοῦ.

Αὐτὴν τὴν ἐνιαία παράδοση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Ἡράκλειτο ὡς τὸν Ἔγελο τὴν διασποῦν κατὰ τὸν Jaspers δύο ἄνθρωποι στὸν δέκατον ἔνατον αἰῶνα, ὁ Kierkegaard καὶ ὁ Nietzsche[4], καὶ φέρνουν μία ἀλλαγὴ στὴ νοητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου. Θέτουν τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας ἐξ ἀρχῆς, τὸ ἐρώτημα τί εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια καὶ τί εἶναι ἐπιστήμη. Καὶ γιὰ τοὺς δύο αὐτοὺς φιλοσόφους, λέγει ὁ Jaspers, ἡ ἀλήθεια τόσον στὴ φιλοσοφία ὅσον καὶ στὴν ἐπιστήμη σκεπάζεται κατ' ἀνάγκην ἀπὸ ἕνα προσωπεῖο, τὸ ὁποῖον λέγεται «ἔμμεση ἀνακοίνωση». Ἡ ἔμμεση ἀνακοίνωση τῆς ἀλήθειας εἶναι καὶ στὴ μία καὶ στὴν ἄλλη ἡ μοναδικὴ μορφή, μὲ τὴν ὁποίαν παρουσιάζεται ἡ ἀλήθεια. Ἐκτὸς αὐτοῦ τοῦ κατηγορητηρίου κατὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης καὶ οἱ δύο αὐτοὶ φιλόσοφοι ἀπορρίπτουν τὴν ἐποχή τους καὶ τὴν θεωροῦν ὡς ἐποχὴ παρακμῆς. Καὶ οἱ δύο βλέπουν τὸ «μηδὲν» νὰ προβάλλη, δίχως ὅμως καὶ νὰ τὸ θέλουν. Σημασία ἔχει ὅτι καὶ ὁ ἕνας καὶ ὁ ἄλλος γυρίζουν ἀπὸ ὅ,τι ὀνομάζομε ἀντικειμενικὴ νόηση στὴν ἀτομικὴ αὐτοκατανόηση. Καὶ οἱ δύο ὅμως δὲν μποροῦν νὰ περατώσουν αὐτὴν τὴν αὐτοκατανόηση δίχως ἕνα πήδημα πρὸς τὸ Ἐπέκεινα. Ὁ Kierkegaard μὲ τὸ πήδημα πρὸς τὸν Χριστιανισμό, τὸν ὁποῖον ἐκλαμβάνει ὡς τὸ παράδοξο, ὁ Nietzsche μὲ τὸ πήδημα στὴν αἰώνια ἀνακύκληση τῶν πάντων καὶ στὸν ὑπεράνθρωπο. Εἶναι ὅμως ἀναμφισβήτητο ὅτι τόσον ὁ Kierkegaard, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, ὅσον καὶ ὁ Nietzsche στὴν προσπάθειά των ν' ἀντιστρέψουν τὸ δρόμο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης, ν' ἀλλάξουν τὴν νοητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ στρέψουν τὴν προσοχὴ των ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα στὰ προσωπικὰ βιώματα, ἐναυάγησαν τραγικά.

Τὸ συμπέρασμά μας στὸ σημεῖο αὐτὸ τῆς μελέτης μας εἶναι ὅτι ὁ Ὑπαρξισμός, ἐφ' ὅσον ἐζήτησε ν' ἀντικαταστήση ὅ,τι ὀνομάζομε ἀντι-

---

4. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ K. Jaspers, *Προϋποθέσεις γιὰ μιὰ φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ Nietzsche*, σὲ μετάφραση καὶ μὲ κριτικὲς παρατηρήσεις Π. Κανελλοπούλου, ΑΦΘΕ 6 (1935) 249-84.

κειμενικὴ φιλοσοφικὴ καὶ γενικῶς θεωρητικὴ πάλη τοῦ πνεύματος μὲ τὰ προβλήματά του, καὶ στὴ θέση αὐτῆς τῆς πάλης νὰ βάλη τὴν ἐπιστροφὴ στὴ «βιωματικὴ αὐτοκατανόηση» τοῦ ἀνθρώπου, ἐναυάγησε καὶ ὡδήγησε τὴ σκέψη σὲ ἀδιέξοδο, κατέληξε στὸ μηδέν, εἴτε τὸ ἤθελε εἴτε δὲν τὸ ἤθελε. Ἡ στροφὴ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ στὴν ὑποκειμενικὴ σκέψη, ἡ φυγὴ ἀπὸ τὰ νοήματα καὶ ἡ προσφυγὴ στὰ βιώματα, εἶχε καταστρεπτικά, τραγικὰ ἀποτελέσματα, γιατὶ τελικῶς ὡδήγησε στὴν ἀπόσπαση τῆς προσωπικότητος ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, καὶ πολλὲς φορὲς στὴ διάσπασή της καὶ τέλος στὴ διάλυση τῶν ἀντικειμενικῶν ἀξιῶν τῆς ζωῆς. Ἀκόμη καὶ ὁ Jaspers, ὁ ὁποῖος εἶχε τὸν πλουσιώτερο καὶ στερεώτερο ὁπλισμὸ ἀπὸ τὸ ὁπλοστάσιο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, καταλήγει νὰ γράψη ὅτι *κανεὶς δὲν ξέρει ποῦ θὰ καταλήξη ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ σκέψη του.* Προσθέτει ὅμως ὅτι, *ἐπειδὴ ἡ ὕπαρξη, ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος του δὲν εἶναι στὸ τέλος, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη οὔτε μία ἕτοιμη φιλοσοφία οὔτε μία προκατάληψη τοῦ ὅλου.* Παρὰ ταῦτα ὁ Jaspers, ἂν καὶ δὲν ἔπαυσε ποτὲ νὰ προσδιορίζεται ἀπὸ τὸν ὑπαρξιακό του ἀγῶνα, δὲν παραιτήθηκε ποτὲ ἀπὸ τὸ κατ' ἐξοχὴν ὄργανο τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ τὴν καθαρὴ νόηση. Τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι γι' αὐτὸν ἡ ἐνέργεια ἐκείνη ἢ μᾶλλον ἡ πράξη ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίση τὸ ἔσχατο νόημα τῆς ζωῆς του. Ὁ Jaspers λέγει : *Ἡ φιλοσοφία ὡς νόηση εἶναι πάντοτε συνάμα ἡ ἑκάστοτε ὡλοκληρωμένη αὐτοσυνειδησία, ἡ ὁποία γνωρίζει ὅτι μὲ τὴν ἔκφρασή της ποτὲ δὲν ἔχει κάτι τελειωτικό.* Ὡς φιλόσοφοι τοῦ παρόντος *φιλοσοφοῦμε μὲ τὴ συνείδηση μιᾶς καταστάσεως, ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ ξανὰ στὰ τελευταῖα ὅρια καὶ στὶς ἀρχὲς τοῦ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου.*

Τὸ γενικό μας συμπέρασμα ὡς πρὸς τὸν Jaspers, ἔπειτα ἀπὸ ὅσα εἴπαμε, εἶναι ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς τῆς ἐποχῆς μας ἀγωνίσθηκε νὰ συγχωνεύση τὸν Ὑπαρξισμὸ μὲ ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ ν' ἀφομοιώση ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ καὶ ὅτι στὸν ἀγῶνα αὐτὸν ἐπικρατεῖ πάντοτε, παρ' ὅλο τὸν τονισμὸ τῆς ὑπαρξιακῆς παρουσίας, τὸ «ἀντικειμενικὸ νόημα». Στὴν πάλη μεταξὺ βιωμάτων καὶ νοημάτων ἐπικρατοῦν πάντοτε μέσα του τὰ νοήματα, τὰ ὁποῖα ἄλλωστε εἶναι τὰ μόνα ἀνακοινώσιμα. Ὁ Jaspers διεπίστωσε πολὺ ἐνωρὶς κατὰ τὴ σταδιοδρομία του, ὅτι ναὶ μὲν ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδηση εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ φιλοσοφήση κανείς, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδηση δὲν εἶναι φιλοσοφία καὶ ὅτι ἡ νόηση εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία ἐκφράζει καὶ τί εἶναι ὑπαρξιακὴ συνείδηση καὶ συνάμα ἑρμηνεύει τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα κατὰ τρόπο ἀντικειμενικό. Συνεπῶς ὁ Jaspers δὲν ἐταύτισε τὸν Ὑπαρξισμὸ μὲ τὴ φιλοσοφία, ἐζήτησε ὅμως νὰ κατανοήση ὅλη τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ. Ἡ

συμβολή του εἶναι ὅτι ἀνανέωσε πολλὰ ἀπὸ τὰ παλαιὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας, δίχως ὅμως νὰ τὰ συγχωνεύση μὲ τὸν Ὑπαρξισμό. Ὥστε γιὰ τὸν Jaspers ὁ Ὑπαρξισμὸς εἶναι μία μέθοδος, μία ἀφετηρία, εἶναι τρόπος τοῦ φιλοσοφεῖν, τοῦ ὁποίου τὰ ὅρια ὅμως τὰ θέτει ἐξ ἀρχῆς ἡ νόηση, ἡ ὁποία καὶ τὸν προστατεύει νὰ μὴ μεταβληθῆ σὲ χάος. Ὅσο λιγώτερη νόηση τόσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ ἀπειλὴ αὐτοῦ τοῦ χάους, ὅπου ὁδηγεῖ κατ' ἀνάγκην, ὅταν μείνη μόνη ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδηση.

Ὅταν κατὰ τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1954 συνήντησα τὸν Jaspers στὸ Ragaz τῆς Ἑλβετίας καὶ εἶχα, στὸ διάστημα τῶν τριῶν ἡμερῶν, ποὺ διήρκεσε κατ' οὐσίαν τὸ συνέδριο γιὰ τὸν Schelling, τὴν εὐκαιρία πολλῶν συναντήσεων μαζί του, μοῦ εἶπε ἔξαφνα κάποια στιγμή : «τώρα διαβάζω κι ἐγὼ τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger». Ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Jaspers πράγματι μὲ ἐξέπληξε, πρῶτον γιατὶ προσωπικῶς ἐγὼ εἶχα μελετήσει τὸ *Sein und Zeit* μόλις εἶχε κυκλοφορήσει στὰ 1927, καὶ μάλιστα τὸ μελέτησα μαζὶ μὲ τὸν συμφοιτητή μου καὶ ἔπειτα συνεργάτη τοῦ «Ἀρχείου Φιλοσοφίας» καὶ καθηγητὴ τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Heidelberg καὶ πολὺ ἀγαπητό μου φίλο Franz Böhm, ὁ ὁποῖος ἐφονεύθη κατὰ τὴν ἐκστρατεία τοῦ Χίτλερ στὴ Ρωσία· δεύτερον ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Jaspers μὲ ἐξέπληξε, γιατὶ δὲν μποροῦσα νὰ φαντασθῶ ὅτι οἱ δύο σύγχρονοι ἐκπρόσωποι τοῦ Ὑπαρξισμοῦ στὸ γερμανικὸ χῶρο —καὶ μάλιστα καὶ οἱ δύο καθηγηταὶ τῆς Φιλοσοφίας στὰ Πανεπιστήμια τῆς Βάδης, ὁ Jaspers στὴν Heidelberg καὶ ὁ Heidegger στὸ Freiburg— δὲν ἐγνώριζε ὁ ἕνας τὸ ἔργο τοῦ ἄλλου. Βεβαίως δὲν γνωρίζω, ἂν ἴσχυε τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν Heidegger. Πάντως ἐκείνη τὴ στιγμὴ ἐσκέφθην ὅτι ὁ Jaspers ἦταν κατὰ ἕξη χρόνια ἀρχαιότερος τοῦ Heidegger, καὶ ἔφερα στὴ μνήμη μου τὸν φιλοσοφικὸν ἀγῶνα τοῦ Jaspers γιὰ τὸν Ὑπαρξισμό, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀρχίσει ἀπὸ τὰ 1920 καὶ εἶχε δημιουργήσει ἀτμόσφαιρα φιλοσοφικῆς ζωῆς, πολὺ πρὶν ἐκδοθῆ τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger.

Καὶ ὁ Ὑπαρξισμὸς τοῦ Martin Heidegger καταλήγει σὲ μία Ὀντολογία, δηλαδὴ καταγίνεται μὲ τὸ θεμελιακὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας : τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Ἀφορμᾶται ὅμως ὁ Heidegger ἀπὸ τὴ Φαινομενολογία τοῦ Husserl, δηλαδὴ τὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο, τὴν ὁποία ὅμως σιγὰ-σιγὰ μετεμόρφωσε. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τόσον ὁ Jaspers ὅσον καὶ ὁ Heidegger ἀναλίσκονται στὴν Ὀντολογία, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον δηλώνει ὅτι ὁ χῶρος τῆς Ὀντολογίας εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν χῶρος τῆς φιλοσοφίας[5]. Τοῦτο ἄλλωστε ἦταν τὸ κατ' ἐξοχὴν πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸν Πλά-

5. Βλ. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 7-28.

τωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη. Τονίζω ἐδῶ ἐπίτηδες τὴν ἀναφορὰ τῶν δύο συγχρόνων ὑπαρξιστῶν στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, γιατὶ ὑπάρχουν πολλοὶ ἀδαεῖς καὶ κοῦφοι ὑπαρξισταί, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ξεπερασμένους. Ἡ *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου* τοῦ Κὰντ καὶ ἡ *Λογικὴ* τοῦ Ἐγέλου εἶναι οἱ δύο ἄλλοι μεγάλοι σταθμοὶ τῆς ὀντολογικῆς σκέψεως μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν ἀρχαιότητα, Kant καὶ Hegel γιὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ εἶναι οἱ μεγάλοι σταθμοὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπάρχουν στὸν Κὰντ καὶ στὸν Ἔγελο.

Ὅταν κανεὶς θέτη τὸ ἐρώτημα : Τί νόημα ἔχει τὸ Εἶναι, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς κάνει ὁ Heidegger, θὰ ἀντιμετωπίση ἀμέσως τρία ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καθιερωμένα νοήματα : α) ὅτι τὸ Εἶναι ἀποτελεῖ τὴν πιὸ γενικὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφίας, β) ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Εἶναι, ἐπειδὴ εἶναι ἡ πιὸ γενική, εἶναι ἀδύνατον νὰ ὁρισθῆ, καὶ γ) ὅτι τὸ Εἶναι ὡς ἔννοια εἶναι ἡ πιὸ αὐτονόητη, γιατὶ δὲν ὑπάρχει κρίση τοῦ ἀνθρώπου, λόγος του, ὅπου μέσα νὰ μὴ ὑπάρχη τὸ εἶναι, τὸ *ἐστί*. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, μορφωμένοι καὶ ἀμόρφωτοι, χρησιμοποιοῦν τὸ *ἐστί*, γιὰ νὰ εἰποῦν, νὰ δηλώσουν ὅ,τιδήποτε. Ὁ Heidegger ἐθεώρησε ἐξ ἀρχῆς τὰ τρία αὐτὰ νοήματα ὄχι ὡς ἐμπόδια, ἀλλὰ ὡς ὤθηση γιὰ νὰ φωτίση τὸ ἐσωτερικὸ τοῦ προβλήματος τοῦ Εἶναι. Βεβαίως ὁ φωτισμὸς αὐτὸς τοῦ ἐσωτερικοῦ τοῦ προβλήματος τοῦ Εἶναι γίνεται μὲ τὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ Heidegger ἐπιχειρεῖ νὰ κατεδαφίση τὴν παραδεδομένη ἔννοια τοῦ Εἶναι καὶ νὰ ἀνεγείρη μία καινούργια. Ἔχει ὅμως συνάμα ὁ ἴδιος τὴ συνείδηση ὅτι τοῦτο ἀποτελεῖ τόλμημα. Ἡ Φαινομενολογία εἶναι τώρα, κατὰ τὸν Heidegger, μόνον ὡς Ὀντολογία νοητὴ καὶ δυνατή.

Ὁ Heidegger ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἐτυμολογία τῶν ἑλληνικῶν λέξεων *φαινόμενον* καὶ *λόγος* γιὰ νὰ ὁρίση τὴ Φαινομενολογία, καὶ λέγει ὅτι σκοπός της εἶναι «αὐτὸ ποὺ φαίνεται», ἔτσι ὅπως αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ του δείχνεται, νὰ τὸ ἀφήσωμε νὰ τὸ ἰδοῦμε ἀπὸ τὴν πλευρά του. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς ἔρευνας ποὺ λέγεται Φαινομενολογία. Μέσα ὅμως σ' αὐτὸν τὸν κάπως περίπλοκον ὁρισμὸν τῆς Φαινομενολογίας δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο, παρὰ ἡ προσταγὴ νὰ πᾶμε *στὰ ἴδια τὰ πράγματα*. Κατ' οὐσίαν ἡ Φαινομενολογία εἶναι «ἡ ἐπιστήμη περὶ τοῦ Εἶναι τοῦ ὄντος», δηλαδὴ Ὀντολογία. Ἡ μέθοδος τῆς Φαινομενολογίας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, τὴν ὕπαρξη, εἶναι ἐξήγηση, ἀποσαφήνιση, ἑρμηνεία. Ἡ φαινομενολογία τῆς *ὑπάρξεως* (Dasein) εἶναι ἡ ἑρμηνευτικὴ τῆς ἀρχικῆς σημασίας τῆς λέξεως, ἡ ὁποία δηλώνει τὸ ἔργο τῆς ἑρμηνείας. Μὲ τὴ συσχέτιση αὐτὴν τῆς Ὀντολογίας καὶ τῆς Φαινομενολογίας ὁρίζεται κατὰ τὸν Heidegger ἡ οὐσία τῆς Φιλοσοφίας. Ὁ Heidegger λέγει: *Ὀντολογία καὶ Φαινομενολογία δὲν εἶναι δύο διαφορετικοὶ κλάδοι, οἱ ὁποῖοι*

δίπλα στοὺς ἄλλους ἀνήκουν στὴ φιλοσοφία. Οἱ δύο τίτλοι χαρακτηρίζουν τὴν ἴδια τὴ φιλοσοφία. Ὡς πρὸς τὸ ἀντικείμενο καὶ τὴ μέθοδο τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ γενικὴ φαινομενολογικὴ Ὀντολογία ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἑρμηνευτικὴ τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἑρμηνευτικὴ ὡς ἀναλυτικὴ τῆς ὑπάρξεως ἔδεσε καλὰ τὴν ἄκρη τοῦ νήματος κάθε φιλοσοφικοῦ ἐρωτήματος, ἐκεῖ ἀπὸ ὅπου πηγάζει καὶ ὅπου ἐπιστρέφει.

Κύριο θέμα τῆς Ὀντολογίας εἶναι νὰ ἑρμηνεύση τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Τὸ νόημα ὅμως τοῦτο μᾶς εἶναι προσιτὸ μὲ ἕνα εἶδος τοῦ ὄντος, τὸ ὁποῖο ξεχωρίζει ἀπὸ κάθε ἄλλο ὄν, μὲ τὴν *ὕπαρξη*, ποὺ εἶναι τὸ εἶδος τοῦ ὄντος «ἄνθρωπος». Τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς ὑπάρξεως εἶναι ὅτι μὲ κάποιο τρόπο καὶ μὲ κάποια ἔκφραση νοεῖ ἡ ἴδια τὸ Εἶναι της. Ἡ ὕπαρξη ὡς πρὸς τὸ Εἶναι της ἔχει ἡ ἴδια μιὰ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό της, ἐπειδὴ εἶναι τὸ μόνο εἶδος τοῦ ὄντος ποὺ νοεῖ τὸ εἶναι του. *Κατανόηση ὅμως τοῦ Εἶναι σημαίνει ἕνα καθορισμὸ τοῦ Εἶναι τῆς ὑπάρξεως.* Ὥστε τὸ Εἶναι, πρὸς τὸ ὁποῖον ἡ ὕπαρξη συμπεριφέρεται ὁπωσδήποτε, πρὸς τὸ ὁποῖον ὁπωσδήποτε ἀναφέρεται, τὸ ὀνομάζομε *ὕπαρξη*. Ὁ Heidegger χρησιμοποιεῖ δύο ὅρους γιὰ νὰ δηλώση τὴν «ὕπαρξη», τὸν ὅρο Dasein καὶ τὸν ὅρο Existenz. Καὶ τὸ γεγονὸς τοῦτο φαίνεται νὰ τὸν προφυλάσση ἀπὸ τὴν ταυτολογία. Κατὰ βάθος ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸν ν' ἀποφύγη καὶ ὁ ἴδιος τὴν ταυτολογία. Θὰ ἀποδώσωμε λοιπὸν καὶ ἐμεῖς ἐδῶ μὲ δύο ὅρους τὸ ἴδιο πρᾶγμα, δηλαδὴ τὴν «ὕπαρξη», γιὰ νὰ φαίνεται ὅτι δὲν ταυτολογοῦμε Τὸν ὅρο Dasein τὸν ἀποδίδομε στὰ ἑλληνικὰ μὲ τὸν ὅρο *παρουσία* καὶ τὸν ὅρο Existenz μὲ τὸν ὅρο *ὕπαρξη*. Λέγει λοιπὸν ὁ Heidegger ὅτι *ἡ παρουσία κατανοεῖ τὸν ἑαυτό της πάντοτε ἀπὸ τὴν ὕπαρξή της*, καὶ τοῦτο σημαίνει καὶ τὴ δυνατότητα ποὺ ἔχει *νὰ εἶναι ἢ νὰ μὴν εἶναι*. Ἡ κατανόηση ὅμως τοῦ *εἶναι*, ἡ ὁποία ἀνήκει στὴν παρουσία, ἀναφέρεται πάντοτε καὶ στὴν κατανόηση κάποιου κόσμου, διότι *τὸ νὰ εἶναι μέσα σ' ἕνα κόσμο, τοῦτο ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς παρουσίας*. Τὸ γεγονὸς ὅμως ὅτι τὸ ὄν, τὸ ὁποῖον ὀνομάζεται παρουσία, ὁρίζεται ὡς πρὸς τὸ Εἶναι του ἀπὸ τὴν ὕπαρξη, τοῦτο τοῦ προσδίδει τὴν ὀντικὴ ὑπεροχή, τὰ πρωτεῖα, ἀπὸ κάθε ἄλλο ὄν. Ἡ «παρουσία» ὅμως ἔχει καὶ μιὰ ὀντολογικὴ ὑπεροχή, ἡ ὁποία βασίζεται στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐφ' ὅσον ὁρίζεται ὡς ὕπαρξη, εἶναι ἡ ἴδια ὀντολογική. Ὁ Heidegger προσδίδει στὴν παρουσία καὶ ἕνα τρίτο εἶδος ὑπεροχῆς ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ὀντικὴ-ὀντολογικὴ προϋπόθεση κάθε Ὀντολογίας. Τὸ συμπέρασμα τοῦ Heidegger εἶναι ὅτι μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς παρουσίας εἶναι δυνατὸν νὰ κατανοήσωμε τὴν ὕπαρξη καὶ ὅτι ἡ ὕπαρξη καὶ ἀνάλυση τῆς παρουσίας ἀποτελεῖ τὴ θεμελιακὴ Ὀντολογία, ἀπὸ τὴν ὁποία πηγάζουν ὅλα τὰ ἄλλα εἴδη τῆς Ὀντολογίας.

Τὸ ἐρώτημα τώρα εἶναι : Π ῶ ς θὰ πλησιάση κανεὶς τὴν «παρουσία» καὶ π ῶ ς θὰ τὴν ἑρμηνεύση, γιὰ νὰ μπορέση νὰ καταλήξη σ' αὐτὴ τὴ θε-

μελιακὴ Ὀντολογία ; Ὁ Heidegger ἀπαντᾶ ὅτι πρέπει κανεὶς ν' ἀρχίση ἀπὸ τὸ ὄν, *ὅπως αὐτὸ κατ' ἀρχὴν καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἶναι στὴ συνήθη καθημερινότητά του,* καὶ ἀφοῦ ἀναλύση τὴν παρουσία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς καθημερινότητός της, τότε θὰ προχωρήση γιὰ νὰ εὕρη καλύτερη ὀντολογικὴ βάση. Ἡ ἀφετηρία λοιπὸν τῆς ἀναλύσεως εἶναι ἡ *χρονικότης,* γιατὶ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι, ποὺ ἔχει τὸ ὂν ποὺ λέγεται «παρουσία», εἶναι ἡ χρονικότης. Ἡ παρουσία μὲ τὸν χρόνο, δηλαδὴ χρονικῶς, ἐννοεῖ κάτι ὡς Εἶναι. *Ὁ χρόνος εἶναι ὁ ὁρίζων κάθε κατανοήσεως τοῦ Εἶναι καὶ κάθε ἑρμηνείας τοῦ Εἶναι.* Πρέπει λοιπὸν ν' ἀναλυθῆ ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου καὶ νὰ καταδειχθῆ *ὅτι* καὶ *πῶς* μέσα στὸ φαινόμενο *χρόνος* ἔγκειται ὅλο τὸ πρόβλημα τῆς Ὀντολογίας. Τὸ Εἶναι λοιπὸν εἶναι δυνατὸν νὰ τὸ συλλάβωμε μόνον ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν χρόνο. Τοῦτο ἀκριβῶς ἐξηγεῖ καὶ τὸν τίτλο ποὺ ἔδωκε ὁ Heidegger στὸ βασικό του ἔργο. Πρέπει ἤδη ἐδῶ νὰ τονισθῆ ὅτι ἡ ἐννοιολογία αὐτὴ τοῦ Heidegger περὶ τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Χρόνου ἔχει πολλὰ σημεῖα ἐπαφῆς μὲ τὴν ἔννοια τοῦ χρόνου, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ὁ Κὰντ στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου.* Ἐπίσης πρέπει ἐδῶ νὰ παρατηρηθῆ ὅτι μὲ τὴ χρόνωση τοῦ Εἶναι ὁ Heidegger ἀντιστρέφει τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τοῦ Εἶναι, ἡ ὁποία ἀκριβῶς ἔχει νόημα ἐξωχρονικό.

Ὁπωσδήποτε ὁ Heidegger καταλήγει στὸ ὅτι *τὸ θεμελιακὸ ὀντολογικὸ ἔργο τῆς ἑρμηνείας τοῦ Εἶναι αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ περιέχει μέσα του τὴν ἀποσαφήνιση τῆς χρονικότητος τοῦ Εἶναι.* Ἡ χρονικότης τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση τῆς *ἱστορικότητος ὡς ἑνὸς χρονικοῦ εἴδους τοῦ Εἶναι τῆς ἴδιας τῆς παρουσίας.* Ἡ ἱστορικότης εἶναι ἡ ὀντολογικὴ κατάσταση τοῦ «γίγνεσθαι», ποὺ ὀνομάζομε «παρουσία». *Ἡ ἱστορία ὅμως ὡς εἶδος τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας, ἡ ὁποία θέτει ἐρωτήματα, εἶναι δυνατὴ μόνον ἐπειδὴ τὸ βάθος τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορικότητα.* Συνεπῶς καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι πρέπει νὰ νοηθῆ ὡς ἱστορικὸ καὶ νὰ ἐξετάση τὴν φιλοσοφικὴ παράδοση ὡς πρὸς τοὺς τρόπους, μὲ τοὺς ὁποίους αὐτὴ ἔλυσε τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι. Τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει γιὰ τὸν Heidegger τίποτε ἄλλο, παρὰ τὸ ὅτι πρέπει νὰ κατεδαφισθῆ ὅλη ἡ ὀντολογικὴ παράδοση γιὰ ν' ἀποκτήση τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι τὸ ἀληθινό του νόημα, τὸ ὁποῖον ἔγκειται στὴν «χρόνωση τοῦ Εἶναι».

Ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ ἀνθρώπου ἀρχίζει ἡ ἀνάλυση, ἡ ὁποία θὰ μᾶς ἀνοίξη τὸ δρόμο πρὸς τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. *Τὸ ὄν, ποὺ καλούμεθα ν' ἀναλύσωμε, εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. Τὸ Εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος εἶναι πάντοτε δικό μου. Μέσα στὸ Εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος συμπεριφέρεται τοῦτο τὸ ὄν πρὸς τὸ ἴδιο του τὸ Εἶναι. Τὸ Εἶναι ἀποτελεῖ ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖον ἀγωνίζεται τὸ ὄν τοῦτο.* Οὔτε ἡ Ἀνθρωπολογία οὔτε ἡ Ψυχολογία οὔτε ἡ Βιολογία εἶναι δυνατὸν ν' ἀναλύσουν αὐτὸ τὸ Εἶναι τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου, διότι δὲν ἔχουν τὴν ἀπαραίτητη ὀντολογικὴ βάση. Ὅλοι οἱ ὁρι-

σμοὶ τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ πηγάζουν ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴν τὴν κατάσταση ὁ Heidegger τὴν ὀνομάζει *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι*. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ παρουσία μέσα στὸν κόσμο, μιὰ φωτεινὴ τομή, ἡ ὁποία περιβάλλεται ἀπὸ τὸν κόσμο. *Ἕνα ἀπὸ τὰ γνωρίσματα τῆς δομῆς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ ἐν-εἶναι, δηλαδὴ τὸ εἶναι ἐντὸς ἄλλου Εἶναι, ἐντὸς τοῦ κόσμου. Τὸ ἐν-εἶναι* ἀποτελεῖ τὴν τυπικὴ ὑπαρξιακὴ ἔκφραση τοῦ Εἶναι τῆς «παρουσίας», τὸ ὁποῖον ἔχει τὴν οὐσιαστικὴ κατάσταση τοῦ *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι*.

Ὑπάρχουν πολλοὶ τρόποι τοῦ ἐν-εἶναι, π.χ. τὸ νὰ ἔχη κανεὶς νὰ κάμη μὲ κάτι, τὸ νὰ κατασκευάζη κάτι, τὸ νὰ χρησιμοποιῆ κάτι, τὸ νὰ θέλη κανεὶς νὰ μάθη, τὸ νὰ ἐρωτᾶ. Ὅλοι ὅμως αὐτοὶ οἱ τρόποι χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴ μέριμνα. Γι' αὐτὸ κατὰ τὸν Heidegger ἡ *παρουσία* τοῦ ἀνθρώπου, ἂν τὴν νοήσωμε ὀντολογική, εἶναι *μέριμνα*. *Ἐπειδὴ ἡ παρουσία ἀνήκει κατ' οὐσίαν στὸ «ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι», γι' αὐτὸ τὸ Εἶναι της εἶναι κατ' οὐσίαν μέριμνα*. Τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι καθημερινῶς μέσα στὸν κόσμο, γεγονὸς τὸ ὁποῖον ἀναλύεται σὲ μιὰ ποικιλία τρόπων μέριμνας, τὸ χαρακτηρίζει ὁ Heidegger ὡς τὴ *συναναστροφὴ μὲ τὸν κόσμο*. Ὁ πρῶτος καὶ συντομώτερος τρόπος συναναστροφῆς εἶναι ὁ διαχειριστικὸς καὶ χρηστικός, ὁ ὁποῖος ἔχει καὶ τὴ δική του *γνώση*. Τὸ ὄν ποὺ συναντᾶ τὸ εἶδος αὐτῆς τῆς μέριμνας, τὸ εἶδος αὐτῆς τῆς συναναστροφῆς, καὶ ποὺ οἱ Ἕλληνες τὸ ὠνόμασαν *πρᾶγμα*, ὁ Heidegger τὸ ὀνομάζει *ἐργαλεῖο* ἢ *σκεῦος*. Τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, ποὺ χαρακτηρίζει αὐτὸ τὸ ἐργαλεῖο, τὸ ὀνομάζει ὁ Heidegger *ἐν χερσὶν ἔχειν*. Ἡ ἰδιαίτερη κλίση τοῦ Heidegger νὰ χρησιμοποιῆ ἢ καὶ νὰ ἐπινοῆ ἐτυμολογικοὺς ὁρισμούς, γιὰ νὰ ἐκφράση ὀντολογικούς, καταλήγει πολλὲς φορὲς σὲ ἀκρότητες, οἱ ὁποῖες, ὅσο δικαιολογημένες καὶ ἂν φαίνωνται ἐννοιολογικῶς, δὲν ἀποφεύγουν τὸν χαρακτῆρα γλωσσικῶν ἀκροβασιῶν. Χρειάζεται πολλὴ καρτερία καὶ ἀντοχὴ γιὰ νὰ μελετήση κανεὶς τὸ ἔργο τοῦ Heidegger, ποὺ ἔχει τὸν τίτλο *Sein und Zeit*. Ἔχει κανεὶς τὴν ἐντύπωση, καθὼς προχωρεῖ στὴ σπουδὴ τοῦ ἔργου του, ὅτι ὁ ἀκάματος αὐτὸς Τεύτων κατασκευάζει ἔννοιες γιὰ ἁπλᾶ πράγματα καὶ συνάμα τὶς συγκαλύπτει μὲ τὴ νεότευκτη ὁρολογία ποὺ εἰσάγει.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι* πρωταρχικὰ γνωρίσματα τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ *συνεῖναι* καὶ ἡ *σύγχρονη παρουσία*. Τὸ *συνεῖναι* εἶναι γνώρισμα τῆς παρουσίας τοῦ καθενός. Ἐξ ἄλλου *σύγχρονη παρουσία* σημαίνει τὴν παρουσία ἄλλων. Μὲ αὐτὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ Εἶναι θεμελιώνεται ὁ τρόπος τῆς καθημερινῆς παρουσίας τοῦ καθενός. Ὁ Heidegger ὅμως προσθέτει σ' αὐτὰ καὶ ἕνα τρίτο εἶδος τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον, γι' αὐτὸ καὶ λέγει ὅτι *ἐφ' ὅσον γενικῶς ὑπάρχει παρουσία τοῦ ἀνθρώπου, ἔχει ὁ ἄνθρωπος αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ νὰ εἶναι μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον*. Ὑποκείμενο τώρα τοῦ εἴδους αὐτοῦ

τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τοῦ νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον, δὲν εἶναι αὐτὸς ἢ ἐκεῖνος, δὲν εἶμαι ἐγὼ ἢ ἐσύ, ἀλλὰ εἶναι ὁ *κάποιος*. Αὐτὸς ὁ *κάποιος*, ποὺ δὲν εἶναι ποτὲ ἕνας ὡρισμένος, ἀλλὰ ὅλοι, ὄχι ὅμως ὡς ἄθροισμα, προσδιορίζει τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι τῆς καθημερινότητος. Ὁ ὑπαρξιακὸς χαρακτήρας τοῦ *κάποιος* εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ μέσου ὅρου, ἡ μετριοκρατία, ἡ ὁποία μαζὶ μὲ τὴν καθημερινότητα ἀποτελεῖ καὶ τὴ δημοσιότητα.

Ἡ *ὕπαρξη* ὡς *παρουσία* τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο ἔχει δύο χαρακτηριστικά : α) τὴν ἐσωτερικὴ κατάσταση, ποὺ λέγεται *διάθεσις*, *διάκεισθαι*, καὶ β) τὸ *ἐννοεῖν*. Ἡ διάθεση σημαίνει τὸ Εἶναι τῆς παρουσίας ὡς γυμνὸ Εἶναι, σημαίνει ὅτι εἶναι καὶ ὅτι εἶναι κατ' ἀνάγκην. Αὐτὸν τὸν ὁλόγυμνο χαρακτῆρα τοῦ εἶναι τῆς παρουσίας, γιὰ τὸν ὁποῖον ὅμως δὲν γνωρίζομε οὔτε ἀπὸ ποῦ ἔρχεται οὔτε πρὸς τὰ ποῦ πάει, τὸν ὀνομάζει ὁ Heidegger *ρίξιμο μέσα στὸν κόσμο*. Μὲ ἁπλᾶ λόγια : ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ τὸν Heidegger ριγμένος μέσα στὸν κόσμο. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν γνωρίζει ἀπὸ ποῦ ἔρχεται καὶ πρὸς τὰ ποῦ πάει. Ὁ λαός μας ἔχει στὴ γλῶσσα του μία διατύπωση γι' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἢ γι' αὐτὸ τὸ βίωμα : λέγει δηλαδὴ *ἀφοῦ ἔτσι εὑρεθήκαμε*. Τὸ *εὑρεθήκαμε* τοῦτο ἔχει τὴν ἴδια σημασία μὲ τὸ *ριγμένοι μέσα στὸν κόσμο* καὶ εἶναι ἁπλούστερο, γιατὶ τὸ *ριγμένοι* προϋποθέτει ὅτι κάποιος μᾶς ἔρριξε, πρᾶγμα ποὺ ὁ Heidegger δὲν τὸ δέχεται οὔτε θέλει νὰ ὑπονοῆται[6].

Ἀπὸ τοὺς πολλοὺς τρόπους τοῦ *διάκεισθαι*, τῆς ἐσωτερικῆς διαθέσεως, ὁ Heidegger ἐξετάζει μόνον τὸν *φόβο*. Τοὺς τρόπους αὐτοὺς ἡ παράδοση τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, τοὺς ὀνομάζει *πάθη* ἢ *συναισθήματα*. Μεγαλύτερη ὅμως ἔμφαση —καὶ τοῦτο ἔχει σημασία— δίδει ὁ Heidegger στὸ δεύτερο χαρακτηριστικὸ τῆς ὑπάρξεως ὡς παρουσίας μέσα στὸν κόσμο, δηλαδὴ τὸ *ἐννοεῖν*. Ἡ ἰδιαίτερη σημασία ποὺ ἀποδίδει στὸ ἔλλογο στοιχεῖο τῆς ὑπάρξεως ὁ Heidegger σημαίνει ὅτι μέσα στὸ *ὑπάρχειν* ἄρχει ὁ νοῦς. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ *ἐννοεῖν*, τὴν ὁποίαν

---

6. Ὁ ὅρος αὐτός, τὸν ὁποῖον εἰσάγει ὁ Heidegger, δὲν εἶναι τόσον νέος ὅσον παρουσιάζεται, ἀλλὰ εἶναι παλαιὸς καὶ ὑπάρχει ἤδη στοὺς Γνωστικούς. Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς (*Ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου* 78) μᾶς παραδίδει τὴν ἀκόλουθη διατύπωση τοῦ ἀντικειμένου τῆς Γνώσεως κατὰ τὸν Οὐαλεντῖνο: *Ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις· τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν, ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.* Ἡ ἀπόδοση τοῦ χωρίου τούτου στὰ νέα ἑλληνικὰ εἶναι ἡ ἀκόλουθη: «Ὅ,τι μᾶς ἐλευθερώνει δὲν εἶναι μόνον τὸ βάπτισμα, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώση γιὰ τὸ ποιοὶ ἤμεθα καὶ ποιοὶ ἐγίναμε, ποῦ ἤμεθα καὶ ποῦ μέσα ἐρριχθήκαμε *(ἐνεβλήθημεν)*, πρὸς τὰ ποῦ σπεύδομε, ἀπὸ ποῦ θὰ λυτρωθοῦμε, καὶ ἡ γνώση τοῦ τί εἶναι γέννηση καὶ τί ἀναγέννηση (δηλαδὴ ξαναγέννηση)». Τὸ *ἐνεβλήθημεν* σημαίνει κατὰ τοὺς Γνωστικοὺς ὅτι ἔχομε ριχθῆ μέσα στὸν κόσμο.

δίδει ὁ Heidegger, φαίνεται ἀρκετὰ περίπλοκη, τὸ νόημά της ὅμως εἶναι σαφές. Καὶ πρῶτα πρῶτα χαρακτηρίζει τὸ *ἐννοεῖν* ὡς ὑπαρξιακὸ Εἶναι τῆς «παρουσίας». Ἡ ὑπαρξιακὴ ὑφὴ αὐτοῦ τοῦ Εἶναι ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Heidegger *σχέδιο*. Ὁ Heidegger λέγει : *Τὸ ἐννοεῖν εἶναι ὡς σχεδιάζειν τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας, ὅπου τοῦτο συμπίπτει μὲ τὶς δυνατότητές του. Τὸ ἐννοεῖν στὴν ἀνώτατη μορφή του, ὅπου πραγματοποιοῦνται οἱ δυνατότητές του, εἶναι ἑρμηνεία. Μὲ τὴν ἑρμηνεία τὸ ἐννοεῖν οἰκειοποιεῖται τὸ ἐννοούμενο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ ἐννοεῖ.*

Τόσον ὁ Heidegger ὅσον καὶ ὁ Jaspers γιὰ νὰ ἑρμηνεύσουν τὴν ὕπαρξη χρησιμοποιοῦν διατυπώσεις τῆς φιλοσοφίας παλαιὲς ἀλλὰ παραλλαγμένες. Ὅτι τὸ *ἐννοεῖν* οἰκειοποιεῖται τὸ *ἐννοούμενο* δὲν εἶναι τίποτε τὸ νέο, ἀλλὰ μία παραλλαγμένη διατύπωση ποὺ ἔδωσε ἡ Σχολαστικὴ Φιλοσοφία στὴν ἔννοια τῆς γνώσεως, τὴν ὁποίαν ἑρμήνευσε ὡς adaequatio, ἐξίσωση τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ νοῦ, μὲ τὸ ἀντικείμενο, τὸ πρᾶγμα. Ἐκεῖνο ποὺ διαρθρώνεται μὲ τὴν ἑρμηνεία εἶναι ὅ,τι ὀνομάζομε νόημα, δηλαδὴ ἡ ἑρμηνεία *φέρει εἰς φῶς* τὸ νόημα. Τὸ *διαρθρώνεται* εἶναι ἡ διατύπωση τοῦ Heidegger, ἐνῶ *τὸ φέρει εἰς φῶς* εἶναι ἡ δική μου διατύπωση. Ὡς μία μορφὴ ἑρμηνείας εἶναι κατὰ τὸν Heidegger ἡ πρόταση, ἡ κρίση μὲ τὸ νόημά της.

Ἡ πρόταση μὲ τὸ νόημά της ἀνακοινώνει καὶ δείχνει κάτι ὡρισμένο ἢ μᾶλλον ἐπιδεικνύει κάτι ὡρισμένο. Ὅταν θεωρήσωμε τὴν πρόταση ὡς ἀνακοίνωση νοήματος, ὁδηγούμεθα κατ' εὐθεῖαν στὸ πρόβλημα τῆς *γλώσσας* καὶ τοῦ *λόγου*. Μέσα στὸν λόγο ἐνυπάρχει τόσον ὅ,τι ὀνομάζει ὁ Heidegger *ἐσωτερικὴ διάθεση* ὅσον καὶ ὅ,τι ὀνομάζει *ἐννοεῖν*. Τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα ἐνυπάρχουν μέσα στὸν λόγο πρωταρχικῶς καὶ ὑπαρξιακῶς. Γι' αὐτὸ εἶναι ὁ *λόγος* τὸ ὑπαρξιακὸ-ὀντολογικὸ θεμέλιο τῆς γλώσσας. Ἡ *γλῶσσα* ἔχει τὴ ρίζα της μέσα στὸ ἐννοεῖν. Μὲ τὴν παρατήρηση αὐτὴ ὁ Heidegger κατακτᾶ τὸν δυσπρόσιτο πρωταρχικὸ χῶρο τῆς γλώσσας, δηλαδὴ τὸν τρόπο τῆς γενέσεως τῆς γλώσσας καὶ ἔτσι ἀπορρίπτει τὴν ἐμπειρικὴ ἑρμηνεία τῆς γλώσσας. Ἐφ' ὅσον ἡ γλῶσσα ἔχει τὴ ρίζα της μέσα στὴ νόηση, εἶναι ἡ ἴδια συνάμα προβολὴ τῆς νοήσεως. Τοῦτο βεβαίως δὲν λέγεται ἀπὸ τὸν Heidegger, ἀλλὰ συνάγεται ἀπὸ ὅσα ἄλλα λέγει ὁ ἴδιος γιὰ τὴ γλῶσσα. Σημασία ἔχει ὅτι ὁ Heidegger χωρίζει τὸν λόγο ὡς ὑψηλὴ μορφὴ τῆς γλώσσας ἀπὸ τὰ *λόγια* ἢ τὴ *φλυαρία* (Gerede). Ἡ φλυαρία εἶναι εἶδος τοῦ Εἶναι, ποὺ ἁρμόζει στὴν καθημερινότητα τῆς «παρουσίας» καὶ σημαίνει *τὴ δυνατότητα νὰ καταλαβαίνη κανεὶς ὅλα, χωρὶς τὴν προηγούμενη οἰκειοποίηση τοῦ πράγματος*, δηλαδὴ νὰ μὴ καταλαβαίνη τίποτε.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ *φλυαρία* ὁ Heidegger ἐπισημαίνει καὶ δύο ἄλλους ὑπαρξιακοὺς τρόπους τῆς καθημερινότητος τῆς «παρουσίας», τὴν *περιέργεια* καὶ τὰ *διφορούμενα*. Τὰ διφορούμενα ἱκανοποιοῦν καὶ κολακεύουν

πάντοτε τὴν περιέργεια καὶ συγχρόνως δίδουν στὴ φλυαρία τὴν ἐντύπωση ὅτι αὐτὴ τὰ ἀποφασίζει ὅλα. Τὸ εἶδος αὐτοῦ τοῦ Εἶναι τῆς καθημερινότητος, ποὺ ἀποκαλύπτεται μὲ τὴ φλυαρία, τὴν περιέργεια καὶ τὰ διφορούμενα, ἀποτελεῖ μία πτώση, κατάπτωση τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πτώση αὐτὴ γίνεται πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ *κόσμου* καὶ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου συγχωνεύεται μὲ τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, τὸ ὁποῖον ὠνόμασε πρὶν ὁ Heidegger *τὸ νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον*. Τὸ εἶδος τοῦτο τοῦ Εἶναι παρερμηνεύεται τώρα ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν *κόσμο* καὶ ταυτίζεται μὲ τὴ φλυαρία, τὴν περιέργεια καὶ τὰ διφορούμενα. Ἔχομε ἐδῶ μία συντριπτικὴ πράγματι κριτικὴ τῆς καθημερινότητος, ἡ ὁποία ὅμως ἐπιβαρύνεται τόσο ἀπὸ τὴν περίπλοκη ὁρολογία τοῦ Heidegger, ὥστε δὲν εἶναι βεβαίως ποτὲ νοητὴ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν καθημερινότητα.

Ἡ θεώρηση αὐτὴ τῶν κατ' ἰδίαν στοιχείων μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὁρίσωμε τὸν μέσο ὅρο τῆς καθημερινότητος τῆς παρουσίας ὡς *πτώση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο*, καὶ ὅπου μὲ ὅλα τὰ εἴδη τῆς συμπεριφορᾶς του τὸν ἐνδιαφέρει κυρίως τὸ ἴδιο του τὸ Εἶναι, πῶς δηλαδὴ θὰ δυνηθῆ νὰ κρατήση τὸ Εἶναι του. Ἡ ὅλη δομὴ αὐτῆς τῆς διαδικασίας εἶναι δυνατὸν νὰ γίνη νοητή, ἐφ' ὅσον λάβωμε ὡς ἀφετηρία τὸ φαινόμενο τῆς πτώσεως, καὶ συνάμα προσέξωμε τὸ φαινόμενο ποὺ λέγεται *ἀγωνία*. Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν «παρουσία» στὴν κατάσταση τοῦ *κάποιου* —τὴν ὁποίαν εἴδαμε πρὶν— καὶ στὴ *μέριμνα* δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ *μιὰ φυγὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του*. Ἡ στροφὴ πρὸς τὴν πτώση *ἔχει τὴ ρίζα της μέσα στὴν ἀγωνία*, καὶ ἡ ἀγωνία γεννιέται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐνώπιον τοῦ κόσμου ἢ ἀκριβέστερα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐνώπιον τοῦ *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι* του. Κατ' οὐσίαν τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μέσα στὸν κόσμο, σημαίνει *μέριμνα*, δηλαδὴ εἶναι ταυτόσημο μὲ τὴ «μέριμνα». Ἡ «παρουσία» ἄλλωστε ὡρίσθηκε πρὶν ὀντολογικῶς ὡς «μέριμνα».

Ὁ ὅρος *μέριμνα* ἐκφράζει ἕνα ὑπαρξιακὸ-ὀντολογικὸ θεμελιακὸ φαινόμενο, τὸ ὁποῖον ὡς πρὸς τὴ δομή, τὴν ὑφή του, δὲν εἶναι καθόλου ἁπλό. Ἡ ὑφὴ τῆς παρουσίας ὡς μέριμνας γίνεται νοητὴ ὑπαρξιακῶς μόνον ἀπὸ τὴ χρονικότητα. Ἡ χρονικότης ἄλλωστε εἶναι ἡ πρωταρχικὴ ὀντολογικὴ αἰτία ἢ βάση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ παρουσία ἔχει τὴ συνείδηση τῆς ὑπάρξεως. Τόσον ἡ πραγματικὴ ὅσον καὶ ἡ φαινομενικὴ παρουσία —ἡ ὁποία συμπίπτει μὲ τὴν καθημερινότητα— στηρίζονται στὴ χρονικότητα, καθὼς ἐπίσης ἐπάνω σ' αὐτὴν στηρίζεται καὶ ἡ μέριμνα. Ἡ μέριμνα σημαίνει *τὸ εἶναι πρὸς θάνατον*. Ὁ θάνατος ὅμως σημαίνει τὸ *εἶναι πρὸς τὸ τέλος*, πρὸς κάτι ποὺ ἐπίκειται. *Μὲ τὸ θάνατο ἡ παρουσία ἵσταται ἐνώπιον τοῦ πραγματικοῦ της Εἶναι. Ὁ θάνατος εἶναι ἡ οἰκειότερη δυνατό-*

της τῆς παρουσίας. Μὲ τὶς διατυπώσεις αὐτὲς ὁ Heidegger δείχνει τὴ χρονικότητα τῆς μέριμνας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ζωῆς, τῆς «παρουσίας» τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὴν ἔννοια τῆς χρονικότητος τῆς παρουσίας ὁ Heidegger προσπαθεῖ τέλος νὰ δώση μία βασικώτερη, βαθύτερη ὑπαρξιακὴ ἀνάλυση ἀπὸ τὴν πρώτη. Ὅλα τὰ σημεῖα τῆς φιλοσοφίας του μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτὴν φωτίζονται τώρα ἐντονώτερα. Χρονικότης καὶ καθημερινότης, χρονικότης καὶ ἱστορικότης, χρονικότης καὶ ἐσωτερικὴ χρονικότης, ὅλα αὐτὰ φωτίζονται ἐκ νέου καὶ ἑρμηνεύονται μὲ βάση τὶς φιλοσοφικὲς πεποιθήσεις τοῦ Heidegger.

Ὁ Heidegger θέτει τέλος δύο ἐρωτήματα, τὰ ὁποῖα ὅμως ἄφησε ἀναπάντητα: α) ὁδηγεῖ κανένας δρόμος ἀπὸ τὸν πρωταρχικὸ χρόνο στὸ νόημα τοῦ Εἶναι; καὶ β) μήπως ὁ χρόνος ὁ ἴδιος ἀποκαλύπτεται ὡς ὁ ὁρίζων τοῦ Εἶναι; Καὶ ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα ὅμως αὐτὰ προκύπτει σαφῶς ὅτι ὁ Heidegger ἐχρόνωσε τόσον πολὺ τὸ Εἶναι, ὥστε δυσκολεύεται καὶ ὁ ἴδιος νὰ εὕρη νόημα μέσα σ' αὐτό. Ἐδῶ ἀκριβῶς εὑρίσκεται κατὰ τὴ γνώμη μου τὸ ἀδιέξοδο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger, ὅτι δηλαδὴ ὁδηγεῖ στὴν ἀπορία γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Καὶ ὅμως τὸ ἐννοεῖν δὲν εἶναι ποτὲ νοητὸ δίχως νόημα. Ἡ νόηση ποὺ ἀποτελεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ διάθεση —τὸ *διάκεισθαι* τοῦ Heidegger— τὸ δεύτερο στοιχεῖο τῆς παρουσίας, ποὺ ὀνομάζεται ὕπαρξη, δὲν νοεῖται δίχως νόημα. Ἡ νόηση ἡ ἴδια εἶναι ποὺ δίδει νόημα στὸ Εἶναι καὶ συνεπῶς καὶ στὴ ζωή. Ὅσο καὶ ἂν χρονώσωμε τὸ Εἶναι, ὅσο καὶ ἂν τὸ κατακερματίσωμε στὴ ροὴ τοῦ χρόνου, τὸ νόημά του διασπᾶ τὴ χρονικότητα καὶ διαιωνίζεται πέρα ἀπὸ τὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς. Γιὰ νὰ γίνη καλύτερα κατανοητό, ὅτι τὸ νόημα διασπᾶ τὴ χρονικότητα καὶ διαιωνίζεται, πρέπει νὰ καταφύγωμε στὰ Μαθηματικά, ὅπου τὸ Εἶναι δὲν ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴ χρονικότητα καὶ ἡ κατανόησή του μᾶς πείθει ὅτι ἔχει ἀκριβῶς μέσα του νόημα. Τὸ Εἶναι τῶν Μαθηματικῶν, δηλαδὴ οἱ σχέσεις τῶν ἀριθμῶν, οἱ ὁποῖοι μάλιστα τὶς περισσότερες φορὲς χρησιμοποιοῦνται καὶ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, γιὰ νὰ δηλώσουν τὸ Εἶναι τῶν πραγμάτων, τῶν φαινομένων, ἔχουν μέσα τους νόημα, δηλαδὴ εἶναι ἀληθινές, εἴτε τὶς συνειδητοποιεῖ βιωματικῶς ἡ ὕπαρξη εἴτε ὄχι. Ἡ βιωματικὴ ἄλλωστε κατάσταση, ἡ διάθεση, ὅπως λέγει ὁ Heidegger, δὲν μπορεῖ μόνη της νὰ διαπιστώση ὅτι ὑπάρχει. Τὸ ὅτι ὑπάρχει τῆς τὸ λέγει ἡ νόηση, ἡ ὁποία εἶναι στὸν ἄνθρωπο ἀχώριστη ἀπὸ τὴ διάθεση. Ὑπάρχει ἄλλωστε ἡ πραγματικὴ ὑπαρξιακὴ κατάσταση, διότι ἄρχει μέσα μας ἡ νόηση, καὶ ἡ νόηση ἔχει πάντοτε νόημα, τὸ ὁποῖον ὁ χρόνος δὲν μπορεῖ νὰ φθείρη. Εἶναι πράγματι τραγικὸ τὸ σημεῖο στὸ ὁποῖο καταλήγει ὁ Heidegger, ὅπου ἡ χρόνωση καὶ γενικῶς ἡ ἀπολυταρχία τῆς χρονικότητος δὲν τὸν ἀφήνει νὰ δώση τὴν τελική του κατάφαση στὸ νόημα τοῦ Εἶναι καὶ συνε-

πῶς καὶ στὸ νόημα τῆς «παρουσίας», τὸ ὁποῖον ὁπωσδήποτε διασπᾶ τὴ χρονικότητα.

Ὁ Heidegger στὸ ἐναρκτήριο μάθημά του *«Τί εἶναι Μεταφυσική;»* (Freiburg 1929) δίδει μία ὁμολογία πίστεως γιὰ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὸ ὄν. Ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη, λέγει, θέλει νὰ πλησιάση τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων καὶ κατευθύνεται ἐξ ὁλοκλήρου πρὸς τὸ ὂν καὶ πρὸς «τίποτε» ἄλλο, ἀντίθετα ἡ φιλοσοφία ὡς Μεταφυσικὴ στρέφει τὸ βλέμμα της πρὸς αὐτὸ τὸ «τίποτε». Αὐτὸ τὸ *τίποτε*, λέγει, εἶναι πρωταρχικώτερο ἀπὸ τὸ ἁπλὸ «δὲν» ἢ ἀπὸ τὴν ἄρνηση. Τὸ «τίποτε» τοῦτο ἐμφανίζεται μέσα στὴ διάθεση, στὴν ἐσωτερικὴ ἐκείνη κατάσταση ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βασικὴ διαδικασία τῆς παρουσίας μας, ὡς ἀγωνία. *Ἡ ἀγωνία ἀποκαλύπτει τὸ «τίποτε». Μέσα στὴν ἀγωνία ἐκτροχιάζεται γενικῶς τὸ ὄν, καὶ τὸ τίποτε ποὺ ἀπομένει, τὸ μηδὲν τὸ ἴδιο, μηδενίζει.* Μέσα ἀπὸ τὸ «μηδὲν» τὸ ὂν παρουσιάζεται ὡς κάτι τὸ ὁλωσδιόλου ἀλλόκοτο καὶ τὸ ὁλωσδιόλου «ἕτερον». Τὸ μηδὲν συνεπῶς εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ὁδηγεῖ τὴν «παρουσία», ποὺ τὴν φέρνει γιὰ πρώτη φορὰ ἐνώπιον τοῦ ὄντος ὡς ὄντος. Μὲ ἄλλα λόγια τὴν *ἀγωνία*, ἡ ὁποία εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸ *μηδέν*, θεωρεῖ ὁ Heidegger ὡς τὴν πηγὴ τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ οὐσία καὶ τὸ ἔργο τῆς Μεταφυσικῆς πηγάζουν ἀπὸ τὸ «μηδέν», ὡς ὑπαρξιακὴ ἀγωνία.

Ἐδῶ ἀναρωτιέται κανεὶς πόση **νόηση** χρειάζεται γιὰ ν' ἀπογριφωθοῦν ὅλα αὐτά, καὶ συνάμα ἀναρωτιέται πῶς, ἀφοῦ ἡ νόηση εἶναι ἐκείνη ποὺ τὰ ἀπογριφώνει, ἐπειδὴ ἐκεῖνα μόνα τους εἶναι ἁπλᾶ βιώματα καὶ δὲν μποροῦν ν' ἀπογριφωθοῦν, πῶς, λέγω, μπορεῖ νὰ καταλήξη κανεὶς ν' ἀρνηθῆ τὸ νόημα; Ὅλη αὐτὴ ἡ ἀνάλυση ἢ ἔχει ἢ δὲν ἔχει νόημα, καὶ ἐφ' ὅσον ἔχει, μᾶς ἐνδιαφέρει, ἐφ' ὅσον ὅμως δὲν ἔχει, δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει. Ὁπωσδήποτε ὁ Heidegger λέγει *ὅτι ἡ ἀνθρώπινη παρουσία μπορεῖ τότε μόνον νὰ συμπεριφερθῆ πρὸς τὸ ὄν, ὅταν κρατιέται μέσα στὸ μηδέν.* Νὰ προχωρήση κανεὶς πέρα ἀπὸ τὸ ὄν, τοῦτο ἔγκειται στὴν οὐσία τῆς παρουσίας. Ἡ ὑπέρβαση αὐτή, τὸ προσπέρασμα τοῦ ὄντος, τοῦτο εἶναι κατὰ τὸν Heidegger Μεταφυσική. Τοῦτο ὅμως σημαίνει ὅτι ἡ Μεταφυσικὴ ἀνήκει στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ οὔτε ἕνας εἰδικὸς κλάδος τῆς σχολικῆς φιλοσοφίας οὔτε τὸ πεδίον τῶν αὐθαιρέτων ἐμπνεύσεων, ἀλλὰ εἶναι τὸ βασικὸ *γίγνεσθαι* μέσα στὴν παρουσία, συνάμα ὅμως καὶ ὡς παρουσία αὐτὴ καθ' ἑαυτήν. Ἐπειδὴ ἡ ἀλήθεια τῆς Μεταφυσικῆς ἐδρεύει μέσα σ' αὐτὴν τὴν ἀβυσσώδη πηγή, γι' αὐτὸ δίπλα της ἐνεδρεύει πάντοτε ἡ δυνατότης τῆς πλάνης. Γι' αὐτὸ καὶ καμμία ἐπιστήμη, ὅσον αὐστηρὴ καὶ ἂν εἶναι, δὲν ἐπιτυγχάνει τὴν αὐστηρότητα τῆς Μεταφυσικῆς. Οὔτε ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ μετρηθῆ μὲ μέτρο τὴν ἰδέα τῆς ἐπιστήμης. Ὁ Heidegger λέγει ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει, τίθεται σὲ κίνηση, μὲ μία χαρακτηριστικὴ παρεμβολὴ τῆς ὑπάρξεως, μέσα στὶς βασικὲς δυνατότη-

τες τῆς παρουσίας. Ἐξ ἄλλου λέγει ὅτι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ εἰσέλθη στὴ Μεταφυσικὴ ἀπ' ἔξω, διότι ἐφ' ὅσον πράγματι αὐτὸς ὑπάρχει, εἶναι ἤδη μέσα σ' αὐτήν. Γιὰ νὰ εἰσχωρήση ὅμως κανεὶς στὶς βασικὲς δυνατότητες τῆς «παρουσίας», νὰ παρεμβάλη τὴν ὕπαρξή του μέσα σ' αὐτὲς καὶ νὰ φιλοσοφήση, ἀπαιτεῖται ν' ἀφεθῆ κανεὶς πρὸς τὸ μηδέν, καὶ τοῦτο σημαίνει νὰ ἐλευθερωθῆ ἀπὸ τὰ εἴδωλα ποὺ ἔχει καὶ πρὸς τὰ ὁποῖα συνηθίζει νὰ ἔρπη, καὶ ἀφοῦ ἐλευθερωθῆ νὰ ξαναγυρίζη πάντοτε στὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς, ἡ ὁποία γεννιέται μέσα ἀπὸ τὸ *μηδέν*, καὶ τὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι : *Γιατί ὑπάρχει γενικῶς τὸ ὄν καὶ γιατί τουναντίον δὲν ὑπάρχει τὸ μηδέν;*

Ἡ ὀντολογικὴ αὐτὴ ἀπορία, στὴν ὁποία καταλήγει ὁ Heidegger, ἐνῶ δὲν εἶναι Μηδενισμός, ὅμως ἑτοιμάζει τὸ ἔδαφος τοῦ Μηδενισμοῦ. Τὸ ἄνοιγμα αὐτὸ πρὸς τὸ μηδέν, ἔστω καὶ ὡς ἐρώτημα, εἶναι πράγματι ἀκατανόητο, ὅταν προέρχεται ἀπὸ ἕνα ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος τουλάχιστον στὴν ἐνορχήστρωση τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν παρουσιάζει μία πρωτοτυπία, ἡ ὁποία ἀποδεικνύει ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ὁπωσδήποτε καταφάσκει τὸ πνεῦμα. Καὶ ὅποιος καταφάσκει τὸ πνεῦμα, δὲν νοεῖται νὰ διατυπώνη τὸ ἐρώτημα : *γιατί δὲν ὑπάρχει τὸ μηδέν;* Ἐκτὸς ὅμως αὐτοῦ ἡ ὀντολογικὴ ἀνάλυση τοῦ Heidegger, ἡ ὁποία κατ' οὐσίαν περιορίζεται μόνον στὴν ὕπαρξη, παραγνωρίζει ἢ καὶ παραμερίζει τὴ στερεότητα καὶ ἀντικειμενικότητα τοῦ Εἶναι, ὅπως τὸ εὑρίσκομε μέσα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ τὰ Μαθηματικά. Τὸ Εἶναι τοῦτο, ἂν καὶ προϋποθέτει τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ὕπαρξη, πάντως ὑπερνικᾶ τὴν ἁπλῆ ὕπαρξη καὶ προβάλλει τὴν ἀντικειμενική του σκληρότητα καὶ κρουστικότητα, ἡ ὁποία δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸ *μηδέν*. Γι' αὐτὸ ἡ φιλοσοφία ὡς τρόπος τοῦ σκέπτεσθαι, ὅσο αὐτόνομη καὶ ἂν εἶναι, δὲν πρέπει ποτὲ νὰ παραμερίζη τὸ στερεὸ ἔδαφος τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ νὰ πατάη πάντοτε ἐπάνω σ' αὐτὸ στὴν προσπάθειά της νὰ τὸ ξεπεράση. Γενικῶς ὁ Ὑπαρξισμὸς ὡς φιλοσοφικὴ αἵρεση παραμέρισε τὴν ἀντικειμενικότητα ὄχι μόνον πολλῶν ἄλλων φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπιστήμης. Τοῦτο θὰ φανῆ καθαρώτερα, ὅταν γνωρίσωμε τὸν Ὑπαρξισμὸ στὴν πηγή του, δηλαδὴ στὸν Kierkegaard.

Ὁ Sören Kierkegaard (1813-1855) γεννήθηκε στὴν Κοπεγχάγη, ὅπου καὶ ἐσπούδασε Θεολογία καὶ Φιλοσοφία. Τὸ χειμερινὸ ἑξάμηνο 1841-42 παρακολούθησε τὰ μαθήματα τοῦ Schelling στὸ Βερολίνο. Κατὰ τὸ διάστημα τῆς ζωῆς του ἔμεινε ὡς συγγραφεὺς μᾶλλον ἄγνωστος καὶ πέρασαν πενήντα χρόνια, γιὰ νὰ μεταφρασθῆ στὰ Γερμανικὰ καὶ ἔπειτα στὶς ἄλλες γλῶσσες. Μετὰ τὸν πρῶτο παγκόσμιο πόλεμο, ὁπότε παρουσιάσθηκε γενικῶς μία στροφὴ πρὸς τὸν Ὑποκειμενισμό, πρὸς τὸν Ἀτομισμὸ γενικῶς, ὁ Δανὸς ἱδρυτὴς καὶ ἀρχηγέτης τοῦ Ὑπαρξισμοῦ ἔγινε ἀντικείμενο μελέ-

της στὰ γερμανικὰ πανεπιστήμια. Ἐκεῖνος ὅμως ποὺ ἀνέδειξε τὴ μορφὴ τοῦ Kierkegaard, μὲ τὰ μαθήματά του πρῶτα καὶ ἔπειτα μὲ τὰ γραπτά του, ἦταν ὁ Jaspers. Δίχως τὸν Jaspers ὁ Kierkegaard θὰ ἔμενε ἀκόμη λησμονημένος.

Ὁ Kierkegaard εἶχε ἐγκύψει στὸ σύστημα τοῦ Ἐγέλου, ὅπου ἀποκορυφώνεται ὁ ἀντικειμενικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ ἀπόλυτο καὶ μέθοδό του τὴ διαλεκτική, ἀπὸ τὴν ὁποίαν ὁ ἴδιος ὁ Kierkegaard εἶναι πολὺ ἐπηρεασμένος, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ συγγράμματά του. Ὁ Ἔγελος μὲ τὴ διαλεκτική του ἔδειξε, ὅτι τὸ σύνολο τοῦ Εἶναι εἶναι δυνατὸν νὰ κατανοηθῆ ἀπὸ τὸν Λόγο, σύμφωνα μὲ τὴ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι μόνον τὸ λογικό, τὸ ἔλλογο εἶναι ἀληθινὰ πραγματικό, καὶ ὅτι τὸ πραγματικὸ πρέπει νὰ εἶναι λογικό, γιατὶ ἀλλιῶς δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τὸ συλλάβη ἡ νόηση. Νοεῖν καὶ Εἶναι, ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἔγελο ταυτότητα. Τὴν κατηγορία τοῦ Εἶναι, τὸ Εἶναι γενικῶς, ὁ Ἔγελος μὲ τὴ Λογική του τὸ ἀναπτύσσει ἔτσι, ὥστε ἀπὸ τὸ γενικὸ καταλήγει στὸ εἰδικὸ καὶ συγκεκριμένο. Ὁ Ἔγελος λέγει ὅτι *τὸ Εἶναι τῶν κατ' ἰδίαν πραγμάτων εἶναι πάντοτε μόνον ἕνα δανεισμένο Εἶναι, εἶναι μόνον τὸ φαινόμενο ἑνὸς Εἶναι, ὄχι τὸ ἀπόλυτα αὐτοτελῶς Εἶναι, ποὺ εἶναι ὁ Θεός.* Ὁ Ἔγελος ὑπερπήδησε τὰ ὅρια τῆς *Κριτικῆς τοῦ καθαροῦ λόγου* τοῦ Κάντ, δὲν ἐσταμάτησε στὴν ἔννοια τοῦ *συνειδέναι καθ' ὅλου,* ἡ ὁποία εἶναι γιὰ τὸν Κὰντ ἡ ἀνώτατη ἀφαίρεση, ὅπου μὲ τὴν αὐτοκριτική του φθάνει ὁ Λόγος, καὶ ἀντικατέστησε τὴν ἔννοια τοῦ *συνειδέναι καθ' ὅλου* μὲ τὴ μεταφυσικὴ ἔννοια τοῦ *πνεύματος,* τὸ ὁποῖον κινεῖται διαλεκτικῶς μὲ τὸν σκοπὸ νὰ φθάση στὴν ἀντικειμενικὴ αὐτοσυνειδησία καὶ αὐτογνωσία.

Ὁ Kierkegaard στρέφεται ἐναντίον αὐτῆς τῆς λογικῆς ἀπολυταρχίας τοῦ Ἐγέλου καὶ καταλήγει στὴν ἀπολυταρχία τοῦ ὑποκειμένου. Ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kierkegaard γίνεται τώρα τὸ ὑποκείμενο καὶ τὰ συγκεκριμένα βιώματα. Εἶναι πεποίθηση γιὰ τὸν Kierkegaard ὅτι ἡ φιλοσοφία πρέπει ν' ἀφήση τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα καὶ νὰ στραφῆ πρὸς τὰ ὑποκειμενικὰ βιώματα. Ἡ στροφὴ μάλιστα αὐτὴ τοῦ Kierkegaard δὲν νοεῖται ὡς στροφὴ πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ πρὸς τὸ συγκεκριμένο, ἀτομικὸ ὑποκείμενο. Τὸν ἀγῶνα ποὺ ἔκαμε ὁ Σωκράτης, ν' ἀπελευθερώση τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Ὑποκειμενισμὸ τῆς Σοφιστικῆς, ὁ Kierkegaard τὸν μεθερμηνεύει πρὸς ὄφελός του καὶ πρὸς στήριξη τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ του. Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθῆ ὅτι τὴ στροφὴ αὐτὴ ἀπὸ τὰ νοήματα στὰ βιώματα, ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα στὸν Ὑποκειμενισμὸ καὶ τὸν Ἀτομισμό, τὴν ἔκαμε ὁ Kierkegaard, ἀφοῦ ἐπέρασε ἀπὸ σκληροὺς ἐσωτερικοὺς ἀγῶνες. Μία βαρυθυμία, μελαγχολία, τὴν ὁποίαν εἶχε κληρονομήσει ἀπὸ τὸν πατέρα του καὶ ἡ ὁποία ἐνισχύθηκε μὲ τὴν αὐστηρὴ καὶ δογματικῶς ἐπηρεασμένη ἀγωγὴ καὶ ἀνατροφή του, ἐπίεζε πάντοτε

τὴν ψυχὴ τοῦ Kierkegaard, καὶ μόνον ἡ συγγραφική του δράση τὸν ἀνακούφιζε. Ὁ πατέρας του εἶχε ὡς νέος καταρασθῆ τὸν Θεὸ καὶ σ' ὅλη του τὴ ζωὴ ἐζοῦσε μὲ τὸ φόβο τῆς τιμωρίας ποὺ ἔμελλε νὰ δεχθῆ ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ φόβος αὐτὸς περνάει ἀπὸ τὸν πατέρα στὰ παιδιά. Ἡ στροφὴ λοιπὸν τοῦ Kierkegaard πρὸς τὸν Ὑποκειμενισμὸ εἶχε καὶ καθαρῶς προσωπικὰ αἴτια. *Εἶναι καὶ παραμένει ἡ πιὸ βαρειὰ ἀμφισβήτηση, ὅταν ἕνας ἄνθρωπος δὲν γνωρίζη, ἂν τὸ ψυχικό του βάσανο εἶναι ἀρρώστια τῆς ψυχῆς ἢ ἁμαρτία,* γράφει ὁ Kierkegaard ἤδη στὰ 1844. Ἀλλὰ καὶ ἐνωρίτερα ἀκόμη, στὰ 1837, ὁ Kierkegaard λέγει γιὰ τὸν ἑαυτό του : *Εἶμαι ἕνας Ἰανός. Μὲ τὸ ἕνα πρόσωπο γελάω καὶ μὲ τὸ ἄλλο κλαίω.* Μὲ τὸ προσωπικὸ ὅμως αὐτὸ βίωμα ἐσχηματίσθηκε μέσα του ἡ συνείδηση ὅτι ὁ ἴδιος πάσχει ὄχι μόνον γιὰ τὸν ἑαυτό του ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους. Ὁ πόνος του εἶναι ἀντιπροσωπευτικὸς καὶ σημαίνει συνάμα μία ἀποστολή. Ἐδῶ ἔχομε τὴ θρησκευτικὴ καταγωγὴ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ καὶ γενικῶς τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ τοῦ Kierkegaard. *Πολὺ πίσω μέσα στὴ μνήμη μου ὑπάρχει ἡ σκέψη ὅτι σὲ κάθε γενεὰ εἶναι δύο ἢ τρεῖς ἄνθρωποι, ποὺ θυσιάζονται γιὰ τοὺς ἄλλους, καὶ οἱ ὁποῖοι χρησιμοποιοῦνται νὰ ἀνακαλύπτουν μὲ φοβερὰ βάσανα αὐτὸ ποὺ ὠφελεῖ τοὺς ἄλλους. Καὶ μὲ πολλὴ βαρυθυμία ἀπέκτησα τὴν αὐτοκατανόηση, ὅτι εἶμαι ἕνας ποὺ εἶναι προωρισμένος γι' αὐτό.* Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἄτομο ἐδῶ βασανίζεται μὲ προσωπικὰ κτυπήματα, τὰ ὁποῖα καὶ προσδιορίζουν τὴν ὅλη του συμπεριφορά. Δὲν ἔχομε ἐδῶ ἕναν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος διψᾶ γιὰ τὴ γνώση, ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφική, ἀλλὰ ἔχομε ἕνα ταλαιπωρημένο ἄτομο ποὺ βασανίζεται νὰ εὕρη ποιὸς εἶναι ὁ προορισμός του, καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἀποφασιστικὰ τὰ προσωπικά του βιώματα. Κατ' οὐσίαν ὁ Kierkegaard δὲν εἶναι διατεθειμένος νὰ φιλοσοφήση, ἀλλὰ νὰ πεισθῆ μέσα του *τί θέλει ὁ Θεὸς ἀπ' αὐτόν. Καὶ τί ὠφελεῖ,* λέγει, *ἂν εὕρω μιὰ λεγόμενη ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, ἂν αὐτὴ γιὰ μένα καὶ γιὰ τὴ ζωή μου δὲν ἔχει καμμιὰ βαθειὰ σημασία. Αὐτὸ ποὺ χρειάζομαι εἶναι νὰ κάμω μιὰ ὁλωσδιόλου ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ ὄχι μιὰ ζωὴ μόνον τῆς γνώσεως. Θὰ δοκιμάσω λοιπὸν ἥσυχα νὰ καρφώσω τὸ βλέμμα μου ἐπάνω μου, καὶ ἔτσι ν' ἀρχίσω μέσα μου νὰ πράττω.*

Ὁ Ὑποκειμενισμὸς τοῦ Kierkegaard ἔχει δύο πόλους, ὁ ἕνας εἶναι θετικὸς καὶ ὁ ἄλλος ἀρνητικός. Ὁ θετικὸς πόλος τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ σημαίνει ὅτι ὁ ἴδιος ἔχει μιὰ βαθειὰ λαχτάρα νὰ ζήση τὴ ζωή του στὴν πληρότητά της καὶ συνάμα νὰ ἐπιτελέση μία ἀποστολή, ἡ ὁποία, πιστεύει ὅτι τοῦ ἐπιβάλλεται ὡς ἐπιταγὴ τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἀρνητικὸς πόλος τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ του συμπίπτει μὲ τὴν ἀντιπάθειά του, τὴν ἐχθρότητά του πρὸς τὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία, τὴν ἀφηρημένη σκέψη, συνάμα ὅμως καὶ πρὸς τὴν ἀντικειμενικὴ ἐπιστημονικὴ γνώση. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Kierkegaard τὴν παραμερίζει, ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ ἐπιστημονικὴ

γνώση, ἐπαυξάνει τὸν Ὑποκειμενισμό του, ὁ ὁποῖος γίνεται πράγματι αἱρετικός, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι εἶναι μονοσήμαντος. Ὅμως ὁ Ὑποκειμενισμὸς αὐτός, ὁ ὁποῖος, ὅπως εἴδαμε, ἀποτελεῖ κατ' ἀρχὴν μία στροφὴ ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα στὰ βιώματα, δὲν θὰ ἦταν βιώσιμος ἱστορικῶς, ἂν δὲν τὸν συνώδευε μία συγκεκριμένη νοητικὴ προσπάθεια νὰ ἐκφράση τὸ νόημα, τὴ σημασία τῶν βιωμάτων. Ἡ νοητικὴ αὐτὴ προσπάθεια ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Kierkegaard *ὑπαρξιακὴ νόηση*. Ἀλλὰ ὅποιο ὄνομα κι ἂν ἔχη, εἶναι ὁ νοῦς ἐκεῖνος, τὸν ὁποῖον χρησιμοποιεῖ ὁ Kierkegaard γιὰ νὰ ἑρμηνεύση τὴν ὑπαρξιακή του συνείδηση. Ὁ νοῦς ὅμως συγκεντρώνεται ἐδῶ στὸ συγκεκριμένο ἀντικείμενο, στὴ συγκεκριμένη κατάσταση ἢ καὶ ὀντότητα, τὴν ὁποίαν ὁ Kierkegaard ὀνομάζει *ὕπαρξη*. Ἡ «ὕπαρξη» εἶναι ὅμως ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Kierkegaard ἐπισημαίνει ἐξ ἀρχῆς ὅτι ἡ «ὕπαρξη» εἶναι *ἐν χρόνῳ, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι ἐν τῷ γίγνεσθαι*. Τοῦτο ἰσχύει τόσο γιὰ τὴν «ὕπαρξη» ὡς ἀντικείμενο τῆς γνώσεως ὅσο καὶ γιὰ τὴν «ὕπαρξη» ὡς ὑποκείμενο τῆς γνώσεως. Τὸ ἄτομο μόνον ὑπάρχει. Ὑπάρχω σημαίνει ὅτι εἶμαι ἄτομο. Ὅτι εἶμαι ἕνας καὶ χωριστὸς ἀπ' ὅλα. Συνεπῶς ἡ γνώση πρέπει νὰ στραφῆ πρὸς αὐτό, πρὸς τὸ γίγνεσθαι τοῦ ἀτόμου καὶ τὴν ὑπαρξιακή του παρουσία μέσα στὸν χρόνο. Ὁ Kierkegaard ἀμφισβητεῖ ὅτι ὁποιοδήποτε ἄλλο εἶδος γνώσεως, ἐμπειρικὸ ἢ καθαρῶς ἱστορικὸ ἢ φυσικομαθηματικό, ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ πλησιάση τὸν ἄνθρωπο ὡς ὕπαρξη, ὡς μονάδα, ἡ ὁποία κινεῖται καὶ δρᾶ μέσα στὸν χρόνο. Τὸ Εἶναι, ἡ ὕπαρξη ὅμως μέσα στὸν χρόνο μένει πάντα ἀτέλειωτη καὶ πάντα ἀνοικτή. Γι' αὐτὸ ἡ ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία ἢ μᾶλλον ὁ Ὑπαρξισμὸς δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνη σύστημα. Ἡ πλάνη τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας συνίσταται κατὰ τὸν Kierkegaard σ' αὐτό, ὅτι ζητεῖ νὰ συντάξη ἕνα σύστημα, ὅπου ὅλα νὰ συμφιλιώνωνται. *Ὅλη ἡ συζήτηση γιὰ μιὰ ἀνώτερη ἑνότητα, ἡ ὁποία πρέπει νὰ ἑνώση τὶς ἀπόλυτες ἀντιθέσεις, εἶναι μία δολοφονικὴ ἀπόπειρα κατὰ τῆς Ἠθικῆς*. Καὶ ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Kierkegaard στρέφεται κατὰ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐγέλου, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς μὲ τὴ διαλεκτική του ἐζήτησε νὰ συμφιλιώση ἀκόμη καὶ τὶς ἀπόλυτες ἀντιθέσεις.

Ἡ Λογικὴ τοῦ Ἐγέλου εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἔργο, ὅπου γίνεται ἡ ὑπερνίκηση ἢ ὁ συμβιβασμὸς τῶν ἀντιθέσεων. Γι' αὐτὸ καὶ περισσότερο ἀπ' ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Ἐγέλου ἡ *Λογική* του «ἐσκανδάλιζε» τὸν Kierkegaard. Ἐναντίον αὐτῆς στρέφεται κυρίως ἡ πολεμική του. Ἡ *Λογικὴ* ἀρχίζει στὸ σημεῖο ἀκριβῶς ποὺ τελειώνει τὸ μεγαλοφυὲς ἔργο τοῦ Ἐγέλου, ποὺ φέρει τὸν τίτλο *Ἡ Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος*. Ἡ Φαινομενολογία ἐξετάζει ὅλες τὶς μορφὲς τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος μέσα στὴν ἱστορία καὶ ἔτσι προπαρασκευάζει τὴν καθαρὴ Λογική, ἡ ὁποία ἀρχίζει μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι. Τὴν ἔννοια αὐτὴν τὴν συλλαμβάνομε, κατὰ τὸν Ἔγελο,

ἂν ἀπὸ κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο ἀφαιρέσωμε ὅ,τι ὀνομάζομε Εἶναι. Πρόκειται δηλαδὴ γιὰ μιὰ ἔννοια τοῦ Εἶναι, ἡ ὁποία ὅμως παραβλέπει τοὺς εἰδικοὺς καὶ συγκεκριμένους χαρακτηρισμοὺς καὶ κρατάει μόνον τὸ καθαρὸ «μηδέν». Ἡ ἔννοια αὐτὴ ποὺ σχηματίζεται μὲ τὴν ἀφαίρεση ὅλων τῶν εἰδικῶν χαρακτηρισμῶν τῶν κατ' ἰδίαν πραγμάτων ἔχει μέσα της μία *κίνηση*, καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ ἀλήθειά της. Μέσα στὴν κίνηση αὐτὴ περιέχεται συνάμα τόσον τὸ Εἶναι ὅσον καὶ τὸ Μηδέν, διότι αὐτὸ τὸ ὁποῖον *γίνεται* δὲν *ἦταν*, καὶ ἐφ' ὅσον *γίνεται* δὲν μπορῶ νὰ εἰπῶ ὅτι δὲν εἶναι *τίποτε*. Τίποτε ἄλλο δὲν ἐπολέμησε μὲ τόση σκληρὴ ἐπιμονὴ ὁ Kierkegaard, ὅσον τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἐννοίας τῆς κινήσεως ἀπὸ τὸν Ἔγελο στὴ Λογική.

Ἐναντίον αὐτῆς τῆς πολεμικῆς ὁ Ἔγελος θὰ ἀπαντοῦσε ὅτι, ἂν ὅλα εὑρίσκωνται σὲ ἐξέλιξη, τότε ἡ Λογικὴ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ καταλάβη τὸν κόσμο ὅπως εἶναι, ἐφ' ὅσον δὲν θὰ ἐδεχόταν τὴν κίνηση μέσα στὴ σφαῖρα της. Μέσα σ' ἕνα κόσμο, ὁ ὁποῖος εἶναι ὅλος κίνηση, εἶναι ἀδύνατο μὲ τὴ Λογική, ἡ ὁποία ἐργάζεται μὲ τὸ ἐ σ τ ί, νὰ ἀναπτύξη κανεὶς οἱοδήποτε μέγεθος, γιατὶ μέσα σ' αὐτὸν τὸν ἀεικίνητο κόσμο δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ νὰ δέχεται τὸ ἐ σ τ ί, τὸ Εἶναι. Ἡ κίνηση μέσα στὴ Λογική, ἡ ὁποία συμπίπτει μὲ τὴν κίνηση τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, πραγματοποιεῖται μὲ ὅ,τι ὁ Ἔγελος ὀνομάζει *ἀρνητικό*. Τί σημαίνει τὸ «ἀρνητικό» ; Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι τὸ ἀντίθετο πρὸς τὸ ἀμέσως προηγούμενο. Ἂν π.χ. εἴμαστε ἐνθουσιασμένοι μὲ τὴν αὐθεντία, τότε ἡ αὐτονομία εἶναι τὸ ἀρνητικὸ ἐν σχέσει μὲ τὴν αὐθεντία. Τὸ ἀρνητικὸ ἐπενεργεῖ διαλυτικῶς στὸ ὑφιστάμενο, στὸ κατεστημένο, καὶ αὐτὴ ἡ διαλυτική του ἐνέργεια εἶναι ποὺ ὠθεῖ τὴν κίνηση τῆς ἱστορίας πρὸς τὰ ἐμπρός. Ἔτσι εἶναι δυνατὸν τὸ κακὸ νὰ γίνη ὑπηρέτης τοῦ καλοῦ. Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι, ὅπως λέγει ὁ Μεφιστοφελῆς τοῦ *Faust*, *ἕνα μέρος ἀπ' τὴ δύναμη ἐκείνη ποὺ θέλει πάντα τὸ κακὸ καὶ κάνει πάντα τὸ καλό*. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ ἱστορικὴ αἰσιοδοξία τοῦ Ἐγέλου. Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι λοιπὸν τὸ ἀντίθετο τοῦ προηγουμένου, ἀντιφάσκει δηλαδὴ πάντοτε μὲ τὸ προηγούμενο, ἐφ' ὅσον προχωρεῖ πέρα ἀπ' αὐτό, πρὸς τὰ ἐμπρός. Ὑπάρχει, λέγει ὁ Ἔγελος, ἕνα εἶδος σκέψεως ποὺ θεωρεῖ τὰ ἀντίθετα ὡς ἀπόλυτα, πιστεύει ὅτι τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο ἀντίθετα ἔχει ὅλο τὸ δίκαιο, καὶ ὅτι τὸ ἄλλο ἔχει τὸ ἄδικο. Ὁ Ἔγελος ἀντιτάσσει σ' αὐτό, ὅτι τὸ ἀληθινὸ καὶ συγκεκριμένο εἶναι ὅτι ἔχουν καὶ τὰ δύο ἀντίθετα δίκαιο, τὸ καθένα στὴ θέση του μέσα στὴν ὅλη πορεία, ἡ ὁποία ἀναπτύσσει τὴν ἰδέα, δηλαδὴ τὴν αὐτοσυνειδησία τοῦ πνεύματος.

Τὴ σκέψη του αὐτὴ ἐκφράζει ὁ Ἔγελος μὲ τὴν πρόταση ὅτι ὁ λόγος ἀντιφάσεως αἴρεται. Δύο ἀντιφατικοὶ ἰσχυρισμοὶ εἶναι δυνατὸν νὰ δικαιωθοῦν, νὰ δικαιολογηθοῦν ἀπὸ τὴ Λογική. Ἡ Λογικὴ ἀκριβῶς ἀποδεικνύει ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἀπόλυτες ἀντιθέσεις. Ὅλες οἱ ἀντιθέσεις μέσα

στὴν ἐξέλιξη καὶ πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος εἶναι δυνατὸν νὰ λάβουν τὴ θέση τους καὶ νὰ νοηθοῦν ὡς σημεῖα τοῦ Θείου. Ὅλα αὐτὰ τὰ σημεῖα ἔχουν τὴ σχετική τους δικαίωση. Γι' αὐτὸ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνεται λόγος γιὰ ἀπόλυτη ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Ἀκόμη καὶ τὸ εἶδος σκέψεως, ποὺ ὁ Ἔγελος ἀντιπαθοῦσε περισσότερο, δηλαδὴ ὁ ἀπομονωμένος ὑποκειμενισμός, ἀποτελεῖ ἕνα μεταβατικὸ στάδιο, γιὰ νὰ ἀποκτήση τὸ ὑποκείμενο τὰ δίκαιά του. Μέσα στὴν ἱστορία τὸ ἀρνητικὸ προκαλεῖ πολλὲς συμφορὲς καὶ πολλὰ βάσανα, καὶ συνεπῶς ὀνομάζεται κακό. Ὅμως τοῦτο ἀποτελεῖ συνάμα τὸ μεταβατικὸ στάδιο πρὸς τὸ νέο. Ὑπάρχουν θετικὲς καὶ ἀρνητικὲς ἐποχές. Ὑπάρχουν ἐποχές, ὅπου μία *ἰδέα* ἐνθουσιάζει τὰ πνεύματα τῶν ἀνθρώπων, π.χ. ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Ἡ ἰδέα αὐτὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἐσωτερικὴ αὐτονοησία καὶ μ' αὐτὴν προσλαμβάνει μία θεϊκὴ δύναμη. Ὑπάρχουν ἐξ ἄλλου ἄλλες ἐποχές, ὅπου οἱ ἄνθρωποι ὑποφέρουν, πάσχουν τόσον πολύ, ὥστε αὐτό, ὅπου ἐπάνω ἐστήριξαν τὴ ζωή τους μέχρι τώρα, νὰ μὴ μποροῦν νὰ τὸ ὑποφέρουν. Ἡ ἐποχή μας ἔχει πολλὴ συγγένεια μὲ αὐτὲς τὶς ἐποχές. Σ' αὐτὲς τὶς ἐποχὲς ὁ ἄνθρωπος δοκιμάζει τὴ δύναμη τοῦ κακοῦ, τὴν ἄρνηση, σὲ ὅλη τὴν ὀξύτητά της. Ὁ Ἔγελος λέγει ὅτι αὐτὰ ποὺ ὑποφέρουν οἱ ἄνθρωποι σ' αὐτὲς τὶς ἐποχὲς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ *πανουργία τῆς ἰδέας ἢ τοῦ πνεύματος*. Μὲ αὐτὴν τὴν πανουργία γεννιέται τὸ καινούργιο. Τὸ καινούργιο ὅμως ἔρχεται κατὰ τὸν Ἔγελο στὸ φῶς πάντοτε μὲ τοὺς μεγάλους. Ὁ μεγάλος, ἂν τὸν ἰδοῦμε ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ παλαιοῦ, ἔχει ἄδικο, γιὰ τοῦτο καὶ γίνεται ὁ μάρτυρας τοῦ νέου. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἔπαθε ὁ Σωκράτης. Τὸ σύστημα λοιπὸν τοῦ Ἐγέλου εἶναι μία κοσμοϊστορικὴ πραγμάτωση τῆς σκέψεως, τῆς ἰδέας, ὅτι τὸ κακὸ ὑπάρχει γιὰ νὰ ἔρχεται στὸ φῶς μὲ τὸν ἀγῶνα ἐναντίον του τὸ καλό. Ἐφ' ὅσον ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου βλέπει ἔτσι τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, μᾶς συμφιλιώνει μὲ τὴ ζωή, μὲ τὴν ἱστορία. Βλέπομε ἔτσι ὅτι ὁ Θεὸς σὲ κάθε σημεῖο τῆς ἐξελίξεως εἶναι παρών.

Στόχος τοῦ Kierkegaard εἶναι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου. Ἡ πολεμική του στρέφεται ἐναντίον της, διότι καταργεῖ τὸν νόμο τῆς ἀντιφάσεως καὶ δέχεται τὴν ἀρχὴ ὅτι *ἰσχύει τὸ ἕνα ὅσον καὶ τὸ ἄλλο*, δηλαδὴ τὰ ἀντίθετα, ἀντὶ νὰ θέση τὴν ἀρχὴ *ἢ τὸ ἕνα ἢ τὸ ἄλλο*. Τὴν ἀντίθεσή του πρὸς τὸν Ἔγελο τὴν συνεχίζει στὴ φράση ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι *ἕνας ὑποκειμενικὸς φιλόσοφος*. Ἡ διατύπωση ὅμως αὐτὴ τοῦ Kierkegaard δὲν ἀποδίδει πλήρως τὰ πράγματα, γιατὶ ὁ Kierkegaard ἐκτὸς τοῦ ὑποκειμενισμοῦ προυποθέτει ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὴ μυστική της ρίζα στὸν Θεὸ καὶ προορισμός της εἶναι νὰ εὑρίσκεται σὲ ὁμοφωνία μὲ τὸν Θεό. Ἡ προϋπόθεση ὅμως αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ πρωτοτυπία τοῦ Kierkegaard, ἀλλὰ ὑπάρχει στὸ Γερμανικὸ Ἰδεαλισμό, ἀκόμη καὶ στὸν ἀντίπαλο τοῦ Kierkegaard,

στὸν Ἔγελο. Κατὰ τἄλλα ἡ κύρια ἀντίθεση τοῦ Kierkegaard πρὸς τὸν Ἔγελο φαίνεται, ὅταν συγκεντρώσωμε τὴν προσοχή μας στὶς δυὸ βασικὲς ἔννοιες ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Kierkegaard, δηλαδὴ στὶς ἔννοιες *ὕπαρξη* καὶ *ὑπάρχω*. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ τὸν Kierkegaard μία σύνθεση ἀπὸ αἰωνιότητα καὶ χρονικότητα. Συνεπῶς «ὑπάρχω» σημαίνει πραγματοποιῶ τὸ χρέος ποὺ περιέχει αὐτὴ ἡ σύνθεση, δηλαδὴ μὲ τὴν πράξη μου φέρνω τὸ αἰώνιο μέσα στὸ χρονικό. Ὅταν ὅμως πραγματοποιῶ τὴ σύνθεση αἰωνιότητος καὶ χρονικότητος μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, τότε κάνω κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ τὴν σκέπτωμαι. Συνεπῶς τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ *ὑπάρχοντος* εἶναι σὲ κάθε στιγμὴ τὸ *γίγνεσθαι* καὶ μάλιστα μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ αἰώνιο, ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς ὑποκειμενικότητος μὲ μιὰ δημιουργικὴ διαδικασία τῆς ζωῆς ὁδηγεῖται μέσα στὸ χρονικό. Ὁ Kierkegaard λέγει : *Τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο εἶναι τὸ μόνο βέβαιο, ἀλλὰ ἐπειδὴ εἶναι μέσα στὸ ὑποκείμενο, εἶναι μέσα στὴ ζωή, ἡ πρώτη ἔκφραση τοῦ γεγονότος αὐτοῦ εἶναι ἡ ἐξῆς: ὁ τονισμὸς τοῦ αἰωνίου καὶ ἡ τεράστια ἀντίφαση ὅτι τὸ αἰώνιο γ ί ν ε τ α ι, ὅτι γ ε ν ν ι έ τ α ι. Συνεπῶς «ὕπαρξη» ἔχει μόνον ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νὰ πραγματώσῃ τὸ αἰώνιο μέσα στὴ χρονικότητα. Τὸ πάθος αὐτῆς τῆς προσπάθειας εἶναι τὸ ἀνώτατο ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπιτύχῃ ἡ ὕπαρξη.* Καὶ ὁ Kierkegaard συνεχίζει : *Γι' αὐτὸ πρέπει κανεὶς νὰ προσέχῃ, ὅταν ἔρχεται σὲ συνομιλία μὲ ἕνα Ἐγελιανό, καὶ πρὸ παντὸς νὰ ἀποσαφηνίζῃ μὲ ποιὸν ἔχει τὴν τιμὴ νὰ ὁμιλῇ, ἂν δηλαδὴ αὐτὸς εἶναι ἕνας ἄνθρωπος, ἕνας «ὑπάρχων» ἄνθρωπος. . . Καὶ ἂν «ὑπάρχῃ», ἔπειτα νὰ ἀποσαφηνίσῃ, ἂν αὐτὸς εἶναι «ἐν τῷ γίγνεσθαι». Ἔπειτα νὰ ἰδῇ, ἂν αὐτὸς δὲν συμπεριφέρεται ποτὲ πρὸς κάτι μελλοντικό· ἂν δὲν συμπεριφέρεται ποτὲ πρὸς κάτι μελλοντικό, ἔτσι, ὥστε νὰ πράττῃ ἠ θ ι κ ῶ ς. Καὶ ἂν αὐτὸς ποτὲ δὲν πράττῃ, τότε νὰ ἰδῇ, ἂν θὰ τοῦ ἐπιτρέψῃ νὰ εἰπῇ μία ἠθικὴ προσωπικότης μὲ τὸ πάθος τῆς δραματικῆς ἀλήθειας, ὅτι αὐτὸς εἶναι ἕνας βλάκας; Ἂν ὅμως αὐτὸς sensu eminenti πράττῃ, τότε νὰ ἰδῇ, ἂν συμπεριφέρεται μὲ ἄπειρο πάθος πρὸς τὸ μελλοντικό.*

Μὲ τὴ διατύπωση αὐτὴ ὁ Kierkegaard δὲν καταδικάζει μόνον τὸν Ἔγελο καὶ τὴ φιλοσοφία του, ἀλλὰ καταδικάζει γενικῶς τὴ θεωρητικὴ συμπεριφορὰ πρὸς τὴ ζωὴ καὶ πρὸς τὸν κόσμο, ὅπως τὸν ἐδημιούργησαν οἱ Ἕλληνες. Ἡ ὑπαρξιακὴ λοιπὸν συμπεριφορὰ τοῦ Kierkegaard εἶναι ριζικῶς ἀντίθετη μὲ τὴν ὅλη φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, τὴν ὁποία καὶ ἀντιθέτει ὁ Kierkegaard πρὸς τὴν ἀδυσώπητη αὐστηρότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὅτι τὸ αἰώνιο γιὰ τὸν *ὑπάρχοντα* εἶναι τὸ μελλοντικό, τοῦτο ἦταν γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἀκατανόητο. Ἡ συνείδηση τοῦ αἰωνίου δὲν ἦταν γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἡ ἀφετηρία γιὰ τὸ ἐπίμοχθο ἔργο τῆς *ὑπάρξεως*, γιὰ νὰ φθάσουν στὸ *ὑπάρχω*, ἀλλὰ ἦταν ἀφετηρία γιὰ τὴ θεωρία περὶ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὁποῖον ἦταν πίσω τους καὶ ὄχι ἐμπρός τους, δηλαδὴ στὸ μέλλον. Ὁ Πλάτων μάλιστα λέγει ὅτι τὴ συνείδηση τοῦ αἰωνίου τὴν ὀφείλομε

στὴν ἀνάμνηση. Κατὰ τὸν Kierkegaard τὴν ἴδια ἀντίληψη γιὰ τὸ αἰώνιο ἔχει καὶ ὅλη ἡ νεώτερη Ἰδεοκρατία, ἂν καὶ ἔχει παραμερίσει τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τῆς ἀναμνήσεως. Δηλαδὴ ὅλη ἡ νεώτερη Ἰδεοκρατία ἀκολουθεῖ τὴν ἑλληνικὴ θεωρητικὴ συμπεριφορά. Ἡ συμπεριφορὰ αὐτὴ εἶναι κατὰ τὸν Kierkegaard ἀφηρημένη καὶ δὲν τείνει νὰ δώση στὴν αἰωνιότητα μιὰ συγκεκριμένη μορφὴ μέσα στὸν χρόνο. Μόνον τὸν Σωκράτη ἐξαιρεῖ ὁ Kierkegaard ἀπὸ αὐτὴ τὴ γενικὴ καταδίκη τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἐδῶ θὰ ἦταν ὁ τόπος νὰ θέση κανεὶς τὸ ἐρώτημα πρὸς τὸν Kierkegaard, τί θὰ ἦταν ὁ κόσμος δίχως τὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, καὶ ἂν θὰ ἦταν δυνατὸν δίχως αὐτὴν νὰ ὀνομάση καὶ ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του «ὑποκειμενικὸ φιλόσοφο»; Ἔχομε ἐδῶ τὸν φανατισμό, ὁ ὁποῖος εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα τοῦ Kierkegaard. Ὁ Kierkegaard λέγει μὲ τὸ φανατισμό του αὐτὸν ὅτι *οἱ Ἕλληνες δὲν κατάλαβαν τὴ στιγμή. Γιατὶ ἂν καὶ κατάλαβαν τὸ ἄτομο τῆς αἰωνιότητος, δὲν κατάλαβαν ὅτι ἡ αἰωνιότης εἶναι ἡ στιγμή, καὶ ὅτι αὐτὴ δὲν τοὺς κινοῦσε πρὸς τὰ ἐμπρὸς ἀλλὰ πρὸς τὰ πίσω, ἐπειδὴ τὸ ἄτομο τῆς αἰωνιότητος γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἦταν κατ' οὐσίαν ἡ αἰωνιότης, καὶ ἔτσι δὲν εὑρῆκε τὸ δίκαιό του οὔτε ὁ χρόνος οὔτε ἡ αἰωνιότης.*

Κατ' ἀντίθεση πρὸς τὴν ἑλληνικὴ θεωρητικὴ συμπεριφορά, ἡ ὁποία ἐξ ἄλλου ἐσχημάτισε τὴν πρώτη λογικὴ εἰκόνα τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ἀποδέσμευσε τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ μυθολογία, ὁ Kierkegaard εἰσάγει τὴ συμπεριφορά, τὴν ὁποίαν ὀνομάζει *ἐπανάληψη*, γιὰ νὰ δηλώση τὴν πρὸς τὰ ἐμπρὸς πορεία τοῦ *ὑπάρχοντος*. Ἐπειδὴ δηλαδὴ γιὰ τὸν *ὑπάρχοντα* τὸ αἰώνιο εἶναι πάντοτε τὸ μελλοντικό, τὸ ὁποῖον θὰ πραγματώση μὲ τὴν πράξη του, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχη γι' αὐτὸν ἀντικειμενικὴ βεβαιότητα. Ἡ βεβαιότητα ὑπάρχει μόνον μέσα στὴν π ρ ά ξ η. Ἐπίσης ἡ βεβαιότητα ὑπάρχει μέσα στὴν πίστη. Ἡ π ί σ τ η ὅμως εἶναι ἕνα τόλμημα, καὶ αὐτὸ τὸ ἐγνώριζε ἤδη ὁ Σωκράτης. *Τὸ ἄτομο μόνον μὲ τὸ τόλμημα αὐτὸ ἐπιτυγχάνει τὸ ἄπειρο, τὴν αἰωνιότητα. Δὲν εἶναι πιὰ τὸ ἴδιο ἄτομο, καὶ τὸ τόλμημα δὲν εἶναι ἕνα ἀκόμη ἐγχείρημα ἀνάμεσα σὲ τόσα ἄλλα. Ὄχι, μὲ τὸ τόλμημα γίνεται κανεὶς ἄλλος.* Ἡ *ὕπαρξη* λοιπὸν μεταμορφώνεται μὲ τὴν πίστη καὶ ἡ μεταμόρφωση αὐτὴ εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ἀπόλυτη παραίτηση ἀπὸ τοὺς σχετικοὺς σκοποὺς τῆς ζωῆς. Γι' αὐτὸ ἡ αἰώνια εὐδαιμονία ἔχει τὴν ἰδιοτυπία μέσα της ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ περιγραφῆ μόνον καὶ μόνον μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἔχει ἡ ἴδια ἀποκτηθῆ. Ἡ αἰώνια εὐδαιμονία εἶναι τὸ ἀγαθό, ποὺ κερδίζεται ἐκεῖ ὅπου τολμᾶ κανεὶς ἀπόλυτα τὸ πᾶν.

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ὁ *ὑπάρχων*, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ διαλέξη τὸ καλὸ καὶ νὰ ἀπορρίψη τὸ κακό, καὶ ἔτσι νὰ μεταμορφωθῆ μὲ τὸ τόλμημα, δὲν μπορεῖ συγχρόνως νὰ «συμβιβάση» τὰ ἀντίθετα, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό, καὶ νὰ τὰ συναιρέση σὲ μιὰ ἀνώτερη ἑνότητα, ὅπου καὶ τὰ δύο θὰ ἔχουν

δίκαιο. Οὔτε μπορεῖ ποτὲ ὁ *ὑπάρχων* νὰ ἰδῆ τὸ κακὸ ὡς ἕνα σημεῖο τῆς ἐξελίξεώς του πρὸς τὸ καλό. Ὅλα αὐτὰ δηλώνουν, ὅτι *ὑπάρχω* σημαίνει πράττω μὲ συνείδηση ἠθικῆς εὐθύνης. Ὁ *ὑπαρξιακὸς στοχαστὴς* ἔχει ὡς ἔργο νὰ φωτίση μὲ τὴ συνείδηση αὐτὴ ὅλη τὴν *ὕπαρξή* του. Θέλει νὰ σκέπτεται ὑποκειμενικῶς, δηλαδὴ νὰ φωτίση τὴ θέση του πρὸς τὰ ἠθικὰ προβλήματα τῆς ζωῆς του, ἔτσι, ὥστε ὁ ἴδιος νὰ καταλαβαίνη τὸν ἑαυτό του μέσα στὶς πράξεις του. Ὁ ὑπαρξιακὸς στοχαστὴς δὲν ζεῖ μὲ τὴν ἀνάμνηση καὶ τὴν ἐλπίδα, ἀλλὰ ἐννοεῖ τὴ ζωή του καὶ τὴν θέλει ὡς *ἐπανάληψη*. Ἡ ἔννοια αὐτὴ ἔχει καταστατικὴ σημασία γιὰ τὸν Kierkegaard καὶ διατυπώνεται στὰ ἐρωτήματα : α) ἂν ἡ ἐπανάληψη εἶναι δυνατή, β) ποιὰ σημασία ἔχει, καὶ γ) ἂν ἕνα πρᾶγμα ποὺ ἐπαναλαμβάνεται κερδίζη ἢ χάνη. Ἡ ἐπανάληψη εἶναι γιὰ τὸν Kierkegaard ὄχι μόνο μία ἠθικὴ ἀλλὰ καὶ μία θρησκευτικὴ κατηγορία τοῦ σκέπτεσθαι. Μόνο μὲ τὴν ἐπανάληψη ἐξασφαλίζεται ἡ συνέχεια τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ γενικῶς τῆς πνευματικῆς ζωῆς.

Καὶ αὐτὴ ἡ ἔννοια τῆς *ἐπαναλήψεως* στρέφεται κατὰ τοῦ Ἑγέλου καὶ τῆς Θεωρητικῆς Φιλοσοφίας γενικῶς. Ὁ Kierkegaard κατηγορεῖ τὸν Ἔγελο καὶ τὴ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία, ὅτι τάχα πιστεύουν πὼς ὑπάρχει μία ἀδιάκοπη συνέχεια μέσα σὲ κάθε γίγνεσθαι εἴτε φυσικὸ εἴτε πνευματικὸ καὶ ἱστορικό. Ἡ μομφὴ βεβαίως αὐτὴ τοῦ Kierkegaard δὲν εὐσταθεῖ, γιατὶ καὶ ὁ Ἔγελος καὶ ἡ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία γνωρίζουν, ὅτι ἡ *συνέχεια* εἶναι μία ἀφαίρεση, μία σχηματικὴ ἔννοια. Δὲν ὑπάρχει βαθμιαία μετάβαση πουθενὰ μέσα στὸν κόσμο καὶ στὸν ἄνθρωπο. Τὴ συνέχεια τὴν δημιουργεῖ, τὴν σχηματίζει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ζωὴ καὶ ἡ πραγματικότης προχωροῦν ἀπὸ τὸ ἕνα σημεῖο στὸ ἄλλο πάντοτε ἔξαφνα καὶ μὲ ἕνα πήδημα. Ὡς πρὸς αὐτὸ ὁ Kierkegaard ἔχει δίκαιο. Ἔχει ὅμως ἄδικο νὰ κατηγορῆ τὸν Ἔγελο καὶ ὅλη τὴ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία, ὅτι τάχα πιστεύουν στὴν ἐμπράγματη συνέχεια, εἴτε στὴ φύση εἴτε στὸ πνεῦμα. Ὁπωσδήποτε κατὰ τὸν Kierkegaard κυρίως ἡ πνευματικὴ ζωὴ προχωρεῖ πρὸς τὰ ἐμπρὸς μὲ πηδήματα. *Ἡ ἱστορία τῆς ἀτομικῆς ζωῆς προχωρεῖ μὲ μιὰ κίνηση ἀπὸ τὴ μιὰ κατάσταση στὴν ἄλλη πρὸς τὰ ἐμπρός. Κάθε κατάσταση ἀποτελεῖ καὶ ἕνα πήδημα.* Τὸ πήδημα ὅμως σημαίνει κατὰ τὸν ὑπαρξιακὸ φιλόσοφο καὶ ποιοτικὴ μεταβολή. Ὁ Kierkegaard χαρακτηρίζει τὴ θεμελιακὴ πεποίθηση, ἡ ὁποία θέτει ὅρια καὶ δικαιώνει τὴν *ποιοτικὴ διάκριση*, κατ' ἀντίθεση πρὸς τὸν Ἔγελο, ὡς *ποιοτικὴ διαλεκτική*. Οἱ προϋποθέσεις της εἶναι : α) ἡ ἀντίθεση μεταξὺ νοήσεως καὶ ὑπάρξεως, γενικοῦ καὶ εἰδικοῦ, καὶ β) ἡ ἔλλειψη βαθμιαίας μεταβάσεως ἀπὸ τὸ ἕνα σημεῖο τοῦ γίγνεσθαι στὸ ἄλλο. Ὡς πρὸς τὰ δύο αὐτὰ σημεῖα ὁ Kierkegaard ἐβασίσθηκε καὶ στὸν Schelling.

Ὀξύτατα ἐξ ἄλλου ἐπιτίθεται ὁ Kierkegaard κατὰ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Ἔγελος ἐννοεῖ τὴ σχέση πολιτισμοῦ καὶ θρησκείας. Κατὰ τὸν

Ἔγελο ὁ πολιτισμὸς ἀποτελεῖ τὴν ἐξωτερικὴ πλευρὰ τῆς θρησκείας, ἐνῶ ἡ θρησκεία τὴν ἐσωτερικὴ πλευρὰ τοῦ πολιτισμοῦ. Ἔτσι τὸ ἕνα συμπίπτει μὲ τὸ ἄλλο. Τὸ σύγγραμμα τοῦ Kierkegaard ποὺ ἐπιγράφεται *Ἢ τὸ ἕνα ἢ τὸ ἄλλο* (*Entweder-Oder*, 1843) ἀρχίζει μὲ μία κήρυξη πολέμου κατὰ τῆς προτάσεως τοῦ Ἐγέλου, ὅτι τὸ ἐξωτερικὸ εἶναι τὸ ἐσωτερικὸ καὶ τὸ ἐσωτερικὸ εἶναι τὸ ἐξωτερικό. Ἐπίσης τὸ σύγγραμμά του *Φόβος καὶ τρόμος* (*Furcht und Zittern*, 1843) ἀποκρούει τὴν ταυτότητα μεταξὺ τοῦ ἐξωτερικοῦ καὶ ἐσωτερικοῦ, ποὺ εἰσήγαγε ὁ Ἔγελος. Ἂν ἡ ταυτότης αὐτὴ εἶναι δυνατὴ καὶ κατορθωτή, τότε ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ κατ' οὐσίαν αἴρεται, καὶ τοῦτο διότι ἡ πίστη στὸν Θεὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ παράδοξο, ὅτι τὸ ἐσωτερικὸ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ ἐξωτερικό. Ὁ Ἔγελος κατ' οὐσίαν κατήργησε τὴν ἀπόλυτη διαφορὰ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Μία τέτοια κατανόηση ὅμως τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Θεανθρώπου, ἡ ὁποία θεοποιεῖ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, εἶναι βλασφημία τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Kierkegaard. Ἡ βασικὴ σκέψη τοῦ Kierkegaard εἶναι ὅτι ὁ μοναδικὸς δρόμος γιὰ νὰ οἰκειοποιηθῆ κανεὶς τὸν Χριστιανισμό, εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἁμαρτίας. Ἐξ ἄλλου τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς τονίζει τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου, σημαίνει ὅτι ἐγείρει μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἕνα μεσότοιχο. Γι' αὐτὸ ὁ Ἔγελος ποὺ καταργεῖ τὸ μεσότοιχο τοῦτο δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μᾶς βοηθήση νὰ καταλάβωμε τί εἶναι Χριστιανισμός. Ὁ *ὑπαρξιακὸς στοχαστὴς* δὲν μπορεῖ νὰ οἰκειοποιηθῆ τὸ παράδοξο μὲ τὴ νόησή του. Ἐξ ἄλλου δὲν πρέπει νὰ ἔχη κακὴ ἰδέα γιὰ τὸ παράδοξο, γιατὶ τὸ παράδοξο εἶναι *τὸ πάθος τῆς σκέψεως*. Καὶ ὁ διανοητής, ποὺ δὲν γνωρίζει τὸ παράδοξο, ὁμοιάζει μὲ τὸν ἐραστή, ὁ ὁποῖος εἶναι δίχως πάθος, καὶ αὐτὸς εἶναι μία μετριότης. Τὸ παράδοξο γιὰ τὸν *ὑπαρξιακὸ στοχαστὴ* καὶ γιὰ τὸν Χριστιανισμὸ εἶναι ὅτι *ἕνας ἄνθρωπος ἦταν Θεός*. Τὸ παράδοξο ὅμως δὲν εἶναι κάτι ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ ὑπερνικήση μὲ τὴ σκέψη, τὴ νόηση[7]. Τουναντίον ὅσο περισσότερο θέλει κανεὶς νὰ τὸ καταλάβη μὲ τὴ νόησή του, τόσο περισσότερο καταλαβαίνει κανεὶς ἕνα πρᾶγμα, ὅτι ἀκριβῶς εἶναι παράδοξο. Γι' αὐτὸ ἡ ἐξοικείωση μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ γιὰ ἕνα στοχαστὴ ἐνέχει τὴ δυνατότητα τοῦ σκανδάλου.

Καὶ ὅμως ὁ Kierkegaard στὴν προσπάθειά του νὰ καταλάβη τὸν Χριστιανισμὸ κατέληξε, ὅπως ἔδειξε ὁ Hirsch[8], σὲ μία Νοησιαρχία. Ἡ Νοησιαρχία αὐτὴ ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Hirsch στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Kierkegaard θέλει ν' ἀπομονώση τὴ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη ἀπὸ κάθε ἄλλη θρησκεία ἢ θρησκευτικότητα. Πρὸ παντὸς ὁ Kierkegaard θέλει νὰ διαχωρίση τὴν

---

7. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικὰ καὶ χριστιανικὰ μελετήματα*, Ἀθῆναι 1949, 35-56 : Ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος τῆς ὑπάρξεως Κιρκεγκάαρντ.

8. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien* 1-2 (1933).

ἀνθρωπιστικὴ θρησκευτικότητα ἀπὸ τὸ Χριστιανισμό, γιατί, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἀνθρωπιστικὴ θρησκευτικότης καταλήγει περίπου στὸ ἴδιο σημεῖο μὲ τὸν Χριστιανισμό, τότε ἡ ἀποκάλυψη δὲν ἔχει κανένα νόημα. Ἡ ἐξήγηση αὐτὴ τῆς Νοησιαρχίας τοῦ Kierkegaard εἶναι βεβαίως ἱστορικῶς ὀρθή. Ἡ πραγματικὴ πηγὴ ὅμως τῆς Νοησιαρχίας του εἶναι οἱ ἀνεξάντλητες πράγματι νοητικὲς δυνατότητες ποὺ εἶχε ὁ Kierkegaard. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς αἰσθητικὲς δυνατότητές του. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε λέγει γιὰ τὸν ἑαυτό του : *ἔχω τόση φαντασία ὅση καὶ διαλεκτική*. Καὶ ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη πηγὴ τῆς προσωπικότητός του φέρουν εἰς φῶς συνεχῶς νοητικὲς καὶ αἰσθητικὲς μορφὲς νέες. Καὶ αὐτὲς εἶναι ποὺ τὸν ἀνέδειξαν συγγραφέα πρωτότυπο, ὄχι ἡ ὑπαρξιακή του συνείδηση.

Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ τραγικὴ ἀντινομία μέσα στὸν Kierkegaard, ὅτι ἡ νοητικὴ καὶ αἰσθητική του ἱκανότης ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ὑπαρξιακή του ἁμαρτωλὴ καὶ ταπεινὴ συνείδηση. Ὑπαρξιακῶς ὁ Kierkegaard εἶναι ταπεινὸς καὶ συναισθάνεται ὅτι τὸν βαραίνει ἡ ἁμαρτία. Νοητικῶς ὅμως καὶ αἰσθητικῶς ὁ Kierkegaard εἶναι τόσο ἀνεξάρτητος καὶ αὐτοδύναμος, ὥστε θὰ ἦταν γι' αὐτὸν τὸν ἴδιο ἀπαράδεκτο νὰ ταυτίσῃ κανεὶς τὸ νοῦ του καὶ τὴν αἰσθητική του ἐφευρετικότητα μὲ τὴν ταπεινή του ὑπαρξιακὴ συνείδηση. Ὁ Ὑπαρξισμὸς τοῦ Kierkegaard καταστρατηγεῖται ἀπὸ τὴν αὐτοδύναμη διαλεκτική, νοητικὴ καὶ αἰσθητική του ἱκανότητα. Ἡ ἀντίθεση μεταξὺ βιώματος καὶ νοήματος διαπιστώνεται σχεδὸν σὲ κάθε φράση τοῦ Kierkegaard. Ὅσο ἔντονο καὶ ἂν εἶναι τὸ βίωμα σ' αὐτόν, τὸ νόημα εἶναι πάντοτε ἰσχυρότερο καὶ ἐπικρατέστερο. Ἡ στροφὴ ἀπὸ τὰ νοήματα στὰ βιώματα, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς ὅλης του πνευματικῆς καὶ ὑπαρξιακῆς συμπεριφορᾶς, ἔγινε βέβαια ἐξ ἀρχῆς καὶ μάλιστα μὲ συνέπεια, ὅμως ἡ νόηση παρουσιάζεται ἔξαφνα πάνοπλη καὶ ἄγρυπνη ἐπάνω στὶς ἐπάλξεις τῶν βιωμάτων, τὰ ὁποῖα χωρὶς αὐτὴν ποὺ θὰ τὰ ἑρμηνεύσῃ, θὰ ἔμεναν βουβά. Εἶναι λοιπὸν φανερό, ὅτι καὶ στὸν ἴδιο τὸν ἱδρυτὴ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ ἡ νόηση εἶναι εὐρύτερη ἔννοια ἀπὸ τὴν ὕπαρξη. Καὶ τοῦτο ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, γιατὶ ἡ σκοπιὰ τοῦ Kierkegaard ὡς ὑπαρξιακοῦ φιλοσόφου εἶναι θρησκευτική.

PHILOSOPHIE UND EXISTENZIALISMUS

Inhaltsübersicht.

Schon als Teilnehmer am Oberseminar Karl Jaspers' in den zwanziger Jahren hatte der Verf. durch sein Referat über «Existenz und Vernunft» seine Bedenken gegen den damals entstehenden Existenzialismus zum Aus-

druck gebracht, indem er die Meinung vertrat, der Existenz-Begriff decke nicht alle philosophischen Probleme und *Existenz* stelle ein Problem, das nur die Vernunft zu behandeln vermöge. Die Vernunft, der *Nous*, war gerade der breiteste Begriff der Griechischen Philosophie, den man dem viel engeren der Existenz gegenüberstellen sollte. Hervorgehoben wurde gerade, daß auch Plotin, der mit seinem metaphysisch-mystischen Erlebnis über den Nous schreitet, eben diesen Nous als den obersten Begriff aller Philosophie betrachte. Vernunft und Existenz deckten sich also nicht miteinander. Vielmehr repräsentiere die Existenz eines von den Problemen der Vernunft, weil nur diese zu philosophieren vermöge.

Zu der verständnisvollen Reaktion Jaspers', der jedoch damals das Primat der Existenz lebhaft verteidigte und Kierkegaard als eine Wendung in der Geschichte der Philosophie wertete, wurde bescheidentlich bemerkt, daß das existenzielle Bewußtsein keinem der griechischen Philosophen fehle, bei Plotin sogar diese συναίσθησις, wie es heißt, zu wahrer existenzieller Leidenschaft werde. Schließlich sei dieses Bewußtsein besonders deutlich bei den christlichen Denkern der Patristischen Zeit, vor allem bei den Gnostikern, anwesend. Es bestehe zwar ein Unterschied zwischen Christen und Griechen, weil für die letzteren die Existenz als etwas Zeitbedingtes und Personelles nicht das ὄντως ὄν und das ἀεὶ ὄν, sondern nur die Brücke zur οὐσία sein könne.

Seine memoirenartige Einleitung zur Thematik des Aufsatzes schließt der Verf. mit der Erwähnung seiner letzten Begegnung mit Karl Jaspers im Jahre 1954. Der Philosoph hatte das Heidelberger Referat nie vergessen und sagte dem Verfasser, daß er nun vom Primat der Vernunft gegenüber der Existenz überzeugt sei.

Eine kritische Darstellung des Ringens Karl Jaspers' mit den klassischen Systemen der Philosophie bis zur Formung seiner Ontologie (*Philosophie*) im Jahre 1933, sowie der Hauptthesen seiner Schrift *Vernunft und Existenz* (1935) wird auf den Seiten 8-13 unternommen. Hier wird auch der Einfluß Kierkegaards und Nietzsches auf Jaspers erläutert. Das Urteil des Verf. (S. 13 f.) lautet: Jaspers bemühte sich, die gesamte philosophische Tradition in den Existenzialismus aufzunehmen, wobei im Ringen zwischen Erlebnis und objektivem Denkinhalt letzten Endes das Gedachte den Vorrang hatte, denn nur dieses kann zum Ausdruck gebracht werden. Jaspers hatte sehr früh erkannt, daß zwar das existenzielle Bewußtsein zum Philosophieren notwendig sei, daß aber dies mit der Philosophie selbst nicht zusammenfalle, sondern das Denken sei, welches sowohl das existenzielle Bewußtsein anschaulich mache, als auch die philosophischen Probleme objektiv interpretiere. Jaspers' Verdienst ist, daß er durch seinen Existenzia-

lismus viele von den alten Problemen der Philosophie erneuerte, ohne diese mit ihm zu verschmelzen. So ist sein Existenzialismus eine Methode und ein Ausgangspunkt zum Philosophieren gewesen, wobei gerade das Denken der Behüter der Existenz vor dem Chaos, falls sie allein bliebe, sei.

Der zweite Teil des Aufsatzes (S. 14-24) ist dem Existenzialismus Martin Heideggers gewidmet. Hier wird vor allem der Versuch Heideggers, einen neuen Seinsbegriff aufzubauen, kritisch dargestellt. Nachdem die wichtigsten Schlüssel-Begriffe der Heideggerschen ontologischen Phänomenologie erläutert werden, wird vor allem die *Zeitlichkeit* des Seins, jene Suzärenität der Zeitlichkeit, welche den Existenzialismus Heideggers in eine Sackgasse geführt hat, als unhaltbar bezeichnet. Entgegen Heideggers Forderungen wird hier gezeigt, daß der Denkinhalt sowohl des Seins als auch des Daseins alle Zeitlichkeit durchdringt und sich verewigt. Das *Befinden* (διάθεσις) des Menschen ist nicht im Stande, über seine Existenz sich selbst zu vergewissern. Daß sie existiert, wird vom Denken allein bestätigt, welches untrennbar vom *Befinden* ist. Der Existenzialismus hat die Objektivität des Seins, sowie vieler Begriffe und der Wissenschaft selbst in Frage gestellt. Insbesondere hat der Existenzialismus Heideggers durch den Begriff der *Angst* als der Quelle jeder Metaphysik, ja durch das *Nichts* als ihrem eigentlichen Wesen, wenn nicht zum Nihilismus geführt so doch den Weg zu einem Nihilismus geöffnet.

Zum besseren Verständnis des Dargestellten sowie der geübten Kritik wird im 3. Teil des Aufsatzes (S. 24-34) Kierkegaards Weg zur Philosophie der Existenz kritisch verfolgt, wobei vor allem sein Verhältnis zu Hegel und zur Theoretischen Philosophie durchleuchtet wird. Zunächst werden die Motive der Wendung Kierkegaards zum absoluten Subjektivismus, welcher gegen das objektive Selbstbewußtsein und die reine Logik Hegels gerichtet ist, interpretiert. Hier wird besonders Kierkegaards Wendung zum *Erlebten*, welche jedoch an das *existenzielle Denken* geknüpft ist, analysiert. Weiter wird sein Opponieren gegen Hegel durch seine Hauptbegriffe des *Entweder-Oder* und der *Existenz* bzw. des *Existierens* erhellt, wobei vor allem die Begriffe des *Zeitlichen* und des *Ewigen*, der *Handlung*, des *Glaubens* und mehrere andere noch kritisch erläutert werden. Zum Schluß wird gezeigt aus welchen wahren Gründen Kierkegaard, wie E. Hirsch gezeigt hat, zu einem Intellektualismus gelang, und welche Rolle das Denken in seinem tragischen Ringen zwischen Erlebten und Gedachten letzten Endes spielte.

Athen J. N. Theodorakopoulos

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

ΟΙ ΙΔΕΕΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΟΡΘΟ ΚΑΙ ΘΕΤΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ

1. Ἂν λόγος ὑπάρξεως τῆς ἐγκόσμιας ζωῆς, τῆς ζωῆς ποὺ ἔχει ὡς περιεχόμενο τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι ἡ ἀδιάπτωτη προσπάθεια προσπέλασης τοῦ «ἀγαθοῦ», τοῦ συνόλου δηλαδὴ τῶν Ἰδεῶν ἢ τῶν ἀπόλυτων ἀξιῶν, τότε πρὸς αὐτὸ τὸ στόχο πρέπει νὰ κινῆται τόσο τὸ κ ά θ ε ἔλλογον ὂν χωριστά, ὡς πηγὴ πράξεων ποὺ ὁδηγοῦν πρὸς αὐτὸ τὸ στόχο, ὅσο καὶ τ ὸ σ ύ ν ο λ ο τῶν ἔλλογων ὄντων, ὡς ἑνότης, δηλαδὴ ἡ ἀνθρωπότητα, μὲ τὴ συνδυασμένη ἐνέργεια ὅλων τῶν ἔλλογων ὄντων, σὲ τρόπον ὥστε καὶ τοῦ καθενὸς ἡ πράξη ἐν χώρῳ νὰ μὴ συγκρούεται μὲ τὶς πράξεις τῶν ἄλλων, ὁπότε θὰ ματαιώνονταν ὁ ἐπιδιωκόμενος σκοπός, ἀλλὰ καὶ ἡ συνέχεια ἐν χρόνῳ ὅλων τῶν πράξεων ὅλων τῶν ἀνθρώπων νὰ διασφαλίζεται, γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ ἴδιου πάντα τελικοῦ σκοποῦ[1].

Γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ πρώτη προϋπόθεση εἶναι ἡ ἀ ρ τ ί ω σ η κάθε ἔλλογου ὄντος, κάθε ἀνθρώπινης προσωπικότητας. Τοῦτο σημαίνει ὅτι κάθε ἄνθρωπος θὰ πρέπει ἀφ' ἑνὸς νὰ εἶναι ἐλεύθερος κατὰ τὴ σκέψη καὶ τὴ βούλησή του καὶ ἀφ' ἑτέρου νὰ εἶναι ἔτσι τοποθετημένος μέσα στὸ χρόνο καὶ στὸ χῶρο, δηλαδὴ μέσα στὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων, ὥστε νὰ μπορῆ νὰ ἀναπτύσση πλήρως μὲ τὴν ἐλεύθερη σκέψη καὶ βούλησή του ὅλες τὶς δημιουργικές του δυνάμεις, μὲ ἄλλες λέξεις νὰ μπορῆ νὰ πραγματοποιῆ στὸν ἀνώτατο βαθμὸ τὶς ἰδέες, τὶς ἀπόλυτες ἀξίες, ὅλες ἢ ὅσες μπορεῖ[2]. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα τῆς ἀνάπτυξης τῶν δημιουργικῶν του δυνάμεων εἶναι τὸ περιεχόμενο τῆς ἐλευθερίας του. Ἐλεύθερος εἶναι ὅποιος μπορεῖ νὰ πράττη, μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια, δημιουργικά. Καὶ εἶναι ὕπατο χρέος του μέσα σὲ αὐτὸ τὸ χῶρο ἔτσι νὰ πράττη.

---

1. Βλ. Luis Legaz y Lacambra, *Rechtsphilosophie* (μετάφρ. ἀπὸ τὸ ἱσπανικό), 1965, 251, 282, τοῦ ὁποίου οἱ σκέψεις σὲ αὐτὸ τὸ θέμα, ξεκινώντας ἀπὸ ἄλλες ἀφετηρίες, βαδίζουν σὲ καίρια σημεῖα παράλληλα μὲ τὶς δικές μας.

2. Διαφορετική, καὶ ὅμως ὡς ἕνα σημεῖο παράλληλη, εἶναι ἡ τοποθέτηση ποὺ πηγὴ ἔχει τὸν Ὑπαρξισμό. Βλ. W. Maihofer, *Le droit naturel comme dépassement du droit positif,* «Archives de Philosophie du Droit» 8 (1963) 187 ἑπ.

2. Ἀλλὰ καὶ ὅλοι οἱ ἄνθρωποι πρέπει νὰ ἔχουν τὴν ἴδια αὐτὴν ἐλευθερία, ζώντας ὡς ἑνότητα μέσα στὸν ἴδιο χρόνο καὶ χῶρο. Ἀκολουθεῖ ἑπομένως ἡ ἀνάγκη τοῦ σ υ ν δ υ α σ μ ο ῦ τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἑνὸς μὲ τὴν ἐλευθερία ὅλων τῶν ἄλλων, ἡ ἀνάγκη τῆς κ ο ι ν ω ν ι κ ῆ ς ἐλευθερίας. Πρέπει ἐν πρώτοις τοῦ καθενὸς ἡ τοποθέτηση νὰ εἶναι τέτοια, ὥστε νὰ μὴ γίνεται πρόσκομμα στὴν ἐλευθερία τῶν ἄλλων. Πρέπει κάθε ἐλεύθερος ἄνθρωπος νὰ σέβεται τὴν ἐλευθερία ὅλων τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, νὰ τὴ σέβεται τόσο ὥστε καὶ νὰ συμβάλλη ἀκόμα στὴ διατήρηση καὶ τὴν ἀνάπτυξή της. Μόνο τότε ὅλοι οἱ ἄνθρωποι ὡς ἑνότητα, ὡς ἀνθρωπότητα, πραγματοποιοῦν τὸν ἐγκόσμιο προορισμό τους. Αὐτὴ εἶναι ἡ σ ω σ τ ὴ θέση τοῦ καθενός, ἡ δ ί κ α ι η θέση του. Ὅπου κάθε ἄτομο ἔχει αὐτὴ τὴ σωστή, τὴ δίκαιη τοποθέτηση, ἐκεῖ βασιλεύει δικαιοσύνη, ἐκεῖ πραγματοῦται ἡ ἰ δ έ α τ ῆ ς δ ι κ α ι ο σ ύ ν η ς.

Ἂν ἑπομένως ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας εἶναι ἡ ὕπατη ἰδέα τῆς πράξης, τῆς πράξης ὅ λ ω ν τῶν ἀνθρώπων, τότε συμπίπτει μὲ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης στὸ χῶρο τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης, διότι αὐτὴ μόνη καθιστᾶ δυνατὴ τὴ συνύπαρξη τῆς ἐλευθερίας τοῦ καθενὸς μὲ τὴν ἐλευθερία ὅλων τῶν ἄλλων. Ὁρίζοντας τὴ θέση τοῦ καθενὸς ἀπέναντι τῶν ἄλλων, τὴ θέση γενικώτερα ἀπὸ τὴν ὁποία θὰ μπορῆ νὰ ἀναπτύξη ἀρνητικὰ καὶ θετικὰ τὴν ἐλευθερία του—καὶ αὐτὸ σημαίνει δικαιοσύνη—προσδιορίζει ἡ δικαιοσύνη τὸν τρόπο νὰ ἐπιτευχθῆ ἀπὸ τὸν καθένα καὶ ἀπὸ τὸ σύνολο ἡ μεγαλύτερη δυνατὴ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἀρνητικὴ μὲν πλευρά, διότι τὸν ἐλευθερώνει ἀπὸ ὅλες τὶς προσβολὲς τῆς πράξης του ἐκ μέρους τρίτων, μιὰ ποὺ θὰ πράττη ὁ καθένας μόνο στὴ σφαῖρα ὅπου ὀφείλει νὰ πράττη, χωρὶς νὰ παρεμποδίζη τὴν πράξη τοῦ ἄλλου, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴ θετικὴ πλευρά, διότι τὸν τοποθετεῖ στὴ θέση ἀπὸ ὅπου θὰ μπορῆ νὰ ἀναπτύσση κατὰ τὸν προσφορώτερο τρόπο ὅλη τὴ δημιουργικότητά του γιὰ τὴν πραγμάτωση ὅλων τῶν ἄλλων ἰδεῶν, τῶν ἀπόλυτων θεωρητικῶν ἀξιῶν, τῆς ἀλήθειας καὶ τοῦ κάλλους καθὼς καὶ τῆς ἰδέας τῆς κοινωνικῆς πράξης, δηλαδὴ τῆς ἠθικῆς ἰδέας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία θὰ πρέπει καὶ νὰ βοηθῆ κάθε ἄλλον στὴν πλήρη ἀνάπτυξη τῆς δημιουργικότητάς του.

Ὁ Πλάτων γι' αὐτὸ ὁρίζει τὴ δικαιοσύνη ὡς τὴν ἀρχή, κατὰ τὴν ὁποία κάθε ἄτομο ἑνὸς κοινωνικοῦ συνόλου βρίσκεται στὴ σωστή του θέση, σ' ἐκείνη δηλαδὴ ἀπὸ ὅπου μπορεῖ νὰ ἀναπτύξη τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ δημιουργικότητα. Ὅποιος ἔτσι κινεῖται, «πράττει τὰ ἑαυτοῦ», πράττει αὐτὸ ποὺ εἶναι ἔργο του καὶ ἀποστολή του. Μὲ τίποτε ἄλλο δὲν πρέπει νὰ ἀσχολῆται· δὲν πρέπει γι' αὐτὸ νὰ «πολυπραγμονῆ». Ἂν ὁ καθένας ἔπραττε τὰ ἑαυτοῦ καὶ δὲν πολυπραγμονοῦσε, ὅλοι θὰ διατηροῦσανε ἀνέπαφο τὸ χῶρο τῆς ἐλεύθερης δημιουργικότητας, τὸ δικό του καὶ τῶν

ἄλλων, καὶ ἐκεῖ θὰ ἔπραττε «τὰ ἑαυτοῦ», δηλαδὴ ὅ,τι ἀνώτερο καὶ ἀξιώτερο μπορεῖ νὰ πράξη[3].

Ἔτσι ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης εἶναι ὁ ἀνώτατος κανόνας τῆς πράξης, ὡς κοινωνικοῦ, ὡς ἱστορικοῦ γεγονότος, ὅπως ὁ ἠθικὸς νόμος εἶναι ὁ ἀνώτατος κανόνας τῆς πράξης ὡς γεγονότος, ποὺ μεταφέρει στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο τὴν ἐλεύθερη βούληση καὶ συνεπῶς καὶ τὴν ἐλεύθερη σκέψη τοῦ ἀνθρώπου. Οἱ δυὸ αὐτοὶ κανόνες ἰσχύουν γιὰ ὅλες τὶς κοινωνικὲς πράξεις. Ἀποτελοῦν τὶς δυὸ μοναδικὲς καὶ ἀναγκαῖες σκοπιές.

3. Οἱ γενικώτατοι αὐτοὶ κανόνες πρέπει νὰ π ρ α γ μ α τ ο π ο ι η θ ο ῦ ν, καὶ γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν μέσα στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο πρέπει νὰ ἐ ξ ε ι δ ι κ ε υ θ ο ῦ ν. Ἀνάγκη ἑπομένως, περιορίζοντας ἀπὸ ἐδῶ καὶ πέρα τὴ θεώρησή μας στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης καὶ στὴν κοινωνικὴ πράξη, δηλαδὴ στὸ χῶρο τῆς συμβίωσης τῶν ἀνθρώπων, νὰ προσδιορίσωμε τὴ μέθοδο ποὺ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, τὸ γενικώτατον αὐτὸν κανόνα, θὰ τὸν ἐξειδικεύση, ὥστε νὰ καθορίζεται κατὰ τρόπο συγκεκριμένο τὸ πρακτέο σὲ κάθε περίπτωση τῆς κοινωνικῆς ἢ ἱστορικῆς ζωῆς. Ἀπὸ τὸ γενικώτατο κανόνα θὰ συναγάγωμε κλιμακωτὰ ὅλο καὶ εἰδικώτερους κανόνες ὡς τὸν εἰδικώτατο κανόνα, ποὺ ἐνσωματώνεται στὴν ἴδια τὴν κοινωνικὴ πράξη. Κατ' ἀντίστροφον λόγον τὴν κάθε πράξη θὰ τὴν ἐντάξωμε πάλι κλιμακωτὰ σὲ ὅλο καὶ εὐρύτερους κύκλους κανόνων, ὥσπου νὰ φθάσωμε στὸν γενικώτατο κανόνα τῆς πράξης, πού, κατὰ τὴν ὁρολογία μας, συμπίπτει μὲ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Ἔτσι σχηματίζεται μιὰ πυραμίδα μὲ βάση τοὺς ἄπειρους συγκεκριμένους κανόνες ποὺ ἐνσωματώνονται στὶς ἴδιες τὶς πράξεις καὶ μὲ κορυφὴ τὴν ἰδέα τῆς κοινωνικῆς πράξης, δηλαδὴ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Σχηματίζεται δηλαδὴ ἕνα σ ύ σ τ η μ α κανόνων, ποὺ ὅλοι εἶναι λιγώτερο ἢ περισσότερο συγκεκριμένοι καὶ εἰδικοὶ καὶ ποὺ ὅλοι ἀποτελοῦν τὴν ὑπὸ ὡρισμένας συνθήκας κοινωνικῆς ζωῆς, δηλαδὴ σὲ ὡρισμένο κύκλο περιπτώσεων, πραγματοποίηση τοῦ γενικώτερου κανόνα τῆς κοινωνικῆς πράξης. Αὐτοὶ οἱ κανόνες τουτέστι σημαίνουν τοῦτο : Ἂν συντρέξουν αὐτὲς οἱ συνθῆκες κοινωνικῆς ζωῆς, ἂν συντρέξουν λ.χ. οἱ περιπτώσεις α, τότε, γιὰ νὰ ἐφαρμοσθῆ σὲ αὐτὲς ὁ

---

3. Γιὰ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ὡς βασικῆς ἀρχῆς, τοῦ ἀνώτατου «δέοντος» γιὰ τὴν κοινωνικὴ πράξη καὶ συνεπῶς καὶ γιὰ τὸ δίκαιο βλ. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht* 1909², 45 ἑπ., Del Vecchio, *La Giustizia* 1924, 58, Binder, *Philosophie des Rechts* 1925, 336, Radbruch, *Rechtsphilosophie* 1956, 124, Sauer, *Einführung in die Rechtsphilosophie* 1961, 58, Legaz y Lacambra 323, Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie* 1964, 30 ἑπ., Going, *Grundzüge der Rechtsphilosophie* 1969², 146 ἑπ., 188 ἑπ., Engisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit* 1971, 154.

γενικὸς κανόνας τῆς ἰδέας, πρέπει νὰ διαμορφωθῆ ἡ πράξη κατὰ τὸν Α τρόπο. Οἱ βαθμῖδες αὐτοῦ τοῦ πυραμιδοειδοῦς συστήματος ἀποτελοῦνται ἀπὸ κύκλους μὲ ὁμοειδεῖς περιπτώσεις, δηλαδὴ μὲ κοινὰ γνωρίσματα, ποὺ ὅσο κατεβαίνομε ἀπὸ τὴν κορυφὴ τῆς πυραμίδος γίνονται περισσότερα, ὥσπου τέλος νὰ φθάσωμε στὴ συγκεκριμένη πράξη τῆς ἱστορικῆς ζωῆς, ὁπότε βρισκόμαστε μπρὸς στὸ σύνολο τῶν γνωρισμάτων ποὺ ἔχει ἡ ἴδια ἡ πράξη. Ἀντιθέτως ὅσο ἀνεβαίνομε ἀπὸ τὴν πράξη, δηλαδὴ ἀπὸ τὴ βάση τῆς πυραμίδας πρὸς τὴν κορυφή, γίνεται ὁλοένα ἀφαίρεση τῶν γνωρισμάτων ποὺ ἀνήκουν μόνο σὲ στενότερους ὁμοειδεῖς κύκλους καὶ συνεπῶς σὲ χαμηλότερες βαθμῖδες, ὥσπου νὰ φθάσωμε στὴν ἀφαίρεση ὅλων τῶν μερικώτερων γνωρισμάτων, γιὰ νὰ μείνη στὰ χέρια μας καθαρὸς ὁ γενικώτατος κανόνας, τῆς κοινωνικῆς πράξης, ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης.

4. Ἡ σχέση τῶν ἔτσι πυραμιδοειδῶς συγκροτημένων κανόνων τῆς κοινωνικῆς πράξης μεταξύ τους δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ τ ε λ ο λ ο γ ι κ ή[4], διότι ἡ πράξη, ὡς ἐνσυνείδητη ἐνέργεια, κινεῖται πρὸς ἕνα σκοπὸ καὶ αὐτὸς ὁ σκοπός, ὁποιαδήποτε εἰδικὴ μορφὴ καὶ ἂν ἔχη, πρέπει τελικὰ νὰ ἀποτελῆ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τὴν πραγμάτωση τῆς ἰδέας, εἶναι δηλαδὴ κατ' ἀνάγκην μέσον πρὸς τὸν σκοπὸν αὐτό· καὶ κατ' ἀνάγκην πάλι μέσα πρὸς τὸν σκοπὸν αὐτὸ πρέπει νὰ ἀποτελοῦν καὶ ὅλοι οἱ ἐνδιάμεσοι κανόνες τοῦ συστήματος. Ἀλλὰ καὶ ἡ μεταξύ τους σχέση πρέπει νὰ εἶναι τελολογική, διότι κάθε εἰδικώτερος κανόνας ἀποκτᾶ νόημα μόνο ὡς μέσον ἑνὸς γενικώτερου, ὅπως ὅλοι οἱ κανόνες μαζὶ ἀποκτοῦν τελικῶς νόημα μόνο ὡς μέσο τοῦ γενικώτατου κανόνος, τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης. Ἐφ' ὅσον ἑπομένως ἕνας γενικώτατος κανόνας πρέπει νὰ προσδιορίζη τὴν πράξη, κατ' ἀνάγκην μεταξὺ τῆς ἰδέας καὶ τῆς πράξης σχηματίζεται ἕνα τέτοιο σύστημα τελολογικῶν κανόνων, ὅλο καὶ εἰδικώτερων ὅσο πλησιάζομε τὴν πραγματικότητα, ὅλο καὶ γενικώτερων, ὅσο πλησιάζομε τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης[5].

Μὲ ἀφετηρία τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης εἶναι ἔτσι δυνατὸν νὰ συναχθοῦν εἰδικοὶ κανόνες γιὰ κάθε περίπτωση. Ἂν εἶναι τέτοια τὰ πραγματικὰ περιστατικά, ἂν εἶναι τέτοια ἡ ρυθμιστέα περίπτωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, πῶς πρέπει νὰ διαμορφωθῆ ἡ πράξη, ὥστε νὰ ἀποτελέση τὸ προσφορώτερο μέσο τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης; Σὲ κάθε περίπτωση σὲ μιὰ τέτοια ἐρώτηση εἶναι κατ' ἰδέαν δυνατὴ μιὰ ἀκριβὴς ἀπάντηση. Καὶ ἔτσι μπορεῖ νὰ σχηματισθῆ ἕνα ὁλόκληρο σύστημα συγκεκριμένων ἰδεατῶν

---

4. Going 331. Τὸ θέμα ἀναπτύσσω λεπτομερέστερα στὴ μελέτη μου *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ δικαίου* 1932, 65 ἑπ.

5. Legaz y Lacambra 275.

κανόνων ποὺ καλύπτουν ὅλες τὶς γνωστὲς ἢ τὶς συνηθισμένες περιπτώσεις τῆς πραγματικῆς ζωῆς.

Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο ἀπὸ τὸν ἠθικὸ νόμο, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ «κατηγορικὸ πρόσταγμα», μπορεῖ νὰ συναχθῆ ἕνα ὁλόκληρο σύστημα συγκεκριμένων κανόνων, ποὺ δὲν θὰ ἦταν παρὰ ἡ ὀρθολογικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ ἠθικοῦ νόμου σὲ κάθε ἐμφανιζόμενη κοινωνικὴ περίπτωση. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἔχομε μιὰ καθαρὴ συναγωγή, ποὺ συντελεῖται μὲ δυὸ μόνο παράγοντες, τὴν ἰδέα καὶ τὴ συγκεκριμένη περίπτωση, χωρὶς παρεμβολὴ ἄλλου παράγοντος.

Συνεπῶς ἡ κατασκευὴ ἑνὸς λογικὰ ἄψογου τελολογικοῦ συστήματος κανόνων θὰ ἦταν ἡ κοινὴ καὶ ἁπλὴ μέθοδος γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ πρακτέου, εἴτε βάσει τῆς ἠθικῆς ἰδέας εἴτε βάσει τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης. Τὸ ἂν ὑπὸ αὐτοὺς τοὺς ὅρους θὰ συνέπιπταν καὶ οἱ in concreto λύσεις ἠθικῆς καὶ δικαιοσύνης, ἐδῶ δὲν θὰ τὸ ἐξετάσωμε. Μᾶς ἐνδιαφέρει τώρα ἡ ταυτότητα τῆς μεθόδου.

5. Ἐνῶ ὅμως αὐτὴ ἡ μέθοδος παραμένει ἡ μόνη ἐφαρμόσιμη μέθοδος στὸ χῶρο τῆς ἠθικῆς καὶ μὲ αὐτὴν ὁλοκληρώνεται ἡ κατὰ λόγον ἀνάπτυξη τοῦ ἠθικοῦ κανόνος, κατὰ ἕνα τρόπο, λογικὰ ἀπροσδόκητο, ἡ μέθοδος αὐτὴ ἀλλοιώνεται καὶ νοθεύεται, ἀπὸ τὴ φύση τῶν πραγμάτων, στὸ χῶρο τῆς δικαιοσύνης. Δὲν ἀρκεῖ μιὰ ἁπλὴ τελολογικὴ ἀπαγωγή, μιὰ ὀρθολογικὴ κάθοδος ἀπὸ τὸ σκοπὸ στὸ μέσον καὶ ἀπὸ τὸ μέσον στὸ μέσον αὐτοῦ τοῦ μέσου, οὔτε μιὰ ὀρθολογικὴ ἄνοδος ἀπὸ τὸ μέσον πρὸς τὸν ἀμεσώτερο σκοπὸ καὶ ἀπὸ αὐτὸν στὸ γενικώτερο καὶ τέλος στὸ γενικώτατο σκοπό. Κατὰ τὴ διαδρομὴ αὐτή, παράγοντες ποὺ ἐκπηγάζουν, ἀπὸ τὴ φύση τῆς πραγματικότητας, ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ ζωὴ ἐν χώρῳ καὶ χρόνῳ, προκαλοῦν μιὰν ἀνακοπὴ τῆς λογικὰ ὁμαλῆς συναγωγῆς τοῦ εἰδικώτερου ἀπὸ τὸ γενικώτερο, καὶ ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς ἀνακοπῆς τὸ ἑκάστοτε κατὰ δικαιοσύνην πρακτέο δὲν εἶναι τὸ τελολογικῶς ὀρθό, ἀλλὰ κάτι διάφορο ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἐπιβολὴ ἄλλων σκοπῶν, ἄλλων ἐγκόσμιων δυνάμεων. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν αὐστηρὴ λογικότητα ὑπὸ τὴν ἐπίδραση παραγόντων ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο ἀποτελεῖ τὴν ἰδιοτυπία τῆς συναγωγῆς τοῦ κατὰ δικαιοσύνην πρακτέου.

Ἂν σὲ μιὰ κοινωνία ἀτελῶν ἀνθρώπων εἶχε δικαίωμα καὶ ὑποχρέωση κάθε ἄνθρωπος νὰ καταλαμβάνη ὁλόκληρο τὸ χῶρο ποὺ κατὰ δικαιοσύνην τοῦ ἀνήκει καὶ μέσα σὲ αὐτὸν νὰ κινῆται ἐλεύθερα καὶ δημιουργικά, θὰ προέκυπτε, ἀπὸ τὴν ἔλλειψη δυνατότητας προσαρμογῆς τῆς δικῆς του ἀπόλυτα ὀρθῆς θέσης μὲ τὶς μὴ ἀπόλυτα ὀρθὲς θέσεις τῶν ἄλλων, δυσαρμονία καὶ ἀκαταστασία, ποὺ θὰ ζημίωνε τὴν πορεία τοῦ συνόλου πρὸς

τὸ γενικὸ σκοπὸ τῆς κοινωνίας ἢ καὶ τὸν ἀπόλυτο σκοπὸ τῆς ἱστορίας. Ἐκεῖνο δηλαδὴ ποὺ ἀποτελεῖ τὸ βαθύτερο νόημα τῆς δικαιοσύνης, ἡ ἐναρμονισμένη καὶ συντονισμένη κίνηση τῶν ἀνθρωπίνων ὁλοτήτων πρὸς τὸν ὕπατο σκοπό, ἡ κοινωνικὴ τάξη, θὰ ματαιωνόταν.

Γι' αὐτό, γιὰ χάρη τῆς ἐναρμόνισης καὶ τοῦ συντονισμοῦ αὐτοῦ ὁ κάθε ἄνθρωπος ἀντὶ νὰ ὑποχρεοῦται καὶ νὰ δικαιοῦται νὰ καταλαμβάνη ὁλόκληρο τὸ χῶρο ποὺ κατὰ δικαιοσύνην τοῦ ἀνήκει, ἀντὶ δηλαδὴ νὰ προχωρῆ πραγματοποιώντας πλήρως τὸ δέον τῆς δικαιοσύνης, διαμορφώνει τὴν πράξη του περιορίζοντας ἢ ἐπεκτείνοντας τὸ χῶρο ποὺ κατὰ δικαιοσύνην τοῦ ἀνήκει, βάσει καὶ ἑνὸς νέου δεύτερου στοιχείου, τῆς ἐναρμόνισης καὶ τοῦ συντονισμοῦ μὲ τὶς γύρω συνθῆκες, μὲ ἄλλες λέξεις τῆς κ ο ι ν ω ν ι κ ῆ ς τ ά ξ η ς, ὥστε, ὡς σύνολο, ἡ δική του πράξη καὶ ὅλες οἱ πράξεις ὅλων τῶν ἄλλων νὰ προχωροῦν καὶ νὰ πλησιάζουν, κατὰ τὸ δυνατόν, περισσότερο πρὸς τὸ σκοπὸ τοῦ συνόλου[6].

Ἐνῶ ἡ δικαιοσύνη, ὡς ἰδέα, εἶναι ἡ ἀρχὴ ποὺ ἐναρμονίζει τὶς καθ' ἕκαστον πράξεις ἐλεύθερων καὶ τέλειων ὄντων, χωρὶς κανεὶς νὰ στερῆται τοῦ ἐλεύθερου χώρου ποὺ τοῦ ἀνήκει, διότι σὲ αὐτὸν μπορεῖ νὰ ἀναπτύξη ἐλεύθερα τὴ δημιουργικότητά του, ἄλλως τὴν προσωπικότητά του, στὸν κόσμο τῆς ἱστορίας ἐγκαταλείπεται αὐτὴ ἡ πλήρης πραγμάτωση τῆς κατὰ δικαιοσύνην τοποθέτησης τῶν ἀνθρώπων, καὶ μεταβαίνομε ἀπαραιτήτως καὶ πάντα σὲ μιὰ σχετικὴ πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ τὸ ἐπιτρέπει ἡ ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης, ὁ καλλίτερος συντονισμὸς τῆς δραστηριότητας τῶν ἀνθρώπων. Αὐτὴ δὲ ἡ σχετικότητα, τὸ μὴ πλήρως ὀρθὸ κατὰ δικαιοσύνην, δὲν εἶναι ἐν τούτοις τὸ μὴ κατ' ἰδέαν ὀρθό. Ἀντιθέτως εἶναι τὸ κατ' ἰδέαν ἀπολύτως ἐπιτασσόμενο. Δηλαδὴ τὸ ἀπολύτως ἐπιτασσόμενο δὲν εἶναι αὐτὸ ποὺ θὰ ἐπιτασσόταν σὲ μιὰν ἰδεατὴ κοινωνία ἐλεύθερων ὄντων, ἀλλὰ αὐτό, τὸ πάντα σχετικό, ποὺ πραγμα-

---

6. Ἡ κοινωνικὴ τάξη δὲν εἶναι ἰδέα. Εἶναι ἡ ἀρχὴ κατὰ τὴν ὁποία καθορίζεται ἡ μεγαλύτερη δυνατὴ πραγμάτωση τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης μέσα σὲ ἕναν κόσμο ἠθικῶς καὶ πολιτικῶς ἀτελῶν ὄντων. Ἐνῶ δηλαδὴ ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης μόνη της θὰ ἀρκοῦσε γιὰ τὴν ἐξειδίκευση καὶ πραγμάτωσή της μέσα σὲ ἕναν κόσμο ἰδεατῶν ὄντων, μόλις φθάσωμε στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἐπιβάλλεται μιὰ ἀπόκλιση ἀπὸ τὴν ὀρθὴ κατὰ δικαιοσύνην τοποθέτηση τοῦ κάθε ἀνθρώπου, γιὰ νὰ καταστῆ ἐφικτή, κατὰ τὸ μέγιστο δυνατὸ μέτρο, ἡ πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης, μέτρο ποὺ ἐξ αἰτίας αὐτῆς τῆς ἀπόκλισης θὰ εἶναι πάντα σχετικό, τὸ κατὰ τὸ δυνατὸ λιγώτερο σχετικό: Ἡ ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης δὲν εἶναι ἰδέα, εἶναι ὅμως ὁ ὅρος γιὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν πληρέστερη πραγμάτωση τῆς ἰδέας, καὶ μάλιστα τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης. Δὲν ἔχει αὐτοτελῆ ἀξία· δὲν ἔχει νόημα παρὰ μόνο ὡς μέθοδος πραγμάτωσης τῆς δικαιοσύνης. Μόνη της ἡ ἐκεῖ ποὺ δὲν λειτουργεῖ ὡς ἀρχὴ ὑπηρετικὴ τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης δὲν ἔχει νόημα καὶ ἀξία. Μόνο ὡς μέθοδος ποὺ ὁδηγεῖ πρὸς τὴ δικαιοσύνη ἔχει τὴ θέση της. Βλ. σχετικὰ Radbruch 168 ἑπ., Engisch 186 ἑπ.

τοποιεῖ, στὴ μεγαλύτερη ὅμως δυνατὴ ἐντέλεια, τὴν ἐναρμονισμένη καὶ συντονισμένη συλλειτουργία τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων μιᾶς κοινωνικῆς ὁλότητας ἀτελῶν ὄντων.

Στὸν ἱ σ τ ο ρ ι κ ὸ ἑπομένως κόσμο, ὅπου κατὰ γενικὸ κανόνα εἶναι ἀτελῆ ὅλα τὰ ἔλλογα ὄντα, ὁ συνδυασμὸς τῶν ἐλευθεριῶν δὲν γίνεται χωρὶς καταπατήσεις τοῦ χώρου ἐλευθερίας τοῦ κάθε ἀτόμου ἀπὸ τὰ ἄλλα ἄτομα. Μὲ ἄλλους λόγους στὸν κόσμο τῆς ἱστορίας δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη ἀπόλυτη ἀλλὰ μόνο σχετικὴ δικαιοσύνη. Πρέπει νὰ ὑπάρχη ἡ κάθε φορὰ μεγαλύτερη δυνατή.

Θὰ μπορούσαμε νὰ διατυπώσωμε αὐτὲς τὶς σκέψεις καὶ κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο : Ἐνῶ στὸν ἰδεατὸ κόσμο, ὅπως τονίσαμε, ἡ πλήρης πραγμάτωση ἀφ' ἑνὸς τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς κοινωνικῆς τάξης συμπίπτουν, ἐνῶ, μὲ ἄλλους λόγους, ἡ ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης ἐ ν σ ω μ α τ ώ ν ε τ α ι στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης καὶ ἡ κοινωνικὴ τάξη δ ι α σ π ῶ ν τ α ι καὶ ἡ δεύτερη περιορίζει τὴν πρώτη[7].

6. Κάθε ἀνθρώπου, κάθε ὁλότητας ἀνθρώπων, τῆς ἀνθρωπότητας ὁλόκληρης, προσπάθεια πρέπει νὰ εἶναι πάντα ἡ προσπέλαση στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, διότι ἡ προσπέλαση αὐτὴ τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης ἀποτελεῖ τὸν κατὰ λόγον ἀ ν α γ κ α ῖ ο ν ὅ ρ ο γιὰ τὴν προσπέλαση ὅλων τῶν ἄλλων ἰδεῶν ἢ ἀπολύτων ἀξιῶν ἀπὸ ἕνα σύνολο ἀνθρώπων. Ἀλλὰ ἡ προσπέλαση αὐτὴ πρέπει νὰ προχωρῆ ὡς τὸ σημεῖο, ὅπου τοῦ καθενὸς ἡ δημιουργικὴ δραστηριότητα καὶ ἑπομένως ἡ ἐλευθερία θὰ ἐναρμονίζεται, κατὰ τὸ δυνατὸν πληρέστερα, μὲ ὅλων τῶν ἄλλων τὴν ἐλευθερία καὶ τὴ δραστηριότητα ἢ ὅπου τοῦ καθενὸς ἡ ἐλευθερία θὰ π ε ρ ι ο ρ ί ζ ε τ α ι, κατὰ τὸ ἐλάχιστο δυνατὸ ὅριο, τόσο ὅσο εἶναι ἀπαραίτητο ὥστε νὰ μὴ περιορίζεται περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι χρειάζεται ἡ ἐλευθερία τῶν ἄλλων, μὲ ἄλλους λόγους ὅπου ἡ ἐλευθερία θὰ περιορίζεται τόσο, ὅσο εἶναι ἀναπότρεπτο καὶ συνεπῶς δίκαιο. Μόνο ἔτσι ἡ δημιουργικὴ ἀπόδοση τοῦ συνόλου καθίσταται ἡ μεγαλύτερη δύναμη καὶ ἐκπληρώνεται ὁ ἐγκόσμιος προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ὑπάρχει ἑπομένως ἕ ν α ἰ δ ε α τ ὸ σ η μ ε ῖ ο, πάντα μετακινούμενο,

---

7. Ἐὰν τὸ ἱστορικὸ δίκαιο ἦταν μιὰ εὐθεῖα καὶ ἁπλῆ συναγωγὴ ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, τότε ὅλη ἡ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι μιὰ ἀνεξάρτητη disciplina, θὰ ἦταν ἕνα κεφάλαιο τῆς Ἠθικῆς. Ἀνεξάρτητη ἐπιστήμη γίνεται, διότι τὸ ἱστορικὸ δίκαιο ἔχει καὶ ἄλλες πηγὲς ἐκτὸς τῆς δικαιοσύνης καὶ δὲν παράγεται ἀπὸ τὴν ἁπλῆ συναγωγὴ εἰδικώτερων ἐννοιῶν ἀπὸ μιὰν ἀποκλειστικῶς ἰδέα, τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης.

ἀνάλογα μὲ τὰ ἄπειρα δεδομένα, τὶς ἄπειρες διαβαθμίσεις τῆς ἀτέλειας τῶν ἀνθρώπων, τὶς ἄπειρες πράξεις ποὺ πρέπει νὰ συντονισθοῦν, τὸ ἰδεατὸ σημεῖο τοῦ τελειότερου κάθε φορὰ δ υ ν α τ ο ῦ συντονισμοῦ, ποὺ ἀποτελεῖ ἕνα ἐπιτακτικὸ δέον, αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει τὴν ἰδεώδη μορφὴ τῆς ρύθμισης τῆς κοινωνικῆς πράξης καὶ ποὺ δὲν συμπίπτει μὲ τὴν πλήρη πραγμάτωση τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς ἰδέας αὐτῆς, φαλκιδευμένης καὶ ἀλλοιωμένης κατὰ τὸν τρόπο καὶ τὸ μέτρο, ποὺ τὸ ἀπαιτεῖ ἡ ἀρχὴ τοῦ ἐντελέστερου συντονισμοῦ τοῦ συνόλου τῶν πράξεων, κατὰ τὸν τρόπο καὶ τὸ μέτρο ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸ ἰδεατὸ σημεῖο τῆς ἐντελέστερης διαμόρφωσης τῆς κοινωνικῆς τάξης.

Τὸ ἰδεατὸ αὐτὸ σημεῖο, ὅπου ἀνακόπτεται ἡ λογικὴ καὶ τελολογικὴ σύνδεση τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης μὲ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, σὰν ἰδεατὸ σημεῖο μὲ ὡρισμένο ἀλλὰ διαφορετικὸ κάθε φορὰ περιεχόμενο μποροῦμε νὰ τὸ θεωρήσωμε ὡς νόημα ποὺ κατέχει μιὰν ἀπόλυτη καὶ ὡρισμένη θέση μέσα στὸ νοητὸ κόσμο· μποροῦμε νὰ τὸ ἀναγνωρίσωμε ὡς ἰδέα, ἔστω καὶ ἂν εἶναι ἰδέα ποὺ σχετικοποιεῖ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Τὴν ἰδέα αὐτὴ θέλομε νὰ τὴν ὀνομάσωμε ἰ δ έ α τ ο ῦ δ ι κ α ί ο υ[8]. Περιεχόμενό της εἶναι τὸ ἑκάστοτε κατὰ λόγον ὀρθὸ δίκαιο, αὐτὸ ποὺ κατὰ μίαν ἀπόλυτη ἐπιταγὴ τοῦ λόγου πρέπει κάθε φορὰ νὰ πραγματώνεται ὡς τὸ προσφορώτερο μέσο πραγμάτωσης τοῦ ἀπόλυτου σκοποῦ τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης καὶ γενικὰ τῆς ἱστορίας. Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου, ὡς τὸ ἑκάστοτε ὀρθὸ κατὰ λόγον δίκαιο, εἶναι μὲ ἄλλην ὀνομασία τὸ «φυσικὸ δίκαιο» μὲ μεταβλητὸ περιεχόμενο[9].

---

8. Μὲ κάποιο δισταγμὸ κάνω τώρα χρήση τοῦ ὅρου ἰ δ έ α τοῦ δικαίου. Δὲν τὸ ἔκανα στὸ παρελθόν. Μιλοῦσα ἄλλοτε γιὰ τὸν ὅρο τῆς πραγματοποίησης κάθε ἄλλης ἀπόλυτης ἀξίας: Wert der Wertverwirklichung (βλ. *Begriff des positiven Rechts* 1928, 40 ἑπ.), ποὺ τὸν θεωροῦσα ὡς ἀπόλυτη ἀξία καὶ συνεπῶς καὶ ὡς ἰδέα. Μιλοῦσα ἐπίσης καὶ γιὰ τὴν πραγμάτωση τῶν ἀπόλυτων ἀξιῶν μέσα στὴν κοινωνικὴ ζωὴ (soziale Wertverwirklichung), ἐπίσης ὡς ἀπαραίτητον ὅρο γιὰ τὴν πραγμάτωση κάθε ἀπόλυτης ἀξίας μέσα στὴν κοινωνικὴ ζωή. Καὶ ὁ ὅρος αὐτὸς ἔχει ἀπόλυτη ἀξία. Τελεῖ ὑπὸ τὸν ὅρο τῆς ὕπαρξης ἱστορικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς καὶ προφανῶς ταυτίζεται μὲ τὸ ὀρθὸ δίκαιο. Μὲ αὐτὴ ὅμως τὴ διευκρίνιση καὶ μὲ μιὰν εὐρεῖα σύλληψη τοῦ νοήματος τῆς ἰδέας, μποροῦμε, πιστεύω, νὰ μιλοῦμε, ἀκολουθώντας καὶ τὴν πεπατημένη, γιὰ ἰδέα τοῦ δικαίου.

9. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο, ἀπὸ ἄλλους δρόμους, φθάνομε στὴ θεμελιώδη θεωρία τοῦ Stammler (βλ. *Die Lehre vom richtigen Recht* 1926, 82) γιὰ ἕνα φυσικὸ δίκαιο μὲ μεταβλητὸ περιεχόμενο. Βλ. καὶ Henkel 409 ἑπ. — Ἡ μεταβλητότητα αὐτὴ τοῦ περιεχομένου δὲν ἀφορᾶ μερικὰ νοήματα, ποὺ εἶναι ἄρρηκτα συνυφασμένα μὲ τὴ φύση τῆς κοινωνικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ πρόσωπα καὶ πράγματα. Τὸν προσδιορισμὸ αὐτῶν τῶν νοημάτων ποὺ εἶναι a priori, διότι δὲν νοεῖται σχέση δικαίου χωρὶς αὐτά, καὶ ἐπομένως εἶναι καὶ ἀμετάβλητα καὶ ἔχουν καθολικὸ κῦρος, ἔφερε στὴν ἐπιφά-

Ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ἑπομένως κατερχόμενη πρὸς τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα, ἐνῶ θὰ ἔπρεπε, ὅπως προκειμένου γιὰ τὸ κατηγορικὸ πρόσταγμα, νὰ βαδίση εὐθέως καὶ κλιμακωτὰ τὸν ἀπαγωγικὸ τελολογικὸ δρόμο, ἐν τούτοις κατ' ἀπόλυτη ἐπιταγὴ τοῦ λόγου, θὰ ἀνακόψη αὐτὸ τὸ δρόμο, σταματώντας στὴν ἰδέα τοῦ δικαίου, στὸ ὀρθὸ κατὰ λόγον δίκαιο, καὶ αὐτὸ θὰ προσδιορίση τὸ πρακτέο στὴν πραγματικότητα, ἔστω καὶ ἂν παρεκκλίνη ἀπὸ τὴν ἐπιταγὴ ποὺ θὰ συναγόταν εὐθέως ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Ἕνα εἶναι τὸ πρακτέο καὶ αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ κατὰ δικαιοσύνην, ἀλλὰ τὸ κατὰ δίκαιον πρακτέο.

Αὐτὴ ἡ ἀλλοίωση καὶ ἀνακοπὴ τῆς τελολογικῆς ἀπαγωγῆς ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης θὰ μποροῦσε ἀπὸ μιὰν ἄποψη νὰ χαρακτηρισθῆ καὶ ὡς ἕνας συμβιβασμός, ποὺ ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης εἰδικὰ ἀναγκάζεται νὰ ἀποδεχθῆ, γιὰ νὰ ἐκπληρωθῆ, κατὰ τὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ, ὁ ὕπατος σκοπὸς γιὰ τὸν ὁποῖο καὶ ἡ ἰδία ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ὑπάρχει[10].

7. Ἐπειδὴ γενικὰ σ' αὐτὴ τὴν τοποθέτηση ἰδέας δικαιοσύνης καὶ ἰδέας δικαίου δὲν εἶναι συνηθισμένος ὁ ἀναγνώστης, καθὼς καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι γιὰ χάρη τοῦ ὕπατου σκοποῦ δὲν πρέπει νὰ πραγματοποιηθῆ στὴν πληρότητά της ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ἔτσι διαπιστώνεται πὼς ὑποχωροῦμε ἀναγκαστικὰ μπρὸς στὰ πράγματα, πὼς κάπως συμβιβαζόμαστε

νεια ἡ φαινομενολογικὴ ἔρευνα, ἰδίως μὲ τὸ ἔργο τοῦ A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts,* «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» 1 (1913) § 1, ἰδίως σελ. 689, § 10, σελ. 839 ἑπ., καὶ υἱοθέτησε ὁ Ὑπαρξισμός. Βλ. Maihofer, *Recht und Sein* 1954, 117.

10. Ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου εἶναι σύνθετη ὑποστηρίζει καὶ ὁ Radbruch. Ὡς δεύτερο ὅμως συστατικὸ στοιχεῖο θεωρεῖ τὴ σκοπιμότητα (Zweckmässigkeit. Βλ. Radbruch 170 ἑπ.). Ἐπειδὴ ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ὡς πολὺ γενικὴ ἀπέχει ἀπὸ τὰ πράγματα, πρέπει ἄλλοι εἰδικώτεροι σκοποὶ νὰ τὴν καταστήσουν συγκεκριμένη. Αὐτὸ εἶναι ἀπολύτως ἀκριβές. Ἀλλὰ δὲν ἀποτελεῖ ἡ τέτοια σκοπιμότητα τὸ δεύτερο στοιχεῖο, ποὺ συνθέτει τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου· ἀποτελεῖ ἁπλῶς τὴν τελολογικὴ μέθοδο τῆς ἐξειδίκευσης τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης, ποὺ ὁπωσδήποτε πρέπει νὰ ἐφαρμοσθῆ γιὰ νὰ συνδεθοῦν ἰδέα καὶ πραγματικότητα. Ἐμεῖς ὡς δεύτερο στοιχεῖο τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου θέτομε τὴν κοινωνικὴ τάξη, ποὺ δὲν ἐξειδικεύει, ἀλλὰ περιορίζει τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης κατὰ τὸ μέτρο ποὺ εἶναι τοῦτο ἀπαραίτητο, γιὰ νὰ μὴ φέρη ἡ ἀπόλυτη ἐφαρμογή της μέσα στὴ σχετικότητα τῆς πραγματικότητας ἀποτελέσματα ἀντίθετα καὶ πρὸς τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης καὶ πρὸς τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἀπόλυτου σκοποῦ τῆς ἱστορίας, στὸν ὁποῖο τελικὰ καὶ ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης ἀναφέρεται (βλ. ὀρθὲς παρατηρήσεις Henkel 345). Τὸ σύνθετο τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου ὑποστηρίζει ὁ E. Fechner, *Rechtsphilosophie* 1962, ἰδίως σελ. 108 ἑπ. Γιὰ τὴ διαφορὰ δικαιοσύνης καὶ δικαίου βλ. Del Vecchio 61.

μὲ αὐτά, στὸ σημεῖο ἀκριβῶς ὅπου τοποθετεῖται ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου, εἶναι σκόπιμο νὰ τονίσωμε ὅτι ὁ συμβιβασμὸς αὐτὸς θὰ γίνεται μὲ βάση ὅτι πρακτέο εἶναι σκόπιμο κατ' ἀρχὴν μὲν ὅ,τι ὑπαγορεύει ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ περιωρισμένο καὶ ἀλλαγμένο, ἔτσι ὥστε νὰ πραγματώνεται κ α ὶ ἡ ἰδέα τῆς κοινωνικῆς τάξης.

Κατὰ τὸ συμβιβασμὸ ἐπομένως αὐτὸν παρουσιάζεται ἡ ἀκόλουθη ἰδιοτυπία, ὅτι ἐνῶ π ρ ω τ ε ύ ο υ σ α ἀ ρ χ ὴ εἶναι ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης καὶ αὐτὴ πρέπει, κατὰ τὸ μεγαλύτερο δυνατὸν μέτρο, νὰ πραγματοποιῆται ἀπὸ τοὺς μερικώτερους κανόνες τῆς κατὰ δίκαιον συμπεριφορᾶς, ἐν τούτοις, σὲ ὅποιο σημεῖο ἡ πρωτεύουσα αὐτὴ ἰδέα συγκρούεται μὲ τὴν κοινωνικὴ τάξη, ὑποχωρεῖ αὐτὴ μπρὸς στὴν κοινωνικὴ τάξη, ἀλλ' ἀ π ο κ λ ε ι σ τ ι κ ὰ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο. Διότι νοεῖται κοινωνικὴ ζωὴ μὲ ἐλαττωμένη στὸ ἐλάχιστο τὴ δικαιοσύνη της, ἀλλὰ δὲν νοεῖται χωρὶς τὸ μέτρο κοινωνικῆς τάξης τὸ ἀπαραίτητο γιὰ τὴ λειτουργία καὶ τὴν ὕπαρξή της.

Ἀντὶ λοιπὸν νὰ πρέπει νὰ γίνη καὶ νὰ εἶναι κατὰ δίκαιον ὀρθὸ νὰ γίνη ὅ,τι θὰ ἀποτελοῦσε τὴ λογικὴ πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης, εἶναι ὀρθὸ ἀντιθέτως νὰ γίνη ὅ,τι δ ὲ ν εἶναι σύμφωνο μὲ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, νὰ γίνη δηλαδὴ κάτι ἐν μέρει ἄδικο, ἀλλὰ ἐξυπηρετικὸ τῆς κοινωνικῆς τάξης, νὰ εἶναι ἔτσι ὀρθὸ δίκαιο ἕνα ἐν μέρει ἄ δ ι κ ο δ ί κ α ι ο.

8. Βέβαια αὐτὸς ὁ συμβιβασμὸς ἔχει στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ὅρια. Ποτὲ δὲν μπορεῖ σὲ μιὰ κοινωνία, ὅπου δὲν ἔχει διόλου χῶρο ἐφαρμογῆς ἡ δικαιοσύνη, νὰ ὑπάρχη κοινωνικὴ τάξη, διότι ἡ τελευταία πάντα προϋποθέτει ἕνα ἐλάχιστο ὅριο δικαιοσύνης. Καὶ ἀντίστροφα δὲν νοεῖται κοινωνία, ὅπου χάριν τῆς ἐφαρμογῆς μιᾶς ἀπόλυτης δικαιοσύνης σὲ ὅλες τὶς καθ' ἕκαστον περιπτώσεις καταστρέφεται ἡ κοινωνικὴ τάξη. Καὶ τῶν δυὸ ἐπομένως αὐτῶν ἀρχῶν εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὕπαρξη κατὰ κάποιο ἐλάχιστο μέτρο. Ὁ συμβιβασμὸς κατ' ἀνάγκη στὴν πραγματικότητα γίνεται σὲ κάποιο σημεῖο μεταξὺ τῆς δικαιοσύνης, ποὺ καταλύει τὴν κοινωνικὴ τάξη, καὶ τῆς κοινωνικῆς τάξης, ποὺ καταλύει τὴ δικαιοσύνη. Βεβαίως ὑπάρχουν καὶ πολλὲς περιπτώσεις ὅπου κοινωνικὴ τάξη καὶ δικαιοσύνη συμπίπτουν, ὅπου τὸ ἴδιο πρέπει νὰ γίνη καὶ βάσει τῆς δικαιοσύνης καὶ βάσει τῆς ἀρχῆς τῆς κοινωνικῆς τάξης ἢ ὅπου ἡ ἀπόκλιση τῶν δύο εἶναι σχεδὸν ἀνεπαίσθητη.

9. Πάντως ὅποιος καθορίζει τὸ κατὰ δίκαιον πρακτέο, δὲν μπορεῖ νὰ περιορισθῆ σὲ μιὰν ἁπλῆ συναγωγή. Ἀναγκαστικὰ θὰ ἐκτελέση δυὸ συναγωγές· θὰ βρῆ τί εἶναι τὸ πρακτέο γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς δικαιοσύνης καὶ τί εἶναι τὸ πρακτέο γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς κοινωνικῆς τάξης. Καὶ

ὅταν διαπιστώση, ὅτι τὰ συναγόμενα πρακτέα διαφέρουν, ὀφείλει νὰ προχωρήση σὲ μιὰ νέα λογικὴ διεργασία τῶν δεδομένων αὐτῶν· θὰ ἐξετάση ποιὸ ποσοστὸ δικαιοσύνης μπορεῖ νὰ διασωθῆ, χωρὶς νὰ βλαβῆ ἡ κοινωνικὴ τάξη. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο θὰ βρῆ τὸ κατὰ δίκαιον πρακτέο. Θὰ σκεφθῆ καὶ ἐδῶ τελολογικά : «Γιὰ νὰ διαφυλάξω τὴν κοινωνικὴ τάξη, κατ' ἀνάγκην θὰ περιορίσω τὴν ἐπιταγὴ τῆς δικαιοσύνης σὲ τοῦτο ἢ σ' ἐκεῖνο τὸ σημεῖο τοῦ πρακτέου. Ἔχοντας ὡς στόχο τὴ σύνθεση τῶν δύο σκοπῶν, ἀλλὰ προσπαθώντας συγχρόνως νὰ διατηρήσω ὅ,τι περισσότερο δύναμαι ἀπὸ τὸ κατὰ δικαιοσύνην ὀρθό, θὰ καθορίσω τὸ πρακτέο». Αὐτὸ καὶ ὄχι τὸ κατ' ἁπλῆν συναγωγὴ ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη εἶναι τὸ ὀρθὸ δίκαιο, ἄλλως τὸ φυσικὸ δίκαιο μὲ μεταβλητὸ περιεχόμενο, γιὰ τὸ ὁποῖο μιλήσαμε πιὸ πάνω.

10. Τὴν εὐθεῖα ὅμως ἀπαγωγικὴ κάθοδο ἀπὸ τὴ γενικότητα τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα δὲν ἀνακόπτει μόνο ἡ ἀνάγκη τῆς σύνδεσής της μὲ τὴν κοινωνικὴ τάξη, τὴν ἀνακόπτει καὶ ἕνα δεύτερο γεγονός. Ἂν ἀφ' ἑνὸς τὴν ἀπαγωγικὴ αὐτὴ διαδικασία ἀπὸ τὴν ἰδέα καὶ τὴν ἐναρμόνιση τοῦ πορίσματός της μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης ἐπιχειροῦσε κάθε ὑποκείμενο πράξης, ὅπως τοῦτο συμβαίνει μὲ τὴν ἠθική, ὅπου μόνο ὁ ἴδιος ὁ πράττων πρέπει νὰ συναγάγη τὰ πορίσματα αὐτά, ἐκτελώντας μόνος τὴν ἀπαγωγὴ ἀπὸ τὸν ἠθικὸ νόμο ὡς τὴ συγκεκριμένη περίπτωση ποὺ πρέπει νὰ συμμορφωθῆ στὸν ἠθικὸ νόμο, τότε θὰ ὑπῆρχε ὁ κίνδυνος ἡ ὅλη αὐτὴ λογικὴ διεργασία, καθὼς θὰ ἐκτελῆται ἀπὸ ἀτελεῖς ἀνθρώπους, ὑποκείμενους ἀδιάκοπα σὲ πλάνες καὶ σὲ παρορμήσεις μὲ ὑλικὰ κίνητρα, νὰ ἐκτελῆται ἐσφαλμένα, στρεβλά, καὶ πάντως νὰ ἐκτελῆται διαφορετικὰ ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο. Μὲ αὐτὲς τὶς συνθῆκες αὐτὸ ποὺ ὠνομάσαμε τὸ ὀ ρ θ ὸ δ ί κ α ι ο θὰ διέφερε ἀπὸ πρόσωπο σὲ πρόσωπο, θὰ εἴχαμε τόσα «ὀρθὰ δίκαια» ὅσα καὶ ἄνθρωποι, ὁπότε αὐτὸ ποὺ ἐπιδιώκαμε μὲ τὸ συμβιβασμὸ τῆς δικαιοσύνης πρὸς τὴν κοινωνικὴ τάξη, δηλαδὴ ἡ ἐναρμόνιση τῶν κοινωνικῶν πράξεων, θὰ ματαιωνόταν. Δὲν θὰ εἴχαμε οὔτε κοινωνικὴ τάξη, ἀλλὰ οὔτε καὶ δικαιοσύνη, διότι καὶ αὐτὴ θὰ χανόταν μέσα στὸ πλῆθος τῶν ἐνδεχομένως αὐθαίρετων ὑποκειμενικῶν λύσεων, μέσα στὴν ἀτέλεια τῆς καθεμιᾶς, ἀλλὰ καὶ στὴν ἀσυμφωνία τῆς μιᾶς λύσεως μὲ τὴν ἄλλη.

11. Ἐδῶ λοιπὸν κατ' ἀνάγκην παρεμβαίνει μ ι ὰ δ ε ύ τ ε ρ η ἀ ν α κ ο π ὴ τῆς εὐθείας ἀπαγωγικῆς διαδικασίας μεταξὺ ἰδέας τῆς δικαιοσύνης καὶ πραγματικότητας. Μόνο ἂν ἕνας ὡρισμένος νοῦς ἐκτελοῦσε ἀποκλειστικὰ τὴν ἀπαγωγικὴ αὐτὴ διεργασία, μόνο τότε θὰ ἀσφαλιζόταν ἡ κοινωνικὴ τάξη, ἀλλὰ καὶ ἡ δικαιοσύνη. Χρειάζεται ἕνας μόνος φορεὺς νὰ μονοπωλήση αὐτὸ τὸ ἔργο, ποὺ ἠθικῶς ἐξεταζόμενο, ἔπρεπε νὰ εἶναι ἔργο τοῦ

κάθε ἀνθρώπου· ἕνας φορεὺς ποὺ θὰ παραμέριζε τὸ φυσικὸ δικαίωμα κάθε ἀνθρώπου νὰ πράττη ὅ,τι κατὰ τὴ δική του ἀντίληψη εἶναι τὸ ὀρθό. Ὁ φορεὺς αὐτὸς ἔχει πρῶτα τὸ πλεονέκτημα νὰ εἶναι «ἕνας καὶ ὄχι πολλοί». Ὄντας ἕνας μπορεῖ νὰ καθορίση ἕ ν α ν τρόπο ἐναρμόνισης δικαιοσύνης καὶ κοινωνικῆς τάξης, νὰ καθορίση τὸ ἕ ν α ὀρθὸ δίκαιο ποὺ πρέπει ὅλοι ὡς τέτοιο νὰ ἀναγνωρίσουν[11].

Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὸ τὸ πλεονέκτημα, μπορεῖ νὰ εἶναι ὁ φορεὺς αὐτὸς ὁ ἱκανώτερος γιὰ τὴ λογικὴ αὐτὴ διεργασία, νὰ ἔχη μάλιστα ἐκλεγῆ ὡς ὁ ἱκανώτερος, ὁ ἀπαλλαγμένος, κατὰ μεγαλύτερο ποσοστό, ἀπὸ τὶς μοιραῖες πλάνες τῶν κοινῶν ἀνθρώπων. Τόσο περισσότερο, ποὺ ρυθμίζοντας ὅλες τὶς πράξεις μιᾶς κοινωνίας, δὲν ρυθμίζει μόνο δικές του πράξεις, ὅπου τὰ ὑποκειμενικὰ κίνητρα εἶναι κατὰ πολὺ ἰσχυρότερα, ἀλλὰ κυρίως καὶ πρωτίστως τὶς πράξεις ἄλλων. Καὶ ἀκόμη διότι δὲν ρυθμίζει πράξεις ποὺ ἐκείνη τὴ στιγμὴ τελοῦνται, ἀλλὰ πλῆθος πράξεις ποὺ ἐνδέχεται νὰ τελεσθοῦν στὸ μέλλον. Μέσα στὸ εὐρὺ αὐτὸ πλαίσιο πιθανολογεῖται ἡ μεγαλύτερη ἐλευθερία ἀπὸ ὑποκειμενικὰ κίνητρα καὶ ἡ λιγώτερη δυνατὴ ἰδιοτέλεια.

12. Γιὰ νὰ ἐπιβάλη αὐτὸς ὁ ἕνας φορεὺς τὶς λύσεις του, ποὺ κατὰ τὸ μέτρο τοῦ δυνατοῦ ἐξασφαλίζουν τὴν ὀρθότερη ἐκτέλεση τῆς ἀπαγωγικῆς διεργασίας τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης καὶ τὴν ἐναρμόνισή της μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ἐξουσία, ἀπὸ κοινωνικὸ κῦρος, ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση μοιραῖα στηρίζεται σὲ ὑλικὴ δύναμη[12]. Ὁ φορεὺς αὐτὸς εἶναι ἡ π ο λ ι τ ι κ ὴ ἐ ξ ο υ σ ί α. Τὸ δίκαιο, ποὺ πρέπει ἑπομένως νὰ ἰσχύση μετὰ ἀπὸ αὐτὴ τὴν παρεμβολὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, δὲν εἶναι ὅ,τι κατὰ λόγο συνάγεται ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, οὔτε αὐτὸ ποὺ ὁ καθένας συνάγει, συνδυάζοντας τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης, δηλαδὴ τὸ ὀρθὸ δίκαιο, ἀλλὰ μόνο αὐτὸ ποὺ συνάγει ὁ φορεὺς ἀποκλειστικὰ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, συνδυάζοντας τὰ δυὸ αὐτὰ στοιχεῖα κατὰ τὴν κρίση του καὶ τὴ θέλησή του[13]. Τὸ δίκαιο ἑπομένως ποὺ πρέπει νὰ ἰσχύση εἶναι τὸ δίκαιο τῆς πολιτείας, αὐτὸ ποὺ συνηθίζομε νὰ ὀνομάζωμε θ ε τ ι κ ὸ δ ί κ α ι ο.

Τὸ θετικὸ αὐτὸ δίκαιο δὲν ἔχει μόνο τὸ πλεονέκτημα, ὅτι παραμερίζει τὸ πλῆθος τῶν πολλῶν συναγωγῶν ἀπὸ μιὰ μονάχα καὶ κάνει δυνατὴ μιὰν ἐνιαία κοινωνικὴ τάξη. Ἔχει καὶ τὸ πλεονέκτημα ὅτι τὴ δυνατὴ αὐτὴ ἐνιαία τάξη τὴν ἐ π ι β ά λ λ ε ι μὲ τὴν ὑλικὴ καὶ ἠθικὴ δύναμη τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ποὺ τὴν ἐπιτάσσει, μεταβάλλοντας ἔτσι τὴν ἐπιταγὴ τοῦ

11. Radbruch 179.
12. Henkel 82, Legaz y Lacambra 367.
13. Going 234, ἑπ., 280 ἑπ.

δικαίου σὲ κοινωνικὴ πραγματικότητα. Θετικὸ δίκαιο εἶναι μόνο τὸ δίκαιο ποὺ ἔχει καὶ πιθανότητα ἐφαρμογῆς[14].

13. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἔποψη πρέπει νὰ φωτίσωμε αὐτὴ τὴ δεύτερη ἀνακοπή. Ἡ κατὰ δίκαιον κρίση, ἂν ἦταν πάντα καὶ κρίση κατὰ δικαιοσύνην, θὰ ἔπρεπε νὰ ἦταν ἀπολύτως ἀτομική, διότι κάθε κοινωνικῆς πράξης ἡ τοποθέτηση καὶ οἱ συσχετισμοὶ εἶναι διαφορετικοί. Χάριν ὅμως τῆς κοινωνικῆς τάξης εἶναι ἀνάγκη νὰ ἰσχύουν καὶ νὰ ἐφαρμόζωνται γενικοὶ κανόνες, δηλαδὴ ὅμοιοι γιὰ πολλὲς ἀνόμοιες περιπτώσεις, ἢ, ἀκριβέστερα, γιὰ περιπτώσεις ποὺ μοιάζουν κατὰ ἕνα ἢ κατὰ ὡρισμένα μόνο στοιχεῖα τους. Μοιραίως ἑπομένως, ἡ κατὰ δίκαιον κρίση παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ἰδανικὴ λύση, τὴν ἀπόλυτα ἐξατομικευμένη κρίση καὶ ὑποτάσσει πλῆθος περιπτώσεων, ἐν μέρει μονάχα ὁμοίων, σὲ πλήρως ὅμοιες λύσεις, ἀγνοώντας ἔτσι τὴ δικαιοσύνη, ἐκεῖ ὅπου μιὰ πλήρης πραγμάτωσή της θὰ ἔβλαπτε τὴν κοινωνικὴ τάξη.

Ἡ ἐγκατάλειψη τῆς ἐξατομίκευσης στὶς κρίσεις τοῦ δικαίου, ποὺ ἀποτελεῖ ἀντίθετα τὸν κανόνα στὶς ἠθικὲς κρίσεις, εἶναι μιὰ ἄλλη συνέπεια αὐτῆς τῆς ἀνακοπῆς στὴν ἀπαγωγικὴ κάθοδο ἀπὸ τὴν ἰδέα στὴν πραγματικότητα. Εἶναι συνέπεια εἰδικώτερα τῆς ἀνάγκης νὰ ὑπάρχη ἕνα σύστημα ἀπὸ γενικοὺς κανόνες, ποὺ καλύπτουν ὅλες τὶς πιθανὲς διαμορφώσεις τῆς κοινωνικῆς δραστηριότητας τῶν ἀνθρώπων, τῆς ἀνάγκης, μὲ ἄλλους λόγους, νὰ ὑπάρχουν πάγιοι καὶ γενικοὶ νόμοι.

Οἱ νόμοι τοῦ δικαίου ὑπάρχουν ἀκριβῶς γιὰ νὰ σταματᾶ ἡ ἐξατομικευτικὴ ἀπαγωγικὴ λειτουργία τῆς δεοντολογικῆς σκέψης ἐκεῖ ὅπου τὸ ἐπιβάλλει ἡ κοινωνικὴ τάξη. Περιέχουν μὲν τὸ μέγιστο δυνατὸ τῆς δικαιο-

---

14. Henkel 87. *Macht... ist Wesensmerkmal positiven Rechts* (σελ. 95 ἑπ., ὅπου καὶ παραπέμπει στὸν Kant, *Metaphysik der Sitten. Einleitung in die Rechtslehre,* § E: *Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten einerlei*), Fechner 109, Radbruch 176. — Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου εἶναι ἡ μόνη ἰδέα ποὺ μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ πραγματοποιῆται ἔστω καὶ μὲ τὴν ἄσκηση ὑλικῆς βίας. Μπορεῖ, διότι ἀφορᾶ μόνο τὴν ἐξωτερικὴ συμπεριφορά, καὶ πρέπει, διότι εἶναι ὁ ἀπαραίτητος ὅρος πραγματοποίησης ὅλων τῶν ἄλλων ἀξιῶν. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε κάποτε τὴν ὠνόμασα «ἀξία τῆς πραγματοποίησης τῶν ἀξιῶν» (Wert der Wertverwirklichung, Βλ. *Der Begriff des positiven Rechts* 1928). Ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου πρέπει ἔτσι νὰ ὑλοποιηθῆ στὰ θετικὰ δίκαια ἀπὸ μιὰ κοινωνικὴ ἐξουσία ἱκανὴ νὰ τὰ ἐπιβάλη μὲ τὴ βία, ἂν ἄλλως δὲν ἐπιβάλλωνται. Ἡ κάθοδος πρὸς τὴν πραγματικότητα τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου δὲν ἀποτελεῖ μόνο συγκεκριμενοποίηση, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν ἠθικὸ νόμο. Εἶναι κατ' ἀνάγκην συγκεκριμενοποίηση διὰ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ὁπότε παίρνει τὴ μορφὴ ἑνὸς συστήματος θετικῶν κανόνων. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ διατυπώνει οὐσιαστικὲς σκέψεις ὁ Legaz y Lacambra 284 ἑπ. Βλ. καὶ Radbruch 179.

σύνης, ποτὲ ὅμως τὸ ὅλον. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε ὁ Πλάτων στὴν *Πολιτεία* δὲν ἤθελε πάγιους νόμους ρυθμιστικοὺς τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων. Εἶδε καθαρὰ ὅτι οἱ γενικοὶ κανόνες εἶναι ἀνασχετικοὶ φραγμοὶ τῆς καθαρῆς λειτουργίας τοῦ λόγου.

Ἡ θέσπιση γενικῶν κανόνων εἶναι ὅμως ἡ φυσικὴ ἀκολουθία τοῦ γεγονότος ὅτι ἕ ν α ς θὰ ἐκτελῆ τὴν ἐπικρατοῦσα συναγωγή, ἕ ν α ς θὰ εἶναι ὁ νομοθέτης, ὁ συντονιστὴς δικαιοσύνης καὶ κοινωνικῆς τάξης, ὥστε κατὰ γενικὸ σχεδὸν κανόνα, νὰ καθίσταται προτιμότερη καὶ ἡ λιγώτερο ὀρθὴ συναγωγὴ καὶ ρύθμιση ποὺ ἐκτελεῖ ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, παρὰ ὁ παραμερισμὸς τῆς λιγώτερο αὐτῆς ὀρθῆς συναγωγῆς, γιὰ νὰ ἰσχύη κάθε φορά, μιὰ ἄλλη ὀρθότερη συναγωγή, ποὺ μιὰ θὰ ἐκτελῆ ὁ ἕνας καὶ μιὰ ὁ ἄλλος. Ζωὴ δικαίου δὲν νοεῖται χωρὶς τὴ δεύτερη αὐτὴ ἀνακοπὴ τῆς λογικῆς διαδικασίας, μὲ τὴν παρεμβολή, ὡς μόνου ἐκτελεστοῦ της, τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας μὲ τοὺς γενικούς της κανόνες.

14. Τὸ θετικὸ αὐτὸ δίκαιο ἁπλῶς π ι θ α ν ο λ ο γ ε ῖ τ α ι ὅτι εἶναι τὸ δίκαιο, ποὺ πλησιάζει περισσότερο στὸ ὀρθὸ δίκαιο μὲ τὶς ὑπάρχουσες κοινωνικὲς συνθῆκες. Εἶναι ἀναλόγως τῶν συνθηκῶν αὐτῶν τὸ κατὰ τὸ συνήθως συμβαῖνον ὀρθότερο γιὰ τὴν περίσταση δίκαιο, ποὺ μποροῦσε νὰ διατυπωθῆ σὲ γενικοὺς ὁρισμούς[15].

Ἀλλὰ καὶ ἂν δὲν εἶναι σωστὸ κατ' ἀρχὴν αὐτὸ ποὺ ἐπιτάσσει ἡ πολιτικὴ αὐτὴ ἐξουσία, δηλαδὴ τὸ θετικὸ δίκαιο, πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς τὸ κ α τ ὰ τ ε κ μ ή ρ ι ο ν ὀρθό, ἁπλῶς καὶ μόνο διότι τὸ ἐπιτάσσει ἡ πολιτικὴ ἐξουσία.

Φυσικὰ καὶ ἀπὸ μόνη τὴ δεύτερη αὐτὴ ἀνακοπὴ μπορεῖ νὰ δημιουργηθῆ, καὶ συνήθως δημιουργεῖται, ἀντίθεση μεταξὺ τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου καὶ συνακόλουθα τοῦ ὀρθοῦ ἢ ἄλλως φυσικοῦ δικαίου ἡ ὁποία τὸ προσδιορίζει μὲ τὸ θετικὸ δίκαιο, ὅταν ὁ μόνος ἁρμόδιος νὰ ἐξειδικεύση τὸ ὀρθὸ δίκαιο, ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, δὲν ἐκτελεῖ ὀρθὰ τὴν ὀφειλόμενη ἀπαγωγή. Τότε καὶ πάλι θὰ ἰσχύση τὸ μὴ ὀρθὸ θετικὸ δίκαιο τῆς πολιτείας καὶ ὄχι τὸ ὀρθό, τὸ φυσικὸ δίκαιο, γιὰ τοὺς λόγους ποὺ πιὸ πάνω ἀναπτύξαμε. Ὁ περιορισμὸς ὅμως ποὺ διατυπώσαμε στὴν περίπτωση τῆς ἀντίθεσης δικαιοσύνης καὶ θετικοῦ δικαίου εἶναι φυσικὸ νὰ ἰσχύη καὶ ἐδῶ. Ἕνα θετικὸ δίκαιο ποὺ ἔρχεται σὲ πλήρη ἀντίθεση, ποὺ ἀποτελεῖ κάποτε καὶ στὴν ὁλότητά του μιὰ πλήρη ἀντίθεση πρὸς τὸ ὀρθὸ δίκαιο, δὲν εἶναι κἂν θετικὸ δίκαιο. Τότε γίνεται δίκαιη ἡ ἀνατροπή του, ἡ ἀντίσταση κατὰ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ἡ ἐπανάσταση.

---

15. Γιὰ τὴ σχέση ὀρθοῦ καὶ θετικοῦ δικαίου εἰδικώτερα βλ. Henkel 427.

15. Μὲ αὐτὲς τὶς δυὸ ἀνακοπὲς ἡ συναγωγὴ ἑνὸς συγκεκριμένου δέοντος ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο δέον τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης στὸ χῶρο τοῦ δικαίου ἀκολουθεῖ ἄλλο δρόμο καὶ φθάνει συχνὰ σὲ ἐντελῶς διαφορετικὸ ἀποτέλεσμα ἀπὸ τὴ συναγωγὴ ἑνὸς συγκεκριμένου δέοντος ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο δέον τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης στὸ χῶρο τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου, στὸ χῶρο δηλαδὴ ὅπου δὲν νοεῖται οὔτε ἡ πρώτη οὔτε ἡ δεύτερη ἀνακοπή.

Ἔτσι βρίσκεται συχνὰ ὁ ἄνθρωπος μπροστὰ σὲ δυὸ δέοντα, ποὺ χρέος ἀπόλυτο ἔχει νὰ ἀκολουθήση καὶ ποὺ ἀλληλοσυγκρούονται. Ὁ τρόπος ποὺ τότε θὰ σκεφθῆ, γιὰ νὰ ἀποφασίση τὸ πρακτέο, εἶναι ἕνα πρόβλημα, ποὺ ἐδῶ δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήση. Μόνο τοῦτο εἶναι ἀνάγκη καὶ πάλι νὰ τονισθῆ. Ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ δικαίου μένει πάντα ἡ δικαιοσύνη. Ὅσο καὶ ἂν περιορίζεται, μέσα στὸν κόσμο τῶν ἀτελῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τάξη, ἐκεῖ ὅπου εἶναι ἀναπόφευκτο νὰ περιορισθῆ, ὅσο καὶ ἂν μόνο ἕνας παράγοντας, ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, πρέπει νὰ εἶναι ἁρμόδια νὰ προβαίνη σὲ αὐτὸν τὸν περιορισμό, ὅπου δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφευχθῆ, ἡ δικαιοσύνη εἶναι ἐκείνη ποὺ πρέπει κατὰ κάποιον τρόπο, ἔστω καὶ σχετικά, ἀλλὰ κατὰ τὸ μέγιστο δυνατό, νὰ πραγματοποιῆται.

Ἂν ἡ πολιτικὴ ἐξουσία φθάση, γιὰ νὰ ἐπιβάλη τὴν κοινωνικὴ τάξη ἢ —ἀκόμα χειρότερα— ἕναν ὁποιοδήποτε ἄλλο δικό της σκοπό, νὰ ἐκμηδενίση ὁλότελα τὴν πορεία πρὸς τὴ δικαιοσύνη, νὰ δημιουργήση δηλαδὴ μιὰ τάξη δικαίου, ποὺ ἀντιφάσκει στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, τότε ἡ τάξη αὐτὴ εἶναι μόνο «ὀνόματι» τάξη δικαίου, καὶ ὁσοδήποτε καὶ ἂν ἐπιβάλλεται, στὴν οὐσία δὲν εἶναι κἂν θετικὸ δίκαιο. Ὅταν ὁ Χίτλερ διακήρυξε ὅτι δίκαιο εἶναι ὅ,τι συμφέρει στὸ γερμανικὸ ἔθνος καὶ δὲν ἀναγνώριζε ὅτι κάθε ἔθνους συμφέρον εἶναι ἡ δικαιοσύνη μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, δημιούργησε μιὰν ἔννομη τάξη ποὺ δὲν ἦταν θετικὸ δίκαιο. Τότε ἡ ἀνυπακοὴ γίνεται δικαίωμα καὶ ἡ ἐπανάσταση καθῆκον· καθῆκον κάθε ἐ λ ε ύ θ ε ρ ο υ ἀνθρώπου ποὺ ἀγαπᾶ τὴ δικαιοσύνη. Ἀλλὰ ἐδῶ βρισκόμαστε μπρὸς σὲ ἀκραῖες ὁριακὲς περιπτώσεις. Γενικά, στὸ συνήθη ροῦ τῆς ἱστορίας, τὰ θετικὰ δίκαια ἔχουν τὸ νόημα νὰ πραγματοποιοῦν, κατὰ τὸ δυνατὸ μέτρο, τὴ δικαιοσύνη, ὅσο καὶ αὐτὴ συνδυάζεται μὲ τὴν κοινωνικὴ τάξη[16].

16. Δὲν ξέρω ἂν ὡς τώρα δόθηκε ὅση ἀξίζει προσοχὴ σ' αὐτὴ τὴν ἰδιοτυπία τῆς διαδικασίας τῆς συναγωγῆς τοῦ κατὰ δίκαιον πρακτέου

---

16. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht,* «Süddeutsche Juristenzeitung» 1946, 108, τοῦ ἴδιου *Rechtsphilosophie* 1956, 353, E. Wolf, Εἰσαγωγὴ στὸ Radbruch, *Rechtsphilosophie* 1956, 71 ἑπ., Welzel, *Naturrecht und Positivismus,* Festschrift H. Niemeyer 1953, 290 ἑπ., Engisch 254, τοῦ ἴδιου *Einführung in das juristische Denken* 1956, 172, 240, Henkel 456. Ἄλλως Going 206 ἑπ.

ἀπὸ τὴν ἰδέα, στὶς δυὸ ἀνακοπὲς ποὺ σημειώσαμε καὶ ποὺ στὸ χῶρο τῆς πράξης ἀλλοιώνουν τὴν ἐπιταγὴ νὰ πράττης τὸ κατ' ἰδέαν ὀρθὸ ἢ μᾶλλον ἐπιτρέπουν ἐνδεχομένως τὴν ἐπιταγὴ πρὸς τὸ μὴ ὀρθό, τὸ ἠθικὸ καὶ λογικὰ ἀκόμη μὴ ὀρθό. Μόνο στὸ χῶρο τοῦ δικαίου ἡ δύναμη τῶν πραγμάτων καὶ ἡ διασπορὰ τοῦ δέοντος τῆς πράξης σὲ πολλὰ ἀσύνδετα ὑποκείμενα καὶ μάλιστα σὲ ὑποκείμενα ποὺ συνήθως προσδιορίζονται περισσότερο ἀπὸ ἰδιοτελεῖς σκοποὺς παρὰ ἀπὸ τὸ δέον τῆς ἰδέας, ἢ καὶ ποὺ ἐνίοτε προσδιορίζονται ἀπὸ τέτοιους σκοπούς, ὁδηγοῦν πρὸς τὶς ἀνακοπὲς αὐτὲς τῆς εὐθείας ἀπαγωγῆς ἀπὸ τὴν ἰδέα, πρὸς τὴν ἰδιότυπη αὐτὴ διαδικασία ποὺ πιὸ πάνω ἐκθέσαμε καὶ ποὺ καταλήγει κυρίως σὲ τοῦτο : νὰ στερῆται τὸ ἄτομο τοῦ δικαιώματος νὰ ἐκτελῆ, σὰν ἐλεύθερη συνείδηση, μόνο του, τὴν ἀπαγωγὴ αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἰδέα καὶ νὰ ὑποκαθίσταται, ὡς πρὸς τὸ ἔργο αὐτό, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία.

Πάντως παρουσιάζεται ἐδῶ μιὰ ἴσως μοναδικὴ περίπτωση νὰ παρακολουθήσωμε τὴ δύναμη τῶν αἰσθητῶν δεδομένων στὸν ἀγώνα γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ἰδέας στὴν ἱστορία.

Ἀπὸ τὶς δυὸ διαστάσεις τοῦ χρόνου καὶ τοῦ χώρου τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ξεκινοῦν οἱ ἀνάγκες νὰ ἐκτραπῆ ἡ ἐξειδικευτικὴ διαδικασία ἀπὸ τὴν εὐθεῖα λογικὴ ἀπαγωγή. Ἡ παρουσία πολλῶν ἀνθρώπων, ποὺ καθένας, σὰν ἀτελὲς ὄν, ἐκτελεῖ τὴν ἀπαγωγὴ αὐτὴ κατὰ τὴ δική του ἀντίληψη ἢ κατὰ τὸ συμφέρον του· ἄσχετα ἀπὸ τὸ γεγονὸς αὐτὸ καὶ ἡ ἁπλῆ παρουσία πολλῶν πράξεων στὸν αὐτὸ κοινωνικὸ χῶρο καὶ ἡ ἀνάγκη αὐτὲς οἱ πράξεις νὰ ἐναρμονισθοῦν, καθὼς ἡ μιὰ τελεῖται ἐκεῖ ὅπου καὶ ἡ ἄλλη, ἢ καὶ μετὰ τὴν ἄλλη· ἡ τοποθέτησή τους χωρὶς συγκρούσεις ἢ καὶ κενὰ μέσα στὸ χῶρο καὶ ὁ ὀρθὸς συσχετισμός τους στὴ χρονική τους ἀκολουθία, ὅλα αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ἀποτελώντας γεγονότα ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τὴ φύση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, παρεισδύουν, ἐκ τῶν κάτω, στὴν εὐθεῖα καθαρὴ ἀπαγωγὴ τοῦ κατὰ δίκαιον ὀρθοῦ, τὴν ἐκτρέπουν ἀπὸ τὸν ροῦ της καὶ ὁδηγοῦν στὴ διάπλαση κανόνων πράξεως, κανόνων θετικοῦ δικαίου, ποὺ δὲν ἀνταποκρίνονται, ποὺ κάποτε καὶ ἀντιτίθενται στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, στὴν ἰδέα τοῦ δικαίου, ἀλλὰ καὶ γενικὰ στὴν ἠθική. Ἡ λογικὴ μορφὴ τῆς ἀπαγωγῆς στὸ χῶρο τοῦ δικαίου παρουσιάζει ἔτσι ἀδιάκοπα ἀποκλίσεις ἀπὸ τὴν καθαρὰ τελολογικὴ ἀπαγωγή.

Ἐκπληκτικὸ ἐπίσης εἶναι ὅτι ἡ συντονίζουσα αὐτὴ πολιτικὴ ἐξουσία, αὐτὴ ποὺ καλεῖται νὰ ἐκτελέση τὴν ὀρθὴ ἀπαγωγὴ ἀπὸ τὴν ἰδέα, γιὰ νὰ συμμορφωθῆ πρὸς τὴν ἰδέα ἡ πράξη τῶν ἀνθρώπων, δὲν ἀναδεικνύεται ἀπὸ τὴν ὑπερέχουσα ποιότητά της ὡς πρὸς τὴν ἀπαγωγικὴ αὐτὴ διαδικασία, ἀλλὰ κατὰ πρῶτον λόγον, ἀπὸ τὴν πραγματική της δύναμη, ἀπὸ τὴν ἱκανότητά της νὰ ὁδηγῆ, καὶ παρὰ τὴ διάθεση τῶν πραττόντων, τὶς πράξεις, ἐκεῖ ποὺ θέλει νὰ τὶς κατευθύνη καὶ νὰ τὶς συντονίζη ὅπως θέλει,

εἴτε διότι ἔχει τὸ ἀναγκαῖο ψυχολογικὸ κῦρος ἐπιβολῆς εἴτε διότι ἔχει τὴν ἀναγκαία ὑλικὴ δύναμη.

17. Μέσα ὅμως στὴν ἀδιάκοπη ἀνακύκλωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ τῶν πράξεων ποὺ τὴ συνθέτουν ἐμφανίζονται πολλὲς κοινωνικὲς δυνάμεις, ποὺ κατορθώνουν, μιὰ ἐδῶ καὶ μιὰ ἐκεῖ, νὰ ἐπηρεάζουν τὶς πράξεις ἀλληλοδιασταυρουμένων κύκλων ἀνθρώπων, καὶ μπορεῖ πολλὲς ἀπὸ αὐτὲς νὰ θέλουν νὰ ἐκτελέσουν γιὰ λογαριασμὸ ἑνὸς κύκλου ἀνθρώπων, ἀποκλειστικὰ αὐτές, τὴν ἀπαγωγικὴ διαδικασία ἀπὸ τὴν ἰδέα. Ἐμφανίζονται ἔτσι κάποτε πολλὲς ὁμοειδεῖς κοινωνικὲς δυνάμεις, πού, διεκδικώντας τὸ ἴδιο ἔργο, συγκρούονται μεταξύ τους. Πρέπει ὅμως ἐξ ὁρισμοῦ σὲ κάθε κοινωνία μ ι ὰ νὰ εἶναι ἡ δύναμη ποὺ θὰ ἐκτελῆ γιὰ ὅλους αὐτὴ τὴν ἀπαγωγή. Ἄλλως πέφτομε στὸ ἴδιο τὸ χάος ποὺ θελήσαμε νὰ ἀποτρέψωμε, δίνοντας στὶς κοινωνικὲς πραγματικὲς δυνάμεις αὐτὴ τὴν ἐξουσία. Πρέπει ἑπομένως ἀνάμεσα σ' ὅλες αὐτὲς τὶς δυνάμεις νὰ βρεθῆ ἡ μ ι ά, ποὺ θὰ ἀναγνωρισθῆ ὡς ἡ μοναδικὴ κοινωνικὴ ἢ πολιτικὴ ἐξουσία, ἡ μόνη τῆς ὁποίας τὰ δέοντα εἶναι δέοντα θετικοῦ δικαίου. Ἡ εὕρεση αὐτὴ δὲν θὰ γίνῃ, τουλάχιστον πρωτευόντως, μὲ ἀξιολογικὰ κριτήρια — μὲ τὴ σκέψη ὅτι αὐτὴ ἢ ἐκείνη ἡ κοινωνικὴ ἐξουσία ἐξειδικεύει κατὰ τὸν ὀρθότερο τρόπο τὴν ἰδέα, διότι τότε θὰ πέφταμε πάλι στὸ χάος τῆς πολυγνωμίας, ἀλλὰ πρωτευόντως μὲ δυναμικὰ κριτήρια. Πολιτικὴ ἐξουσία σὲ κάθε κοινωνία εἶναι ἐκείνη ποὺ κατορθώνει συνήθως νὰ εἶναι ἡ ἰσχυρότερη, ποὺ ἔχει τὶς μεγαλύτερες πιθανότητες, τὴν κατὰ Max Weber «Chance», σὲ κάθε περίπτωση νὰ ἐπιβληθῆ. Ὅταν τῆς λείπῃ ἡ πιθανότητα ἐπιβολῆς, τῆς λείπει τὸ κύριο στοιχεῖο γιὰ τὸ ὁποῖο ἀναγνωρίσθηκε μόνη αὐτὴ ἁρμόδια νὰ ἐκτελῆ τὴν ἐξειδικευτικὴ ἐργασία τῆς ἰδέας[17].

Συνήθως πάλι τὴ μεγαλύτερη αὐτὴ πιθανότητα ἐπιβολῆς δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἔχῃ ἡ ἐξουσία, ποὺ δὲν διαθέτει καὶ κάποιο ποσοστὸ ἀξιολογικῆς ποιότητας. Ἀλλὰ διόλου δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι εἶναι καὶ ἡ ἀξιολογικὰ ἀνώτερη, ἐφ' ὅσον ὡς ἀξία της δὲν ἐννοοῦμε καὶ τὴ μεγαλύτερή της δύναμη ἐπιβολῆς.

18. Τὸ θετικὸ δίκαιο, ποὺ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ καθαρὴ πραγμάτωση τῆς ἰδέας του, εἶναι μόνο πλασματικὰ ἢ συμβατικὰ ἢ κατὰ τεκμήριον πραγμάτωσή του. Ἐν τούτοις χωρὶς αὐτὸ τὸ τεχνητὸ κατασκεύασμα, ποὺ κάποτε ἀντινομεῖ πρὸς τὴν ἰδέα, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ κοινωνία καὶ ἱστορία τῶν ἀνθρώπων. Τὸ πάντα σχετικῆς καὶ μόνο σχετικῆς ἀξίας θετικὸ δίκαιο εἶναι

17. Somlo, *Juristische Grundlehre* 1917, 93. Τὸ θέμα πραγματευόμαστε λεπτομερῶς στὸ *Begriff des positiven Rechts* 86 ἑπ., 160 ἑπ.

ὁ ὅρος, χωρὶς τὸν ὁποῖο καμμιᾶς ἄλλης ἀπόλυτης ἀξίας ἡ πραγμάτωση δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐπιδιωχθῆ. Ἡ ἐπιδίωξη κάθε ἀξίας πολιτισμοῦ θεμέλιο ἔχει αὐτὸ τὸ σχετικῆς ἀξίας ρευστὸ κατασκεύασμα ποὺ λέγεται θετικὸ δίκαιο καὶ τὸ ἐπίσης σχετικῆς πάντα ἀξίας κατασκεύασμα ποὺ λέγεται πολιτεία. Ἀπόλυτη ἀξία εἶναι ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Τὸ δίκαιο καὶ ἡ πολιτεία δὲν ἔχουν, καθ' ἑαυτὰ ἀπόλυτη ἀξία, ἀλλὰ μόνο σχετική. Ἀλλὰ ἂν καὶ σχετικὴ ἡ ἀξία τους, εἶναι ὅμως πολιτεία καὶ δίκαιο, οἱ *ἀπαραίτητοι ὅροι γιὰ τὴν ἐκτύλιξη τοῦ πολιτισμοῦ*, ὁ μοναδικὸς κρατήρας μέσα στὸν ὁποῖο οἱ ἀπόλυτες ἀξίες ἀναπτύσσονται.

19. Ἀλλὰ δὲν σταματᾶ στὴ θέσπιση ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία τοῦ θετικοῦ δικαίου ἡ ἀπαγωγικὴ ἐξειδικευτικὴ διεργασία τῆς ἰδέας. Πρέπει ἡ ἐπιταγὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας νὰ μετουσιωθῆ σὲ κοινωνικὴ πράξη, νὰ ἐνσωματωθῆ ἢ νὰ συνδεθῆ ἄμεσα μὲ ἕνα φυσικὸ γεγονός· μόνο τότε τελειοῦται ἡ στὸ συγκεκριμένο λεγόμενη πραγματοποίηση τῆς ἰδέας.

Αὐτὸς ποὺ πράττει πρέπει γι' αὐτὸ νὰ *ἐννοήση* τὶς ἐπιταγὲς τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας γιὰ νὰ τὶς ἀκολουθήση· τὸ νόημα τῆς ἐπιταγῆς νὰ γίνη νόημα τῆς πράξης του.

Διαφόρων ἀνθρώπων, διαφόρων ροπῶν καὶ ἐποχῶν, εἶναι οἱ ἐπιταγὲς τῆς πολιτείας, ποὺ ὅλες πρέπει νὰ ἐκτελεσθοῦν. Μπορεῖ νὰ ἔχωμε ἀντιφατικὲς ἐπιταγές, μὴ ἐναρμονιζόμενες· μπορεῖ νὰ ὑπάρχη ἔλλειψη ἐπιταγῶν γιὰ ὡρισμένες μορφὲς πράξεων, ποὺ πρέπει νὰ τελεσθοῦν στὴν τρέχουσα κοινωνικὴ ζωή· μπορεῖ νὰ ποικίλλη τὸ γενικώτερο πνεῦμα ποὺ κρατεῖ στὸ πλῆθος τῶν πολιτειακῶν ἐπιταγῶν. Μπροστὰ σὲ αὐτὸ τὸ συχνὰ ἀκατάστατο καὶ ἀτελὲς σύνολο, τί δέον γενέσθαι;

Γιὰ νὰ ὑπάρξη τελικὰ πράξη ποὺ προσπελάζει κατὰ τὸ δυνατὸν περισσότερο στὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, διὰ μέσου τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου, πρέπει νὰ θεωρήσωμε τὸ πλῆθος τῶν πολιτειακῶν ἐπιταγῶν ὡς *ἕνα ἐνιαῖο σύνολο*, ὡς ἕνα σύστημα ποὺ ὡσὰν σὲ κάθε στιγμὴ τοῦ χρόνου νὰ ἐπήγαζε ὁλόκληρο ἀπὸ μιὰ συνεπῆ βούληση ἑνὸς φανταστικοῦ νομοθέτη. Μόνο υἱοθετώντας αὐτὸ τὸ πλάσμα ἀνταποκρινόμαστε στὶς ἐπιταγὲς τοῦ ὀρθοῦ δικαίου, ὅπως τὶς ἀντιλαμβάνεται τὸ θετικὸ δίκαιο, δηλαδὴ ἡ πολιτικὴ ἐξουσία.

Γιὰ νὰ φθάσωμε ὅμως σὲ μιὰ τέτοια σύλληψη τοῦ συνόλου τῶν κανόνων πρέπει τὸ σύνολο αὐτὸ νὰ τὸ ἀντιληφθοῦμε, ὄχι μόνο σὰν σύστημα γενικῶς, ἀλλὰ εἰδικῶς ὡς ἕνα τελολογικὸ σύστημα, ἕνα σύστημα, ὅπου τὰ εἰδικώτερα εἶναι μέσα γενικώτερων σκοπῶν, καὶ οἱ σκοποὶ αὐτοὶ πάλι μέσα ἄλλων ἀκόμη γενικώτερων σκοπῶν, ὣς τὴν ὥρα ποὺ θὰ φθάσωμε σὲ μιὰν ἀνώτατη ἀρχή, σὲ ἕνα γενικώτατο κανόνα, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ὁ σκοπὸς τὸν ὁποῖο θέλει τελικὰ ὁ νομοθέτης τοῦ θετικοῦ δικαίου, καὶ

ποὺ ὑποτίθεται ὅτι ἀποβλέπει στὴν πραγμάτωση τοῦ ἴδιου τοῦ ὀρθοῦ δικαίου, δηλαδὴ τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου καὶ ἑπομένως ἐμμέσως καὶ τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης, ὅπως περιορίζεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς τάξης. Τ ε κ μ α ί ρ ε τ α ι ὅτι τὸ κάθε θετικὸ δίκαιο θέλει νὰ πραγματοποιήσῃ ὀρθὸ δίκαιο· καὶ τὸ ὀρθὸ δίκαιο ἀποτελεῖ τὴ μεγαλύτερη δυνατὴ προσπέλαση τῆς ἰδέας τῆς δικαιοσύνης.

Κατὰ τὴ διεργασία ἑπομένως γιὰ τὴν ἀπαγωγικὴ κάθοδο ἀπὸ τὴν ἐπιταγὴ τῆς πολιτείας ὡς τὴν κοινωνικὴ πράξη σημειώνεται μιὰ ἐπιστροφὴ στὴν ἰδέα, μιὰ νέα προσπέλασή της, ἐκεῖ ὅπου τὸ ἐπιτρέπουν τὰ δεσμὰ τῶν ἐπιταγῶν τοῦ θετικοῦ δικαίου καὶ τὰ δεσμὰ ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴ συστηματικὴ συγκρότηση τῶν ἐπιταγῶν αὐτῶν, μιὰ προσπέλαση ποὺ πρέπει νὰ τὴν ἐπιχειρῇ ὁ ἑρμηνευτής, γιὰ νὰ εἶναι συνεπὴς στὴν ἑρμηνεία ὅλων τῶν κανόνων.

Γι' αὐτὸ ὅταν παρουσιάζωνται στὸ σύστημα αὐτὸ κενά, θὰ κατασκευασθῇ ἢ μᾶλλον θὰ βρεθῇ ἡ ἐπιταγὴ ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ εἶχε θεσπίσει ὁ νομοθέτης, ἂν εἶχε προβλέψει τὴν περίπτωση· καὶ αὐτὴ θὰ βρεθῇ μὲ τὴν ἀναγωγὴ στὸ ὀρθὸ δίκαιο, δηλαδὴ στὴν ἰδέα, ὅπως τὴ συλλαμβάνει ὁ νομοθέτης τοῦ θετικοῦ δικαίου, πρᾶγμα ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸ συστηματικὸ τελολογικὸ σύνολο τῶν ἐπιταγῶν ποὺ θέσπισε καὶ ἀπὸ τὸ γενικώτατο κανόνα του. Διότι, γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ἑνότητας τοῦ θετικοῦ δικαίου, πρέπει νὰ ἰσχύῃ καὶ στὴν περίπτωση τῶν κενῶν ἡ περὶ τῆς ἰδέας τοῦ δικαίου ἀντίληψη τοῦ νομοθέτη.

Ὁμοίως ἡ ἄρση τυχὸν ἀντινομιῶν ποὺ παρουσιάζεται σὲ ἕνα σύνολο κανόνων, ὅταν ἡ χρονικὴ τάξη τους ἢ ἡ θέση τους στὴν κλιμάκωση τῶν ἐπιταγῶν δὲν λύνῃ τὸ ζήτημα, θὰ ἐπιτευχθῇ μὲ τὴν κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἀναγωγὴ στὴν ἰδέα.

Ἡ ἐξειδίκευση ἀπὸ τὴν ἐπιταγὴ τοῦ νομοθέτη ὡς τὴν πράξη δὲν εἶναι πάντα ἄμεση. Οὔτε ἑπομένως πρακτέο εἶναι πάντα αὐτὸ ποὺ ὁ πράττων θεωρεῖ ὡς τὸ ἀκριβὲς νόημα τῆς ἐπιταγῆς. Μπορεῖ καὶ ἐδῶ νὰ προκύψουν διαφορὲς ἀντιλήψεων καὶ τελικὰ πάλι ἡ πολιτικὴ ἐξουσία νὰ δώσῃ τὴν ἑρμηνεία, ποὺ θεωρεῖ ὀρθὴ καὶ ποὺ θὰ ἰσχύσῃ εἴτε εἶναι πράγματι σωστὴ εἴτε εἶναι ἐσφαλμένη. Res judicata pro veritate habetur.

20. Ἐδῶ πιὰ τερματίζεται ἡ μακριά, ἡ γεμάτη ἀπὸ ἀνακοπὲς καὶ ἀλλαξοδρομήσεις ἀπαγωγικὴ μέθοδος ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου στὴν ἱστορικὴ πράξη, ἀνακοπὲς ποὺ συμβαίνουν διότι ἡ ἰδέα τοῦ δικαίου δ ὲ ν π ρ έ π ε ι νὰ ἐφαρμοσθῇ χωρὶς αὐτὲς τὶς ἀλλοιώσεις στὴν πραγματικότητα· ἀλλιῶς θὰ ἀποσυνέθετε τὴν κοινωνικὴ συμβίωση, δηλαδὴ τὴν ἱστορικὴ ζωή· αὐτὸ στὸ ὁποῖο ἡ ἴδια ἡ ἰδέα ἀποβλέπει.

Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ ἰδιότυπο φαινόμενο, ποὺ μόνο ἐν σχέσει μὲ

τὴν ἰδέα τοῦ δικαίου παρατηρεῖται[18]. Ἐνῶ ὅλες οἱ ἄλλες ἰδέες πρέπει νὰ πραγματοποιοῦνται ὅσο τὸ δυνατὸν πληρέστερα ἀπὸ κάθε πράττουσα ἢ δημιουργοῦσα συνείδηση, ἐνῶ ἡ ἠθικὴ βασιλεύει χωρὶς συμβιβασμό, χωρὶς καμμιὰν ἀλλοίωση στὴν κάθε συνείδηση, ἐνῶ πρέπει νὰ πραγματοποιῆται κατὰ τὸ δυνατὸν ὁλοκληρωτικά, καὶ γι' αὐτὸ ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἠθικὸ νόμο ὡς τὴν πράξη διανύεται εὐθέως, μὲ μιὰ συνεχῆ ἀπαγωγικὴ λογικὴ συνέπεια, στὸ δίκαιο ἀντιθέτως π ρ έ π ε ι νὰ θραύεται αὐτὴ ἡ ἀπαγωγικὴ ἁπλότητα καὶ λογικότητα, διότι ἀλλιῶς θὰ καταστρεφόταν ὁ ἱστορικὸς βίος. Ὑπάρχει στὸ δίκαιο αὐτὸ τὸ «πρέπει», τὸ «δέον», ποὺ ἀναβλύζει ἐκ τῶν κάτω, ἀπὸ τὴ φύση τῶν πραγμάτων, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ζωὴ τελεῖται ἐν χρόνῳ καὶ χώρῳ, καὶ ποὺ εἶναι ἀ π ό λ υ τ ο· ὅρος ἀπόλυτος ποὺ ὁδηγεῖ στὴ σχετικοποίηση τῆς ἰδέας καὶ ποὺ πρέπει μόνο ἔτσι σχετικοποιημένη νὰ ἔχη ἰσχὺ γιὰ τὴν πράττουσα συνείδηση.

21. Ἀπὸ ὅσα ἐκθέσαμε προκύπτει ὅτι εἶναι μοιραῖο ὁ ἄνθρωπος ποὺ πράττει νὰ δέχεται σὲ ὡρισμένες περιπτώσεις ἀντιφατικὲς ἐπιταγές. Ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης, ἀναπόσπαστη ἀπὸ τὸν ἠθικὸ νόμο, ὡς νόμος τῆς ἠθικῆς, ἐξειδικεύεται κατὰ τρόπον εὐθὺ καὶ συνεπῆ. Ἡ ἴδια ἰδέα ἀπὸ τὸ δρόμο τοῦ δικαίου ἐξειδικεύεται διὰ μέσου τῶν ἀνακοπῶν καὶ ἀλλοιώσεων ποὺ ἐκθέσαμε, ὥστε νὰ εἶναι διπλῆ ἡ ἐπιταγὴ τῆς δικαιοσύνης· ἄλλο νὰ ἐπιτάσσεται ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη ὡς ἠθικὴ ἰδέα καὶ ἄλλο ἀπὸ τὴ δικαιοσύνη ὡς ἰδέα τοῦ δικαίου. Ἔχομε δηλονότι μιὰν ἀντινομία ἠθικῆς καὶ δικαίου, ποὺ καὶ αὐτή, μὲ ἄλλα κριτήρια, πρέπει νὰ βρῆ τὴ λύση της. Εἶναι περιττὸ νὰ τονίσω πόσο αἰσθητὴ εἶναι ἡ ἀντινομία αὐτὴ στὴν καθημερινὴ ζωή· μόνο ποὺ τώρα ἔγινε ἀντιληπτὴ καὶ ἡ αἰτία της : τὸ γεγονὸς ὅτι τὴν ἰδέα τῆς δικαιοσύνης τὴν πλησιάζουν οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ δυὸ δρόμους, ἀπὸ τοὺς δυὸ τρόπους λογικῆς ἀπαγωγῆς τοῦ πρακτέου.

22. Δὲν πρέπει ἐπίσης νὰ λησμονῆται ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀντινομία, ποὺ βαρύνει τὴν πράξη καὶ ὑψώνει τὴν εὐθύνη τοῦ ἀνθρώπου σ' ἕνα χῶρο ἐλευθερίας, ὅπου καθίσταται αὐτὸς κριτὴς καὶ τῆς ἠθικῆς καὶ τοῦ δικαίου, ὅπου καλεῖται αὐτὸς νὰ ἐπιλέξη τὸ νόμο τῆς πράξης του, ἀκόμη σκληρότερη εἶναι ἡ ἀντινομία, ποὺ ἀναπτύξαμε ἀλλοῦ, μεταξὺ τοῦ ἠθικοῦ νόμου καὶ τοῦ νόμου τῆς ὕψιστης ἱστορικῆς σκοπιμότητας. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ὀξύτερη, ἐνδεχόμενη πάντα, ἀντινομία βρίσκεται μεταξὺ τοῦ θετικοῦ δικαίου καὶ τοῦ ὕπατου σκοποῦ τῆς ἱστορίας, στὴν περί-

18. Τὴν πιὸ σύγχρονη ἀλλὰ καὶ ἐμπεριστατωμένη ἐπισήμανση καὶ ἐξήγηση αὐτοῦ τοῦ φαινομένου, τῆς ἐπιρροῆς δηλαδὴ ποὺ ἀσκοῦν στὴ διάπλαση οἱ ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο παράγοντες, βρίσκομε στὸν Fechner 111 ἑπ., 130 ἑπ., καὶ ἰδίως 142 καὶ 163.

πτωση ποὺ ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀρνηθῆ καὶ τὴν ἐπιταγὴ τοῦ ἠθικοῦ νόμου καὶ τὴν ἐπιταγὴ τῆς πολιτείας ἢ καὶ μόνο τὴν ἐπιταγὴ τῆς πολιτείας, διότι αὐτὸ ἐπιτάσσει ὁ ὕπατος σκοπὸς τῆς ἱστορίας, ὁ προορισμὸς τοῦ ἱστορικοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι καὶ αὐτὴ μιὰ περίπτωση, ὅπου δικαιώνονται οἱ ἐπαναστάσεις, ἡ κατάλυση ἑνὸς θετικοῦ δικαίου γιὰ νὰ θεσπισθῆ ἕνα νέο, ἡ κατάλυση μιᾶς πολιτικῆς ἐξουσίας γιὰ νὰ ἐγκαθιδρυθῆ μιὰ ἄλλη. Ὅλες αὐτὲς οἱ ἀνατροπὲς μπορεῖ νὰ εἶναι ἱστορικὰ κατορθώματα ἢ ἱστορικὰ ἐγκλήματα. Ὁ ἄνθρωπος τελικὰ ἔχει χρέος, αἴροντας αὐτὲς τὶς ἀντινομίες, νὰ διαλέξη. Αὐτὴ εἶναι ἡ ὕπατη ἐντολή, ποὺ —μὲ τὸ νὰ τὸν κάνη τελικὰ ὑπεύθυνο γιὰ τὰ πάντα καὶ ἐλεύθερο ἀπέναντι τῶν πάντων— ὀφείλει νὰ ἐκπληρώση γιὰ νὰ κερδίση τὸν τίτλο τοῦ ἐλεύθερου ἀνθρώπου.

DIE IDEEN DER GERECHTIGKEIT UND DES RECHTS

RICHTIGES UND POSITIVES RECHT

Zusammenfassung.

Der Verfasser geht bei seinen Überlegungen von der Idee der Gerechtigkeit aus, die er in ihrem Bezug auf die menschliche Gemeinschaft sieht. In der Gemeinschaft besteht dann Gerechtigkeit, wenn jeder nach dem ihm Zustehenden handelt, wenn sich jeder in der Position befindet, die ihm die größtmögliche kulturelle Entfaltungsmöglichkeit bietet.

In diesem platonischen Sinne stellt die Gerechtigkeit, als Modus der Freiheit, das höchstrangige Sollen der sozialen Handlung dar. Um verwirklicht zu werden, bedarf dieses Sollen der Konkretisierung. Die Konkretisierung geht stufenweise vor und zwar vom ganz allgemeinen Begriff, also von der Idee bis zum Sinn, dessen Träger die konkrete Handlung ist. Es entsteht dadurch eine immer konkreter werdende Normenpyramide, die aber teleologisch strukturiert ist, d.h. dergestalt, daß der speziellere Sinn als Mittel zur Verwirklichung des allgemeinen Sinnes zu verstehen ist und das Ganze ist schließlich Mittel zur Verwirklichung der Idee.

Durch Urteilskraft wird mit Hilfe der Subsumtion der tatsächlichen Gegebenheiten unter die Idee der Gerechtigkeit festgestellt, was mit ihr vereinbar ist, was gerecht ist, und somit wie die Handlung sein muß.

Jedoch diese, nur durch jene Deduktion zu ermittelnde gerechtigkeitsgemäße Einordnung des Einzelnen setzt eine Gemeinschaft vollkommener

Menschen voraus. In der geschichtlichen Wirklichkeit hingegen, da also wo die Unvollkommenheit des handelnden Menschen gegeben ist, ist nicht die ideelle Einordnung des Einzelnen zu ermitteln —eine solche Einordnung wäre ohnehin unmöglich und sie würde zu Verwirrung und zu unaufhebbaren Spannungen führen—, sondern eine Einordnung, die so nahe wie möglich am ideellen Einordnungsort liegt. Um diesen Einordnungsort zu ermitteln, hat man nicht nur die Idee der Gerechtigkeit, sondern auch ein Prinzip zu berücksichtigen, das sich aus der Relativität der geschichtlichen Welt ergibt und das die absolute Anwendung der Idee der Gerechtigkeit einschränkt: das Prinzip der sozialen Ordnung, ein Prinzip das die Handlungen der unvollkommenen Mitglieder der Gemeinschaft koordiniert. Obwohl das Prinzip der sozialen Ordnung die Idee der Gerechtigkeit n u r s o w e i t e r f o r d e r l i c h einschränkt, einschränkend wirkt das Prinzip auf jedem Fall.

Daraus folgt, daß sich das konkrete Sollen nicht ausschließlich aus der Idee der Gerechtigkeit, sondern aus ihr nach der Einschränkung durch das Prinzip der sozialen Ordnung ergibt. Es gibt jeweils einen Topos, der sich aus der Dialektik zwischen Idee der Gerechtigkeit und der sozialen Ordnung ergibt und an dem die Feststellung des konkreten Sollens möglich ist. Dieser Ort ist nicht konstant. Er wandelt sich entsprechend dem Wandel der tatsächlichen Gegebenheiten in der konkreten Gemeinschaft. Dieser Wandel bestimmt die jeweilige inhaltliche Veränderung des Sollens, nach dem sich die konkrete Handlung zu bestimmen hat. Nur dieses Sollen stellt im Bereich des Rechts das richtige Recht, ein «natürliches Recht mit wandelndem Inhalt» dar. Es handelt sich dabei um das, was herkömmlicherweise als die «Idee des Rechts» bezeichnet wird. Für den Verfasser ist jene «Idee des Rechts» nicht identisch mit der reinen Idee der Gerechtigkeit. Der «Idee des Rechts» ist die Tendenz immanent, sich soweit mit der Idee der Gerechtigkeit zu identifizieren, wie das die Relativität des geschichtlichen Lebens zuläßt. Auch die so verstandene «Idee des Rechts» aber, also der Topos, wo sich der Gegensatz zwischen der Idee der Gerechtigkeit und dem Prinzip der sozialen Ordnung dialektisch aufhebt, liegt im Bereich des Ideellen. In seiner Totalität gehört es nicht dem geschichtlichen Sein. Seiner Verwirklichung steht eine —wie noch zu zeigen sein wird— notwendige Instanz im Wege: der Staat. Denn, weder die Anwendung der Idee der Gerechtigkeit noch die der «Idee des Rechts» noch die des Prinzips der sozialen Ordnung wäre denkbar, wenn man die Subsumtion des jeweiligen Sachverhaltes unter die «Idee des Rechts» der Urteilskraft des Einzelnen überlassen würde. Der Einzelne als unvollkommenes Wesen würde nach eigenem Gutdünken diese Subsumtion vornehmen, was mit Sicherheit zum sozialen Chaos führen würde. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, daß diese Subsumtion einer einzigen Instanz, dem Staat,

übertragen wird. Der Staat konkretisiert an Stelle aller Mitglieder der Gemeinschaft die «Idee des Rechts» und gibt ihr den jeweils richtigen Inhalt. Dieses inhaltlich durch den Staat konkretisierte Sollen wird durch die staatliche Gewalt mit Zwang durchgesetzt. Damit wird eine Einheit der Handlungen im Bereich jeder menschlichen Gemeinschaft erreicht.

Auf diese Weise wird das «richtige Recht mit wandelndem Inhalt», die «Idee des Rechts», durch staatliche Konkretisierung zum positiven Recht. Wegen der Unvollkommenheit des konkretisierenden Subjektes, des Menschen, kann diese Konkretisierung nie absolut richtig sein. Das bedeutet, daß das staatlich durch Subsumtion konkretisierte «richtige Recht» nicht absolut richtig sein kann. Dennoch dieses relativ unrichtige Recht hat zu gelten damit kein Chaos in der Gemeinschaft ensteht.

Für die Anwendung, d.h. für die Verwirklichung des Rechts, reicht nicht die eben geschilderte staatliche Normsetzung aus. Die Einheit der Handlungen im Bereich der Gemeinschaft macht die Konkretisierung der staatlichen Norm (des Gesetzes) durch den Staat erforderlich. Diese Konkretisierung setzt voraus, daß das mit der Konkretisierung beauftragte Subjekt die anzuwendende Norm inhaltlich verstanden hat. Damit ensteht die Notwendigkeit der Interpretation. Grundlage dieses Prozeßes des Verstehens ist die allgemeinste staatliche Norm, die Grundnorm des konkreten Staates. Diese Grundnorm, zusammen mit den spezielleren staatlichen Normen, bildet einen teleologisch strukturierten Stufenbau. Die Interpretation wird von dem Gedanken getragen, daß das positive Recht die Funktion hat, die «Idee des Rechts» zu verwirklichen. Das positive Recht muß immer in bezug auf die eigene Grundnorm ausgelegt werden, damit seine Einheit bewahrt bleibt. Diese Grundnorm aber muß in einem Rahmen begriffen werden, der sich aus ihrer Eigenschaft als Verwirklichung des richtigen Rechts, der «Idee des Rechts», ergibt, die wiederum als die höchstmögliche Verwirklichung der reinen Idee der Gerechtigkeit zu verstehen ist. Ganz allgemein : in jedes Rechtssystem, vor allem dort, wo Rechtslücken vorhanden sind, fließt bei der Interpretation die Tendenz zur Idee der Gerechtigkeit ein.

Es versteht sich von selbst, daß die hier dargestellte Abweichung des positiven Rechts von der «Idee des Rechts» und somit mittelbar von der Idee der Gerechtigkeit nicht grenzenlos ist. Ein positives Recht, das nicht einmal eine relative Verwirklichung des richtigen Rechts darstellt, das sogar einer Negation des richtigen Rechts gleichkommt, ist kein positives Recht mehr.

Der Verfasser vergleicht die einfache und ununterbrochene Deduktion des ethischen Sollens aus der ethischen Grundnorm mit der entsprechenden

Deduktion des rechtlichen Sollens aus der Idee der Gerechtigkeit. Diese Deduktion, im Gegensatz zu der Ermittlung des ethischen Sollens, wird zwei Mal unterbrochen: zunächst durch das Prinzip der sozialen Ordnung, also durch den notwendigen Kompromiß mit der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit, und dann durch die Zwischenschaltung des Staates. Beide Unterbrechungen ergeben sich aus einer eigentümlichen Dialektik zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der geschichtlichen Wirklichkeit. Angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit ist die einzige Möglichkeit der Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit die Abweichung des positiven Rechts von ihr, eine Abweichung, die sich, wie bereits gesagt, durch die beiden oben geschilderten Unterbrechungen der Deduktion des rechtlichen Sollens aus der Idee der Gerechtigkeit vollzieht und die soweit gehen kann, wie es notwendig ist. Auf diese —soweit ersichtlich— einmalige Beziehung zwischen Idee und Wirklichkeit im Bereich des Rechts aufmerksam zu machen, war die Absicht des Verfassers.

Athen Konstantin Tsatsos

ΦΙΛΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, τῆς 'Ακαδημίας 'Αθηνῶν

ΛΟΓΙΚΗ, ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ

1. Τὸ ἐρώτημα ἀπὸ ποῦ πηγάζουν οἱ ἀρχὲς τῆς Λογικῆς καὶ ποιὰ εἶναι ἡ σχέση των μὲ τοὺς κανόνες τῆς Γλώσσης, ἀπησχόλησε στοὺς νεώτερους χρόνους πολλοὺς ἐρευνητὰς καὶ ἔδωσε ἀφορμὴ σὲ ἀτέρμονες συζητήσεις. Ἡ σχετικὴ ἔρευνα ὡδήγησε ἀφ' ἑνὸς στὴν ἀνάλυση τῆς δομῆς καὶ τὴν ἀπ' ἀρχῆς κατασκευὴ ὁποιουδήποτε γλωσσικοῦ συστήματος, ἀφ' ἑτέρου στὴ γλωσσικὴ προσπέλαση τῆς Λογικῆς, ὅταν θεωροῦμε τὴ Λογικὴ ὡς μιὰ εἰδικὴ Γλῶσσα. Διάφορες ἀπόψεις ὑποστηρίχθηκαν κατὰ καιροὺς σχετικὰ μὲ τὶς συζητούμενες ἀρχές, χωρίς, παρὰ ταῦτα, οἱ θεωρίες ποὺ ἀναπτύχθηκαν νὰ συγκλίνουν μεταξύ των.

Σύμφωνα μὲ μιὰ ἄποψη *οἱ ἀρχὲς τῆς Λογικῆς προέρχονται, κατὰ κάποιο τρόπο, ἀπὸ τοὺς γενικοὺς κανόνες τῆς Γλώσσης, ἐκείνους ποὺ προσδιορίζουν τὴ δομὴ τῶν γραμματικὰ ὀρθῶν ἐκφράσεων, ὁποιοδήποτε καὶ ἂν εἶναι τὸ ἀντικείμενο ἢ τὸ περιεχόμενο τῶν ἐκφράσεων αὐτῶν*[1]. Ἔτσι ἡ Λογικὴ ἔχει, κατὰ τὴν ἄποψη αὐτή, κάτι τὸ συμβατικό, καὶ αὐτὸ εἶναι τὸ ὅτι βασίζεται στὸ σύστημα τῶν κανόνων ποὺ διέπουν τὴν προφορικὴ ἢ γραπτὴ ὁμιλία. Μὲ ἄλλες λέξεις, ἂν καὶ δὲν εἶναι ἡ Λογικὴ καθαρὰ συμβατική, εἶναι γλωσσικὰ συμβατική.

Οἱ ὀπαδοὶ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς δέχονται, πὼς ἡ Λογικὴ ἠμπορεῖ νὰ διαιρεθῆ στὴν τυπική, ἐκείνην ποὺ ἐξετάζει τοὺς γενικοὺς νόμους, ποὺ ἰσχύουν λόγῳ τῆς σημασίας τῶν τυπικῶν λέξεων, ἀλλιῶς λογικῶν σημείων (βλ. παράγρ. 12), καὶ στὴ μὴ τυπική, ἐκείνην ποὺ ἐξετάζει τοὺς λογικοὺς συμπερασμούς, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σημασία μὴ τυπικῶν λέξεων, δηλαδὴ λέξεων ποὺ ἔχουν περιεχόμενο ἢ ἀντικείμενο. Τὰ λογικὰ σημεῖα εὑρίσκονται στὸ λεξιλόγιο τῶν διαφόρων Γλωσσῶν, γιατὶ ἐκεῖνοι ποὺ τὶς χρησιμοποιοῦν τὰ εὑρίσκουν ὡς μέσο πρόσφορο γιὰ τὴν ἐπικοινωνία, καὶ τὰ σημεῖα αὐτὰ προσδιορίζουν τὴν ἰσχὺν τῶν λογικῶν νόμων.

Κατὰ μία ἄλλη ἄποψη[2], ἂν καὶ ὑπάρχει στενὴ σχέση μεταξὺ ὡρισμέ-

---

1. P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory,* London, Methuen 1952, 266 σελ.

2. D. Mitchell, *An Introduction to Logic,* London, Hutchinson Univ. Library 1962.

νων τυπικῶν στοιχείων μιᾶς Γλώσσης καὶ τῶν λογικῶν νόμων, ὅ,τι συνδέεται μὲ τοὺς νόμους αὐτοὺς δὲν εἶναι οἱ τυπικὲς λ έ ξ ε ι ς ἀλλὰ οἱ ἔ ν ν ο ι ε ς. Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη αὐτή, τὰ λογικὰ σημεῖα (οἱ τυπικὲς λέξεις) π ρ έ π ε ι νὰ εἶναι ἐκφράσιμα σὲ κάθε Γλῶσσα, ἐφόσον ἡ Γλῶσσα αὐτὴ χρησιμεύει ὡς μέσον ἐπικοινωνίας. Ἕνεκα τούτου, ἡ ὕπαρξη νόμων γιὰ τὰ λογικὰ σημεῖα δὲν προκύπτει ἀπὸ τοὺς γλωσσικοὺς κανόνες.

Κατὰ τρίτη πάλιν, ριζικώτερη, ἄποψη ἡ καλούμενη ἀνερμήνευτη Λογικὴ (βλ. τὰς παραγρ. 15-17) εἶναι ὁλότελα συμβατική, ὑπάρχει δηλαδὴ σ' αὐτὴν ἡ δυνατότης ἐ λ ε υ θ έ ρ α ς ἐκλογῆς τῶν νόμων της. Ἡ ἀνεπηρέαστη ἀπὸ παραδοσιακὲς συνήθειες ἄποψη αὐτὴ ἀναφέρεται κυρίως στὴν περίπτωση, ὅπου οἱ λογικοὶ νόμοι τῆς π α ρ α γ ω γ ῆ ς (Deduction) λαμβάνονται ὡς βάση τῆς ἀπ' ἀρχῆς κατασκευῆς ἑνὸς λογικοῦ συστήματος.

Στὴν παροῦσα μελέτη θεωρήσαμε σκόπιμο, ὕστερα ἀπὸ μιὰ κριτικὴ ἐξέταση τῶν ἐξελίξεων τῆς Λογικῆς καὶ Φιλοσοφίας τῆς Γλώσσης, νὰ προβοῦμε στὴν ἀνάλυση μιᾶς Γλώσσης, παίρνοντας γιὰ παράδειγμα μιὰ πολὺ ἁπλῆ Γλῶσσα καὶ σχετίζοντάς την μὲ τὴν Λογική. Ἡ ἀνάλυση αὐτὴ σκοπὸ ἔχει νὰ χρησιμεύσῃ ὄχι μόνο γιὰ τὴν κατανόηση ἀπόψεων, ὅπως οἱ ἀναφερόμενες, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἐμβάθυνση στὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως σκέψεως καὶ Γλώσσης καθὼς ἐπίσης στὸ βασικὸ πρόβλημα τῆς θ ε μ ε λ ι ώ σ ε ω ς τῆς Λογικῆς. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀνάλυση ποὺ θὰ ἐπιχειρήσωμε ἔχει, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, ἄμεση ἐφαρμογὴ σὲ ὁποιαδήποτε ἐπιστήμη, εἰδικώτερα στὰ Μαθηματικά.

2. Σὲ περισσότερο ἀπὸ δύο χιλιετίες ἡ μορφὴ τοῦ Ἀριστοτέλους κυριάρχησε στὴ Λογική. Μὲ τὴν προσπάθεια ὅμως γιὰ τὴν αὐστηρὴ θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν, ποὺ πρωτοέγινε στὶς ἀρχὲς τοῦ αἰῶνος μας, ἐμφανίσθηκε ἡ ἀνάγκη συμπληρώσεως ἀλλὰ καὶ ἀναθεωρήσεως τῆς Λογικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους[3]. Ἀποτέλεσμα ἦταν νὰ προκύψουν διάφοροι τ ύ π ο ι Λογικῆς, ποὺ συναντοῦμε στὴ σημερινὴ βιβλιογραφία, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἐπικρατέστεροι εἶναι ἡ Μ α θ η μ α τ ι κ ὴ (ἀλλιῶς Σ υ μ β ο λ ι κ ὴ) Λογικὴ καὶ ἡ καλούμενη Ἐ ν ο ρ α τ ι κ ὴ Λογική.

Αἰτία γιὰ τὴ δημιουργία τῆς Μαθηματικῆς Λογικῆς ἦταν ἡ ἐφαρμογὴ καὶ στὴ Λογικὴ τῆς μαθηματικῆς τεχνικῆς. Γιὰ τὴν παράσταση π.χ. μιᾶς

---

3. Οἱ λογικὲς ἔρευνες τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναφέρονται σὲ τυπικὰ συλλογιστικὰ προβλήματα *(Ἀναλυτικὰ πρότερα)*, σὲ προβλήματα Μεθοδολογίας, κυρίως παραγωγικῆς ἐπιστήμης, καὶ σὲ παρατηρήσεις γιὰ τὴ θεμελίωση τῆς Λογικῆς, αὐτὸ ποὺ σήμερα καλοῦμε Φιλοσοφία τῆς Λογικῆς *(Ἀναλυτικὰ ὕστερα)*, τέλος σὲ προβλήματα Σημειολογίας (Γενικῆς θεωρίας τῶν Σημείων), μάλιστα Σημαντικῆς *(Περὶ ἑρμηνείας)*.

ἁπλῆς προτάσεως, συγκείμενης ἀπὸ ὑποκείμενο, συνδετικὸ (τὸ «εἶναι») καὶ κατηγόρημα, χρησιμοποιήθηκε σ' αὐτὴν ὁ συμβολισμὸς τῆς συναρτήσεως, ὅπου τὸ ὅρισμα τῆς συναρτήσεως παριστάνει τὸ ὑποκείμενο, τὸ εἶδος τῆς συναρτήσεως παριστάνει τὸ κατηγόρημα, καὶ τιμὴ τῆς συναρτήσεως εἶναι ἡ τιμὴ ἀληθείας τῆς προτάσεως. Τὸ συνδετικὸ «εἶναι» δὲν ἔχει ἀνάγκη συμβολισμοῦ, καθότι τοῦτο περιέχεται στὴν ἔννοια τοῦ συμβολισμοῦ τῆς συναρτήσεως. Φυσικά, ἡ χρησιμοποιούμενη ἐδῶ ἔννοια συναρτήσεως εἶναι ἐκείνη τῆς συναρτήσεως μιᾶς μεταβλητῆς.

Μὲ τὸν νέο αὐτὸ συμβολισμό, γιὰ μιὰ ἁπλῆ δηλωτικὴ πρόταση, ἔγινε ἀμέσως φανερὴ ἡ θεώρηση τῶν σχέσεων μεταξὺ ὅρων ὡς κατηγορημάτων, στὴν περίπτωση ὅπου ἐπεκτείνεται ἡ κατηγορία τῶν συναρτήσεων σὲ συναρτήσεις περισσοτέρων τῆς μιᾶς μεταβλητῶν. Ἂς σημειωθῆ ὅτι ἡ ἐπέκταση αὐτὴ τῆς ἐννοίας τοῦ κατηγορήματος ἦταν ἀπαραίτητη κατὰ τὴ διατύπωση στὴν Μαθηματικὴ Λογική, ἀκόμη καὶ ἁπλῶν μαθηματικῶν προτάσεων.

Ἀλλὰ καὶ μία ἄλλη γενίκευση τῆς κλασικῆς Λογικῆς ἦταν ἀποτέλεσμα τοῦ νέου συμβολισμοῦ. Ἡ γενίκευση αὐτὴ προκύπτει κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο : Ἠμποροῦμε ὡς μεταβλητὸ νὰ θεωρήσωμε τὸ εἶδος συναρτήσεως, δηλαδὴ τὸ κατηγόρημα ἁπλῆς προτάσεως. Ἡ περίπτωση αὐτὴ ἐμφανίζεται ἐκεῖ ὅπου τὸ κατηγόρημα προτάσεως λαμβάνεται ὡς μεταβλητὸ ὅρισμα ἄλλης προτάσεως. Εἶναι, γενικώτερα, δυνατὸ τὸ κατηγόρημα τῆς δευτέρας αὐτῆς προτάσεως νὰ λαμβάνεται ὡς μεταβλητὸ ὅρισμα τρίτης προτάσεως κ.ο.κ.

Ἐξ ἄλλου, ἡ δημιουργία τῆς Ἐνορατικῆς Λογικῆς ὀφείλεται, κατὰ κύριο λόγο, στὴν εἰσαγωγὴ στὰ Μαθηματικὰ τῆς ἐννοίας τοῦ ἐνεργείᾳ (ἀλλιῶς τοῦ ἐνεστῶτος) ἀπείρου. Ἡ εἰσαγωγὴ αὐτὴ χρονολογεῖται ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῆς *Θεωρίας τῶν Συνόλων* τοῦ G. Cantor (1845-1915), ποὺ ἔκαμε τὴν ἐμφάνισή της περίπου στὸ τέλος τοῦ περασμένου αἰῶνος. Βέβαια, πρῶτος ἐθεώρησε τὴν ἔννοια τοῦ ἐνεργείᾳ ἀπείρου ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπέρριψε ὅμως τὴ χρήση της, γιατὶ αὐτὴ ὡδηγοῦσε σὲ ἄτοπα. Ὁ Cantor, μὲ τὴ θεωρία του, ἐζήτησε νὰ ἐξερευνήση τὴν μέχρι τῆς ἐποχῆς του ἄγνωστη ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνη περιοχὴ τοῦ ἐνεργείᾳ ἀπείρου καὶ ἐνεπλάκη ἔτσι στὰ λεγόμενα παράδοξα καὶ τὶς ἀντινομίες. Πολλὲς ἀπὸ τὶς ἀντινομίες αὐτὲς ἦσαν ἐπιστημολογικῆς (σημαντικῆς), ἄλλες ὅμως καθαρὰ λογικῆς φύσεως.

Γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τώρα τῶν ἀντινομιῶν χρησιμοποιήθηκαν, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ αἰῶνος μας, διάφορα μέτρα. Τὰ πιὸ πρωτοπόρα ἀπὸ αὐτὰ στηρίζονται στὴ ριζικὴ μεταρρύθμιση αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς Λογικῆς καὶ ὀφείλονται, τὸ πρῶτο, στὸν L. E. J. Brouwer (1881-), ἀρχηγὸ τῆς καλού-

μενης Ἐνορατικῆς Σχολῆς. Ἡ διαμορφωθεῖσα ἀπὸ τοὺς ὀπαδοὺς τῆς ἐν λόγῳ Σχολῆς Λογικὴ λέγεται γι' αὐτὸ Ἐνορατικὴ Λογική.

Ἂς σημειωθῆ ἐδῶ, πῶς ἡ ἔννοια τοῦ ἀ π ε ί ρ ο υ δὲν συναντιέται πουθενὰ στὴν Φύση.

3. Στὴ Θεωρία τῶν Συνόλων τοῦ G. Cantor τὸ ἐνεργείᾳ ἄπειρο παίρνει ἰδιαίτερη θέση σὲ συσχέτιση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ σ υ ν ε χ ο ῦ ς ποὺ ἐχρησιμοποίησε κυρίως ὁ Ζήνων (περίπου 450 π.Χ.) καὶ ἔχει τὴν καταγωγή της στὸ διδάσκαλό του Παρμενίδη. Πρέπει νὰ τονισθῆ, πῶς στὸ κέντρο κάθε σύγχρονης προσπαθείας γιὰ μιὰ αὐστηρὴ θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν εὑρίσκεται ἀκριβῶς ἡ γεφύρωση τῆς ἀβύσσου, ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τοῦ ἀ π α ρ ι θ μ η τ ο ῦ ἀπείρου, τοῦ διακεκριμένου ἢ ἀσυνεχοῦς, καὶ τοῦ μὴ διακεκριμένου ἢ συνεχοῦς. Στὴν δύσκολη πορεία ποὺ ὡδήγησαν οἱ προσπάθειες αὐτές, ὅλο καὶ περισσότερο διαφαινόταν ἡ στενὴ σχέση τοῦ π ρ ο β λ ή μ α τ ο ς τ ο ῦ σ υ ν ε χ ο ῦ ς μὲ ἐκεῖνο τοῦ ἀ σ υ μ μ έ τ ρ ο υ, ποὺ χιλιετίες πρὶν ἀπησχόλησε τοὺς Πυθαγορείους καὶ τοὺς Ἐλεάτες[4] καὶ πού, πρὸς στιγμήν, φάνηκε νὰ εἶχε ὑπερπηδηθῆ.

Ἡ ἐπίλυση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ, τόσο ἀπὸ μαθηματικὴ ὅσο καὶ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη, παρουσιάζεται καὶ σήμερα σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπιτακτική. Κορυφαῖοι μαθηματικοί, στὴν προσπάθεια ἀντιμετωπίσεως τοῦ προβλήματος, ἔφθασαν στὸ συμπέρασμα ὅτι παραδοσιακοὶ τρόποι συλλογισμοῦ ἔπρεπε στὴν οὐσία νὰ ἐγκαταλειφθοῦν. Πρώτη ἡ ἀναφερθεῖσα πρὸ ὀλίγου Ἐνορατικὴ Σχολὴ ἀπορρίπτει τὴν λογικὴ ἀρχὴ τοῦ ἀ π ο κ λ ε ι ο μ έ ν ο υ τ ρ ί τ ο υ (τὴν λεγομένη ἀλλιῶς καὶ ἀρχὴ «τῆς τοῦ τρίτου ἢ μέσου ἀποκλείσεως»), ὡς γενικὴ ἀρχή, ποὺ ἠμπορεῖ νὰ χρησιμοποιῆται καὶ σὲ συλλογισμούς, ὅπου ὑπεισέρχεται ἡ ἔννοια τοῦ ἀπείρου. Πρέπει, βέβαια, νὰ σημειωθῆ ὅτι ἡ Ἐνορατικὴ Λογικὴ δὲν εὑρίσκεται σὲ ὁποιαδήποτε ἀντίθεση μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ Λογική, καθ' ὅσον σὲ συλλογισμούς, ὅπου δὲν ὑπεισέρχεται γενικὰ ἡ ἔννοια τοῦ ἀπείρου, ὅπως ἤθελεν ὁ Ἀριστοτέλης, ἀκολουθεῖται καὶ σ' ἐκείνην ἡ κλασικὴ Λογική. Ὄχι μάλιστα μόνον ἡ ἀρχὴ τοῦ ἀποκλειομένου τρίτου, ἀλλὰ καὶ ἡ λογικὴ ἀρχὴ τ ῆ ς ἀ ν τ ι φ ά σ ε ω ς, σὲ ὡρισμένες περιπτώσεις, δὲν ἐφαρμόζεται στὴν Ἐνορατικὴ Λογική. Εἶναι ἀκόμη ἀξιοσημείωτο, πῶς ἄλλα, μὴ Ἀριστοτέλεια, λογικὰ συστήματα ἀπορρίπτουν καὶ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ τῆς τ α υ τ ό τ η τ ο ς[5].

---

4. A. Szabó, *Anfänge der griechischen Mathematik,* Budapest, Akademiai Kiado-München/Wien, Oldenbourg 1969, 494 σελ.

5. A. Korzybski, *Science and Sanity,* An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics, Lakevill 1958[4], 806 σελ.

Ὅπως ἦταν φυσικό, ἡ ἐγκατάλειψη τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποκλειομένου τρίτου ἐκλόνισε τὴν πίστη ποὺ κυριαρχοῦσε πρὶν γιὰ τὸ δυνατὸ τῆς ἐπιλύσεως, μὲ θετικὸ ἢ ἀρνητικὸ τρόπο, κάθε μαθηματικοῦ προβλήματος. Ἐξ ἄλλου, νεώτερες ἔρευνες, ὀφειλόμενες στὸν γνωστὸ κύκλο τῆς Βιέννης, ἔδωσαν τὴ χαριστικὴ βολὴ στὴν κοινὴ πίστη τῶν μαθηματικῶν τῶν προηγουμένων γενεῶν, ὅτι δηλ. κάθε μαθηματικὸ πρόβλημα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐπάρκεια τῶν κάθε φορὰ χρησιμοποιουμένων μέσων, ἔχει πάντοτε θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ λύση. Πρόκειται γιὰ τὸ περίφημο θεώρημα τοῦ K. Goedel (1906-), τοῦ ἀντιφατικοῦ τῆς σ υ μ β ι β α σ τ ό τ η τ ο ς καὶ π λ η ρ ό τ η τ ο ς ἑνὸς λογικοαριθμητικοῦ συστήματος. Ἂς μὴ λησμονοῦμε ἀκόμη, πὼς ἡ πίστη αὐτὴ ὡδήγησε στὸ παρελθὸν τοὺς ἐρευνητὰς στὴν ἄκαρπη προσπάθεια γιὰ τὴν ἔρευνα προβλημάτων, τὰ ὁποῖα καὶ ὡς σήμερα παραμένουν ἄλυτα. Ἴσως, μερικὰ ἀπὸ τὰ προβλήματα αὐτὰ ν' ἀνήκουν στὴν κατηγορία τῶν μὴ ἐπιδεχομένων θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ λύση.

Μὲ τὴν ἀπόρριψη τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποκλειομένου τρίτου ὡς γενικῆς ἀρχῆς, οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Brouwer δέχονται ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὴ θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ ἐπίλυση ἑνὸς προβλήματος, κατὰ τὸν μόνο δεκτὸ ἀπὸ αὐτοὺς κ α τ α σ κ ε υ α σ τ ι κ ὸ τρόπο, ὑπάρχει καὶ τρίτη δυνατότης, ἐκείνη, ὅπου λ ε ί π ε ι ὁλότελα περίπτωση ἐπιλύσεως.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Ἐνορατικὴ Σχολή, πού, ὅπως εἴπαμε, δὲν δέχεται στὴ γενικότητά τους τοὺς ἀριστοτελικοὺς νόμους, ἔχομε σήμερα καὶ ἄλλα συστήματα ὑπαγόμενα στὴν κατηγορία αὐτή. Ἀναφέρομε ἐδῶ τὴν καλούμενη Π ο λ υ σ ή μ α ν τ η Λογική, στὴν ὁποία, ἀντὶ τῆς ἀληθείας ἢ τοῦ ψεύδους μιᾶς ἀποφάνσεως, ἔχομε τρεῖς ἢ καὶ περισσότερες τ ι μ ὲ ς ἀ λ η θ ε ί α ς. Ἕνας ἀπὸ τοὺς λόγους, ποὺ ὡδήγησε ἀρχικὰ στὴν ἔρευνα μιᾶς Πολυσήμαντης Λογικῆς ἦταν ἡ προσπάθεια ἀποφυγῆς τῶν ἀντινομιῶν. Δὲν ἦτο ὅμως καὶ ὁ μοναδικὸς λόγος. Πολλοὶ ἐρευνηταὶ ἀσχολήθηκαν μὲ τὴ Λογικὴ αὐτὴ μὲ σκοπὸ τὴν κατασκευὴ ἑνὸς καθαρὰ λογικοῦ Λογισμοῦ, μακρυὰ ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἑρμηνεία ἢ ἐφαρμογή, ἐνῶ ἄλλοι ὡδηγοῦντο ἀπὸ τὴ σκέψη τῆς εὑρέσεως καταλληλοτέρου μέσου γιὰ τὴν μελέτη τῆς Κβαντικῆς Φυσικῆς. Πρέπει ὅμως στὸ σημεῖο αὐτὸ νὰ εἰπωθῆ πὼς καὶ ἀπὸ τὴν Τρισήμαντη ἀκόμη Λογικὴ δὲν δόθηκαν, ὡς τώρα, ἀποτελέσματα ποὺ νὰ ἱκανοποιοῦν πλήρως. Μεταξὺ τῶν ἐρευνητῶν αὐτῶν κυριώτεροι εἶναι οἱ Πολωνοὶ μαθηματικοὶ J. Lukasiewicz (1878-1956) καὶ A. Tarski (1902-).

Ἐξ ἄλλου, στὴν κλασικὴ Συλλογιστικὴ δὲν καταλέγονται συνήθως λογικὲς σχέσεις μεταξὺ ἁπλῶν δηλωτικῶν προτάσεων, ποὺ ἀναφέρονται στὴ λογικὴ δ υ ν α τ ό τ η τ α καὶ τὴν λογικὴ ἀ ν α γ κ α ι ό τ η τ α. Λογική, ποὺ ἐξετάζει καὶ τὶς λογικὲς αὐτὲς σχέσεις, ὀφειλόμενη στὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη, καλεῖται Τ ρ ο π ι κ ὴ Λογικὴ (Modal

Logic)[6]. Ὑπάρχουν πολλὰ λογικὰ συστήματα τοῦ τύπου τῆς Τροπικῆς Λογικῆς, μερικὰ τῶν ὁποίων προκύπτουν ἀπὸ ἁπλῆ π ρ ό σ λ η ψ η στὴν ἀξιωματικὴ τῆς κλασικῆς Λογικῆς ἀξιωμάτων, ποὺ ἐπιτρέπουν τὴ χρήση προτάσεων τῆς ἀναφερθείσης φύσεως.

Πλὴν τῶν ἀνωτέρω, ἔχομε ἀκόμη τὴν καλούμενη Ἐ ρ ω τ η μ α τ ι κ ὴ Λογικὴ (Erotetical Logic), ποὺ ἐργάζεται μὲ τὶς ἐρωτήσεις, τὴν Π ρ ο σ τ α κ τ ι κ ὴ Λογικὴ (Imperative Logic), ποὺ ἐργάζεται μὲ τὶς προσταγές, κ.ἄ.

4. Ἀναφορικὰ τώρα μὲ μιὰ νεώτερη ταξινόμηση τῶν διαφόρων κλάδων, ποὺ ὑπάγονται στὴν Λογική, ὁ J. Bochenski (1902-), καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς (ἑλβετικῆς) πόλεως Fribourg, ἐπρότεινε στὸ 14ο Διεθνὲς Συνέδριο Φιλοσοφίας στὴν Βιέννη (1968) τὴν ἀκόλουθη διαίρεση[7] : τὴ Γενικὴ Λογική, ποὺ περιλαμβάνει κάθε κλάδον ἀνήκοντα στὴ Λογική, διαιρεῖ στὴν Καθαυτὸ Λογικὴ καὶ στὴ Φιλοσοφία τῆς Λογικῆς. Τὴν Καθαυτὸ Λογικὴ ὑποδιαιρεῖ στὴν Τυπικὴ (Καθαρὰ) καὶ στὴν Ἐφηρμοσμένη, ποὺ περιλαμβάνει τὴ Σημειολογία (Semiotics) καὶ τὴ Μεθοδολογία[8]. Σκέψη ὁδηγὸ γιὰ τὴν ἀνωτέρω διαίρεση εἶχεν ὁ Bochenski τὶς ἑξῆς παρατηρήσεις. Τόσο ἡ Σημειολογία ὅσο καὶ ἡ Μεθοδολογία κατατάσσονται στὴν Ἐφηρμοσμένη Λογικὴ μὲ τὴν ἔννοια, ὅτι ἡ πρώτη εἶναι ἐφαρμογὴ τῆς Τυπικῆς στὴ Γλῶσσα, ἐνῶ ἡ δεύτερη εἶναι ἐφαρμογὴ τοῦ λ ο γ ι κ ο ῦ σ υ μ π ε ρ α σ μ ο ῦ στὴν ἐπιστημονικὴ πράξη. Ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὴν Τυπικὴ καὶ Ἐφηρμοσμένη Λογική, ποὺ ἀποτελοῦν τὴν Καθαυτὸ Λογική, ξεχωρίζει ἡ Φιλοσοφία τῆς Λογικῆς, ἡ ὁποία εἶναι, κατὰ κάποιο τρόπο, ἐποπτεία καὶ κριτικὴ τοῦ κυρίου ἔργου τῆς Λογικῆς. Ἡ Τυπικὴ Λογική, ποὺ ἔχει τὸ ὄνομα ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν μορφῶν (τύπων) τῆς καθαρᾶς σκέψεως, περιλαμβάνει ὄχι μόνο τὴν κλασικὴ ἀλλὰ καὶ τὴ Μαθηματικὴ Λογική, μὲ ἐπέκταση τὴν Τροπική, Ἐρωτηματική, Προστακτικὴ κ.ἄ., ἀκόμη καὶ τὴν Πολυσήμαντη Λογική. Ἐδῶ πρόκειται εἴτε

---

6. Κατὰ τὴν κρίση τοῦ J. Lucasiewicz ἡ ἀριστοτελικὴ (Τροπικὴ) Συλλογιστικὴ ἦταν σχεδὸν ἀκατανόητη ἕνεκα τῶν πολλῶν σφαλμάτων καὶ ἀσυνεπειῶν σ' αὐτὴν (J. Lucasiewicz, *Aristotle's Syllogistic,* Oxford 1957², 133). Τὴν τελείως ἀβάσιμη αὐτὴ ἄποψη ἀνήρεσε ὁ Storrs McCall τὸ 1963 μὲ τὴν παρουσίαση τυποποιημένου (φορμαλιστικοῦ) συστήματος, τὸ ὁποῖο, κατὰ τὴ γνώμη του, συμφωνεῖ σὲ ὅλα τὰ κύρια σημεῖα μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ (Τροπικὴ) Συλλογιστικὴ (Storrs McCall, *Aristotle's Modal Syllogisms,* Amsterdam, North Holland Publ. Co 1963).

7. Βλ. J. Bochenski, *On General Logic and its Parts,* «Akten des xiv. Intern. Kongresses für Philosophie» 3, Wien 1968, 25.

8. Βλ. σημ. 3

περὶ ἀλλαγῆς τῶν ἑκάστοτε χρησιμοποιουμένων ἀξιωμάτων εἴτε περὶ γενικεύσεως μεθόδων τῆς Μαθηματικῆς Λογικῆς.

5. Ἐφ' ὅσον εἶναι ἀδύνατον νὰ σκεφθοῦμε ἀλλιῶς, παρὰ μόνο μὲ τὴ βοήθεια τῶν ἐννοιῶν ποὺ ἐκφράζουν οἱ λέξεις, λέξεις πάλι εἶναι τὰ στοιχεῖα μιᾶς Γλώσσης, σκέψη καὶ Γλῶσσα εἶναι δύο ἀλληλένδετες καὶ ἀλληλεξάρτητες ὀντότητες, δύο ὄψεις γιὰ ἕνα καὶ τὸ ἴδιο πρᾶγμα, τὸν λόγο. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ὅρος λ ό γ ο ς, ἀπὸ τὸν ὁποῖο προέρχεται ἡ Λογική, σημαίνει ὄχι μόνο τὴ σκέψη ἀλλὰ καὶ τὴν ἔκφρασή της μὲ τὴ Γλῶσσα. Ἡ μία, ἡ Λογική, διερευνᾶ τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖον προβαίνει ἡ σκέψη, τὶς ἀρχὲς καὶ τοὺς νόμους της. Ἡ ἄλλη, ἡ Γλῶσσα, μὲ τὴν ὁποία ἐκφράζομε τὴ σκέψη μας, ἐξετάζει τὴ δομὴ τῶν λέξεων ὡς φορέων τῆς σκέψεως[9]. Εἶναι εὔκολο νὰ κατανοήσωμε ὅτι ἡ ἀλληλεξάρτηση σκέψεως καὶ Γλώσσης συντελεῖ στὸ νὰ ἐπηρεάζη ἡ μία τὴν ἄλλη. Ὅπως ἡ σκέψη θέτει στὴ Γλῶσσα ὡρισμένα ὅ ρ ι α, ἔτσι συμβαίνει καὶ μὲ τὴ Γλῶσσα ἀναφορικὰ μὲ τὴ σκέψη. Ἂν δηλαδὴ ἡ Γλῶσσα εἶναι πτωχὴ σὲ λέξεις, εἶναι καὶ ἡ σκέψη πτωχὴ σὲ νοήματα, ὅπως καὶ τὸ ἀντίστροφο. Κάθε λοιπὸν σκέψη ἀναφέρεται σὲ ὡρισμένο γλωσσικὸ σύστημα, μὲ ἄλλες λέξεις εἶναι σ χ ε τ ι κ ή. Ἐπίσης σχετικὸ εἶναι καὶ κάθε γλωσσικὸ σύστημα. Γι' αὐτὸ συχνὰ μιλᾶμε γιὰ γ λ ω σ σ ι κ ὴ σ χ ε τ ι κ ό τ η τ α.

Πρῶτος ὁ Ἀριστοτέλης ξεκίνησε ἀπὸ τὴ Γλῶσσα ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀνάλυση τῆς σκέψεως, ποὺ εἶναι μέσον γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἔξω κόσμου. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ κρίση (ὡς σημασία μιᾶς ἐκφράσεως, ἰδιαίτερα μιᾶς κατηγορικῆς προτάσεως ποὺ καταφάσκει ἢ ἀποφάσκει κάτι γιὰ κάποιο πρᾶγμα, αὐτῆς ποὺ καλοῦμε ἀ π ό φ α ν σ η), ἀναλύεται σὲ ἔννοιες, τῶν ὁποίων ἀνώτερα γένη εἶναι οἱ κ α τ η γ ο ρ ί ε ς. Ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνο συνέδεσε τὴ σκέψη μὲ τὴ Γλῶσσα, ἀλλὰ καὶ ἐπεσήμανε τὴ συσχέτιση τῆς δομῆς τῶν στοιχείων τῆς Γλώσσης, τῶν λέξεων, μὲ ἐκείνης τῶν ἀντικειμένων τῆς πραγματικότητος.

Μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀσχολήθηκαν μὲ τὴ Γλῶσσα οἱ Στωικοί[10], οἱ ὁποῖοι ἀνέπτυξαν μία σημαντικὴ σὲ ὀξύνοια καὶ βαθύτητα Φιλοσοφία τῆς Γλώσσης. Ἀναφορικὰ μὲ τὶς λέξεις καὶ τὶς ἐκφράσεις μιᾶς Γλώσσης, οἱ Στωικοὶ διέκριναν : Τὸ *σημαῖνον* (τὴ φωνητικὴ πράξη, τὴ φωνή), τὸ *σημαινόμενον* (τὸ νοούμενον, τὴ σημασία) καὶ τὸ *πρᾶγμα*, ἀλλιῶς *τυγχάνον* (τὸ ἐξωτερικὸν ἀντικείμενον καθ' ἑαυτό). Τόσο τὸ ἀντικείμενο ἀναφορᾶς, τὸ *τυγχάνον*, ὅσο καὶ ἡ φωνητικὴ πράξη, τὸ *σημαῖνον*, ἦταν γι' αὐ-

9 Ε. Π. Παπανοῦτσος, *Λογική*, Ἀθήνα, Δωδώνη 1970, 17.

10. Ὀρθότερα καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη οἱ Μεγαρικοί. Βλ. J. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, North-Holland Publ. Co 1968, 79.

τοὺς σώματα, ἐνῶ ἡ σημασία, δηλαδὴ τὸ περιεχόμενον τῆς ἐκφράσεως, τὸ *σημαινόμενον*, ποὺ εἶναι ἀληθὲς ἢ ψευδές, εἶναι ἀσώματον. Πέραν τούτων, οἱ Στωικοὶ διέκριναν : Τὸ *λέγειν* (τὴν ὁμιλία, ὡς φυσικὸ φαινόμενον) ἀπὸ τὸ *ἀπαγορεύειν* (τὴν ὁμιλία, ὡς μέσον σημασίας). Ἡ σημασία, τὸ ὅ,τι λέγεται, ἐκαλεῖτο ἀκόμη ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς *λεκτὸν* καὶ ἦτο, ὅπως εἴπαμε, ἀσώματον. Τὰ *λεκτὰ* διέκριναν σὲ *αὐτοτελῆ* καὶ *ἐλλιπῆ*. *Ἐλλιπῆ* εἶναι τὰ κατηγορήματα ὡς *ἀναπάρτιστον ἔχοντα τὴν ἐκφοράν*[11]. Τὸ ἀκόλουθο χωρίο, ἀναφορικὰ μὲ τὸ *λεκτόν*, δίνει σαφῆ εἰκόνα τῆς στωικῆς δοξασίας: *Ἤξίουν οἱ Στωικοὶ ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος, λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον, λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι*[12].

Πρέπει νὰ σημειωθῆ ἐδῶ ὅτι οἱ Στωικοὶ ἦταν ὑλισταί[13]. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν ἡ δικαιολόγηση τοῦ χαρακτηρισμοῦ τῶν *λεκτῶν* ὡς ἀσωμάτων παρουσίασε στοὺς Στωικούς, ποὺ δὲν δέχονται ἄλλες ὀντότητες ἐκτὸς ἀπὸ τὰ σώματα, δυσεπίλυτες δυσκολίες, καὶ ἡ ὕπαρξη τῶν λεκτῶν ἀποτέλεσε ἀφορμὴ γιὰ ἀτελεύτητες συζητήσεις. Ἀκόμη καὶ ἡ ψυχή, ποὺ οἱ Στωικοὶ ἐταύτιζαν μὲ τὴν «πνοὴ τῆς ζωῆς»[14], εἶχε γι' αὐτοὺς σωματικὴ τὴ φύση.

Ἐξ ἄλλου, τὴ δύναμη τοῦ διαλογίζεσθαι περιγράφουν οἱ Στωικοὶ ὡς τὸ *ἄρχον μέρος* τοῦ σώματος[15]. Κατὰ τὸν K. Popper (1902-), καθηγητὴ τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Λονδίνου, ὁ τελευταῖος αὐτὸς χαρακτηρισμὸς ἠμπορεῖ νὰ ἑρμηνευθῆ ὡς εἰδικὴ μορφὴ τοῦ δυισμοῦ σώματος - νοῦ, ἀπὸ παραλλαγὲς τοῦ ὁποίου συνίσταται σὲ μεγάλο μέρος ἡ δυτικοευρωπαϊκὴ Φιλοσοφία[16]. Ἂν λοιπὸν στοὺς δύο κόσμους, τοῦ σώματος καὶ τοῦ νοῦ, προσλάβωμε καὶ τὸν κόσμο τῶν *λεκτῶν*, ἔχομε, κατὰ τὸν Popper, τοὺς τρεῖς πλατωνικοὺς κόσμους, στοὺς ὁποίους ἐκεῖνος ἀποδίδει τὴ Γλῶσσα σύμφωνα μὲ τὴ στωικὴ θεωρία[17].

---

11. Arnim 2, 181.

12. Ἀπὸ τὸν Σέξτο τὸν Ἐμπειρικό, *Πρὸς μαθηματικοὺς* 8, 70.

13. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος*, «Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου» 1, Λευκωσία 1972, 250-251.

14. Ἀπὸ τὸν Διογένη τὸν Λαέρτιο 7, 156 (Arnim 2, 790).

15. Ἀπὸ τὸν Γαληνὸ (Arnim 2, 841).

16. K. Popper, *On the Theory of the Objective Mind*, «Akten xiv. Intern. Kongr. f. Philos» 3, 25 καὶ 47. Περὶ τῶν «ἰδεῶν» τοῦ Πλάτωνος βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5], 199 ἑπ. (Ἡ θεωρία τῆς ἰδέας). Ὅπως εἶναι γνωστό, στὴν τάξη τῶν ἰδεῶν ἀνήκουν ὄχι μόνον οἱ γενικὲς ἔννοιες (κατηγορίες), ἀλλὰ καὶ ὅλες οἱ μαθηματικὲς ἀλήθειες καὶ θεωρίες. Γιὰ τοὺς τρεῖς, κατὰ Popper, πλατωνικοὺς κόσμους βλ. Φ. Βασιλείου, *Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθῆναι, Ἔκδ. Τ.Ε.Ε. 1971[2], 49-50.

17. Γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες, σχετικὲς μὲ τὴν τόσο ἐνδιαφέρουσα θεωρία τῆς σκέψεως καὶ τῆς Γλώσσης τῶν Στωικῶν, παραπέμπομε στὸ πολὺ ἐνδιαφέρον ἄρθρο

Ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς Στωικούς, οἱ φιλόσοφοι G. Leibniz (1646-1716) καὶ J. Locke (1632-1704) ἐθεώρησαν τὴ Γλῶσσα ὡς σύστημα ἀπὸ σ ύ μ - β ο λ α, καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ ζήτησαν νὰ κρίνουν τὴ φύση τῆς Γλώσσης. Εἶναι τὸ πρῶτο βῆμα πρὸς τὴ σημερινὴ σ υ μ β ο λ ι κ ὴ μ έ θ ο δ ο, ἡ γονιμότης τῆς ὁποίας καταφάνηκε δύο αἰῶνες ἀργότερα[18]. Ἡ συστηματοποίηση τῆς μεθόδου αὐτῆς ὀφείλεται στὸν αἰῶνα μας. Ἐδῶ ἂς σημειωθῆ, πὼς ἐνῶ ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴ Γλῶσσα τῆς Λογικῆς ἐπεδίωκε τὴ μελέτη καὶ τὸν ἔλεγχο τῶν συνήθων μορφῶν τοῦ διαλογισμοῦ (λογικοῦ συμπερασμοῦ) καὶ τοῦ ἐπιχειρήματος, ὁ Leibniz μὲ τὴν ἰδέα του τῆς Characteristica Universalis[19] ἐπιζητοῦσε τὴ δημιουργία ἑνὸς κόσμου ἐννοιῶν, κόσμου ποὺ θὰ καθιστοῦσε ἐφικτὴ τὴν κατανόηση τῶν σχέσεων τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος.

6. Τὸ τέλος τοῦ 19ου καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ 20οῦ αἰῶνος θέτουν τοὺς ἐρευνητὰς τῆς Λογικῆς καὶ τῆς Γλώσσης μπροστὰ σὲ νέα προβλήματα. Σὲ συσχέτιση καὶ μὲ τὶς ἤδη ἐπισημανθεῖσες ἀτέλειες τῆς κλασικῆς Λογικῆς ἀρχίζει τώρα ἡ ἐντατικὴ ἀνάπτυξη τοῦ φορμαλιστικοῦ τρόπου ἀντιμετωπίσεως τόσο τῆς Γλώσσης ὅσο καὶ τῆς Λογικῆς. Ἡ προσπάθεια στρέφεται κυρίως

τοῦ A. A. Long, *Language and Thought in Stoicism,* δημοσιευμένο στὴν ἔκδοση τοῦ ἰδίου *Problems in Stoicism,* London, The Athlone Press 1971. (Βιβλιοκρισία τῆς M. Δραγώνα-Μονάχου στὴ «Φιλοσοφία» 1 (1971) 458-62). Βλ. ἐπίσης Τ. Ζήσης, *Τὸ λογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν,* Ἀθῆναι 1965, 269 σελ.

18. Πρέπει νὰ σημειωθῆ, ὅτι στὴ σύγχρονη φιλοσοφία τῶν Ἐπιστημῶν ἐπικρατοῦν δύο, διαφορετικὲς μεταξύ των, ἀντιλήψεις σχετικὰ μὲ τὴ Γλῶσσα. Ἡ μία ἀντιπροσωπεύεται τυπικὰ ἀπὸ τὴ Συμβολικὴ Λογική, ἡ ἄλλη ἀπὸ τὴ Σημασιολογία (Significs) ποὺ ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν G. Mannoury (1867-1956) καὶ τοὺς ὀπαδούς του. Κατὰ τὸν E. Beth (*Mathematical Thought,* Dordrecht/Holland, Reidel Publ. Co 1965) ἠμποροῦμε νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴ διάκριση, ἂν λάβωμε ὑπ' ὄψιν ὅτι ἡ Συμβολικὴ Λογικὴ τείνει νὰ ξεχωρίση τὴ Γλῶσσα ἀπὸ τὴ ζωή, ἐνῶ ἡ Σημασιολογία ἐξετάζει καὶ παράγοντας ψυχο-κοινωνιολογικούς. Εἶναι π.χ. ὡς νὰ μελετᾶ ἕνας μηχανικὸς τὴ λειτουργία μηχανῆς χωρὶς νὰ τὸν ἐνδιαφέρη οὔτε αὐτὸς ποὺ τὴν σχεδίασε οὔτε ἡ ἐπίδρασή της στὶς κοινωνικὲς συνθῆκες, ἢ ὡς νὰ ἐξετάζη ἕνας ἰατρὸς τὴ λειτουργία ἀνθρωπίνου ὀργάνου, ἔστω τοῦ ὀφθαλμοῦ, ὁπότε ἀπαραίτητη εἶναι γι' αὐτὸν ἡ γνώση τῆς γενικῆς ψυχοφυσιολογικῆς καταστάσεως τοῦ ἀσθενοῦς. Μαζὶ μὲ τὶς δύο ἀποκλίνουσες αὐτὲς ἀντιλήψεις περὶ Γλώσσης, ἐπισημαίνομε καὶ τὴ διαφορότροπη προσπέλαση τῆς ἐννοίας τῆς σ η μ α σ ί α ς, ποὺ συνοδεύει τὶς ἐν λόγῳ ἀντιλήψεις.

19. Μὲ τὸν ὅρο Characteristica Universalis χαρακτηρίζει ὁ Leibniz μιὰ παγκόσμια ἐπιστημονικὴ Γλῶσσα, μὲ τὴν ὁποία καθίσταται δυνατὴ τόσο ἡ ἔκφραση κάθε ἐννοιολογικοῦ μορφώματος ὅσο καὶ ἡ διατύπωση κάθε ἐπιστημονικῆς συζητήσεως. Σύμφωνα μὲ νεώτερες ἔρευνες τῶν K. Goedel καὶ A. Tarski, μιὰ τέτοια παγκόσμια Γλῶσσα εἶναι τελείως ἀνέφικτη, ἐκτὸς ἂν ἤθελε νὰ ἐκλάβη κανεὶς ὡς Γλῶσσα κάτι ποὺ εὑρίσκεται σὲ διαρκῆ, ἀτελεύτητη ἀνάπτυξη.

στὴν κατασκευὴ τυποποιημένων (φορμαλιστικῶν) Γλωσσῶν καί, μὲ βάση τὶς κατασκευὲς αὐτές, στὴν προσπέλαση τῆς Λογικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς καθόλου Γνωσιολογίας. Καὶ τοῦτο γιατὶ ἡ γνώση δὲν θεωρεῖται πιὰ τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ τεχνικὰ κατασκευασμένη τυποποιημένη Γλῶσσα.

Νεώτεροι ἐρευνηταὶ ρίχνουν ὁλοένα περισσότερο φῶς στὴν ἀνωτέρω ἄποψη ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς θεωρητικῆς γνώσεως. Μὲ τὴν μέθοδό τους δομοῦνται, καὶ πιθανῶς θὰ ἐξακολουθήσουν νὰ δομοῦνται, ὅλοι οἱ τυπικολογικοὶ Λογισμοί. Εἰς τοὺς λογισμοὺς αὐτοὺς θὰ ἐπανέλθωμε στὰ ἑπόμενα διεξοδικώτερα. Ὅ,τι διαφέρει ἀπὸ περίπτωση σὲ περίπτωση εἶναι ἡ ἀφετηρία ἀπὸ τὴν ὁποία ξεκινοῦν οἱ διάφοροι ἐρευνηταί, μὲ ἄλλες λέξεις, ὁ χρησιμοποιούμενος ἀπὸ αὐτοὺς συμβολισμός, οἱ κανόνες μορφώσεως καὶ παραγωγῆς (μετασχηματισμοῦ) τῶν τύπων, καθὼς καὶ οἱ ἀρχικοὶ τύποι, δηλαδὴ τὰ ἀξιώματα. Ἡ δημιουργούμενη, μὲ τὸν τρόπο αὐτόν, τεχνητὴ Γλῶσσα ἀποτελεῖ ἕνα, ὅπως θὰ λέγαμε, πρότυπο (μοντέλο), μὲ τὸ ὁποῖο προσπαθοῦμε νὰ ἀπεικονίσωμε τὸν μηχανισμὸ τῆς σκέψεως καὶ συνεπῶς νὰ κατανοήσωμε τὴ λογικὴ πρόβαση (πορεία) ἀλλὰ καὶ τὴν καθόλου δομὴ τῆς γνώσεως. Τὰ ἀποτελέσματα τῆς μεθόδου αὐτῆς ἦσαν πλούσια καὶ τὰ βλέπομε καθημερινῶς ὄχι μόνο στὸν τομέα τῆς θεωρητικῆς γνώσεως ἀλλὰ καὶ σὲ προβλήματα μεταβιβάσεως τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως στὶς ὑπολογιστικὲς μηχανές. Ἔτσι, ἀνατίθεται στὶς μηχανὲς τὸ ἔργον τῶν ἐγκεφαλικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ ἐρώτημα, ὡς ποιὸ βαθμὸ θὰ καταστῇ τοῦτο κατορθωτό, παραμένει ἀκόμη ἀνοικτό, καὶ πολλοὶ εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ ἀμφισβητοῦν τὴ δυνατότητα τῆς ὁλικῆς ἀντικαταστάσεως τοῦ ἀνθρωπίνου ἐγκεφάλου ἀπὸ τὴ μηχανή. Ἡ ἐπιστήμη τῆς Κυβερνητικῆς, ποὺ ἀναπτύχθηκε στὰ νεώτερα χρόνια, καὶ οἱ τεράστιες ἐφαρμογές της δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἀπατοῦν ὅσον ἀφορᾶ τὰ φυσικά της ὅρια. Εἶναι γιὰ πολλοὺς βέβαιο πὼς μέσα στὰ φυσικὰ αὐτὰ ὅρια εἶναι προωρισμένη νὰ κινῆται ἡ ἐπιστήμη τῆς Κυβερνητικῆς, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ὅρια τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ, ποὺ θεωροῦνται ἀπεριόριστα.

Χωρὶς ἀμφιβολία, ἡ ἔνταξη τῆς ὑπαρχούσης γνώσεως μέσα σὲ ἕνα καθαρὰ φορμαλιστικὸ σύστημα, συμβάλλει θετικὰ στὴν ἀπόκτηση νέων γνώσεων, μὲ τὴν ἀναζήτηση στοιχείων ποὺ λείπουν κατὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ τυποποιημένου θεωρητικοῦ συστήματος. Παρὰ ταῦτα, κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ P. W. Kopnin (Κίεβον), ὅπως τὴν ἀνέπτυξε στὸ 14ο Διεθνὲς Συνέδριο τῆς Φιλοσοφίας στὴ Βιέννη, *ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ κάθε ἄλλη μέθοδο, ἡ μέθοδος καθορισμοῦ φορμαλιστικῶν συστημάτων ἔχει τὰ ὅριά της. Στὰ Μαθηματικά, καὶ σὲ ἄλλες περιοχὲς τῆς Γνώσεως, τὰ θεωρητικὰ συστήματα τυποποιοῦνται σὲ συμφωνία μὲ τὸ πρότυπο γιὰ τὸ ὁποῖο μιλήσαμε. Ἤδη ὅμως ἡ ἀξιωματικοποίηση τῶν συστημάτων τῆς Θεωρητικῆς Φυσικῆς προσκρούει σὲ ὁρισμένες δυσκολίες. Ἀκόμη καὶ ἂν καταστῇ δυνατὴ ἡ ἀξιωματικοποίηση αὐτή, τοῦτο*

δὲν θὰ συμβῆ μὲ τὴ μορφὴ ποὺ μᾶς προδιαγράφει ἡ μέθοδος τῆς δημιουργίας συστημάτων τῆς θεωρητικῆς Γνώσεως, δηλαδὴ ἡ σύγχρονη φορμαλιστικὴ Λογική. Φυσικά, δὲν ἀποκλείομε τὴ δυνατότητα, ἀκόμη καὶ τὴν ἀναγκαιότητα, μιᾶς μεγάλης σὲ ἔκταση ἐργασίας στὴν κατεύθυνση τῆς δημιουργίας φορμαλιστικῶν συστημάτων σὲ διάφορες περιοχὲς τῆς σύγχρονης ἐπιστήμης, μέχρι καὶ τῆς κατασκευῆς ἀ λ γ ο ρ ί θ μ ω ν, σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους ἠμποροῦν νὰ ἐργασθοῦν οἱ μηχανές. Ἠμπορεῖ ὅμως ἡ Λογικὴ νὰ περιορισθῆ μονάχα στὸ νὰ καταστῆ ὁ πλέον τέλειος κανὼν τῆς σκέψεως, δηλαδὴ στὸ νὰ δημιουργῆ φορμαλιστικὲς Γλῶσσες, στὶς ὁποῖες νὰ προσαρμόζωνται τὰ ἀποτελέσματα τῆς Γνώσεως καὶ ἀπὸ αὐτὲς νὰ συνάγωνται τὰ δυνατὰ συμπεράσματα;[20]

7. Ἂν τώρα ἐξετάση κανείς, εἰδικώτερα, τὶς Γλῶσσες ποὺ ἠμποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὰ Μαθηματικά, τότε διαπιστώνει, τουλάχιστο γιὰ μερικὲς ἀπὸ αὐτές, μιὰ ἐκπληκτικὴ ἁπλότητα καὶ ὁμοιότητα κανόνων, ποὺ τὶς διέπουν. Ἡ ἀναζήτηση λοιπὸν ἑνιαίας θεωρίας ἀναφορικὰ μὲ τὴ διαμόρφωση Γλωσσῶν, ποὺ νὰ εἶναι κατάλληλες γιὰ τὴ μαθηματικὴ ἐπιστήμη, εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ προβλήματα γιὰ τὴν ἀντιμετώπισή τους ἀπὸ τὸν φιλοσοφοῦντα μαθηματικό. Βέβαια καὶ ἄλλα προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας τῆς Γλώσσης δὲν εἶναι λιγώτερο σημαντικὰ γιὰ τὰ Μαθηματικὰ καὶ γενικώτερα γιὰ κάθε θεωρητικὴ ἐπιστήμη. Τέτοια εἶναι : τὸ πρόβλημα ἀλληλεξαρτησίας σκέψεως καὶ Γλώσσης, γιὰ τὴν ὁποία καὶ ἀνωτέρω ἐκάναμε λόγο, πρόβλημα μὲ τὸ ὁποῖο συναρτῶνται καὶ πολλὲς ἄλλες φιλοσοφικὲς ἀπόψεις περὶ Γλώσσης, τὸ πρόβλημα τοῦ ρόλου τῆς Γλώσσης στὴν τυποποίηση τῆς σκέψεως κ.ἄ.

Στὴ σύγχρονη ἐποχὴ ἡ ἀνάπτυξη καὶ ἄλλων ἐπιστημῶν, ὅπως τῆς Φυσικῆς καὶ τῆς Βιολογίας, σύμφωνα μὲ τὸ ὑπόδειγμα τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης καὶ ἡ ἐπιδίωξη τῆς ἐξευρέσεως ἀξιωμάτων σὲ τρόπο, ὥστε ἀπὸ αὐτὰ νὰ προκύπτουν παραγωγικὰ ὅλα τὰ ἐξαγόμενα τῶν ἐν λόγῳ ἐπιστημῶν, τέλος ἡ τυποποίηση ὅλο καὶ περισσοτέρων κλάδων τῆς καθόλου ἐπιστήμης, ἔφεραν στὸ προσκήνιο τὸν σημαντικὸ ρόλο, ποὺ παίζει ὁλοένα ἡ θεωρία τῆς Γλώσσης (τόσο τῆς ἐπιστημονικῆς ὅσο καὶ τῆς φυσικῆς), καὶ ἐπεσήμανε τὴν ἰδιαίτερη σπουδαιότητα τῆς Γλώσσης ὡς ἀντικειμένου φιλοσοφικῆς ἐρεύνης.

Ἔχει παρατηρηθῆ πὼς οἱ μαθηματικοφιλοσοφικὲς θεωρίες, ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὴν ἐποχή μας, ξεκινώντας ἀπὸ τὶς πιὸ πάνω διαγραφεῖσες ἀνάγκες, δὲν διαφέρουν στὴν οὐσία ἀπὸ ἀντίστοιχες θεωρίες τῆς Λογι-

20. P. W. Kopnin, *Analyse der Sprache als logisch-epistemologisches Problem*, «Akten xiv. Intern. Kongr. f. Philos» 1, 289.

κῆς καὶ ἔχουν κάτι κοινὸ στὴ βάση των. Εἶναι ἀξιοσημείωτο τὸ γεγονός, ὅτι στὶς ἐν λόγῳ λογικὲς θεωρίες, ποὺ ἀποτελοῦν ἕνα εἶδος μαθηματικοῦ Λογισμοῦ, κυριαρχεῖ ἀκριβῶς ἡ δομὴ ποὺ συναντᾶ κανεὶς στὴ Συμβολικὴ Λογική.

8. Ὅσο μιὰ ἐπιστήμη εὑρίσκεται στὸ κατώτερο στάδιο τῆς ἀναπτύξεώς της τόσο ἡ ἐννοιολογική της δομὴ βασίζεται σ' ἕνα πλῆθος π α ρ α δ ο χ ῶ ν, δίχως καμμιὰ κριτικὴ ἐπεξεργασία. Εἶναι ἀνάγκη νὰ φθάση ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ σὲ ἕνα ἀρκετὰ προχωρημένο σημεῖο ἀναπτύξεως, ὥστε τὸ αἴτημα γιὰ ἀκριβολογία στὴ διαμόρφωση τῶν ἐννοιῶν της καὶ ἡ αὐστηρότητα στὴν ἐξαγωγὴ τῶν συμπερασμάτων της νὰ καταστῆ ἐπιτακτικό. Στὴν πορεία αὐτὴ τῆς ἐξελίξεως ἐκεῖνο ποὺ πρὶν ἐθεωρεῖτο ὡς ἱκανοποιητικὴ κατάσταση γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἀντιμετώπιση τῶν πραγμάτων, παραχωρεῖ τὴ θέση του σὲ κάτι, ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ γλωσσικὴ σ ύ μ β α σ η. Αὐτὸ θὰ τὸ παρακολουθήσωμε στὰ ἑπόμενα, ἐπιχειροῦντες μιὰ λεπτομερῆ ἀνάλυση αὐτῆς τῆς ἴδιας τῆς Γλώσσης (βλ. τὰς παραγρ. 12-16).

9. Στὰ ἑπόμενα ὡς Γλῶσσα θὰ ἐννοοῦμε γενικώτερα μιὰ μορφὴ (σχῆμα) Γνώσεως, ποὺ ἀπεικονίζεται σ' ἕνα σύστημα σημείων (συμβόλων)[21]. Ὁ ὁρισμὸς αὐτὸς περιλαμβάνει ὄχι μόνο ὅ,τι ὡς τώρα ἐννοούσαμε μὲ τὸν ὅρο Γλῶσσα, ἀλλὰ καὶ τὶς τεχνητές, μὲ εἰδικὸ συμβολισμό, Γλῶσσες τῆς ἐπιστήμης. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ποὺ διακρίνει κανεὶς τὴ μελέτη μιᾶς Γλώσσης, δύο εἶναι ἐκεῖνες ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν στὸ ἑξῆς. Πρῶτον, οἱ λέξεις καὶ οἱ ἐκφράσεις σὲ ἀναφορὰ μὲ τὰ σημαινόμενα ἀπὸ αὐτές, καθὼς καὶ οἱ μεταξύ των σχέσεις, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ὁμιλοῦντα ἢ τὸν ἀκούοντα τὴ Γλῶσσα. Δεύτερον, οἱ λέξεις καὶ οἱ ἐκφράσεις ὡς στοιχεῖα τῆς Γλώσσης, ἀνεξάρτητα ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ὁμιλία ἢ τὴν ἀκρόαση, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ πράγματα, τὰ ὁποῖα οἱ ἐν λόγῳ λέξεις καὶ ἐκφράσεις σημαίνουν. Ὀνομάζομε Σ η μ α ν τ ι κ ὴ (Semantics), ἀλλιῶς Σ η μ α σ ι α κ ή, τὴν ἔρευνα ποὺ περιορίζεται στὴν πρώτη ἀπὸ τὶς σκοπιὲς ποὺ ἀναφέραμε, καὶ Σ υ ν τ α κ τ ι κ ὴ (Syntactics) τὴν ἔρευνα ἀναφορικὰ μὲ τὴ δεύτερη σκοπιά. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὶς δύο αὐτὲς σκοπιὲς ἐρεύνης μνημονεύομε καὶ τὴν Π ρ α γ μ α τ ι σ τ ι κ ὴ (Pragmatics), ποὺ ἀφορᾶ στὴν ἐνέργεια, τὴν κατάσταση καὶ στὸ περιβάλλον ἐκείνου ποὺ ὁμιλεῖ ἢ ἀκούει, σκοπιὰ θεωρούμενη εἴτε καθαυτὴ εἴτε σὲ συσχέτιση μὲ τὶς δύο ἄλλες σκοπιές. Παρατηροῦμε πὼς ἡ τρίτη σκοπιά, ὅπου ἐξετάζεται τὸ εἰδικὸ θέμα τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς κατὰ τὴ χρησιμοποίηση τῆς Γλώσσης, στηρίζεται

21. Kopnin 291 ἐπ.

καὶ σὲ ἄλλους ἀκόμη παράγοντες καὶ ἀποτελεῖ, στὴν οὐσία, ἐ μ π ε ι ρ ι κ ὴ ἐπιστήμη. Πρέπει ἀκόμη νὰ τονισθῆ, πὼς οἱ γενόμενες διακρίσεις κατὰ τὴ μελέτη τῆς Γλώσσης ἦσαν ἤδη γνωστὲς στοὺς Στωικούς, καὶ πὼς ἡ νεώτερη σχετικὴ ἔρευνα, ποὺ ὀφείλεται κυρίως στοὺς Πολωνοὺς μαθηματικούς, εἶναι συνέχιση ἐκείνης τῶν Στωικῶν.

10. Παρατηροῦμε τώρα ὅτι κάθε φορὰ ποὺ ἀσχολούμεθα μὲ μιὰ Γλῶσσα κάνομε, σὲ κάποια ἔκταση, χρήση τῆς ἴδιας ἢ ἄλλης Γλώσσης. Διακρίνομε γι' αὐτό, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος, τὴ Γλῶσσα, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἐρεύνης, καί, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, τὴ Γλῶσσα, μὲ τὴν ὁποία γίνεται ἡ ἔρευνα. Ἡ ὀνομασία Μ ε τ α γ λ ῶ σ σ α χρησιμεύει γιὰ τὴ δεύτερη αὐτὴ Γλῶσσα σὲ ἀντιπαραβολὴ μὲ ἐκείνην ποὺ χρησιμεύει γιὰ ἀντικείμενο τῆς ἐρεύνης καὶ ποὺ ὀνομάζεται ἁπλῶς Γ λ ῶ σ σ α. Ὅ,τι γίνεται ἐδῶ ἠμπορεῖ νὰ παραβληθῆ μὲ τὴν περίπτωση ἐκμαθήσεως μιᾶς ξένης Γλώσσης. Μελετοῦμε δηλαδὴ τὴν πρὸς ἐκμάθηση Γλῶσσα μὲ τὴ χρήση τῆς Γλώσσης ποὺ ἐμεῖς μιλᾶμε. Πολλὲς συγχύσεις ἀλλὰ καὶ ἀντινομίες προέκυψαν στὸ παρελθὸν καὶ ἠμποροῦν νὰ προκύψουν καὶ στὸ μέλλον, ὅταν παραβλέψωμε τὴν παραπάνω διάκριση (π.χ. τὸ παράδοξο «τοῦ ψευδομένου Κρητός»).

Μιὰ Γλῶσσα ἀποτελεῖται ἀπὸ μερικά, ὄχι κατ' ἀνάγκην πεπερασμένα κατὰ τὸ πλῆθος, σ η μ ε ῖ α (σύμβολα) καὶ ἀπὸ πεπερασμένες ἁλύσεις (ἀλληλουχίες) τέτοιων σημείων. Τὸ ἀλφάβητο τῆς Γλώσσης ἀποτελοῦν μερικὰ ἀπὸ τὰ βασικὰ αὐτὰ σημεῖα. Λέγοντας ἁλύσεις ἐννοοῦμε καταλλήλους συνδυασμούς, μὲ ἐπαναλήψεις, τῶν στοιχείων τοῦ ἀλφαβήτου, γραμμένων ἐπὶ εὐθείας γραμμῆς ἀπὸ τὰ ἀριστερὰ πρὸς τὰ δεξιά. Σὲ μιὰ συνήθη Γλῶσσα τὸ ἀλφάβητο ἀναφέρεται στὰ «γράμματα», ἐνῶ σημεῖα εἶναι καὶ ἐκεῖνα τῆς στίξεως καθὼς καὶ οἱ παρενθέσεις. Ἅλυση εἶναι τώρα κάθε λέξη καθὼς καὶ (μὲ σημεῖα τὰ τυπογραφικὰ στοιχεῖα γιὰ τὸ διάστημα μεταξὺ λέξεων) προτάσεις ἢ καὶ ὁλόκληρες φράσεις. Ἠμποροῦμε ὅμως νὰ θεωρήσωμε ὡς στοιχεῖα μιᾶς συνήθους Γλώσσης αὐτὲς τὶς ἴδιες τὶς λέξεις. Ὁ τρόπος αὐτὸς θεωρήσεως τῶν λέξεων ὡς σημείων εἶναι, πολλὲς φορές, σκόπιμος, γι' αὐτὸ καὶ τὸν χρησιμοποιοῦμε συχνά.

Σὲ ὅλες τὶς φυσικὲς Γλῶσσες οἱ κανόνες μορφώσεως τῶν λέξεων καὶ προτάσεων εἶναι πολυπλοκώτατοι καὶ παρουσιάζουν πολλὲς ἀνωμαλίες καὶ ἐξαιρέσεις. Γιὰ τὸν λόγο ἀκριβῶς αὐτὸν οἱ μαθηματικοὶ προτιμοῦν νὰ ἐργάζωνται μὲ ἁπλὲς καὶ κανονικὲς Γλῶσσες. Μὲ μιὰ τέτοια ἁπλῆ Γλῶσσα θὰ ξεκινήσωμε στὴν παρακάτω ἔρευνα.

11. Ἕνας ἀπὸ τοὺς ὁρισμοὺς γιὰ τὶς ἀ ν α λ υ τ ι κ ὲ ς προτάσεις, ἐλαφρὰ παραλλαγὴ τοῦ ὁρισμοῦ ποὺ δίδει ὁ Kant (1724-1804), ἀναφέρεται

στὴν κατανόηση τοῦ περιεχομένου προτάσεως στὴν περίπτωση, ὅπου πρόκειται νὰ γίνη ἡ τεκμηρίωση τῆς ἀληθείας τῆς ἐν λόγῳ προτάσεως[22]. Ὁ ὅρος ὅμως κ α τ α ν ό η σ η, ποὺ ἐμφανίζεται ἐδῶ, ἔχει κι ὁ ἴδιος ἀνάγκη αὐστηροῦ ὁρισμοῦ, πρᾶγμα ποὺ γίνεται δυνατὸ μόνο μὲ μιὰ λεπτομερῆ ἀνάλυση τῆς Γλώσσης. Ἡ ἰδιαίτερη ἔμφαση ποὺ ἀποδόθηκε στοὺς νεώτερους χρόνους σὲ ἔννοιες σχετιζόμενες μὲ μιὰ τέτοια ἀνάλυση, εἶχε ἀκριβῶς τὴν ἔννοια τῆς διακριβώσεως ὅρων καὶ θεωριῶν ποὺ στὸ παρελθὸν ἔγιναν ἀφορμὴ πολλῶν ἀβασίμων διαφωνιῶν. Δὲν εἶναι ἴσως ἄσχετο τὸ γεγονός, ὅτι ὁ γνωστὸς φιλόσοφος καὶ μαθηματικὸς τοῦ «κύκλου τῆς Βιέννης» L. Wittgenstein (1889-1951) ἀπέτυχε νὰ κατανοήση πλήρως προβλήματα, μὲ τὰ ὁποῖα ἐργάσθηκαν ἐρευνηταὶ γιὰ τὴ θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν[23].

12. Στὴν ἀνάλυση τῆς Γλώσσης, ποὺ θὰ ἐπιχειρήσωμε, περιοριζόμεθα, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, σὲ μιὰ πολὺ ἁπλῆ περίπτωση. Οἱ λέξεις (τὰ στοιχεῖα) τῆς Γλώσσης ποὺ ἐξετάζομε εἶναι ὀ ν ό μ α τ α ἀναφερόμενα σὲ ὑποκείμενα καὶ ἰδιότητές των (κατηγορήματα) καὶ λ ο γ ι κ ὰ σ η μ ε ῖ α, ὅπως οἱ λέξεις ε ἶ ν α ι, ὄ χ ι, ἄ ν . . . τ ό τ ε. Τόσο ἡ Γλῶσσα ὅσο καὶ ἡ Μεταγλῶσσα, ποὺ θὰ χρησιμοποιήσωμε, θὰ εἶναι, σὲ κάποια ἔκταση, ἡ Ἑλληνική. Τὰ ὀνόματα τὰ λέμε ἀλλιῶς καὶ π α ρ α σ τ α τ ι κ ὰ στοιχεῖα. Στὰ λογικὰ δίνομε κατὰ σειρὰν τὶς ὀνομασίες : σ υ ν δ ε τ ι κ ό, ἄ ρ ν η σ η, σ υ ν ε π α γ ω γ ή. Δεχόμεθα, σὲ συνέχεια, πὼς μεταξὺ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν σημαινομένων μὲ αὐτὰ ὑπάρχει μονοσήμαντη ἀντιστοιχία, πρᾶγμα ποὺ συνήθως δὲν συμβαίνει[24]. Γιὰ διάκριση, τὴ θεωρούμενη Γλῶσσα τὴν καλοῦμε σ η μ α ν τ ι κ ὸ Σ ύ σ τ η μ α. Ἂς σημειωθῆ πὼς ἠμποροῦμε ἀπὸ κάθε δοθεῖσα Γλῶσσα νὰ κατασκευάσωμε ἀντίστοιχο σημαντικὸ Σύστημα.

Γιὰ τὴν παρακάτω ἀνάλυση προσβλέπομε στὴ θεωρία τοῦ R. Carnap[25]. Ἀπὸ τὶς προτάσεις, ποὺ σχηματίζομε στὸ θεωρούμενο σημαντικὸ Σύστημα, περιοριζόμεθα στὶς δηλωτικὲς προτάσεις, καλούμενες ὅπως καὶ πρὶν ἀ π ο φ ά ν σ ε ι ς, τὶς ὁποῖες ὁρίζομε ἔτσι, ὥστε : 1. Ἀπόφανση νὰ

---

22. Βλ. Βασιλείου 87.

23. Γενικὰ γιὰ τὶς φιλοσοφικές του ἰδέες στὰ Μαθηματικὰ ὁ Wittgenstein ἐπεκρίθηκε ἀπὸ τοὺς A. R. Anderson, M. Dummett καὶ P. Bernays στὸ βιβλίο *Philosophy of Mathematics,* ποὺ ἐξεδόθη ἀπὸ τοὺς P. Benacerraf καὶ H. Putnam, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs/New Jersey 1965², 491-528.

24. Κατὰ τὸν Χρύσιππο (280-206 π.Χ.), οἱ λ έ ξ ε ι ς ἔχουν διφορούμενη ἔννοια. Ἐξ ἄλλου, γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἡ ἔκφραση γιὰ τὸ ἀ μ φ ί β ο λ ο τῶν λέξεων εἶχε ὡς ἑξῆς: *πολλὰ ἅμα ἔχοντα ὀνόματα.*

25. R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics* στὴν «Intern. Encyclopedia of Unified Science» 1/3, 1963[10].

εἶναι μιὰ πρόταση ἀποτελούμενη ἀπὸ ὑποκείμενο καὶ κατηγόρημα, τὰ ὁποῖα νὰ συνδέη τὸ συνδετικὸ «εἶναι». 2. Ἂν ἔχωμε μιὰ ἀπόφανση, τότε ἀπόφανση νὰ εἶναι καὶ ἐκείνη ποὺ μορφώνεται (σχηματίζεται) ἀπὸ τὴ δοθεῖσα, μὲ πρόταξη σ' αὐτὴν τοῦ λογικοῦ σημείου «ὄχι». 3. Ἂν ἔχωμε δύο ὁποιεσδήποτε ἀποφάνσεις, τότε ἀπόφανση νὰ εἶναι καὶ ἡ μορφούμενη ἀπὸ τὶς δοθεῖσες, μὲ ἐφαρμογὴ σ' αὐτὲς τοῦ λογικοῦ σημείου τῆς «συνεπαγωγῆς». Τοὺς κανόνες 1, 2 καὶ 3, ποὺ ὁρίζουν τὴ μόρφωση (σχηματισμὸ) τῶν ἀποφάνσεων, καλοῦμε μὲ συντομία κανόνες σχηματισμοῦ.

Ἐρχόμεθα τώρα σὲ μιὰ ἄλλη κατηγορία κανόνων, ποὺ θὰ ὀνομάσωμε σημαντικοὺς κανόνες καὶ τοὺς ὁποίους διαιροῦμε στοὺς παραστατικοὺς καὶ τοὺς λογικούς. Οἱ παραστατικοὶ ἀναφέρονται στὰ παραστατικὰ σημεῖα καὶ ἐκφράζουν τὴν ἀντιστοιχία τῶν οὐσιαστικῶν (ὑποκειμένων) μὲ τὰ πράγματα (ἀντικείμενα), καὶ τῶν κατηγορημάτων μὲ τὶς ἰδιότητες τῶν πραγμάτων. Οἱ λογικοὶ ἐκφράζουν τὴν ἀντιστοιχία στὶς ἀποφάνσεις τιμῶν ἀληθείας[26] σύμφωνα μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο : α. Ἀπόφανση τῆς πρώτης μορφῆς εἶναι ἀληθὴς (ψευδής) τότε καὶ μόνον, ὅταν τὸ οὐσιαστικὸ τῆς ἀποφάνσεως ἔχει (δὲν ἔχει) τὴν ἀπὸ τὸ κατηγόρημα τῆς ἀποφάνσεως δηλουμένη ἰδιότητα, β. Ἀπόφανση τῆς δευτέρας μορφῆς εἶναι τότε καὶ μόνον ἀληθὴς (ψευδής), ὅταν ἡ ἀπόφανση, ποὺ μένει χωρὶς τὸ προτασσόμενο σημεῖο τῆς ἀρνήσεως, εἶναι ψευδὴς (ἀληθής), γ. Ἀπόφανση τῆς τρίτης μορφῆς εἶναι τότε καὶ μόνον ἀληθής[27], ὅταν ἢ ἡ σ' αὐτὴν πρώτη συνιστῶσα-ἀπόφανση εἶναι ψευδὴς ἢ, στὴν περίπτωση ποὺ αὐτὸ δὲν συμβαίνει, ἡ δεύτερη συνιστῶσα-ἀπόφανση εἶναι ἀληθής. Τὴν ψευδῆ ἀπόφανση καλοῦμε καὶ μὴ ἀληθῆ. Παρατηροῦμε ὅτι οἱ σημαντικοὶ κανόνες παρέχουν κριτήρια (ἱκανὲς καὶ ἀναγκαῖες συνθῆκες) γιὰ τὴν ἀλήθεια ἢ τὸ ψεῦδος κάθε ἀποφάνσεως τοῦ Συστήματος.

Μὲ τὴν καταγραφὴ τῶν σημαντικῶν κανόνων τῆς ἐξεταζομένης Γλώσσης, εἴμεθα σὲ θέση νὰ δώσωμε τὸν ἐπισημανθέντα στὴν ἀρχὴ τῆς παραγράφου αὐστηρὸ ὁρισμὸ γιὰ τὴν «κατανόηση». Λέμε πὼς κατανοοῦμε τὴν ἐξεταζομένη Γλῶσσα (τὸ σημαντικὸ Σύστημα), ἰδιαίτερα πὼς κατανοοῦμε κάθε σημεῖο ἢ ἀπόφανσή της, ὅταν γνωρίζωμε (δίδωμε) τοὺς σημαντικοὺς κανόνες τῆς Γλώσσης.

---

26. Τὴν ἔννοια τῆς τιμῆς ἀληθείας γιὰ τὴ λογικὴ συνεπαγωγὴ εἶχαν ἤδη οἱ Μεγαρικοί. Τὴ διαπίστωση ὀφείλομε στὸν S. Peirce, τὸ 1896.

27. Ἡ ἀλήθεια γιὰ τοὺς Στωικοὺς ἀφορᾶ ἀποφάνσεις, γι' αὐτὸ καὶ ἐθεωρεῖτο ὡς σῶμα, ἐνῶ τὸ ἀληθές, ὡς λεκτόν, ἐθεωρεῖτο ὡς ἀσώματον.

13. Ὁ καταμερισμὸς τῶν ἀποφάνσεων τοῦ ὑπ' ὄψει σημαντικοῦ Συστήματος στὶς δύο τάξεις τῶν ἀληθῶν καὶ τῶν ψευδῶν (μὴ ἀληθῶν) ἀποφάνσεων, ἐπιδέχεται περαιτέρω διαίρεση. Πρὸς τοῦτο, τὶς ἀποφάνσεις τόσο τῆς πρώτης ὅσο καὶ τῆς δευτέρας τάξεως τὶς ὑποδιαιροῦμε στὶς πραγματολογικὰ ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς καὶ τὶς λογικὰ ἀληθεῖς ἢ ψευδεῖς. Μία ἀπόφανση σημαντικοῦ Συστήματος τὴν καλοῦμε λογικὰ ἀληθῆ (ψευδῆ), ὅταν οἱ σημαντικοὶ κανόνες τοῦ Συστήματος ἀρκοῦν γιὰ τὴν τεκμηρίωση τῆς ἀλήθειας (τοῦ ψεύδους) τῆς ἀποφάνσεως. Στὴν περίπτωση ποὺ αὐτὸ δὲν συμβαίνει, ἔχομε δηλαδὴ ἀνάγκη γιὰ τὴν τεκμηρίωση τῆς ἀλήθειας (τοῦ ψεύδους) ἀπὸ ὡρισμένα (ἐξωτερικὰ) γεγονότα, σχετικὰ μὲ τοὺς ὅρους (ὑποκείμενο καὶ κατηγόρημα) ποὺ περιέχονται στὴν ἀπόφανση, τότε καλοῦμε τὴν ἀπόφανση πραγματολογικὰ ἀληθῆ (ψευδῆ). Οἱ δύο αὐτοὶ ὅροι, πραγματολογικὰ ἀληθὴς καὶ λογικὰ ἀληθής, ἀντιστοιχοῦν στοὺς παραδοσιακοὺς ὅρους συνθετικὴ καὶ ἀναλυτικὴ (ἀπόφανση), ὅρους τοὺς ὁποίους, ἐνωρίτερα καὶ ἀπὸ τὸν Kant, εἶχε διακρίνει ὁ Leibniz.

Ἐπεκτείνομε τώρα τὶς ἀνωτέρω δοθεῖσες ἔννοιες, ἀπὸ (ἁπλὲς) ἀποφάνσεις, σὲ τάξεις ἀπὸ ἀποφάνσεις. Μία τάξη ἀποφάνσεων λέγεται ἀληθής, ὅταν κάθε ἀπόφανση τῆς τάξεως εἶναι ἀληθής. Ψευδὴς (μὴ ἀληθὴς) λέγεται ἡ τάξη, ὅταν τουλάχιστον μία ἀπὸ τὶς ἀποφάνσεις τῆς τάξεως εἶναι ψευδὴς (μὴ ἀληθής). Ἀνάλογος εἶναι ὁ ὁρισμὸς γιὰ τὴ λογικὰ ἀληθῆ τάξη. Αὐτὸ συμβαίνει, ὅταν ἠμποροῦμε νὰ εὕρωμε, μὲ χρήση μόνο τῶν σημαντικῶν κανόνων, ὅτι ἡ τάξη εἶναι ἀληθής, δηλαδὴ ὅτι κάθε ἀπόφανση τῆς τάξεως εἶναι ἀληθής. Λογικὰ ψευδὴς εἶναι ἡ τάξη ἀποφάνσεων, ὅταν εἶναι ψευδὴς βάσει μόνο τῶν σημαντικῶν κανόνων. Μία τάξη ἀποφάνσεων λέγομε ὅτι εἶναι συνεπαγωγὴ ἄλλης τάξεως, ὅταν ἢ ἡ δεύτερη εἶναι ψευδὴς ἢ, ὅταν αὐτὸ δὲν συμβαίνη, ἡ πρώτη τάξη εἶναι ἀληθής. Ἀνάλογα, μία τάξη ἀποφάνσεων εἶναι λογικὴ συνεπαγωγὴ ἄλλης τάξεως, ὅταν σύμφωνα καὶ μόνο μὲ τοὺς σημαντικοὺς κανόνες ἡ πρώτη τάξη εἶναι συνεπαγωγὴ τῆς δεύτερης. Ἄξιο παρατηρήσεως εἶναι, ὅτι ἡ ὁρισθεῖσα ἀνωτέρω λογικὴ συνεπαγωγή, ἂν καὶ φαινομενικὰ εἶναι διάφορος ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ (στὴ Λογική) τοῦ λογικοῦ συμπερασμοῦ, περιλαμβάνει στὴν πραγματικότητα τὸν τελευταῖο ὁρισμὸ ὡς εἰδικὴ περίπτωση. Ἐπίσης ἄξιο παρατηρήσεως εἶναι ὅτι τόσο ἡ λογικὰ ἀληθὴς ἀπόφανση ὅσο καὶ ἐκείνη ποὺ εἶναι λογικὴ συνεπαγωγὴ μιᾶς τάξεως (ζεύγους) ἀποφάνσεων, δὲν δίδουν ὁποιαδήποτε γνώση γιὰ γεγονότα, καθ' ὅσον ἡ τεκμηρίωσή των γίνεται, ὅπως εἴπαμε, μόνο μὲ χρήση τῶν σημαντικῶν κανόνων, ἄρα χωρὶς τὴν προσφυγὴ σὲ γεγονότα. Ἡ τελευταία αὐτὴ παρατήρηση εἶναι κατὰ τοῦτο οὐσιαστική, ἐπειδὴ παρέχει σαφῆ διάκριση τῆς σχέσεως μεταξὺ λογικῆς καὶ ἐμπειρικῆς γνώσεως.

14. Ἐρχόμεθα τώρα στὴ Συντακτικὴ τῆς ἐξεταζομένης Γλώσσης. Σὲ παρέκκλιση ἀπὸ τὸ Συντακτικὸ (τῆς Γλωσσολογίας) περιοριζόμεθα στὰ σημεῖα τῆς Γλώσσης καὶ σὲ ὡρισμένους κανόνες χειρισμοῦ των, παραβλέποντες ὄχι μόνο τὴ σημασία των, ἀλλὰ ἀποφεύγοντες καὶ τὴν ὑπόθεση ἀκόμη ὅτι τὰ ἐν λόγῳ σημεῖα παριστάνουν ὁ,τιδήποτε. Μιὰ τέτοια θεώρηση τὴν καλοῦμε τ υ π ι κ ή. Ὁ ὅρος τυπικὴ ἀνήκει στὴ Μεταγλῶσσα, ὅπως σ' αὐτὴν ἀνήκουν καὶ πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ χρησιμοποιήσαμε στὴ Σημαντικὴ (π.χ. ἡ ἀλήθεια). Ἀντὶ «συντακτικὸ Σύστημα» χρησιμοποιεῖται ἡ ἔκφραση «Γλωσσικὸς Λογισμὸς» ἢ συντομώτερα μόνο «Λογισμός». Στὴν ἀρχὴ δίδομε τὸ «ἀλφάβητο» τοῦ ἐξεταζομένου Λογισμοῦ, ἔπειτα δίδομε κανόνες μορφώσεως (ἢ σχηματισμοῦ) τῶν καλουμένων τ ύ π ω ν, δηλαδὴ τῶν παραδεκτῶν συνδυασμῶν τῶν σημείων τοῦ ἀλφαβήτου. Οἱ ἐν λόγῳ κανόνες ἀντιστοιχοῦν πρὸς τοὺς κανόνες σχηματισμοῦ ἀποφάνσεων στὴ Σημαντικὴ καὶ δὲν διαφέρουν ἀπὸ ἐκείνους, ἀρκεῖ στὴ θέση τῆς ἀποφάνσεως νὰ τεθῆ κάποιο «γράμμα», ποὺ θὰ συμβολίζη ἀπόφανση.

Στὸν ἐξεταζόμενο Λογισμὸ θὰ μᾶς ἀπασχολήση κυρίως ὁ ἔλεγχος τῶν ἀνωτέρω τύπων καὶ οἱ σχέσεις μεταξύ των, ὑπὸ τὸν καθαρὰ τυπικὸ τρόπο ποὺ ἀναφέραμε. Τὸ ζήτημα ποὺ προκύπτει εἶναι τὸ ἑξῆς : Ἠμποροῦμε νὰ ὁρίσωμε, μὲ καθαρὰ τυπικὸ τρόπο, δηλαδὴ μέσα στὴ Συντακτική, τί θὰ καλοῦμε λ ο γ ι κ ὰ ἀ λ η θ ῆ τ ύ π ο ἢ λ ο γ ι κ ὸ σ υ μ π ε ρ α σ μ ό, ὡς ἐπέκταση ἀντιστοίχων ὅρων τῆς Σημαντικῆς; Τὴ θετικὴ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα δίδει ἡ παρακάτω πορεία σκέψεων : Ἀναχωροῦμε ἀπὸ μερικοὺς ἀρχικοὺς τύπους, τοὺς ὁποίους θὰ καλοῦμε ἀ ξ ι ώ μ α τ α, καὶ δίδομε κανόνες π α ρ α γ ω γ ῆ ς τ ύ π ω ν, δηλαδὴ κανόνες μορφώσεως (σχηματισμοῦ) τῶν τύπων. Τόσο τὸ πλῆθος τῶν ἀξιωμάτων ὅσο καὶ ἐκεῖνο τῶν κανόνων παραγωγῆς θὰ πρέπει νὰ εἶναι πεπερασμένο. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτὰ ἐπιτυγχάνομε πραγματικὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ Λογισμοῦ ὡς καθαρὰ τυπικῆς θεωρίας, σὲ πλήρη μάλιστα ἀναλογία καὶ σὲ ἐπέκταση τῆς θεωρίας τοῦ σημαντικοῦ Συστήματος. Οἱ ἑξῆς ὁρισμοὶ χρησιμεύουν πρὸς τοῦτο : Ἀ π ό δ ε ι ξ η, στὸν Λογισμό, θὰ εἶναι πεπερασμένη ἀλληλουχία τύπων, τέτοια ὥστε καθένας ἀπὸ τοὺς τύπους τῆς ἀλληλουχίας ἢ νὰ εἶναι ἀξίωμα ἢ νὰ παράγεται ἀπὸ δύο προηγουμένους τύπους σύμφωνα μὲ τὸν κανόνα παραγωγῆς. Ἀ π ο δ ε ί ξ ι μ ο ς τ ύ π ο ς, ἀλλιῶς θ ε ώ ρ η μ α, θὰ εἶναι τύπος τοῦ Λογισμοῦ, ὅταν παρουσιάζεται ὡς ὁ τελικὸς τύπος ἀποδείξεως. Τύπος ἀποδείξιμος λέγεται καὶ (λογικὰ) ἀ λ η θ ή ς, ὅπως (λογικὰ) ψ ε υ δ ὴ ς λέγεται ὁ μὴ ἀποδείξιμος. Παραγωγὴ τύπων ἀπὸ σύνολο ἡ γ ο υ μ έ ν ω ν λέγεται (λογικὸς) σ υ μ π ε ρ α σ μ ό ς, ἐνῶ τὸ ἀποτέλεσμα συμπερασμοῦ λέγεται σ υ μ π έ ρ α σ μ α. Ἐπαναλαμβάνομε πὼς τόσο οἱ κανόνες μορφώσεως ὅσο καὶ ἐκεῖνοι τῆς παραγωγῆς, μαζὶ μὲ τὰ ἀξιώματα, δὲν ἀναφέρονται σὲ ὁ,τιδήποτε καὶ εἶναι καθαρὰ τυπικοί. Πρέπει ὅμως νὰ ση-

μειωθῆ πὼς ἡ ἐκλογὴ τῶν ἐν λόγῳ κανόνων γίνεται κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε οἱ ὅροι «ἀληθὴς τύπος» καὶ «συμπέρασμα τοῦ Λογισμοῦ» νὰ ἀποτελοῦν «ἐπέκταση» τῶν ὅρων «ἀληθὴς» καὶ «συνεπαγωγὴ» τοῦ ἀντιστοίχου σημαντικοῦ Συστήματος[28].

15. Στὴ συνέχεια θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν μερικοὶ ὁρισμοὶ ἀναφορικὰ μὲ τὶς σχέσεις οἱ ὁποῖες ἰσχύουν μεταξὺ ἑνὸς Λογισμοῦ καὶ τοῦ ἀντιστοίχου πρὸς αὐτὸν σημαντικοῦ Συστήματος. Τὸ σημαντικὸ Σύστημα λέγεται ἑ ρ μ η ν ε ί α τοῦ Λογισμοῦ, ὅταν σὲ κάθε τύπο τοῦ Λογισμοῦ ἀντιστοιχῆ, μὲ βάση κατάλληλη ἀντιστοιχία, ἀπόφανση τοῦ Συστήματος. Ἀ λ η θ ὴ ς ἑ ρ μ η ν ε ί α λέγεται, ὅταν σὲ κάθε ἀληθῆ τύπο τοῦ Λογισμοῦ ἀντιστοιχῆ ἀληθὴς ἀπόφανση τοῦ σημαντικοῦ Συστήματος, ψευδὴς σὲ ψευδῆ, καὶ ὁ συμπερασμὸς τύπων ἀπεικονίζεται, κατὰ τὴ θεωρούμενη ἀντιστοιχία, σὲ συνεπαγωγὴ τῶν ἀποφάνσεων, ποὺ ἀντιστοιχοῦν στοὺς ἐν λόγῳ τύπους. Ἂν σὲ ἀληθῆ ἑρμηνεία σημαντικοῦ Συστήματος οἱ σημαντικοὶ κανόνες τοῦ Συστήματος ἀρκοῦν γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν συνεπαγωγὴ τῶν ε ἰ κ ό ν ω ν ἀληθῶν τύπων καὶ συμπερασμοῦ τοῦ Λογισμοῦ, τότε ὁμιλοῦμε γιὰ λ ο γ ι κ ὰ ἀ λ η θ ῆ ἑ ρ μ η ν ε ί α. Ἡ θεωρηθεῖσα στὴν προηγούμενη παράγραφο κατασκευὴ Λογισμοῦ, ποὺ «ἀντιστοιχεῖ» σὲ διδόμενο σημαντικὸ Σύστημα, ἔγινε κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ Σύστημα αὐτὸ νὰ εἶναι ἀληθὴς ἑρμηνεία τοῦ Λογισμοῦ. Στὴν περίπτωση αὐτὴ λέμε ὅτι ὁ Λογισμὸς εὑρίσκεται σὲ σ υ μ φ ω ν ί α μὲ τὸ σημαντικὸ Σύστημα.

16. Μὲ ὅσα ἐξετέθησαν εἶναι εὔκολο νὰ ἰδοῦμε μὲ ποιὸ τρόπο κ α τ α σ κ ε υ ά ζ ε τ α ι ἀπ' ἀρχῆς μιὰ Γλῶσσα, ὅταν θέλωμε μὲ αὐτὴν νὰ διατυπώσωμε κάποια ἐπιστημονικὴ θεωρία. Ὅ,τι, βέβαια, ἔγινε ἕως τώρα ἀφοροῦσε τὴν περίπτωση Γλώσσης, ποὺ ἐδίδετο ἐκ τῶν προτέρων. Ἡ σχετικὴ ἔρευνα ἀρκεῖ ὅμως νὰ μᾶς ὁδηγήσῃ στὸν τρόπο, ποὺ πρέπει ν' ἀκολουθήσωμε, ὅταν δὲν δίδεται ἐκ τῶν προτέρων ἡ Γλῶσσα ἀλλὰ ζητεῖται ἡ κατασκευή της. Δύο εἶναι οἱ δρόμοι πρὸς τοῦτο : Ἢ νὰ προτάξωμε, κατὰ τὴν κατασκευή, τὸ Σημαντικὸ μέρος τῆς ἐν λόγῳ Γλώσσης γιὰ ν' ἀκολουθήσῃ ἔπειτα τὸ Συντακτικὸ ἢ νὰ προχωρήσωμε κατὰ τὴν ἀντίστροφο πορεία. Ἂς θεωρήσωμε πὼς ἐργαζόμεθα μὲ τὸν πρῶτο τρόπο. Ξεκινοῦμε μὲ τὴν ἐκλογὴ τῶν παραστατικῶν καὶ τῶν λογικῶν σημείων καθὼς ἐπίσης καὶ μὲ τὴ μορφὴ τῶν προτάσεων, ποὺ θὰ σχηματίζωνται ἀπὸ τὰ διάφορα εἴδη τῶν σημείων. Θέτομε, στὴ συνέχεια, σημαντικοὺς κανόνες, παραστατικοὺς γιὰ

28. Γιὰ ἕνα πίνακα σημείων, ἀξιωμάτων καὶ κανόνος παραγωγῆς βλ. P. Rosenbloom, *The Elements of Mathematical Loicg*, Dover Publ. Inc. 1950, 38.

τὰ σημεῖα ποὺ σημαίνουν ἀντικείμενα καὶ ἰδιότητές των καὶ λογικοὺς γιὰ τὰ λοιπὰ σημεῖα τῆς ἐξεταζομένης θεωρίας. Ὅπως γνωρίζομε ἤδη, οἱ λόγικοὶ κανόνες θὰ εἶναι τὰ κριτήρια ἀληθείας τῶν προτάσεων. Μετὰ τὴν κατασκευὴ τῆς Σημαντικῆς ἐρχόμεθα στὴ Συντακτικὴ τῆς πρὸς κατασκευὴν Γλώσσης. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸν θέτομε ὡρισμένα ἀξιώματα (ἀρχικοὺς τύπους) κανόνες (ἢ κανόνα) συμπερασμοῦ. Σύμφωνα μὲ ὅσα γνωρίζομε, ἡ κατασκευὴ τοῦ Σημαντικοῦ μέρους περιορίζεται οὐσιαστικά, ἐφόσον ζητήσωμε τὸ σημαντικὸ Σύστημα (ἡ Γλῶσσα) νὰ εἶναι ἀληθὴς ἑρμηνεία τοῦ Λογισμοῦ. Κατὰ τὸν δεύτερο τρόπο, προηγεῖται ἡ κατασκευὴ τοῦ Λογισμοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ἡ Σημαντικὴ τῆς πρὸς κατασκευὴν Γλώσσης. Ξεκινοῦμε καὶ τώρα ἀπὸ τὴν ἐκλογὴ τῶν σημείων καὶ τῶν κανόνων σχηματισμοῦ (μορφώσεως) τῶν διαφόρων τύπων. Θέτομε ἔπειτα τὰ ἀξιώματα (τοὺς ἀρχικοὺς τύπους) καὶ δίδομε τὸν ἢ τοὺς κανόνες παραγωγῆς τῶν τύπων. Ἔχομε ἔτσι ὁρίσει, κατὰ τρόπο αὐθαίρετο, τί θὰ καλοῦμε ἀληθὲς κατὰ τὸν Λογισμὸ καὶ πῶς θὰ συμπεραίνεται ἕνας τύπος ἀπὸ ἄλλους. Ὁ μόνος περιορισμὸς κατὰ τήν, κατὰ τὰ ἄλλα ἐλεύθερη, ἐκλογὴ τῶν ἀξιωμάτων καὶ τῶν κανόνων παραγωγῆς θὰ εἶναι, ὅπως εἶναι φυσικό, λ ό γ ο ι σ κ ο π ι μ ό τ η τ ο ς. Στὸν ἀνερμήνευτο ἀκόμη αὐτὸν Λογισμὸ δίδομε, στὴ συνέχεια, ἑρμηνεία κατὰ τὸν ἀκόλουθο τρόπο : Καθορίζομε πρῶτα ποιὰ ἀπὸ τὰ σημεῖα τοῦ Λογισμοῦ θὰ εἶναι παραστατικὰ καὶ ποιὰ λογικά, ἔχοντας καὶ πάλιν ὡς πρὸς τὸν καθορισμὸ αὐτὸν κάποιο βαθμὸ αὐθαιρεσίας. Κατόπιν δίδομε τοὺς σημαντικοὺς καὶ τοὺς λογικοὺς κανόνες μαζὶ μὲ τὰ σημαινόμενα καὶ τὰ κριτήρια ἀληθείας. Καὶ ὅσον ἀφορᾶ τοὺς παραστατικοὺς κανόνες, ἐκλέγομε τὸ π ε δ ί ο τ ῶ ν ἀ ν τ ι κ ε ι μ έ ν ω ν, δηλαδὴ τῶν πραγμάτων καὶ τῶν ἰδιοτήτων των, μὲ τὶς ὁποῖες ἀσχολεῖται ἡ πρὸς κατασκευὴν Γλῶσσα, καὶ ὁρίζομε κάποιο οὐσιαστικὸ γιὰ κάθε ἀντικείμενο καὶ κάποιο κατηγόρημα γιὰ κάθε ἰδιότητα ἀντικειμένου. Ὅσον ἀφορᾶ τοὺς λογικοὺς κανόνες, αὐτοὺς τοὺς ἐκλέγομε μὲ μεγάλο βαθμὸ ἐλευθερίας, ἀκόμη καὶ στὴν περίπτωση ποὺ θέτομε τὸ αἴτημα νὰ εἶναι τὸ πρὸς κατασκευὴν σημαντικὸ Σύστημα λογικὰ ἀληθὴς ἑρμηνεία τοῦ Λογισμοῦ μας.

17. Εἴμαστε τώρα σὲ θέση ν' ἀποκριθοῦμε στὸ ἐρώτημα, ποὺ ἐθέσαμε στὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης σχετικὰ μὲ τὴ συμβατικότητα ἢ μὴ τῆς Λογικῆς. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ εἶχε ὡς ἑξῆς : Εἶναι οἱ ἀρχὲς τῆς Λογικῆς πραγματικὰ αὐθαίρετες ἢ ἀποκλείεται μιὰ τέτοια ἐλεύθερη ἐκλογὴ τῶν λογικῶν ἀρχῶν; Μὲ βάση τὴν ἀνάλυση ποὺ ἔγινε ἀνωτέρω, ἡ ἀπόκριση στὸ ἐρώτημα δὲν παρουσιάζει δυσκολία, μὲ τὴν προϋπόθεση πώς, συμπληρωματικά, θὰ λάβωμε ὑπ' ὄψει καὶ τοὺς ἀκολούθους ὁρισμοὺς καὶ παρατηρήσεις. Λ ο γ ι κ ὴ ἑ ρ μ η ν ε ί α Λ ο γ ι σ μ ο ῦ λέγεται τὸ σημαντικὸ Σύστημα τοῦ Λο-

γισμοῦ, ὅταν ὅ λ ο ι οἱ τύποι τοῦ Λογισμοῦ (κατὰ τὴν ἀντιστοιχία ποὺ ἐθέσαμε στὴν προηγούμενη παράγραφο) μεταβαίνουν σὲ λογικὲς ἀποφάνσεις τοῦ Συστήματος. Ἀλλιῶς ἔχομε π α ρ α σ τ α τ ι κ ὴ ἑ ρ μ η ν ε ί α. Ἀντὶ γιὰ λογικὴ ἑρμηνεία Λογισμοῦ, λέμε γιὰ συντομία λ ο γ ι κ ὸ ς Λ ο γ ι σ μ ό ς. Στοὺς λογικοὺς Λογισμοὺς ἀνήκουν καὶ οἱ Λογισμοί, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀποτελεῖται ἡ Συμβολικὴ Λογική, δηλαδὴ ὁ ἀποφαντικὸς Λογισμός, ὁ περιωρισμένος καὶ ὁ εὐρύτερος συναρτησιακὸς (κατηγορηματικὸς) Λογισμός. Ἀπὸ αὐτοὺς ὁ ἀποφαντικὸς Λογισμὸς ἔχει τὴ δομὴ τῆς Γλώσσης, ποὺ ἀνωτέρω ἐξετάσαμε, δίχως φυσικὰ τὰ παραστατικὰ σημεῖα, καὶ ὅταν στὴ θέση των ληφθοῦν ἀποφαντικὲς μ ε τ α β λ η τ έ ς, ἐνῶ ὡς ἀξιώματα ἔχομε π.χ. ὅσα ἀναφέρουν οἱ D. Hilbert - W. Ackermann[29]. Ὁ περιωρισμένος συναρτησιακὸς Λογισμὸς περιέχει τὸν ἀποφαντικὸ Λογισμὸ καὶ ἐπὶ πλέον ἀ τ ο μ ι κ ὲ ς μεταβλητὲς (δηλαδὴ μεταβλητὲς γιὰ πράγματα ποὺ καλοῦμε ἄτομα), γ ε ν ι κ ὲ ς ἀποφάνσεις (ἐκεῖνες ποὺ περιέχουν τὸ νέο λογικὸ σημεῖο «ὑπάρχει (στοιχεῖο), ὥστε»). Ὡς ἀξιώματα τοῦ συναρτησιακοῦ Λογισμοῦ ἔχομε, πλὴν ἐκείνων τοῦ ἀποφαντικοῦ Λογισμοῦ, καὶ εἰδικὰ ἀξιώματα ἀναφερόμενα στὰ λογικὰ σημεῖα «γιὰ κάθε» καὶ «ὑπάρχει, ὥστε». Ἀναλογία ὑπάρχει καὶ στὸν εὐρύτερο συναρτησιακὸ Λογισμό, ὅπου λείπουν ἐπίσης τὰ παραστατικὰ σημεῖα, ὅπου ὅμως τώρα ἔχομε τρία εἴδη μεταβλητῶν, τὶς ἀτομικές, τὶς ἀποφαντικὲς καὶ τὶς κατηγορικές.

Μετὰ τοὺς ὁρισμοὺς καὶ τὶς παρατηρήσεις αὐτές, ἐρχόμεθα στὴν ἀπάντηση τοῦ τεθέντος στὴν ἀρχὴ τῆς παραγράφου ἐρωτήματος. Γιὰ τὴν ἀπάντηση αὐτὴ διακρίνομε δύο περιπτώσεις : Ἂν κατὰ τὴν κατασκευὴ μιᾶς Γλώσσης ἀναχωροῦμε πρῶτα ἀπὸ τὸν Λογισμὸ καὶ ἔπειτα μεταβαίνομε στὴ Σημαντικὴ τῆς Γλώσσης, τότε ὑπάρχει ἐλευθερία ὡς πρὸς τὴν ἐκλογὴ τῶν κανόνων καὶ ἀξιωμάτων τοῦ Λογισμοῦ (κανόνων τύπων καὶ παραγωγῆς). Συνεπῶς, στὴν περίπτωση τῆς (συμβολικῆς) Λογικῆς ὑπάρχει αὐθαιρεσία στὶς ἀρχές της. Ὥστε ζήτημα ἀ ν τ ι κ ε ι μ ε ν ι κ ῆ ς ἀληθείας ἢ ὀρθότητος τοῦ ἐν λόγῳ Λογισμοῦ δὲν ἔχει καθ' ὁλοκληρίαν νόημα. Γιὰ κάθε διδόμενο σ υ μ β ι β α σ τ ὸ (μὴ ἀντιφατικὸ) Λογισμὸ εἶναι δυνατὴ ἀληθὴς ἑρμηνεία του. Ἂν ὅμως κατὰ τὴν κατασκευὴ μιᾶς Γλώσσης προηγεῖται ἡ Σημαντική της, δίδονται ἑπομένως οἱ σημασίες τῶν λογικῶν σημείων προτοῦ διατυπωθοῦν οἱ κανόνες παραγωγῆς, τότε ἀποκλείεται ἡ δυνατότης ἐλευθέρας ἐκλογῆς τῶν λογικῶν κανόνων. Στὴν περίπτωση ἄρα τῆς Λογικῆς οἱ ἀρχές της ἀποκλείεται νὰ εἶναι συμβατικές.

---

29. D. Hilbert - W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, Wien, Springer 1959², 22 - 23.

Τὰ ἀνωτέρω ἐπιτρέπουν νὰ ἐξηγήσωμε τὴ δυνατότητα ὑπάρξεως καὶ ἄλλων λογικῶν Συστημάτων πλὴν ἐκείνου τῆς Ἀριστοτελικῆς Λογικῆς. Ἤδη ἐκάναμε λόγο, στὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης, γιὰ τὴν Ἐνορατική, τὴν Πολυσήμαντη Λογικὴ κ.ἄ. Καὶ ἄλλοι ἀκόμη διάφοροι τύποι Λογικῆς ἠμποροῦν νὰ μελετηθοῦν εἰς τὸ μέλλον. Ὁ ἰσχυρισμὸς ὅτι αὐτὸ ἢ ἐκεῖνο ἀπὸ τὰ λογικὰ αὐτὰ Συστήματα εἶναι τὸ ὀρθότερο δὲν ἔχει, ὅπως ἐτονίσαμε, νόημα. Τὸ ζήτημα εἶναι μόνο, ποιὸ ἀπὸ τὰ ἐν λόγῳ Συστήματα εἶναι χρησιμώτερο εἴτε καταλληλότερο εἴτε ἀκόμη καὶ σκοπιμώτερο γιὰ τὶς ἐφαρμογὲς τῆς Λογικῆς, ποὺ ἐξετάζομε. Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ἄλλωστε ἀπαραίτητο νὰ εἶναι κανεὶς ἀπόλυτα ἐνημερωμένος γιὰ τὸν σ υ μ β α τ ι κ ὸ π α ρ ά γ ο ν τ α, ποὺ ἐπεμβαίνει κάθε φορὰ στὴ σχετικὴ ἔρευνα.

18. Ἂν θέλωμε τώρα νὰ ἐφαρμόσωμε ὅσα ἐκθέσαμε καὶ στὴν ἐπιστήμη τῶν Μαθηματικῶν, δὲν ἔχομε παρὰ νὰ σκεφθοῦμε, πὼς ἕνας μαθηματικὸς Λογισμὸς εἶναι κι αὐτὸς ἕνα εἶδος ἐπεκτεταμένου λογικοῦ Λογισμοῦ, περισσότερο βέβαια πολυπλοκώτερος ἀπὸ ὅσους ἐξετάσαμε ὡς τώρα. Ἕνας μαθηματικὸς Λογισμὸς εἶναι ἐκεῖνος ὁ Λογισμός, τοῦ ὁποίου κατάλληλη ἑρμηνεία ἠμπορεῖ νὰ γίνη μὲ ἀ ρ ι θ μ ο ὺ ς ἢ ἀριθμητικὲς σ υ ν α ρ τ ή σ ε ι ς. Στὸν ὁρισμὸ αὐτὸν περιλαμβάνομε καὶ γεωμετρικοὺς Λογισμούς, ἀρκεῖ νὰ λάβωμε ὑπ' ὄψιν τήν, κατὰ τοὺς νεώτερους χρόνους, ἀ ν α λ υ τ ι κ ὴ ἀνάπτυξη τῆς Γεωμετρίας. Ἐξ ἄλλου, ἀποδεικνύεται ὅτι ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῶν κλασικῶν Μαθηματικῶν ἠμπορεῖ νὰ δομηθῆ μὲ βάση τὸν ἀριθμητικὸ Λογισμὸ τῶν φυσικῶν (δηλαδὴ τῶν ἀκεραίων καὶ θετικῶν) ἀριθμῶν[30].

19. Ἡ μελέτη ἀναφορικὰ μὲ τὴ σχέση Γλώσσης καὶ Μαθηματικῶν, ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ εἰπῆ, ὅτι ξεκίνησε ἀπὸ τὴ θέση, ποὺ πῆραν οἱ Ἐνορατικοὶ σχετικὰ μὲ τὴ φύση, κατ' αὐτούς, τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης[31]. Γιὰ τοὺς Ἐνορατικοὺς τὰ Μαθηματικὰ δὲν πρέπει νὰ θεωροῦνται σύνολο ἀπὸ κανόνες καὶ θεωρήματα, ἀλλὰ βασικὸ μέρος τῆς νοητικῆς δραστηριότητος τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἔρευνα τῆς θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν συνθηκῶν, ποὺ προκαλοῦν τὴ μαθηματικὴ δραστηριότητα τοῦ νοῦ. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ τῶν Ἐνορατικῶν, παλαιότεροι μαθηματικοὶ ἐπρέσβευαν ὅτι, γιὰ νὰ εἰσδύση

30. Βλ. καὶ G. Hasenjaeger, *Introduction to the Basic Concepts and Problems of Modern Logic,* Dordrecht, Reidel 1972, 30 καὶ 40, σημ. 5. (Μετάφραση τῆς γερμανικῆς ἐκδόσεως).

31. Βλ. A. Fraenkel καὶ Y. Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory,* Amsterdam, North-Holland Publ. Co 1958, 207 ἑπ.

κανεὶς στὴν οὐσία τῶν Μαθηματικῶν, θὰ πρέπει νὰ προβῆ σὲ ἀ φ α ί ρ ε σ η ἀπὸ τὶς κάθε φορὰ ὑποκειμενικὲς λειτουργίες τοῦ νοῦ, στὶς ὁποῖες ὀφείλεται ἡ μαθηματικὴ δραστηριότης. Τὰ Μαθηματικὰ εἶναι, κατ' ἀντικειμενικὸ τρόπο, προσιτὰ στὴ λογικὴ ἔρευνα, ἐφ' ὅσον θὰ ἤθελε νὰ τὰ ἐνσωματώση κανεὶς στὶς μορφὲς ἐκφράσεως, ποὺ προσφέρει ἡ μαθηματικὴ Γλῶσσα[32].

Ἡ ἔρευνα ὅμως γιὰ τὴ σχέση Γλώσσης καὶ Μαθηματικῶν ἐντάσσεται στὸ γενικώτερο θέμα τῆς σχέσεως σκέψεως καὶ Γλώσσης, ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ δηλ. προβλήματα τῆς Φιλοσοφίας τῆς Γλώσσης. Ἤδη στὴν παράγραφο 5 μιλήσαμε γιὰ τὴν ἀλληλεξάρτηση, ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ σκέψεως καὶ Γλώσσης. Εἶναι ἀλήθεια πώς, σὲ μιὰ ἐπιπόλαιη παρατήρηση, ἡ σκέψη δὲν φαίνεται νὰ εἶναι σ υ μ φ υ ὴ ς μὲ τὴ γλωσσική της ἔκφραση. Ἡ συντελούμενη ὅμως, σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη αὐτή, διαφοροποίηση τῆς νοητικῆς λειτουργίας ἀπὸ τὴ γλωσσική της ἔκφραση, δὲν εἶναι μόνο ἀντίθετη μὲ τὴν ἐπικρατοῦσα σήμερα γνώμη, ἀλλὰ καὶ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση καὶ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος (περ. 429-περ. 348 π. Χ.), ὅπως ἀργότερα καὶ μὲ ἐκείνη ἄλλων κορυφαίων φιλοσόφων. Ἐξ ἄλλου, ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῆς σχέσεως μεταξὺ σκέψεως καὶ Γλώσσης ἐξαρτᾶται, ὅπως εἴπαμε (βλ. παράγρ. 7), καὶ ἐκείνη πολλῶν ἄλλων, φιλοσοφικῆς φύσεως, προβλημάτων τῆς Γλώσσης.

20. Στὰ ἀνωτέρω ἐξετάσθηκε μὲ ποιὸ τρόπο ἡ Συντακτικὴ καὶ ἡ Σημαντικὴ χρησιμεύουν στὴν ἔρευνα τῆς Γλώσσης. Μὲ τὴν ἔρευνα ὅμως αὐτὴ δόθηκε μαζὶ καὶ τὸ μέσον γιὰ τὴν ἀνάλυση τῶν μορφῶν τῆς σκέψεως. Ὅπως εἴδαμε, ἡ Συντακτικὴ ἀσχολεῖται μὲ τὴ δόμηση τῆς Γλώσσης ἀπὸ τὰ στοιχεῖα της, ὡς τυποποιημένο σύστημα. Ἡ Σημαντικὴ δίνει περιεχόμενο στὶς ἐκφράσεις, ποὺ μορφώνονται ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς τυποποιημένης Γλώσσης, καὶ προβαίνει στὴν ἀνάλυση τοῦ φορμαλιστικοῦ (τυποποιημένου) αὐτοῦ γλωσσικοῦ συστήματος. Ὅμως *γιὰ νὰ μεταφέρωμε τὰ ἀφηρημένα σύμβολα (στοιχεῖα) στὴν ἐννοιολογικὴ Γλῶσσα τῆς γνώσεως, πρέπει νὰ βροῦμε ἀντικείμενα, ποὺ τὰ παριστάνουν αὐτὰ τὰ σύμβολα. Ὥστε τὸ πρόβλημα δὲν εὑρίσκεται στὸ ἂν ἡ Συντακτικὴ καὶ ἡ Σημαντικὴ ἐρευνοῦν τὴ σκέψη, ἀλλά, στὸ π ῶ ς γίνεται αὐτό, καὶ ἂν εἶναι δυνατὸν νὰ περιλάβωμε ὅλες τὶς πλευρὲς τῆς σκέψεως μὲ τὶς μεθόδους ποὺ ἐκεῖνες δημιουργοῦν*[33].

Ἐτονίσαμε ἤδη ὅτι στοὺς νεώτερους χρόνους ἡ Γλῶσσα ἐπῆρε μιὰ πολὺ πιὸ πλατειὰ σημασία ἀπ' ὅσο παλαιότερα συνήθιζαν νὰ ἐννοοῦν μὲ

---

32. Βλ. Beth 69.
33. Kopnin 291 ἑπ.

τὸν ὅρο αὐτόν. Ἔτσι μᾶς εἶναι κατανοητό, σ' ὅλη του τὴν ἔκταση, τὸ περίφημο ἀπόφθεγμα τοῦ Δανοῦ φυσικοῦ Nils Bohr (1885-1962) : *Τὰ Μαθηματικά! Αὐτὰ εἶναι περισσότερο ἀπὸ μιὰ ἐπιστήμη, εἶναι ἡ Γλῶσσα ὅλων τῶν ἐπιστημῶν.* Ἀλλὰ καὶ κάθε ἐπιστήμη εἶναι, σύμφωνα μὲ τὰ ἐκτεθέντα, μιὰ Γλῶσσα. Ὥστε, στὴν πραγματικότητα τὰ Μαθηματικὰ εἶναι ἡ γενικὴ, ἡ παγκόσμια Γλῶσσα τῆς ἐπιστήμης. Ὁπωσδήποτε, εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι ἡ μαθηματικὴ σκέψη ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς σπουδαιότερες λειτουργίες τοῦ νοῦ, μία λειτουργία χάρη στὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ὄχι μόνο εἰσδύει στὰ μυστικὰ τῆς Φύσεως ἀλλὰ καί, σὲ κάποια ἔκταση, κυριαρχεῖ ἐπ' αὐτῆς.

21. Τέλος, γιὰ ἕνα ἀκόμη πρόβλημα, στὸ ὁποῖον ἔχομε τὴν πρόθεση νὰ ἐπανέλθωμε λεπτομερέστερα σὲ ἄλλη εὐκαιρία, θεωροῦμε σκόπιμο νὰ προσθέσωμε λίγες γραμμές. Ὑπάρχει σκέψη δίχως Γλῶσσα; Γιὰ τὸ τόσο ἐνδιαφέρον αὐτὸ θέμα, ποὺ ἀπασχόλησε πολλοὺς ἐρευνητάς, ἂς μᾶς ἐπιτραπῆ νὰ ἀναφέρωμε ἐδῶ ὄχι μόνο τὴ γνώμη ἑνὸς φυσιοδίφου, τοῦ Wilhelm von Humboldt (1767-1835), ὁ ὁποῖος λέγει *«σκεπτόμαστε ὅπως μιλᾶμε»*, ἀλλὰ καὶ τὴ γνώμη ἑνὸς μαθηματικοῦ, τοῦ καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ζυρίχης, B. L. van der Waerden ποὺ εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ διατυπώση στὸ Συμπόσιο μὲ θέμα Thinking and Speaking, τοῦ ὁποίου τὰ Πρακτικὰ ἐξέδωκε ὁ ἐκδοτικὸς οἶκος North-Holland στὸ Amsterdam[34]. Κατὰ τὸν Van der Waerden, ἡ σύλληψη γεωμετρικῶν ἐννοιῶν ἠμπορεῖ νὰ γίνη ἀπὸ παραστάσεις ὁράσεως καὶ κινήσεως δίχως τὴ μεσολάβηση λεκτικῶν παραστάσεων. Αὐτὸ σημαίνει πὼς στὴ γεωμετρικὴ σκέψη, ἡ Γλῶσσα ἀκολουθεῖ τὴ σκέψη. Τὸ ἴδιο ὅμως ἰσχύει, κατὰ τὸν αὐτὸν ἐρευνητή, καὶ γιὰ τὴ λογικὴ (ὅπως καὶ γιὰ τὴν πρακτικὴ) σκέψη. Ἐδῶ ἡ λογικὴ σύνδεση μεταξὺ καταστάσεων, ἐκφραζομένη π.χ. μὲ τὸ μόριον «διότι», ἔχει ὡς βάση τὴν ἀνάμνηση τῆς πορείας στὴ σκέψη, καὶ ἡ ἀνάμνηση εἶναι ἐκείνη, ποὺ μᾶς ὁδηγεῖ ἀπὸ ἡγούμενες σὲ ἑπόμενες προτάσεις. Μὲ τοὺς συλλογισμοὺς αὐτούς, στὸ οὐσιαστικό των μέρος, φθάνει ὁ ἐν λόγῳ ἐρευνητὴς στὸ συμπέρασμα, ὅτι εἶναι δυνατὴ σκέψη δίχως Γλῶσσα.

Τί λέγουν ὅμως καὶ ἐκεῖνοι, ποὺ ἀντιτίθενται στὸν ἰσχυρισμὸ αὐτόν, τουλάχιστον ἀναφορικὰ μὲ τὴ μαθηματικὴ σκέψη; Ἡ μαθηματικὴ σκέψη εἶναι ἀφηρημένη, εἶναι σκέψη μὲ ἔννοιες καὶ οἱ ἔννοιες δὲν εἶναι ἀντικείμενα τῆς ἐπαισθήσεως. Ὁ μόνος τρόπος, γιὰ νὰ ἐργασθῆ κανεὶς μὲ γενικὲς παραστάσεις, ποὺ εἶναι οἱ ἔννοιες, εἶναι νὰ τὶς ἀντικαταστήση μὲ σύμβολα. *Πολὺ καλά*, ἀπαντᾶ ὁ Van der Waerden, *εἶναι ὅμως ἀνάγκη τὰ*

34. Τὴν ὑπόδειξη γιὰ τὴν ἐργασία τοῦ Van der Waerden καὶ ἀνάτυπό της ὀφείλομε στὸ εὐγενικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ καθηγητοῦ A. Szabó, Βουδαπέστη.

σύμβολα νὰ εἶναι λέξεις; Κατὰ τὴ γνώμη του, ὄχι: *Ἡ σκέψη δημιουργεῖ γιὰ κάθε ἔννοια ἕνα σύμβολο. Ὡς σύμβολο ἑνὸς γένους ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ λάβῃ ἕνα μεμονωμένο ἀντικείμενο τοῦ γένους. Πρέπει ὅμως νὰ μὴ μείνῃ κανεὶς σ' αὐτό: Δὲν πρέπει νὰ σκεφθῇ μονάχα αὐτὸ τὸ ὑπόδειγμα. Τὸ σύμβολο ἠμπορεῖ ἀκόμη νὰ εἶναι μιὰ λέξις.* Ὅ,τι λέγεται, προσθέτει ὁ Van der Waerden, ἀφορᾶ τὴ συνειδητὴ σκέψη, ἀλλιῶς ἡ σκέψη ἔχει πιθανῶς ἀκόμη λιγώτερη σχέση μὲ τὴ Γλῶσσα.

LOGIC, LANGUAGE AND MATHEMATICS

Summary.

Starting from theories which were advanced recently by several authors concerning the source of the principles of logic and their linguistic-conventionalistic approach, a discussion of the problem of the analysis of a language according to R. Carnap is given in this paper. This analysis serves not only the better understanding of the above mentioned theories, but also a profound study of the relation between thought and language, as well as of the basic problem concerning the foundation of logic.

Moreover, the analysis of a language applies to any science, especially to pure Mathematics. For methodological purposes, an introductory investigation of the development of logic and the philosophy of language is given at the beginning. Finally, the question arises, if there is thought without language. Certain views about the answer are sketched in. The author intends to investigate this matter in more detail in a future paper.

Athens Philon Vassiliou

G. P. HENDERSON, Dundee/Scotland

POLITICS, MORALS, NATURE AND CONVENTION

Aristotle says, near the beginning of his *Nicomachean Ethics*[1], that the subject-matter of political science, namely a certain excellence and justice in human action, is of such variety and inconstancy that it might seem to be the product of human convention (νόμος), and not part of the natural order of things (φύσις). A similar inconstancy, he adds, is characteristic of things which we hold to be good. (He now has in mind, evidently, commodities, or qualities of character, rather than actions). Wealth, for example, he remarks, has been the ruin of some people, bravery of others. His immediate point is that the variety and inconstancy of which he is speaking must be taken as a warning not to expect, in either political or moral science, too great certitude or precision: certainly not that degree of them which is characteristic, say, of mathematics. But the more interesting point, in a way, is the bearing which the variety and inconstancy mentioned may have on the subject-matter of the two studies, political and moral science. He indicates, explicitly for the first and implicitly for the second, that the comparative irregularity of the phenomena with which they are concerned is or may be a sign that we are dealing in them with purely human creations or contrivances, as contrasted with what «exists by nature» (φύσει). My object in the present paper is to take up and examine this contrast. (I shall make no attempt to trace Aristotle's own further treatment of it. I am simply taking what he says in the passage noted as representing an interesting theme for independent discussion).

What exists by nature —the idea would seem to be— is stable in a way in which social and individual norms, virtues and values —those which make up what may be loosely called the moral fabric of a society— are not. For example: if there are any triangles in nature then in each instance the sum of the three angles will be 180^0 on a plane. This is nature at its most stable. Natural triangles on a plane are bound to be triangles of a certain

1. I 3, 1094 b 14 sqq.

standard, so to speak: it is not just probable that they will be true to type. Water, left to itself, will run downhill. A disease, left to take its course, will kill or impair the organism or else be got rid of, according to the organism's condition. A naturally-felt emotion like panic terror, will, if left to develop, issue in paralysis or flight. All this, too, is stable. The stability in the later examples is not logical, as in the case of the natural triangle; but, whatever its basis, it is an over-all general feature of things left to themselves. The beginnings of instability come when things are not left to themselves, when one mixes one's labour with nature. This it is that introduces into nature —as factors— wants, requirements, objectives, designs, projects and so on — all that irradiates it with purpose, that in a sense ramifies it, in a sense makes it more complex than it is «in itself». Thus, water may be forced to run uphill; a disease may be prevented, or treated in more and more novel ways; panic terror may be overcome by training; we may even, without violating any logic, abandon orthodox logic (so to speak) when we find that nature is to be interpreted and charted, on occasion, in terms of an elliptic or hyperbolic, rather than Euclidean geometry. (It is not that this theoretic shift as such renders nature less stable, but once mixed with nature as a factor it can transform nature in indefinitely many ways).

One can say something along these lines, then, about the stability of what «exists by nature», when men are thought of as the spectators of nature rather than as agents in it. But is this possibility enough to provide us with an interesting contrast between the phenomena of politics and morals, lacking as they are said to be in stability, and the natural? It is not, because the contrast so far is too obvious. It is no sort of d i s c o v e r y that political and moral phenomena lack the sort of stability that is characteristic of unviolated nature, because politics and morals are precisely part of a violation. They belong conspicuously to men as agents and not as spectators. They could not conceivably belong to nature as do those stable features and ways of behaving of which I have given some examples. Laws and moral rules are no part of the articulation of nature, like the laws of falling bodies; justice is no feature of natural organisms as health may be; moral corruption does not come about like disease; political obligation and moral decency, unlike fear, do not o c c u r in nature. And all of this is rather obviously so. There is no interesting possibility of treating social ideals, justice or moral excellence as being naturally embodied anywhere — as having t h a t sort of stability. It would seem not worth while, therefore, to point out that they lack this feature, if it were not that a great philosopher could write, *I am far removed from the sentiment of those who maintain that there are no rules of goodness and of perfection in the nature of*

things[2], and that we might thereby seem licensed to think of a universe in which there might *be* such rules but not a soul to be affected by them: or perhaps of a universe where there were some souls, but where we were *to be quietists and wait ridiculously with folded arms* for what God would decree[3].

The next thing we have to do, therefore, is to look at the natural on another level, one on which it will be intertwined with what people do, and not limited to what they merely find confronting them. The quest will still be for a kind of stability, in «natural» phenomena, which it may be of some interest to identify as not belonging to political or moral phenomena. Now this is difficult —difficult in prospect, at least— for anyone who is accustomed to take with any degree of seriousness the classic contrasts which have been drawn between man in his organized political and institutionally moral condition, and «the natural condition of mankind» or «the state of nature» as variously depicted. It does not matter for our present purposes that these «natural» states or conditions may never have existed or, alternatively, that they may have occurred in only a very few small, special or isolated examples. It does matter that they purport to show us how man stands, regarded naturally, in relation to more or less familiar organized, contrived, institutionalized political and moral contexts. According to one way of thinking, man in the natural condition may be nothing, politically and morally regarded. The concepts of justice (and injustice), virtue (and vice), kindness (and cruelty), and so on may have or be given no application to that condition — be logically not on speaking terms with concepts which do apply. According to another, they may have or be given a kind of courtesy application. In the natural state we may recognize surrogates for the kinds of features or qualities just mentioned. There may be justice of a kind — an unreliable willingness on people's part co-operatively to see that others are protected, inequity avoided, injury redressed, and so on. Correspondingly, there may be something that passes for injustice; there may be actions which, by more or less general consent, are regarded as meet for punishment and may indeed evoke some more or less organized requital. (Locke, for example, allows for «punishment» in his state of nature, counting as and justifiable as the execution of the law of nature. Although such punishment may involve even the destruction of the offender, it is to be distinguished sharply from any *unjust*

2. Leibniz, *Discourse on Metaphysics* 2.
3. Cf. ibid. 4.

violence and slaughter[4]). There may be virtue of a kind — perhaps not often rewarded, but practised on the basis that some qualities of character and ways of dealing with people are admirable, some not, and regardless of the fact that there may be no further rationale of virtue to be given in the circumstances. Specific virtues, like kindness, may be typical enough, within the natural state, to be recognized as such. They may be unstable and unreliable, but they will be there as manifestations of that «natural» virtue (φυσικὴ ἀρετὴ) which Aristotle, very interestingly, distinguished from virtue in the strict sense[5].

But now, whether we take the first, the Hobbesian, or the second, the Lockeian way of looking at man in the natural condition it becomes clear that the terms of the comparison between natural and socially-organized man do not help us with our original Aristotelian observation that there is something non-natural about the subject-matter of political and moral science because it is all so unstable. When it comes to a question of the constancy and reliability of political and moral phenomena in comparison with their «natural» counterparts or surrogates, the award must go to what exists artificially by contrivance, or by convention or custom, as distinct from what exists «by nature». In the Hobbesian natural condition there are no surrogates worth recognizing, and all is parlous, chancy, suspect and unreliable. Without political arrangements neither law nor morality makes any part of the fabric of a human community, and the community is, by that very fact, a quicksand. With political arrangements it can be held together. Where, then, in this account do we find the instability, even the relative instability, which, according to Aristotle's suggestion, is so much a feature of the subject-matter of political and moral science ? In Locke's terms the situation is essentially no different, from our present point of view. The famous «inconveniences» which it is the purpose of civil society to remedy or avert, are all those of not quite knowing where you stand, so that you need to stiffen the natural helpfulness, amiability, even morality of people, with something more adamantine. So, in Locke's state of nature (and the same would hold for Rousseau's) we find no firmer a basis than in Hobbes's for the idea that there is something interestingly non-natural about the subject -matter of political and moral science b e c a u s e of its variation and inconstancy. Relatively speaking, political arrangements and a moral code introduce or represent order, reliability and security where without them

4. See his *Second Treatise of Government* §§ 7-13.
5. *Nic. Eth.* VI 13, 1144 b 1 sqq.

there is little or none. Property, as Rousseau puts it, can take the place of possesion ; and much else that is stable can take the place of the unstable.

It may be suggested, of course, that «state of nature» theories are by now more of a historical curiosity than a useful way of approaching problems in political philosophy. Nevertheless, I take it to be significant for our present purposes that these are the theories which lay the most special stress on the c o n v e n t i o n a l nature of political arrangements — though admittedly as regards moral they do not speak with one voice. But they do, in effect, take their stand on the question, «How can phenomena so universal as citizenship, so generally recognized as political obedience, so generally acknowledged as political obligation, be o t h e r than contractual in nature — however difficult it may be actually to point to a contract in which citizen A or citizen B or citizen C personally is involved ?». How can something relatively so stable n o t rest on something so binding ? It is in a particular kind of convention, and not just in an organic growth (nature unintegrated by contractual attitudes) that we must look for an explanation of these widespread, almost universal, kinds or means of cohesion which represent the major data of political study.

I do not agree, then, that for present purposes the social contract theories in terms of which I have been speaking are of historical rather than of philosophical interest. But a more daring criticism of what they have to offer, in their various ways of distinguishing between the natural state and the moral-political order, must now be considered. This is that they view the difference between the natural and the non-natural the wrong way round. It is the so-called «natural» condition and state of nature —the differences between them not being to the point— that are really non-natural or artificial, and the moral-political order that exists «by nature». It is not that «states of nature» represent any sort of actual convention or contrivance. But they are artificial in that they are sheer abstractions, sheer intellectual constructions (if you like) : in yet other terms, they are polarizations of what in fact exists unpolarized ; they represent a putting-together of certain characteristics, tendencies and dispositions of human beings, their pride, ambition, competitiveness, mutual suspicion, aggressiveness and the rest, so as to present a picture of mankind that may be coherent enough, but is also artificial and distorted. For every single one of these characteristics, tendencies and dispositions is taken out of its context. They are all abstracted from, drawn out from what is natural ; and whatever the purpose of doing this, its effect is to present them in an artificial independence and isolation, as operating unmodified whereas in nature they are modified by all sorts of other factors.

If, then (the argument would run), either term in the relationship, state of nature — civil society, is to be held to represent something that exists «by nature», it can only be civil society. For all that social contract theorists have shown to the contrary, man is by nature as much a moral and political animal as he is one who fears, mistrusts and plays the savage. If in the so-called natural condition we find instability, uncertainty and lack of order it is because we ourselves have put them there, arbitrarily and by f i a t. Such stability and order as may be found in political and moral institutions is n o t due, it would appear, to the overcoming of nature, at any rate nature as specified by those who have been most concerned to speak of a natural state or condition. And the term «overcoming» seems, accordingly, out of place, since what is «overcome» is only one facet, or a few facets, of man's natural being amongst others, and that which does the overcoming is, for all that has been shown to the contrary, as natural as they are. We are bound, therefore, still to be puzzled at the presumption, taken seriously by Aristotle, that because political and moral phenomena are variable and inconstant they must be conventional rather than natural in essence. But the puzzlement now takes a different direction. In the first place, it would seem (and here there need be no dispute between the contract theorists and their critics as I have represented them), political and moral phenomena are not all variable and inconstant: it depends entirely on how generally you look at them. And in the second place, it would seem, the contrast between natural and conventional is misconceived, at least as it has been handed down to us in certain developed versions. Admittedly, these are the versions of Hobbes, Locke and Rousseau, not Aristotle. But it is Aristotle who has presented us with the distinction —I do not mean that he originated it— and if the distinction has, in a manner, gone wrong one would like all the more to know what A r i s t o t l e had in mind when he introduced it. Gnostic assurance is not enough.

What this criticism does is to put the whole question back into the melting -pot. I note, in passing, the possible reply to it that the intellectual constructions represented by the «natural condition» and the «state of nature» may still have been illuminating, even if arbitrary. Their point may have been, not to represent the natural as being more real, primitively or genetically, than the moral-political order, but to indicate the sort of state towards which we may lurch if we relax our moral-political guard. And it may be that only after this fashion do the phrases, «natural condition» and «state of nature», require to have a referent. However, I am more concerned with the apparent vacuity of the concept of «nature» into which we are now being led. Certainly

the main weakness of the line of criticism just suggested is that it leaves the concept of «nature» at least as vague as it found it. If that from which the «natural condition» and the «state of nature» are abstractions is all, itself, to be termed «nature», then what remains that is not «natural»? Either we must say that all personal activities, all inter-personal relations, all that makes up civil society, in fact, is equally natural —and hence the term «natural» ceases to illuminate anything against anything else— or we must find a new basis, independently of social-contract theory if we do not wish to persevere with that, on which to distinguish what exists by nature from what exists in another way, «by convention» as Aristotle puts it. And it does sound a feeble suggestion to make, that our conventions, covenants, compacts and contracts are as natural to us as our processes of digestion or our hates or fears. In a wishy-washy sense of the term it may be «natural» to man to make covenants : but there is surely s o m e interesting sense in which it is n o t natural, and in agreement with which we are justified in saying that covenants, etc., are distinctively achievements, sets of arrangements that come, not naturally, but only after more or less strenuous contrivance.

If a distinction along such lines is to be made out, it is probably easier to approach it from the side of what is natural rather than the reverse way. This is in spite of the fact that the non-natural is, in a sense, the more likely to stand out, and to be the narrower class. But the natural is what is being departed from, and lexicographically, certainly, it is the easier to begin with. Anyhow, let me suggest that a typical facet of the meaning of «natural», when that term is applied to human activity and human relationships, is that the natural comes effortlessly[6]. A golfer may be said to have a «natural» swing: that is, he has not worked at or taken instruction about his swing, but accomplishes it effortlessly and accurately. Mathematical thinking may come «naturally» to one student, but be a desperate effort for another. Various primary physical functions may be described as «natural» in that, in normal circumstances, they take place automatically and without special effort. In personal relationships, too, effort may be more or less conspicuous, and the relationships may be thought of correspondingly as formal or informal, ceremonious or natural in some degree. Manifestations of friendship, for example, might be thought of as relatively natural —relationships into which one falls, as it were— in contrast with the sort of relationships involved in trying to drive a bargain. It does not normally take an effort to exchange

6. The *Oxford English Dictionary* gives due support to this suggestion. «Natural», has, as one of its main definitions, «coming easily or spontaneously t o one».

news with a friend; but it requires continuous alertness, and an ability to read the mind of the person being bargained with, if the process is to be brought to a satisfactory end.

Consider next certain more general forms of human interrelationship. In a hot country it is natural for people to come out on to the streets after the sun sets, to parade up and down, talking, enjoying the gentle movement, taking stock of one another, exchanging «good-evenings», and so on. It is all very affable, easy-going and effortless. It is orderly, indeed quite a ri ual, but without organization. There are things one would do and things one would not do on such occasions[7], but knowing and observing the difference is a product of s h e e r custom and convention, as one might say. There are no laws specially applicable to these occasions, that is, no laws specifically drawn up to regulate them. (I except what might be called «facilitating» laws or regulations, such as a bye-law closing certain streets to motor traffic between certain times.) The people's ritual follows no score, obeys no codified rules and involves no kind of constitution. Now, contrast with this the sort of assemblage of people that you get, say, at an airport. Here there will be, at any one moment, an extraordinary variety of relationships amongst the individuals present, those of passengers to passengers, of passengers to airport officials, of these to airline crews, and so on and so on. There is not one of these relationships but may be, and typically is, subject to some kind of regulation, pertaining specially to the conduct of persons at airports, and whatever the regulation it will appear in print somewhere, on the passenger's ticket, in a notice on top of a desk, on a display board or elsewhere. Passengers, at any rate most of them, make it their concern to satisfy these regulations, and officials of all sorts are concerned to have them satisfied. The regulations themselves, while mandatory as they stand, are always liable to change and amendment to suit changing conditions; and this involves discussion, argument, the application of expert knowledge, concern for efficiency and so on. The point is that all is effortful. What holds this assemblage together may include, in this or that respect, what I have called «sheer» custom or convention: I suppose that the politeness of passengers to one another, or some of the ways in which they kill time, depend on nothing else. But these matters are relatively unimportant. It is the application of a whole network of complicated, sophisticated, express «conventions» (in a parti-

7. For example, one could talk politics with friends, but it might well not be the done thing to political slogans.

cular sense of this term) which really does the job: involving, at every point, the energetic regulation of what the people are doing in this particular kind of place.

The charter and statutes of a university are like airport regulations in the respects just mentioned. They may remain unchanged for long enough, but they actively preoccupy the minds and control the doings of a specific group of people, and also they are not like the tables of stone brought down by Moses from the mountain — renewable only without amendment. Part of one's preoccupation with them has to do with the question of their continuing suitability. They represent, from this point of view, something dynamic rather than static. They are a source of order and stability, but a condition of their being so is that they should not be allowed to become ill-adapted to the needs of the changing community which they govern. The same might be said about the laws of the land, and about constitutions of various degrees of generality.

All of these examples portray deviations from the natural, regarded as what comes without effort, or spontaneously: and this sense of «the natural» I take to be closely connected with the idea of a certain kind of «facticity», of relationships into which we enter and activities in which we engage because. . . they are there (they have not had to be organized or brought into existence). The deviations represent, not departures from or abandonments of this, that or the next «natural» relationship or activity, but departures on a different level, the abandonment for certain purposes of a life -style of acceptance, and the adoption, instead, of policies, projects, schemes, plans, contrivances; always with regard to groups of people and sets of circumstances that come about by arrangement, organizedly. Effort is characteristic of these schemes, in the attempts of certain people to satisfy them, in those of others to impose them or make them work, and in the general attempt to keep an equilibrium between the stability they make possible and their own inherent need for review, and, it may be, reconstruction or replacement.

This is why they are poles apart from «sheer custom or convention». Yet there is no etymological absurdity, and no manifest offence to usage, in applying the adjective, «conventional», to them too. One must just be ready to allow that not all conventions are deposits or accumulations, like the silt at the bottom of a pond, but that some are more of a holding in suspension, or an interaction, than a lying or moving together in passivity. What exists by convention (νόμῳ), therefore, may be of very different types. So far, what I have been tending to argue is that certain things which conspicuously exist by convention, the schemes, constitutions and so on, of which

I have been speaking, have two sides to them: the stabilifying (reflecting their own relative stability) and the energizing (reflecting their power to make possible certain distinctive activities which, however, also require that the governing schemes remain right, or in other words that they shall never be pushed beyond the pale of criticism). All this has been argued by reference to political schemes rather than ethical, that is, to various sorts of arrangement, distinctive of states or civil societies, in which the idea is fundamentally that of the enablement or facilitation of activities considered desirable, and of the prevention or discouragement of activities not so regarded. These are activities pursued more or less in common and where the mode of pursuit is to be decided «in common», that is, is not such as can suitably be left to anyone's individual decision. It may now be useful, however, to consider how ethical as distinct from political schemes stand in the light of the «natural» versus «non-natural» distinction which I have been trying to work out.

I intend no difference in sense between «ethical scheme» and «moral code». In fact it is useful to have the two words, «scheme» and «code», available here to support the idea that we are looking towards something which, while personal, is still relatively systematic. An ethical scheme is one that covers situations to moral problems. There would be nothing worth calling a moral problem if it did. I mean merely that it must be extensive and adaptable enough to have something to say, or a variety of things to say, from a moral point of view, in any situation in which one has to make personal decisions of a certain kind. These are decisions as to what it is good or bad, right or wrong to do, but in which one may not see the way clearly. And one may be in this position because the goodness and badness one is concerned about are more than just an immediate advantage to oneself or some other, or a corresponding injury: such might be covered by a rule of thumb or practical maxim, but moral goodness or badness never. Rightness or wrongness, similarly, are more than just correctness or incorrectness. The latter one would hope and tend to assess by reference to some rule of reckoning, or a relatively cut-and-dried decision procedure; but moral rightness and wrongness not so. A personal ethical scheme is a difficult scheme to hold, precisely because it consists, not of such rules of reckoning, but rather of principles which, while extensive and adaptable, do not always fit situations neatly and without challenge. At the same time they do make a virtue, so to speak, of comprehensiveness. It would be a curious ethical scheme that consisted only of principles about honesty, say, and generosity, just as it would be curious to call a man virtuous whose excellences lay only in courage,

say, and temperance. Without going into the difficult question how moral principles support one another, or how the virtues can be not independent of one another, I only note that from Mill (to name no more recent writer) back to Plato a guiding idea has been that they do, and that it is a generally recognized mark of an ethical scheme as such that, however difficult it may be to formulate its fundamental principle or to describe that virtue which is central to it, it does have foundations and does hang together. Its very consistency, its having a structure, may indeed, on occasion, create problems. An ethic whose central virtue is, say, justice may lack spontaneity and sometimes find itself ineffective for a certain want in kindness and generosity. By contrast, one which makes kindness absolutely central may sometimes find itself evasive and reluctant in the application of justice. But, by and large, its having a structure is what enables its practitioner to meet and deal with certain classes of situation fairly and squarely, without neuroses. All of this means that, over that area of life which is its field of operation, an ethical scheme imparts stability, but without rigidification if it is in any degree reflective or critical. Should it be reflective or critical, its own stability will lie on a border with restlessness, and the most effective ethical schemes, like the most effective political or administrative arrangements, will represent a continuously held balance between the too much and the too little, whether of regularity and uniformity, or of change and adaptation, in the principles which constitute them.

It is in this respect that ethical schemes, too, may be poles apart from sheer custom or convention. Here, too, we have to contrast stability of one kind with stability of another. Sheer custom or convention represents stability of the «deposited» kind. And this means that its efficacy in regulating inter-personal life depends very much on that life's continuing to be like what it has been. Either sheer custom and convention are limited to those sorts of situation of which experience has been had in the past, and hence are not open-ended, can provide us with no way of dealing with unprecedented predicaments: or they a r e open-ended, in that they represent all that we have available to apply to any predicament that crops up, regardless; and then they may offer only the most incongruous of ways of dealing with that predicament. It is clear, then, that sheer custom and convention are most at home when the society in which they are operative changes as little as possible, in particular where there is no social engineering or personal experimentation in styles of inter-personal relationship. Once envisage human interference with the social scene, and a new kind of stability is required —at the inter-personal level and independently of political, legal and administrative arrangement— in the form of a *modus operandi* that is not past

-reflective, is not in that way limited in its means of dealing with problems, that trades in terms of principles not precedents, and that, while offering no cut-and-dried solutions, provides us nevertheless with the security of new terms of reference, a vocabulary and syntax (if you like) which at least bear on the problems that confront us. In ethical schemes, as in political, legal and administrative, we may well be dealing with what exists «by convention», but the convention has to be understood as having a built-in δύναμις, a critical apparatus which provides for the continuous review of the principles that otherwise constitute its strength and stability. Again it seems that what exists by convention may be of very different types. This consideration modifies accordingly the nature of the contrast or contrasts which we may expect to establish between what exists «by convention» and what exists «by nature».

To return to Aristotle's problem. He offered it as a presumption to be taken seriously that because the subject-matter of political and moral science is so variable and inconstant, we must be dealing in these sciences with what exists «by convention» and not «by nature». I have been critical both of the premiss in this hypothetical argument and of the connection between premiss and conclusion. Is the subject-matter of political and moral science variable and incostant ? It depends entirely on what it is being contrasted with. Because it consists of man's interferences with his own self in society, it will *ipso facto* be variable and inconstant along all the lines of these interferences. But granted that man is inherently an interferer, the question arises how he can interfere most acceptably. And here what political and moral science are concerned with is his own preoccupation not to let his interferences be anarchic. That is, they are concerned with the significance of political organization and obedience as such, the point and general nature of a rule of law, and the possibility and point of ethical schemes. Hence on one level at any rate (strictly, that of meta-politics, general jurisprudence and meta-ethics) their subject-matter is not variable and inconstant, but massively constant and of a piece. Certainly, when it comes to the philosophical discussion of political or ethical as distinct from meta-political or meta-ethical problems, philosophy cannot but take note of the variety that may be characteristic, not only of the details of political and ethical schemes, but of their very starting-points. Nevertheless, there remains as a major feature of philosophy (letting that term cover both political and moral science) a certain dialectic in its approaches and theorizing, forced on it by the polarity of what it has to deal with — the constancy and unity of purpose which it acknowledges on its meta-political and meta-ethical side, and the variable detail acknowl-

edged on its other. In old-fashioned terms, its great problem is how political and ethical multiplicity may be of what is fundamentally constant and invariable. Hence it is not a clear-cut truth that the subject-matter of politics and morals is variable and inconstant. The universal element (what is καθόλου) may appear in them in a different fashion from that in which it appears either in mathematics or in natural science: there the context is axiological and not, as in these other studies, unaffectedly deductive, hypothetico-deductive or inductive as the case may be. But appear it does, in the positing and assessment of man's ultimate purposes and designs as a human being, as affected by his proximity to other human beings.

Such is my criticism of the premiss, in Aristotle's hypothetical argument, to the effect that the subject-matter of political and moral science is variable and inconstant. What then of the use made of the premiss? So far as that subject-matter is variable and inconstant, does its having this feature suggest that it exists by what can appropriately be called «convention» as distinct from «nature»? The whole trend of my discussion has been to show that «convention» can be associated at least as firmly with stability and orderliness as with variability and inconstancy. This holds whichever way you take «convention»; whether as indicating what I called «sheer custom or convention», or as indicating quite dynamic political or ethical arrangements. In the first instance the stability is that of the «deposited» kind, in the second a contrived, delicate and precarious affair. (It may be all the more precious for being precarious). The first kind, sheer custom or convention, is, in fact, near to nature in that it involves little or no questioning or probing of the historically-given circumstances in which man finds himself, and little or no attempt to manipulate or transform these. Here the contrast between what exists by nature and what exists by convention is vague and ill-defined. The second kind is not at all «near to nature». Here we have to do with interference, on every possible scale, by man with his social circumstances. But the further from «nature» man gets with such interference, the more he needs to substitute one kind of stability for another. What exists by sophisticated convention, whether political or ethical, legal or administrative, may be indefinitely varied, but its *raison d'être* transcends the variation. Therefore, to pick on variability and inconstancy in political and ethical phenomena as suggesting that these exist by convention is to pick on one side of them, one feature of their being, only. And it is not that feature which, to me, most suggests that they exist «by convention».

ΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΗΘΙΚΗ, «ΦΥΣΙΣ» ΚΑΙ «ΝΟΜΟΣ»

Περίληψις.

Σκοπός μου στὸ μελέτημα τοῦτο εἶναι νὰ ἐξετάσω τὴν θέσιν τοῦ Ἀριστοτέλους (*Ἠθικὰ Νικομάχεια* 1094 b), ὅτι τὸ ἀντικείμενον τῆς πολιτικῆς —ὅπως καὶ τῆς ἠθικῆς— ἐπιστήμης παρουσιάζει τόσην ποικιλίαν καὶ ἀστάθειαν, ὥστε θὰ μποροῦσε νὰ φανῇ ὅτι εἶναι προϊὸν συμβάσεως (*νόμου*) καὶ ὄχι ὅτι ὑπάρχει μὲ τρόπον φυσικὸν (*φύσει*).

1. Βεβαίως λείπει ἀπὸ τὰ πολιτικὰ καὶ ἠθικὰ φαινόμενα τὸ εἶδος τῆς σταθερότητος, ποὺ θὰ ἔδειχνε ἡ φύσις χωρὶς τὴν ἐπέμβασιν τοῦ ἀνθρώπου, διότι ἡ Πολιτικὴ καὶ ἡ Ἠθικὴ εἶναι ἀκριβῶς ὄψεις μιᾶς ἐπεμβάσεως. Ἀλλὰ τοῦτο εἶναι φανερόν.

2. Ἂς ὑποθέσωμεν ὅτι τὸ «φυσικὸν» εἶναι εἰς τὸ ἐπίπεδον ἐκείνων ποὺ πράττουν οἱ ἄνθρωποι, ὄχι ἁπλῶς ἐκείνων ποὺ τὰ βρίσκουν τυχὸν ἀπέναντί τους. Εἶναι ἄραγε δυνατὸν νὰ ἐξακριβώσωμεν ἐδῶ ἕνα εἶδος σταθερότητος, ποὺ δὲν ἀνήκει εἰς τὰ πολιτικὰ ἢ ἠθικὰ φαινόμενα ;

Τοῦτο δὲν φαίνεται πιθανὸν νὰ τὸ ἐπιτύχωμεν, ἐὰν λάβωμεν ὑπὸ σοβαρὰν ἔποψιν τὶς κλασικὲς θεωρίες τοῦ «κοινωνικοῦ συμβολαίου» (π.χ. τοῦ Hobbes, τοῦ Locke καὶ τοῦ Rousseau), κατὰ τὶς ὁποῖες ἡ σταθερότης ἀνήκει εἰς ὅ,τι ὑπάρχει κατὰ σύμβασιν (*νόμῳ*), ὡς κάτι διακρινόμενον ἀπὸ ὅ,τι ὑπάρχει εἰς φυσικὴν κατάστασιν.

Ἀκόμη καὶ ἂν ὑποθέσωμεν ὅτι οἱ θεωρίες αὐτὲς εἶναι πεπαλαιωμένες, μπορεῖ ἀκόμη νὰ ἔχη σημασίαν τὸ γεγονὸς ὅτι ὁρίζουν τὸν λόγον τῶν πολιτικῶν δικαιωμάτων, τῆς πολιτικῆς ὑπακοῆς, τῶν πολιτικῶν καθηκόντων καὶ ἄλλων μέσων ἀνθρωπίνης συνοχῆς μὲ τὴν ἔννοιαν τῆς συμβάσεως καὶ ὄχι τῆς ὀργανικῆς ἀναπτύξεως (δηλ. τῆς φύσεως, ποὺ δὲν ἔχει συμπληρωθῆ μὲ τρόπους συμπεριφορᾶς, ρυθμιζομένους διὰ συμβολαίου).

Ἀλλὰ ἡ παρατήρησις αὐτὴ θὰ μποροῦσε νὰ ἀντικρουσθῆ μὲ τὸν λόγον ὅτι εἰς αὐτὲς τὶς θεωρίες ἡ ἐναντίωσις *νόμος-φύσις* εἶναι ὁ ἀνάστροφος, ὁ κακὸς δρόμος. Ἡ «φυσικὴ κατάστασις» εἶναι ἕνα τεχνητὸν θεωρητικὸν κατασκεύασμα καὶ ὄχι «φυσικὴ» μὲ κάποιο πραγματικὸ νόημα. Μένει τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ὁ ἄνθρωπος *φύσει* εἶναι τόσον ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν ζῶον ὅσον καὶ ἕνα ζῶον ποὺ φοβᾶται, δυσπιστεῖ καὶ «κάνει τὸ ἄγριο».

Τὸ κύριον ἐλάττωμα αὐτῆς τῆς κριτικῆς εἶναι ὅτι ἀφήνει τὴν ἔννοιαν τῆς «φύσεως» τουλάχιστον τόσον ἀσαφῆ ὅσον τὴν εὗρῆκε. Κατὰ ἕνα ἀσαφὲς νόημα τοῦ ὅρου «φυσικὸν» μπορεῖ νὰ εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπον νὰ κανονίζη τὴν ζωήν του μὲ πολιτικοὺς θεσμούς, ἀλλὰ ἀσφαλῶς ὑπάρχει καὶ ἕνα ἄλλο, πλέον ἐνδιαφέρον νόημα τοῦ ὅρου τούτου, ποὺ μᾶλλον ὑπο-

γραμμίζει μὲ πόσην σύντονον τεχνικὴν γίνονται οἱ θεσμοὶ αὐτοί. Ἂς προσπαθήσωμεν νὰ τὸ διασαφήσωμεν.

3. Μιὰ τυπικὴ πλευρὰ τῆς σημασίας τοῦ «φυσικοῦ», ὅταν ὁ ὅρος χρησιμοποιῆται γιὰ νὰ χαρακτηρίση ἀνθρώπινη δραστηριότητα καὶ ἀνθρώπινες σχέσεις, εἶναι ὅτι τὸ «φυσικὸν» γίνεται χωρὶς προσπάθειαν, αὐθόρμητα.

Ὁ ὅρος μπορεῖ νὰ συσχετισθῆ μὲ τὴν ἰδιότητα μερικῶν κοινωνικῶν ἐνεργειῶν καὶ σχέσεων νὰ εἶναι ἁπλῶς «ἐκεῖ» (ὡς «δεδομένα», «ἁπλᾶ γεγονότα»), ὄχι ὀργανωμένες, ὄχι γεννημένες ἐπίτηδες ἐνέργειες —ἀντίθετα πρὸς πολιτικὲς— πράξεις, σχέδια, συστήματα κ.τ.λ., ποὺ προϋποθέτουν ὁμάδες ἀνθρώπων καὶ σύνολα περιστάσεων, ποὺ γίνονται κατόπιν σκοπίμου ρυθμίσεως, μὲ ὀργάνωσιν. Αὐτὰ τὰ χαρακτηρίζει ἡ προσπάθεια, ἀλλὰ σκοπός τους εἶναι ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ κοινωνικὴ σταθερότης ἑνὸς ζωντανοῦ, ὄχι ἀποστεωμένου εἴδους. Ὑπάρχουν κατὰ σύμβασιν, ἀλλ' ὄχι κατὰ μίαν «ἁπλῆν» σύμβασιν.

Ἡ ἴδια διάκρισις μπορεῖ νὰ γίνη μεταξὺ ἠθικῶν συστημάτων καὶ ἁπλῶν ἠθῶν καὶ ἐθίμων. Μποροῦν νὰ ὑπάρχουν κατὰ σύμβασιν (*νόμῳ*), ἀλλὰ ἡ σύμβασις μπορεῖ νὰ ἐννοηθῆ ὡς ἄσκησις ἐσωτερικῆς δυνάμεως, ὡς κριτικὴ συσκευὴ ποὺ λειτουργεῖ γιὰ τὴν συνεχῆ ἀναθεώρησιν τῶν ἀρχῶν, οἱ ὁποῖες ἐξ ἄλλου ἀποτελοῦν τὴν στερεότητα καὶ τὴν σταθερότητα τοῦ συστήματος. Γίνεται πάλι φανερὸν ὅτι ἐκεῖνο ποὺ ὑπάρχει κατὰ σύμβασιν μπορεῖ νὰ ἐμφανίζεται ὑπὸ πολλοὺς καὶ διαφορετικοὺς τύπους.

Εἶναι λοιπὸν τὸ ἀντικείμενον τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς ἐπιστήμης ποικίλον καὶ ἀσταθὲς ἢ ὄχι; Τοῦτο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ ἐπίπεδον τῆς θεωρήσεως. Οἱ ἐπιστῆμες αὐτὲς ἴσως χρειάζονται νὰ ὑπολογίζουν σὲ μιὰ σταθερότητα καὶ σὲ μιὰν ἑνότητα προαιρέσεως, ποὺ διαλεκτικὰ σχετίζεται μὲ τὶς ποικίλες λεπτομέρειες τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ἠθικῆς ζωῆς.

Ἐξ ἄλλου κατὰ τὸ μέτρον ποὺ ἐκεῖνο τὸ ἀντικείμενον εἶναι ποικίλον καὶ ἀσταθές, τὸ γεγονὸς ὅτι ἔχει αὐτὰ τὰ χαρακτηριστικὰ δὲν στηρίζει κατ' ἀνάγκην τὴν πρότασιν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι ὑπάρχει κατὰ σύμβασιν (*νόμῳ*) καὶ ὄχι μὲ φυσικὸν τρόπον (*φύσει*).

Ἡ ἔρευνά μου ἔτεινε νὰ δείξη, ὅτι ἡ «σύμβασις» μπορεῖ νὰ συσχετισθῆ μὲ τὴν σταθερότητα καὶ τὴν τάξιν τουλάχιστον τόσο στενὰ ὅσο καὶ μὲ τὴν ποικιλία καὶ τὴν ἀστάθεια — ἀκόμη καὶ ὅταν ἡ «σύμβασις» διέπη πολὺ δυναμικὲς πολιτικὲς καὶ ἠθικὲς ρυθμίσεις.

Dundee/Scotland G. P. Henderson
Ἀντεπιστέλλον μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

Β. Ν. ΤΑΤΑΚΗΣ, Ἀθῆναι

ΑΠΟΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΤΑΦΑΣΗ

1. Ἡ κατάφαση, τὸ ἁπλὸ καὶ μονολεκτικὸ πολλὲς φορὲς ν α ί, δὲν εἶναι δύσκολο σύντομη ἀνάλυση νὰ καταδείξη ὅτι εἶναι ἡ οὐσιωδέστερη καὶ βασικώτερη ἐνέργεια τοῦ νοῦ. Ἡ ἁπλούστερη μορφή της εἶναι, ὅπως τὸ εἶπα κιόλας, τὸ μονολεκτικὸ ναί. Ἂς δοῦμε τί προϋποθέτει, καὶ τί δηλώνει.

Προϋποθέτει ἐπιχειρήματα, ἕνα ἢ περισσότερα ἢ πολλά, πάρα πολλὰ —ὁλόκληρο σύστημα σκέψεων— ἐπάνω σὲ μιὰ ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφικὴ ἔρευνα, ποὺ καταλήγει σὲ ἕνα τελικὸ ναί. Τὸ ἐπιχείρημα ἢ τὰ ἐπιχειρήματα σημαδεύουν τὴ νοητικὴ πορεία ποὺ καταλήγει στὸ ναί, μιὰ νοητικὴ πορεία ποὺ ἰδανικό της ἔχει νὰ εἶναι ἡ ἴ δ ι α γιὰ κάθε πνεῦμα, γιὰ κάθε νοῦ, καὶ νὰ ἐξασφαλίζη ἔτσι τὴν καθολικότητα.

Τὸ ν α ὶ λοιπὸν προϋποθέτει μιὰ καθαρὴ νοητικὴ πορεία, ἀλλὰ τὴν ἴδια ὥρα ὑποδηλώνει καὶ κάποιες πρῶτες, ἀρχικὲς καταφάσεις, στὶς ὁποῖες ἀνάγεται σὲ τελικὴ ἀνάλυση καὶ οἱ ὁποῖες στηρίζουν κάθε κατάφαση, ἐφ' ὅσον μὲ τὴν παραγωγικὴ πορεία κατεβαίνει νοητικὰ ἀπ' αὐτές.

Τοῦτο τὸ αἴτημα τῶν ἀ ρ χ ι κ ῶ ν ἢ π ρ ώ τ ω ν θ έ σ ε ω ν, ἐπάνω στὶς ὁποῖες στηρίζεται κάθε νοητικὴ πορεία, ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφική, κάνει δραματικὸ τὸ ἔργο τοῦ νοῦ, πού, ἐνῶ ἰδανικό του ἔχει τὴν καθολικότητα —καὶ αὐτὴν δέχεται ὅτι σφραγίζει μὲ τὸ ναί—, εἶναι ἔργο ποὺ συχνά, γιὰ νὰ μὴ πῶ πάντα, προκαλεῖ τὴ διχογνωμία ἢ τὴν πολυγνωμία ἐπάνω στὸ ἴδιο θέμα.

Αὐτὸ λοιπὸν τὸ αἴτημα τῶν ἀρχικῶν θέσεων, ποὺ καθιστᾶ δραματικὴ τὴ νοητικὴ πορεία, ἀλλὰ καὶ ἐξηγεῖ τὴ δραματικότητα αὐτήν, φανερώνει ἀκόμη τὴν πολυπλοκότητα τοῦ νοητικοῦ ἔργου. Κάθε ναὶ στὸ βάθος σμιλεύει, προάγει, προωθεῖ, δικαιώνει ἢ ὁδηγεῖ στὴν ἀναθεώρηση ἢ στὴν ἀνασκευὴ κάποιων ἀρχικῶν θέσεων.

Δὲν ὑπάρχει σκέψη χωρὶς νοητικὴ πορεία, ποὺ ἀπὸ μιὰ ἀφετηρία νὰ μὴ ὁδηγῆ πρὸς ἕνα τέρμα. Καὶ ἀξίζει, νὰ τὸ σημειώσωμε, ὅτι καὶ τὰ δύο σημεῖα, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, καταφατικὴ στάση τοῦ νοῦ ἀποτελοῦν, ἕνα ν α ὶ λοιπόν.

Θὰ ἀντιτάξουν ἴσως ὅτι τὰ παραπάνω πορίσματα διαψεύδονται ἀπὸ τὴν

ἐπαγωγικὴ πορεία, ἡ ὁποία εἶναι, θὰ ποῦν, ἡ πορεία ποὺ δὲν ξεκινᾶ ἀπὸ κοινὲς θέσεις, ἀλλὰ καταλήγει σ' αὐτές. Τὸ θέμα ποὺ ἀνακύπτει ἀπὸ τὸ παραπάνω ἐπιχείρημα, καὶ ποὺ προϋποθέτει διαζευκτικὴ τὴν πορεία τοῦ νοῦ —ἢ ἐπαγωγὴ ἢ παραγωγή—, πολὺ ὡς γνωστὸν ἐβασάνισε καὶ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, τὸ Σωκράτη, τὸν Πλάτωνα, τὸν 'Αριστοτέλη, τὶς Σωκρατικὲς Σχολές, τοὺς Στωικοὺς καὶ τοὺς 'Επικουρείους, τοὺς Σκεπτικοὺς καὶ τόσους ἄλλους, ἀλλὰ καὶ τὴ νεώτερη φιλοσοφία, ἀπὸ τὸν Descartes, τὸν Bacon καὶ ἐδῶ, καθὼς καὶ ὅλα τὰ φιλοσοφικὰ κινήματα, ποὺ μεσολάβησαν ἀνάμεσα στὸν ἀρχαῖο καὶ τὸν νέο κόσμο.

Γόνιμος ὁ βασανισμός, καὶ ὡδήγησε σὲ πλούσιο προβληματισμό, διάνοιξε καὶ διερεύνησε πολλοὺς δρόμους σκέψης. 'Από τὰ τέλη ὅμως τοῦ περασμένου αἰώνα καὶ κυρίως στὸν αἰώνα μας ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμός, μὲ τὴν πολύτιμη βοήθεια ποὺ ἔδωκε ἡ διερεύνηση τῆς νοητικῆς λειτουργίας ἀπὸ τὴν Ψυχολογία, ὁ φιλοσοφικὸς λοιπὸν στοχασμὸς ἀποκάλυψε ὅτι ἡ διαζευκτικὴ πορεία, ἢ παραγωγὴ ἢ ἐπαγωγή, ἦταν ἀντίθετη πρὸς τὴ φύση τοῦ νοῦ, καὶ γιὰ τοῦτο ὡδηγοῦσε σὲ ἀδιέξοδο. Ἡ παραγωγὴ καὶ ἡ ἐπαγωγή, ὅπως ἡ σύνθεση καὶ ἡ ἀνάλυση, δὲν εἶναι ἀντίθετες πορεῖες, διαζευγμένες καὶ χωρισμένες, ἀλλὰ πάντα παροῦσες στὸ ἔργο τοῦ νοῦ, εἶναι συνυφασμένες καὶ τὸ βοηθοῦν ἡ κάθε μιὰ μὲ τὴν ὥρα της, τὸ συμπληρώνουν καὶ τὸ ὁλοκληρώνουν[1].

Θεωρῶ ὅτι τὸ ἐπίτευγμα τοῦτο εἶναι ἀπὸ τὰ σημαντικώτερα βήματα τοῦ σημερινοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ποὺ ἐπιτρέπει νὰ δοῦμε μὲ νέα γόνιμη ὅραση ὁλόκληρο τὸ πνευματικὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν στέκεται λοιπὸν ἡ ἀντίρρηση τῶν 'Εμπειρικῶν, γιατὶ προϋποθέτει ὅτι ὑπάρχει ἐπαγωγικὴ ἀναζήτηση, ποὺ δὲν στηρίζεται σὲ παραγωγικὴ θέση· πρᾶγμα ἀδύνατο, ἀφοῦ ὁ νοῦς, ὅποιο βῆμα κι ἂν κάνη, κάπου στηρίζεται γιὰ νὰ τὸ κάνη.

2. 'Αλλὰ τὸ ναὶ προϋποθέτει καὶ κάποια ἐσωτερικὴ ὁρμὴ καὶ ὥθηση. Καὶ ἡ ὁρμὴ ὑποδηλώνει τὴν ὑποκειμενικότητα, τὴν παρουσία τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἔργο του. Ἂς προσθέσω ἀμέσως ὅτι ἡ ὑποκειμενικότητα εἶναι ἕνα ἄλλο πλούσιο στοιχεῖο, ποὺ σημαδεύει καὶ τὴν δραματικότητα ἀλλὰ καὶ τὴν πολυπλοκότητα τοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου.

'Αντικειμενικό, ἀπόλυτα ἀντικειμενικὸ θέλει τὸ νοητικὸ ἔργο του ὁ ἄνθρωπος, ἀντικειμενικὴ τὴ γνώμη, τὴ σκέψη καὶ τὴν ἀπόφαση, ποὺ τὸν ὁδηγοῦν στὴν ὁποια πράξη του. Καὶ ὅμως αὐτὸ τὸ ἀπόλυτα ἀντικειμενικὸ εἶναι κάτι τὸ ἄπιαστο, γιατὶ ὁ ἐργάτης ὅλων τῶν παραπάνω εἶναι

1. Βλ. τὴν ἐργασία μου *Παραγωγὴ - 'Επαγωγή*, 'Αθήνα 1952.

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΕΛΛΗΝ. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ὑποκείμενο, πρόσωπο· ἔτσι εἶναι πανταχοῦ παρὼν στὰ ἔργα ποὺ ἐπιτελεῖ, καὶ βάζει πάντα τὴ σφραγίδα του σ' αὐτά.

Πρέπει βαθιὰ νὰ κατανοήση καὶ νὰ δεχτῆ ὁ ἄνθρωπος ὅτι, ἐπειδὴ εἶναι ὑποκείμενο, πρόσωπο, γιὰ τοῦτο θεωρεῖ, διανοεῖται, βουλεύεται, ἀποφασίζει καὶ πράττει. Ἂς ἀγωνίζεται ὁ ἐπιστήμονας νὰ ξεχνᾶ τὸ ὑποκείμενο, νὰ τὸ διώχνη ἀπὸ τὸ ἔργο του, καὶ νὰ βλέπη μόνο τὸ ἀντικείμενο, αὐτὸ καὶ μόνο αὐτὸ νὰ πιάση. Καλὰ κάνει ποὺ ἀγωνίζεται, γιατὶ τοῦτος ὁ ἀγώνας ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ἐπιστημονικῆς στάσης τοῦ νοῦ. Νὰ μὴ πιστέψη ὅμως ποτέ, ὅτι ἀπὸ τὸ ἔργο του λείπει ἡ παρουσία τοῦ ὑποκειμένου· εἶναι σὰ νὰ ζητοῦσε νὰ λείπη ἀπ' αὐτὸ ἡ παρουσία τοῦ πνεύματος, ποὺ σὲ τούτη τὴν περίπτωση α ὐ τ ὸ εἶναι τὸ ὑποκείμενο.

Μποροῦμε νὰ συμπεράνωμε ἀπὸ τὰ παραπάνω, ὅτι ὁ ἄ ν θ ρ ω π ο ς -ὑ π ο κ ε ί μ ε ν ο εἶναι ἕνα ὂν ποὺ θ η ρ ε ύ ε ι τ ὴ ν ἀ ν τ ι κ ε ι μ ε ν ι κ ό τ η τ α, τὸ ἀνέφικτο στὴν ἀπόλυτη μορφή του. Σ' αὐτὴ τὴν προσπάθεια, μὲ μιὰ ἄπαυστη πορεία, ποὺ τὸν φέρνει ἀπὸ τὸ ἄμεσο καὶ συγκεκριμένο πρὸς τὰ ἀφηρημένα πλάσματα τοῦ νοῦ, ξοδεύει ὅλες τὶς πνευματικές του δυνάμεις καὶ μὲ αὐτὴ τὴν προσπάθεια ἐπιτελεῖ ὅλα τὰ ἔργα του.

3. Ἡ ὁρμή, ποὺ μὲ τὸ δικό της τρόπο ὑποδηλώνει τὴν ὑποκειμενικότητα τοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου, πραγματώνεται, ὅπως ὅλες οἱ ἀνθρώπινες ἐνέργειες, μὲ πολὺ μεγάλη ποικιλία μορφῶν. Ἀξίζει νὰ τὶς σημειώσωμε, ἔστω καὶ πολὺ συνοπτικά.

Ἀνώτατη μορφὴ ἡ *ὄρεξις τοῦ εἰδέναι*. Αὐτὴ οἰστρηλατεῖ τὸ νοῦ καὶ τὸν ἀναγκάζει νὰ ξεδιπλώση ὅλες του τὶς δυνάμεις καὶ τὶς δυνατότητες γιὰ τὴν ἀσίγαστη θήρα τῆς ἀλήθειας. Ἰδανικό της, ὅπως εἴπαμε, νὰ πιάση τὴν ἄκρα ἀντικειμενικότητα. Μόνο τότε ἡσυχάζει ὁ νοῦς ἱκανοποιημένος· ὥσπου νὰ ἀνακαλύψη ὅτι τὸ ἔργο του δὲν τὸ καλύπτει πέρα ὡς πέρα ἡ ἀντικειμενικότητα, ὅτι μένει ἀκόμη δρόμος, λίγος ἢ πολύς, γιὰ νὰ φτάση σ' αὐτήν. Τούτη ἡ ἀσίγαστη θήρα τῆς ἀντικειμενικότητας κάνει, μποροῦμε νὰ ποῦμε, *ἀνήνυτον* τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, τὸ πνευματικό.

Ἐπειδὴ δύο κυρίως εἶναι οἱ χῶροι, μέσα στοὺς ὁποίους κινεῖται ἡ παραπάνω θήρα, δύο εἶναι καὶ οἱ μεγάλες μορφὲς τῆς ἀντικειμενικότητας, ἡ ἐξωτερικὴ καὶ ἡ ἐσωτερική. Ἡ πρώτη, ἐκείνη ποὺ θηρεύει ὁ νοῦς, ὅταν ἐξετάζη τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο στὶς ποικίλες μορφὲς καὶ ἐκδηλώσεις του, ἡ δεύτερη, ἐκείνη ποὺ θηρεύει, ὅταν ἐξετάζη τὸν ἐσωτερικό, τὸν πνευματικὸ χῶρο, στὶς ποικίλες καὶ αὐτοῦ μορφὲς καὶ ἐκδηλώσεις.

Κοινὸς ὁ μόχθος καὶ ὁ ἀγώνας καὶ στοὺς δυὸ χώρους : ὁ ἐρευνητὴς πρέπει νὰ ἀπομακρύνη ἀπὸ τὸ ἔργο του τοὺς ὑποκειμενισμοὺς τοῦ ἀτόμου, ἡ πορεία του νὰ εἶναι σκέψη καὶ μόνο σκέψη, νὰ πιάνη καὶ νὰ κρατῆ πάντα τὴν καθολικότητα.

Πολὺ γόνιμη στάθηκε ἡ θήρα αὐτῆς τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ πλουσιώτατη ἡ συγκομιδὴ ἐπιστημονικῶν γνώσεων καὶ ἡ προώθηση τῶν ἐπιστημῶν, τὴν ὁποία προκάλεσε. Δὲν ἀπέφυγαν ὅμως οἱ ἐρευνητὲς καὶ μάλιστα κατὰ τοὺς νεώτερους χρόνους νὰ πέσουν στὸ βαρὺ σφάλμα νὰ πιστέψουν ὅτι μόνο αὐτὴ ἡ ἀντικειμενικότητα, ἡ ἐξωτερική, αὐτὴ μόνο ὑπάρχει ἢ αὐτὴ μόνο εἶναι δυνατὴ στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ ἀντίθετο λάθος εἶχαν πέσει κυρίως κατὰ τὸν Μεσαίωνα ὅσοι πίστεψαν ὅτι μόνη πηγὴ τῆς γνώσεως εἶναι αὐτὴ ποὺ ὀνομάζω ἐσωτερικὴ ἀντικειμενικότητα. Ὁ μονοκόμματος δρόμος εἶναι πάντα εὐκολώτερος ἀπὸ τὸν πολύπλευρο καὶ συνθετικό.

Τί εἶναι ὅμως αὐτὸ ποὺ ὀνομάζω ἐσωτερικὴ ἀντικειμενικότητα; Εἶναι ἐκείνη ἡ ἀντικειμενικότητα ποὺ θέλει νὰ ἔχη ὁ νοῦς, ὅταν στραμμένος πρὸς τὰ ἔσω διερευνᾶ τὸ ρυθμὸ καὶ τοὺς ὅρους τῆς λειτουργίας του, τὶς μεθόδους τῆς λογικῆς πορείας· ὅταν, πιὸ πέρα, ἀνερευνᾶ καὶ θεωρεῖ τὶς ἀρχικὲς καταφάσεις, ἐκεῖνες ποὺ στηρίζουν ὅλο τὸ πνευματικὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου, στὸ σύνολο καὶ στοὺς ἐπὶ μέρους τομεῖς καὶ κλάδους· ὅταν ἀνακαλύπτη καὶ δέχεται τὴ μεταφυσικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Συνειδητοποιεῖ τότε ὁ νοῦς ὅτι ἡ γνώση γενικὰ συντελεῖται στὸ «μετὰ τὰ φυσικὰ» χῶρο. Εἶναι ἐνέργεια κατὰ τὴν ὁποία ὁ νοῦς ὑπερβαίνει τὰ πράγματα καὶ ἔτσι τὰ γνωρίζει. Ὁ νοῦς ὡς *ποιόν τι ὄν* γνωρίζει τὸ πρᾶγμα· ὁ νοῦς «ποιοποιεῖ» τὰ ὄντα[2].

Ὅταν ὁ νοῦς ἐργάζεται στὸ χῶρο αὐτό, τοῦ εἶναι πολὺ πιὸ δύσκολο νὰ παραμερίση τὰ στοιχεῖα τῆς ἀτομικῆς ὑποκειμενικότητας. Αὐτὸ ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ἡ ἐργασία του στὸ χῶρο αὐτὸν δὲν εἶναι ἀντικειμενική, ὅτι καὶ ἐδῶ δὲν θηρεύει μὲ τὴν ἴδια ἀσίγαστη ἐπιμονὴ τὴν ἀντικειμενικότητα.

Ξέρω ὅτι καὶ σήμερα ἀκόμη ὑπάρχουν πολλοὶ φιλόσοφοι, πολὺ περισσότεροι ὅμως ἐπιστήμονες ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ἐσωτερικὴ ἀντικειμενικότητα, πιὸ πέρα ἀρνοῦνται κάθε γνώση ποὺ δὲν τὴν ἀποκτοῦμε μὲ τὰ ὅπλα τῆς θετικῆς μεθοδολογίας καὶ ἐπιστήμης. Ἂς σκεφθοῦν ὅσοι τὰ δέχονται αὐτά, πόσο περιορίζουν τὰ ὅρια τοῦ πνευματικοῦ ἀγροῦ, πόσο φτωχαίνουν σὲ περιεχόμενο, ὅταν περιάγουν τὴ γνώση σὲ μιὰ σταθμητή, ποσολογικὴ λοιπὸν διαπίστωση καὶ διακρίβωση.

Ἂς σκεφθοῦν ἀκόμη ὅτι σήμερα οἱ ἄλλοτε ἄκρες θετικὲς ἐπιστῆμες, οἱ φυσικές, δὲν εἶναι —ἔπειτα ἀπὸ τὰ ἐπιτεύγματα τῆς μικροφυσικῆς— θετικὲς πιὰ ἢ δὲν εἶναι μονοκόμματα θετικές. Ὁ νοῦς ξεπέρασε στὴν ἐποχή μας τὸ φράγμα τοῦ Θετικισμοῦ· δέχεται καὶ τὴν ἐξωτερικὴ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ἀντικειμενικό-

---

2. Βλ. τὴν ἐργασία μου *Διαίρεση - Μερισμός*, Νεάπολις Κρήτης 1940.

τητα, τὴν κάθε μιὰ μὲ τὴν ὥρα της· δὲν τὶς βλέπει ἀντιμαχόμενες, ἀλλὰ βοηθητικὲς γιὰ τὴν ὁλοκλήρωση τοῦ πνευματικοῦ ἔργου, ποὺ τότε ἐπιτελεῖται, ὅταν ὁ νοῦς εἶναι πολύπλευρος καὶ θέτη σὲ κίνηση ὅλες τὶς δυνάμεις καὶ ἱκανότητές του. Ὄχι λοιπὸν καὶ ἐδῶ διάζευξη, ἀλλὰ συνύφανση καὶ συνεργασία.

4. Πολλές, εἴπαμε, εἶναι οἱ μορφὲς τῆς ὑποκειμενικότητας. Ἐξετάσαμε μόνο μιά, τὴν *ὄρεξιν τοῦ εἰδέναι*, καὶ εἴδαμε πῶς πραγματώνεται κατὰ τὴν οἰκοδομὴ τοῦ νοητικοῦ ἔργου, ποιοὺς δρόμους ἀκολουθεῖ, ποιὰ προβλήματα διεγείρει. Θὰ μπορούσαμε νὰ προχωρήσωμε στὴν ἐξέταση καὶ ἄλλων μορφῶν τῆς ὑποκειμενικότητας, ἐκείνων ποὺ παίρνει στὸ χῶρο τῆς θρησκευτικῆς πίστης, στὸ χῶρο τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας, καὶ ἐκείνων ἀκόμη ποὺ παίρνει στοὺς ποικίλους τομεῖς καὶ στὶς πραγματώσεις τῆς καθημερινῆς ζωῆς.

Θὰ βλέπαμε, πιστεύω, ὅτι σὲ ὅλους αὐτοὺς τοὺς χώρους, παρὰ τὴν ποικιλία τους, ὑπάρχει κάτι τὸ κοινό, ἡ θήρα ἀντικειμενικότητας, κάποιας ἀντικειμενικότητας ποὺ νὰ ἐπιτρέπη στὸ πνεῦμα νὰ καταφάσκη, νὰ οἰκοδομῆ καὶ νὰ θεωρῆ. Θὰ βλέπαμε ἀκόμη σὲ ὅλες τὶς μορφὲς τὸν ἀγώνα ποὺ καταβάλλεται γιὰ τὸν παραμερισμὸ τοῦ ἀτομικοῦ, τοῦ ψυχολογικοῦ ἐγώ, ἔτσι ὥστε νὰ μπορέση κάθε φορὰ ὁ ἄνθρωπος σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς μορφὲς νὰ πιάση τὶς ρίζες τοῦ πνεύματος καὶ νὰ δώση στὸ ἔργο του κάθε φορὰ τὴν καθολικότητα ἐκείνη, ποὺ τὸ κατακυρώνει.

Θὰ βλέπαμε ἀκόμη ὅτι ὅλες αὐτὲς οἱ μορφές, παρὰ τὸ διαφορετικὸ νόημα καὶ περιεχόμενό τους, ἀγκιστρώνονται στὸ βάθος, ἡ κάθε μιὰ μὲ τὸ δικό της τρόπο, στὴν πρώτη καὶ κυριώτατη, τὴν *ὄρεξιν τοῦ εἰδέναι*, ποὺ αὐτή, ἄλλος μίτος Ἀριάδνης, ὁδηγεῖ τὰ βιώματά μας στοὺς κόσμους τοῦ πνεύματος καὶ φανερώνει τὴν ἑνότητα μέσα στὴν πολλαπλότητά του.

Δὲν θὰ προχωρήσω ὅμως στὴ διερεύνηση τῶν παραπάνω χώρων. Ἔκρινα καλὸ νὰ σταματήσω στὴν προβολὴ ἀπόψεων γιὰ τὴν κατάφαση σ' ἐκεῖνο τὸ χῶρο, ὅπου ἡ κατάφαση μόνη σκοπιμότητά της ἔχει τὴ θήρα τῆς ἀλήθειας. Θὰ ἦταν ἀρκετὸ αὐτὸ γιὰ νὰ δείξη πόσο πρωταρχικὸς καὶ οὐσιαστικὸς εἶναι ὁ ρόλος τοῦ ναί, τῆς κατάφασης, στὸ ἔργο τοῦ πνεύματος. Οἱ καταφάσεις οὐσιώνουν τὸ πνεῦμα.

5. Ὁ νοῦς ἐκτὸς ἀπὸ τὴν κατάφαση ἔχει καὶ τὴν ἀντίθετη στάση, τὴν ἄρνηση, τὴν «ἀπόφαση», τὸ ὄχι. Οὐσιαστικὸ καὶ αὐτῆς τὸ ἔργο. Φανερώνει τὴ δύναμη τοῦ νοῦ νὰ μὴ ἀφήνεται στὴν πλάνη, ἐκφράζει τὴν ἀντίσταση κατὰ τῆς πλάνης. Τὸ ὄχι μετρᾶ τὴ δύναμη τοῦ νοῦ νὰ κρατῆ «πάντα ἀνοιχτά, πάντα ἄγρυπνα» τὰ μάτια του γιὰ τὸ ὀρθό, γιὰ τὴν ἀλήθεια.

Οὐσιαστικὸς καὶ ὁ ρόλος τοῦ ὄχι, τόσο ὥστε οἱ λογικοὶ διερωτή-

θηκαν, ἂν τὸ ν α ὶ ἀποτελῆ τὴν ἀρχικὴ στάση τοῦ νοῦ ἢ τὸ ὄ χ ι. Οἱ γνῶμες διχάστηκαν· ἄλλοι τάχθηκαν μὲ τὸ ναί, ἄλλοι μὲ τὸ ὄχι. Ὅσα εἶπα στὰ προηγούμενα δείχνουν ὅτι ἐγὼ ἀνήκω σὲ κείνους ποὺ τάσσονται μὲ τὸ ναί. Ὄχι γιατὶ παραγνωρίζω τὴν οὐσιαστικὴ ὑπηρεσία τοῦ ὄχι, ἀλλὰ γιατὶ ἁπλούστατα κρίνω ὅτι τὸ ὄχι ὑπάρχει, διότι προηγεῖται πάντα κάποιο ναί, κάποια θέση, τὴν ὁποία ἔρχεται μὲ τὸ δικό του τρόπο νὰ ἐνισχύση ἢ νὰ ἀνασκευάση.

Τὸ ὄ χ ι λοιπὸν προϋποθέτει πάντα κάποιο ν α ί. Τὸ ναὶ ἐκφράζει, ἂς τὸ ξαναπῶ, τὴν οἰκοδομητικὴ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, τὴ μεγάλη δύναμη νὰ δέχεται. Τοῦτο εἶναι ποὺ ἑδραιώνει τὴν πίστη[3].

6. Ἀξίζει νὰ προσθέσω ὅτι τὸ ναὶ καὶ τὸ ὄχι εἶναι πάντα ἀπολήξεις μιᾶς κριτικῆς πορείας τοῦ νοῦ, μικρῆς ἢ μεγάλης. Εἶπα, εἶναι πάντα. Πρέπει νὰ διορθώσω, δὲν ἦταν πάντα. Πρὶν γίνη ὁ ἄνθρωπος φιλόσοφος, ἐπιστήμων, τὸ ναὶ καὶ τὸ ὄχι του τὰ ὑπαγόρευαν ἄλλες δυνάμεις, ἡ φαντασία π.χ. καὶ ὁ ἄκρος ψυχολογικὸς Ὑποκειμενισμός. Ἔγιναν ἀπολήξεις κριτικῆς πορείας ἀπὸ τὴν ὥρα, ποὺ ὁ ἄνθρωπος εἶδε ὅτι γιὰ νὰ ἔχη ἡ σκέψη του ἀξία καὶ κῦρος πρέπει νὰ στηρίζεται σὲ ἐπιχειρήματα, σὲ «λόγους», νὰ εἶναι ὁ νοῦς σὲ κάθε στιγμὴ ἕτοιμος *λόγον διδόναι*, γιὰ τὸ κάθε βῆμα του. Ἀ π ὸ τ ό τ ε τ ὸ ν α ὶ κ α ὶ τ ὸ ὄ χ ι ε ἶ ν α ι ἀ π ο λ ή ξ ε ι ς κ ρ ι τ ι κ ῆ ς π ο ρ ε ί α ς. Ὅταν αὐτὸ ἔγινε, γεννήθηκε ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ἐπιστήμη. Αὐτὸ τὸ μεγάλο βῆμα ἔκαμαν στὸ Δυτικὸ κόσμο πρῶτοι οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι τῆς Ἰωνίας.

Ὁ ἄγρυπνος ἔλεγχος τῶν ἐπιχειρημάτων, τῆς κριτικῆς δηλαδὴ πορείας, στὴν ὁποία στηρίζεται τὸ κάθε ναί, τὸ κάθε ὄχι, προβληματίζει τὸ νοῦ ἀσταμάτητα, τὸν ὁδηγεῖ σὲ νέες ἀναζητήσεις, προάγει τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία καὶ τείνει σὲ ἕνα, ὅσο γίνεται πληρέστερο, ἀποδογματισμὸ τοῦ νοῦ. Αὐτός, θὰ λέγαμε, εἶναι ὁ βασικὸς στόχος τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης, ὁ ἀ π ο δ ο γ μ α τ ι σ μ ὸ ς τ ο ῦ ν ο ῦ.

Ἀλλά, ὅσο κι ἂν αὐτὸ φαίνεται παράδοξο, ἡ κριτικὴ πορεία ἔρχεται ὥρα, ποὺ ὁδηγεῖ τὸ νοῦ σὲ ἕ ν α ἄ λ λ ο μ ε γ ά λ ο ν α ί, τὴν παραδοχὴ τῆς Π ί σ τ η ς, ποὺ ἀνοίγει τὴν πύλη στὴ μεγάλη περιοχὴ τῶν ἀληθειῶν τοῦ θρησκεύειν. Οἱ πιὸ μεγάλοι φιλόσοφοι καὶ οἱ πιὸ μεγάλοι ἐπιστήμονες ἀργὰ ἢ γρήγορα ἔφτασαν σ' αὐτὸ τὸ τέρμα, μὲ τὴν κριτικὴ πορεία ποὺ ἀκολούθησαν, καὶ γεύτηκαν τὴν πνευματικὴ ὁλοκλήρωσή τους.

Ὑπάρχουν βέβαια πολλοὶ δρόμοι, ποὺ φέρνουν στὸ Θεό, ἤθελα ὅμως νὰ σημειώσω καὶ αὐτόν, ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὸ αἴτημα τῆς κριτικῆς πορείας.

---

3. Βλ. τὴν ἐργασία μου *Ἡ Φαινομενολογία τοῦ πιστεύειν*, «Χριστιανικὸ Συμπόσιο» 2 (1968) 58-64.

Αὐτῆς ὁ δρόμος δείχνει καλύτερα ἀπὸ κάθε ἄλλον, πόσο κυριαρχικὴ εἶναι στὴν ψυχὴ ἡ ἀνάγκη νὰ δέχεται, νὰ θέτη, νὰ πιστεύη, νὰ λέγη τὸ ναὶ καὶ ὅταν ἀκόμη δὲν στηρίζεται σὲ λογικὰ ἐπιχειρήματα.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR L'AFFIRMATION

Résumé.

L'affirmation est l'acte essentiel et fondamental de l'esprit humain. Elle présuppose une série d'arguments et sollicite certaines positions antérieures sur lesquelles elle s'appuie, qu'elle justifie, ou même, qu'elle réfute. Aussi, résulte-t-elle d'un processus noétique qui se caractérise d'une part par un idéal d'universalité, une universalité qui reste toujours un idéal inaccessible, et d'autre part par un certain aspect dramatique et complexe qui relève du postulat des premiers principes.

L'auteur envisage ici toute la problématique incluse dans le postulat des premiers principes et ensuite passe à l'examen du rôle de la déduction et de l'induction, méthodes qui selon lui s'appuient l'une sur l'autre et ne permettent pas de les voir comme des voies contraires et totalement séparées.

En second lieu, l'affirmation présuppose une certaine impulsion qui témoigne la subjectivité de l'œuvre de l'esprit, ce qui rend plus dramatique cet œuvre. Cet élan intérieur se manifeste dans une multiplicité de formes, lesquelles se proposent d'affirmer l'objectivité. C'est la démarche qui permet à l'esprit d'affirmer, de dire o u i, de construire. La principale des formes ci-haut, le désir de connaître, vise l'objectivité extérieure -celle qui se rapporte au monde physique- et l'objectivité intérieure, la métaphysique.

Suit une analyse critique des formes multiples de l'objectivité et de la subjectivité de l'œuvre de l'esprit. La seconde, toujours présente, ne laisse pas d'être aussi objective dans sa démarche, que la première.

L'esprit dispose d'une seconde attitude, aussi fondamentale que l'affirmation: il s'agit de la négation qui présuppose l'affirmation et contribue avec celle-ci à l'épuration critique de la raison.

Le processus critique amène un certain moment l'esprit à l'affirmation la plus importante: celle de la foi. A ce niveau l'âme humaine s'oblige elle même de dire oui, même si elle ne trouve aucun appui dans les arguments de la raison.

Athènes Basile Tatakis

ΣΤΑΥΡΟΣ ΠΑΝΟΥ, Μόναχον

ΥΠΑΡΞΗ ΚΑΙ ΑΜΦΙΒΟΛΙΑ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΟΜΗΣ ΤΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΕΩΣ

Ἕνας ὁρισμὸς τῆς συνειδήσεως, ποὺ θὰ χαρακτήριζε τὴν οὐσία της ὡς ἀμφιβολία, θὰ φαινόταν ἴσως ὑπερβολικός. Δὲν θὰ πρέπει ὅμως νὰ λησμονήσωμε, ὅτι ἡ νεώτερη φιλοσοφικὴ σκέψη ξεκίνησε μὲ τὴν ἀμφιβολία. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀμφιβολία ἀποτελεῖ τὴν ἀπόλυτη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας. Ἡ συνεχὴς προσπάθεια ὑπερβάσεως αὐτῆς τῆς ἀμφιβολίας ἀποτελεῖ ἕνα ἀκόμη τεκμήριο τῆς πραγματικότητας αὐτῆς, ποὺ τὴν ὠνόμασα ἀπόλυτη ἀρχή. Ἡ καρτεσιανὴ ἀμφιβολία δὲν ἀποτελεῖ μοναδικὸ παράδειγμα[1] γιὰ τὴν καθοριστικὴ αὐτὴ γιὰ τὴ φιλοσοφία ἀρχή. Ὁ Kierkegaard θὰ τὴν ἐπαναλάβη μὲ ἕναν πιὸ ἀγωνιώδη καὶ παράδοξο τρόπο : Πῶς πρέπει νὰ εἶναι πλασμένη ἡ ὕπαρξη, γιὰ νὰ γίνη δυνατὴ ἡ ἀμφιβολία;[2] θὰ ρωτήση. Κι ἀλλοῦ θὰ προσπαθήση νὰ διερευνήση τὴν *ἰδεώδη δυνατότητα τῆς ἀμφιβολίας στὴ συνείδηση*[3].

Μὲ τὴ ριζικὴ αὐτὴ ἀμφιβολία ἡ σκέψη τοῦ Kierkegaard θέτει τὸ πρωταρχικὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀλήθεια καὶ τὴ δομὴ τῆς συνειδήσεως γιὰ ἄλλη μιὰ φορά, ἀλλὰ αὐτὴ τὴ φορὰ ὄχι σὰν «ἀντικείμενο» λογικῆς διαδικασίας, ἀλλὰ ὑπαρκτικῆς προτεραιότητας. Ἀμφιβολία καὶ ὕπαρξη, ἂν δὲν ταυτίζωνται, συνιστοῦν μιὰν ἀξεχώριστη πρωταρχὴ ποὺ δὲν ἔχει νὰ κάνη μὲ ἀποτιμήσεις λογικῆς συμβατικότητας, ἀλλὰ μὲ τὸ πάθος καὶ τὴν ἀγωνία, μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀμφιβάλλουσα ὕπαρξη «ἐπικοινωνεῖ» στὴ συνάντησή της μὲ τὸν κόσμο.

Τὸ πρόβλημα τῆς ἀμφιβολίας συνδέεται μὲ τὴ δομὴ τῆς συνειδήσεως καὶ ἀποτελεῖ ἐρώτημα γιὰ τὴν οὐσία της. Τὸ πρόβλημα τῆς δομῆς τῆς συν-

---

1. Πρβλ. Hegel, *Geschichte der Philosophie, Sämtl. Werke,* hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1949 ἐπ., 18, 69 : *Man muß an Allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wiederzuerhalten.*

2. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken, Gesam. Werke,* Düsseldorf/Köln 1950 ἐπ., τμῆμα 10, 153.

3. Ὅ.π. 153.

ειδήσεως ἀποτελεῖ μιὰ μορφὴ τῆς προβληματικῆς γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ κίνηση τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως ἐκφράζει τὴν πορεία ἀναπτύξεως τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου, ἀποτελεῖ δηλαδὴ μιὰ ὀντολογικὴ δια-κίνηση.

Μιὰ συνείδηση, ποὺ δὲν τὴ χαρακτηρίζει ἡ ἀμφιβολία, διακρίνεται ἀπὸ μιὰ ἀμεσότητα, ἀλλὰ μιὰ ἀμεσότητα δὲν εἶναι παρὰ κάτι τὸ μὴ συγκεκριμένο. Τοῦτο γίνεται πιὸ φανερό, ἂν σκεφθοῦμε τὴ συνείδηση τῶν παιδιῶν. Ἡ ἀμεσότητα δὲν εἶναι ἀ-συνείδητή, ἀλλὰ δὲν εἶναι σαφῶς καθορισμένη. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ἀκόμη μαζὶ μὲ τὸν Kierkegaard ὅτι, ὅπου ὑπάρχει ἀμεσότητα δὲν ὑπάρχει σχέση, γιατὶ ὅπου ὑπάρχει «συνειδητὴ» σχέση ἡ ἀμεσότητα αἴρεται[4]. Θὰ ἔλεγα λοιπὸν ὅτι ἡ συνείδηση ἐκφράζεται ὡς «σχέση». Συνείδηση σημαίνει συνείδηση κάποιου «πράγματος», προϋποθέτει ἢ ἀπαιτεῖ τὴ σχέση γιγνώσκοντος-γιγνωσκομένου, ὑποκειμένου-ἀντικειμένου. Ἡ λέξη «σχέση» κρύβει ὅμως κάτι π ι ὸ β α θ ὺ ἀπὸ μιὰ ἁπλῆ σχέση ὑποκειμένου-ἀντικειμένου ὅπως θὰ τὴν καθόριζε ἡ παραδοσιακὴ σκέψη, καὶ τοῦτο τ ὸ π ι ὸ β α θ ὺ βρίσκεται στὴν κατανόηση τῆς σχέσεως ὡς «ἀνακλαστικῆς» σχέσεως τοῦ νοουμένου ἀπὸ τὸν νοοῦντα, ἔτσι ὥστε ὁ νοῶν σὲ κάθε μορφὴ νοήσεως νὰ νοῇ κάτι δικό του. Αὐτὴ ἡ μορφὴ «σχέσεως» τῆς συνειδήσεως μᾶς δείχνει, ὅτι ἡ συνείδηση ἔχει μέσα της τὸν χαρακτήρα τῆς αὐτο-συνειδήσεως.

Ὅταν λέμε πὼς στὴν ἀμεσότητα δὲν ὑπάρχει καμιὰ σχέση, ἐννοοῦμε κυρίως ὅτι ἡ ἄμεση συνείδηση «ἀντικειμενικοποιεῖται» καὶ δὲν «γνωρίζει» τὸ προβαλλόμενο ἀντικείμενο ὡς ἀντικείμενο, οὔτε πάλι αὐτὸ ποὺ τὸ ἀντικείμενο προβάλλει. Ἡ σχέση ἐδῶ γίνεται τυπική, δὲν εἶναι σχέση «ἀνακλαστική». Ἡ «ἁπλότης» τῆς σχέσεως εἶναι ἡ τυπικὴ σχέση τῆς ἀμέσου συνειδήσεως τοῦ παιδιοῦ, ποὺ στὴν ἀμεσότητα τοῦ ἀντικειμένου δὲν ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ διαφοροποιῆ, νὰ ξεχωρίζῃ, νὰ δια-κρίνῃ. Ὅταν ὅμως ἡ σχέση γίνῃ «ἀνακλαστική», δηλαδὴ σχέση μετοχῆς καὶ ἀμοιβαιότητας, τότε ἡ ἀμεσότητα αἴρεται. Στὴ θέση τῆς ἁπλῆς «ἐκδιπλώσεως» τῆς ἀμεσότητας ἔχομε μιὰ διπλῆ «ἐκδίπλωση» τῆς αὐτοσυνειδήσεως ὡς συνειδήσεως (κάποιου) καὶ ὡς αὐτο-συνειδήσεως.

Τὸ ἐρώτημα ὅμως ποὺ τίθεται εἶναι : Πῶς αἴρεται ἡ ἀμεσότητα; Ἡ ἀπάντηση ποὺ δίνεται εἶναι : «Μέσῳ τῆς ἐμμεσότητας, ἡ ὁποία αἴρει τὴν ἀμεσότητα στὸ βαθμὸ ποὺ τὴν προϋποθέτει»[5]. Ἄρση καὶ προϋπόθεση τῆς ἀμεσότητας εἶναι δυὸ πλευρὲς τῆς ἴδιας ἐξελίξεως[6]. Τοῦτο γίνεται περισσότερο σαφές, ἂν ξανασκεφθοῦμε τὴ θέση : Στὴν ἀμεσότητα δὲν ὑπάρχει

4. Ὅ.π. 154.

5. Ὅ.π. 154 ἑπ.

6. Πρβλ. καὶ Hegel, *Wissenschaft der Logik,* ἔκδ. Glockner, ὅ.π. 4, 492. Περισσότερα γιὰ τὴ σχέση Kierkegaard - Hegel βλ. N. Thulsturp, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte,* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969.

«σχέση». Στὴν ἀμεσότητα ἡ νοοῦσα συνείδηση ἀντικειμενικοποιεῖται. Ἡ νόηση δὲν νοεῖται σὲ σχέση μὲ τὴν ἴδια ὡς τὸ νοούμενο. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο ἡ ἄμεση συνείδηση δὲν ἔχει «συνείδηση ἑαυτῆς» καὶ γι' αὐτὸ δὲν ξέρει, πὼς χαρακτηρίζεται σὰν κάτι τὸ ἄμεσο, δηλαδὴ κάτι ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ συμβῆ μόνο ἂν ὑπῆρχε «σχέση», μέσῳ τῆς ὁποίας καὶ θὰ «γνωριζόταν». Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἔμμεση συνείδηση προϋποθέτει ἀναγκαῖα τὸν ἑαυτό της ὡς ἄμεση συνείδηση. Μόνο μὲ τὴν προϋπόθεση αὐτὴ εἶναι δυνατὴ μιὰ «γνώση» γιὰ τὴν ἀμεσότητα ὡς ἀμεσότητα, καὶ μόνο στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ ἀμεσότητα αἴρεται καὶ προϋποτίθεται ἀπὸ τὴν ἐμμεσότητα· δηλαδὴ μόνο τόσο ὅσο ἡ ἀμεσότητα παρουσιάζεται ὡς αὐτὸ ποὺ ἔγινε.

Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ τῆς ἐναλλακτικῆς σχέσεως μεταξὺ ἄρσεως καὶ προϋποθέσεως, «αἴρεσθαι» καὶ «προϋποτίθεσθαι», μέσῳ τῆς ὁποίας «ἐμμεσότης» καὶ «ἀμεσότης» καθορίζονται σχηματικά, ἡ ἐρώτηση ποὺ τίθεται εἶναι : Πῶς καθορίζονται ἡ «ἐμμεσότης» καὶ «ἀμεσότης» ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ περιεχομένου; Ἡ ἀπάντηση στὴν ἐρώτηση «τί εἶναι ἡ ἀμεσότης» εἶναι : ἡ πραγματικότητα. Καὶ στὴν ἐρώτηση «τί εἶναι ἡ ἐμμεσότης» : ὁ λόγος. Μὲ τὸν ὅρο «πραγματικότης» πρέπει νὰ ἐννοήσωμε τὰ πράγματα, δηλαδὴ τὸν κόσμο ποὺ ὑπάρχει γύρω μας καὶ εἶναι δοσμένος σ' ἐμᾶς. Ἡ «ἐμμεσότης» εἶναι ὁ λόγος. Ὁ λόγος λέγει «τί εἶναι κάτι»· δείχνει τὸ τ ί τῶν πραγμάτων, ἀποκαλύπτει θὰ λέγαμε τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Τὴν οὐσία ἐδῶ θὰ τὴν ἐννοήσωμε στὴν πρωταρχικὴ ἔννοιά της : ὡς εἶδος καὶ ἰδέα. Ἐπειδὴ μὲ τὸν λόγο πλησιάζομε τὴν οὐσία τοῦ ὄντος, γι' αὐτὸ ἡ γλῶσσα καθορίζεται ὡς ἰδέα. Πῶς ὅμως ἡ ἐμμεσότητα, ποὺ κατανοεῖται ὡς γλῶσσα, αἴρει τὴν ὡς πραγματικότητα κατανοουμένη ἀμεσότητα; Ὅταν μιλῶ γιὰ τὸ τ ί (ἰδέα-οὐσία) τῆς πραγματικότητας, τοποθετῶ τὴν ἰδέα στὴ θέση τοῦ ἄμεσα νοουμένου ὄντος καὶ αἴρω τὴν πραγματικότητα, τὴν ἀμεσότητα τοῦ ὄντος. Ἐπειδὴ ὅμως στὸν λόγο ὑπάρχει πάντοτε μιὰ ἐκδοχὴ τοῦ Εἶναι, προϋποτίθεται ὅτι τὴ στιγμὴ τῆς ἄρσεώς του ἡ ἰδέα εἶναι πράγματι τ ὸ Ε ἶ ν α ι τοῦ νοουμένου ὄντος.

Μὲ τὴν ἔννοια τῆς «προϋποθέσεως» νομίζω ὅτι κερδίζομε κάτι σημαντικό, κερδίζομε ὅ,τι ἐγγυᾶται στὴ σκέψη ἡ πραγματικότητα τοῦ στοχασμοῦ της. Μόνο μὲ μιὰ προϋπόθεση εἶναι τὸ «σκεφθὲν» ἀπὸ τὴ σκέψη ἐπίσης (πραγματικὸ) ὑπάρχον, δηλαδὴ ἕνα «ἐν ἀληθείᾳ» συνειδητὸ καὶ παράλληλα ἀληθὲς «γνωρίζειν». Στὴν εἰσαγωγὴ τοῦ ἔργου του *Ἡ ἔννοια τῆς ἀγωνίας* ὁ Kierkegaard θὰ πῆ : *Τὸ ὅτι ἡ σκέψη ἔχει πραγματικότητα ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς φιλοσοφίας τῆς Ἀρχαιότητας καὶ τοῦ Μεσαίωνα. Μὲ τὸν Κὰντ τούτη ἡ προϋπόθεση ἄρχισε νὰ ἀμφισβητῆται*[7].

7. *Der Begriff Angst, Gesam. Werke,* τμ. 11 καὶ 12, 8. Βλ. καὶ τὴν ἐργασία μου *Zur Metaphysik des Ichs,* «Tijdschrift voor Filosofie» 1972, τεῦχος 3.

Ἡ προϋπόθεση, ἡ ὁποία εἶχε ἐγγυηθῆ τὴν πραγματικότητα στὴ μεσαιωνικὴ καὶ τὴν ἀρχαία σκέψη, δὲν μπόρεσε νὰ ἀντισταθῆ στὴν ἀπαίτηση τῆς βεβαιότητας. Στοὺς κατοπινοὺς χρόνους γίνεται ἀβέβαιο ἂν ἔχη τὸ σκέπτεσθαι πραγματικότητα. Μιὰ σκέψη ὅμως, ποὺ εἶναι ἀβέβαιη γιὰ τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμένου ποὺ σκέφθηκε, δὲν εἶναι ἀληθής, μιὰ καὶ εἶναι περισσότερο ἀμφιβολία καὶ φέρνει μαζί της τόσο λίγο μιὰ γνώση ἀληθῆ, γιατὶ γνωρίζει μόνο τὴν ἀβεβαιότητά της. Ἂν δὲν λησμονήσωμε ὅτι ὁ Kierkegaard ζητᾶ νὰ θεμελιώση τὴν «ἰδεώδη δυνατότητα τῆς ἀμφιβολίας», τότε δὲν θὰ ἀπορήσωμε, ἂν τὴν ἐμμεσότητα, ποὺ εἶναι ἡ γλῶσσα, τὴν καθορίζη ὡς ἰδέα καὶ δὲν ἀφήνει νὰ κατανοῆται ὡς ἡ ἀληθὴς καὶ πληροῦσα τὴν οὐσία της συνείδηση, γιατὶ ἡ ἰδέα μόνο ὑπὸ μιὰ προϋπόθεση μπορεῖ νὰ ἐννοήση τὸ σκεφθὲν καὶ ὄχι ὁλότελα μόνη της. Αὐτὴ ἡ προϋπόθεση ὅμως πρέπει νὰ ἰδωθῆ κατὰ κάποιο τρόπο ὡς κάτι ἀμφίβολο. Τὸ ὅτι ἡ ἐμμεσότητα ἢ ἡ ἰδέα δὲν νοεῖται ὡς ἡ ἀληθὴς συνείδηση, γίνεται ἀντιληπτὸ ἀπὸ τὸ ὅτι διατηρεῖται ὁ ὅρος συνείδηση στὸ φαινόμενο, ποὺ καθωρίσθηκε μὲ τὴν ἐμμεσότητα καὶ τὴ γλῶσσα.

Τὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται τώρα εἶναι ποιὸς δρόμος ἀνοίγεται γιὰ ἕναν οὐσιαστικὸ καθορισμὸ τῆς συνειδήσεως; Δὲν φαίνεται νὰ εἶναι κλειστὲς ὅλες οἱ δυνατότητες γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς ἀληθινῆς οὐσίας τῆς συνειδήσεως; Γιατὶ ἡ πραγματικότητα δὲν εἶναι βέβαια ἡ συνείδηση, ὅπως δὲν εἶναι καὶ ἡ γλῶσσα καὶ ἡ ἰδέα. Τί εἶναι λοιπόν; Εἶναι ἡ ἀ ν τ ι ν ο μ ί α. *Ἡ ἀμεσότητα εἶναι ἡ πραγματικότητα, ἡ γλῶσσα εἶναι ἡ ἰδέα, ἡ συνείδηση εἶναι ἡ ἀντινομία*[8]. Ἔτσι ἔχομε τὸν πρῶτο οὐσιαστικὸ καθορισμὸ τῆς συνειδήσεως. Γιατὶ εἶναι ὅμως ἡ συνείδηση ἡ ἀντινομία; Ὁ Kierkegaard θὰ πῆ : Τὴ στιγμὴ ποὺ ἐγὼ ἐκφράζω τὴν πραγματικότητα, ἡ ἀντινομία εἶναι παροῦσα, γιατὶ ὅ,τι λέω εἶναι ἡ ἰδέα. Παρὰ τὸ ὅτι μιλῶ γιὰ τὴν οὐσία τῆς πραγματικότητας, ὅ,τι λέω δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ πραγματικότητα, ἀλλὰ ἡ ἰδέα.

Ἡ συνείδηση λοιπὸν εἶναι ἡ ἀντινομία στὸ βαθμὸ ποὺ ἐκφράζει τὸ εἶναι τῆς πραγματικότητας ὡς τὸ «ἕτερον», ποὺ εἶναι ἀντίθετο πρὸς αὐτήν, δηλαδὴ ὡς τὴν ἰδέα. Ἂν ἡ συνείδηση ἐκφράζη τὸ ἀντίθετο πρὸς αὐτήν, τὸ ἕτερον, τότε αὐτὸ ποὺ ἐκφράζει ἔχει χαρακτήρα διττό. Ἕνας τέτοιος διττὸς χαρακτήρας ἐκφράζει δύο ἐκδοχές, ἡ «διττότης» εἶναι ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἰδέα. Ἡ συνείδηση εἶναι ἡ σχέση. Τί σημαίνει σχέση; Μιὰ σχέση δείχνει πὼς «σχετίζεται» κάτι πρὸς ἕνα ἄλλο «πρᾶγμα», στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τὴ σχέση μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ἰδέας· καὶ ἀκόμα περισσότερο : ἡ συνείδηση εἶναι αὐτὴ ποὺ δημιουργεῖ τ ὴ σ χ έ-

8. *Philos. Brocken* 155.

σ η μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ἰδέας. Αὐτὴ ἡ δυνατότητα τῆς συνειδήσεως τῆς ἐπιτρέπει νὰ κινῆται διπλᾶ, μπορεῖ δηλαδὴ νὰ θέση σὲ σχέση τὴν πραγματικότητα πρὸς τὴν ἰδέα ἢ τὴν ἰδέα πρὸς τὴν πραγματικότητα.

Ἀκριβῶς ὅμως ἡ διπλῆ αὐτὴ δυνατότητα κινήσεως τῆς συνειδήσεως δείχνει τὸν ἀντινομικὸ χαρακτήρα της, γιατὶ γίνεται κατὰ ἕνα τρόπο, ὡς τὸ μέσον τῆς σχέσεως, τὸ σημεῖο «συγκρούσεως» πραγματικότητας καὶ ἰδέας· γιατὶ τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ ἡ πραγματικότητα διατυπώνεται μέσῳ τῆς γλώσσας, δηλαδὴ τῆς ἰδέας, ἡ ἀντινομία εἶναι παροῦσα, καὶ τοῦτο γιατὶ δὲν «δίδεται» ἡ πραγματικότητα, ἀλλὰ κάτι ἄλλο : ἡ ἰδέα. *Στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ λεχθὲν εἶναι μιὰ ἔκφραση γιὰ τὴν πραγματικότητα τὸ θέτω σὲ σχέση μὲ τὴν ἰδέα*[9]. Παράλληλα γίνεται φανερὸ στὴ συνείδηση καὶ μέσῳ αὐτῆς, ὅτι ἡ ἰδέα εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ συγχρόνως ἀναγκαία ὡς ἔκφρασή της. Ἡ ἀντινομία εἶναι καὶ πάλι παροῦσα.

Μὲ τὴν «ἀνακάλυψη» ἀπὸ τὴ συνείδηση τῆς διαφορᾶς μεταξὺ ἰδέας καὶ πραγματικότητας ἡ ἀντινομία τίθεται ὡς ὁ πρῶτος ὁρισμός της. Ἡ ἀντινομία ποὺ τίθεται μέσῳ τῆς συνειδήσεως ἀποκαλύπτει συγχρόνως τὴν εὑρισκόμενη στὴν ταυτότητα ἰδέας καὶ πραγματικότητας —ἀναγκαῖα κρυμμένη στὴν ἀμεσότητα— προϋπόθεση ὅτι καὶ ἡ ἰδέα περιέχεται στὴν πραγματικότητα. Αὐτὴ ἡ ἄμεση ταυτότητα πραγματικότητας καὶ ἰδέας δὲν μπορεῖ ἀπὸ τὴ φύση της νὰ γνωσθῆ, νὰ γίνη δηλαδὴ ἀντικείμενο γνώσεως, γιατὶ ἂν γινόταν ἀντικείμενο μιᾶς συνειδήσεως, θὰ «ἤρετο» καὶ θὰ ἐτίθετο ὡς ἡ ἀντινομία, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἴδια ἡ συνείδηση. Μὲ ἄλλα λόγια : Ἄρση τῆς ἔμμεσα προϋποτιθέμενης ταυτότητας καὶ γένεση τῆς συνειδήσεως γίνονται ταυτόχρονα. Ἡ συγχρονικότης ἐκδηλώνεται στὴν πρόταση, ὅτι ἡ συνείδηση ὡς ἡ αὐτογνωρίζουσα σχέση ἰδέας-πραγματικότητας εἶναι ἡ ἀντινομία.

Μὲ τὸ νὰ λέμε ὅτι ἡ οὐσία τῆς συνειδήσεως εἶναι ἡ ἀντινομία, δὲν σημαίνει ὅτι δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο. Ὁ Kierkegaard λέει ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι ἡ σχέση, τῆς ὁποίας «πρώτη μορφὴ» εἶναι ἡ ἀντινομία. Ἀνακαλύπτοντας ἡ συνείδηση τὴ διαφορότητα μεταξὺ ἰδέας καὶ πραγματικότητας, ἀναγκάζεται νὰ περιλάβη κάθε ἄποψη γιὰ τὸ Εἶναι, δηλαδὴ κάθε ἐκδοχὴ γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὴν ἀλήθεια, δηλαδὴ γιὰ τὴ γνώση, καὶ νὰ γίνη γνωστικὴ συνείδηση. Ἡ οὐσιαστικὴ λοιπὸν ἀλήθεια τῆς συνειδήσεως δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ «παριστάνειν» καὶ «γνωρίζειν». Ὅ,τι ὅμως καθορίζει τὴν ἀλήθεια τῆς συνειδήσεως, δὲν μποροῦμε ἀκόμα νὰ τὸ καθορίσωμε.

Ἂς ἐξετάσωμε ὅμως καὶ τὴν ἄλλη ἐκδοχή, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία πραγματικότητα καὶ ἰδέα μποροῦν νὰ ἔλθουν σὲ σχέση ἡ μιὰ μὲ τὴν ἄλλη.

---

9. Ὅ.π. 155.

. . . Στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ λεχθὲν εἶναι κάτι ποὺ γεννήθηκε ἀπὸ μένα, ἔθεσα σὲ σχέση τὴν ἰδέα μὲ τὴν πραγματικότητα. Γιὰ νὰ γίνουν πιὸ σαφῆ ὅσα λέω, θὰ ἀναφερθῶ καὶ πάλι στὸν Kierkegaard : *Τὴ στιγμὴ ποὺ ἔρχονται σὲ σχέση ἡ ἰδέα καὶ ἡ πραγματικότητα φανερώνεται ἡ δυνατότητα*[10]. Τὸ λεχθέν, ὡς κάτι ποὺ «γεννήθηκε ἀπὸ μένα», σημαίνει δημιούργημα τῆς σκέψης μου καὶ δείχνει τὴν ἰδέα σὰν ἔκφραση τῆς νόησης. Συλλαμβάνω τὸ λεχθὲν στὸν λόγο, τὴν ἰδέα, σὰν κάτι ποὺ δὲν δημιούργησα ἐγώ, ἀλλὰ σὰν κάτι ποὺ μοῦ δίνεται ἀπὸ τὰ πράγματα, τότε ξεφεύγει ἡ διαφορότητα μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ἰδέας σ' ἕνα χῶρο ἄλλο χωρὶς οὐσία. Ἡ ἰδέα εἶναι τόσο πραγματικότητα ὅσο ἡ πραγματικότητα ἰδέα. *Στὴν ἰδέα ὅλα εἶναι πλήρη, ὅπως ὅλα στὴν πραγματικότητα ἀληθῆ. Ὅπως μπορῶ νὰ πῶ, ὅτι τὸ ἄμεσο εἶναι ἀληθές, ἔτσι μπορῶ ἐπίσης νὰ πῶ, ὅτι τὸ ἄμεσο εἶναι πραγματικό· . . . Στὴν ἀμεσότητα εἶναι τὸ πιὸ ἐσφαλμένο καὶ τὸ πιὸ σωστὸ ἐξ ἴσου ἀληθινό . . .*[11]

Στὴ διαφορότητά της καὶ σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα ἡ ἰδέα κατανοεῖται ὡς ἡ δυνατότητα αὐτοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι τὸ προτιθέμενο ὄν ὡς πρὸς τὴν πραγματικότητα. Ἔχομε νὰ κάνωμε μὲ μιὰ ἀκόμα ἔννοια : τὴ δ υ ν α τ ό τ η τ α. Ἡ δυνατότητα εἶναι δεμένη —καὶ μὲ σαφεῖς προϋποθέσεις— μὲ τὸ «θέτω σὲ σχέση». Θὰ προσπαθήσω νὰ ἐξηγήσω τούτη τὴ σχέση ἰδέας-πραγματικότητας ἐν ἀναφορᾷ μὲ τὴ δυνατότητα. Ἡ δυνατότητα, ποὺ κατανοεῖται καλύτερα, ἂν σκεφθοῦμε τὸν αὐθόρμητο τρόπο ἐκφορᾶς μιᾶς ἰδέας, εἶναι ὅ,τι ἕνα πρᾶγμα εἶναι ἢ μπορεῖ νὰ εἶναι. Ἐκφράζει δηλαδὴ τὸ τ ί ἑνὸς πράγματος ἢ τὴν οὐσία του. Ἐκφράζοντας ὅμως τὴν οὐσία ἑνὸς πράγματος, ἔχει ἀναγκαῖα τὸν χαρακτήρα τῆς γενικότητας. Ἡ δυνατότητα ἔτσι ἀναφέρεται στὸ γενικὸ ἢ στὸ πρᾶγμα, στὸ βαθμὸ ποὺ δὲν εἶναι ἡ ἴδια τοῦτο τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ πολὺ περισσότερο στὸ βαθμὸ ποὺ μοιράζει τὸ Εἶναι της μὲ πολλὰ ἄλλα τοῦ ἴδιου εἴδους, μὲ ἄλλα λόγια ἀναφέρεται στὸ τί τῆς ἴδιας. Τὸ «τί» ὅμως εἶναι ἡ ἰδέα, τῆς ὁποίας τὸ Εἶναι συνίσταται στὴν αὐθόρμητη ἐκφορὰ ἀπὸ τὴ σκέψη. Σ' ὅλη αὐτὴ τὴ διαδικασία ἡ ἀντινομία ὑπάρχει λανθάνουσα.

Φανερώτερη θὰ γίνῃ τούτη ἡ ἀντινομία, ἂν θελήσωμε νὰ ἐπιμείνωμε λίγο περισσότερο. Ἡ δ υ ν α τ ό τ η τ α ἀναφέρεται στὸ Εἶναι ἑνὸς πράγματος, στὸ βαθμὸ ποὺ ἔχει διατυπωθῆ ἀπὸ τὴ σκέψη, δηλαδὴ στὴν οὐσία του. Ἡ π ρ α γ μ α τ ι κ ό τ η τ α ἀναφέρεται στὸ Εἶναι τῶν πραγμάτων, στὸ βαθμὸ ποὺ αὐτὰ εἶναι πραγματικά. Τοῦτο σημαίνει : *Δυνατότητα καὶ πραγματικότητα δὲν εἶναι διαφορετικὲς στὴν οὐσία, ἀλλὰ στὸ Εἶναι*[12].

---

10. Ὅ.π. 155. 11. Ὅ.π. 155. 12. Ὅ.π. 71.

Ἡ διαφορότης ὡς πρὸς τὸ Εἶναι μεταξὺ δυνατότητας καὶ πραγματικότητας πλησιάζει τὴν ἀντινομία, στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ πραγματικότητα ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἄρση τοῦ ἀκόμη μὴ πραγματικοῦ τῆς δυνατότητας, ὅπου τὸ δυνατὸ (ὄχι μόνο τὸ δυνατὸ ποὺ ἀποκλείεται, ἀλλὰ ἰδιαίτερα τὸ δυνατὸ ποὺ γίνεται ἀποδεκτὸ) ἀναγνωρίζεται στὴ στιγμὴ ὡς ἕνα μηδέν, ποὺ γίνεται πραγματικό· γιατὶ μέσῳ τῆς πραγματικότητας μηδενίζεται ἡ δυνατότητα[13].

Οἱ θέσεις αὐτὲς μᾶς ὁδηγοῦν στοὺς ἑξῆς συλλογισμούς : Ἡ δυνατότητα κατανοεῖται ὡς τὸ αὐθόρμητο τῶν ἰδεῶν, μὲ ἄλλα λόγια τῆς ἔννοιας. Ἡ πραγματικότητα, ὡς ἡ μηδενισθεῖσα δυνατότητα, εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ ἄρνηση τοῦ Εἶναι τῆς δυνατότητας ὡς σκεφθέντος Εἶναι, δηλαδὴ εἶναι ὁ μηδενισμὸς τῆς ἔννοιας. Ἡ πραγματικότητα ἀποκαλύπτεται ὡς αὐτὸ ποὺ ἡ ἔννοια ξεπερνᾶ. Ποιά εἶναι αὐτὴ ἡ στιγμὴ τῆς πραγματικότητας, ποὺ «εὐνοεῖ» τὸν «μηδενισμὸ» ἢ τὴν ἄρση τῆς ἔννοιας; Τὸ Εἶναι τῆς πραγματικότητας διαφέρει ἀπὸ τὸ Εἶναι τῆς δυνατότητας ὡς πρὸς τὸ ὅτι τὸ ἀκόμα μὴ πραγματικὸ Εἶναι τοῦ ὡς δυνατοῦ παρουσιασθέντος περιεχομένου, εἶναι στὴν κατάσταση τῆς πραγματικότητας. Τὸ ὡς δυνατὸν παρουσιασθὲν περιεχόμενο εἶναι ὅμως κ ά τ ι, ὅ,τι μπορεῖ νὰ εἶναι σὲ πολλά, ὅπως π.χ. τὸ ἀνθρώπινο Εἶναι στοὺς πολλοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς καθολικότητας. Στὴν πραγματικότητα ὅμως εἶναι τὸ καθολικὸ τοῦ περιεχομένου μοιρασμένο στὰ ἐπὶ μέρους, στὶς πραγματικὰ ὑπάρχουσες ἐπὶ μέρους οὐσίες. Καὶ ἐν τούτοις ἡ καθολικότητα τῆς οὐσίας εἶναι, ὡς πραγματικότητα, μοιρασμένη στὸ ἐπὶ μέρους, ὅπως ἀντιθέτως τὸ ἐπὶ μέρους εἶναι ὡς εἶναι στὴν πραγματικότητα. Ἡ ἀχώριστη μὲ τὴν πραγματικότητα κίνηση τοῦ ἐπὶ μέρους εἶναι ἡ αἰτία ποὺ κάνει τὴν πραγματικότητα νὰ «προσελκύη» πρὸς αὐτὴν τὴν ἄρση ἢ τὸν μηδενισμὸ τῆς ἔννοιας ἢ τοῦ καθολικοῦ, ἔτσι ὥστε τὸ ἐπὶ μέρους μέσῳ τῆς μερικότητάς του γίνεται ὁ μηδενισμὸς τῆς ἔννοιας[14], ὅπως καὶ τοῦ καθολικοῦ.

Τὸ ἀντιλεγόμενο, ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ δυνατότητας καὶ πραγματικότητας, εἶναι τὸ ἑξῆς : Στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ πρᾶγμα εἶναι δ υ ν α τ ό, δὲν εἶναι αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ἴδιο ποὺ παριστάνεται στὸ πραγματικό του Εἶναι· στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ πρᾶγμα εἶναι π ρ α γ μ α τ ι κ ό, εἶναι τὸ ἀληθινὸ πραγματικό του Εἶναι, ποὺ δὲν ἔχει γίνει ἀντικείμενο σκέψης, δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ γίνη ἀντικείμενο σκέψης.

Ἐφ' ὅσον ἡ πραγματικότητα γίνεται ἀντικείμενο τῆς σκέψης, τὴν ἴδια στιγμὴ γίνεται δυνατότητα, γιατὶ *κάθε γνώση γύρω ἀπὸ τὴν πραγματικό-*

---

13. Ὅ.π. 70.

14. Ἀντίθετη ἡ θέση τοῦ Hegel, *Wissenschaft der Logik* 5, 51. Πρβλ. καὶ Thulstrup, ὅ.π.

τητα εἶναι δυνατότητα[15]· καὶ *μιὰ σκεφθεῖσα πραγματικότητα εἶναι μιὰ δυνατότητα*[16]. Τὸ Εἶναι ὅμως ποὺ ὑπάρχει σὲ κάθε ἔκφραση ἐκφράζει τὸ Εἶναι μὲ τὴν ἔννοια τῆς πραγματικότητας καὶ ὄχι τῆς δυνατότητας. Ἔχομε καὶ ἐδῶ γιὰ μιὰ ἀκόμα φορὰ τὴν ἀντινομία παροῦσα. Ἡ ἀντινομία μὲ ἄλλα λόγια μεταξὺ δυνατότητας καὶ πραγματικότητας παραμένει ὡς ἀντινομία καὶ μεταξὺ «εἶναι» καὶ «σκέπτεσθαι», δηλαδὴ τῆς οὐσίας τῆς συνειδήσεως.

Θὰ ἔλεγα συνοψίζοντας, ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι ἡ ἀντινομία μεταξὺ πραγματικότητας καὶ ἰδέας. Ἡ συνείδηση εἶναι, ὅταν ὑπάρχη ἡ ἀντινομία. Ἀλλὰ ἡ ἀντινομία δὲν εἶναι ἀκόμη, ὅταν ὑπάρχη ἡ πραγματικότητα καὶ ἡ ἰδέα. Ἔχομε λοιπὸν νὰ κάνωμε μὲ τρία πράγματα : Τὴν πραγματικότητα, τὴν ἰδέα καὶ τὴ συνείδηση. Ὅ,τι δίνει τὴ δυνατότητα γιὰ τὴ σχέση πραγματικότητας καὶ ἰδέας εἶναι ἡ σκέψη : *Σκέψη εἶναι ἡ δυνατότητα τῆς σχέσης, ἡ συνείδηση εἶναι ἡ σχέση, τῆς ὁποίας πρώτη μορφὴ εἶναι ἡ ἀντινομία*[17]. Ἡ σκέψη εἶναι ἡ σχέση ἰδέας καὶ πραγματικότητας στὴ δυνατότητά της. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ πλησιάζομε κάπως στὴν ἐρώτηση ποὺ θέσαμε στὴν ἀρχή : Πῶς πρέπει νὰ εἶναι φτιαγμένη ἡ συνείδηση, γιὰ νὰ εἶναι δυνατὴ ἡ ἀμφιβολία.

Ἂς μείνωμε στὶς τρεῖς ἔννοιες : σκέψη, συνείδηση, ἀμφιβολία. Ἡ ἀμφιβολία εἶναι δυνατὴ μόνο μὲ δύο προϋποθέσεις : Ἡ πρώτη εἶναι ὅτι ἡ ἀμφιβολία εἶναι καθοριστικὴ τῆς συνειδήσεως καὶ ἡ συνείδηση προυποθέτει τὴ σκέψη. *Ἡ δυνατότητα τῆς ἀμφιβολίας βρίσκεται στὴ συνείδηση, τῆς ὁποίας ἡ οὐσία εἶναι μιὰ ἀντινομία, ἡ ὁποία μαρτυρεῖται μέσῳ μιᾶς διχοτομίας καὶ ἡ ἴδια ἐκφράζει μιὰ διχοτομία*[18]. Ἡ δεύτερη προϋπόθεση βρίσκεται στὸ ὅτι ἡ συνείδηση στὸ Εἶναι της εἶναι ἐνδιαφέρον. Μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐνδιαφέροντος ἔχομε ἕναν ἀκόμα ὁρισμὸ τῆς συνειδήσεως. Ἡ συνείδηση δὲν εἶναι οὔτε ἡ πραγματικότητα οὔτε ἡ ἰδέα, εἶναι αὐτὴ ποὺ θέτει σὲ σχέση αὐτὰ τὰ δύο Εἶναι, δηλαδὴ ἕνα «μέσο», ἕνα «σημεῖο», ὅπου συναντῶνται ἰδέα καὶ πραγματικότητα. Ἡ συνείδηση εἶναι ἐνδιαφέρον.

Ἂν δοῦμε τὸ ὅλο θέμα ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἐνδιαφέροντος, τότε ἡ σκέψη ὡς προϋπόθεση τῆς συνειδήσεως μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ποῦμε ὅτι : ἡ σκέψη εἶναι χωρὶς ἐνδιαφέρον. Τὸ εἶναι τῆς σκέψης δὲν ὑπάρχει οὔτε στὸ ἐνδια-

---

15. *Abschließende unwisseschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brokken* 2, 17.

16. Ὅ.π. 22.

17. *Philos. Brocken* 156.

18. Ὅ.π. 155.

φέρον ὡς κάτι ἀντικειμενικὸ οὔτε στὸ ἐνδιαφέρον ποὺ ἀναπτύσσεται μεταξὺ δύο ὑπάρξεων. Καὶ στὶς δύο μορφὲς ἐνδιαφέροντος ἡ ἀμφιβολία εἶναι παροῦσα. Ἀντίθετα ὅταν δὲν ὑπάρχη καμιὰ ἀπὸ τὶς δύο μορφὲς ἐνδιαφέροντος, ἡ ἀμφιβολία δὲν ὑπάρχει. Θὰ ἔλεγα ὅτι ὅπου ὑπάρχει μιὰ σχέση, ὑπάρχει ἐνδιαφέρον, καὶ ἐνδιαφέρον ὑπάρχει στὴ «διαμάχη» πραγματικότητας καὶ ἰδέας — καὶ ἡ διαμάχη ἀποτελεῖ «γίγνεσθαι» καὶ οὐσία τῆς συνειδήσεως. Μόνο στὸ κλίμα τοῦτο εἶναι δυνατὴ ἡ ἀμφιβολία.

Ἡ ἀλήθεια τῆς συνειδήσεως εἶναι ἡ ἀντινομία, ἤ, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει τὸ ἴδιο, «τὸ μὴ γνωρίζειν». Στὴν ἀρνητικὴ τούτη θέση θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον, εἴτε ἀντικειμενικὸ εἴτε ἐνδιαφέρον μεταξὺ δύο ὑπάρξεων, εἶναι ἡ θετικὴ θέση, τὸ θετικὸ περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως. Ἡ συνείδηση εἶναι τὸ μεταξύ, τὸ μεταξὺ ἰδέας καὶ πραγματικότητας, τὸ μεταξὺ σκέψης καὶ Εἶναι. Ἀντίθετα στὴν ἀμεσότητα τίθεται ἡ συνείδηση ὡς τὸ «μεταξύ». Αὐτὸ τὸ «μεταξὺ» δὲν εἶναι κανένα τρίτο «τί», ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ «πρὸς ἑαυτὴν» σχέση σκέψης καὶ Εἶναι.

Τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ μεταξὺ «περατώνει» τὸ Εἶναι τῆς συνειδήσεως. Σ' αὐτὸ τὸ Εἶναι ἡ συνείδηση εἶναι «ἀτελεύτητη», δηλαδὴ ἐνδιαφέρεται μ' ἕναν τρόπο ἀπόλυτο. Ἡ συνείδηση δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφράζεται παρὰ ὡς ἀπόλυτο ἐνδιαφέρον, διαφορετικὰ μηδενίζεται. Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦτο τῆς συνειδήσεως δὲν ἐκφράζεται ὅμως ὡς «γνωρίζειν» ἢ ὡς θέληση Γνώσης, ἀλλὰ ὡς θέληση Εἶναι. Ἡ συνείδηση σὲ τελικὴ ἀνάλυση, μὲ τὸ ἀπόλυτο ἐνδιαφέρον της, τείνει «πρὸς ἑαυτήν». Ἡ ἀμφιβολία ἀρχίζει ὡς ἄρνηση αὐτοῦ τοῦ ἐνδιαφέροντος, ὡς μηδενισμός, δηλαδὴ ὡς ἄρνηση αὐτῆς τῆς θελήσεως νὰ εἶναι.

EXISTENZ UND ZWEIFEL

DAS PROBLEM DER STRUKTUR DES BEWUSSTSEINS

Zusammenfassung.

Für die moderne Philosophie ist der Zweifel ein «absolutes Prinzip». Das Problem des Zweifels verbindet sich mit der Struktur des Bewußtseins und wird zur Frage nach seinem Wesen. Das Bewußtsein spricht sich als «Beziehung» aus. Die Beziehung offenbart, daß das Bewußtsein in sich den Charakter des Selbst-Bewußtseins hat. Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit befinden sich in einer reflexiven Beziehung im «Raum» des Bewußt-

seins. Vom Inhalt her spricht sich die Unmittelbarkeit als (die) Wirklichkeit und die Mittelbarkeit als (die) Idee aus. Wie aber bestimmen wir das Bewußtsein? Der Begriff der Antinomie zeigt das dramatische Ereignis des Bewußtseins als Selbstbewußtsein.

Das Bewußtsein als «Beziehung», als Beziehungsmöglichkeit zwischen Wirklichkeit (Unmittelbarkeit) und Idee (Mittelbarkeit) ist der Raum des «Anstoßes» dieser zwei Kategorien, d.h. es wird ein antinomischer Raum. Die Gleichzeitigkeit drückt sich in dem Satz aus, daß das Bewußtsein als die selbstbewußte Beziehung zwischen Idee und Wirklichkeit die Antinomie ist. Wir müssen betonen, daß die Idee ebenso Wirklichkeit wie die Wirklichkeit Idee ist. Gibt es aber auch eine Relation der Idee-Wirklichkeit in Beziehung auf die Möglichkeit? Die Möglichkeit spricht das W a s einer Sache oder seines Wesens aus. Die Möglichkeit bezieht sich auf das Sein einer Sache. Die Wirklichkeit bezieht sich auf das Sein der Sachen solange diese w i r k l i c h sind. Das bedeutet, daß Möglichkeit und Wirklichkeit nicht verschieden nach ihrem Wesen, sondern nach ihrem Sein sind.

Besteht eine Antinomie zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Sein und Denken, d.h. innerhalb des Wesens des Bewußtseins? Das Bewußtsein ist die Antinomie zwischen Wirklichkeit und Idee. Das Bewußtsein ist weder die Wirklichkeit noch die Idee, es ist das, was die beiden in Beziehung setzt, d.h. es ist ein «Mittel», ein «Punkt», wo Idee und Wirklichkeit sich treffen. Das Bewußtsein ist das Z w i s c h e n der Idee und der Wirklichkeit, das Zwischen des Denkens und des Seins. Dieses konkrete Zwischen «beendet» das Sein des Bewußtseins. In diesem Sein ist das Bewußtsein «unbeendet», d.h. interessiert sich mit einer absoluten Art. Das Bewußtsein kann sich nur als absolutes Interesse ausdrücken, anders annulliert es sich.

Dieses Interesse des Bewußtseins zeigt sich aber nicht als Erkennen oder Wille zum Erkennen, sondern als Wille zum Sein. Der Zweifel beginnt als Negation dieses Interesses, als Annullierung, d.h. als Negation dieses Willens zum Sein.

München Stavros Panou

STELIOS RAMFOS, Paris

NOSTOS*

Je parlerai du νόστος, à savoir du retour. Pas d'un retour quelconque, mais du retour par excellence, du retour à la racine. Νόστος est le retour à la racine.

La racine.

Ῥίζα ou ῥίζη est l'appellation grecque de la racine. Ῥίζῃ μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος: *La racine est noire, et la fleur, blanc de lait,* dit Homère dans l'*Odyssée* (10, 304). Et dans l'*Iliade* (9, 542):

> πολλὰ δ' ὅ γε προθέλυμνα χαμαὶ βάλε δένδρεα μακρὰ
> αὐτῇσιν ῥίζῃσι καὶ αὐτοῖς ἄνθεσι μήλων·
>
> Et avait déjà sur le sol fait choir de toute leur hauteur
> nombre de grands arbres, avec leurs racines,
> avec leurs fruits épanouis. (Traduction Mazon).

Hésiode, à son tour, dans *Les Travaux et les Jours* (19), emploie le mot ῥίζη. Il dit, en effet, γαίης τ' ἐν ῥίζῃσι, qui signifie aux racines du monde. Cette fois-ci l'emploi du mot est métaphorique. Ῥίζα, la racine, apparaît comme origine spatio-temporelle; elle est la métaphore de cette origine. L'usage métaphorique de ῥίζα devient tellement commun chez les Grecs avec l'écoulement du temps, que Platon (*Timée* 81 c) pourrait dire: Ὅταν δ' ἡ ῥίζα τῶν τριγώνων χαλᾷ... (*Mais quand la base des triangles se distend*). Or, si ῥίζα est une métaphore de l'origine, il nous faut entendre l'origine dans le même sens, c'est-à-dire métaphoriquement. Ce «métaphoriquement» ne vise pas l'origine dans sa facticité—la métaphore de l'origine ne produit qu'une sous-origine; par «métaphoriquement» il nous faut entendre que, au socle même de la signification originelle de fondation et de source de ῥίζα, il y a une métaphore, la métaphore de quelque chose qui reste encore, bien que fondamental, inexprimé.

---

* Ce texte fait partie d'une série de leçons sous le titre *Heidegger et les Grecs,* professées au Département de Philosophie de la Faculté de Vincennes (Université de Paris - VIII) durant l'année universitaire 1970-1971.

Empédocle emploie aussi ῥίζα. Lisons (B 6,1):

τέσσερα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεὺς
Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

D'abord les quatre racines du monde, écoute, les voici :
Zeus étincelant, Héra donneuse de vie, Aidôneus,
Nêstis, qui, de ses larmes, fait couler la source mortelle.
(Traduction Bollack).

Ῥιζώματα désignent, dans le contexte du fragment, les quatre éléments cosmiques d'Empédocle, à savoir le feu, la terre, l'air et l'eau. Empédocle nomme ces éléments στοιχεῖα. D'après une transmission de l'ancien commentateur Hésychius (B 7), Empédocle qualifiait ces quatre στοιχεῖα ou ῥιζώματα d'ἀγέννητα, de *ceux qui n'ont pas de naissance*, en d'autres mots, des inengendrés. Cette qualification est pour notre procédé d'une extrême importance.

Pour les Grecs l'ἀγέννητον, l'inengendré est une ἀρχή. En général, ἀρχὴ désigne la souveraineté et le commencement-origine. Ἀρχὴ est ce qui précède un tout mais qui est suivi de ce tout avec lequel il conserve un lien constant. Mais ce mot a aussi une autre signification et un autre usage chez les Grecs[1] ; pris à l'accusatif ou en tant que forme de connexion, il acquiert un statut adverbial et signifie: d'abord, en effet, en tout cas, sans doute, absolument. Ainsi dans le *Gorgias* (492 b) par exemple, ἀρχὴ est utilisée par Platon et dans son acception originelle et comme expression adverbiale. Le passage est le suivant:

Ἐπεί γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων υἱέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν . . .

Quand un homme en effet, est né fils de roi ou trouve d'abord en lui-même la force nécessaire pour conquérir un commandement, une tyrannie, un pouvoir suprême . . .

L'usage oblique du mot ἀρχὴ éclaire son aspect principal. Il ramène au grand jour un élément fondamental sur lequel ἀρχὴ s'élève, un implicite analogue à celui de la métaphore originaire de ῥίζα, la racine. C'est grâce à cet implicite que l'usage secondaire d' ἀρχὴ devient possible. Ἀρχὴ selon l'implicite n'est pas un premier moment, le commencement, la cause; ἀρχὴ est la reconnaissance d'une matrice commune pour l'origine, pour ce qui suivit et pour ce qui va suivre dans leur totalité. Chose qui signifie que l' ἀρχὴ grecque, loin de désigner un *primum movens* est, en elle-même, un

1. Cf. B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past,* Leiden 1953, 15 sqq.

renvoi, un renvoi au-delà de soi. Mais au-delà de l' ἀρχὴ il n'y a que du creux; l'ἀρχὴ renvoie au creux et par le commencement qui déclenche elle lui trace son visage. C'est dans ce sens que le creux est un creux originaire et que son visage est toujours à faire; car ce visage est le processus tacite et perpétuel, qui tout en figeant le creux, est en même temps traversé par lui d'un bout à l'autre. L' ἀρχὴ des Grecs est toujours à la fin. Or, si l' ἀρχὴ est à la fin, cette ἀρχὴ est le signe d'un absolu.

Qu'en est-il de l'ἀρχὴ-absolu dans la pensée grecque?

Ἀρχὴ fait son apparition à l'aube de la philosophie grecque avec Anaximandre. Anaximandre, disciple immédiat et successeur de Thalès de Milet, est le premier penseur grec dont l'authenticité des fragments est assurée, c'est-à-dire, il est le premier penseur dont la voix nous a été parvenue. Dans ses bribes de fragments Anaximandre nous parle de l'ἀρχὴ. Ἀρχὴ entendue comme principe, voilà en quoi consiste le premier pas, le pas décisif du génie grec, après la naissance de la philosophie.

La philosophie commence avec Thalès. Thalès était le premier qui a cherché le principe de toutes choses et qui a répondu en faisant de l'eau ce principe. C'est cette affirmation qui constitue l'acte de naissance de la philosophie. L'eau devenue principe, le monde devient κόσμος, à savoir ordre. Κόσμος, donc, signifie que pour tout ce qui est, il y a une nécessité d'être et que cette nécessité, c'est son principe. L'eau de Thalès se veut cette nécessité d'être, une et unifiante, et ce principe. L'eau de Thalès est à la fois origine et principe, ἀρχὴ non déclarée. Or, établir une origine et un principe, c'est, du coup, abandonner un monde magique et constituer l'univers des idées, la possibilité de la pensée. Le monde magique n'est pas un κόσμος et il ne s'évolue pas en κόσμος, comme la notion magique ne s'évolue jamais en idée, en pensée. Car, comme l'attestent ceux qui ont étudié la mentalité primitive, une puissance magique, le m a n a par exemple, est individualisée, qualifiée et elle peut devenir n'importe quoi, tandis que l'idée abstraite, inqualifiée et non-individualisée, ne peut devenir que ce qu'elle est, à savoir idée. L'idée est le principe de ce qui est, d'eau, du feu etc. . . , parce qu'elle n'est ni l'eau ni le feu proprement dit; l'idée d'eau est principe puisqu'elle est arrangement d'eau parmi les autres éléments, c'est-à-dire parce que, en tant qu'essence elle est aussi pour l'eau origine et principe.

L'eau de Thalès est un principe impliquant la possibilité d'une ἀρχή, mais en lui-même n'est pas encore une ἀρχή. Mieux, l'eau est une ἀρχὴ manquée. Car l'eau, comme essence-principe, désigne bien une naissance du matériel par le matériel, mais il n'est pas capable de fournir une réponse à la question qui s'interroge sur le «comment» de l'existence de ce qui est. Et s'interroger sur le «comment», c'est poser la question de la structure

intrinsèque de ce qui est. Pour Anaximandre, qui cherche la structure intime de ce qui est, la réponse de Thalès est défectueuse. Elle est défectueuse, puisque l'eau, en tant qu'essence d'une substance donnée, de par sa nature de principe de toutes choses, est en même temps l'affirmation du multiple et le rejet de cette affirmation, étant donné qu'elle reconnaît seulement l'eau comme susceptible d'essence. Car si toute substance a son essence, pourqoi seule l'eau joue le rôle de principe? Et Anaximandre commence à chercher ailleurs; ailleurs, à savoir là où un principe ne saurait être en même temps substance et essence, là où le sensible ne saurait être transformé en principe. Anaximandre cherche une rupture radicale et définitive avec le magique. La première exigence de cette rupture est l'exclusion de l'idée qu'une chose peut être à la fois une et plusieurs. Mais il y a une autre exigence aussi: que le principe détaché du matériel soit capable de porter à l' existence ce qui est. Ce qui est doit avoir comme source un quelque chose n'étant pas sur le mode du sensible. Un «quelque chose» non-sensible est, cependant, un «quelque chose» indépendant des limites de la matière. Un «quelque chose» indépendant des limites de la matière et source de l'être de la matière, cela est l'illimité. Anaximandre, le disciple et successeur de Thalès, fut celui qui en cherchant le principe dans l'illimité a pu former l' ἀρχὴ en parlant de l' ἄπειρον.

Comment peut-on penser ἀρχὴ et ἄπειρον liés ensemble?

Si pour Anaximandre l' ἀρχὴ est l' ἄπειρον[2] il nous faut considérer l' ἀρχὴ comme absence de limitation, un certain illimité faisant du principe cosmologique quelque chose sans commencement et par conséquent sans fin. Ce «sans commencement» est la source de toutes choses et en même temps le lieu de leur éternité. Cette idée ne fait pas du tout une exception par rapport à la pensée grecque. D'après Aristote (*Problémata* 17, 3,916 a 33) le philosophe présocratique Alcméon (B 2) dit que *les hommes périssent pour cette raison, à savoir parce qu'ils ne peuvent pas rattacher le commencement à la fin* (τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι). L' ἄπειρον comme ἀρχὴ est par conséquent la désignation d'un type d'existence illimité, il est comme le dirait Jaeger —auquel est redevable l'essentiel du présent développement sur l' ἄπειρον— l'affirmation de la prééminence d'une signification théologique. Anaximandre a cherché la rupture définitive avec le mythique et cette

---

2. A propos de cette équivalence cf. H. Diels-W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1, où se trouvent les fragments d'Anaximandre et toute la doxographie relative à eux. Cf. aussi J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1892, et l'œuvre de W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

rupture l'a ramené à l'absolu. Cette démarhe a pris pour lui la signification d'une rupture avec le commencement, avec l'antériorité qui est l'antériorité toujours d'une donnée sensible, et elle fut réalisée par l'établissement d'un absolu. La portée d'Anaximandre consiste en ceci: il a définitivement assuré une place pour la philosophie dans la vie des hommes; la philosophie n'est que ce à partir de quoi nous nous comprenons dans notre ἀρχή, à savoir l' ἄπειρον. C'est ainsi que le vrai nom de la philosophie est: théologie. Telle, théologie, la philosophie prend conscience de sa vocation avec Platon; mais Platon, c'est l'aboutissement, le mûrissement d'une tâche longuement préparée par les Présocratiques. Dans ce sens, Platon n'est pas une déviation; au contraire, il est le fruit naturel de tout ce qui a précédé, la sortie une fois pour toutes de l'obscur et du bestial.

L' ἄπειρον en tant qu' ἀρχή-principe rend possible le sensible comme ordre, comme τάξις et κόσμος. L' ἄπειρον comme possibilité du κόσμος transcende le κόσμος. L' ἄπειρον, l'illimité, comme principe transendant fait de l' ἀρχὴ la coïncidence non temporelle et non temporalisatrice du passé, du présent et du futur; car, au sein de cette coïncidence le retour au passé est toujours déjà accompli et toujours à faire, de sorte que l'avenir est un avant le passé, le passé un après l'avenir et la transition de l'un à l'autre, une actualisation sans présence. Avec l' ἀρχὴ d'Anaximandre un non-temps devient possible: l'éternité. Cette éternité n'est pas un but à atteindre; elle n'est pas non plus l'«incessement» de l'éternel retour du même; l'éternité de l' ἀρχὴ qui précède toute origine et qui suit toute fin est une attente. L'éternité est l'attente. Mais l'attente de quoi? L'attente de rien; l'attente de personne. L'attente comme éternité est l'attente d'un retour qui ne revient pas sur ses pas, donc qui ne se mesure pas, qui ne se temporalise pas. L'attente est l' ἀρχή. Telle, l' ἀρχὴ est aussi une voie vers l'absolu. Aussi bien que l'avenir, le passé grec est un accès à l'absolu. Il l'est sous la forme de la ποίησις, le faire régressif par excellence, et de la philosophie. C'est cette ἀρχὴ qui permettra à Platon (*Lois* 10, 896 b) de mettre à la bouche de Clinias le Crétois, l'affirmation selon laquelle ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως (l'âme est le plus ancien de tous les êtres du moment que nous l'avons érigé en principe du mouvement), ce qui permettra, après quelques siècles, à Plotin d'affirmer (III 7, 6, 52) à son tour en commentant une phrase du *Timée*: ὥστε μηδὲ τὸν κόσμον ἀρχήν τινα χρονικὴν εἰληφέναι (par conséquence le cosmos n'existe pas à partir d'un commencement temporel).

Nous voilà donc devant le sens d'«absolument» de l' ἀρχή, cette fois-ci à travers non pas des analyses philosophiques, mais à travers l'expérience de la pensée grecque. C'est grâce à cette dimension fondamentale et presque

oubliée que les Grecs peuvent penser au commencement et à l'origine et exprimer cette pensée par «absolument». Mais désigner par «absolument» le commencement, l'origine ou la racine de qui que ce soit, cela signifie que le passé, l' ἀρχὴ est capable de nous ramener au non-temporel. La régression est aussi capable d'infini. C'est cela l'enseignement du *Ménon*, où Platon affirme que la connaissance est une réminiscence. Le passé pris en tant que source de la connaissance, la mémoire devient ce qui rend possible un au-delà du besoin et du sensible, l'avènement d'un désir pur. Car seule la mémoire, à savoir la pensée pure, le νοῦς, est détachée du sensible et comme telle est capable de vrai savoir. La pensée est capable de compréhension et de connaissance puisque la mémoire retient son objet absolument. «Absolument», cependant, signifie: d'une façon qui convient aux humains, d'une facon qui nous rattache à ce qui se situe au-delà, au-delà de l'être. Or, si pour les hommes le ciel remplace la terre, si notre nourrice n'est pas le besoin, alors notre pensée, notre mémoire en est la racine, la ῥίζα. En effet, comme le dit Platon (*Timée* 90 b): τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα (le divin a suspendu notre tête, qui est comme notre racine et de la sorte, il a donné au corps tout entier la station droite). Nous serons debout tant que nos racines s'enliseront dans l'absolu.

Digression: L'Éternel Retour du Même.

L'origine comme ἀρχὴ est l'ἄπειρον, l'illimité. Or, si l'origine est l'illimité, comment peut-on entendre notre rapport à cette origine sous le signe du retour? Autrement dit : comment faut-il penser le retour?

La pensée moderne a fait du retour, à sa manière, un de ses pivots. Nietzsche a émis par son œuvre la «pensée des pensées», à savoir la pensée de l'*Éternel Retour du Même*. La pensée nietzschéenne strictement liée à la question du retour, mérite d'être examinée attentivement. La digression est inévitable car nécessaire.

La pensée de l'*Éternel Retour du Même* fut pour Nietzsche le fruit d'une expérience vécue à Sils-Maria en 1881. Le témoignange de cette expérience, le premier témoignage de cette expérience est l'aphorisme 341 du *Gai Savoir*. Lisons cet aphorisme :

Le poids le plus lourd.

Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise: «Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque

pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession—cette arraignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant -ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau— et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière!» Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre: «Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines!» Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être: la question posée à propos de tout, et de chaque chose: «Voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois?» pèserait comme le poids le plus lourd sur ton agir! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne désirer plus rien que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction?

Vis comme si tu devais vivre *encore une fois et d'innombrables fois; encore une fois et d'innombrables fois, voudrais-tu ceci encore une fois et d'innombrables fois,* c'est la désignation de l'Éternel Retour du Même. Mais cela ne suffit pas; le mot de Nietzsche commence par ce : *voudrais-tu?;* ce *voudrais-tu* fait de l'Éternel Retour un but de la vie. Cette fois-ci, le but n'est pas transcendant par rapport à la vie; il est désir de la vie comme *éternelle confirmation* et comme *éternelle sanction* de soi-même. *Éternel Retour du Même: Éternel,* car *Cette vie... tu devras la vivre encore d'innombrables fois; Retour,* car *Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; du Même,* car *il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette arraignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même.* L'Éternel Retour du Même est la vie sans but qui la transcende et sans sens qui l'illumine. Cependant, la vie sans but qui la transcende et sans sens qui l'illumine est une conservation. L'Éternel Retour du Même est au service de cette conservation. Son office: rendre tout inaccompli dans son accomplissement. Mais rendre tout inaccompli dans son accomplissement et en même temps conserver, cela signifie : tout élément de la vie est un instrument non pas de production mais de conservation. Ainsi entendu, l'Éternel Retour du Même n'est pas un concept; l'Éternel Retour du Même est un état de choses érigé en pensée. Cet état de choses qui est à la source du manque de but, du manque de sens, de la non production, de la conservation —et, chose inouïe, de ce que Nietzsche appelle: la mort de Dieu—, cet état de choses porte le nom de : fin de l'histoire.

La fin de l'histoire, c'est ça l'enseignement de Hegel. Cet enseignement, repris aussi par Marx sous la forme de l'idée de la société communiste, sous la forme du «royaume de la liberté» rendu possible par la reconnaissance de la nécessité socio-historique, cet enseignement, donc, fait état de l'achèvement de toute une période de l'humanité. Soyons attentifs: d'une période de l'humanité, non plus de son histoire. La fin de l'histoire, telle qu'elle fut pensée par Hegel, est à l'intérieur de l'humanité; l'histoire est une phase dans la vie de notre espèce. Mais puisque l'histoire est une phase, la fin de l'histoire ne doit pas être entendue comme évènement cataclysmique effaçant tout de la terre. La fin de l'histoire laisse le naturel intact; elle laisse par concéquent l'homme intact en ce qu'il a de naturel. Ce qui prend fin avec l'histoire[3] c'est la possibilité, pour l'homme, d'agir, à savoir de nier. Mais étant donné que l'homme comme négation est temps, la fin de l'histoire comme fin de la négation et fin du devenir est fin de temporalisation. La fin de l'histoire est l'homme non temporel, à savoir un vivant sur le mode du naturel. «Sur le mode», car cette fois-ci la place de la nature est occupée par les créations humaines, à savoir les créations de l'esprit. En d'autres termes, la fin de l'histoire désigne la fin de la juxtaposition du sujet et de l'objet, la suppression irréversible de cette juxtaposition. L'homme historique après avoir créé sa propre «nature», c'est-à-dire l'État universel et la science omnisciente, se supprime et comme action et comme erreur. La nature substituée à l'esprit absolu, l'homme ne peut s'opposer à rien; partout où il tourne le regard, il ne voit que soi-même. Même la philosophie n'a pas de sens, car la suppression de l'action et de l'erreur supprime à son tour la quête des principes qui peuvent fonder le monde. La fin de l'histoire est la suppression de l'opposition esprit-nature par la réalisation de l'esprit absolu, le savoir absolu. Cette réalisation est un accomplissement. L'accomplissement ruine les buts et détruit le sens. L'accomplissement tue; il tue surtout Dieu car le Dieu n'existe qu'avec l'à faire. La fin de l'histoire telle qu'elle fut pensée par Hegel, est l'avènement (quel avènement?) du vide; mieux, du formalisé. Cependant, s'il n'y a rien à faire, et si l'homme est incompréhensible et impossible en accord avec la nature, quelle que ça soit, comment peut-on le penser dans l'univers clos de l'histoire accomplie? Comment, en d'autres termes, pouvons-nous garder une humanité non historique? Comment peut-on se tenir au milieu de cette fin? Voilà les questions qui hantent Nietzsche, voilà le lieu natal de la «pensée des pensées», l'Éternel Retour du Même.

---

3. Cf. à ce propos A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* Paris 1947.

Revenons à l'aphorisme de Nietzsche: écoutons une fois de plus son malin génie, son démon:

«Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession cette arraignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière!»

Le démon de Nietzsche est aux antipodes de celui de Socrate. Le démon de Socrate, son songe, lui disait: Ὦ Σώκρατες, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου (Socrate, c'est en créateur que tu dois travailler). C'était alors le temps de l'oeuvre. Dans le cas de Nietzsche le démon suggère l'affirmation d'autre chose. Là, tout se joue sur l'avenir, l'à-venir. Le présent est donné, (*Cette vie telle que tu la vis maintenant*); le passé, de même (*et que tu l'as vécue*); mais le mot grave vise l'à-venir: *tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables* fois. Mais où se situe le lieu de cet à-venir? L'à-venir est la mise en envers de l'accompli par ce qui fut accompli, le renversement à nouveau de *l'éternel sablier de l'existence*. Le lieu de l'à-venir s'appelle: ici; et sa venue aura lieu quand? L'à-venir est daté de maintenant. L'au-delà, le passé, le futur s'excluent. Mais ils s'excluent à une seule condition : que l'ici et maintenant soit son propre avenir.

Et il n'y aura rien de nouveau en elle.

Et il n'y aura... (l'Éternel Retour) *rien de nouveau en elle* (du Même). Le démon de Nietzsche suggère une affirmation redoutable: l'affirmation de l'Éternel Retour du Même. Mais cette affirmation comment est-elle possible? Qu'est-ce que affirmer un revenir éternellement?

Affirmer l'Éternel Retour du Même c'est affirmer l'affirmation. L'Éternel Retour est l'affirmation puisqu'il est l'Éternel Retour du Même. L'affirmation est le Même. Mais pourquoi le Même revient-il? Et comment?

L'affirmation ou le Même qui revient est, pense Nietzsche —*Qui ne croit au processus cyclique du Tout, il lui faut croire au Dieu arbitraire (Gai Savoir* 11, 63)— le seul geste possible dans l'univers clos de l'histoire accomplie. Ce geste, cependant, ne vise pas l'au-delà; il n'est pas une action ou un nouveau savoir: le geste[4] qui se déploie dans la

4. Cf. à ce propos P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle visieux*, Paris 1969.

clôture ne saurait être qu'un re-vouloir de son accomplissement déjà achevé. Ce re-vouloir le revenir du revenu est la force qui met en perpétuel mouvement le même, qui ne le laisse pas en repos. Cette force comme volonté de pouvoir, à savoir comme volonté de l'impossible, Nietzsche la nomme : *la volonté de puissance.* La volonté de puissance, le re-vouloir, le revenir du revenu, rend possible l'homme au milieu de l'histoire finie au moyen de l'affirmation de cette clôture. L'affirmation en répétant la clôture permet l'homme. Cette répétition en tant que répétition de la clôture est, comme le dit M. Blanchot (*L'entretien infini*), une *endurance de la mort.* L'endurance de la mort est l'Éternel Retour du Même. La mort est le retour qui revient; le nouveau c'est la répétition de la mort.

Affirmer l'affirmation c'est affirmer la mort comme le retour qui revient, affirmer la répétition de la fin. Mais la fin répétée n'est pas un cycle cosmique accomplissant sa révolution. L'Éternel Retour est a-cyclique. Le revenir du revenu est un instant, le grand Instant dont la répétition met le temps hors jeu. Le grand Instant est une impasse pour le temps; il est ce sur quoi repose l'Éternel Retour. Dans ce sens, l'éternité devient un instant, mieux la dissémination des instants revenus par leur propre revenir. Un revenir est toujours un abandon du revenu pour le revenir, la répétition de la fin est toujours l'abandon de la fin pour la fin «l'endurance de la mort» est toujours l'abandon de la mort pour la mort. Le revenir comme répétition du revenu est sa dissémination et sa différence. La différence se dit : la non-identité, la non-origine. Le revenir du revenu est l'à-venir de la non-identité, l'à-venir de l'oubli. Le mot de Nietzsche (*Gai Savoir* 11, 312) : *Tout est revenu*, signifie : l'Éternel Retour du Même est une temporalité d'oubli.

Une temporalité d'oubli, néanmoins, souffre par sa construction même. Elle est retour du même et volonté de pouvoir, mais retour et vouloir manqués. Cependant, ce manque n'est pas voulu. Non-voulu, l'Éternel Retour du Même se restreint par son manque. Cette restriction est l'échec de l'Éternel Retour du Même : elle biffe *l'Éternel* et garde le *Retour du Même.* Or, le retour du même n'étant plus éternel il est calculé. Calculé, ici, veut dire : déterminé par une nécessité extérieure, à savoir intrinsèquement limité. L'Éternel Retour du Même se révèle limité par son être-pour-l'oubli. L'être-pour-l'oubli est encore temps car il remplace le temps par son manque. La temporalité d'oubli en tant que le manque du temps est en deça du temps comme éternité manquée. Cela signifie que la sortie du temps est à atteindre du côté de l'éternité dans son éclat. A savoir de l'attente. L'expérience grecque est l'expérience de cette attente.

Le retour.

L'expérience grecque commence pour nous avec Homère. La poésie homérique fait état du retour. Toute *l'Odyssée* est une oeuvre sur le retour : l'oeuvre du retour. Comprendre, par conséquent, le retour à partir de la poésie homérique, c'est comprendre l'expérience grecque à partir du retour, comprendre l'expérience grecque comme l'expérience du retour.

Le retour en grec se dit: νόστος. Νόστος de même que le nom Νέστωρ (qu'on se souvienne que Νέστωρ s'appelait le vieux roi de Pylos, qui dans *l'Iliade* apparaît comme l'homme le plus sage parmi les Achéens), qui signifie celui qui est parvenu, est une dérivation du verbe νέομαι. Νέομαι[5] signifie : parvenir, arriver, atteindre, retourner, rentrer chez soi. Νέομαι doit son origine au mot sanscrit n á s a t e dont le sens est : prendre comme compagnon. La source sanscrite est commune aussi pour les mots analogues de l'ancien germanique, à savoir les mots g a - n i s a n (se rétablir, guérir) et g e - n e s a n (se sauver, s'échapper), dont la dérivation est le mot allemand g e n e s e n (se rétablir). En tant que dérivation du verbe νέομαι, νόστος désigne le retour, la rentrée, le rapport, la demande, le produit—et, par rapport aux plantes et aux fruits, la fertilité et la fécondité— le rendement et le revenu. Comme tel le νόστος est toujours lié à la douceur, de sorte qu'aujourd'hui par νόστιμος les Grecs désignent l'agréable, le goûteux et le plaisant. Dans le chant 11, vers 100, de *l'Odyssée*, Tiresias dit à Ulysse :

> Νόστον δίζηαι μελιηδέα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ
>
> C'est le retour plus doux que le miel, noble
> Ulysse que tu veux obtenir. (Traduction Bérard).

Et dans le chant 22, où Homère fait état de la μνηστηροφονία, le massacre des prétendants, Ulysse avant de tuer le prétendant Liodès lui dit (321-324) :

> Εἰ μὲν δὴ μετὰ τοῖσι θυοσκόος εὔχεαι εἶναι,
> πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισι
> τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι,
> σοι δ' ἄλοχόν τε φίλην σπέσθαι καὶ τέκνα τεκέσθαι
>
> C'est toi qui t'honorais d'être leur haruspice !
> alors, tu dus souvent prier en ce manoir
> pour éloigner de moi la douceur du retour
> et me prendre ma femme et en avoir des fils!
> (Traduction Bérard).

---

5. Pour tout ce qui concerne l'étymologie et le sens du verbe νέομαι et de ses dérivations, cf. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* et Liddell - Scott, *Greek - English Lexicon*.

De νόστος vient le verbe νοστέω qui signifie aller ou venir (ἐνόστησε τὸ ὕδωρ, c'est-à-dire : l'eau est devenue buvable, nous lisons dans Pausanias, 7, 2, 11), et l'adjectif νόστιμος qui dénote quelque chose faisant partie du retour. Dans l'Invocation de *l'Odyssée*, par exemple, il est question de νόστιμον ἦμαρ (le jour du retour), tandis que dans la tragédie d'Eschyle, *Les Perses*, nous rencontrons les expressions νόστιμον φάος, la lumière du retour (261) et νόστιμος σωτηρία, le salut du retour (797).

Du sanscrit n á s a t e (prendre comme compagnon) jusqu'à νόστιμος (celui qui appartient au retour) et cela à travers la rangée des dérivations germaniques : g a n i s a n (se rétablir, guérir), g e n e s a n (se sauver), g e n e s e n (se rétablir), et des dérivations grecques : νέομαι (parvenir, retourner), Νέστωρ (le parvenu), νόστος (le retour, la rentrée, le rapport, la demande, la fertilité, le produit, le rendement), νοστέω (l'aller ou le venir), le sens qui se déploie n'est pas homogène. Entre le sanscrit et le germanique d'une part, et le grec d'autre part, la dissemblance est frappante. Pour n á s a t e ce qui est en jeu c'est l'évitement de toute rupture (prendre comme compagnon), l'établissement d'un calme fondé sur l'élimination de ce qui pourrait être une source d'hostilité et de danger, l'esquive de l'éloigné. De même pour les mots germaniques et leur dérivation allemande ; là, nous rencontrons la même exigence : le rétablissement d'un certain calme par l'effacement de la distance, domestication (lire : contrôle, mesuration, et plus profondément temporisation) de la distance conçue comme danger. C'est le ténébreux qui impose sa loi : la peur. Au contraire, pour la famille des mots grecs, il en va autrement. Ici, le retour ne surmonte pas la distance ; il est l'éclat de la distance, l'apparition de l'inconnu. Le retour grec livre au clair l'inconnu en tant que tel, il lui trace le visage. L'inconnu de la distance se montre par le retour, il se montre un a p r è s l e r e v e n i r e t u n a v a n t l e p a r t i r, à savoir en-deça de la distance, mais au-delà de l'abyssal. Le retour grec n'est pas de temps. Or, si le retour ainsi entendu, établit l'inconnu au lieu d'essayer de le surmonter, il faut que le retour soit l e r e t o u r à u n e d i s t a n c e plutôt qu'un revenir à quelque milieu précis, un milieu de rencontre ou de départ. Mais qu'est-ce qu'un inconnu apparaissant après le retour et avant le départ? C'est à partir de cette question que nous devons comprendre νέομαι et νόστος, à partir de cette question, car elle seule rend compte du fait que retourner n'est pas tournoyer. Pour les Grecs le revenir au sens de tournoyer et de pivoter se dit : ἐπιστρέφειν. Tel, nous le rencontrons par exemple dans *l'Iliade* (3, 370), au point où Homère chante le combat entre Pâris et Ménélas :

> Ἦ, καὶ ἐπαΐξας κόρυθος λάβεν ἱπποδασείης,
> ἕλκε δ' ἐπιστρέψας μετ' εὐκνήμιδας Ἀχαιούς.

> Il dit, et d'un bond, saisit Alexandre par son casque à l'épaisse crinière, le fait pivoter, puis tâche à le tirer vers les Achéens aux bonnes jambières. (Traduction Mazon).

'Επιστρέφω a donc le sens de pivoter, c'est-à-dire de s'éloigner de quelque chose, de prendre distance par rapport à telle ou telle chose, se rapporter —dans la double acception du terme— à quelque chose. Ainsi, ἐπιστρέφω aide par la négative à la compréhension du νόστος; car νόστος désigne bien un retourner, mais ce retourner s'oriente vers l'ἀρχή et aucunement vers son passé à soi. Seule l'ἀρχὴ comme ἄπειρον rend possible un retour qui ne soit pas un pivoter. Mais le retour, ce retour à l'ἀρχή, est un retour à une origine non temporelle, un «chez soi» non spatial. Cette origine est incommensurable, ce lieu inhabitable. Cette origine est d'éternité et comme telle de distance. D'où la douceur attribuée par Homère à νόστος. Car seulement la distance, seulement la reconnaissance de la distance est capable de douceur. Le νόστος est doux comme ouverture à l'éternité par la distance. La douceur ici veut dire: impossibilité de pouvoir dans la distance. Νόστος, le retour à l'origine comme ouverture à la distance, fait de la distance cette origine. Νόστος, comme retour à l'origine est le retour à la distance. La Grèce comme origine est pour νόστος la distance. La Grèce c'est le retour.

La Gréce c'est le retour. Cela veut dire : Seuls les Grecs retournent. «Seuls les Grecs retournent», ce mot n'est pas une variation de son précédent; il est question. Il nous interroge : Pourquoi les Grecs plutôt que les autres hommes de la planète? Pourquoi pour eux le privilège du retour? Pourquoi leur retour est le retour et non pas la rentrée chez soi de l'expérience commune?

«Les Grecs seuls retournent». L'énoncé se construit autour du «seuls». «Seuls» attribue un caractère d'unicité à la fois aux Grecs et à leur retour. L'unique, cependant, destine; l'unique est destinal. C'est ainsi que selon ce mot bizarre il y a un retour unique et il y a des hommes destinés à ce retour. Mais ces hommes sont destinés par quoi? Par qui? «Seuls les Grecs. . .» fournit la réponse: le destin pour ces hommes c'est leur nom: les Grecs. Or, se destiner par son nom ce n'est pas se choisir par son destin, mais faire du choix son destin, choisir son destin. Le destin, l'unique, le Bien, Dieu ne nous choisissent pas; c'est à nous de les choisir. Le destin, l'unique, le Bien, Dieu ne sont pas eux-mêmes : ils sont la possibilité de leur propre choix. «Seuls les Grecs retournent», cela par conséquent donne: Seuls ceux dont la destinée est leur nom retournent. Dans cette acception, le retour grec se révèle autre qu'un revenir empirique. Le retour ici fait corps au nom. Le nom qui destine est le lieu du

retour; il est destin et accueil. «Seuls les Grecs retournent» : pour eux seuls le destin se destine par le nom; pour eux seuls le destin en tant que nom est λόγος; pour eux seuls le λόγος prend la défense du destin. Mais le destin a-t-il besoin de défense? Il en a à une seule condition : qu'il ne soit pas fatalité, mais choix. Et je l'ai dit : se destiner par son propre nom c'est choisir son destin. Ainsi, défendre le destin signifie: p r e n d r e l a p a r o l e. La prise de la parole se dit : ποίησις et φιλοσοφία, poésie et philosophie. «Seuls les Grecs retournent» : le retour commme νόστος est la défense du destin par la parole, la défense du destin par la poésie et par la philosophie. L'évènement de la parole comme défense du destin, c'est l'irruption du soi dans son propre nom, son accueil par son propre visage. «Seuls les Grecs retournent» veut dire : Le νόστος est mon nom à venir.

Le νόστος comme défense du destin par le nom, c'est cela le retour grec. L'expérience de ce retour s'appelle : *Odyssée;* son héros : Ulysse. *Odyssée,* c'est le poème où Homère chante le νόστος d'Ulysse de Troie à sa patrie, Ithaque. En tant que poème du retour, l'*Odyssée* est le poème de la défense du destin par le nom. Le νόστος est pour Ulysse son nom à venir. Car son nom est son destin. Quant à son destin, le voilà (*Odyssée* 1, 1-5):

> Ἄνδρά μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
> πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε,
> πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδε ἄστεα καὶ νόον ἔγνω·
> πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν,
> ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων.
>
> C'est l'homme aux mille tours, Muse, qu'il faut me
> dire, Celui qui tant erra quand, de Troie, il eut pillé,
> la ville sainte, Celui qui visita les cités de tant d'hommes
> et connut leur esprit, Celui qui, sur les mers, passa par tant
> d'angoisses, en luttant pour survivre et ramener ses gens.
> (Traduction Bérard).

Les vers ci-dessus composent l'invocation du poète à la Muse. Homère y parle de son intention de chanter quelqu'un, un certain *Homme aux mille tours, Celui* qui tant erra, qui connut tant d'hommes et de cités, *Celui* qui passa par tant de souffrances en luttant pour survivre et ramener ses gens. Mais *Celui* n'est pas nommé. Pourquoi? Parce qu'il est connu, pourrait-on dire. En poésie, toutefois, les implicites ne se justifient que poétiquement et l'absence dans son nom de *Celui,* même archi-connu, n'est pas un implicite poétique. *Celui* y est anonyme parce qu'il est saisi dans son destin. Le poète saisit le destin et puis prononce le nom à sa défense. *Celui* épelé par ses traits destinaux est évoqué en tant qu'expérience de sa propre vie. Il est *l'Homme aux mille tours* (πολύτροπος), *Celui qui tant erra* (ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη),

Celui qui visita les cités de tant d'hommes et connut leur esprit (πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδε ἄστεα καὶ νόον ἔγνω), *Celui qui, sur les mers passa par tant d'angoisses, en luttant pour survivre et ramener ses gens*(πολλὰ δ' ὅ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ θυμόν, ἀρνύμενος ἥν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἑταίρων). *Celui* a son adjectif propre : πολυ-, il est de πολυ-. Πολυ- ici prend le sens du *jusqu'au bout*. La vie vécue jusqu'au bout, c'est-à-dire à partir de ses impasses, c'est cela le trait caractéristique de *Celui* manqué quant à son nom. Le nom viendra immédiatement après (v. 21), mais il viendra autrement que signe distinctif; le nom sera la reconnaissance de soi dans le *jusqu'au bout*, l'assomption du *jusqu'au bout* devant les autres(ἑταίρων), vis-à-vis des autres. Comme tel, le nom ne concerne pas l'Invocation mais le poème. Le poème est pour Homère le nom à-venir.

Le nom n'est pas distinction; il est obligation. L'Homme aux mille tours avant d'«habiter» le devenir cosmique et/ou historique est l'être-pour-l'obligation, l'être-pour-le-retour. L'être-pour-le-retour Homère le nomme : *Ulysse*. Ulysse est né en Grèce et par la Grèce. Il est un indigène authentique. Mais il est aussi un aventurier de naissance. Ses aventures commencent avec son nom dont existent douze variations. Il se présente comme Ὀλυττεύς ou comme Ὀλισσεύς, il se transforme en Οὐλιξεύς, il erre comme Ὀδυσσεύς. Pour Homère qui a opté pour Ὀδυσσεύς[6] et option signifie problème, ce nom est une question. De cette question il fera le point au chant 19 (399 sqq). Il dit :

> Αὐτόλυκος δ' ἐλθὼν Ἰθάκης ἐς πίονα δῆμον
> παῖδα νέον γεγαῶτα κιχήσατο θυγατέρος ἧς·
> τὸν ῥὰ οἱ Εὐρύκλεια φίλοισ' ἐπὶ γούνασι θῆκε
> παυομένῳ δόρποιο, ἔπος τ', ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν·
> Αὐτόλυκ', αὐτὸς νῦν ὄνομ' εὕρεο, ὅττί κε θεῖν
> παιδὸς παιδὶ φίλῳ· πολυάρητος δέ τοί ἐστι.
> Τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε·
> Γαμβρὸς ἐμὸς θύγατέρ τε, τίθεσθ' ὄνομ', ὅττί κε εἴπω.
> πολλοῖσιν γὰρ ἐγώ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἱκάνω,
> ἀνδράσιν ἠδέ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν·
> τῷ δ' Ὀδυσσεύς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον. αὐτὰρ ἐγώ γε,
> ὁππότ' ἂν ἡβήσας, μητρώιον ἐς μέγα δῶμα
> ἔλθῃ Παρνησὸν δ', ὅθι που μοι κτήματ' ἔασι·
> τῶν οἱ ἐγὼ δώσω καί μιν χαίροντ' ἀποπέμψω.
>
> Jadis Autolycos, au gras pays d'Ithaque, était venu
> pour voir le nouveau petit-fils que lui donnait sa fille.

---

6. Pour tout ce qui concerne ces problèmes d'ordre historico-philologique et ceux qui vont se poser par la suite, cf. W. B. Stanford, *The Ulysses Theme*, Oxford 1963², et le recueil *Essays on the Odyssey* publié sous la direction de Ch. H. Taylor.

A la fin du repas, Euryclée avait mis l'enfant sur ses genoux,
en lui disant tout droit :
Autolycos, c'est toi qui va trouver un nom
pour ce fils de ta fille, si longtemps souhaité.
Autolycos alors avait dit en réponse :
Mon gendre et toi, ma fille, donnez-lui donc
le nom que je m'en vais vous dire ! tant de gens
en chemin m'ont u l c é r é le cœur (la terre en
nourrit trop de ces hommes et femmes) que je
veux à l'enfant donner le nom d'U l y s s e !
et quand il sera grand, qu'il s'en vienne au Parnasse,
au manoir maternel, où sont tous mes trésors : je lui veux
en donner de quoi rentrer content !
(Traduction Bérard).

L'expérience de la vie d'Autolycos, c'était la haine. Il fut ὀδυσσάμενος, odieux, pour les hommes. En donnant à son petit-fils le nom d''Οδυσσεύς, il lui marqua son destin par cette expérience. Vivre ὀδυσσάμενος n'est pas, toutefois une expèriense si restreinte. 'Οδυσσάμενος est à la fois le haï et l'irrité, le toujours en état d'alerte, le turbulent. 'Οδυσσάμενος est le participe du verbe ὀδύσσομαι qui signifie à la fois l'état de déplaisir et de fureur. D'ὀδύσσομαι viennent le substantif ὀδύνη, la souffrance et le verbe ὀδυνάω qui se traduit par : être à la cause de la souffrance. Le nom d'Odysseus en rapport étroit, intime, avec ces mots, désigne l'agent et le sujet de la souffrance. Odysseus est celui qui se reconnaît comme cause et comme sujet de souffrance. D'où ses adjectifs à lui, à savoir πολύτλας, le héros d'endurance, πολύτροπος, l'homme à mille tours, πολυμῆτις, l'avisé. Il est son récit à soi (*Od.* 5, 412-414), de sa propre condition :

λισσὴ δ' ἀναδέδρομε πέτρη·
ἀγχιβαθὺς δὲ θάλασσα καὶ οὔ πως μ' ἔστι πόδεσσι
στήμεναι ἀμφοτέροισι καὶ ἐκφυγέειν κακότητα.
Par derrière, un à-pic de pierre dénudée ;
devant la mer sans fond ; nulle part un endroit
où planter mes deux pieds pour éviter la mort ! . . .
(Traduction Bérard).

'Οδυσσεὺς signifie : r i s q u e.

Odysseus, le risque, est enlevé par son nom. Ce risque est le risque-pour-le-nom. C'est son nom qui l'oblige de piller Troie, de tuer les prétendants. C'est pour son nom qu'il le refuse pour devenir Οὖτις, c'est-à-dire Personne. Or, Odysseus nommé Οὖτις n'est pas Personne; Personne est celui dont le nom ne comporte aucun risque pour lui. Le risque d'Odysseus c'est un risque imposé par son nom, son désir profond de connaître, sa lutte contre les éléments de l'être. Sa vie se révèle s a m e s u r a t i o n a v e c s o n n o m.

Sur cette mesuration se déploie son νόστος. Le νόστος en tant que mesuration avec son nom permet à Odysseus, en rentrant, de rejoindre sous les signes des siens (οἶκον νέεσθαι) et de sa femme (ἠδὲ γυναικός), sa communauté. Le désir du retour c'est l'amour de la communauté. C'est par la communauté qu'il se reconnaît dans son nom. La reconnaissance de la communauté en grec se dit : κλέος. Odysseus est l'homme dont le κλέος, la gloire, *court à travers l'Hellade* (τοῦ κλέος εὐρὺ καθ' Ἑλλάδα, *Od.* 1, 344), à savoir dont le nom est reconnaissance pour les autres. En luttant pour son κλέος, Odysseus lutte pour la gloire des autres. C'est en raison de son κλέος qu'il refusa de vivre avec la déesse Καλυψώ, isolé au milieu de la mer, la vie sans souci de son époux immortel. Odysseus préfère mourir plutôt que d'être immortel (*Od.* 1, 55-59) :

> τοῦ [Ἄτλαντος] θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει,
> αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι
> θέλγει ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
> ἱέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρῴσκοντα νοῆσαι
> ἧς γαίης θανέειν ἱμείρεται.
>
> Sa [d'Atlas] fille tient captif le malheureux qui pleure.
> Sans cesse, en litanies de douceurs amoureuses,
> elle veut lui verser l'oubli de son Ithaque. Mais lui,
> qui ne voudrait que voir monter un jour les fumées
> de sa terre, il appelle la mort ! . . . (Traduction Bérard).

Ni l'immortalité, ni la mort conviennent à Odysseus. Odysseus, le risque, ne se reconnaît que dans le danger de son nom. Le risque, cependant, qui se reconnaît dans le danger du nom n'est pas l'évocation de la mort entraînant l'accomplissement du possible; le risque qui se reconnaît dans le danger du nom est le risque de l'i m p o s s i b l e. L'être-pour-la-mort heideggerien est en danger; il ne risque pas. L'immortel, de son côté, n'est ni risque ni danger; l'immortalité est silence. Odysseus, le risque, est l'ê t r e - p o u r - l e - r e t o u r. Tel, être-pour-le-retour, il est risque, le risque de son nom. Le risque de son nom comme risque de l'impossible est le risque de l'esprit, le plus grave des risques. Odysseus dans son risque se révèle πολύτροπος (l'Homme aux mille tours) et πολυμῆτις (l'avisé). C'est en risquant le risque de l'esprit qu'Odysseus s'accomplit en tant qu'homme. L'Homme est le risque de l'esprit. En s'accomplissant dans le risque de l'esprit, Odysseus annonce l'avènement de l'Homme, à savoir l'avènement de la poésie et de la philosophie.

Odysseus, le risque, est le risque de l'esprit. Or, il prend le risque de quoi ? Il prend le risque de se tenir debout au milieu des forces aveugles de la nature, au milieu des dangers de la vie, à savoir de l'oubli. Contre les pre-

mières il a besoin du savoir et du courage. Mais contre l'oubli? La déesse Καλυψὼ celle qui cèle, qui étouffe le souvenir dans l'immortalité, elle *veut lui verser l'oubli de son Ithaque.* Chez les Lôtophages le danger reste le même: *J'avais peur,* raconte Odysseus (*Od.* 9, 102), *qu'à manger de ces dattes, les autres n'oubliassent aussi la date du retour* (μή πως τις λωτοῖο φαγὼν νόστοιο λάθηται). Avec Circè, c'est le souvenir encore qui se met en épreuve. La déesse (*Od.* 10, 236) donne à boire aux camarades d'Odysseus du vin mélangé avec une drogue *pour leur ôter tout souvenir de la patrie* (ἵνα πάγχυ λαθοίατο πατρίδος αἴης) et après, l'oubli étant advenu, elle les frappe de sa baguette et les transforme en porcs. L'oubli est la condition pour que la transformation soit effectuée, chose qui signifie que souvenir et humanité font corps l'un à l'autre. Donc, contre l'oubli, Odysseus n'a que lutter pour son νόστος, son nom, sa renommée (κλέος) parmi les hommes. Dans cette lutte il est sauvé par l'esprit. La force de son esprit consiste à ne pas oublier. Ne pas oublier veut dire : garder le nom, à savoir, se tenir auprès des autres dans son nom. L'absence du nom efface les autres. Se tenir auprès des autres dans son nom, cela c'est le νόστος. Le nom étant l'anti-oubli, le retour se révèle un retour à l'attente. Mais si le retour est un retour à l'attente, Ithaque et Pénélope sont allusion à l'attente. Pénélope, la femme d'Odysseus ne fait qu'attendre. Elle l'attend en lui faisant les adieux; elle l'attend pendant sa longue absence; elle le reconnaîtra comme attente. Pour Pénélope, aucun signe extérieur ne suffit pour confirmer l'identité d'Odysseus; même le massacre des prétendants. Se persuader par quelque signe cela s'égale à choisir. L'attente ne choisit jamais. Pénélope ne prononcera le nom de son mari que choisie par sa colère. Pénélope est l'être qui sait se laisser choisir : la femme. L'homme, le risque, choisit. En choisissant l'homme assume la douleur de l'humanité; en se faisant choisir, la femme assume la douleur de l'homme. Pénélope donc fait du lieu du retour un rapport à l'attente; l'attente comme lieu du retour est l'origine. L'origine, cependant, comme attente, est le retour à ce qui est avant l'origine et après la fin : l'absolu. Le νόστος d'Odysseus c'est le cheminement vers l'absolu. Son νόστος est interminable. Car, comme il dira (*Od.* 23, 248-250), après leur reconnaissance, à Pénélope :

> οὐ γάρ πω πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων
> ἤλθομεν· ἀλλ' ἔτ' ὄπισθεν ἀμέτρητος πόνος ἐστί,
> πολλὸς καὶ χαλεπός, τὸν ἐμὲ χρὴ πάντα τελέσσαι.
>
> Ne crois pas être au bout des épreuves !
> Il me reste à mener jusqu'au bout, quelque jour,
> un travail compliqué, malaisé, sans mesure.
> (Traduction Bérard).

L'attendant est toujours à atteindre.

Or, l'origine comme attente est un non-lieu, un lieu intelligible, un τόπος νοητός. Le τόπος νοητός, le lieu du platonisme, est le séjour du Bien (cf. la *République* 508 c, 509 d, 517 b, et le *Phèdre* 247 a). Le τόπος νοητός est le lieu de l'intelligible pensé comme non-devenir, comme au-delà de l'être, comme ce qui précède toute rencontre, toute vision, en la permettant. Τόπος νοητός est l'ἄπειρον dont l'accès fait partie de l'absolu. Ainsi, le νόστος comme retour à l'origine est retour à l'attente, à savoir accès à l'infini. Il est évident, par conséquent, que le νόστος n'a rien à faire avec le ressouvenir de ce qui a été, comme le voulait Kierkegaard (cf. *La Répétition*); il n'est pas non plus la répétition comme oubli à venir. Ce dont on se ressouvient dans l'expérience grecque est l'immémorial, l'ἄπειρον d'Anaximandre, le λόγος d'Héraclite, l'Un-Bien de Platon, l'Un de Plotin, Dieu. Or ce Dieu n'est pas, car il n'est pas d'être; ce Dieu est autrement qu'être, car il est d'attente. L'expérience grecque comme expérience du retour est l'expérience d'un toujours à accéder et jamais à atteindre, l'expérience de l'attente. L'expérience grecque comme attente est l'expérience de l'absolument. L'expérience grecque comme absolument est l'infiniment de la racine. La racine est la Grèce. La Grèce comme expérience de l'absolument, cela veut dire : la Grèce est un τόπος νοητός, un lieu intelligible, porté à la lumière et sauvegardé par la langue grecque. Dans cette acception, la Grèce est au-delà du national comme de l'international et du planétaire; elle est universalité, espace cosmique offert à l'homme. Il n'y a pas non plus une Grèce ancienne et une Grèce moderne. La Grèce actuelle, gardienne de la langue grecque est aussi Grèce. Mais la grécité ne nous choisit pas; elle est choisie par nous. La Grèce en tant que non-lieu est, donc, inconcevable sociologiquement, politiquement, économiquement, ethnologiquement, bref, historiquement. La Grèce est une question spirituelle, elle est la question la plus grave et la plus actuelle. Cette question se dit : νόστος.

La Grèce c'est le retour.

ΝΟΣΤΟΣ

Περίληψη.

Ὁ *νόστος* καὶ ἡ *ρίζα*, ἡ ἰδέα τοῦ γυρισμοῦ καὶ ἡ ἰδέα τῆς καταγωγῆς, ὁδηγοῦν πάντοτε τὸ ἕνα στὸ ἄλλο. Ρίζα καὶ νόστος σημαδεύουν βαθιὰ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα.

Ἡ γέννηση τῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ τελειωτικὴ ρήξη μὲ τὸν κόσμο τοῦ μύθου, συμπίπτουν μὲ τὴ σύλληψη τῆς ρίζας ὡς *ἀρχῆς*. Ἂν στὸ μῦθο ὅλα

μποροῦν νὰ εἶναι ὅλα, μὲ τὴ φιλοσοφία ἡ ἐπικοινωνία παύει νὰ εἶναι καὶ σύγχυση. Ἡ φιλοσοφία γεννιέται μὲ τὸ Θαλῆ ἀπὸ τὴ Μίλητο, ποὺ ζητεῖ τὴν ἀρχὴ τῶν ὄντων στὰ φυσικὰ στοιχεῖα, ἀλλὰ ἑδραιώνεται μὲ τὸν Ἀναξίμανδρο ποὺ τὴ συλλαμβάνει ὡς τὸ *ἄπειρο*. Τὸ ἄπειρο ὡς ἀρχὴ δὲν εἶναι μία ἁπλῆ παραλλαγὴ τῆς θέσεως τοῦ Θαλῆ, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ πνεύματος, ἡ σχέση μας μὲ τὸν κόσμο σὰν σχέση μὲ τὴν ἀπόσταση, ἡ «σύλληψη» τῆς ἀποστάσεως. Ἡ ρίζα δὲν εἶναι πιὰ ἕνα φυσικὸ γεγονός· γίνεται ρίζα μεταφυσική.

Ἂν ἡ ρίζα εἶναι τὸ ἄπειρο, ποιό εἶναι τότε τὸ νόημα τοῦ γυρισμοῦ;

Ἐδῶ πρέπει νὰ γίνη μία παρέκβαση. Ὁ γυρισμὸς δὲν εἶναι ἕνα θέμα τῆς ἑλληνικῆς σκέψεως· εἶναι καὶ θέμα τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας. Ὁ Νίτσε, ὁ στοχαστὴς τοῦ *Αἰώνιου Γυρισμοῦ τοῦ Ἴδιου*, εἶναι ὁ σύγχρονος στοχαστὴς τοῦ γυρισμοῦ. Αὐτὸς ὅμως ὁ γυρισμὸς δὲν ἔχει κατεύθυνση: ὁ Αἰώνιος Γυρισμὸς τοῦ Ἴδιου εἶναι ἡ ἐπανάληψη αὐτοῦ ποὺ κιόλας ἔχει γίνει, ἡ ἐπανάληψη μιᾶς συντέλειας, ἡ συντήρηση ἑνὸς θανάτου. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ χρόνος αὐτοῦ τοῦ γυρισμοῦ εἶναι ἕνας χρόνος λήθης, ἕνα τώρα στὴ θέση τῆς αἰωνιότητας. Ἀλλὰ τὸ τώρα εἶναι ἀνίκανο στὴν πραγματικότητα νὰ μᾶς βγάλη ἀπὸ τὸν χρόνο. Ὄντας τώρα πάνω στὸ τώρα, ὁ χρόνος τῆς λήθης ἀποκλείει τὴ θέληση τοῦ γυρισμοῦ, γιατὶ ἀποκλείει τὴ θέληση. Ἡ θέληση δὲν εἶναι ποτὲ θέληση τοῦ τώρα. Ἔτσι ὁ Αἰώνιος Γυρισμὸς τοῦ Ἴδιου πέφτει καὶ πάλι στὸ χρόνο. Ἐκτὸς χρόνου εἶναι μόνο ἡ αἰωνιότητα. Ἡ ἑλληνικὴ ἐμπειρία τῆς αἰωνιότητας εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ γυρισμοῦ.

Ἡ ἑλληνικὴ ἐμπειρία ἀρχίζει γιὰ μᾶς μὲ τὸν Ὅμηρο. Ἡ ὁμηρικὴ ποίηση εἶναι ἡ ποίηση τοῦ γυρισμοῦ. Ὁ γυρισμὸς εἶναι ὁ *νόστος*. Ὁ ἥρωας τοῦ νόστου εἶναι ὁ Ὀδυσσέας. Εἶναι αὐτὸς ποὺ ζεῖ γιὰ τὸ γυρισμό. Ὁ γυρισμὸς ὅμως, ὄντας γυρισμὸς στὴν ἀρχή, στὴ ρίζα, εἶναι γυρισμὸς ποὺ δὲν γυρνάει πουθενά. Ὁ Ὀδυσσέας δὲν γυρνάει ποτέ. Ὅπου κι ἂν φτάση, τὸ ταξίδι του δὲν τελειώνει. Ἡ καταγωγὴ εἶναι *ἀτοπία*, κάτι ποὺ μὲ περιμένει διαρκῶς. Ὁ νόστος τοῦ Ὀδυσσέα εἶναι γυρισμὸς στὴν ἀναμονή. Αὐτὸ ποὺ περιμένει τὸν Ὀδυσσέα εἶναι τὸ ἄπειρο. Τὸ ἄπειρο ὡς καταγωγὴ δὲν εἶναι, γιατὶ εἶναι ἀπὸ ἀναμονή. Ἡ ἑλληνικὴ ἐμπειρία ὡς ἐμπειρία τῆς ἀναμονῆς εἶναι ἡ ἐμπειρία τοῦ ἀπείρου. Τὸ ἄπειρο εἶναι ἀρχὴ καὶ ρίζα. Ἡ ρίζα εἶναι ἡ Ἑλλάδα. Ἡ Ἑλλάδα εἶναι ὁ γυρισμός.

Παρίσι Στ. Ράμφος

Φ. Κ. ΒΩΡΟΣ, Ἐδιμβοῦργον

ΕΝ ΒΥΘΩ, Η ΑΛΗΘΕΙΑ*

ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ, ΑΠΟΣΠ. 117

1.

Ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ τίτλου συνάγονται ἄμεσα τὰ ἀκόλουθα συμπεράσματα : 1. Ὑπάρχει ἀλήθεια. 2. Εἶναι κρυμμένη βαθιά. 3. Εἶναι μὲ κάποιο τρόπο προσιτὴ (ἀλλιῶς ὁ ἰσχυρισμὸς γιὰ τὴν ὕπαρξή της θὰ ἦταν ἀντιφατικός). Τὸ ἀπόσπασμα στὸ σύνολό του δὲν ἐπιτρέπει ἄλλο συμπέρασμα : *Ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια* (στὴν πραγματικότητα, δὲν γνωρίζομε τίποτα, γιατὶ ἡ ἀλήθεια εἶναι κρυμμένη στὸ βάθος).

Εἶναι φανερὸ ὅτι ἐδῶ ἔχομε ἕνα βραχυλογικὸ συλλογισμό, ὅπως θὰ λέγαμε χρησιμοποιώντας μεταγενέστερη ὁρολογία τῆς Λογικῆς[1]· ἔχομε τὸ συμπέρασμά του καὶ μιὰ ἀπὸ τὶς προκείμενες :

Ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια
. . . . . .
ἄρα *ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν.*

Ἡ πρόταση ποὺ λείπει φαίνεται πὼς ἦταν αὐτονόητη γιὰ τὸ Δημόκριτο καὶ τὴν ἐποχή του. Ἀλλὰ στὶς δυὸ προτάσεις ποὺ ἔχομε ἐδῶ διακρίνομε μιὰν ἀνεξήγητη ἀντίφαση : ἂν δεχτοῦμε τὴν πρώτη, δὲν μποροῦμε νὰ δεχτοῦμε τὴ δεύτερη, καὶ ἀντίστροφα. Θ' ἀναζητήσωμε τὸ στοιχεῖο ποὺ λείπει, ἐλπίζοντας ὅτι καὶ τὸ συλλογισμὸ θ' ἀποκαταστήσωμε καὶ τὸ κλειδὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς Γνωσιοθεωρίας τοῦ Δημοκρίτου θὰ ἔχωμε· γιατὶ κάθε ἔρευνα γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας εἶναι συνυφασμένη μὲ ὅλο τὸ γνωσιοθεωρητικὸ πρόβλημα[2].

---

* Ὀφείλω εὐχαριστίες στὸν κ. A. H. Coxon, Chairman τοῦ Department of Ancient Philosophy στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Ἐδιμβούργου, γιὰ τὶς πολύτιμες παρατηρήσεις του κατὰ τὴ συζήτηση τοῦ σχεδίου τῆς ἐργασίας αὐτῆς, ποὺ γιὰ τὶς ἀτέλειές της δὲν εἶναι βέβαια ἐκεῖνος ὑπεύθυνος.

1. Ἡ ἀναδρομικὴ αὐτὴ χρήση μᾶς διευκολύνει καὶ εἶναι ἐπιτρεπτή, ἀφοῦ οἱ τρόποι τῆς σκέψης ὑπάρχουν πρὶν ἀπὸ τὴ διατύπωσή τους.

2. D. W. Hamlyn, *Theory of Knowledge,* London 1971[11], 112.

Ἡ ἀναζήτησή μας ἀντιμετωπίζει δυσκολίες γιὰ τοὺς ἀκόλουθους λόγους : 1. Ἡ Γνωσιοθεωρία τοῦ Δημοκρίτου εἶναι ἀποσπασματικὰ μόνο γνωστή. 2. Τὰ ἀποσπάσματα φαίνονται ἑτερόκλιτα καὶ ἀσυμβίβαστα. 3. Οἱ σχετικὲς μαρτυρίες ἀρχαίων συγγραφέων εἶναι ἀντιφατικὲς καὶ μερικὲς κρίνονται ἀπὸ τοὺς σημερινοὺς μεροληπτικὲς (ἀνάλογα μὲ τὰ διαφέροντα τοῦ κάθε συγγραφέα) ἢ διατυπωμένες μὲ ἐννοιολογικὰ σχήματα μεταγενέστερα[3]. 4. Κάποτε τοῦ ἴδιου συγγραφέα οἱ πληροφορίες φαίνονται ἀντιφατικές. 5. Συνέπεια τῆς συγχύσεως : Οἱ σημερινοὶ ἐρευνητὲς διαφωνοῦν ριζικὰ γιὰ τὸ νόημα τῆς Γνωσιοθεωρίας τοῦ Δημοκρίτου.

Αὐτὴ τὴν εἰκόνα μποροῦν νὰ τὴν ἐξηγήσουν τρεῖς ὑποθέσεις : 1. Οἱ γνωσιοθεωρητικὲς ἀπόψεις τοῦ Δημοκρίτου ἦταν πραγματικὰ ἀσαφεῖς καὶ ἀντιφατικές. 2. Τὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἔχομε καὶ οἱ μαρτυρίες τῶν ἀρχαίων συγγραφέων δὲν εἶναι στοιχεῖα ἀξιόπιστα. 3. Παρανοήσεις ἔχουν γίνει ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα καὶ συνεχίζονται ἀκόμη.

Ἐλπίζω ὅτι, μὲ τὴν ἀξιοποίηση τῶν ἑρμηνευτικῶν προσπαθειῶν τῶν εἰδικῶν, μὲ προσεκτικὴ μελέτη καὶ παραβολὴ τῶν κυριοτέρων κειμένων καὶ μὲ κάποιες ἀναγκαῖες διασαφήσεις σχετικὰ μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ Δημοκρίτου, εἶναι δυνατὸ ν' ἀνακαλύψωμε τὸ λογικὸ ὑφάδι ποὺ συναιρεῖ τὶς φαινομενικὲς ἀντιφάσεις καὶ ξεπερνᾶ τὴ σύγχυση· ταυτόχρονα θὰ ἔχωμε παρακολουθήσει μιὰν ἀπὸ τὶς θεμελιακὲς καὶ βαθυστόχαστες προσπάθειες, ποὺ ἔχουν γίνει στὸν τομέα τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως.

Τὸ ἀπόσπασμα ποὺ χρησιμοποιήσαμε ὡς τίτλο τῆς μελέτης δὲν ἀποτελεῖ μόνο τὸν πυρήνα τῆς Γνωσιοθεωρίας τοῦ Δημοκρίτου, ἀλλὰ καὶ μιὰ προειδοποίηση γιὰ ὅσους καταπιάνονται μὲ τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως : *ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια.* Ἕνα σαφέστατο ὑπαινιγμὸ γιὰ τὸ ἀπόσπασμα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ βρίσκει κανεὶς στὴν τελευταία σελίδα τῆς πρώτης *Κριτικῆς* τοῦ Kant[4]· ὑποθέτω πὼς τὸ ἴδιο ἀξίωμα εἶχε ὁδηγό του στὴ μεγάλη προσπάθειά του γιὰ τὴ διερεύνηση τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως.

2.

Εἶναι νομίζω χρήσιμη γιὰ τὴν ἔρευνά μας ἡ παρατήρηση ὅτι στὴν ἐποχὴ τοῦ Δημοκρίτου (ἔζησε ἀπὸ τὸ 460 μέχρι τὸ 370 π. Χ. περίπου) τὸ

---

3. H. Weiss, *Democritus' Theory of Cognition,* CQ 32 (1938) 47-56. Θ. Παπαδόπουλος, *Ἡ Γνωσιολογία τοῦ Δημοκρίτου,* «Ἑξάντας» 1 (1972) 29. Πρόκειται γιὰ κεφάλαιο ἀπὸ τὸ βιβλίο του *Δημόκριτος, ὁ φιλόσοφος καὶ φυσιοδίφης, ὁ θεωρητικὸς τῆς δημοκρατίας,* 1967, 277 σελ.

4. *Kritik der reinen Vernunft.* Transl. by N. K. Smith, London, Macmillan 1971[11], 668 : ... How we are to fetch truth from the deep well of Democritos (... ἀπὸ τὸ βαθὺ πηγάδι τοῦ Δημοκρίτου).

ὀντολογικὸ πρόβλημα εἶχε θέση κυρίαρχη καὶ ἐπισκίαζε τὸ γνωσιολογικό[5]. Οἱ προσπάθειες γιὰ μιὰ νέα θεμελίωση τῆς γνώσεως ἔπειτα ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ σεισμὸ[6] τοῦ σοφιστικοῦ διαφωτισμοῦ δὲν εἶχαν ἀκόμη συντονιστῆ καὶ ἡ εἰδικὴ ὁρολογία δὲν εἶχε διαμορφωθῆ. Ἐπομένως οἱ μεταγενέστερες μαρτυρίες γιὰ τὸ θέμα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ διατυπώθηκαν μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ σύστημα ποὺ οἰκοδομήθηκε ἀργότερα (κυρίως ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη).

Συνοπτικὰ τὸ πρόβλημά μας παρουσιάζεται ἔτσι :

Τὰ ἀποσπάσματα 6, 7, 8, 9, 10 καὶ 117 ἐκφράζουν Σκεπτικισμὸ γιὰ τὴν ἀξιοπιστία τῶν αἰσθήσεων ἢ κατ' ἄλλους Ἀγνωστικισμό. Τὸ ἀπόσπ. 125 φαίνεται ὅτι, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Bailey[7], ὠθεῖ τὸ Σκεπτικισμὸ στὰ ἄκρα, περιλαμβάνοντας σ' αὐτὸν καὶ τὴ νόηση. Τέλος τὸ ἀπόσπ. 11 δίνει ἔμφαση στὴν ἀξιοπιστία τῆς νοήσεως, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν ἀδυναμία τῶν αἰσθήσεων νὰ προσπελάσουν τὴν ἀλήθεια.

Οἱ ἀρχαῖες μαρτυρίες προσφέρουν ἀνάλογη ποικιλία πληροφοριῶν : Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Φιλόπονος (μαρτυρίες 9, 101, 112 καὶ 113) μᾶς πληροφοροῦν ὅτι ὁ Δημόκριτος ἔβρισκε τὴν ἀλήθεια στὰ φαινόμενα ἢ ταύτιζε τὴν ἀλήθεια μὲ τὰ φαινόμενα. Ὁ Ἀριστοτέλης (μαρτ. 112) ἀναφέρει μιὰ διαζευκτικὴ διατύπωση τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ τὸν ἐμφανίζει σκεπτικιστὴ ἢ ἀγνωστικιστή. Ὁ ἐπικούρειος Κολώτης, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ Πλούταρχος (ἀπόσπ. 156), τὸν κατηγορεῖ γιὰ μηδενιστή. Στὸ παραπάνω κείμενο ὁ Πλούταρχος ἐπικρίνει τὸν Κολώτη γιὰ παρανόηση τοῦ Δημοκρίτου, καὶ μᾶς κάνει γνωστὸ ὅτι ὁ Δημόκριτος καταπολέμησε τὸν Ὑποκειμενισμὸ καὶ τὸν Ἀγνωστικισμὸ τοῦ Πρωταγόρα. Τοῦ Σέξτου τοῦ Ἐμπειρικοῦ οἱ εἰδήσεις (μαρτ. 110, 111 καὶ 114) εἶναι ἀντιφατικές, γιατὶ ἀπὸ τὴ μιὰ παρουσιάζουν τὸ Δημόκριτο νὰ ἀρνῆται τὴν ἀξιοπιστία τῶν φαινομένων καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη νὰ θεωρῆ τὰ φαινόμενα κριτήριο τῶν ἀδήλων ἢ νὰ συμφωνῆ μὲ τὸν Πλάτωνα καὶ νὰ ἐπικρίνη τὸν Πρωταγόρα.

Ὁ Guthrie[8] συνοψίζει τὴν εἰκόνα ποὺ προσφέρουν οἱ ἀρχαῖες πηγές : 1. Ὅ,τι δίνουν οἱ αἰσθήσεις εἶναι ἀληθινό. 2. Ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις ἀπορρίπτεται. 3. Τὰ αἰσθητὰ φαινόμενα ὁδηγοῦν ἔμμεσα στὴ γνώση. 4. Ἡ γνώση εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατη. 5. Ἀπόλυτος Σκεπτικισμὸς δὲν δικαιολογεῖται.

Νεώτεροι καὶ σύγχρονοι ἐρευνητὲς ἔχουν χαρακτηρίσει τὴ Γνωσιο-

---

5. Weiss 49. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 2, Cambridge 1965, 454.

6. S. Luria, *Anfänge des griechischen Denkens,* Berlin 1963, 145.

7. C. Bailey, *Greek Atomists and Epicurus,* Oxford 1928, 179.

8. Ὅ.π. 456.

θεωρία τοῦ Δημοκρίτου ὡς : Φαινομενολογία[9], Ὀρθολογισμό[10], Σκεπτικισμό[11], Ὑλισμό[12]. Ὁ Bailey, ποὺ ἀφιέρωσε μερικὲς πολὺ καλογραμμένες σελίδες στὸ πρόβλημα τοῦτο, γράφει : *Σὲ καμιὰ ἀπὸ τὶς κατηγορίες αὐτὲς δὲν ἀνήκει ὁ Δημόκριτος· οὔτε σκεπτικιστὴς εἶναι οὔτε φαινομενολόγος οὔτε ὀρθολογιστὴς* (δὲν εἶχε ἀκόμη διατυπωθῆ —μὲ ἔμφαση γιὰ τὸ γνωσιοθεωρητικὸ μέρος— ὁ τέταρτος χαρακτηρισμός)· *ἡ γνωσιοθεωρία του εἶναι εὐφυὴς καὶ παράδοξη* (subtle and paradoxical), *πάντως θεμελιωμένη στὴν ἀτομικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμο.*

3.

Ὁ ἀσφαλέστερος δρόμος, γιὰ νὰ κατανοήσωμε τὶς ἀντικρουόμενες πληροφορίες καὶ ἀπόψεις καὶ νὰ φθάσωμε σὲ κάποιο συμπέρασμα, εἶναι νὰ ξανακοιτάξωμε τὰ κείμενα.

Ἀπόσπ. 6 : *Γιγνώσκειν τε χρὴ ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται.* (Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀναγκαῖο νὰ γνωρίζη σύμφωνα μὲ τὸ ἀξίωμα τοῦτο, ὅτι εἶναι μακριὰ ἀπὸ τὴν πραγματικότητα).

Ποιὸ εἶναι τὸ νόημα τοῦ ἀποσπάσματος; Ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς αἰσθήσεις του δὲν συλλαμβάνει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων, εἴτε γιατὶ ἡ φύση θέλει νὰ κρύβεται (πρβλ. τὸ ἡρακλείτειο ἀπόσπ. 123 : *Φύσις κρύπτεσθαι*

---

9. Bailey 178, ὅπου ὁ συγγραφέας συνοψίζει τὴν προγενέστερη ἔρευνα καὶ μὲ ἰδιαίτερο σεβασμὸ παραπέμπει στὴ μελέτη τοῦ A. Dyroff, *Demokritstudien,* München 1899.

10. P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum,* Hildesheim 1965 (=1884) 164-208. Τὸ θεμέλιο τῆς ἀτομιστικῆς ἀπόψεως (γιὰ τὴ γνώση) πρέπει νὰ χαρακτηριστῆ ὀρθολογιστικὸ (171 καὶ 179-181). V. E. Alfieri, *I due aspetti della theoria del'conoscere in Democrito,* «Athenaeum» 30 (1952) 143-60 : La metafisica di Democrito è razionalistica (159).

11. Θ. Βορέα, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Φιλοσοφίαν,* Ἀθῆναι 1932, 51. A. Graeser, *Demokrit und die skeptische Formel,* «Hermes» 98 (1970) 300-317. Ἡ μελέτη αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ διαφωτιστικὴ γιὰ τὴ φράση *οὐ μᾶλλον* (ἀπόσπ. 56), ποὺ ἀργότερα ἔγινε σύνθημα σκεπτικιστικὸ καὶ ἔδωσε λαβὴ γι' ἀντίστοιχο χαρακτηρισμὸ τοῦ Δημοκρίτου. Ὁ Κ. Γεωργούλης κρίνοντας ἐργασία τοῦ Timochenco (βλ. ἑπόμενη σημείωση) ἐπιμένει στὸ σκεπτικιστικὸ χαρακτήρα τῆς Γνωσιοθεωρίας τοῦ Δημοκρίτου· πάντως στὴν κριτική του οὔτε τὶς πηγὲς συστηματικὰ ἐξαντλεῖ οὔτε νεώτερες ἐρευνες μνημονεύει, ποὺ ἔχουν φωτίσει πολλὲς πτυχὲς τοῦ θέματος. Βλ. καὶ De Lacy, *Colotes' first Criticism against Democritus,* στὸ J. Mau - E. C. Schmidt, *Isonomia,* Berlin, Akademie-Verlag 1964, 66-77.

12. U. E. Timochenco, *Matérialisme de Démocrite,* «La Pensée» 62 (1955). Αὐστηρὴ κριτικὴ δημοσίευσε ὁ Κ. Γεωργούλης στὰ «Σύνορα τῶν δύο Κόσμων» (τεῦχος 12). Βλ. τὴν ἀναδημοσίευση στὸ βιβλίο του *Ἀπόψεις ἀπὸ τὴν Φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς μας,* Ἀθῆναι 1956, 93-109. G. Grosew, *Der Materialismus des Demokrit,* «Altertum» 4 (1958) 215-20. Παπαδόπουλος 25 ἑπ.

φιλεῖ) εἴτε γιατὶ τὰ αἰσθητήρια ὄργανα τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἰσχωροῦν στὴν οὐσία τῶν πραγμάτων.

Ὁ Kullmann, ἐξηγώντας τὸ ἀπόσπ. τοῦτο ὡς ἀντίρρηση τοῦ Δημοκρίτου στὸν Πρωταγόρα, σημειώνει : *Οἱ αἰσθήσεις τοῦ ἀνθρώπου, τὰ φαινόμενα, δὲν ἀποτελοῦν πιὰ γενικὸ κριτήριο γιὰ τὴν ἀλήθεια*[13]. Μήπως τὸ ἀξίωμα ἐκφράζει ἕνα ριζικό, θεμελιακό, Σκεπτικισμό; Καθόλου[14]. Διακηρύσσει ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μακριὰ ἀπὸ τὴν ἀλήθεια· μ' αὐτὸ τὸ νόημα συμφωνεῖ καὶ μὲ τὸν τίτλο· ἡ ἀλήθεια εἶναι κρυμμένη βαθιά· χρειάζεται μόχθος γιὰ τὴν ἀνακάλυψή της. Πῶς ὁ Δημόκριτος ἔφτασε σ' αὐτὸ τὸ ἀξίωμα; Νομίζω πὼς ἡ ἀπάντηση βρίσκεται στὰ ἑπόμενα 4 ἀποσπάσματα, ποὺ κατὰ ἕνα μέρος ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ θεωρία γιὰ τὶς αἰσθήσεις.

Ἀπόσπ. 7 : *Δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.* (Καὶ ὁ ἀκόλουθος λόγος τὸ φανερώνει, ὅτι τίποτα δὲν γνωρίζομε γιὰ τίποτα, ἀλλὰ γιὰ τὸν καθένα ἡ γνώμη του εἶναι ἕνα ρεῦμα ἀπὸ ἄτομα ἢ ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων).

Πολὺ σωστὰ ἔχει τονιστῆ ὅτι ὁ ὅρος *ἐτεῇ* ἀναφέρεται στὴ μόνη γιὰ τοὺς Ἀτομικοὺς πραγματικότητα (*ἄτομα καὶ κενόν*)· θὰ τὸν ξαναβροῦμε στὸ ἀπόσπ. 125 ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήση πιὸ κάτω. Ἡ φράση *δόξις ἐπιρυσμίη* σχετίζεται μὲ τὴ γενικὴ θεωρία τῶν Ἀτομικῶν γιὰ τὶς αἰσθήσεις[15].

Ἀπόσπ. 8 : *Καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ οἷον ἕκαστον γιγνώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί.* (Καὶ ὅμως θὰ γίνη φανερὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος στὴν προσπάθειά του νὰ γνωρίση τί πραγματικὰ εἶναι τὸ καθετὶ βρίσκεται σὲ ἀμηχανία).

Ἐν ἀπόρῳ ἐστὶ σημαίνει δισταγμό, ἀμηχανία, προβληματισμό, ὄχι ὅμως ὁριστικὸ ἀποκλεισμὸ ἀπὸ τὴ δυνατότητα. Ἡ ἀπορία αὐτὴ προέρχεται καὶ ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴ φυσιολογικὴ ἰδιορρυθμία στὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων, ὅπως διαφαίνεται στὸ προηγούμενο ἀπόσπασμα καὶ στὸ ἀμέσως ἑπόμενο.

Ἀπόσπ. 9 : *Ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπειοιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.* (Ἐμεῖς στὴν πραγματικότητα δὲν γνωρίζομε τίποτα τὸ ἀληθινὸ ἀλλὰ μόνο ὅ,τι μεταβάλλεται ἀνάλογα μὲ τὴ διάθεση τοῦ σώματος καὶ τῶν ἀτόμων ποὺ μπαίνουν ἢ ποὺ ἀντιστέκονται μέσα σ' αὐτό).

Τὸ ἀπόσπασμα τοῦτο δὲν μπορεῖ νὰ κατανοηθῆ, χωρὶς ἀναφορὰ στὸ

---

13. W. Kullmann, *Zur Nachwirkung des Homo-Mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur*, AGPh 51 (1969) 128-144 (ἡ περικοπὴ στὴ σελ. 132).

14. H. Langerbeck, *Δόξις Ἐπιρυσμίη*, Berlin 1935 (ἀνατ. 1967) 118.

15. K. v. Fritz, *Democritus' Theory of Vision* : Στὸν τόμο *Science, Medicine, History* (In Honour of Ch. Singer) 1, Oxford 1953. Γιὰ πρώτη ἐνημέρωση βλ. Θ. Βέικος, *Προσωκρατικοὶ Φιλόσοφοι*, Θεσσαλονίκη 1972, 259-60.

πῶς οἱ Ἀτομικοὶ ἀντιλαμβάνονται τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων[16]. Γένεση καὶ φθορὰ ὀφείλονται στὴ διαρκῆ κίνηση καὶ τοὺς μεταβαλλόμενους σχηματισμοὺς τῶν ἀτόμων· ἔτσι ἑρμηνεύει στὴν περίπτωση (μαρτ. 9) ὁ Ἀριστοτέλης· γιὰ *πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης* κάνει λόγο ὁ Θεόφραστος, καὶ ἐξηγεῖ ὅτι τὸ σχῆμα *μεταπῖπτον ἐργάζεται τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν* (μαρτ. 135, 63)· περὶ *εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων* κάνει λόγο ὁ Ἀέτιος, ποὺ ἐξηγεῖ *τὰς αἰσθήσεις . . . ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος* (μαρτ. 30). Τὸ νόημα τοῦ ἀποσπ. εἶναι καθαρὸ καὶ σύμφωνο μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία. Δὲν ἀρνεῖται τὴ δυνατότητα τῆς γνώσεως, οὔτε ἀρνεῖται ν' ἀναγνωρίση τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ὡς πηγὴ ἀληθινῆς πληροφορήσεώς μας γιὰ τὴν ἐξωτερικὴ πραγματικότητα· εἶναι μᾶλλον μιὰ ἔνδειξη τῶν ὁρίων τῆς γνώσεως, ποὺ σὲ τελευταία ἀνάλυση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν πηγὴ αὐτὴ (τὶς αἰσθήσεις)[17]. Ἐπὶ πλέον εἶναι ἡ πρώτη προσπάθεια γιὰ νὰ ἀντικρύσωμε τὴν ἀλήθεια χωρὶς στατικότητα[18]· ὁ Δημόκριτος ἀντικρύζει τὰ πράγματα σὲ κατάσταση διαρκοῦς κινήσεως καὶ ἀλλαγῆς, σὲ ἀντίθεση μὲ ὅλη τὴν κλασικὴ φιλοσοφία, ποὺ γνήσια γνώση δὲν ἐννοοῦσε παρὰ μόνο ἂν τὸ ἀντικείμενό της ἦταν ἀκινητοποιημένο[19]. Ὁ Ἡράκλειτος εἶχε ἐπισημάνει τὴ ροὴ τῶν πάντων· ὁ Δημόκριτος ἐπιχείρησε νὰ συλλάβη τὴν ἀλήθεια μέσα ἀπὸ τὴ ρευστότητα.

Ἀπόσπ. 10 : *Ἑτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.* (Ἔχει γίνει μὲ πολλοὺς τρόπους φανερὸ ὅτι δὲν ξέρομε πῶς πραγματικὰ εἶναι ἢ δὲν εἶναι τὸ καθετί).

Ἡ μελέτη τῶν παραπάνω ἀποσπασμάτων ἀφήνει τὴν ἐντύπωση ὅτι οἱ αἰσθήσεις δὲν κομίζουν γνώση ἀληθινὴ καὶ ἀντικειμενική. Ἴσως μάλιστα κάποιος Σκεπτικισμὸς γενικώτερος διαφαίνεται στὸ πρῶτο ἀντίκρυσμα. Ἀλλὰ ὁποιαδήποτε ἐκτίμηση, εἶναι βιαστική, ἂν δὲν μελετηθοῦν τὰ ἑπόμενα δύο ἀποσπάσματα, ποὺ μιλοῦν εὔγλωττα γιὰ τὴ δυνατότητα νὰ φτάσωμε σὲ ἀληθινὴ γνώση τοῦ κόσμου, χρησιμοποιώντας ἄλλο γνωστικὸ μέσο. Φαίνεται πὼς μὲ τὸν περιορισμὸ τῶν τύπων *ἴδμεν* καὶ *συνίεμεν* στὰ αἰσθητηριακὰ δεδομένα καὶ μὲ τὴν ἑρμηνεία τῶν ἀποσπ. 7 καὶ 9 σὲ σχέση μὲ τὴν ἀτομικὴ ἄποψη γιὰ τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων, μποροῦμε νὰ χαρακτηρίσωμε τὰ ἀποσπάσματα ποὺ μελετήσαμε (6, 7, 8, 9

16. Bailey 178. W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit,* Bonn 1966, 170-171.

17. C. C. W. Taylor, *Pleasure, Knowledge and Sensation,* «Phronesis» 12 (1967) 23.

18. K. v. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles,* Darmstadt 1966 (=1938) 19.

19. R. G. Collinwood, *The Idea of History,* Oxford 1970³, 20.

καὶ 10) ὡς εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο μιᾶς Γνωσιοθεωρίας, ποὺ σὲ γενικὲς γραμμὲς ὁλοκληρώνεται μ' αὐτὰ ποὺ ἀκολουθοῦν. Μολονότι κατέχομε θραύσματά της μοναχά, μποροῦμε νὰ σχηματίσωμε τὴν εἰκόνα τοῦ συνόλου[20].

Ἀπόσπ. 11 : *Γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. Ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. . . .Ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον ⟨δέῃ ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἅτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον⟩.* (Ὑπάρχουν δύο εἴδη γνώσεως, ἡ γνήσια καὶ ἡ σκοτεινή· τῆς σκοτεινῆς τὰ ὄργανα ὅλα κι ὅλα εἶναι ἡ ὅραση, ἡ ἀκοή, ἡ ὄσφρηση, ἡ γεύση καὶ ἡ ἁφή. Ἡ ἄλλη εἶναι ἡ γνήσια καὶ εἶναι ξέχωρη ἀπὸ αὐτή... Ὅταν ἡ σκοτεινὴ δὲν μπορῇ πιὰ οὔτε νὰ βλέπῃ σὲ μικρότερη κλίμακα οὔτε νὰ ἀκούῃ οὔτε νὰ ὀσφραίνεται οὔτε νὰ γεύεται οὔτε νὰ αἰσθάνεται μὲ τὴν ἁφή, ἀλλὰ πρέπει νὰ κάνῃ λεπτότερη ἀναζήτηση, τότε παρουσιάζεται ἡ γνήσια, ποὺ ἔχει ὄργανο κατάλληλο γιὰ νὰ κατανοήσῃ πιὸ λεπτά).

Παραθέτομε τὶς ἀπόψεις ποὺ ἔχει προσφέρει ἡ ἔρευνα καὶ προσθέτομε ὅσες διευκρινήσεις κρίνονται ἀναγκαῖες:

1. Τὸ βάρος πέφτει στοὺς ὅρους *γνώμη σκοτίη* καὶ *γνώμη γνησίη*[21].

2. Ἡ *σκοτίη γνώμη* εἶναι φανερὸ ὅτι ἀντιστοιχεῖ στὶς ἀπόψεις ποὺ γνωρίσαμε ἤδη (ἀποσπ. 6-10). Αὐτὲς ἐκφράζουν Σκεπτικισμὸ γιὰ τὴ δυνατότητα τῶν αἰσθήσεων νὰ συλλάβουν τὴν ἀλήθεια (sensory scepticism).

3. Ἡ *γνησίη γνώμη* ὅμως δείχνει ὅτι ὁ Δημόκριτος ξεπερνᾶ τὸ Σκεπτικισμὸ καὶ διακηρύσσει κατηγορηματικὰ ὅτι ἡ γνώση εἶναι δυνατὴ[22] μὲ κάποιο ἀνώτερο γνωστικὸ μέσο. Ποιὸ εἶναι αὐτό ; Οἱ πηγές μας δὲν τὸ διευκρινίζουν. Δὲν ἔχομε καμιὰ ἔνδειξη ὅτι ἡ *γνησίη γνώμη* ἀντιστοιχεῖ στὴ νόηση[23], ὅτι ἐκφράζει τὴ διανοητικὴ δραστηριότητα, ἀλλὰ οἱ ὅροι ποὺ εἰσα-

---

20. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* 1, Hildesheim 1963 (=1920⁶) 1138 : Πρέπει, λοιπόν, νὰ παραδεχτοῦμε πὼς οἱ μεμψιμοιρίες (Klagen) τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴν ἀδυναμία μας στὴ γνωστική μας προσπάθεια ἔχουν νόημα περιορισμένο· μόνο γιὰ τὶς ἐντυπώσεις τῶν αἰσθήσεων ἰσχυριζόταν ὅτι προσανατολισμένες στὰ μεταβαλλόμενα φαινόμενα, δὲν ἐξασφαλίζουν ἀληθινὴ γνώση.

21. Ἡ *σκοτίη γνώμη* θυμίζει τὴ *σκοτόεσσα δόξα* τοῦ Ἐμπεδοκλῆ (ἀπόσπ. 132, 2). Ἐξ ἄλλου ἡ ἀντιδιαστολὴ *σκοτίη - γνησίη* φέρνει στὴ μνήμη ἀνάλογη διάκριση τοῦ Leibniz : obscure knowledge - clear knowledge. Βλ. Leibniz, *Selections,* Edited by Ph. Wiener, New York 1951, 283-4.

22. Οἱ Kirk-Raven *(Presocratic Philosophers,* Cambridge 1957, 424) φτάνουν στὸ συμπέρασμα ὅτι κατὰ τὸ Δημόκριτο καὶ ἡ *γνησίη γνώμη* πλησιάζει τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ δὲν τὴ φτάνει.

23. Weiss 51.

γωγικὰ χρησιμοποίησε ὁ Σέξτος καὶ ποὺ ἐπαναλαμβάνονται ἀπὸ τὸν Γαληνὸ στὸ ἀπόσπ. 125, ἡ ἀντίστοιχη ἀντιδιαστολὴ *γνησίη-σκοτίη* στὸ δημοκρίτειο κείμενο καὶ τὸ γενικώτερο νόημα τοῦ κειμένου ὡδήγησαν τοὺς πιὸ πολλοὺς στὸ νὰ ταυτίζουν τὴ *γνησίη γνώμη* μὲ τὴ διάνοια ἢ τὴ διανοητικὴ δραστηριότητα ἢ κάτι ἀνάλογο[24].

4. Δὲν ἔχομε καμιὰ ἔνδειξη, γιὰ νὰ θεωρήσωμε τὴ μιὰ ἀληθινὴ καὶ τὴν ἄλλη ψεύτικη[25], οὔτε τὴ μιὰ κριτήριο τῆς ἄλλης[26]· πρόκειται μᾶλλον γιὰ δυὸ βαθμίδες στὴ γνωστικὴ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου· ἡ δεύτερη εἶναι τελειότερη ἀπὸ τὴν πρώτη, βεβαιότερη καὶ ἀκριβέστερη[27]. Ἡ *γνησίη* ὅμως γνώμη προϋποθέτει τὴ *σκοτίη* καὶ τὴ συμπληρώνει· δὲν φαίνεται νὰ μπορῇ ἡ *γνησίη* νὰ λειτουργήση χωρὶς τὰ δεδομένα τῆς *σκοτίης*. Πρέπει νὰ διευκρινισθῇ ἐδῶ ὅτι ὁ Δημόκριτος, εἴτε ἀντιλέγοντας στὸν πρωταγόρειο Ὑποκειμενισμό, ὅπως μᾶς πληροφοροῦν οἱ ἀρχαῖες πηγὲς (μαρτ. 110, 112, 113) καὶ ὑποστηρίζουν[28] οἱ σημερινοί, εἴτε οἰκοδομώντας ἀνεξάρτητα δική του, κριτικὴ γνωσιοθεωρία, ξεκινᾶ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις[29] καί, μολονότι ἀρνεῖται τὴ δυνατότητά τους νὰ προσφέρουν γνώση ἀληθινή, προχωρεῖ στὴν ἀναζήτησή της, χρησιμοποιώντας τὸ ὑλικὸ ποὺ κομίζουν οἱ αἰσθήσεις καὶ ὑποβάλλοντάς το σὲ μιὰ ὁλοφάνερα διανοητικὴ διεργασία. Δὲν διαφαίνεται στὸ κείμενο (οὔτε στὶς μαρτυρίες) ὅτι τὴ *γνησίη γνώμη* τὴ στηρίζει πουθενὰ ἀλλοῦ ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὑλικὸ τῶν αἰσθήσεων[30]. Αὐτὴ τὴν ἑρμηνεία τὴ διευκολύνει καὶ τὸ ἑπόμενο κείμενο.

Ἀπόσπ. 125 : *Νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν . . .Ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν . . .Τάλαινα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; Πτῶμά τοι τὸ κατάβλημα.* (Συμβατικὰ ὑπάρχει χρῶμα, συμβατικὰ γλυκό, συμβατικὰ πικρό... Στὴν πραγματικότητα ὑπάρχουν ἄτομα καὶ κενό... Ταλαίπωρη διάνοια, ἀφοῦ πῆρες ἀπὸ μᾶς τὶς πληροφορίες,

---

24. Ὁ J. Burnet (*Greek Philosophy,* London 1968[14], 161) ἀποφεύγει νὰ ταυτίση τὴ *γνησίη γνώμη* μὲ τὸν ὅρο thought καὶ προτιμᾶ τὴν ἔκφραση inner sense (ἐσωτερικὴ αἴσθηση).

25. N. Papadopoulos, *Die Erkenntnislehre des Demokrit,* Diss. Leipzig 1933, 41 ἑπ. (ἡ πληροφορία ἀπὸ τὸν Langerbeck 114).

26. Langerbeck 115.

27. Langerbeck 118.

28. Burnet 157. Luther 148 καὶ 169-171. Kullmann 128-144.

29. Πρβλ. Fr. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie,* München 1963, 105 : Ἡ σκέψη ἀρχίζει μὲ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων.

30. v. Fritz, *Democritus' Theory of Vision* 83 : We cannot have any knowledge of he real world except through the senses. Στὸ σημεῖο τοῦτο ἡ ἄποψη τοῦ Δημοκρίτου θυμίζει ἀνάλογη διατύπωση τοῦ θεμελιωτῆ τῆς Κριτικῆς Φιλοσοφίας Kant : We have no knowledge antecedent to experience, and with experience our knowledge begins.

ἐμᾶς προσπαθεῖς νὰ νικήσης; Ἡ νίκη σου θὰ εἶναι ἡ πτώση σου)[31].

Ἐδῶ πρόκειται γιὰ ἀντιδικία ἀνάμεσα στὶς αἰσθήσεις καὶ τὴ διάνοια. Οἱ αἰσθήσεις διεκδικοῦν ἀναγνώριση τοῦ ρόλου τους στὴ γνωστικὴ διαδικασία· μὲ ἔμφαση τονίζουν πὼς τὸ λογικὸ (*φρήν*) δὲν μπορεῖ νὰ καυχιέται γιὰ τὸ γνωστικὸ ἀποτέλεσμα σὰν νὰ εἶναι δικό του μόνο ἔργο· τέτοια ἀλαζονεία ὁδηγεῖ τὸ νοῦ στὴν πτώση. Τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ἀποσπ. μοιάζει μὲ τὸ 117, ποὺ εἴδαμε στὴν ἀρχή. Ἂν αὐτὴ ἡ ἄποψη δὲν ἀναφέρεται ἀποκλειστικὰ στὶς αἰσθήσεις (μέρος τῆς γνωστικῆς μας δραστηριότητας), πῶς εἶναι δυνατὸ ταυτόχρονα νὰ διατυπώνεται (ἀντιθετικὰ μάλιστα, μὲ τὸ *δὲ*) τὸ ἄλλο σκέλος τῆς περιόδου : *ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν*; Αὐτὴ ἡ τελευταία πρόταση εἶναι ἡ θεμελιακὴ ἄποψη τῶν Ἀτομικῶν· πρόταση ἄχρονη (tenseless), γιατὶ οἱ ὀντότητες ποὺ δηλώνονται μὲ τοὺς ὅρους της νοοῦνται κατ' ἀνάγκην ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὸ χρόνο[32]. Αὐτὴ ἡ ἀλήθεια (*ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενὸν*) ἀποτελεῖ τὴ μοναδικὴ ποὺ δέχονταν οἱ Ἀτομικοί· αὐτὴ ἀντιστοιχεῖ στὸ *ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια*.

Εἶναι ἐνδιαφέρον ν' ἀναρωτηθοῦμε πῶς ὁ Δημόκριτος ἔφτασε στὸ συμπέρασμα αὐτό : *νόμῳ χροιὴ* κλπ. Οἱ προκείμενες γιὰ ἕνα συλλογισμὸ μποροῦν ν' ἀναζητηθοῦν στὰ ἀποσπ. 7 καὶ 9. Ἐκεῖ λέγεται ὅτι τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων εἶναι ἀποτέλεσμα μεταβαλλόμενων ὅρων : ἀτομικῆς μορφῆς τοῦ ἀντικειμένου καὶ ἀτομικῆς διαθέσεως τοῦ ὑποκειμένου, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα γιὰ νὰ δηλώσωμε ὅ,τι καὶ ὁ Δημόκριτος μὲ τοὺς ὅρους *ἐπιρυσμίη, διαθήκην, ἐπεισιόντων* καὶ *ἀντιστηριζόντων*. Ἀπὸ τὶς προκείμενες πέρασε σὲ μιὰ γενίκευση: *νόμῳ χροιῇ*[33]. Πρόκειται γιὰ ἐπαγωγικὴ κίνηση τῆς διάνοιας· τέτοιου εἴδους γενικεύσεις ποτὲ δὲν ἐξαντλοῦν τὰ παραδείγματα, κάνουν ἕνα λογικὸ ἅλμα, ἀλλὰ εἶναι δεκτές, ἐφ' ὅσον καθημερινὰ ἐπαληθεύονται, καὶ δὲν συναντοῦν κάποια διάψευση. Ἡ γενίκευση *νόμῳ χροιὴ* ὄχι μόνο συμφωνεῖ μὲ τὰ σκεπτικιστικὰ ἀποσπάσματα (6, 7, 8, 9 καὶ 10), ἀλλὰ ἀπορρέει λογικὰ ἀπ' αὐτά. Ἡ ἴδια γενίκευση (Σκεπτικι-

---

31. Ἡ θέση αὐτὴ ὁδηγεῖ καὶ πάλι στὴν καντιανὴ Γνωσιοθεωρία (93) : Thoughts without understanding are empty, intuitions without concepts are blind. (Σκέψεις χωρὶς τὴν ἀντίληψη εἶναι κενές, αἰσθήσεις χωρὶς ἔννοιες εἶναι τυφλές.) Πάντως μόνο τὸ πρῶτο μέρος τῆς καντιανῆς ἀπόψεως βρίσκομε στὸ Δημόκριτο· συνάγομε τὸ δεύτερο ὡς συμπέρασμα.

32. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides,* New Haven and London, Yale University Press 1970, 109.

33. Διαφορετικὴ γνώμη γιὰ τὴ νομιμότητα τοῦ συμπεράσματος ἀναπτύσσει ὁ R. Chisholm (*Theory of Knowledge,* New York, Englewood Cliffs 1966, 91-92), ἀλλὰ νομίζω δὲν χρησιμοποίησε ὅλα τὰ συναφῆ ἀποσπάσματα, καὶ μάλιστα δὲν τὰ χρησιμοποίησε ἄμεσα, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὸ κείμενό του καὶ ἀπὸ τὴν ὑποσημείωση 1 στὴ σελ. 91.

σμὸς γιὰ τὶς αἰσθήσεις) ὡδήγησε τοὺς ἀτομικοὺς ὄχι σὲ καθολικὸ Σκεπτικισμὸ ἢ Ἀγνωστικισμό, ἀλλὰ σὲ μιὰ μεγαλοφυῆ ὑπόθεση, τὴν ὑπόθεση γιὰ τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενό.

4.

Ἀπομένει ν' ἀντιμετωπίσωμε μιὰ σοβαρὴ ἀντίρρηση, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν πιὸ ἀξιόπιστη πηγή. Πρόκειται γιὰ τὶς πληροφορίες ποὺ δίνει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴ Γνωσιοθεωρία τοῦ Δημοκρίτου :

1. *Τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι* (μαρτ. 9).

2. *Τὸ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον* (μαρτ. 101).

3. *Τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι* (μαρτ. 112).

4. *Ἤτοι οὐδὲν ἀληθὲς εἶναι ἢ ἡμῖν γε ἄδηλον* (μαρτ. 112).

Μιὰ συναφὴς μαρτυρία τοῦ Φιλόπονου (μαρτ. 113) ἀπὸ σχόλιό του στὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο ἀποτελεῖ προέκταση τῆς ἴδιας πηγῆς, καὶ δὲν θὰ μᾶς ἀπασχολήση χωριστά.

Διαπιστώσεις : 1. Οἱ παραπάνω μαρτυρίες φαίνονται ὡς ἀντίθεση στὰ ἀποσπ. 6-10. 2. Οἱ τρεῖς πρῶτες ἀποτελοῦν ἀντίθεση στὰ ἀποσπ. 11 καὶ 117 ἢ τὰ ἀγνοοῦν (*γνώμη σκοτίη - γνώμη γνησίη, αἰσθήσεις - φρήν*). 3. Ἡ τέταρτη μαρτυρία ἔρχεται σὲ ἀντίθεση καὶ μὲ τὰ ἀποσπάσματα καὶ μὲ τὶς τρεῖς προηγούμενες μαρτυρίες. Οἱ τρεῖς προηγούμενες ἐκφράζουν ἐμπιστοσύνη στὶς αἰσθήσεις, στὰ φαινόμενα, ἡ τελευταία ἐκφράζει ἀπόλυτο Σκεπτικισμὸ ἢ Ἀγνωστικισμό.

Ἡ πρώτη μαρτυρία δὲν γεννᾶ δυσκολίες· συμβιβάζεται μὲ τὴ γνωσιοθεωρητικὴ ἄποψη ποὺ ὑποστηρίζομε : ἡ ἀλήθεια βρίσκεται μέσα στὰ φαινόμενα· οἱ αἰσθήσεις συλλαμβάνουν φαινόμενα καὶ ἡ νόηση (*φρὴν*) βγάζει μέσα ἀπὸ αὐτὰ τὴν ἀλήθεια.

Προσπαθώντας νὰ ἐξηγήση τὴ φρασεολογία τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ δημοκρίτεια γνωσιοθεωρία ἡ Helen Weiss στὴν εἰδικὴ γι' αὐτὸ τὸ σημεῖο μελέτη της, ποὺ σημειώσαμε πιὸ πάνω, κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Σταγιρίτης κρίνει τὶς ἀπόψεις τῶν Ἀτομικῶν μὲ τὸ πρίσμα τῆς δικῆς του φιλοσοφίας, μέσα ἀπὸ τὸ ἐννοιολογικὸ οἰκοδόμημα, ποὺ ἐκεῖνος καὶ ὁ δάσκαλός του εἶχαν οἰκοδομήσει· ἐπισημαίνει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ὁ Δημόκριτος δὲν χρησιμοποιεῖ τὸ νοῦ ὡς δύναμη γιὰ τὴν εὕρεση τῆς ἀλήθειας καὶ δὲν μιλᾶ γιὰ νοητὰ (τὸ ἐννοιολογικὸ ζεῦγος νοητὰ-αἰσθητὰ καὶ τὸ ἀντίστοιχο ἀλήθεια-ψεῦδος, ἀνταποκρινόμενα στὸ Εἶναι καὶ τὸ Γίγνεσθαι, εἶναι δημιουργήματα τῆς πλατωνικῆς Γνωσιοθεωρίας)· ἄρα ὁ Δημόκριτος ζητοῦσε τὴν ἀλήθεια μέσα στὸ βασίλειο τῶν αἰσθητῶν, ποὺ ἐδῶ περιλαμβάνονται καὶ τὰ ἄτομα· ἔτσι ὁ Ἀριστοτέλης κατέληξε ν' ἀποδώση στὸ Δημό-

κριτο τὸν ταυτισμὸ φαινομένων (αἰσθητῶν) καὶ ἀλήθειας. Γράφοντας ὁ Ἀριστοτέλης *τὸ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον*, μᾶς μεταφέρει τὴν πεποίθηση τοῦ Δημοκρίτου ὅτι ὅλη ἡ πραγματικότητα βρίσκεται στὰ αἰσθητά, στὰ φυσικὰ σώματα, ὅτι δὲν ὑπάρχει ὑπεραισθητὴ πραγματικότητα καὶ ὅτι μόνο ξεκινώντας ἀπὸ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων εἶναι δυνατὸ νὰ φτάσωμε στὴν ἀλήθεια[34]. Ἔτσι ἡ δεύτερη καὶ ἡ τρίτη ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τοῦ Ἀριστοτέλη συμφωνοῦν μὲ τὴν πρώτη, ποὺ καὶ ὁ Δημόκριτος θὰ τὴν ὑπέγραφε γι' αὐθεντικὴ διατύπωση τῶν ἀπόψεών του.

Ὡς τὴν ἐποχὴ ποὺ ὁ Langerbeck ἔγραψε τὸ βιβλίο του (*Δόξις Ἐπιρυσμίη* 1935), ἡ πιὸ μεγάλη δυσκολία γιὰ τοὺς μελετητὲς ἦταν τὸ δίλημμα, ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης μὲ τὴν τέταρτη μαρτυρία του προσγράφει στὸ Δημόκριτο : *Ἤτοι οὐδὲν ἀληθὲς εἶναι ἢ ἡμῖν γε ἄδηλον*. Ἂν τὸ δίλημμα τοῦτο ἐκφράζη τὸ γνωσιοθεωρητικὸ πιστεύω τοῦ Δημοκρίτου (γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσεως, ποὺ εἶναι ἡ ἀφετηρία κάθε γνωσιοθεωρητικῆς ἔρευνας), κατάφαση εἴτε τοῦ πρώτου εἴτε τοῦ δεύτερου σκέλους του εἶναι Σκεπτικισμός. Γράφοντας ὅμως μιὰ πολὺ διαφωτιστικὴ καὶ γόνιμη κριτικὴ γιὰ τὴν ἐργασία τοῦ Langerbeck ὁ E. Kapp[35] ἐπισήμανε ὅτι τὸ δίλημμα διατυπώθηκε ἀπὸ τὸ Δημόκριτο ὡς κριτικὴ τοῦ πρωταγόρειου Ὑποκειμενισμοῦ ποὺ συνεπάγεται ὅτι κάθε γνώμη εἶναι ἀληθινή. Ἡ ἄποψη τοῦ Kapp ἐνισχύεται ὄχι μόνο ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ ἀριστοτελικοῦ χωρίου στὸ σύνολό του ἀλλὰ καὶ ἀπὸ μιὰ συναφῆ μαρτυρία τοῦ Σέξτου τοῦ Ἐμπειρικοῦ (μαρτ. 114). Ἐδῶ δηλώνεται ρητὰ ὅτι ὁ Δημόκριτος ἀπευθύνει στὸν πρωταγόρειο λόγο τὰ ἀκόλουθα : Ἂν κάθε γνώμη εἶναι ἀληθινή, τότε καὶ ὁ ἰσχυρισμὸς πὼς κάθε γνώμη δὲν εἶναι ἀληθινὴ θὰ εἶναι κι αὐτὸς ἀληθινός, ἀφοῦ κι ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτὸς εἶναι μιὰ γνώμη· ἄρα ἡ ἄποψη ὅτι κάθε γνώμη εἶναι ἀληθινὴ γίνεται ψεύτικη. Τώρα εἶναι σαφέστερο τὸ ἀριστοτελικὸ κείμενο. Ὁ Δημόκριτος ἀπευθύνει στὸν Πρωταγόρα τὸ δίλημμα : Ἢ τίποτα δὲν εἶναι ἀληθινὸ ἢ γιὰ μᾶς εἶναι ἄδηλο (τὸ πρῶτο μέλος ὁδηγεῖ στὸν ἀπόλυτο Σκεπτικισμό, τὸ δεύτερο στὸν Ἀγνωστικισμό). Μὲ τὴν ἑρμηνεία αὐτὴ καὶ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς μαρτυρίες αἴρεται καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς μετατίθεται : δὲν ἀναφέρεται στὸ γνωσιοθεωρητικὸ πιστεύω τοῦ Δημοκρίτου ἀλλὰ τοῦ συμπολίτη του Πρωταγόρα.

5.

Τώρα μποροῦμε νὰ ξαναγυρίσωμε στὸ ἀπόσπ. 117 καὶ νὰ ἐξετάσωμε ἂν εἶναι δυνατὴ ἡ ἄρση τῆς ἀντιφάσεως ποὺ εἶχε ἐπισημανθῆ καὶ ὁ συσχε-

34. Guthrie 463.

35. «Gnomon» 12 (1936) 65-77 καὶ 158-169, εἰδικότερα βλ. σελ. 165.

τισμὸς τῶν ἀποσπασμάτων, ὥστε νὰ ἔχωμε μιὰ συνολικὴ εἰκόνα τῆς θεωρίας τοῦ Δημοκρίτου γιὰ τὴ γνώση.

Ἑτεῇ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

Θυμίζομε τὴν ἀντίφαση : ὅποιος δέχεται τὴν πρώτη πρόταση, δὲν μπορεῖ (λογικὰ) νὰ βεβαιώνη ταυτόχρονα τὴ δεύτερη καὶ ἀντίστροφα. Πρόκειται γιὰ τὴ γνωστὴ αὐτοδιάψευση κάθε ἀπόλυτου δογματισμοῦ.

Ἂν δεχτοῦμε τὴ δεύτερη πρόταση, θὰ πρέπει ν' ἀναζητήσωμε συνεπῆ ἑρμηνεία τῆς πρώτης, ὥστε νὰ παραμεριστῆ ἡ φαινομενικὴ ἀντίφαση. Θὰ ἦταν ἀπαράδεκτο ν' ἀποδώσωμε μιὰ τέτοια ἀντιφατικὴ διακήρυξη στὸ Δημόκριτο, ποὺ πρῶτος ἀσχολήθηκε μὲ τὴ Λογική. Νὰ δεχτοῦμε ὅτι ὁ ἴδιος χρησιμοποίησε ἕνα τόσο ἀσθενὲς κι εὐπρόσβλητο σύνθημα; Οὔτε μπορεῖ νὰ γίνη δεκτὸς ὁ συλλογισμός του ὡς προπαιδευτικὴ ἀπορία[36], ἐκτὸς ἂν παραμεριστῆ ἡ ἐσωτερικὴ ἀντίφαση.

Εἶχε ἐπισημανθῆ στὴν πρώτη σελίδα ἡ ἀτέλεια τοῦ συλλογισμοῦ. Ὕστερα ἀπ' ὅσα εἴπαμε, φαίνεται ὅτι ἡ πρόταση ποὺ λείπει —αὐτονόητη γιὰ τὸ Δημόκριτο— εἶναι: *ἴσμεν (νόμῳ,* διὰ τῶν αἰσθήσεων) *φαινόμενα.* Δηλ. ὁ συλλογισμὸς εἶναι :

Ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια.
Ἴδμεν φαινόμενα (νόμῳ).

ἄρα Οὐδὲν ἐτεῇ ἴδμεν (οὐκ ἴδμεν τὴν ἐν βυθῷ ἀλήθειαν).

Μὲ ἄλλα λόγια :

1. Ἡ ἀληθινὴ πραγματικότητα (ἄτομα καὶ κενὸ) εἶναι κρυμμένη βαθιά.

2. Οἱ αἰσθήσεις συλλαμβάνουν τὴν ἐπιφάνεια μόνο, ποιότητες τῶν αἰσθήσεων, φευγαλέο ρεῦμα συγκρουομένων ἀτόμων.

3. Μὲ τὶς αἰσθήσεις λοιπὸν δὲν γνωρίζομε τίποτα ἀπὸ τὴν πραγματικότητα.

Μ' αὐτὸ τὸ νόημα μπορεῖ νὰ ἦταν καὶ προπαιδευτικὴ διακήρυξη — ἀπάντηση στὸν Ὑποκειμενισμὸ τῶν αἰσθήσεων· συμφωνεῖ μὲ ὅσα γνωρίζομε γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ Δημοκρίτου κατὰ τοῦ Πρωταγόρα.

Ἡ πρώτη πρόταση τοῦ συλλογισμοῦ ἀποτελεῖ βασικὸ ἀξίωμα, θεμελιακὴ θέση, διακήρυξη μιᾶς πίστεως, καὶ συμφωνεῖ μὲ τὴν ἀτομικὴ διδασκαλία (*ἐτεῇ ἄτομα καὶ κενόν*). Ἡ δεύτερη καὶ τὸ συμπέρασμα συμφωνοῦν μὲ τὸ Σκεπτικισμὸ τοῦ Δημοκρίτου, ὡς πρὸς τὶς αἰσθήσεις, ὅπως

36. Luria 144. Guthrie 451, σημ. 1.

τὸν διαπιστώσαμε μελετώντας τ' ἀποσπάσματα 6-10. Μένει ἀνοιχτὸς ὁ δρόμος γιὰ μιὰ Γνωσιοθεωρία, ποὺ ἀντικείμενό της ἔχει τὴ *γνησίη γνώμη*. Ὁ συλλογισμός, ὅπως τὸν διατυπώσαμε, λογικὰ μπορεῖ νὰ εἶναι προϊὸν τῆς γνωστικῆς δραστηριότητας τῆς διάνοιας (*φρενός*), τῆς *γνησίης γνώμης*. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐπισήμανση ὄχι σχέσεως ἀλλὰ διαφορᾶς : οἱ αἰσθήσεις δίνουν πληροφορίες γιὰ τὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ δὲν ἐγγίζουν τὴν ἀληθινὴ ὑφή της. Ἔτσι γίνεται πιὸ κατανοητὸ καὶ τὸ ἀπόσπ. 6 : *ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται ὁ ἄνθρωπος* (μόνο μὲ τὶς αἰσθήσεις, ἐπαφὴ μὲ τὴν ἀλήθεια δὲν ἔχει).

6.

Ἂν ἐπιχειρούσαμε νὰ προσδιορίσωμε μὲ σύγχρονους ὅρους τὴ θέση τοῦ Δημοκρίτου σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας, θὰ λέγαμε ὅτι μόνο μὲ τὴ θεωρία τῆς ἀνταποκρίσεως θὰ μποροῦσε νὰ συνταχθῆ (correspondence theory of truth) : ὅ,τι γνωρίζομε καὶ θεωροῦμε ὡς ἀληθινό, ἀνταποκρίνεται σὲ κάτι ἀντικειμενικὰ ὑπαρκτὸ (γιὰ τὸ Δημόκριτο ἄτομα καὶ κενό), ἀνεξάρτητο ἀπὸ μᾶς καὶ τὴ δραστηριότητά μας.

Ποιὸς γενικὸς χαρακτηρισμὸς ἁρμόζει στὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Δημοκρίτου; Πρῶτα διαπιστώσαμε ὅτι εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία. Ἡ μεγαλοφυὴς ἐκείνη μεταφυσικὴ σύλληψη γιὰ τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενὸ ἐξηγοῦσε τὴ ροὴ τῶν φαινομένων καὶ τὴ σταθερότητα τοῦ ὑποστρώματος καὶ ἔδινε τὴ βάση γιὰ συνδιαλλαγὴ καὶ ταυτόχρονη ἀποδοχὴ δυὸ φαινομενικὰ ἀντιφατικῶν ἐννοιῶν, τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Γίγνεσθαι (βλ. μαρτ. 7). Τὸ ἄτομο ἔχει ὅλες τὶς ἰδιότητες τοῦ παρμενιδικοῦ Ὄντος (μοναδικό, αἰώνιο κλπ. ἀλλὰ ὄχι ἀκίνητο), ἐνῶ ταυτόχρονα ἀφήνει τὴ δυνατότητα γιὰ ἄπειρη ποικιλία φαινομένων μὲ τοὺς ἄπειρους συνδυασμούς του, ἀνάλογα μὲ τὸ σχῆμα, τὴ θέση, τὴν τάξη (*ρυσμόν, τρόπον, διαθιγήν*, μαρτ. 6). Συμπλήρωμα τῆς ἀτομικῆς θεωρίας εἶναι ἡ ἀτομικὴ γνωσιοθεωρία. Ἐπιχειρεῖ μέσ' ἀπὸ τὰ φαινόμενα, παρὰ τὴν ἀστάθεια καὶ τὴν ἀναξιοπιστία τους, νὰ φτάση στὴν ἀλήθεια[37], ὑποβάλλοντας τὰ φαινόμενα σὲ κριτικὴ διεργασία μὲ τὴ δύναμη τῆς νοήσεως. Οἱ αἰσθήσεις χωρὶς τὴ νόηση προσφέρουν μόνο *σκοτίην* γνώση καὶ ἡ νόηση (*φρὴν*) χωρὶς τὴν ἀδιάκοπη συμπαράσταση τῶν αἰσθήσεων κινδυνεύει νὰ γκρεμιστῆ. Δὲν ὑποβάλλει μόνο τὶς αἰσθήσεις σὲ κριτική, ἀλλὰ καὶ τὴ νόηση, ὅπως διαφαίνεται στὸ ἀπόσπ. 155. Φαίνεται σὰν πρόβλημα συνέχειας (continuity) μὲ ἐλεατικὴ ἴσως ἐπίδρα-

37. v. Fritz, *Democritus' Theory of Vision* 85 : Εἶναι θεμελιακὴ πίστη τοῦ Δημοκρίτου πὼς ὑπάρχει ἀπόλυτη ἀλήθεια, προσιτὴ σὲ μᾶς ὡς ἕνα βαθμό, ἀλλὰ κρυμμένη (*ἄδηλον*).

ση, σὰν μιὰ πρώτη παρατήρηση τοῦ εἴδους ἐκείνου, ποὺ αἰῶνες ἀργότερα ὡδήγησε στὴ σύλληψη τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, μὰ πάνω ἀπ' ὅλα εἶναι κριτικὴ τῆς διάνοιας, ἐπισήμανση μιᾶς λογικῆς ἀντινομίας[38]. Ἂν θέλαμε νὰ χαρακτηρίσωμε τὴ δημοκρίτεια γνωσιοθεωρία μὲ κάποιο νεώτερο ὅρο, φαίνεται πὼς ὁ μόνος ποὺ ἁρμόζει εἶναι κριτικὴ γνωσιοθεωρία.

Ἔχοντας θεμελιώσει ἔτσι μιὰ κριτικὴ ἀλλὰ καὶ αἰσιόδοξη θεωρία τῆς γνώσεως, ὁ Δημόκριτος προχώρησε στὴ διατύπωση μιᾶς ἠθικῆς. Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτὴ μεταβατικὸ εἶναι τὸ ἀπόσπ. 69 : *Ἀνθρώποις πᾶσι τωὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές· ἡδὺ δὲ ἄλλῳ ἄλλο.* Ἐδῶ ἡ γνώση τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ εἶναι κάτι δεδομένο, κλείνει κατηγορηματικὰ ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, γιὰ ν' ἀρχίση ἡ διερεύνηση τοῦ ἤθους. Ἡ ἀλήθεια εἶναι αἴτημα, τὸ νέο πρόβλημα εἶναι θεμελίωση τοῦ ἤθους καὶ ἀντιμετωπίζεται μὲ τὴν ἴδια κριτικὴ διάθεση καὶ περισσότερη αἰσιοδοξία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη εὐδαιμονία[39]. Ἡ πρόταση ποὺ χρησιμοποιήσαμε γιὰ τίτλο σ' αὐτὸ τὸ ἄρθρο ἔχει καθαρὰ γνωσιοθεωρητικὸ περιεχόμενο. Θὰ μποροῦσε ὅμως ἀποφθεγματικὰ νὰ χαρακτηρίση καὶ τὶς περιπέτειες τῆς ἀλήθειας στὸν τομέα τῆς ἠθικῆς. Ἐδῶ δὲν εἶναι ἡ φύση ποὺ τὴν κρύβει οὔτε οἱ αἰσθήσεις, ἀλλὰ ἡ βούληση τῶν ἀνθρώπων.

TRUTH IS IN THE DEPTH

DEMOCRITUS, FR. 117

Summary.

Democritus' fr. 117 says: *We know nothing in reality; for truth is in the depth.* Obviously it is an enthymeme (according to later terminology) or an incomplete syllogism. Two questions arise: 1. What is the missing proposition, so that the transition from *Truth is in the depth* to the conclusion *We know nothing in reality* is justified? 2. Are the two parts of this fragment compatible? Strictly speaking they seem to be contradictory.

---

38. Ὁ H. Munding (*Die Glaubwürdigkeit von Verstand und Sinnen bei Demokrit,* Diss. Frankfurt 1952, 51 καὶ 55) εἰκάζει ὅτι ἀπὸ παρατηρήσεις τέτοιου εἴδους ὁ Δημόκριτος ἔφτασε στὴ σύλληψη τῆς ἰδέας τῆς *γνησίης γνώμης.* (Ἡ πληροφορία ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Luther 150, σημ. 181).

39. Φαίνεται πὼς ἀπὸ τὴν αἰσιόδοξη τούτη στάση τοῦ Δημοκρίτου πηγάζει ἡ παράδοση γιὰ τὸ γελαστὸ φιλόσοφο. Βλ. S. Luria, *Heraklit und Demokrit,* «Altertum» 9 (1963).

In my article I tried to fill in the missing premiss and find a link between the two extant propositions by giving: 1. Some clarification of Democritean terminology, 2. A corresponding translation of other fragments referring to the Democritean epistemology, 3. A comparison of their meaning.

Fragments related to the discussion are 6-10 and 11, 125. Between these two groups there is an apparent incompatibility; from the former an impression of scepticism is unavoidable; in the latter a cooperation of senses and mind is discussed and a possibility (for Man) to true knowledge is seen clearly.

I put forward the argument: 1. Fragments 6-10 express only sensory scepticism. 2. Fragments 11 and 125 say: truth is accessible to Man by cooperation of senses and mind; the cooperation of both sides is necessary in our knowing activity. 3. The two groups are compatible; a sensory scepticism does not preclude a general epistemological optimism; on the contrary it opens up a critical way of thinking about the limits of human capacity. 4. Fr. 117 is better understandable as a link between the two groups.

Now we can proceed to fill in the empty space in the reference we failed to understand in the beginning: 1. Truth is in the depth (the fundamental belief of Democritus in accordance to the atomic theory). 2. By our sensory equipment we apprehend only appearances (phenomena, the surface of reality, secondary qualities). Therefore 3. We apprehend no truth (primary qualities, reality, atoms).

Two final remarks are: 1. Democritus' epistemology is a supplement to the atomic theory and derives from it. 2. If I had to classify it in modern terms, I would say that the most fitting term for it is «critical philosophy».

Edinburgh F. Voros

ANNA KÉLESSIDOU-GALANOS, Athènes

A LA RECHERCHE DE LA VALEUR SUPRÊME

PLATON ET L'UN ABSOLU

Καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν.
Platon, *Lachès* 194 a.

1. Preuves de l'existence de l'Unité absolue.

1. Les sources de Platon.

Si Malebranche a pu dire que pour parler de Dieu on peut partir de n'importe où, et s'il est possible, comme le remarque Goldschmidt, à propos de l'Unité absolue chez Platon, d'y tenter l'ascension *à partir de n'importe quel objet*[1], car tout peut y ramener, il est cependant nécessaire, pour des raisons de méthode, de passer en revue les circonstances dans lesquelles fleurit le platonisme, avant de s'interroger sur l'existence de cette Unité.

Socrate, on le sait[2], s'est interrogé le premier sur ce qu'étaient la vertu et la justice et a cherché à en donner des définitions. Croyant qu'*une vie sans examen n'est pas une vie digne d'un homme* (*Apologie* 38 a), le maître de Platon a adopté l'esprit sophocléen[3] dont l'idéal est de ne pas se laisser flétrir par le désir, mais d'obéir à des valeurs imposées par les postulats de la raison ; il a ainsi défendu l'homme et les concepts contre

---

1. *Les Dialogues de Platon,* Structure et méthode dialectique, Paris, 1963², 340.
2. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα,* Ἀθῆναι 1970⁵, 55.
3. C'est justement à la lumière de cette règle, selon laquelle Platon, engagé dans la voie de son maître, substitue l'idéal —ce qui est fondé philosophiquement— au réel neutre, que nous pouvons, à notre avis, déchiffrer la problématique de certains dialogues où l'on a cru voir une certaine prédilection de Platon pour l'ironie: dans le *Ménexène* p. ex. et le *Phèdre* le philosophe donne successivement une oraison funèbre exemplaire et le portrait d'un Isocrate-modèle. Schaerer (*La Question platonicienne,* Paris, Vrin 1969, 181. 1) remarque très judicieusement qu'il faut voir dans de pareilles substitutions *la rédemption dialectique, qui réorganise le réel en substituant à l'être conventionnel son correspondant ontologique.*

l'exotérisme des philosophes physiciens et contre l'asservissement des passions. D'autre part, le pythagorisme a fait du savoir un instrument de purification de l'âme, les nombres n'étant plutôt des moyens de calcul que des objets idéaux, saisis par la contemplation religieuse. Platon puise dans ces deux sources, et, du même coup, sa pensée, conditionnée par le cadre historique, se donne pour mission la substitution au dynamisme de l'individu du dynamisme de l'objet, la réaction contre la sophistique qui accaparait la vérité dans un individualisme antinomique et qui causait une régression morale en sapant les croyances traditionnelles.

En outre, on sait que Platon ne s'inspire pas de la pensée socratique et pythagoricienne comme un «exégète» passif et qu'il convertit la logique de Socrate en la théorie des idées polyvalentes, intellectuelles, esthétiques et morales; qu'il transforme la dialectique éléatique en un art consistant en un double mouvement d'extension et de compréhension : il s'agit de déduire de l'un le multiple et de monter de la multiplicité des idées-unités à l'Unité-principe, à un inconditionné, un anhypothétique (*République* 511 b), un Principe absolument unique. C'est justement la référence à cet Absolu qui distingue la dialectique platonicienne du pythagorisme.

Du même coup, l'ontologie platonicienne, soumettant la pluralité sensible —incohérente et antinomique (*Phédon* 96 a-100 a)— à la causalité et à la finalité d'une multiplicité d'unités intelligibles —modèles situés au royaume de l'être (*Théétète* 176 e)— rompt avec l'unicité de l'être parménidien, avec la doctrine de l'être un et intransigeant de l'éléatisme[4].

La rupture s'achève lorsque l'éidétique platonicienne du *Phédon* (78 c-d ; 79 d; 80 b), de la *République* (611 b), du *Banquet* (211 b), la thèse de l'unité de l'essence de l'être est réexaminée et remplacée, au moyen de la catégorie du non-être, par la thèse de l'union indissoluble de l'un et du multiple dans l'être, par la synéidétique du *Parménide,* du *Sophiste* et du *Philèbe*[5].

2. Raisons de poser l'existence de l'Un.

Le multiple intelligible ne reste pas éparpillé. Le sensible ne pouvant pas —en tant que multiple, simultanément ou par changement dans le temps— être sa propre cause, le multiple ordonné des essences éternelles doit —en tant que tel et en tant que composé— afin d'être ordonnateur du sensible,

---

4. Cf. P. Lachieze-Rey, *La Théorie platonicienne de l'idée,* RPhilos 61 (1936), 8.

5. Cf. à ce sujet notre article *Ἡ προβληματικὴ τῆς ἐννοίας τοῦ ἑνὸς ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλληνικῇ Φιλοσοφίᾳ,* ΕΕΦΣΠΑ 20 (1970) 215.

dépendre de l'action causale d'une unité transcendante. Le monde idéal doit avoir comme source une Cause Unique, un être qui est le plus un et qui est fondement sans fondement. *Les autres,* conclut Platon dans le *Parménide* (166 b), *ne sont ni n'apparaissent rien de tout cela, si l'un n'est pas.*

La thèse d'unité—causalité formelle du monde intelligible— est la leçon de la *République:* Le Bien y est considéré comme Principe qui assure l'unité de l'être et l'objectivité de la science (508 e ; 509 b).

Dans le *Philèbe,* Platon considère l'unité comme principe unifiant les unités composées et relatives que sont les intelligibles en tant que formes constituées de fini et d'indétermination et en tant qu'êtres qui participent les uns aux autres (26 d).

A la dernière période du platonisme — où la pensée de Platon tend de plus en plus à se mathématiser, l'Un joue le rôle du Bien[6], et accapare entièrement le multiple.

C'est par la position d'un Principe absolu que le platonisme échappe au relativisme: les idées—unités isolées, telles les monades chez Leibniz— tirent de l'Un leur puissance d'unifier ; considérées comme mixtes, elles ont l'unité par l'Un qui leur confère l'essence immuable, la limite dans laquelle consiste leur identité en elles-mêmes.

D'autre part l'Un, en tant que cause efficiente—raison suprême d'existence (*Rép.* 509 b)— est défini dans une tonalité éthique: ce qui est indépendant par rapport à la création, ce qui est ἐπέκεινα, est la perfection absolue. Le Bien (ἀγαθὸν) si grand en puissance et en beauté, a en lui-même sa propre valeur et il est la Valeur, la mesure suprême : il est le modèle universel, étant au sommet des idées, des exemplaires divins et bienheureux (*Théét.* 176 e). La perfection régit tout (*Rép.* 504 c) ; elle est raison d'être de l'univers entier : l'âme invisible, *participant au calcul et à l'harmonie, est la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles qui sont éternellement* (*Timée* 37 a). Le Bien relie tout dans la cité par des lois d'harmonie (*Rép.* 540 a-b).

En même temps le Bien est au sommet de la hiérarchie des êtres; la preuve ontologique[7] suit chez Platon le chemin inverse de celui qu'elle

---

6. Cf. Aristoxene de Tarente, *Περὶ ἁρμονικῶν στοιχείων* 2,30 (Meibom). Cf. aussi L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris 1908 (Hildesheim 1963) 506 ; P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon,* Paris, Vrin 1967, 195, 207.

7. Cf. Kant, *Critique de la Raison pure,* Dialectique Transcendentale, 2, 3, 6, dernier alinéa (trad. Tremesaygues-Pagaud, Paris, Alcan 1920, 514) ; G. Marcel, *Journal Métaphysique,* Paris, NRF 1968 (1927), 225.

prendra chez Spinoza : chez Spinoza l'idée de perfection est l'armature des preuves de l'existence divine. La perfection pose l'existence, elle en est la raison. L'affirmation spinoziste est essentialiste : la puissance est, dans le *Court Traité,* à l'essence ; l'existence de Dieu est essence. Platon, lui, va de l'être à la perfection ; la valeur, c'est l'être considéré comme Principe[7a]. Les Idées ne sont pas constituées par l'activité intellectuelle. Le *Parménide* rejette la thèse des idées-νοήματα (132 b). L'esprit, étant en mouvement, est incapable de produire ces réels. Les idées sont des êtres que nous redécouvrons par la réflexion[8]. Elles sont à la fois normes d'intelligence et mesures de choses, identités que les choses différentes et contradictoires ne représentent pas entièrement. Elles sont en permanence dans la realité à titre de paradigmes (*Parm.* 132 d) : les choses leur ressemblent comme les copies aux images.

Or, ces idées, ces normes d'objectivation et ces sources d'actes ordonnateurs dans le sensible, dans l'âme et la cité, dérivent d'un acte unique, qui est au dessus de la justice et des autres vertus (*Rép.* 504 d-e). Le Bien est à la fois la source d'où découlent les êtres et la source des règles qui unissent les êtres, le régulateur suprême. Dans le *Gorgias,* Platon transpose de l'anthropologique et du social le principe de justice et en fait l'ordre qui transforme l'univers en cosmos (507 b-508 b) ; l'univers est lié, mais ce n'est pas un Atlas qui supporte l'ensemble des choses (*Phédon* 99 c). Le *Timée* identifie le bon et le beau et soutient que rien de beau n'est sans proportion (87 c). Le *Philèbe* fait consister le bien dans le vrai, dans la mesure et la proportion (64 e). Dans la *République* le Bien est désigné comme cause de tout ce qui est juste et beau (517 b-c) et comme modèle de la conduite idéale (540 a-b).

La conception du Bien comme principe d'évaluation a deux conséquences fondamentales : l'optique axiologique, la solidarité de la valeur et du Principe, sépare la pensée philosophique de la pensée mathématique; l'obligation inconditionnée appartient en propre aux philosophes, elle n'est point l'apanage du mathématicien. D'autre part ce que Platon dit du Bien dans la *République*—de sa fonction axiologique— les *Lois* le rapportent à Dieu : c'est Dieu qui est critère de tout, non les hommes (716 c)[9]. L'oppo-

---

7a. Voir aussi I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος,* ΠΑΑ 35 (1960) 225.

8. Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, Vrin 1967[3], 214, 353; G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque,* Paris, Vrin 1957, 54 sqq. ; J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon,* Paris, P.U.F. 1951, 3, 4, 12, 25, 29, 33.

9. Cf. *Cratyle* 385 e-386 a ; *Rép.* 379 c ; *Théét.* 152 a ; *Lois* 906 a.

sition entre l'anthropologie et la théologie est l'opposition entre une source de diversité et un principe d'unité : le divin et le Principe convergent ici par l'alliance de la valeur.

L'Un-Bien, Valeur ou Dieu, est une réalité suprêmement agissante. En tant qu'acte, l'Un est souverainement existant. Comme le dirait Aristote—et Leibniz plus tard— les actions réclament des sujets ; on est dans la mesure où l'on agit. L'activité du Bien est la preuve de son existence. Selon la preuve a priori l'agir est inséparable de l'être.

2. 1. La preuve par la finalité.

En outre, Platon dit que cet agir suprême est le principe de tous nos actes (*Rép.* 505 e)[10]. Causalité et finalité coïncident donc en l'Un. L'âme recherche l'unité et l'action à titre de fin, afin d'être. On dégage de cette idée celle d'une «téléologie» toute capable d'orienter et de former l'«axiologie» platonicienne : le Bien est l'impératif de l'être[11], il est le οὗ ἕνεκα, l'exigence de tout l'univers (*Phédon* 99 c). Principe désiré, il faut qu'il existe. Le désir est à la fois manque et tension vers un objet ; c'est ce dernier trait du désir qui prouve l'objectivité du principe désiré. Ceci ne veut pas dire que le Bien est parce qu'il est désiré; il est désiré parce qu'il est, car, seul il se suffit complètement à lui-même, seul il peut-être valeur absolue : «L'aspiration vers la valeur enveloppe l'idée d'une valeur absolue, concrète et transcendante. Refuser l'existence d'une telle valeur égale à dire que notre esprit est si parfait qu'il peut la créer»[12]. *Quand il s'agit du Bien*, écrit Platon, *personne ne se contente des apparences, mais tout le monde en recherche la réalité* (*Rép.* 505 d). C'est donc l'aspect objet, final, du Principe qui fournit une preuve de son existence.

L'amour du Principe est abordé dans l'analyse de l'amitié du *Lysis* : *Si ce qui est aimé est aimé en vue d'autre chose, ainsi la médecine en vue de la santé, à son tour la santé doit être aimée en vue de quelque chose, et de quelque chose que nous aimons, et ainsi de suite. Mais, il faudra bien s'arrêter à un principe, lorsque, au lieu de remonter ainsi sans fin de chose aimée en chose aimée, nous aurons atteint ce qui est aimable par excellence et en vue de quoi tout le reste est aimé. Or ce*

---

10. Cf. *Banquet* 205 a ; *Gorgias* 499 e ; 500 ; 507 d.

11. C'est de la cause finale que dérivent les causes formelles, les idées, limites constituant des unités. Exister est donc réaliser la forme du Bien.

12. J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie,* Paris, P.U.F. 1955, 162.

principe est méritablement aimable; toutes les autres choses ne sont aimées que comme images de ce dernier aimable (219 a-d)[13].

La preuve finaliste est également la leçon du *Philèbe*: Platon commence par y affirmer que le Bien est le principe téléologique des êtres rationnels: *Tout être conscient le poursuit, tend vers lui, fait effort pour le posséder et le capter* (20 d). Par la suite le philosophe remarque que le Bien est digne de choix de tout ce qui pousse et vit (22 b) et il conclut que c'est le Principe qui est *le bien dans l'homme et dans le tout* (64 a). C'est donc à titre de fin que le Bien est Principe. La sagesse, ayant plus de parenté avec le Bien suprême, est recherchée par toutes les choses. Le Bien—règle de la composition du mixte, *symétrie* et principe d'unité—est ce qu'il y a de plus précieux chez les hommes et les dieux (65 b). Pourrait-on se demander s'il s'agit du Bien absolu ou du bien des hommes? La seconde thèse semble pouvoir être soutenue par l'appui d'un passage du *Philèbe* (11 d), où il est question de la condition de l'âme qui soit capable d'assurer à tous les hommes la vie heureuse. Mais, dans ce cas là on devrait d'une part rejeter les passages, cités plus haut, qui universalisent[14] le Bien, d'autre part ne pas faire attention à la liaison qui existe entre le Bien et l'idée de l'autarcie (60 c)[15]; dans le *Philèbe* Platon s'efforce de saisir le Bien par les caractères qui en approchent le plus, et non pas en lui-même.

La preuve par l'amour et par la finalité nous instruit sur la réalité du Principe, ainsi que sur la religiosité que Platon témoigne à son égard. Le premier point a été remarquablement signalé par Festugière[16]. «On n'aime pas, un concept, un universel. Pour qu'un objet attire l'âme, il faut qu'elle puisse tendre comme à un principe, qui, par lui-même unique et singulier, ait de quelque manière le caractère d'une personne». Quant au caractère religieux, nous en réservons l'analyse à la fin de ce chapitre, où nous examinons la méthode érotique qui amène au Principe. Pour l'instant, signalons la parenté entre la thèse du *Gorgias* et celle de la *République*, où, par l'analyse de la conduite, nous est fournie une preuve a posteriori de l'existence du Principe—le Bien étant conçu comme fin de tout acte humain—et la leçon des *Lois* (803 c), selon laquelle c'est Dieu qui mérite tout notre bienheureux zèle: à la constatation de la finalité de l'action correspond un «devoir-faire» selon le divin. D'autre part la justice

13. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F. 1964, 6.
14. Cf. 22 b; 33 b. V. aussi infra n. 93.
15. Cf. les considérations méthodologiques du *Phédon* 101 e.
16. *Contemplation* 254.

et la tempérance —considérées dans le *Gorgias* (507 c) comme but de la conduite sociale — sont—selon le contemplatif du *Théétète*– ce qui assure la ressemblance avec le divin.

3. Considérations théologiques à propos de la preuve finaliste.

3.1. Il nous faut maintenant examiner de plus près cette preuve finaliste dans une perspective théologique. La conception finaliste du monde et de la vie enveloppe un caractère religieux. Cette preuve figure déjà dans la réflexion socratique : Socrate, dans Xénophon, (*Mém.* 1, 4, 5-8), avance à son interlocuteur l'argument de la finalité évidente de l'organisme humain; la nature humaine—corps et esprit— révèle la sollicitude d'une sagesse divine à l'égard des hommes. Cet argument téléologique de l'existence de Dieu à partir de ses œuvres apparaît chez Platon dans le *Philèbe* (28 d; 29 a ; 30 cd). Par inférence à l'intelligence ordonnatrice de notre pensée et de notre vie nous remontons à l'intelligence royale (28 c), régulatrice de l'univers. L'analogie est fondée sur l'idée de la défaillance de notre intelligence à l'égard de celle qui doit régler le macrocosme. L'organisation cosmique ne peut pas être l'effet de l'activité finie de l'homme somatique. La parenté de l'argumentation avec l'idée exprimée dans Xénophon permet de déduire le caractère divin du facteur causal et organisateur proposé par Platon.

Une idée parallèle est soutenue par Aristote[17] : la perfection de la nature conduit Aristote à admettre l'existence d'un être parfait que le philosophe appelle divin.

Le texte platonicien, lui-même, nous offre le fil d'Ariane pour le déchiffrement de l'existence d'un Principe divin : dans le *Philèbe*, Platon fait dire à Protarque, par bouche de Socrate, que la cause véritable de tout est la réalité spirituelle : *Est-ce que l'ensemble des choses, Protarque, et ce que nous appelons l'univers sont pour nous régis par la puissance de l'irrationnel, du hasard, de l'aveugle rencontre, ou dirons-nous, tout au contraire, comme l'ont dit nos prédécesseurs, que l'intellect et quelque admirable sagesse l'ordonnent et le gouvernent ?* (28 d).

Ce style interrogatif[18] renferme une forte affirmation pour le second terme de l'alternative ; la réponse (28 e ; 30 c) pose comme principe de la diacosmésis l'intellect. Ce qui est à souligner aussi dans ce

17. Simplicius, dans son commentaire sur le *De caelo* 289, 2 Heiberg (Arist. fr. 16 Rose).

18. Cf. *Crat.* 400 a.

passage est la référence aux prédécesseurs. Platon recourt aux anciens pour appuyer sa thèse sur leur autorité, les anciens étant ceux qui *valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux* (16 c). Le divin apparaît donc dans cette conviction de Platon selon laquelle le mérite des anciens est qu'ils étaient proches des dieux. Or, on n'a qu'à identifier ces anciens avec certains penseurs présocratiques pour se rendre compte que c'est le concept du divin que renferme le principe d'ordre admis par eux : Héraclite voyait dans la sagesse l'unité, l'harmonie, l'Un-divin, car il disait de cet Un qu'il veut et ne veut pas le nom de Zeus (VS B 32). Anaxagore a doté le principe final —l'intelligence— des prédicats qui satisfont toute exigence religieuse. Diogène d'Apollonie a vu dans le νοῦς le divin qui gouverne tout (B 5). Ayant retrouvé dans le monde un ordre qui ne peut pas être l'effet d'un mécanisme aveugle, il a admis l'existence d'une intelligence, dont tout est oeuvre (B 3). C'est ainsi que la spéculation finaliste du monde et Diogène d'Apollonie posent le problème de l'existence de Dieu, en cherchant une preuve rationnelle[19], alors que pour les tout premiers penseurs cette existence paraissait comme une évidence, la foi religieuse n'étant pas en général soumise à la censure de la raison et le problème théologique consistant uniquement dans la forme du divin.

En outre, chez Platon le divin est dissimulé dans la réponse de Protarque à la remarque de Socrate : Protarque voit dans le premier terme de l'alternative une impiété : *L'idée que tu mentionnes n'est rien moins qu'impie* (28 e) ; il déclare ensuite que le fait que l'Intellect *soit l'ordonnateur universel, voilà qui est digne de l'aspect offert par le monde, le soleil, la lune, les astres et toute la révolution céleste.*

Dieu, l'Intellect et le Bien ont donc une fonction identique. En 22 c Socrate déclare que le Bien est l'Intellect véritable et divin. Dans le langage figuratif du *Phèdre* l'ordonnateur est identifié à l'hégémon Zeus (246 e). L'affirmation est reprise dans le *Philèbe* (30 d) : il y a dans la nature de Zeus une âme royale et un intellect royal. Le *Sophiste* est encore plus catégorique : Platon, après avoir défini la faculté productrice par la capacité *qui devient cause que ce qui, antérieurement, n'était point, ultérieurement commence d'être* (265 b), s'interroge —à la manière du *Philèbe*— sous la forme d'une alternative qui comprend deux thèses : celle d'une

19. Socrate, dans Xenophon (*Mém.* 4, 3, 13) soutient qu'on ne connaît pas Dieu directement comme on ne connaît pas son âme, et pourtant l'âme, bien qu'invisible, guide l'homme. Il est difficile de se poser la question sur la forme de Dieu ; Il faut partir de ses œuvres pour connaître la puissance au moyen de laquelle Dieu gouverne toute chose.

conception mécaniste —d'une causalité automatique, spontanée, dépourvue de pensée, dont il sera aussi question dans le *Timée*— et celle du secours de la raison, de la *science divine émanée de Dieu* (265 c) ; la croyance —dont se font partisans Théétète et l'Étranger— est celle de la causalité divine (265 d). *Nous mêmes et le reste des vivants et leurs principes composants, feu, eau et substances congénères, ce sont autant de choses dont la réalité fut . . . la production et l'œuvre de Dieu* (266 b).

La réfutation de la thèse qui fait procéder l'univers d'une cause irraisonnable est reprise dans les *Lois* (888 a-c), où Platon, traitant de l'incrédulité, enregistre trois genres d'impiété : l'athéisme en est le premier. Cette impiété est enracinée dans la jeunesse, car *jamais aucun de ceux à qui l'on a, dans leur jeunesse, inculqué que les dieux n'existent pas, n'est parvenu à la vieillesse en demeurant dans une telle pensée* (888 c).

On aperçoit, dans l'arrière plan de cette affirmation, que ces considérations s'apparentent à la φρόνησις —apanage de l'âge mûr ou de l'éducation— dont le *Théétète* faisait le moyen de s'assimiler au divin. Dans les *Lois* toujours, Platon appelle expressément divine cette cause organisatrice (967 b sqq.), l'Intellect, et déclare que toutes les fois que l'âme s'adjoint le divin, est, elle-même, vraiment divine et guide toutes choses à leur propre rectitude et leur félicité. Ailleurs (966 e), Platon propose comme preuve de l'existence des dieux l'o r d r e qui règne dans la révolution des astres et dans celle de tous ces corps que gouverne l'Intellect. D'autre part, lorsque Platon statue sur l'antériorité ontologique de l'Intellect, il souligne que les coupables du point de vue métaphysique d'un ὕστερον-πρότερον —ceux qui soutiennent l'inversion en posant second ce qui est premier, l'âme par rapport aux éléments— commettent une erreur concernant la véritable essence du d i v i n. Le façonnement des âmes ainsi rangées est une impiété (891 e)[20] ; la Cause Première, en tant qu'Intellect, enveloppe donc une connotation de divin.

Il nous faut maintenant examiner le rapport de cette cause organisatrice avec l'Unité, la cause efficiente des Formes : l'observation du ciel et l'ensemble d'ordre offert par les mouvements célestes, invitent à conclure (*Lois* 897 b-898 c) que c'est l'âme la meilleure qui prend soin de l'univers entier et le guide au long d'une route parfaite comme elle (897 c). Or dans la *République* (532 c), Platon attribue au Principe suprême l'excellence (*le plus excellent de tous les êtres*).

D'autre part, dans les *Lois* (897 d-e), le philosophe souligne qu'il faut se garder de faire comme ceux qui regardent le soleil en face et en plein

20. Cf. 967 b; d; *Timée* 34 c.

midi se plongent dans la nuit, c'est-à-dire de croire que les hommes sont capables de voir l'intellect de leurs *yeux mortels et de le connaître en son fond. Se fixer sur l'image de l'objet en question, voilà ce qui est plus sûr pour nos regards.* Dans la *République*, il est question de l'aveuglement par la réverbération de la lumière du Bien (516 e) et du détour proposé par Socrate entamant la question sur la narure du Bien. Le symbolisme solaire dans la *République* est un biais à propos de la détermination de la cause efficiente; dans les *Lois*, ce symbolisme est référé à la cause finale[21].

Dans le livre XII des *Lois*, Platon recourt encore une fois à l'argument physico-théologique : il y est question de la connaissance des dieux —de *l'une des plus belles connaissances* (966 c)— *touchant l'existence* et *l'ampleur manifeste de leur pouvoir*. Le philosophe précise qu'on doit posséder cette science *dans la mesure où cela est possible à l'homme;* ceci renvoie au thème de la finitude de humaine — idée de caractère essentiellement religieux[22]. *S'il est pardonnable aux habitants de la cité de s'en tenir à fidèlement observer ce que leur disent les lois* à propos des dieux, pour les futurs gardiens on refusera *d'admettre quiconque ne s'est pas approprié, à force de travail, toutes les preuves possibles en ce qui concerne les dieux. Ce refus d'admission signifie qu'on ne choisira jamais comme gardien des lois celui qui ne serait pas à la fois divin et laborieusement instruit des choses divines, pas plus qu'on ne le laissera placer parmi les élus aux prix de vertu* (966 d). On retrouve ici l'idée selon laquelle le divin est attribué à celui qui s'occupe des choses divines, thèse que nous avons déjà rencontrée à propos de l'âme et de l'intellect. Quant au labeur et l'impératif de posséder la science des preuves, on n'a qu'à se référer à la cité idéale, où le Bien est conçu comme la science la plus haute (505 a), comme l'Idée que les gardiens doivent surtout connaître parfaitement (506 a) et qu'ils atteignent après une recherche laborieuse (540 a-b).

Les preuves des *Lois* consistent, d'une part dans la supériorité *en âge et en divinité* de l'âme sur tous les autres êtres à qui *le mouvement a procuré leur flux... d'existence* (966 e), d'autre part dans la translation ordonnée des astres et de tous les corps que gouverne l'intellect, l'organisateur de l'univers: *Pour peu qu'il l'observe autrement qu'avec un regard super-*

---

21. Cf. *Phédon* 99 b.

22. Cf. p. ex. G. Marcel, *L'Homme Problématique*, Paris, Aubier-Montaigne 1955, 134. V. aussi notre article Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα, ΕΕΦΣΠΑ 22 (1972).

ficiel et inexercé, jamais homme ne fut assez nativement privé du sens du divin pour ne pas éprouver le contraire de ce qu'en augure la foule (ibid.). Ce qui est dit ici au sujet de la supériorité de l'Intellect rappelle la *République,* où le Bien est présenté comme ce qui est πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει «ὑπερέχον».

D'autre part, l'idée de l'observation du ciel est une reprise du thème déjà rencontré dans le livre X (897 b-898 c). Le passage dans le livre XII reprend l'allusion aux anciens et on devine Anaxagore dans les imprécisions et l'éloge (967 b) de Platon : *Tous ceux qui étudiaient* (les astres) *de façon rigoureuse soupçonnaient la vérité aujourd'hui reconnue, que, dépourvus d'âme, ils n'eussent jamais obéi avec tant de précision à de si merveilleux calculs, puisqu' il leur eût manqué l'Intellect; aussi quelques-uns osèrent-ils se risquer dès ce moment à affirmer . . . que l'Intellect était le véritable organisateur de tout l'ordre existant dans l'Univers.*

3. 2. La preuve par la contemplation.

Il nous reste à citer encore une preuve de l'existence de l'Unité, celle qui montre la solidarité de la Métaphysique et de la méthode chez Platon. Cette preuve consiste, selon Platon, dans la contemplation : l'âme contemplative a un sentiment de présence, de contact, la vision d'une existence (*Banquet* 212 a). Mais, alors que par l'intelligence on saisit des essences, il y a, entre la θεωρία et l'existence de l'objet contemplé une liaison étroite; pour contempler quelque chose il faut préalablement que cette chose soit. La contemplation est la saisie intuitive d'une existence absolue, indicible et unificatrice, du Beau (211 a) ou du Bien indéfinissable. L'intuition d'une présence, la description d'une expérience de présence ressemblent à la preuve de la vision de Dieu chez Malebranche. Chez Platon, c'est le contact qui fait sentir que le Bien est.

Or la contemplation est un acte spirituel en rapport étroit avec la religiosité; transposée de l'ethnologique[23] (*Lois* 950 c ; 951 a), au théologique, elle s'inscrit, conçue comme surveillance, au langage du culte. L'objet de contemplation, les Idées, sont divines. Leur sommet ou leur source est le Bien, selon qu'il est considéré comme Idée ou comme principe formel des intelligibles. Le plus être étant pour Platon le plus divin —les Idées par rapport aux sensibles— leur Principe est aussi le plus divin.

---

23. Cf. Hérodote 1, 30.

2. La Nature de l'Un absolu.

1. L'appel à l'espoir.

La plupart des fois que Platon aborde le thème du Principe absolu, à sa problématique s'associe un appel à l'espoir ; La *République* (517 b) présente l'Idée du Bien, ainsi que toute la montée dans le monde intelligible, comme un espoir : Θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. *En tout cas,* ajoute Socrate, *c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien.* Le passage est très instructif ; il permet de voir en filigrane deux points essentiels : il est ici question d'un invérifiable et seul Dieu, lui-même, a la clé de l'énigme. Souvent chez Platon le nom de Dieu est associé à l'idée d'un pouvoir spécial et suprême: le *Parménide* (134 c) reconnaît qu' *à Dieu, plus qu'à tout autre, si tant est que d'autres participent à la science en soi,* on doit attribuer l'exactitude absolue de la science. Dans le *Timée* (68 d), Platon soutient que Dieu seul sait allier et désallier l'un et le multiple. Dans les *Lois* (716 c), Dieu est considéré comme mesure et critère de vérité pour toutes choses.

C'est ce triptyque du Bien, de l'espoir et du divin qui est enveloppé dans la conception platonicienne de l'Absolu. L'espoir ne pousse que sur un sol inhospitalier à tout germe dogmatique ; il est le compagnon fidèle de la recherche[24]. Il apparaît chez Platon —tel un personnage qui introduit le sujet dans une pièce de théâtre— pour faire entrer le lecteur dans la problématique de grands thèmes : dans le *Cratyle,* Platon commence à exposer la théorie des Idées par ces mots : *Examine . . . Cratyle la rêverie qui m' occupe souvent. Devons-nous dire ou non qu'il existe une chose belle et bonne en soi et qu'il en est de même pour chacun des êtres en particulier ?* (439 c). Comment pourrait-on ne voir ici qu'une «ironie» socratique, et ne pas sentir l'attachement particulier à des vérités que l'âme, dans son intimité, espère réelles ?

Devant l'invisible, Platon tend la main à l'espoir. La théologie des *Lois* prend son point de départ dans la conviction que nous sommes incapables d'atteindre seuls la certitude sur l'existence des dieux : *Implorons de toutes nos forces le secours des dieux pour en démontrer l'existence* (893 b)[25]. Abordant le problème de la saisie de l'âme, Platon remarque : *Il y a grand espoir que ce genre d'être* (l'âme) *nous soit naturellement*

---

24. Le processus dialectique est chez Platon entrecoupé d'appels à l'aide et de prières (*Phil.* 25 b ; 61 b ; *Phèdre* 279 b-c ; *Rép.* 432 c).

25. Cf. *Critias* 106 b.

insaisissable par quelque sensation corporelle que ce soit et ne se révèle qu'à l'intellect (898 d-e). Dans l'*Apologie*, le philosophe soutient qu'il y a grand espoir que la mort soit un bien ; il avoue que le mystère, impénétrable à tous, est connu par Dieu seul (42 a). Aussi clôt-il le dialogue sur *un acte de confiance, sinon de foi*[25a].

Le *Phédon* —où les Idées sont présentées comme des hypothèses— [26] attache l'espoir à l'idée de l'immortalité de l'âme. Pour qui participe en cette vie à la vertu constituée par la pensée, *la récompense est belle et grande est l' espérance* (114 c). Le mot espoir apparaît trois fois dans le passage où la philosophie est définie comme un apprentissage de la mort et où l'idée de la mort est considérée comme quelque chose qui n'inspire aucune crainte à ceux qui se mêlent de philosopher ; car, il serait le comble de la déraison que *de ne pas s'en aller avec joie vers ce lieu où. . .ce dont pendant la vie ils étaient amoureux, ils ont espoir de le trouver;... Quoi! des amours humaines, mignons, épouses, fils, ont pu morts inspirer à plusieurs le dessein d'aller volontairement aux demeures d'Hadès les y rejoindre, conduits par l'espoir qu'ils reverraient là-bas l'objet de leur désir et seraient avec lui! et la pensée par contre, un homme qui en serait amoureux, qui aurait embrassé avec ardeur ce même espoir de ne la rencontrer . . . nulle part ailleurs que chez Hadès, cet homme-là s'irriterait de mourir, il ne se réjouirait pas d'aller en ces lieux-mêmes?* (*Phédon* 67 e-68 b). Dans un autre passage, Socrate, après avoir décrit la mort philosophique qui apporte à l'âme la délivrance, ajoute qu'il n'est qu'après la mort qu'on aura la-bas *s'il plaît à Dieu*, la certitude sur l'immortalité (80 d)[27]. Quant au Principe suprême, il n'y pas d'indice absolu afin de reconnaître qu'on l'atteint. Le critère en est la clarté suffisante: *Une fois atteinte cette vision précise, vous ne pousserez pas plus loin votre recherche* (107 b).

La liaison de l'espoir et du divin avec les grands thèmes du platonisme doit nous servir de fil conducteur pour pénétrer les méandres de la pensée platonicienne. Si l'on prenait —en la transposant au cas du platonisme— une idée kantienne, on dirait que l'espoir introduit ou clôt un long travail d'argumentation rationnelle, comme si Platon voulait limiter le despotisme

---

25a. G. Rodis-Lewis, *Platon,* Paris, Seghers 1965, 25.

26. Cf. *Rép.* 533 c. Pour le rapport de la structure hypothéticodéductive avec l'éidétique platonicienne v. *Phédon* 101 d ; *Ménon* 86 e ; 87 b.

27. Tout le discours du *Phédon* est une παραμυθία, un essai pour justifier la croyance en l'immortalité (70 b) et un encouragement à l'admettre et à y puiser consolation (115 d).

des raisonnements pour préserver l'âme de la rigidité et pour faire place au sentiment, à la foi réconfortante, à une sorte d'attitude religieuse.

2. Représentations de l'Unité absolue.

2. 1. Être et Bien.

A propos de l'essence de l'être, de tout objet de la pensée, Platon dit qu'on doit poser trois questions: quelle est la réalité de la chose, son essence, sa définition (Logos), quel doit être le nom qui l'exprime, et quelle est son image (*Lettre VII* 342 a-b).

Puisque l'être est toujours un et multiple, on peut dire qu'il est autant de fois que l'on peut affirmer qu'il n'est pas (*Soph.* 257 a). L'amour, la vertu, la poésie, «tous les objets dialectiques, en qui se révèle toujours une symétrie bilatérale (*Phèdre* 266 a), obligent l'esprit à porter sur eux deux jugements contradictoires. Seul le Bien est absolument ce qu'il est, par conséquent, ne souffre aucune dualité. Seul le Bien, pris comme objet de discussion, nous dispenserait de l'alternative. Mais le Bien est extra-dialectique»[28]. Le Bien est exclusivement ce qu'il est; il transcende l'être, l'essence en tant que cause efficiente, en tant que cause de l'existence de l'être. C'est le Bien qui confère à l'être la nécessité qui fait sa réalité et sa vérité. Le lieu classique est le passage de la *République* 509 b: le Bien est la source et le pourquoi de l'être, mais il a en lui-même sa propre cause. D'autre part le Bien, en tant que Principe du connaître, est générateur du mouvement, la connaissance étant essentiellement mouvement. Toutes les considérations concernant les émanations du Bien —idée, être, vérité— révèlent la transcendance du Principe, l'impossibilité de le circonscrire, de le vérifier, la vérification supposant — comme le dira Gabriel Marcel[29]— *la suppression du* (Principe) *divin comme tel,* et la définition étant une essence. Toute détermination participe dans un certain sens au Bien, elle n'en est qu'un exemple. Le Bien ne souffre ni Logos ni nom (*Rép.* 508 e-509 b). C'est pourquoi aucun dialogue platonicien ne tente pas la définition du Bien, qui *illumine toute recherche dialectique* sans être *visé directement par aucune*[30].

Dans le *Lysis* Platon entreprend de définir l'amitié: procédant par négation, il arrive à poser l'existence du principe véritable de l'amitié (219 c).

---

28. Schaerer, *La Question* 108.

29. *Journal Métaphysique* 223.

30. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne 1970, 44; Cf. Schaerer, *Dieu* 191.

C'est le Bien qui est ami (220 b) ; le Bien-terme est aimé par lui-même. Mais, ce Bien Platon ne le définit pas[31].

On dégage des considérations précédentes l'idée que l'Un, en tant qu'indéfinissable, tranche avec l'identification de la somme de l'être à la somme de l'intelligibilité, avec l'identification parménidienne du penser et de l'être. L'Un n'est pas ce qui peut être totalement connu (cf. *Rép.* 477 a) —comme l'être totalement être, l'être qui est à la fois intelligible et intellect—puisque c'est une Unité radicale.

Il est vrai que dans la *République* Platon considère le Bien au niveau ontologique sous deux aspects: comme sujet —Principe transcendant l'être, ainsi que la cause est supérieure à son effet— et comme immanent à l'être (518 c ; 526 e ; 532 c). L'immanence doit être comprise par référence à l'idée de la ressemblance du produit à son producteur. Le Bien étant conçu comme idée, l'immanence est celle du modèle à son image, de l'intelligible à l'ordre du sensible. Au niveau même du connaître, le Bien est envisagé également sous deux aspects. La transcendance concerne ici sa conception comme Principe gnoséologique. Le Bien engendre l'intelligence et la vérité (517 c); comme producteur de la science et de la vérité, il est encore plus beau qu'elles (509 a). Principe suprême, le Bien n'est donc pas l'intelligible constituant, il n'est point une idée.

Cependant, Platon dit : *Ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître tiens pour assuré que c'est l'idée du Bien* (508 e). Pour voir clair dans ce problème il faut faire sa part à la nécessité de poser un Principe suprême de l'explication rationnelle des choses, un fondement de la réalité objective. D'autre part, le Bien est Idée, en tant qu'irréductible aux autres Formes, dont il est le sommet. C'est lorsque Platon pousse son antipragmatisme[32] très loin, dans le cadre de la cité idéale (592 a-b)—où il expose un *modèle situé dans le ciel* dont *il importe peu de savoir s'il existe ou non*— que le Bien est connaissable par excellence. Mais, ici le Bien est postulé plutôt que connu (505 a ; 517 b). Dans la *République* toujours, Platon soutient que la science en soi est science de l'objet en soi, telle science déterminée étant science de tel objet déterminé (438 c-e). Ce qui est donc Principe de toute détermination et de toute science ne neut pas être atteint par la science humaine toujours essentiellement déterminée. L'Absolu ne peut être com-

---

31. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour* 7.

32. Cf. N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie,* Sitzungsb. der Preuss. Akad. d. Wiss. 1935, 223-260.

préhensible que par soi et c'est ainsi qu'on doit comprendre l'affirmation dans le *Parménide* selon laquelle le privilège de Dieu est l'exactitude absolue de la science (134 c).

En outre, en tant que Principe, le Bien revêt toutes les Ideés au degré suprême. C'est dans ce sens que l'on doit comprendre son rapport avec le Beau. Dans la *République* (505 b), Platon désigne le Bien comme καλὸν καὶ ἀγαθόν. Le *Philèbe* le définit par *la beauté, la mesure, la vérité.* Il est vrai que dans la *République* Platon appelle le Bien καλῶν αἰτία (517 c). Cependant, dans le *Phèdre,* le Beau est considéré comme Idée qui, seule, parmi *tout ce qu'il y a de précieux dans les âmes* (250 b), ait *le privilège de pouvoir être ce qui est le plus en évidence et ce dont le charme soit le plus aimable* (250 d). Et c'est du Bien que Platon dit qu'il est la partie la plus brillante dans l'être. Le Bien, en tant que Beau, en tant qu'harmonie, est donc immanent dans l'être[33].

3. L'optique oblique.

Dans la *République* Platon dit qu'à la question : qu'est-ce que le Bien? l'âme ne peut répondre en se reposant sur une solide croyance (505 e). Par la suite, il s'interroge sur le Bien dans une alternative constituée par des opinions courantes: Le Bien est-il l'intelligence ou le plaisir ? (506 b). Cette alternative, qui oppose la vérité ontologique au doxique, indique que l'on se place sur le plan de l'homme et non pas sur le plan du Principe en soi[34]. D'ailleurs, en 505 b Socrate remarque que, tandis que le vulgaire fait consister le bien dans le plaisir, les raffinés considèrent comme bien l'intelligence. Socrate ne cache pas son doute au sujet de la possibilité d'atteindre le Bien. Le doute va de pair avec la crainte de méconnaître l'Un en cherchant à en faire un objet de connaissance (506 d). Une autre phrase est aussi significative : *De parler* (du Bien) *comme si on le savait, non, fit-il, mais, comme ayant une opinion, vouloir exposer son opinion* (506 c)[35]. Socrate, après avoir avoué qu'on sait confusément ce que le Bien est, montre qu'il essaie d'esquisser à propos dun Principe sa pensée personnelle. Ceci est plus qu'un habituel point de départ de la méthode socratique ; il doit être rattaché d'une part à l'idée de l'espoir, d'autre part au caractère hypothétique qu'enveloppe la théorie des Idées dans le *Phédon* (100 a) et au vraisemblable accordé à la thèse selon laquelle les Formes sont incomposées (78 c).

---

33. Cf. Goldschmidt, *Platonisme* 27.
34. Cf. Rodier, *Études de Philosophie Grecque* 16.
35. Cf. Goldschmidt, *Les Dialogues* 123.

La réplique de l'interlocuteur de Socrate est aussi importante : celui-ci précise à Socrate qu'il sera satisfait si le maître lui explique le Bien comme il a fait à propos de la justice, de la tempérance et des autres vertus (506 d). Ceci pourrait nous guider afin d'expliquer la dénomination du Bien comme νοητὸν (508 c). Platon indique qu'on essaie de pénétrer le Bien d'un point de vue intelligible, au niveau d'une certaine intelligibilité (505 b). Socrate se hâte de montrer que cette façon d'envisager le Bien le satisfait. C'est donc par nécessité de l'entendement humain que l'on convertit ce qui est condition de tout savoir et source des essences —ce qu'aucune détermination de l'entendement n'épuise— en objet connu par l'entendement. En termes modernes nous dirions que c'est là un besoin de notre conscience qui phénoménalise tout ce qu'elle essaie de saisir.

Il y a dans la *République* une phrase qui éclaire cette position : *Bienheureux amis, il faut laisser quant à présent la recherche du Bien tel qu' il est en lui-même; il me paraît trop haut pour que l'élan que nous avons nous porte à présent jusqu' à la conception que je m'en forme* (506 d-e). En 517 c Platon —après avoir déclaré que Dieu seul sait la vérité sur la réalité du monde intelligible— précise que l'Idée du Bien est à peine aperçue. Le Bien, tel qu'il est en lui-même, n'est pas compréhensible ; le monarque du pays métaphysique est un Absolu, car c'est de l'Absolu qu'on n'a pas de connaissance adéquate. L'Absolu, en tant que tel, n'entre pas dans la relation que la connaissance est par essence. Socrate, sur le point de traiter du Bien, recule devant sa nature absolue et inconditionnée; il se charge d'une dette à l'égard de ses interlocuteurs, au dire de l'un d'entre eux. Cet acquittement, Socrate doit le régler une autre fois. Le fait que l'on remet à l'avenir l'explication sur l'Un doit être rapproché de l'idée de l'espoir. En outre, Socrate répond à l'invitation de son interlocuteur en ce qui concerne le futur acquittement par le moyen d'un souhait : *Plût aux dieux que nous pussions, moi, payer, vous, recevoir cette explication que je vous dois, au lieu de nous borner, comme nous le faisons, aux intérêts* (506 e-507 a).

A p o r i e (505 e), é l a n (506 e), e s p o i r, souhait, attente, tout cela est d'une tonalité sentimentale et, par conséquent, plus proche d'une attitude religieuse que d'une attitude gnoséologique; tout cela nous met en présence d'un mystère, d'une existence suprême et inaccessible.

3. 1. Image et analogie.

Comment peut-on se représenter le Bien ? Dans la *République* le Socrate platonicien a recours à un procédé identique à celui dont se sert le Socrate des *Mémorables* à propos de l'âme : reprenant le fil du problème, après

avoir avoué l'impossibilité de lever le voile du Bien pour le déterminer en lui-même, il procède par le biais d'une métaphore ; il prend son nouveau point de départ dans les effets du Bien et propose d'abord une image, puis une analogie.

L'image est une vision latérale du Principe ; c'est le procédé d'une optique oblique. Socrate se réfère au rejeton du Bien (506 e), sa production et son image la plus ressemblante, car celle-ci est plus accessible à l'esprit, plus visible que le Bien lui-même. Ainsi s'opère un renversement méthodologique, dû à une technique pour faciliter la compréhension[36] ; alors que le visible n'est explicable que par son principe causal, l'intelligible, on essaie ici de définir l'invisible en termes de visibilité. Dans ce sensualisme de l'image il y a la même technique qui donnera par la suite les images augustiniennes, ou encore—mais cette fois avec une préférence manifeste pour les métaphores dynamiques—les images plotiniennes et bergsoniennes[37].

Dans la *République*, c'est donc le visible qui peut rendre compréhensible le Principe suprême des Idées. Les termes appliqués aux sens[38] prêtent à la connaissance son langage métaphorique. Cet usage méthodique, valorisant ainsi le sensible, lève le dualisme du sensible et de l'hyperphysique[39].

D'ailleurs, dans l'allégorie de la caverne Platon valorise également cette méthode qui consiste à recourir à l'image, en indiquant la nécessité de la médiation du reflet, de l'image[40], pour capter la réalité : Celui qui

---

36. L'image chez Platon n'est pas un ornement ; ainsi que le paradigme, elle a un rôle technique : cf. *Politique* 279 a. V. à ce sujet: A. Diès, *Le Politique* xli-xliv ; Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne,* Paris 1947 ; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne, de l'action,* REG 58 (1945) 118 - 145 ; *Questions platoniciennes* 79-103. Pour l'image et la mise en garde de la prendre au sérieux V. *Rép.* 529 b ; *Phèdre* 275 d ; *Polit.* 277 c. V. aussi Schaerer, *Dieu* 51 ; *La Question* 64 ; Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1969, Conclusion.

37. Cf. E. Bréhier, *Images plotiniennes, Images bergsoniennes.* Les Études bergsoniennes 2, Paris, P.U.F. 1949, 113; M. Mossé-Bastide, Image discours et raisonnement, in *Bergson et Plotin,* Paris, P.U.F. 1959, 127-135.

38. Cf. *Timée* 47 b, où Platon dit de la vision: *Nul bien plus grand ne fut jamais accordé et ne le sera jamais par les dieux à la race des mortels.*

39. Cf. aussi la transposition du somatique au psychique, l'usage de l'accouchement à la dialectique (maieutique) dans le *Théétète* 149 sqq.

40. Les images forment une section du monde visible dans la ligne segmentée où Platon met en parallèle les degrés de l'être et du connaître (V. aussi Goldschmidt, *La Ligne de la République,* RPhilos 1955, 237). Le détour, comme procédé par image,

essaierait de voir directement *la lumière risquerait l'aveuglement par son éclat et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons maintenant véritables* (516 a)[41].

Ce qui est à souligner ici, c'est que la décision de se représenter le Bien non par lui-même, mais par son produit, ne va pas sans difficulté; Socrate dit à ses interlocuteurs : *Mais gardez que je ne vous trompe sans le vouloir, en vous remettant un compte erroné des intérêts* (507 a). Comment faut-il entendre cette tromperie involontaire? Le livre X, où il est question du mal de l'ignorance, nous met sur le chemin de comprendre. Nous devons nous référer également, aux aveux de Platon sur sa conviction de ne pas savoir avec certitude ce qu'est le Bien, fin de l'âme et aporie de l'âme (505 d-e): *Ce Bien que toute âme poursuit et dont elle fait la fin de tous ses actes, dont elle devine l'importance sans pouvoir atteindre à la certitude et définir au juste ce qu'il est, ni s'en reposer sur une solide croyance, comme elle le fait à l'égard des autres choses...*

Le précepte de Socrate: *je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas* (*Apol.* 21d), l'expression d'un doute antidogmatique, se transpose en certitude de la défaillance de notre âme[42] à posséder une connaissance exhaustive du Bien. Socrate met en garde ses disciples: μὴ κίβδηλον. Puisqu'il s'agit de l'Absolu le langage sur le fils ne doit pas être interprété comme adéquat à la nature du père; en d'autres termes, entre de Bien et son produit il n'y a pas univocité, mais analogie[43]. C' est en ayant recours à l'analogie que Platon essaie de décrire le Bien dans la *République.* L'analogie met en rapport le domaine visible présidé par le soleil —dont la lumière rend possible la vue des objets visibles— et le domaine intelligible, présidé par le Bien, dont l'émanation, la vérité ou l'être, guide l'intelligence à saisir les intelligibles. Or, ici le paradigme solaire sert à circonscrire le domaine de l'efficacité du Principe et à rendre évidente en termes de visibilité la nature invisible

---

apparaît aussi dans le *Phèdre* (246); Platon fait dire à Socrate que, faute de posséder une science divine pour décrire la nature réelle de l'âme, il a donné une image de l'âme, ce qui est l'affaire d'un exposé humain et de moindres proportions.

41. À la peinture de l'âme montant de l'ignorance à la vérité contenue dans ce passage de la *Rép.* cf. *Phédon* 82 e-83 ; *Banquet* 210-211 ; *Théét.* 175 b-e.

42. Dans le *Phèdon* (107 a) Simmias justifie sa défiance à l'égard de la thèse des Idées par *la grandeur du sujet* et le mépris qu'il a pour *l'humaine faiblesse.* Socrate l'invite à suivre son raisonnement dans la plus large mesure où l'homme est capable de suivre (107 b). Dans le *Timée* (29 c-d) Platon montre qu'à cause de la finitude de notre entendement nous devons nous contenter d'une probabilité dans ce que nous prétendons soutenir au sujet de notre connaissance.

43. Cf. un exemple d'analogie dans le *Cratyle* (424 d-e), énoncé par les adverbes οὕτω-ὥσπερ ; *Gorgias* 464-465. V. aussi Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 77, n. 2.

de sa supériorité. La souveraineté est ici celle de la cause à l'effet. Le soleil est à la fois principe de fécondité et organe de clarté: Platon dit que ce qu'est le soleil à la vue et à la lumière, le Bien l'est à la science et à la vérité (509 b): *le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nurriture, bien qu'il ne soit pas lui-même naissance... De même, les objets connaissables... tiennent du Bien l'intelligibilité, mais ils lui doivent par surcroît l'existence te l'essence, quoique le Bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en dignité et en puissance.*

L'analogie, l'image, le paradigme, étant des représentations inférieures du modèle, ne rendent pas évidente la majesté de l'Un. C'est pourquoi Platon dit qu'il faut porter plus haut encore la nature du Bien (509 a). C'est également la souveraineté du Principe qui est suggérée dans l'analogie avec le *fils* dans la *Lettre VI* (323 d)[44]; le *fils* joue ici le rôle conféré par Platon au soleil dans la *République*. La supériorité du fils montre a fortiori la dignité du père: *Prenant à témoin le dieu qui dirige toutes choses présentes et à venir et de ce dieu chef et cause, le Père, souverain maître...*

3. 2. Bien et Dieu Apollinien.

L'usage parallèle de l'analogie dans la *Lettre VI* et la *République* nous guide à procéder au déchiffrement théologique du Principe platonicien. Dans la *Lettre VI* le fils est appelé Dieu, ce qui montre que le père, le souverain maître, doit, magis proprie, être considéré comme tel. Du même coup, la ressemblance du Bien avec le soleil révèle son rapport avec le divin. La divinité du Principe suprême peut être dégagée de la ressemblance établie entre le Bien et le dieu Apollinien[44a]. Platon n'appelle-t-il pas dans la *République* (540 a) le Bien *être qui donne la lumière à toutes choses?* Et les *Lois*—où l'expérience l'emporte sur l'abstraction, où la religion des intellectuels, celle des Idées est remplacée par le culte— par la religion concrète et accessible aux masses[45]—ne réservent-elles pas une place privilégiée à l'adoration du grand Dieu— Soleil (821 b-d)[46]? L'activité centrale de la nouvelle église devient le culte conjoint d'Apollon et d'Hélios,

---

44. Pour l'authenticité de la Lettre et l'interprétation du passage v. Festugière, *Contemplation* 360, n. 3.

44a. Cf. *Rép.* 509 c: *Ἀπολλον... δαιμονίας ὑπερβολῆς.*

45. Cf. aussi notre article *La conception platonicienne du divin dans les Lois et le Timée et son rapport avec le Bien de la République*, ΕΕΦΣΠΑ 21 (1971) 303-317.

46. Cf. *Banquet* 220 d.

le Dieu-Soleil. A ce culte, le grand prêtre est attaché et les plus hauts officiers de l'État sont solennellement voués (946 b-c; 947 a).

Ce culte conjoint prend la place de celui de Zeus, auquel on s'attendait, et exprime ainsi l'union de l'ancien et du nouveau, Apollon représentant le traditionalisme des masses, et Hélios la nouvelle *religion naturelle des philosophes*[47]. Il faudrait ajouter ici qu'il n'y a pas seulement du traditionnel mais aussi du rationnel; Apollon est le dieu de l'intelligence: le Socrate platonicien le déclare expressément dans l'*Apologie*: le témoin qui atteste sa science est le dieu qui est à Delphes (20 e)[48].

3. 3. Excellence et divin.

En outre, dans la souveraineté du Principe —révélée par le paradigme solaire— réside son essence divine: cette idée de supériorité (*Rép.* 509 a), d'excellence (509 b) —la nature si précieuse et si considérable de l'Un (505 e) —est d'une tonalité théologique. Nous y reviendrons dans un instant, lorsque nous étudierons le sens de la hiérarchie chez Platon. Mais, nous voudrions signaler, dès maintenant, que cette excellence rejoint la supériorité axiologique, la conception du Bien comme ἀγαθόν, c'est à dire comme cause finale. Nous avons déjà vu que l'excellence du Principe consiste aussi dans sa présence supérieure dans l'être (518 c). Le langage religieux du *Théétète* éclaire la nature de cette supériorité: seul le divin est εὐδαιμονέστατον, ce qui est privé de dieu est misérable (176 e).

C'est donc l'Un que Platon considère comme excellent, c'est dans l'Unité que réside toute sorte de supériorité.

3. 4. Indéfinissable et divin.

Avant d'aborder le thème de la supériorité de l'Un, en vue de procéder à un déchiffrement théologique, réexaminons les représentations du Bien afin de rétablir en clair cette même question. Dans le *Phèdre* Platon avoue que l'invisibilité de Dieu nous dérobe l'essence divine (246 c). Comme le dira Malebranche[49], Dieu est l'incompréhensible. Chez Platon, pour accéder

---

47. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel,* tr. M. Gibson, Paris, Aubier 1965, 213; 70, 71; cf. Festugière, *Le Dieu cosmique,* Paris 1949 (La Révélation d'Hermès II).

48. Cf. *Rép.* 427 b-c; 461 e; 470 a; *Lois* 947 d. V. aussi J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique* 276; L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote,* Paris 1952, 357.

49. *Entret. sur la Mét.* 8, 8; 10, 17; 11, 1.

au divin on a recours au mythe philosophique ou on se sert d'images et d'analogies ; toutefois, ces détours ne révèlent pas le Principe dans sa substantialité ; ils indiquent, suggèrent, insinuent —comme le langage du dieu héraclitéen— *donnent à penser*[50], ils ne dévoilent pas tout le secret de l'Un. A propos de cet Absolu —que les Anciens considéraient comme quelque chose d'obscur[51]— on pourrait employer la phrase du philosophe d'Éphèse auquel l'antiquité a attribué le même surnom : *La nature aime à se cacher* (VS B 123). Chez Platon, c' est la nature de l'Un qui aime à se cacher (*Rép.* 505 e).

Ce caractère hermétique du Bien refuse la vérité à une hypothèse selon laquelle, si Platon n'a pas traité du Bien de manière exhaustive dans ses Dialogues, il lui a cependant consacré des lecons dans son enseignement oral. Il est vrai que cette hypothèse peut etre fondée d'une part sur certains témoignages[52], d'autre part sur le caractère aristocratique de l'enseignement platonicien (*Lettre VII* 344 c), en corrélation avec la prédilection du philosophe pour le discours parlé (*Phèdre* 276 e). Toutefois l'idée bute contre la conviction de Platon sur l'impossibilité de déclarer l'Absolu, tel qu'il est dans ses profondeurs sublimes. La vérité philosophique n'est-elle pas, pour Platon, ce qui ne se trouve ni dans une leçon écrite, ni dans un discours oral, mais ce qui consiste dans une soudaine illumination[53], survenue dans l'âme après une longue symbiose avec l'objet de sa recheche? (*Lettre VII* 341 c-d).

La vérité absolue est donc, chez Platon, une énigme. Le thème de l'énigme est un thème religieux. Comme l'héraclitéisme, le platonisme est traversé d'un souffle religieux, d'une puissance mystérieuse qui l'incite à faire signe ou à aider à se remémorer (*Phèdre* 276 d), plutôt qu'à dire ou à cacher entièrement.

Comment interpréter ces signes ? Les devins, les spécialistes[54], font une transcription de la réalité, ils transmettent les messages énigmatiques en les déchiffrant. Mais, l'Absolu est ce qui barre le chemin à la parole, à la parole ésotérique ou exotérique, aussi bien qu'à la parole exégétique, car il est lui-même le générateur de la parole. La meilleure manière de parler

---

50. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, éd. du Seuil 1969, 284-285 ; 292.

51. Cf. A. Diès, *La République* 506.

52. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres* 505-506 et la note 453.

53. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Λόγος καὶ Μῦθος κατὰ Πλάτωνα*, ΠΑΑ 46 (1971) 150.

54. Cf. Ricœur 8.

de Dieu, c'est d'avouer que nous n'en savons rien (*Cratyle* 400 d)[55]. C'est ici que nous devons chercher le sens des réticences platoniciennes à propos du Bien.

Peut-être objecterait-on que ces réticences de n'ont pas empeché la doctrine platonicienne de tomber à l'ambiguïté, de s'exposer à de multiples commentaires *auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire* (*Phèdre* 275 e). Du même coup, on serait d'accord avec Platon en ce qui concerne l'idée que tout écrit a besoin de l'assistance de son père (ibid.). Cependant, on ne saurait qu'apprécier la valeur des réserves et la position antidogmatique du philosophe. Et bien que le père, Platon, soit absent, et que le fils, son œuvre, joue un rôle *hypomnématique* de ce qu'a été la pensée vivante de son père, il est légitime de rechercher la part possible de réalité que constitue à travers les Dialogues cette recherche continuelle dont l'impératif est l'adhésion à la vérité (*Phédon* 91 c)[56].

4. La hiérarchie du divin et l'Un-Bien.

Après les considérations sur la nature absolue du Principe, reprenons le déchiffrement théologique que nous croyons possible à partir du caractère principal du Bien, la supériorité.

4. 1. Excellence et divin chez les présocratiques.

L'excellence, après s'être référée chez les Grecs à la noblesse, à leur idéal aristocratique —dont le monde homérique est un écho— s'est convertie en arêté, revêtant ainsi un caractère éthique ; mais elle a toujours été conçue, depuis l'antiquité, jusqu'au christianisme, dans un contexte théologique, comme un prédicat du divin. L'excellence réside dans l'omniprésence, l'autarcie, l'éternité et l'incorruptibilité. Le principe du devenir, la matière primordiale, a été considérée comme divine chez les Milésiens. Dieu est appelé μέγιστος chez Xénophane[57], et, d'après une source doxographique, son essence consiste dans l'autosuffisance. De l'idée de la toute puissance de l'air Diogène d'Apollonie déduit le caractère divin de son principe (B 5) ; Héra-

---

55. Seules *l'ignorance et l'incapacité totales des auditeurs à vérifier l'exactitude* des récits sur les dieux *rendent la tâche grandement aisée à qui leur en doit parler* (*Critias* 107 b).

56. Cf. Schaerer, *La Question* 267.

57. Cf. notre thèse *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη* 76 sqq. Pour la divinité du principe d'Anaximandre cf. A 15, Aristote, *Phys.* Γ 4, 203 b 6.

clite attribue l'hégémonie du tout à la Loi divine (B 114). Même s'il n'y a pas d'identification explicite du principe avec le divin dans le cas de l'Être chez Parménide, et du Νοῦς chez Anaxagore, nous sommes autorisés à conclure qu'il s'agit bien de leur conception de la divinité, puisque, d'une part le langage hymnique concernant le Νοῦς (B 12) et les prédicats qu'Anaxagore lui attribue, d'autre part les prédicats de l'être et la déclaration sur la distance entre la vérité de l'un et le sentier des mortels chez Parménide (B 1, 27), satisfont toute exigence religieuse et rappellent la conception explicite du divin chez les philosophes antérieurs.

4. 2. Ἄρχειν et θεῖον chez Platon.

Chez Platon ce qui est divin est fait par sa nature pour commander et pour diriger (*Phédon* 80 a). L'élément divin de l'homme (*Rép.* 589 e) doit avoir la primauté. L'idée du commandement confère à l'âme sa parenté au divin. Quant au Bien, le fait que Platon le considère comme πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον (*Rép.* 509 b) nous amènerait à admettre qu'il est aussi l'expression suprême de la divinité. Mais pour que la conclusion soit exempte de tout élément arbitraire, nous n'allons pas nour borner au parallélisme pour déduire le caractère divin du Bien. A deux reprises, Platon, lui-même, nous offre la possibilité de lier l'idée de la supériorité à celle de la divinité. Dans la *République* (509 c), Glaucon s'écrit, à propos de la trancendance du Bien, qu'il s'agit là d'une souveraineté divine. L'idée de la transcendance doit être considérée —toujours dans un contexte religieux— par opposition à la théologie mythique et traditionnelle selon laquelle les dieux se situent à l'intérieur du monde[58]. Le Bien est ainsi le point culminant de la purification à laquelle Platon soumet la religion au livre II de la *République*. La critique, à la fois rationnelle, sociale et morale qu'exerce le philosophe contre l'anthropomorphisme des croyances religieuses traditionnelles hérite de la réforme théologique de Xénophane[59].

En outre, dans le *Phédon*, Socrate s'attaque au vulgaire (99 b), aux gens qui confondent les causes secondaires —ce sans quoi la cause ne serait jamais cause— avec la cause réelle[60] et déclare que c'est par l'action du Bien que les choses sont le mieux disposées (99 c); le philosophe accuse le vulgaire de ne pas voir que dans cette puissance il y a une force divine et de penser

58. Cf. Schaerer, *Dieu* 13-14.

59. Cf. *Rép.* 377 a-d; 379 c; 380 d-383 c; *Phèdre* 247 a; *Banquet* 203 a; *Timée* 41 a-42 d; *Lois* 801 d; 885 b. Pour la réforme théologique de Xénophane v. notre thèse citée ci-dessus 58 sqq.

60. Cf. *Timée* 46 d; *Lois* 897 a-b.

pouvoir découvrir un jour quelque Atlas plus fort que celle-là, plus immortel et par qui soit davantage supporté l'ensemble des choses. Dans le *Philèbe* (53 d), Platon distingue ce qui est indépendant de ce qui est dépendant; il montre que tout l'univers recherche le bien, que tout dépend de lui. Le Bien est donc doué d'autarcie. Dans le *Phèdre,* il est dit que les dieux ne désirent rien (247). Le Bien, comme transcendance pure, comme Ἀγαθὸν —non pas dans le sens restrictif de la bonté morale, mais dans le sens de l'excellence[61] et de l' autosuffisance— est donc suprêmement divin.

4. 3. La hiérarchie du divin.

Dès l'origine de la civilisation grecque, l'idée de l'excellence présuppose la constatation d'une hiérarchie. Cette hiérarchie est au début enregistrée en termes sociaux: à l'époque homérique c'est une hiérarchie d'âge, liée à la noblesse de la race; le plus ancien est ici le supérieur. La notion de la hiérarchie perd sa connexion avec celle de la temporalité et son statut social lorsque la gamme des valeurs socratiques lui ouvre une perspective axiologique.

Mais, si l'on peut parler de la hiérarchie du divin, ceci n'est possible que parce que le mot Dieu —que nous sommes habitués par le christianisme à considérer comme désignant le dieu personnel— n'a pas le même usage chez les Grecs. «Dieu» y est un prédicat[62]. Chez Xénophane le terme «dieu» n'est pas univoque : le poète-philosophe parle du dieu unique et des dieux de la croyance populaire, des dieux fictifs[63]. Dans un fragment d'Héraclite nous lisons: *la guerre est le principe qui fait les uns d i e u x, les autres hommes* (B 53). Ailleurs, Héraclite appelle la guerre père et roi de l'univers, ou il dit que dieu est l'unité des contraires. Le même terme a donc le sens de la supériorité, il est sous entendu dans la définition de la guerre conçue comme principe, ou il désigne l'unité du tout.

Chez Platon, également, le terme «dieu» est frappé de polyvalence. C'est là la raison pour laquelle la question: «quel est le dieu de Platon» est une question qui témoigne de notre esprit des modernes. L'univers platonicien est un univers gradué: Platon pose des degrés dans le domaine ontologique et gnoséologique (*Rép.* 509 d sqq.); il propose une échelle d'amour, une gradation dans l'âme, les statuts politiques, dans les sciences, les techniques de production, d'acquisition, d'usage, par rapport à la science

---

61. Pour le sens du terme *ἀγαθός,* dès l'origine et chez Platon, v. Festugière, *Contemplation* 46; Jaeger, *Paideia. La Formation de l'homme grec,* Paris, Gallimard 1964, 62.

62. Cf. Jaeger, *A la naissance de la théologie,* Paris, éd. du Cerf 1966, 186.

63. Cf. Notre thèse *Ἡ κάθαρση* 87.

royale[64], un ordre hiérarchique, ontologique et causal comprenant le démiurge, le monde, les étoiles, les démons, les mortels (*Timée*); une hiérarchie dans les parties du corps humain — la tête ayant la prééminence sur le corps qui lui est *uni, soumi et donné pour serviteur* (*Timée* 44 d); une anatomie hiérarchisée dans un sens à la fois spatial et moral (69 e sqq.); des degrés dans le divin[65]. Cette position d'intermédiaires s'accorde avec l'esprit synthétique et ennemi du monolithisme du philosophe qui exprime sa pensée dans le dialogue et substitue au système l'idéal de la recherche.

L'idée de la hiérarchie du divin n'est pas si étrange à Platon qu'elle l'est aux yeux des modernes: on sait que la pensée grecque, à la période préphilosophique, plaçait entre la Moira, les dieux et les hommes, des démons, des divinités intermédiaires attachées à un homme ou à une cité. Chez les présocratiques il est aisé de constater l'acception d'une hiérarchie de divin sous-jacente: chez Anaximandre, p.ex., il y a, à côté du divin Apeiron, des mondes innombrables, appelés «dieux»[66]; chez Empédocle le divin est accordé aux r a c i n e s qualitatives des choses, aux puissances du mouvement, à l'état de perfection établi par l'amour, à Sphairos, le dieu spirituel qui exprime l'unité (B 6, B 21, B 22, B 26, B 28, B 29, B 35).

La tentative platonicienne se présente comme une tentative dialectique qui n'exclut rien, mais qui hiérarchise tout[67]. On s'est souvent plu à attaquer ou à interpréter de diverses manières la «méthexis» platonicienne. Or on ne doit pas perdre de vue que la participation est un procedé qui vise à ordonner en hiérarchisant et en intégrant. S'il est vrai que chez Platon la réalité est transportée dans l'intelligible, il n'est pas moins vrai que le philosophe, grâce à l'alliance en lui du politique et du penseur, essaie de tout sauver soit par l'amour, soit par la participation, soit par l'établissement des degrés dans une échellle ontologique qui comprend,par ordre de valeur croissante: les images, les choses sensibles, les figures géométriques et les nombres arithmétiques, les Idées[68]. C'est à la lumière de cette règle que l'on essaiera de comprendre le polythéisme ontologique, cosmologique et social de Platon ainsi

---

64. *Euthydème* 291 b; *Cratyle* 390 b; *Rép.* 601 c; *Polit.* 305 d.

65. Cf. Jaeger, *A la naissance* 41; P. Δῆμος, *Τὸ θεῖον κατὰ τὸν Πλάτωνα,* ΑΦΘΕ 9 (1938) 416; Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ὁ Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο,* «Φιλοσοφία» 1 (1971) 272.

66. Cf. Saint Augustin, *Civ.dei* 8, 2: *innumerabiles mundos,* Ciceron, *De nat. deorum* 1, 10, 25.

67. Cf. Schaerer, *La Question* 80. Schaerer a signalé les plus grandes contradictions chez Platon et a montré qu'il s'agit là des différences d'attitude hiérarchique et des dualités de point de vue (o. c. p. 67 sqq.).

68. Cf. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées* 591 sqq.

que le sens de son monothéisme. C'est une constante chez Platon que le supérieur revêt essentiellement trois prédicats: l'être, l'unité, le divin. La dialectique du parfait, de l'unité et de l'être correspond à la dialectique du divin.

L'univers est, comme être vivant —*pourvu d'une âme et d'un intellect* (*Timée* 30 b-c)— divin et éternel; c'est un dieu bienheureux (34 b), perceptible, image du dieu intelligible (92 c) et des dieux éternels (37 c). Ce qui préside dans l'univers pris comme un tout c'est l'âme à laquelle est subordonnée la matière (*Lois* 891 e; 896 c; cf. *Phèdre* 245 e; *Timée* 34 c).

Apparentée au divin (*Phédon* 80 a-b), l'âme humaine devient en dépassant le corps plus simple et plus vraie. La fécondité selon l'âme est marque de divinité (*Banquet* 209 b). L'âme est un génie divin que Dieu a donné comme cadeau à chacun de nous (*Timée* 90 a)[69].

Même dans l'idée de l'immortalité Platon distingue des degrés (*Timée* 90 b-d). L'homme-philosophe s'immortalise tant que son enquête vise l'atteinte de la vérité. Se nourrir d'idées c'est se faire une essence divine (*Phèdre* 249 c; 273 e).

En général l'homme est appelé ζῷον θειότερον en tant qu'être supérieur aux animaux (*Polit.* 271 e). Cependant, dans les *Lois*, Platon, parlant des chefs de la cité, remarque que l'homme n'étant pas capable de régler en maître absolu les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice, Cronos préposa pour rois et chefs dans les cités *des êtres d'une race supérieure et plus divine, des démons, ainsi que nous faisons aujourd'hui nous-mêmes pour le petit bétail et tous les animaux qui vont par troupeau* (713 c-d).

4.4. Les idées.

Notre exposé sur l'âme et le philosophe montre qu'au niveau ontologique le divin est lié avec l'intelligible. L'esprit est divin par participation, par reflet, la divinité étant principalement proportionnelle à l'être. Les idées, en tant que principes, sont marquées par la constance, l'inengendré et l'incorruptibilité. Dans la métaphysique platonicienne ces principes, qui ont plus d'unité, en tant qu'ordonnateurs immuables de la multiplicité sensible, et, par là, plus d'être, sont qualifiés de divin. L'identité de l'être intelligible et du divin foisonne dans les Dialogues (*Phèdre* 246 e; *Polit.* 269 d, *Rép.* 611 e; 309 c; surtout le *Phédon* 80 b; 83 e; 84 a). Un souffle religieux traverse le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*. La théorie des idées y

69. Cf. *Protagoras* 313 a; *Gorgias* 512 a; *Lois* 644 e; 645 a; 662; 696 b; 870 a; 913 b.

est présentée comme l'acheminement vers l'être divin. L'étude des degrés du divin dans l'âme montre que l'objet du philosophe n'est pas surtout un objet scientifique, mais —grâce à la purification dialectique— un objet religieux. Dans le *Banquet*, où Platon identifie le beau avec le divin (211 e), la vénération du Beau égale celle du divin et rejoint l'attitude du philosophe dans le *Phèdre* (251), ou l'initié vénère tout beau visage à l'égal d'un dieu. Et dans le *Timée*, où Platon identifie les réalités immortelles avec la divinité, le culte de l'intelligible est considéré comme coïncidant avec le culte de la divinité (90 c).

L'esprit de la science épouse dans le platonisme l'esprit religieux, car l'idée, dont ces deux esprits se nourrissent, est ambivalente : elle enveloppe intelligibilité et divin, elle est recherchée au moyen de la dialectique et est atteinte par la contemplation. Ainsi l'homme qui sait devient chez Platon identique au croyant.

Cette divinité de l'être intelligible, communiquée par la participation à tout ce qui a de l'être —donc à tout ce qui existe— si toute chose existe véritablement par participation à une idée (*Parm.* 130 c-d) — éclaire l'assertion de Platon dans les *Lois* selon laquelle tout est plein de dieux (899 b) : cela veut dire que tout est hiérarchisé; le divin est partout dans l'univers platonicien, comme une présence non spatiale, mais spirituelle.

4.5. Bien et divin.

Le divin étant proportionnel à la réalité intelligible, il s'ensuit que le sommet du divin, le divin le plus divin, appartient nécessairement à cette supériorité dans la hiérarchie du réel, à l'Un-Bien dans lequel culminent les idées, à ce Premier dans l'ordre métaphysique d'où découlent les idées éternelles et divines. Si Platon ne nomme pas expressément Dieu ce Principe de toute existence, s'il ne le fixe pas dans une appellation, cela tient en quelque sorte à une attitude de prudence à l'égard de l'Absolu et à une méfiance pour un terme désignant une personne en relation avec le sensible.

A côté de la dénomination ἀγαθόν, la *République* (597 c) et le *Sophiste* (265 c) optent pour celle du naturateur et du Dieu-démiurge. Étant donné que c'est le Bien qui est considéré comme acte réalisateur et ordonnateur, comme Principe ultime de puissance et d'ordre, comme plénitude et perfection de l'être, c'est lui qui est le plus divin[70]. Toute exigence de pensée religieuse est, de cette façon de concevoir le réel, satisfaite. Nos esprits, on

70. L'identification du Dieu platonicien avec le Bien a été soutenue par Zeller, Shorey, Robin, Diès, Festugière, Moreau, Goldschmidt, Brochard, Bovet : v. à ce sujet notre article, *La Conception platonicienne du divin* 312, n. 2.

l'a déjà dit, façonnés par le christianisme, s'obstinent à considérer le divin comme un dieu nécessairement personnel; or, il est connu que la religion philosophique en Grèce conçoit le divin comme une puissance essentiellement parfaite, supérieure à l'humain, éternelle et impersonnelle: telle a été p.ex. la conception parménidienne du divin-être (B 8). Quant à la position platonicienne, il faut biensûr se garder d'y voir le divin privé de toute personnalité. D'une part le fait que cet Un-Bien est sujet, cause de l'être, créateur des intelligibles, et d'autre part le fait qu'il est objet, point d'arrivée de tout, nous obligent à reconnaître que le Bien est un Intellect, à qui on ne peut refuser la personnalité. Mais, cet Intellect est générateur de l'intelligence. C'est donc un Intellect pur, transcendant tout et c'est cette supériorité aux notions communes du Bien que l'on veut signaler en le désignant comme divin suprême. Tout le polythéisme platonicien s'absorbe dans ce Principe souverain où converge la pluralité ontologique des idées. Du même coup, la position de l'Absolu, ainsi que l'idée de la hiérarchie du divin, éliminent, dans la théologie platonicienne, toute sorte de panthéisme.

5.1. Suite à l'investigation de la divinité du Bien.

L'identification du Bien et du divin chez Platon nous est, en outre, suggérée par les considérations suivantes: dans la *République* Dieu est présenté comme un artisan (597 b), auteur d'un modèle idéal, d'une forme naturelle que le menuisier imite pour fabriquer un lit, alors que le peintre imite à son tour cette production sensible du menuisier. Selon ce langage figuratif il y a trois «présidents» à trois espèces de lit; ceux-ci sont des ouvriers (596 b), distingués non pas par l'objet qu'ils fabriquent, mais par l'objet qui leur sert de modèle: l'artisan de l'objet sensible a les yeux fixés sur l'idée. *Pour l'idée, elle-même, il n'est aucun ouvrier humain qui la façonne* (596 c). Le créateur de cette forme idéale se dit par là n a t u r a t e u r. Les imitateurs, peintres ou poètes tragiques sont de trois rangs après le roi et la vérité (597 e)[71]. Or, puisque Platon soutient que c'est le Bien qui est la source des essences, l'échelon le plus élevé de la réalité, on est invité à dégager l'idée de l'adéquation du Bien et de Dieu en tant que principes présidant la «démiurgie» des formes éternelles.

C'est à la même conclusion que nous aboutissons après avoir rapproché quatre autres passages: le lieu classique del a *République,* où Platon déclare que c'est le Bien qui engendre la vérité et la connaissance, à un passage du *Sophiste,* où le philosophe, traitant de Dieu, dit en termes nets: (la nature

71. Cf. J. Adam, *The Republic of Plato* 2, Cambridge, University Press 1965, 392.

engendre) *avec raison, avec science divine émanée de Dieu* (265 c), et le passage 517 b-c: *L'idée du Bien... est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien est de beau,* au passage 379 c, où Platon dit expressément: *Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas...la cause de tout...; il n'est cause que d'une petite partie des choses qui arrivent aux hommes, et il n'est pour rien dans la plus grande partie, car nos biens sont en fort petit nombre en comparaison de nos maux; pour les biens, nul autre que lui n'en est l'auteur; pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu.*

La connexion de la théologie rationnelle de Platon avec sa philosophie de l'intelligible amène enfin à rapprocher le premier facteur —la condition suprême de la représentation scientifique de l'univers, l'axe autour duquel gravitent tous les thèmes de la *République* et la mesure parfaire (504 c)— de ce Dieu *mesure de toutes choses à beaucoup plus juste titre que le premier venu* des *Lois* (716 c), où Platon fait le procès du prométhéisme de Protagoras. L'anthropologie de la sophistique, on le sait, est essentiellement sociale. Cependant, par déviationnisme dec ommentaire —substituant à la cité l'homme subjectif— Platon l'entend comme un individualisme (*Théét.* 151 e-152 c; *Crat.* 386 a-e) qui tranche avec sa réforme politique. La préoccupation anthropocentrique exige une critique qui aboutit à la destitution de l'homme et à l'institution du vrai maître de l'univers. La foi dans le divin n'est-elle pas la meilleure protection de la cité? (*Lois* 885 b). Le chef du royaume métaphysique est considéré dans la *République* comme l'objet d'un savoir très élévé, auquel on aboutit après une longue série d'études. Dans les *Lois*, Dieu est conçu comme celui qui *mérite tout notre bienheureux zèle* (803 c). Recourant au symbolisme des marionnettes (804 b), Platon présente l'homme comme un jouet aux mains de Dieu. Et lorsque Mégillos fait remarquer à l'Étranger que son anthropologie est trop pessimiste, l'Athénien donne cette réponse qui éclaire l'attitude platonicienne: *C'est le regard fixé sur Dieu, et l'esprit plein de lui, que j'ai dit tout ce que je viens de dire* (804 b). La contemplation du divin persuade le philosophe de la finitude de l'esprit humain. Du même coup, on retrouve ici le contemplatif de la caverne qui fonde son savoir sur l'atteinte de la verité suprême et le contemplatif du *Théétète* dont l'âme s'épanouit par son contact avec le divin et qui dédaigne les affaires humaines (173 e-174 a)[72]. Le contemplatif du *Théétète* est détaché de la terre à la poursuite de son idéal, l'imitation de Dieu (176 b) dans la mesure du possible. Puisque le divin ne se mêle pas à l'homme (*Banquet* 203 a), ce «possible» consiste non pas dans la condescendance de Dieu, mais dans l'effort de l'homme, dans sa volonté énergique de res-

72. Cf. *Gorgias* 484 d sqq.

sembler à la divinité. Or, dans le passage de la *République*, où il est question du philosophe qui se divinise au contact des Formes, Platon entend l'assimilation comme imitation des idées immuables et divines *autant que cela est possible à l'homme* (500 c-d).

5. 2. L'imitation du divin.

La dialectique de l'être et du divin invite à rechercher des degrés dans le thème de l'imitation: puisque c'est le Bien qui confère aux intelligibles l'essence et l'existence, et qu'il est la perfection suprême, l'assimilation professée par le contemplatif du *Théétète* s'oriente en définitive vers cet exemplaire suprême, cette «Idée» absolue qui est antérieure aux intelligibles, vers cette transcendance pure qui dépasse l'essence en dignité et en puissance.

Le *Théétète* fait consister l'imitation dans l'idéal de la *République*, la justice et la sagesse. Dans le *Philèbe*, la sagesse est reconnue comme condition préalable du bonheur, comme présupposée à l'acheminement vers le Bien à qui elle est le plus apparentée (65 a-b). Dans le *Phèdre*, elle est attribuée —ainsi que la beauté et la bonté— à l'essence divine (246 e). L'idée fait pendant à l'assertion du *Politique*, où l'Étranger enchaîne athéisme, démesure et injustice, dont la science royale se débarasse par *des sentences de mort ou d'exil et par les peines les plus infamantes* (308 e-309 a). Dans les *Lois*, Platon rapproche l'idée de Dieu de l'idée de la justice (716 a). La justice est vengeresse des infractions à la loi divine. L'homme se gonfle d'orgueil, s'exalte par la richesse, les honneurs ou la beauté physique: il enflamme son âme de démesure et se trouve par là abandonné de Dieu, comme le monde en désordre, dont il est question dans le *Timée* (53 b). La conduite qui plaît à Dieu est conforme à cette conception de l'antiquité, à cette norme selon laquelle *au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami* (*Lois* 716 c). La divinité est la mesure au degré suprême: *Pour se rendre cher à un tel être, il faut soi-même, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour.* Le tempérant et le juste sont amis de Dieu, *l'intempérant ou l'injuste lui sont dissemblables et hostiles* (716 d).

3. L'accès à l'Un-Bien.

1. L'expérience sensible et le Bien.

En Métaphysique on ne peut isoler la problématique de la nature du Principe suprême de l'étude qui concerne la méthode pour y accéder. Or, si nous appliquons le parallélisme ontologico-gnoséologique, nous sommes tout de suite amenés à exclure le rapport entre l'Un et l'expérience sensible; celle-ci renseigne sur ce qui est mixte, ce qui possède déjà telle ou telle

détermination ; elle informe sur des faits, des produits du Bien. Le Bien, en tant que source de toute détermination (*Rép.* 508 e), ne peut pas être défini, et, par conséquent, il n'est pas atteint par l'expérience[73].

En outre, l'expérience sensible cerne ce qui est visible ; or le Bien est invisible, en tant que racine des intelligibles et en tant que divin (cf. *Phèdre* 246 c). Platon ne démontre pas Dieu par inférence, comme Aristote dont la science a recours à l'expérience. Le code du voyage de l'âme vers les essences et le Bien réfute le passage par le chemin du sensible (*Rép.* 532 a-b). L'Un, identique à lui-même, ne se bloquant jamais au flux continuel des phénomènes et à leur multiplicité, échappe à l'expérience.

2. Logos et Bien.

A propos de l'Un nous avons cependant vu un usage méthodologique du sensible, secouru par la réflexion, dans l'exemplarisme solaire de la *République* : l'analogie avec le sensible est un adjuvant qui permet de rendre compréhensible, en termes de visibilité, l'efficacité et la nature de l'Un invisible.

Le recours au Logos exprime dans le platonisme le besoin d'objectivité dans le domaine gnoséologique. Le réalisme empirique, identifiant l'être au paraître (*Théét.* 162 c sqq.) entrave l'objectivité de la connaissance (*Crat.* 440 a sqq.). Selon la leçon d'*Euthydème* (288 d), il faut rechercher le savoir, l'acquisition de la science. Or, la science est toujours science de l'objet stable et universel (*Timée* 29 b-c), de la nature de l'être (*Rép.* 508 d) et elle se fonde sur la raison (*Phédon* 65 c ; 76 b ; 79 a ; *Rép.* 524 c ; 602 d ; *Théét.* 187 a ; *Polit.* 284 d ; *Timée* 52 a) qui délivre l'âme de l'aporie dans laquelle la plongent les perceptions contrastées et les illusions du sensible. En outre, si l'expérience sensorielle n'apporte pas de connaissance véritable, c'est parce qu'elle entrave le Logos en tant que langage : si l'on sent sans pouvoir dire ce que l'on sent il n'y a point de connaissance. Dans le *Cratyle* (408 c), le *Phèdre* (264 c), le *Théétète* (161 a), le *Parménide* (130 a-b ; 135 c), le *Sophiste* (263 e) et le *Politique* (285 d) l'ontologie platonicienne se construit à partir du Logos.

Cependant, à côté de la thématique de l'être, du Logos, du discours, il y a une contrethématique, celle du divin, de l'immortel, dont *il n'est rien qui permette de rendre raison d'une façon raisonnée* (*Phèdre* 246 c) et du Bien qui transcende l'être, la connaissance et le discours.

Il est vrai que dans le *Protagoras* (356 e) le *Charmide* (174 b-c), le *Gorgias* (459 d ; 461 b), l'*Euthydème* (292 b) Platon parle de la science du

73. Cf. *Timée* 49 a ; 50 où Platon traite de l'indétermination pure, du réceptacle.

bien ou de la science comme bien. Cependant cette science est toujours recherchée, elle n'est jamais acquise entièrement: *La science royale doit nous livrer, non un bien quelconque, mais le Bien, c'est à dire une science. Mais alors on est amené de nouveau à se demander laquelle; la recherche revient ainsi sur ses pas*[74]. Dans la *République,* Platon envisage la science comme une connaissance intellectuelle d'une gradation ascendante des êtres et il reconnaît comme dernier échelon de cette ascension la saisie du Bien. Le Principe est ici donné par induction. La dialectique, regardant les hypothèses, dont elle se sert, comme telles et non comme principes, s'élève jusqu'au point anypothétique (511 b). Le dernier point de l'ascension intellectuelle n'est pas un point à dépasser, car ce point n'est plus une image du soleil, mais le soleil lui-même, tel qu'il est, dans son propre séjour (516 b). Et, pourtant, Platon dit: Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (517 b). L'adverbe μόγις indique qu'il s'agit d'une connaissance relative du Principe. Du reste, Platon avoue que seul Dieu sait si la montée de l'âme dans le monde intelligible —la contemplation des réalités supérieures— est vraie. Dans la *République,* le Bien est postulé plutôt que connu; l'âme devine son importance, mais elle est incapable d'atteindre la certitude et de définir au juste ce qu'il est. Le Bien est une Unité inaccessible. A propos de cettte problématique, Platon reconnaît qu'il est *difficile à admettre... difficile à rejeter* (532 d). Ailleurs (505 a), il déclare expressément que nous ne connaissons pas exactement cette idée: αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν.

La restriction établie par la confrontation du verbe voir et du verbe savoir (ὁρᾶσθαι - εἰδέναι), possible grâce à l'ambivalence du verbe voir dans la langue grecque, oblige à rejeter l'idée d'une connaissance intellectuelle exhaustive. Le Bien, que l'intelligence atteint lorsque l'âme toute entière lui obéit comme à un chef, n'est pas le Principe en soi, qui transcende l'être, la réalité effective qui est sujet, mais l'idée du Bien qui est immanente à l'être. Dans la métaphore de l'œil, l'atteinte est présentée comme la rencontre de deux excellences, de deux sortes de luminosité: de l'œil lumineux —qui est la meilleure partie de l'âme— et de la partie la plus brillante dans l'être (518 c-d).

Du reste, même en tant que Beau (517 c), le Principe est atteint par intuition, dans une révélation soudaine qui achève la longue initiation graduelle, le mouvement dialectique; car le Beau, ainsi que le Bien, transcende la connaissance et le discours. L'aboutissement de l'initiation consiste à contempler seulement le Beau et à être en sa compagnie (*Banquet* 211 d).

---

74. Goldschmidt, *Les Dialogues* 79.

3. L'éidétique comme noétique.

Dans la *République*, l'ascension dialectique jusqu'au Bien est avant tout une obligation. L'allégorie de la caverne symbolise le rôle de l'éducation[75]. Le Bien est ici considéré comme l'Idée la plus indispensable à connaître et la plus appropriée aux fonctions des gardiens. Moins qu'une méthode entièrement réalisable, l'ascension à l'Un est un appel à s'efforcer d'atteindre le plus d'objectivité possible.

La problématique du Bien-Un conçu comme μέγιστον μάθημα doit être examinée par rapport au caractère noétique[76] que revêt dans la *République* l'éidétique platonicienne. Le platonisme vise la connaissance des intelligibles. L'objet de la connaissance est un νοητόν, il existe par la connaissance que l'on en prend. J. Moreau a montré que l'objet est en même temps un objectif et que la connaissance est une connaissance idéale[77]. Le rapport de l'âme à l'idée est un rapport logique. L'idée est un autre que l'âme, mais à cet autre l'âme est connaturelle. L'être est appréhendé par l'intelligence ; c'est donc un intelligible. Celui qui connaît connaît quelque chose qui est (*Rép.* 476 e-477 a) ; l'analyse gnoséologique montre ici que la science n'est possible que dans la mesure où elle se réfère à quelque chose d'étant. Être et connaissance, logique et ontologique sont en relation étroite. Ce qui est absolument est absolument connaissable (477 a) : l'être dans sa totalité est l'être dans la totalité de la connaissance. Le dialogue cherche à rendre raison. L'être est donc dans la dépendance du Logos. Ce n'est pas l'auteur de la cité idéale qui cherche à dépasser l'intelligibilité, mais son exégète, l'apolitique Plotin, dont l'idéal est la rentrée de l'âme à l'Un[78]. La connaissance étant l'affaire de l'intellect, l'Un-Bien est, de ce point de vue, chez Platon, au terme de la dialectique du connaître.

Dans le cadre donc de la cité idéale l'Un est connaissable par excellence (504 d ; 508 e). Or, un μάθημα suppose toujours l'intentionnalité de la pensée, la dualité de l'objet et du sujet. En se plaçant ainsi au niveau du connaître on considère le Bien par rapport à notre entendement.

La raison est un acte de détermination, le moyen par lequel on rend

---

75. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 173 sqq.

76. Cf. É. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin 1961, 147. V. aussi P. Lachieze-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris s.d., ch. 2 et 3.

77. *Réalisme et idéalisme*, ch. 2, p. 23 sqq.

78. V. à ce sujet notre artile *L'Extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, REG 84 (1971) 395-396.

une idée à un objet. Mais le Principe de toute détermination ne peut être donné ni par l'expérience ni par la raison. Essayer de le connaître par analogie —par des qualités attribuées magis proprie au Principe qu'à ses produits— cela en donnerait en réalite une connaissance partielle, puisque toute attribution est une essence et que le Bien est la source de toutes les essences. L'Un, en tant que transcendant l'être et en tant que source du connaître, ne peut être atteint par les procédés par lesquels il rend la connaissance possible.

La connaissance rationnelle de l'Un est indirecte, approximative; elle passe par son produit. Si l'on s'interroge sur le plan de l'Un, de celui qui confère l'unité aux unités relatives, on est obligé d'avouer que c'est la Vérité, qu'il est Sujet, et qu'en tant que tel il n'est pas un savoir, mais un indéchiffrable. Le démontrer, ce serait une pétition de principe.

Même dans la *République,* la science et la vérité sont considérées comme semblables au Bien; elles ne sont pas le Bien, comme la vue et la lumière s'apparentent avec le soleil, mais elles ne sont pas le soleil : La vérité et l'intellect sont les effets du Bien. Cela prouve que connaître les normes de la vérité ce n'est pas connaître la Vérité, c'est fonder la science objective, reconnaître que c'est le vrai Bien et la sagesse qui donnent aux «biens» leur valeur, et que l'intellect et la science sont ce qu'il y a de plus mesuré.

4. L' Un - Bien et le discours.

Le Principe —Bien, Beau, Vrai, Anypothétique— dans sa substantialité n'est ni une certaine parole ni une certaine science. Du reste, l'expression verbale fait obstacle à la pensée pure. Le langage est un instrument impuissant (*Lettre VII* 342 e). Défendant toute sa philosophie, Platon soutient qu'elle n'est pas comme d'autres objets du savoir (341 c). Il est vrai que les Dialogues ne fondent aucune théorie de l'ineffable ; une telle théorie se contredirait elle-même, parce qu'elle aurait nécessairement recours à la parole.

Cependant, le germe de l'indicibilité de l'Un est platonicien. Déjà, dans la contemplation, dans le contact de l'âme avec l'idée et dans l'expérience de fait il n'y a pas place pour le langage. L'Absolu n'est pas une construction de l'esprit comme le langage. L'Un est sans être dit. Cette thèse rejette la thèse sophistique de l'homme mesure : la parole, les récits mythiques et les discours doubles sont imprégnés d'éléments anthropomorphiques. C'est pourquoi la parole cesse d'être souveraine. Il en est de même de la parole philosophique, de la parole vraie, mais déficiente, en tant qu'instrument humain. La parole philosophique, ap-

propriée aux genres de l'âme et de l'être, est un discours rationnel: *Le Bien n'est pas intelligible; il est l'intelligibilité même. Sans être irrationnel comme la φύσις d'Isocrate, il est cependant, comme elle irréductible à toute définition; car il transcende l'être. On ne l'explique pas, on le désire et le subit. L'ancienne dualité des savoirs transmissibles et intransmissibles se retrouve chez Platon, mais elle n'implique pas l'opposition de deux termes dont l'un est purement dynamique et l'autre purement rationnel; elle implique deux degrés d'intelligibilité; la définition,terme logique et rationnel, le Bien, terme métaphysique et suprarationnel*[79].

Le langage philosophique a une portée ontologique : c'est par le dire que l'être apparaît (*Théét.* 152 a). Si l'on ne dit plus, on n'a plus accès à ce qui est. Et cependant, bien que l'être soit d'une universelle extension (186 a), l'Un le dépasse en valeur et en puissance. L'être permet le discours parce qu'il est un et multiple, qu'il est limité, et qu'il exclut d'autres idées-êtres ou qu'il est en relation avec elles. L'être est autant de fois que l'on peut dire qu'il n'est pas. L'Un est le générateur de l'être — qui lui est ainsi subordonné et hétérogène— c'est donc lui qui engendre le non-être. Mais l'Un n'est jamais être et non-être ; il n'entre jamais en relation. Et le Logos est toujours relation d'un sujet à un objet. Même lorsque l'âme devient elle-même en elle-même, son discours intérieur est dialogue. D'autre part, par le dire on considère une chose dans un système de ressemblances et de différences par rapport à d'autres objets. Le Logos se déploie ainsi afin de saisir les effets de l'Un. L'Un, en tant qu'Absolu, n'entre pas dans un rapport avec d'autres choses.

Dans le *Cratyle* (439 b), Platon soutient qu'on doit abandonner les mots pour aller directement à la réalité ; et pourtant, là encore on pourrait dire qu'il ne s'agit pas de rejeter le langage, mais de nier les paroles exprimées, d'aller, non pas à l'Absolu, mais aux idées. La fonction du nom consiste dans la désignation de l'essence. L'Un, supérieur à l'essence, est, par conséquent, indicible.

Ceci dit, si l'on s'interroge sur les deux modes de connaissance proposés dans la *Lettre VII*, on doit reconnaître que le premier, le nom, ne peut pas être appliqué à l'Absolu, étant donné qu'il y a une grande part d'arbitraire dans l'établissement des noms (343 a-b) et que le nom est forcément un énoncé verbal. Comme le nom, la définition n'est jamais définitive, car elle consiste dans le composé de noms et de verbes.

Dans l'arrière plan de cette ineffabilité de l'Un nous croirions voir

79. Schaerer, *La Question* 104-105.

un certain rapport avec l'idée de l'hybris qui —pour tout penseur religieux— consiste dans l'audacieux discours sur le divin[80]. Le rapport du Principe avec le divin engendre, depuis Héraclite, l'antagonisme[81] de la langue avec le sens métaphysique de l'Un : le Dieu de Delphes, qui veut et ne veut pas le nom de Zeus, ne parle pas, il fait signe (B 93). La lumière du Bien est l'expression platonicienne du Dieu apollinien. Cette lumière n'est pas circonscrite par le langage. Elle impose le silence religieux.

5. Les voies préparatoires.

5.1. La connexion du Principe avec le divin, de la Philosophie avec la religiosité apparaît aussi dans le processus proposé par Platon pour accéder à l'Un. Car, il faut dire que si ce n'est ni l'expérience sensorielle, ni la voie de l'intelligibilité ni le mythe, qui permettent de saisir l'Un-Bien dans toute sa vérité, le platonisme n'aboutit pas à l'agnosticisme théologique de Protagoras, ni à l'inconnaissable qui rappellerait avant la lettre le l'en-soi kantien, l'objectif du dialogue platonicien étant le salut de la cité, et la connaissance étant conçue comme recherche «dialectique» (*Phédon* 78 d). Le platonisme est «philomathie» (504 d), ascèse, gymnastique spirituelle. Je dirais même, en empruntant au langage de la *République,* que c'est un long et pénible travail qui vise l'atteinte du vrai[82]. C'est là la raison pour laquelle Platon n'est ni le philosophe cloîtré dans l'étude et la méditation —comme le sera le penseur de Königsberg— ni le sophiste virtuose de la parole et négateur qui abolit sans rien semer, qui soutient la fluctuation de tout et de tous et qui se nie ainsi par ses propres théories. La mission platonicienne étant essentiellement constructive, réorganisatrice du réel, la recherche du Bien est un stimulant pour l'âme. Malgré la transcendance du Principe, le platonisme est poursuite continuelle, chasse (*Phédon* 66 a), méthode, graduée et inlassable, de vérité.

L'atteinte de l'Un —si soudaine qu'elle soit— est, selon Platon, l'aboutissement d'un πάμπολυ ἔργον (*Rép.* 531 d). Elle s'effectue après une très

---

80. Cf. Empédocle B 3, 6-8.

81. Cf. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 15.

82. Cf. Schaerer, *La Question* 267: La philosophie platonicienne est *une chasse merveilleuse... dont on ne saurait dire si ce qui l'emporte en elle c'est le désir de trouver l'objet qu'on cherche ou d'entretenir, de renouveler, d'objet en objet, l'élan de la recherche elle-même... Il y a plus de vérité dans la poursuite du vrai que dans la découverte d'aucune chose vraie.*

longue marche propédeutique (532 b), constituée de trois procédés méthodiques qui sont ceux-ci : moral, intellectuel et sentimental.

5.2. La mort philosophique.

L'homme platonicien est l'homme de son âme (*Alcibiade* 129 e ; 130 c-131 e ; cf. *Rép.* 431 d ; 589 a-b ; *Lois* 959 b-c). L'âme est le principe logique du connaître, principe hégémonique, dont le corps est organe dans la recherche du vrai (*Théét.* 184 d) et dont l'essence est d'être unie à l'idée divine (*Phédon* 79 d-80 a) et de saisir par elle-même le vrai (65 c-d ; 66 d ; 67 a-c ; *Théét.* 186 a ; 187 a); le critère du vrai est intrinsèque (*Rép.* 518 b-c ; *Théét.* 186 b-d). La connaissance est ici basée sur le principe de similitude, le rapport de sympathie entre le sujet et l'objet, qui se réalise lorsque l'âme devient elle-même en elle-même. Dans ce soliloque, le pilote de l'âme, l'intelligence (*Phèdre* 247 c), étant connaturelle à l'idée et ayant la forme du Bien, est censée déployer son activité. Or, pour que l'œil de l'âme puisse la réorienter vers la vérité, il faut que celle-ci soit purifiée ; la purification consiste dans une série d'abstractions, dans un renoncement progressif au sensible. Cette désorientation, ce détournement *du jour ténébreux au vrai jour* (*Rép.* 521 c), est commandé par le principe de l'antériorité de l'intelligible, de la réalité pure, sans mélange (*Phédon* 67 a) et immortelle à laquelle l'âme s'apparente (76 e ; 78 b-79 c). C'est dans cette perspective intellectuelle et morale, dans cette transposition spiritualiste que consiste chez Platon la notion de purification. La κάθαρσις est la rencontre des deux puretés (65 e sqq ; 81 a)[83] : de l'âme libérée de la démence, de *mille sornettes humaines* (66 b), et de l'objet qui est absolument pur. D'autre part, on sait que cette purification ne se réalise pas comme un acte de violence à l'égard du corps, comme un ostracisme du corps en tant que tel, le dualisme platonicien n'étant pas une théorie de deux substances opposées, de l'âme et du corps, du bien et du mal et du rejet du mal[84] (62 b ; *Lois* 873 d). La mortification corporelle, si l'on peut ainsi parler, consiste dans l'affranchissement (*Phédon* 66 a) de la vérité illusoire (83 d), des antinomies phénoménales, des affections ou croyances corporelles qui entravent la connaissance véritable. Pour reprendre une image cartésienne[85], à propos de la purification

83. Pour la notion de purification dans l'antiquité v. Festugière, *Contemplation* 123 sqq. ; R. Bordet, *Religion et mysticisme,* Paris, P.U.F. 1959, 42 ; Diès, *Autour de Platon,* 2 443 sqq.

84. V. à ce sujet I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὸν Φαίδωνα τοῦ Πλάτωνος,* ΑΦΘΕ 9 (1938) 24-45.

85. Goldschmidt, *Platonisme* 70, n. 5 ; Cf. Rodis-Lewis, *Platon* 57.

platonicienne, l'intériorité —nécessaire à toute formation et possible lorsqu'on ferme les yeux à l'extérieur— est le seul moyen qui libère l'âme et rend possible l'atteinte du vrai. La vision du Bien, précise Platon dans la *République,* est réservée à ceux qui, sans le secours de leurs yeux ni des autres sciences, peuvent s'élever jusqu'à la connaissance de l'être par la seule force de la vérité (537 d). Dans le *Timée* (47 b), Platon, après avoir fait l'éloge de la vision, traite de son utilité pratique : il soutient alors qu'il faudrait *n'être point philosophe pour verser sur la perte de ses yeux des larmes inutiles;* la vision est un moyen offert par Dieu à l'homme, afin que celui-ci contemple *les mouvements périodiques de l'intelligence dans le ciel et* que les utilise, *en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature, mais troublés. Ce qui importe donc, ce n'est pas de voir, mais d'avoir vu. La vraie mission du philosophe commence au moment où, fermant les yeux sur sa vision, et refusant de se complaire en elle, il utilise la vue d'une fin invisible*[86].

Selon la théorie des idées innées, l'âme pure connaît l'idée du Bien ; elle s'en éloigne et l'oublie lorsqu'elle dialogue avec le corps. La purification est donc l'acheminement au vrai, à l' ἀλήθεια au sens étymologique du terme, à la récupération des normes de la vérité. La mort philosophique est chasse à l'oubli. Le philosophe platonicien cherche à se préserver des perturbations corporelles, afin de vivre le «bios» de la «théoria», de la concentration mentale. C'est par l'idée de la retraite philosophique, d'une mort active et libératrice (*Phédon* 83 a ; 84 c-d), conforme à l'impératif socratique du recueillement, que Platon transpose la transe du chaman, la séparation du soi occulte et du corps. L'impératif d'unité morale transforme une science occulte en métaphysique[87]. D'autre part, on sait que chez Platon le voyage théorique est converti en ascèse dont l'impératif est la recherche de ce qui est supérieur et divin. Cet exercice philosophique réalise la vertu qui est la santé, le bon état de l'âme (*Rép.* 444 d-e ; *Lois* 906 b). La vertu en vue de laquelle est professée le désir de la mort, est accompagnée de sagesse (*Phédon* 69 a ; *Gorgias* 504 b-d). La connaissance est le remède universel (*Critias* 106 b) et l'universelle monnaie pour acheter la vertu (*Charmide* 166 c). Tel est aussi le mot d'ordre et l'hypothèque que Socrate lègue à l'humanité au moment où il affronte la la mort et, ce qui est le même, l'injustice humaine. La théodicée platonicienne, on le sait, disculpe Dieu du mal et inculpe l'homme d'ignorance (*Rép.* 379 c ; *Timée* 42 d-e). La vertu n'a pas de maître, chacun est respon-

86. Schaerer, *Dieu* 52.
87. Cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* 203 ; 217. 6.

sable de son choix (*Rép.* 617 e). La volonté, selon Socrate et Platon, s'incline au bien (*Prot.* 358 c-d ; *Rép.* 535 e ; *Timée* 86 d-e)[88]. Le mal *résulte de la conjontion de deux facteurs: la liberté de faillir, qui est imposée à l'homme du dehors, et le mauvais emploi de cette liberté, qui est le fait de l'homme lui-même. L'homme crée le mal en abusant d'une occasion qui lui est donnée*[89]. Le mal est une erreur de perspective, une distraction au Bien. La sagesse étant une valeur de connaissance[90], le mal la méconnaissance des valeurs et la science la vertu de l'âme, la catharsis morale n'est qu'entraînement spirituel.

La fuite d'ici-bas vers là-haut (*Théét.* 176 b), qui est équivalente à la poursuite de la ressemblance avec le divin—et conforme à l'intention de Dieu (*Timée* 29 e)—fait consister le volontarisme moral dans la justice et la sainteté accompagnées de sagesse. La justice—la notion *le plus anciennement et plus universellement accolée à l'être divin*[91]—est, selon Platon, la vertu qui, avec la modération et la sagesse, habitent dans l'âme de Dieu et sauvent l'âme humaine. Ceux qui procréent selon l'âme (*Banquet* 209 a) cherchent le Beau pour produire la sagesse, dont deux expressions, la justice et la tempérance, règlent la vie des cités et des familles.

L'âme étant conçue dans la *République* comme tripartite, la purification est la réalisation de la juste proportion de ses parties (443 d) : la justice réussit l'harmonieuse organisation des parties en postulant le primat de la sagesse et l'exercice de la fonction propre à chacune.

La sagesse[92] est la transmutation de la vie nue en vie de l'intellect ; d'où toute l'importance que Platon accorde à l'éducation de l'âme. Dans la *République,* l'éducation consiste à aider quelqu'un à se détacher des attaches dans la caverne (515 e) et à suivre la voie de la sagesse (621 c). Or, dans le *Philèbe,* le philosophe soutient que la sagesse a de la parenté avec l' ἄριστον, le Bien[93]. Dans le *Timée,* l'homme est par définition le vivant le plus capable parmi les vivants d'honorer Dieu (42 a). Dans les *Lois,*

88. Cf. *Rép.* 354 b ; *Lois* 860 d. V. aussi J. Trouillard, *La Purification plotinienne,* Paris, P.U.F. 1955, 169 ; Moreau 74.

89. Schaerer, *Dieu* 45.

90. V. aussi notre article, *Le Platonisme sub specie aeternitatis,* Πλάτων 23 (1971) 185.

91. A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque,* Paris, Aubier-Montaigne 1969, 13.

92. V. *Ménon* 88 c-89 a ; *Phédon* 82 b ; *Rép.* 505 b; *Phèdre* 279 c.

93. Goldschmidt remarque à propos du rapport qu'il y a entre la problématique du *Philèbe* et le Bien : *Personne ne soutiendra aujourd'hui que la vie bonne définie dans le Philèbe soit identique à la Forme du Bien absolu, défini dans la Rép. Nous verrons d'ailleurs que la Forme du Bien absolu apparaît dans notre dialogue* (64 e) *et, d'une manière générale, Socrate indique plusieurs fois qu' il est des valeurs plus*

Platon reprend le thème de la dévalorisation des occupations humaines par rapport à l'importance qu'on doit accorder au divin et revient à l'antique principe de similitude pour le faire assortir au divin (715 c-d). La vertu de l'esprit est par conséquent une vertu divine.

5.3. Les sciences purificatrices.

Dans la *République,* Platon montre qu'il y a des occupations nobles qui conduisent à la vertu et des occupations avilissantes qui mènent au vice (444 e). Dans le *Banquet* l'esthétique est considérée comme propédeutique à la philosophie. En outre, on sait qu'il y a chez Platon des sciences jouant le rôle que les religions à mystères accordent à l'initiation: au préambule de l'éducation la gymnastique et les sciences mathématiques visent à susciter dans l'âme l'intervention de la réflexion (*Rép.* 521 d sqq.). La musique a aussi sa place dans cet exorde, car le rythme et l'harmonie sont aptes à pénétrer l'âme et la toucher fortement (401 d). Par ailleurs, la géométrie, la stéréométrie, la vraie astronomie (527 b; 528 d; 529 b-530 c-d) exercent l'âme à se détourner de ce qui naît et à se retourner à ce qui est, à la vérité de l'immuable, des rapports non sensibles, de la proportion.

A la gamme des moyens de purification toutes ces sciences ne sont, en réalité, que prélude (531 d), car la science par excellence, la seule démarche capable de révéler la réalité essentielle est chez Platon la dialectique (534 e)[94]. La dialectique, non pas celle qui est sans objet—qui n'est qu'exercice logique—mais la vraie, opère le discernement du faux et du vrai, du non-être et de l'être, de l'autre et du même. L'âme, procédant à des jugements de valeur, répudiant toute image sensible (511 c), monte à travers les idées tous les échelons du connaître[95], jusqu'à l'Unité suprême, au principe d'intelligibilité qui se suffit à lui-même (*Phédon* 101 e), à l'inconditionné (*Rép.* 510 b; 511 b).

5.4. Dialectique et Bien.

La dialectique est le procédé de référence du relatif à l'Absolu, ainsi que le moyen de démonstration de la dépendance de toutes choses de cet Absolu (534 b-c).

---

hautes que cette vie heureuse dont on cherche la formule... Mais, dans un autre sens, on peut dire qu'il n'y a, entre le Bien et la vie bonne, qu'une différence de degré et de niveau; la vie bonne procède du Bien ou encore la vie bonne est une étape dans la montée vers le bien (*Questions platoniciennes,* Paris, Vrin 1970, 42). Cf. aussi Schaerer, *La Question* 105, n. 1.

94. Pour la fonction purgative de la dialectique et son rapport à la psychanalyse v. Schaerer, *La Question* 50-51.

95. Cf. Rodier, *Études* 49-73.

Le long circuit de la dialectique du connaître a comme terme la vision synoptique du Bien (532 b). La partie la plus noble de l'âme (518 c; 533 c-d) s'élève jusqu'à la contemplation du meilleur de tous les êtres, comme le plus perçant des organes du corps s'élève jusqu'à la contemplation de l'objet le plus lumineux dans le monde matériel et visible. Ainsi, le rôle de la dialectique consiste-t-il dans une double purification qui est adéquate à l'unification: la purification du sujet dépouillé de tout ce qui est visible et la purification de l'objet déchargé de tout ce qui est multiple et sensible. De ce point de vue, la dialectique intellectuelle est à la fois une dialectique religieuse[96].

Si l'on s'interrogeait, dans une perspective méthodologique, sur la problématique de cette connaissance raisonnée, la réponse puiserait ses matériaux dans les remarques faites sur la nature du Bien et le caractère noétique de l'éidétique platonicienne qui commande la conversion de l'Un en Idée suprême : L'Un, inaccessible à l'homme, dans sa nature transcendante, se présente à lui comme le désir primordial de son âme pour ce qui est pur par excellence. L'atteinte intellectuelle du Bien doit s'entendre comme un appel à refaire l'ascension philosophique, comme un désir d'apprendre et un impératif de rechercher la Valeur suprême, une exhortation *à ne faire aucune concession, afin qu'apparaisse à toute évidence la vérité* (*Gorgias* 492 d), et à continuer les efforts pour s'élever à la source de la pensée, au modèle le plus pur, au plus divin. *Le Dieu de Platon,* remarque Schaerer (*Dieu* 191), *ne se pose pas, il est; on ne se tromperait guère en le définissant comme relativement incompréhensible, car, si la raison ne peut l'enfermer dans une formule, elle s'efforce cependant d'y parvenir et en approche plus ou moins.* C'est justement dans cet *élan de curiosité spirituelle et démonique*—qui constitue la moelle du platonisme— que Schaerer voit le point commun entre Platon, Descartes et Kant: Chez Descartes il y a *un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, désir qui trouve son complément dans l'admiration, qui est la première de toutes les passions et la seule qui n'ait point de contraire* (*Disc. de la méth.* Ière partie. Passions de l'âme LIII); *chez Kant. . . , c'est un sentiment de respect qui, proche de l'étonnement et de l'admiration, nous incline devant le mérite, que nous le voulions ou nom* (*Crit. rais. prat.* Ière part. livre I, chap. 3). *L'absolu nous est ainsi donné, dans le mouvement qui nous pousse à l'atteindre* (*La Question* 331).

On sait ce que Platon, lui-même, avoue dans le *Philèbe*: La dialectique

96. Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale* 1, Paris, Alcan 1927, 26; cf. du même auteur, *La Raison et la Religion,* Paris, Alcan 1939, 88.

est un art qu'on peut définir, mais extrêmement difficile à pratiquer (16 c)[97]. C'est une méthode unique visant à soumettre l'initiation philosophique *au rythme de la vie*[98]. Comme la vie, la dialectique se renouvelle sans cesse et ne s'achève jamais : *le repos et le terme de la course* (cf. *Rép.* 532 e) ne sont jamais réalisés par les êtres finis que nous sommes (cf. *Polit.* 277 d), car, il y a, ainsi que le remarque Socrate à Glaucon, un point où l'on ne pourrait plus suivre réellement le maître idéal (*Rép.* 533 a). Le sens de l'analogie entre la faculté de voir et la dialectique ascendante dans la *République* (532 a) renforce ce point de vue : Si l'on ne peut parvenir au terme du visible qu'avec peine, n'en est-il pas de même du terme de l'intelligible? Dans les *Lois*, Platon remarque que nous sommes incapables de voir l'Intellect de nos yeux mortels et de le connaître en son fond (897 d-e). S'il est ainsi de l'intellect, ne peut-on pas dire qu'il en est de même de la source de l'intelligence, de la lumière du Bien? *La vie humaine*, écrit Goldschmidt, *ne suffit pas pour accomplir ce détour* (jusq'au Bien) ; *et le Bien échappe à toute formule orale ou écrite. Aucun dialogue ne définit le Bien, mais presque tous le suggèrent*[99].

6. La sagesse érotique.

Dans la *République* (506 e), Platon, traitant du Bien, parle d'un élan. Ailleurs, il déclare possible le rapporochement de l'être véritable par la médiation érotique : *Celui qui a le véritable amour de la science... le poursuit sans faiblir et ne se relâche point dans son amour... qu'enfin s'approchant de l'être véritable et s'unissant à lui, il engendre l'intelligence et la vérité, et dès lors, jouissant de la connaissance, de la vraie vie et de la vraie nourriture, cesse enfin, mais pas avant, d'être en butte aux douleurs de l'enfantement* (490 a-b). Le passage est très instructif ; il montre la fonction cognitive et motrice de l'amour : la sagesse humaine est une sagesse érotique, une philosophie. Le principe bergsonnien, selon lequel toute invention a une émotion pour substance, préfigure chez Platon dans une perspective gnoséologique : pour connaître, il faut aimer (cf. *Phédon* 65 c, *Phil.* 58 d). L'amour courageux et encourageant n'est pas chez Platon un moyen secondaire, une méthode incomplète, comme l'ont soutenu certains critiques[100]. La folie érotique, nous dit Platon dans un langage religieux, est la meilleure de toutes les formes de possession divine (*Phè-*

97. Cf. *Théét.* 187 a-b; *Phil.* 60 a; *Lettre VII* 341 c-d.
98. Schaerer, *La Question* 23 ; cf. 59 ; 89-90 ; 216.
99. *Les Dialogues* 339. Cf. *Platonisme* 44.
100. V. p.ex. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour* 155-156 ; 166-167.

dre 249 e). L'Éros est le démon qui relie l'humain au divin (*Banquet* 202 e). Le langage impératif de l'ascension érotique dans la *République* est identique à celui de la dialectique rationnelle qui doit conduire au Bien. Platon dit que l'union s'achève par la génération de l'intellect et de la vérité. Par «être véritable» il entend donc le Bien-Un, générateur d'intelligence et de vérité. L'idée de contact de la partie de l'âme, connaturelle à l'être véritable, avec cet être, retient le principe gnoséologique de l'affinité du sujet avec l'objet (cf. *Lettre VII* 344 a). En outre, Platon dit que l'union de la partie amoureuse de l'âme avec le Principe suprême est féconde, qu'elle n'est pas un état passif, une résorption qui suffoque l'activité, puisqu'elle engendre l'intelligence et la vérité.

La vraie atteinte n'est donc pas un savoir; c'est une coexistence du connaissant et du connu. Ce contact psychique est l'intuition d'une évidence, la révélation non pas de l'essence de l'Un, mais de son existence; il n'est pas un moment intellectuel, puisque l'intellection dérive de la communion et que la connaissance intellectuelle tient au produit de l'Un. Ce qui est premier est cet inexplicable sentiment de présence, ce fait, cette expérience immédiate[101]. *La preuve qui comporte quelque chose d'essentiel,* écrira Gabriel Marcel[102], *n'est pas de l'ordre logique, mais de l'ordre de l'expérience.* Chez Platon, tout ce qui précède l'expérience de la communion effectuée par l'amour prépare en somme cette immédiation du sentiment, l'identité entre la conscience et la réalité. Dans la *Lettre VII* Platon, traitant de la vérité philosophique, parle d'une inondation de lumière qui suit le long commerce avec l'objet recherché. Toute vérité vécue ne peut pas être conceptualisée. C'est l'inexprimable (cf. 344 c) qui n'est que senti, saisi par un acte essentiel, par une émotion dynamique et supraintellective[103].

La fin de la recherche dans la *République* (490 b), en tant qu'acte hypernoétique, prouve que la problématique de la méthode est proportionnelle à la nature supraintellective de la Vérité suprême: *Par son incapacité même à se satisfaire, cet effort, sans cesse renouvelé, ramènera le chercheur en face du Sujet transcendant, d'où il était parti; Sujet objectivé dans la mesure du possible, non plus irrationnel, mais supra-rationnel*[104].

---

101. Cf. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant,* Paris, P.U.F. 1934, 246.

102. *Du Refus à l'Invocation,* Paris, Gallimard 1940, 216; pour le caractère inaccessible à l'intellection du sentiment religieux v. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 6,2, Leipzig/Berlin 1924, 301.

103. Cf. Goldschmidt, *Platonisme* 27; pour l'intrusion de l'irrationnel dans le platonisme v. notre acticle *Ὁ Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο.*

104. Schaerer, *Dieu* 178.

4. La fonction de l'Unité absolue.

1. La fonction gnoséologique.

L'activité qui précède le moment extatique dans la *République* n'abandonne pas définitivement l'âme lorsque celle-ci arrive soudain à s'absorber dans la lumière unifiante de l'Un. A la montée rationnelle qui prépare l'union, correspond, après le pathos de l'expérience, une redescente rationnelle qui montre que l'union est féconde et efficace : l'énergie de la raison encadre l'union. Dans l'allégorie de la caverne, le libéré de ses fers et de la démence redescend à la prison pour prêcher la vérité aux prisonniers, il se fait pédagogue pour instruire les captifs. A l'opposé de l'idéal apolitique des mystiques, le fruit de l'extase est, selon Platon, l'acquisition d'un système notionnel que le philosophe-initié applique pour enseigner les non-initiés, en vue de fonder la vie politique. La vision du Bien donne au dialecticien le moyen de fonder la science selon les principes d'objectivité.Tel est le sens de la célèbre thèse de la *République* selon laquelle le Bien est fondement de toute connaissance, science, art et utilité. Cette fonction gnoséologique du Bien permet à Platon de faire le procès du subjectivisme et du réalisme empirique.

L'atteinte du Bien se convertit donc en rectification de l'intelligence, en restauration de la vraie nature de l'âme. Si ce n'est pas la Vérité elle-même que l'on possède et que l'on peut transmettre —la vérité étant, comme le dirait Malebranche, coéternelle à la substance divine— l'atteinte de l'Un —entendons l'effort pour atteindre l'Un— fonde l'instruction objective.Même si l'on n'atteint jamais le Bien en soi, la recherche du Bien dote l'âme de *cette faculté faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour le connaître (Phil.* 58 d ; cf. *Ménon* 86 b*)*.

2. La fonction axiologique.

L'effort dialectique consiste . . . à conquérir de haute lutte un critère de valeur, en haussant autant que possible vers le Bien la réalité considérée, puis à redescendre sur le palier du début pour connaître cette réalité en tant qu'intermédiare, avec sa part légitime d'être et de non-être, et la situer à sa vraie place. Ainsi s'effectue cette réorganisation du réel, qui est le terme humain et logique de la recherche[105].

La fonction gnoséologique de l'Un va de pair, ainsi que l'indique la redescente paideutique dans la caverne, avec une fonction axiologique. L'idéal

---

105. Schaerer, *La Question* 134.

éducatif de Platon s'oriente vers l'organisation —ou plutôt la réorganisation— de la vie, l'unification de l'agir. C'est l'unité de la cause et de l'action qui domine la conception platonicienne du Premier. L'Un est à la fois cause de toute existence et de toute action, objet de Métaphysique et objet de Morale. Comme le dirait G. Marcel *l'universalité des valeurs résulte de l'universalité de l'être et il faut avoir un Modèle*[106].

La contemplation platonicienne n'est pas un adieu à la vie, un renoncement de soi, mais une préparation à la vie droite: *L'existence présente du philosophe est une vie, où se succèdent constamment et même se côtoient contemplation et action*[107]. Le lieu classique est le passage des *Lois* (732 d-e) où Platon valorise la vie et ses jouissances. L'aspiration à l'immortalité n'entrave point la vie, ou, comme le dirait Pindare[108], l'homme platonicien, tout en visant l'Absolu, exhorte son âme à épuiser le champ du possible. D'autre part, on pourrait dire que Platon hérite d'une lecon que Socrate, selon une anecdote[109] aurait reçue d'un sage indien: *On ne peut contempler les choses humaines si l'on ignore les choses divines.* Dans le platonisme on s'initie pour éclairer —comme chez Pascal[110]— la conduite ici-bas, on acquiert le savoir pour mieux vivre et mieux faire (*Charm.* 173 c-d), *dans la cité toute entière* (*Rép.* 519 e), on monte vers la Valeur pour se refaire. A la coutume, professée par la morale sophistique, et à la conduite de type euripidien, Platon oppose le canon des valeurs, une ontologie axiologique dont le Bien est l'objectif suprême et sa recherche est ce sans quoi il n'y aurait ni cohérence de la pensée ni cohérence de l'action[111]. La valeur normative du Bien fait que la connaissance chez Platon est une obligation. L'Un est appelé dans la *République objet de la science la plus haute.* C'est du Bien *que la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages* (505 a). *Tous les Dialogues en quête d'une Valeur*, remarque Goldschmidt, *tendaient obscurément vers la vertu une... Et c'est le Bien qui contient toutes les vertus et les enveloppe dans son unité. La science du Bien vers laquelle tendaient les Dialogues à la recherche des Valeurs, Socrate en montrera la voie et en indiquera le programme*

106. *Les Hommes contre l'humain,* Colombe 1951, 12.

107. Goldschmidt, *Les Dialogues* 341; cf. *Platonisme* 123-125; Rivaud, *Notice au Timée* 38. É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* 1, Paris 1938, 143.

108. *Pyth.* 3, 61-62. Cf. notre essai *Ἀπὸ τὴν Ἀναγκαιότητα στὴν Ἐλευθερία* ('Ο Albert Camus καὶ τὸ Παράλογο), Athènes 1972, 55-58.

109. Racontée par Aristoxène de Tarente, dans Aristoclès, in Euseb., *Praep. evang.* XI 3, 28.

110. *Pensées* 194 (éd. Brunschvicg 416).

111. Cf. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 114.

d'études[112]. Le dégagement des entraves du sensible dans le *Phédon* a pour but de donner à l'âme la liberté indispensable pour son engagement dans la vie selon la valeur. Le *Phèdre* montre cette position selon laquelle l'idéal assure à la vie l'ordre et la félicité (256 b). Dans la *République* (517 c ; 540 a-b), le Bien est désigné *comme modèle pour régler la cité*. Le libéré de la caverne devient missionnaire du Bien en substituant aux servitudes du sensible les obligations des idées. La différence entre le prisonnier évadé, devenu philosophe par la dépendance des lois, et le captif des apparences se trouve dans la qualité des liens : l'union avec le sensible est une mésalliance pour l'âme, le «culte» du Bien est heureuse alliance de l'âme et source de salut. Les liens du Bien sont beaucoup plus forts que tout Atlas, toute attache mythique, corporelle ou neutre pour l'univers aussi bien que pour l'âme humaine. C'est pourquoi la philosophie chez Platon est consécration.

C'est l'appel à la recherche de la valeur qui constitue l'éternelle valeur du platonisme. Cet appel est l'exhortation à l'unité qui n'est pas identité, mais *l'ordre, l'harmonie des volontés et des activités*[113], la perfection vers laquelle convergent les actions en évitant l'incohérence et l'arbitraire. Plotin sera dans la ligne de Platon lorsqu'il exprimera l'idée dans sa thèse sur l'agir: Une volonté qui tend au parfait, n'est point arbitraire (*Enn.* VI 8, 1 et 6). Dans ce sens nous pourrions dire, en recourant à Lagneau[114] que, chez Platon, ce qui existe réellement n'est ni l'existence ni l'être, ni le contingent ni le nécessaire, mais la valeur. Aujourd'hui, où les valeurs sont menacées par l'incohérence et l'irrationnel, la leçon platonicienne revêt une importance considérable. *Notre génération est placée devant une option redoutable... Va-t-elle demander son salut à la recherche de l'unité et au respect des valeurs? Préférera-t-elle la voie de l'égoïsme sacré qui menace de la guider vers la mort et l'anéantissement universel*[115]? Il semble que nous ne pouvons plus soutenir —comme l'a fait Jaspers[116]— que nous avons rattrapé Platon, même à peine sur ce qui est recherche philosophique[116a], tant que nous ne le suivons pas dans sa course vers les valeurs, tant que l'impératif de

---

112. *Les Dialogues* 292.

113. J. Jalabert, *L'Un est le multiple* 156.

114. *Leçons célèbres*, Paris, P.U.F. 1950. Cf. Ε. Μουτσόπουλος, *Ἡ ἐξαντικειμένισις τῆς συνειδησιακῆς προθετικότητος. Πρὸς μίαν Φαινομενολογίαν τῶν ἀξιῶν*, ΕΕΦΣΠΑ 17 (1966-67) 539.

115. Jalabert 158.

116. *Introduction à la Philosophie*, trad. Hersch 2.

116a. Cf. Diès, *Autour de Platon* 2, 299 ; Rodis-Lewis 92.

l'unité ne s'impose pas à l'individu sous la forme de l'unification de la personnalité, et à la société comme un impératif de compréhension (cf. *Rép.* 519 e) et de coopération entre les peuples et les nations[117].

3. Valeur et divinité.

Chez Platon la notion d'unité comprend un troisième caractère fondamental, le caractère religieux, qui s'ajoute à sa fonction cognitive et morale : la recherche de la valeur est un effort d'imitation du divin. Bien avant Malebranche c'est Platon qui a conçu Dieu comme principe des archetypes. Dans le *Théétète*, le philosophe déclare : *Dieu n'est, sous aucun rapport et d'aucune façon, injuste ; il est, au contraire, suprêmement juste et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible* (176 c). *La connaissance de Dieu qui ne peut se séparer de l'imitation de Dieu donne sa signification et son terme à la conduite humaine. Avant Pascal, Platon a enseigné que toute la vie morale dépend de l'opinion juste que nous pouvons avoir sur la divinité*[118]. Les considérations sur l'identité du Bien, de Dieu et de la valeur, dans la philosophie platonicienne, permettent de conclure que l'Un absolu satisfait à la fois l'aspiration du savant-mathématicien et dialecticien (aspiration qui consiste dans l'unité et la contemplation), l'idéal que le moraliste et le politique posent dans l'ordre et la perfection, et l'élan de l'âme religieuse vers le divin suprême.

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΞΙΑ

Ο ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ Η ΠΡΩΤΑΡΧΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία σημασιολογεῖται μὲ ἀναφορὰ σ' ἕνα ἀφετηριακὸ καὶ συνάμα τελικὸ σημεῖο, τὸ Ἕνα-Ἀγαθό. Πολύτροπη ἐπανάληψη μιᾶς καὶ μόνης ζήτησης, μονοδιάλογος ποὺ ἱστορεῖ τὴν ἀτελεύτητη πορεία τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ Ἕνα, ἡ φιλοσοφία αὐτὴ εἶναι διαλεκτικὴ ἄσκηση καὶ τριπλῆ κλήση : κλήση γιὰ ὑπέρβαση μὲ ἐπέκταση στὴν ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ καὶ κλήση γιὰ μετριοφροσύνη ἀντὶ γι' ἀπόλυτη πιστοδότηση τῆς λογικῆς μας· κλήση γιὰ συνειδησιακὴ ἔγερση καὶ ἀξιακὴ θεώρηση τῆς πράξης· κλήση γι' ἀποκατάσταση μὲ ἀφοσίωση στὴ θεότητα.

Τὸ πλατωνικὸ Ἕνα, στόχος καὶ σύμπτωση ὅλων αὐτῶν τῶν κλήσεων, ἱκανοποιεῖ τὴ λαχτάρα τοῦ διαλεκτικοῦ-μαθηματικοῦ γιὰ ἐπιστημονικὴ γνώ-

117. Cf. A. Forest, *L'Expérience de la valeur*, «Rév. Néosc. de Philos.», févr. 1940, 15.
118. Goldschmidt, *Platonisme* 123.

ση καὶ ἐπιστημονικὴ μέθοδο σκέψης· τοῦ διαλεκτικοῦ δασκάλου γιὰ ψυχαγωγία —ἀγωγὴ τῆς ψυχῆς *πρὸς τὸ παρέπεσθαί τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον* (*Φαίδων* 89 a)— πρὸς τὴ ζωὴ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς αὐτοεξέτασης (*Ἀπολογία* 28 e), τῆς καρτερικῆς καὶ ἐπίμονης ἔρευνας (*Λάχης* 194 a)· τὴ λαχτάρα τοῦ δεοντολόγου γιὰ τὸ ἀγαθό· τοῦ πιστοῦ γιὰ διάνοιξη στὸ Ἐπέκεινα. Παντοπόρος ἄπορος ὁ Πλάτων κατορθώνει πάντως νὰ βρῆ καὶ νὰ δωρίση τὸ μήνυμα τῆς ἐλπίδας ποὺ ἀπελευθερώνει καὶ λυτρώνει μὲ τὴν ἴδια τὴ διηνεκῆ ἀναζήτηση τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς σωτηρίας: *Καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν.* Εἶναι πάντα *καλόν . . . τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη* (*Φαίδων* 114 c) γιὰ κεῖνον ποὺ μοχθεῖ γιὰ τὴν Ἀξία.

Ἡ μελέτη, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο μέρος μιᾶς τριλογίας (τὰ ἄλλα δυὸ ἀναφέρονται στὴν πλωτινικὴ ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου καὶ στὴ σχέση τῶν δύο διδασκαλιῶν) χωρίζεται σὲ τέσσερα τμήματα :

Στὸ πρῶτο (σελ. 152-163) ἀνιχνεύονται οἱ πλατωνικὲς ἀποδείξεις γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Ἀπολύτου. Ἀναζητοῦνται στὴν ἀρχὴ οἱ λόγοι τῆς ἀναφορᾶς σὲ μιὰ Πρωταρχή. Ὁ Πλάτων νοηματοδοτεῖ τὸ πραγματικὸ μὲ λόγους ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ τὴ λογική, ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ του συνείδηση. Τὴν ὕπαρξη τῆς Πρωταρχῆς ἀποδείχνει παίρνοντας διάφορους δρόμους (τὸν τελολογικό, ἐρωτικό, ἐνορασιακό).

Στὸ δεύτερο τμῆμα (σελ. 163-182) ἐρευνᾶται ἡ φύση τοῦ Ἀπολύτου: ἡ διερεύνηση τῆς φύσης αὐτῆς ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη σημασία ποὺ ἔχει στὸν Πλάτωνα τὸ συναίσθημα τῆς ἐλπίδας. Ὁρίζονται στὴ συνέχεια οἱ ἀναπαραστάσεις καὶ τὰ κατηγορήματα τῆς ἀπροσδιόριστης Ἀρχῆς. Ἀναλύεται ἡ σημασία τῆς ἱεράρχησης τῶν ἐπιπέδων τοῦ πραγματικοῦ. Ἰδιαίτερη διερεύνηση γίνεται πάνω σ' ὅ,τι σχετίζεται μὲ τὴ θεϊκὴ φύση τοῦ Ἑνός.

Στὸ τρίτο τμῆμα (σελ. 182-196) ἐρευνᾶται ἡ μέθοδος ποὺ ὁδηγεῖ στὸ Ἕνα. Ἡ ἔρευνα περνᾶ τὰ στάδια τῶν σχέσεων : αἰσθητῆς ἐμπειρίας, λόγου, γλώσσας, φιλοσοφίας (θανάτου καὶ διαλεκτικῆς), ἔρωτος καὶ Ἑνὸς γιὰ νὰ δείξη πὼς τελικὰ πρόσβαση στὸ Ἀγαθὸ ἀποτελεῖ μόνο τὸ βίωμα τῆς ὑπαρκτικότητάς του, ἡ ὑπερλογικὴ συνουσία μὲ Αὐτό.

Στὸ τέταρτο τμῆμα (σελ. 196-199) παρουσιάζεται ἡ συναρτησιακὴ σχέση τῶν μορφῶν τῆς λειτουργικότητας τοῦ Ἑνός. Ἡ ἀναζήτηση ἑνὸς σταθερὰ ὀντικοῦ καὶ δεοντικοῦ ἀποτελεῖ τὸν ὑπερχρονικὸ χαρακτήρα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Γιὰ μιὰ ἀνθρωπότητα ποὺ κινδυνεύει ἀπὸ τὸν ἐγωισμό, τὴν ἐξειδίκευση, τὴ μονομερῆ σημασιολόγηση τοῦ πραγματικοῦ, τὴν ἀσυνέπεια, τὴν περιοριστική, ἀβασάνιστη θεώρηση τῶν σκοπῶν, ὁ πλατωνικὸς λόγος γιὰ τὴν Πρωταρχὴ εἶναι μ έ γ ι σ τ ο ν μ ά θ η μ α.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΠΑΠΟΥΛΙΑ, Ἀθῆναι

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗΣ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣ

1. Η «ΙΣΤΟΡΙΚΟΤΗΤΑ» ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ*

Κανένα ἴσως ἔργο τῆς ἱστορίας τοῦ πνεύματος δὲν παρουσιάζει τὴν πολύπλευρη διαφοροποίηση ποὺ ἔχει τὸ πλατωνικὸ ἔργο στὴν σχέση του μὲ τὴν ἱστορία, διαφοροποίηση ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ βαθειὲς ἀντιθέσεις. Μιὰ ἀπὸ τὶς ἀντιθέσεις αὐτὲς εἶναι, ὅτι ἐνῶ τὸ πλατωνικὸ ἔργο ὡς πολιτικὴ θεωρία δὲν κατώρθωσε νὰ ἐπιδράση στὶς πολιτικὲς τύχες τῆς πατρίδας τοῦ συγγραφέα, τῆς Ἀθήνας, ὥστε νὰ συγκρατήση τὴν πτώση της —σκοπὸς ποὺ διαπερνᾶ ὅλο του τὸ ἔργο σὰν ἕνα ἀσίγαστο πάθος, καὶ στὸ ὁποῖο ὁ Πλάτων θυσιάζει τὴν ὀλύμπια γαλήνη τοῦ πνεύματός του— ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, λόγῳ τῆς διαλεκτικῆς ὑφῆς τοῦ λόγου καὶ τοῦ προβληματισμοῦ του καθὼς καὶ τῶν ὑλικῶν ποὺ χρησιμοποιεῖ γιὰ τὸ κτίσιμο τοῦ φιλοσοφικοῦ του οἰκοδομήματος, εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν ἔργο ποὺ ἔχει «ἱστορία». Θὰ ἦταν δύσκολο νὰ βρῆ κανεὶς ἔργο μὲ μεγαλύτερη «παρουσία» μέσα στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος —λέμε παρουσία καὶ ὄχι ἐπίδραση, γιατὶ ἡ ἐπίδραση ἔρχεται σὰν κάτι ἐξωτερικό, σὰν κάτι ποὺ μπορεῖς νὰ τὸ ξεχωρίσης ἀπὸ τὸν ἀρχικό του πυρῆνα. Κι αὐτὸ εἶναι βέβαια δυνατό, γιατὶ τὰ διάφορα ρεύματα ἀλλάζουν μορφὴ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση διαφόρων παραγόντων, ἀλλὰ ἀκριβῶς αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἑνὸς μεγάλου φιλοσόφου ἀπὸ ἄλλους, ποὺ βέβαια δὲν ὑπῆρξαν λιγώτερο ἀπαραίτητοι γιὰ τὴν ὅλη ἐξέλιξη, ἀλλὰ ὑπῆρξαν ὁπωσδήποτε μικρότερης σημασίας (minores) : ὅτι στὴν πρώτη περίπτωση, παράλληλα μὲ τὶς διάφορες ἐπιδράσεις ποὺ ἄσκησαν κατὰ καιρούς, ἔχομε καὶ μιὰ διαρκῆ παρουσία. Αὐτὴ ἡ ἔντονη διαφορὰ ποὺ παρουσιάζει τὸ πλατωνικὸ ἔργο στὰ δυὸ αὐτὰ ἐπίπεδα τῆς πραγματικότητας γίνεται καλύτερα κατανοητὴ καὶ ἴσως ἑρμηνεύεται ὡς ἕνα σημεῖο, ἂν συλλάβωμε μερικὲς πλευρὲς τοῦ φαινομένου, ποὺ μποροῦμε νὰ ὀνομάσωμε ἱστορικότητα ἑνὸς ἔργου.

Ἱστορικότητα στὴν συνήθη της σημασία σημαίνει τὸ πραγματικό :

---

* Τὸ δεύτερο μέρος τῆς μελέτης μὲ τὸν τίτλο *Ἡ ἱστορικότητα τῆς πολιτικῆς θεωρίας* θὰ δημοσιευθῆ στὸν ἑπόμενο τόμο τῆς «Φιλοσοφίας».

τὸ κατὰ πόσο δηλαδὴ μιὰ πρόταση γιὰ ἕνα συμβὰν ἀνταποκρίνεται στὴν πραγματικότητα, δηλαδὴ ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀλήθεια, ποὺ εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὴν μεσαιωνικὴ φιλοσοφία ὡς «adaequatio rei et intellectus». Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀλήθεια παραμένει βασική, παρ' ὅλες τὶς δυσκολίες ποὺ προκλήθηκαν κατὰ καιροὺς ἀπὸ τὴν ὕπαρξη τῶν γνωστῶν ἀντινομιῶν, τελευταῖα δὲ ὁ A. Tarski κατώρθωσε νὰ θεμελιώση πάλι τὴν θεωρία τῆς adaequatio rei et intellectus μὲ τὸ νὰ χωρίση τὴν λεγόμενη Objektsprache (ἀντικειμενικὴ γλῶσσα) ἀπὸ τὴν Metasprache (μεταγλῶσσα), στὴν σύγχυση τῶν ὁποίων ὀφείλονταν οἱ γνωστὲς γλωσσικὲς ἀντινομίες[1]. Χωρὶς βέβαια νὰ ἔχουν παραμερισθῆ ὅλες οἱ δυσκολίες ποὺ συνοψίζονται στὸ πρόβλημα τῆς βάσεως (Basisproblem)[2], ἡ ἀντίληψη αὐτὴ γιὰ τὴν ἀλήθεια ἀποτελεῖ προϋπόθεση κάθε ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ ἱστορικότητα δὲν ἔχει καμμιὰ σχέση μὲ αὐτὸ ποὺ λέμε ἱστορικότητα τῆς ἀλήθειας. Ἡ τελευταία συνδέεται μὲ μιὰν ἄλλη, δεύτερη σημασία τῆς λέξης «ἱστορικότητα» καὶ ἔχει τὴν ἀφετηρία της στὴ νέα τροπὴ ποὺ πῆρε ἡ ἱστορικὴ σκέψη μετὰ ἀπὸ τὸν Hegel, τὸν Dilthey καὶ τὸν Heidegger, ὁ ὁποῖος ἐβάθυνε πολὺ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικότητας. Ἡ ἱστορικότητα ἀποτελεῖ μιὰ οὐσιαστικὴ πλευρὰ τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος, μιὰ κατηγορία, καὶ ἔχει σχέση μὲ τὴν χρονικότητά του, ποὺ εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη τοῦ Εἶναι. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱστορικὸ ὄν καὶ γιατὶ ὑπάρχει μέσῳ τῶν τριῶν ἐκστατικῶν καταστάσεων τῆς ψυχῆς, τοῦ παρόντος, τοῦ παρελθόντος καὶ τοῦ μέλλοντος, καὶ γιατὶ ὁ ἴδιος δημιουργεῖ τὴν ἱστορία, ὡς ἀντικειμενικὴ-ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ ὡς σύλληψη τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι μέσα ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη τῆς ἱστορίας, δηλαδὴ τὶς ἱστορικές, τὶς πνευματικὲς ἐπιστῆμες στὸ σύνολό τους. Ὁ τονισμὸς αὐτὸς τῆς ἱστορικό-

---

1. Ὁ χωρισμὸς αὐτὸς τῆς ἀντικειμενικῆς γλώσσας (Objektsprache) ἀπὸ τὴν μεταγλῶσσα (Metasprache) σημαίνει ὅτι ἡ ἀπόφανση γιὰ τὴν ἀλήθεια ἢ ὄχι μιᾶς προτάσεως δὲν μπορεῖ νὰ γίνη μέσα στὴν ἴδια τὴν πρόταση, δηλαδὴ μέσα στὴν ἀντικειμενικὴ γλῶσσα (=«A»), ἀλλὰ μέσα σὲ μιὰ ἄλλη πρόταση, δηλαδὴ στὴν μεταγλῶσσα. Καὶ οἱ δυὸ προτάσεις μαζὶ ἔχουν τὸν τύπο: ἀληθὴς στὴν «A» (βλ. J. M. Bochenski, *Formale Logik,* München 1956², 332 ἑπ. καὶ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.* Eine kritische Einführung, Stuttgart 1960², 40 ἑπ. καὶ 417 ἑπ.). Ὁ A. Tarski ὑπῆρξε μαζὶ μὲ τὸν St. Lesniewski εἰσηγητὴς τῆς Metalogik, ἡ ὁποία ἦταν πάλι προέκταση τῶν Μεταμαθηματικῶν τοῦ D. Hilbert. Καὶ ἡ Metamathematik καὶ Metalogik εἶναι μὴ φορμαλιστικὲς καὶ ἔχουν ὡς σκοπὸ τὴν ἀποφυγὴ τῶν ἀντινομιῶν στὶς προτάσεις ἢ τὰ φορμαλιστικὰ συστήματα. Τὴ σχετικὴ βιβλιογραφία βλ. στὰ πιὸ πάνω ἔργα.

2. Γιὰ τὸν σχετικὸ προβληματισμὸ βλ. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis,* Frankfurt/Main-Wien 1954 (ἐπανέκδοση Berlin, Springer-Verlag 1969), 242 ἑπ. καὶ A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers,* Frankfurt/Main 1967, 110-138.

τητας τοῦ ἀνθρώπου φυσικὸ ἦταν νὰ φέρη καὶ μιὰ νέα ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀντικειμενικότητα, ἐφ' ὅσον ἡ ἀλήθεια σχετίζεται μὲ τὸν ὑποκειμενικό της φορέα, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει μέσα στὴν χρονικότητα, τὸν ἀτομικὸ καὶ ἱστορικὸ χρόνο. Ἔτσι φθάσαμε σὲ μιὰν ἀντίθεση[3] πρὸς τὴν ὀρθολογικὴ ἄποψη, ἡ ὁποία, γιὰ νὰ ἐλευθερώση τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας ἀπὸ κάθε ψυχολογικὸ καὶ ἱστορικὸ Σχετικισμό, ξεκινάει ἀπὸ τὸ ἰδεατὸ περιεχόμενο τῶν ἐννοιῶν, τὸ νόημα (Sinn), ἄσχετα ἀπὸ κάθε ὑπαρξιακὴ καὶ ἱστορικὴ τοποθέτηση[4].

Δὲν μποροῦμε νὰ εἰσέλθουμε στὸ μεγάλο αὐτὸ πρόβλημα, νομίζομε ὅμως ὅτι ἡ ἀντίθεση ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἐπιστήμης τῆς ἱστορίας μπορεῖ νὰ ξεπεραστῆ, ἂν τεθῆ σωστὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικότητας, δηλαδὴ ὅτι ἀποτελεῖ μιὰ πολύπλευρη συνάρτηση τοῦ ἀτομικοῦ πρὸς τὸ πραγματικό, τὴν ἔξω ἀπὸ τὴν συνείδηση ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ἔτσι ἀποφεύγεται καὶ ὁ κλειστὸς κύκλος (νὰ τὸν ὀνομάσωμε φαῦλο;) ἑνὸς καθαρὰ ὑπαρξια-

---

3. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ βλ. A. Brunner, *Geschichtlichkeit,* Bern/München 1961 καὶ εἰδικώτερα τὰ κεφάλαια Die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit καὶ Geschichtlichkeit und Wahrheit (134-178).

4. Ἀντίθετος πρὸς κάθε ἱστορικὴ τοποθέτηση τοῦ προβλήματος τῆς ἀλήθειας καὶ πρὸς κάθε Ψυχολογισμὸ ὑπῆρξε ὁ Edmund Husserl, τοῦ ὁποίου τὸ πρόγραμμα ὑπῆρξε γιὰ τὴν ἐποχή του «θετικιστικό», ἄσχετα ἂν ἀργότερα μὲ τὴν θεωρία του περὶ τῆς «Intentionalität» ποὺ εἶχε σὰν συνέπεια τὴν κατάλυση τῆς «Objekt-Subjektspaltung» ἔγινε πρόδρομος ρευμάτων ποὺ δὲν εἶχαν σχέση οὔτε μὲ τὴν «ὑπερβατικὴ» φιλοσοφία οὔτε μὲ τὴν ἀρχική του πρόθεση· κύριος ἐκφραστὴς τῆς ἀντιθέσεως αὐτῆς στὶς μέρες μας εἶναι ὁ Popper, συγγραφεὺς τοῦ κλασικοῦ ἔργου *Logik der Forschung,* Wien 1935 (ἀγγλικὴ ἔκδοση συμπληρωμένη : *Logic of Scientific Discovery,* London 1959). Ὁ Popper δὲν εἶναι μόνο ἀντίθετος πρὸς κάθε ἔννοια τῆς ἱστορικότητας τῆς ἀλήθειας, γιατὶ αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν κατάλυση τῆς ἔννοιας τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ καὶ ἐναντίον τῶν μυστικιστικῶν καὶ ἀγνωστικιστικῶν τάσεων, οἱ ὁποῖες περιέχονται, κατ' αὐτόν, στὰ ἔργα τοῦ Heidegger καὶ τοῦ Wittgenstein, τοῦ εἰσηγητῆ τῆς λεγομένης «Sprachanalyse» (βλ. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 2, *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen,* Bern 1958, 371-377 κ.ἀ.). Ἰδιαίτερα ἔντονη ὑπῆρξε ἡ ἀντίδραση τοῦ Popper ἐναντίον τῶν «ἱστορικιστικῶν» συστημάτων, ποὺ χρησιμοποιοῦν ἔννοιες ὅπως ἱστορικὴ ἀναγκαιότης, δηλαδὴ ἐναντίον συστημάτων ἐγελιανῆς προελεύσεως, μεταξὺ τῶν ὁποίων βέβαια καὶ ὁ Μαρξισμὸς (βλ. Popper, *The Poverty of Historicism,* London 1961[3]). Τὸ ὅτι ὁ Popper βρῆκε ὡρισμένα ἱστορικιστικὰ στοιχεῖα στὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι κατ' ἀρχὴν περίεργο, ἐκεῖνο ὅμως ποὺ δὲν ἔλαβε ἀρκετὰ ὑπ' ὄψη του εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἀποτελεῖ κλειστὸ σύστημα —χαρακτηριστικὸ ὅλων τῶν ἱστορικιστικῶν συστημάτων— καὶ ὅτι ἐν πάσῃ περιπτώσει δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς πρόδρομος τοῦ Hegel καὶ Marx μὲ τὴν στενότερη ἔννοια, γιατὶ ὁ προβληματισμός του εἶναι εὐρύτερος καὶ κατ' ἐξοχὴν ἀντίθετος πρὸς κάθε ἔννοια τῆς ἱστορικότητας τῆς ἀλήθειας ἢ τῆς ἱστορικῆς ἀναγκαιότητας. Ἀλλὰ μὲ τὰ προβλήματα αὐτὰ θὰ ἀσχοληθοῦμε στὸν δεύτερο μέρος τῆς μελέτης μας στὸν προσεχῆ τόμο τῆς «Φιλοσοφίας». Γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Popper ἴδε Wellmer, ὅ.π.

κοῦ προβληματισμοῦ καὶ ἡ μείωση τῆς σημασίας τῆς ἀτομικῆς ὑπάρξεως ἐξ αἰτίας τῆς ὑπαγωγῆς της σὲ διάφορες ἱστορικὲς νομοτέλειες, εἴτε εἶναι αὐτὲς τὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦμα εἴτε διάφοροι ἄλλοι κοινωνικοὶ παράγοντες. Ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι πολύπλευρη καὶ πραγματοποιεῖται σὲ περισσότερες διαστάσεις, γιατὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι καὶ δημιούργημα ἀλλὰ καὶ δημιουργὸς μιᾶς ἱστορικῆς στιγμῆς. Ὁ τρόπος ποὺ τὸ Ἐγὼ δέχεται τὴν ἱστορικὴ στιγμὴ ὡς σύνολο ἐξωτερικῶν φαινομένων, εἴτε αὐτὰ ἔρχονται ἀπὸ τὸ παρελθὸν εἴτε ἀπὸ τὸ παρόν, δηλαδὴ ὁ τρόπος ποὺ πραγματοποιεῖ τὴν ἱστορικὴ στιγμὴ δίνοντας σ' αὐτὴν τὸ ἀνάλογο βάθος καὶ τὴν προοπτικὴ στὸ παρόν, ὥστε νὰ μὴν εἶναι κλειστὸ ἀλλὰ νὰ προεικάζῃ ἢ νὰ περιλαμβάνῃ τὸ μέλλον, ἀποτελεῖ αὐτὸ ποὺ λέμε ἱστορικότητα μὲ τὴν στενότερη ἔννοια. Ἡ σωστὴ σχέση τοῦ ἀτομικοῦ, ἀνθρωπίνου παράγοντος, πρὸς τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα συνδέεται ἄμεσα μὲ τὴν σωστὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν Διαλεκτική, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἄλλη ὄψη αὐτοῦ ποὺ καλοῦμε ἱστορικότητα. Οὔτε ἡ ἱστορικότητα οὔτε ἡ Διαλεκτικὴ ὑπάρχουν ἐξ ἀρχῆς μέσα στὰ πράγματα, ἀλλὰ ὑφίστανται ἀπὸ τὴν στιγμὴ ποὺ ὑπάρχει μιὰ οὐσιαστικὴ ἀνταπόκριση μεταξὺ τῶν δύο βασικῶν παραγόντων, τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας[5]. Τὸ ἔργο ἑνὸς φιλοσόφου βρίσκεται σὲ διαλεκτικὴ σχέση μὲ τὴν ἱστορία, ὅταν ἡ παρουσία του εἶναι διαρκὴς καὶ πραγματοποιεῖται σὲ ὅλο καὶ ἀνώτερα ἐπίπεδα γνώσης, ὅπως π.χ. τὸ πλατωνικὸ ἔργο. Μιὰ ἐξέλιξη μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς διαλεκτική, ἐφ' ὅσον οἱ διάφοροι παράγοντες βρίσκονται σὲ δημιουργικὴ σχέση μεταξύ τους, ἐφ' ὅσον δηλαδὴ οἱ ὑπάρχουσες ἀντιθέσεις αἴρονται μέσα σὲ μιὰ ἀνώτερη ἑκάστοτε σύνθεση. Στὴν προκειμένη περίπτωση ἡ ἔννοια τῆς ἀναγκαιότητας, ἡ ὁποία τόσες δυσκολίες παρουσιάζει ἀπὸ θεωρητικὴ ἄποψη δὲν εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν κατανόηση τῆς διαλεκτικῆς ὑφῆς ἑνὸς συνόλου φαινομένων.

Μιὰ συνολικὴ τοποθέτηση τοῦ ἱστορικοῦ φαινομένου Πλάτων θὰ σήμαινε τὴν σύλληψη καὶ κατανόηση τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου σ' ὅλες τὶς πιθανὲς διαστάσεις : μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ δικοῦ του παρελθόντος, ὡς πρὸς τὶς ἐπιδράσεις οἱ ὁποῖες διαμόρφωσαν τὴν πλατωνικὴ σκέψη, μέσα ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ τότε παρόντος, ὡς πρὸς τὶς ἐπιδράσεις ποὺ καθώρισαν εἰδικώτερα τὴν ἐξέλιξη τῆς πλατωνικῆς σκέψης καὶ τὴ δράση του κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του, τέλος μέσα ἀπὸ τὴν τότε προοπτικὴ

---

5. Γιὰ μιὰ παρόμοια ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος βλ. τὴν ἐργασία μας *Blüte und Untergang von Byzanz : Eine dialektische Beziehung*, «Revue des Études Sud-Est Européennes» 9 (1971) 549-564 καὶ εἰδικώτερα σελ. 555.

τοῦ μέλλοντος, ποὺ ἀποτελεῖ ὅλη τὴν ἱστορία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ἑκάστοτε σύγχρονου μελετητῆ. Ἔξω ὅμως ἀπὸ κάθε ἱστορικὴ τοποθέτηση μόνο ἕνας μελετητής, ὁ ὁποῖος θὰ μποροῦσε νὰ συλλάβη τὴν σημασία τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἀνάλογα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς μας, θὰ μποροῦσε νὰ συλλάβη τὸν Πλάτωνα ὡς ἱστορικὸ μέγεθος. Μιὰ τέτοια μελέτη θὰ ἔπρεπε νὰ ὁδηγήση σὲ μιὰ λογική, κριτικὴ ἀνασύνθεση τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου, δηλαδὴ στὴν ἐπισήμανση καὶ ἀνάπτυξη ἐκείνων τῶν στοιχείων ποὺ εἶναι ἔγκυρα μὲ τὶς σημερινὲς προϋποθέσεις. Βέβαια ἐμεῖς ἐδῶ δὲν ἔχομε τὴν πρόθεση —καὶ ἂν ἀκόμα εἴχαμε τὴ δυνατότητα— νὰ ἐξετάσωμε τὸ πρόβλημα τῆς ἱστορικότητας στὸν Πλάτωνα συνολικά, ὑπάρχει ἄλλωστε ὁλόκληρη σειρὰ σημαντικῶν ἔργων, ποὺ πέτυχαν νὰ συλλάβουν οὐσιώδεις ὄψεις τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου. Ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία εἶναι ἀπέραντη. Ἐμεῖς ἐδῶ, στὰ πλαίσια μιᾶς συνοπτικῆς μελέτης, θὰ προσπαθήσωμε νὰ πλησιάσωμε τὸ πλατωνικὸ ἔργο σὲ δύο οὐσιαστικὰ σημεῖα, ὅπου γίνεται ἀντιληπτὴ ἡ παραπάνω διαφορὰ ποὺ ἀναφέραμε: στὸν τρόπο ποὺ θέτει τὰ προβλήματα, δηλαδὴ στὴν μέθοδο, καὶ στὴν θεωρία, πιὸ συγκεκριμένα στὴν πολιτική του θεωρία[6].

Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ περιεχομένου ἡ ἱστορικότητα συνίσταται στὴν ἱκανότητα νὰ συλλαμβάνη κανεὶς τὴν πραγματικότητα στὶς ἀληθινές της διαστάσεις, πρᾶγμα ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα καὶ τὴν ἱστορικότητα ἑνὸς προγράμματος, τὴν δυνατότητα τῆς μερικῆς ἢ ὁλικῆς πραγματοποίησής του. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς μεθόδου ἡ ἱστορικότητα συνίσταται στὴ διαλεκτική της ὑφή. Τοῦτο φαίνεται, κατ' ἀρχήν, ἀπ' ὅλο τὸ ἔργο τοῦ Πλάτωνος, ὅτι δηλαδὴ δὲν εἶναι ἕνα ἐνιαῖο καὶ κλειστὸ σύστημα, ἀλλὰ τὸ γραπτὸ τεκμήριο μιᾶς ἀγωνιώδους προσπάθειας γιὰ τὴν σύλληψη τῆς ἀλήθειας.

Τὸ ὅτι ὁ Πλάτων διάλεξε τὸν διάλογο ὡς εἶδος φιλοσοφικοῦ λόγου δὲν εἶναι βέβαια τυχαῖο. Ὁ διάλογος εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἐξωτερικὴ μορφὴ τῆς διαλεκτικῆς ὑφῆς τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου[7], μιᾶς διαλεκτικῆς διαφορετι-

---

6. Οὐσιαστικῆς σημασίας γιὰ τὴν προσέγγιση καὶ ἐνασχόλησή μας μὲ τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία ὑπῆρξεν ἡ διδασκαλία καὶ τὰ ἔργα τῶν καθηγητῶν μας I. N. Θεοδωρακοπούλου, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5] καὶ *Πλάτωνος Φαῖδρος. Ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια*, Ἀθῆναι 1971[3], καὶ W. Stegmüller (προσθέτω στὰ ἀναφερόμενα σὲ ἄλλες θέσεις καὶ τὸ σημαντικὸ κείμενο *Glauben, Wissen und Erkennen*, «Zeitschrift f. Philos. Forschung» 10 (1956), 509-49). Ἐπίσης τὰ ἔργα τῶν E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, E. Voegelin, *Plato*, Louisiana 1966 καὶ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* 1, *Der Zauber Platons*, Bern 1957, A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London 1960[7], Karl Jaspers, *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant*, München 1957 (Die grossen Philosophen, Band 1).

7. Πρβλ.. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 174 ἑπ.

κῆς ἀπ' ὅ,τι τὴν συνέλαβε ὁ Hegel, δηλαδὴ ὡς τὴν πορεία τοῦ πνεύματος κατὰ τὴν ἱστορική του ἀνέλιξη ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸ στὸ ἀντικειμενικό. Ἐδῶ ἡ Διαλεκτικὴ εἶναι ἡ πορεία τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικό, τὴ δόξα, τὰ φαινόμενα, στὸ ἀντικειμενικό, τὸ ὄντως ὄν, τὴν ἰδέα, καὶ ἀνταποκρίνεται στὴν βαθύτερη οὐσία τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου. Γιατὶ αὐτὴ συνίσταται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀντικειμενικοποιῆ ἕνα μέρος τοῦ ἑαυτοῦ του, θεωρώντας το ὡς διάφορο ἀπὸ τὸν ἴδιο, καὶ ἔτσι νὰ παίρνη συνείδηση τοῦ ἴδιου του τοῦ ἑαυτοῦ. Καὶ αὐτὸ εἶναι ποὺ καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο φορέα μιᾶς διαφορᾶς μὲ τὸν ἑαυτό του (ἀντίθετα μὲ τὰ πράγματα ποὺ συμπίπτουν μὲ τὸν ἑαυτό τους), ἐπειδὴ εἶναι φορεὺς τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν, τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ μὴ Εἶναι συγχρόνως. Γιατὶ τὸ νοεῖν, ποὺ φέρνει μέσα του καὶ τὸ εἶναι, δὲν καλύπτει κ ά θ ε σ τ ι γ μ ὴ οὔτε ὅλη τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου (σήμερα θὰ λέγαμε Existenzia), —καὶ ἐπειδὴ δὲν ὑπάρχει μιὰ στιγμὴ ποὺ νὰ περιλαμβάνη ὅλες τὶς στιγμές, δηλαδὴ ὅλη τὴν ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου σὰν ἑνότητα, ἄρα ποτέ—, οὔτε ὅλου τοῦ Εἶναι, μὲ τὴν μορφὴ ποὺ παίρνει τὸ Εἶναι μέσα στὸν ἄνθρωπο ὡς ἀντικειμενικὸς κόσμος. Αὐτὴν τὴ διαφορὰ τοῦ Εἶναι σὲ ὅλες του τὶς ἐκφάνσεις, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ «ἕτερον», καὶ τοῦ νοεῖν, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ «ταὐτόν», τὴν συνείδηση, καὶ ποὺ μετέχει στὸ ὄντως ὂν διαφορετικὰ ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα, ἀφοῦ αὐτὸ εἶναι καὶ ὁ φορεὺς τῆς ἑτερότητας, προσπαθεῖ νὰ συλλάβη ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία κάθε φορὰ ἀπὸ διαφορετικὴ ἄποψη μὲ τὴν μορφὴ ἑνὸς προβλήματος, ποὺ εἶναι ἡ συγκεκριμενοποίηση τῆς ἀπορίας. Ἡ πλατωνικὴ ἀπορία εἶναι ἡ γνωσιολογικὴ ἔκφραση αὐτῆς τῆς διαφορᾶς καὶ εἶναι ἡ βάση τῆς Διαλεκτικῆς, ἀφοῦ αὐτὴ ξεκινάει μὲ τὴν ἐρώτηση. Ἀκριβῶς δὲ ὁ τρόπος ποὺ τίθεται ἡ ἐρώτηση φανερώνει καὶ τὴν διαλεκτικὴ ὑφὴ τοῦ πλατωνικοῦ λόγου[8]. Ἡ σημασία τοῦ προβληματισμοῦ του δὲν

8. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἑνὸς φιλοσόφου καὶ μὴ εἶναι ὅτι ὁ πρῶτος ἔχει συνείδηση αὐτῆς τῆς ἀπορίας, ἐνῶ ὁ δεύτερος ὄχι (πρβλ. *Μένων* 79 a-80 a καὶ 80 e). Ὅτι ἡ φύση αὐτῆς τῆς ἀπορίας εἶναι ὀντολογικὴ φαίνεται ἀπὸ τὸν μῦθο γιὰ τὴν πτώση τῶν ψυχῶν. Ἡ ἔλλειψη εἶναι μέσα στὴν φύση τῆς ψυχῆς καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωσή της, δὲν μπορεῖ δὲ νὰ ἀρθῆ παρὰ μὲ μιὰ ἐντελῶς ἰδιαίτερη προσπάθεια καὶ ὕστερα ἀπὸ μιὰ ὁλόκληρη ὀντολογικὴ διαδικασία, δηλαδὴ ὕστερα ἀπὸ ἀλλεπάλληλες γεννήσεις ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὶς περιόδους τοῦ σύμπαντος (*Φαῖδρος* 147 b-149 d). Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀπορίας εἶναι ἀκριβῶς ὁ Ἔρως, ἀλλὰ καὶ τὸ μέσο γιὰ νὰ ξεπεραστῆ αὐτὴ ἡ ἔλλειψη, ὁ *ὁλκὸς* πρὸς τὶς ἰδέες καὶ τὰ ὄντως ὄντα. Ὁ Πλάτων καλεῖ τὸν Ἔρωτα παιδὶ τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου: *οὔτε ἀπορεῖ ὁ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ. Σοφίας δὲ αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστὶν* (*Συμπόσιον* 203 e). Ἡ διαλεκτικὴ ἀπορία δὲν εἶναι παρὰ ἡ γνωσιολογικὴ πλευρὰ τοῦ ἔρωτος, τὸν ὁποῖο θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσωμε ὀντολογικὴ ἄποψη τῆς διαλεκτικῆς ἀπορίας, καὶ ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι διαλεκτικὴ δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὴν ἄγνοια. Γιὰ τὸν ἔρωτα ἴδε Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 130-174 καὶ *Πλάτωνος Φαῖδρος* 235-284.

ἔγκειται, κυρίως καὶ μόνο, στὶς συγκεκριμένες λύσεις, ποὺ ἔδωσε ὁ ἴδιος σ' ἕνα πρόβλημα —ἀκόμα καὶ ἂν ἡ λύση ποὺ ἔδωσε ἦταν ἡ καλύτερη δυνατὴ— ἀλλὰ στὴν ἴδια τὴν θέση τῶν προβλημάτων. Τὸ πρόβλημα δὲν εἶναι μόνο ἐρώτημα, ἀλλὰ ἀποτελεῖ μέρος τῆς ἀλήθειας, εἶναι ἡ σύλληψη μιᾶς θεμελιώδους σχέσεως μεταξὺ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν ὑπὸ μορφὴν ἀπορίας. Ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ σχέση εἶναι διαλεκτικὴ περιέχει πάντα τὴν δυνατότητα μιᾶς νέας συνθέσεως, ἀπαντήσεως, ἀνάλογα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις κάθε ἐποχῆς.

Ὅτι ἡ θέση τοῦ προβλήματος καθ' ἑαυτὴν φανερώνει ἕνα μέρος τῆς ἀλήθειας, ὅτι εἶναι δηλαδὴ διαλεκτική, καὶ ὅτι ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι διαλεκτικὴ δὲν ἐξαντλεῖται ἀλλὰ ἔ χ ε ι ἱ σ τ ο ρ ί α, φαίνεται καθαρὰ σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ποὺ εἶναι ἔκτοτε πρόβλημα καὶ ὅλης τῆς φιλοσοφίας : ἂν ἡ γνώση μπορῆ νὰ ἀναχθῆ στὰ δυὸ βασικὰ στοιχεῖα ποὺ φαίνεται νὰ τὴν ἀπαρτίζουν, δηλαδὴ στὰ ἀναλυτικὰ-λογικὰ στοιχεῖα καὶ στὰ ἐμπειρικά, ἢ ἄν, ἀντίθετα, προϋποθέτη ὑπερβατικὰ στοιχεῖα.

Ὁ ὅλος προβληματισμὸς ξεκίνησε στὸν Πλάτωνα ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη ἐρώτηση : Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ ζητᾶμε κάτι ποὺ δὲν γνωρίζομε. Τὴν ἐρώτηση τὴν θέτει ὁ Μένων στὸν Σωκράτη: κατὰ ποιὸ τρόπο θὰ ζητήσης αὐτὸ ποὺ δὲν γνωρίζεις καθόλου, ἂν πράγματι ὑπάρχη; ... καὶ ἂν τὸ συναντήσης, πῶς θὰ ξέρης ὅτι αὐτὸ εἶναι ἐκεῖνο ποὺ δὲν ἐγνώριζες; Ὁ Σωκράτης ἀναγνωρίζει στὸν λόγο τοῦ Μένωνα τὴν ἐριστικὴ ἄποψη, ὅτι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ζητήση οὔτε αὐτὸ ποὺ γνωρίζει οὔτε αὐτὸ ποὺ δὲν γνωρίζει. Διότι ἂν τὸ γνωρίζη, δὲν τὸ ζητάει, ἂν δὲν τὸ γνωρίζη, δὲν ξέρει τί νὰ ζητήση (*Μένων* 80 d-81 a). Ἡ ἀπάντηση ποὺ ἔδωσε ὁ Πλάτων στὸ πρόβλημα αὐτὸ εἶναι γνωστὴ ὡς θεωρία τῆς ἀναμνήσεως : ὅτι ἡ ψυχὴ εἶναι ἀθάνατη, ὅτι ἔχει γεννηθῆ πολλὲς φορὲς καὶ ὅτι εἶδε ὅλα τὰ πράγματα, καὶ ὅσα εἶναι ἐδῶ καὶ ὅσα εἶναι στὸν Ἅδη, καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει κάτι ποὺ δὲν ἔμαθε. Ὥστε δὲν εἶναι καθόλου περίεργο, «θαυμαστό», ὅτι μπορεῖ καὶ νὰ ξαναθυμᾶται καὶ γιὰ τὴν ἀρετὴ καὶ ὅλα τ' ἄλλα, τὰ ὁποῖα γνώριζε προηγουμένως : *Τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν* (81 d). Ἡ ἀπόδειξη δίνεται μέσα ἀπὸ τὰ Μαθηματικά. Ὁ Σωκράτης θέτει ἐρωτήσεις σ' ἕνα δοῦλο, ὡς τὸν πιὸ ἀπαίδευτο, καὶ κατορθώνει νὰ τὸν κάνη νὰ βρεῖ μόνος του τὸ μέγεθος ὡρισμένου γεωμετρικοῦ σχήματος ἀπὸ τὶς διαστάσεις τῶν πλευρῶν του.

Ἡ ἀπάντηση αὐτή, τὴν ὁποία ἀποδώσαμε ἐντελῶς σχηματικά, δὲν ἐξαντλεῖ, βέβαια, τὸ βάθος τοῦ πλατωνικοῦ προβληματισμοῦ, πάντως ὅμως διαγράφει σαφῶς τὰ κύρια σημεῖα. Ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ἡ ἔννοια τῆς ἀναμνήσεως εἶναι μιὰ ἐμπειρικὴ ἔννοια, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἔχει μεταφυσικὰ στοιχεῖα, γιατὶ παίρνει σὰν δεδομένο τὴν προϋπαρξη τῆς ψυχῆς καὶ

τὴν ἄμεση θέαση τῶν ἰδεῶν. Ἀλλὰ αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς τοῦ ἐμπειρικοῦ μὲ τὸ ὑπερβατικὸ δείχνει ὅτι γιὰ νὰ ἀπαντήσωμε σὲ ὡρισμένα βασικὰ προβλήματα πρέπει νὰ καταφύγωμε σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ προϋπόθεση, πρᾶγμα ποὺ ἐπικυρώνει τὸ ἴδιο τὸ πρόβλημα, εἶναι ἀκριβῶς σὰν ἡ ἴδια ἡ ἀπάντηση ποὺ δίνει ὁ Πλάτων νὰ εἶναι συγχρόνως καὶ ἡ ἐρώτηση γιὰ τὸ θεμελιῶδες αὐτὸ πρόβλημα : προϋποθέτει ἡ γνώση ὑπερβατικὰ στοιχεῖα; Σὲ ἁρμονία μὲ τὴν θεωρία τῆς ἀναμνήσεως βρίσκεται καὶ ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν μεικτὴ φύση τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἐνδιάμεση καὶ ἑπομένως μεικτὴ φύση τῶν Μαθηματικῶν (*Παρμενίδης* 142 c-144 a)[9], τοῦ κατ' ἐξοχὴν «μαθήματος», τῶν ὁποίων ἡ ἐγκυρότητα δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθῆ στὴν ἐμπειρία. Ἡ ἀνάμνηση δὲν εἶναι παρὰ τὸ γνωσιολογικὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ τοῦ κόσμου τῆς ἀληθινῆς γνώσεως, τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, καὶ τοῦ κόσμου τῶν φαινομένων, τῆς ἐμπειρίας. Οὔτε ἡ τυπικὴ λογικὴ οὔτε ἡ ἁπλῆ ἐμπειρία ἀρκοῦν γιὰ τὴν ἀληθινὴ γνώση, ἀλλὰ μιὰ ἐκ τῶν προτέρων ἄμεση θέαση τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν, τῶν ὄντως ὄντων. Τὰ Μαθηματικὰ εἶναι ἡ ἀπόδειξη γιὰ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως. Τὸ ὅτι ὁ προβληματισμὸς τοῦ Πλάτωνος δὲν ἦταν μόνο ὁ προβληματισμὸς ἑνὸς Ἕλληνος φιλοσόφου τῆς τετάρτης πρὸ Χριστοῦ ἑκατονταετίας, ἀλλ' ὅτι ἦταν μιὰ διαλεκτικὴ τοποθέτηση τοῦ προβλήματος, φαίνεται ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ προβληματισμοῦ αὐτοῦ.

---

9. Ἡ ψυχὴ στὸν Πλάτωνα εἶναι μεικτή, γιατὶ περιλαμβάνει τὸ *ταὐτὸν* καὶ τὸ *ἕτερον*, τὸ *ὂν* καὶ τὸ *μὴ ὄν*. Χωρὶς αὐτὴ τὴν ἰδιότητα τῆς ψυχῆς δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη νόηση. Εἶναι δηλαδὴ μεικτή, γιατὶ εἶναι «διαλεκτική». Καὶ τὰ Μαθηματικά, τὸ κατ' ἐξοχὴν μάθημα, μετέχουν σ' αὐτὴ τὴν ἰδιότητα τῆς ψυχῆς (τουλάχιστον στοὺς διαλόγους τῆς μέσης ἡλικίας ὅπως στὸν *Παρμενίδη*, γιατὶ ἀργότερα ὁ Πλάτων στρέφεται πρὸς ἕνα αὐστηρότερο Ἰδεαλισμό), μιὰ καὶ οἱ ἀριθμοὶ δὲν εἶναι νοητοὶ χωρὶς τὴν ἔννοια τοῦ «ἑτέρου». Τὸ ὅτι τὸ μεικτὸ τῆς ψυχῆς εἶναι ἔννοια ὀντολογικὴ φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι ὁ Πλάτων δέχεται διάφορα εἴδη ὕλης, κατώτερα καὶ ἀνώτερα. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ ἡ ἄνοδος καὶ κάθοδος τῶν ψυχῶν, ἡ δυνατότητα νὰ πάρουν ἀνώτερες ἢ κατώτερες μορφὲς ζωῆς. Τὸ ὅτι οἱ ψυχὲς εἶναι μεικτὲς φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι οἱ θεϊκὲς ὑπακούουν στὴν ἀνάγκη, γιατὶ κι αὐτὲς ἔχουν «μερίδιο» στὸ Εἶναι, δηλαδὴ στὴν «μοῖρα» (μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δίνει ὁ Heidegger στὸν ὅρο). Ἡ διαφορὰ μεταξὺ ἀνθρωπίνων καὶ θεϊκῶν ψυχῶν φαίνεται ὅτι ἔγκειται στὴν διαφορετικὴ ποιότητα, τὴν ἐλαφρότητα τῆς ὕλης. (Οἱ ἵπποι τοῦ θείου ἅρματος τρέφονται μὲ νέκταρ καὶ ἀμβροσία, λέει ὁ Πλάτων στὸ *Φαῖδρο*, γι' αὐτὸ καὶ τὰ φτερὰ τῶν θεϊκῶν ψυχῶν κρατοῦν καλύτερα). Ὁ Νεοπλατωνισμὸς τὸ μεικτὸ τὸ ἐγενίκευσε μὲ τὴν θεωρία τῶν ὑποστάσεων ἀπὸ τὶς κατώτερες μορφὲς τῶν ὄντων μέχρι τὸ ἀπόλυτο ὄν, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ λεχθῆ τίποτα. Καὶ στὸν Πλάτωνα ὑπάρχει μιὰ ἱεραρχία τῶν ἰδεῶν, ἐφ' ὅσον πάνω ἀπ' ὅλες τὶς ἰδέες ὑπάρχει ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλὰ ἐδῶ ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι καθαρὰ ὑπερβατική, ἰδεατή. Γιὰ τὸ μεικτὸ τῆς ψυχῆς βλ. v. Ivánka, 33-35 : Die Mischung von Sein und Nichtsein, καὶ τὴν ἀδημοσίευτη ἐργασία (δίπλωμα τῆς École Pratique des Hautes Études) τῆς K. Palaiologopoulou-Antoniades, *La première incarnation de l'âme dans les mythes Platoniciens*, Paris 1963, 42-46 καὶ 53-61.

Θ' ἀφήσωμε πίσω μας ὅλο τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κόσμο, γιὰ νὰ πᾶμε σ' ἕνα διανοητὴ ποὺ βρίσκεται σ' ἐντελῶς διαφορετικὸ κλῖμα : τὸν ἱερὸ Αὐγουστῖνο. Ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος ἐπηρεάστηκε ἔμμεσα ἀπὸ τὸν Πλατωνισμὸ μέσα ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς εἶναι γνωστὸ — ἄλλωστε ὁ Νεοπλατωνισμὸς τὸν βοηθάει νὰ ξεπεράση τὸν ἀκαδημαϊκὸ Σκεπτικισμό, ποὺ γεννήθηκε μέσα του, ὅταν συνέλαβε τὶς ἀδυναμίες τῆς μανιχαϊκῆς δοξασίας, τὴν ὁποία πρέσβευε. Βασικὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν Αὐγουστῖνο ὑπῆρξε τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως ὑπὸ τὴν μορφὴν ποὺ εἶχε τεθῆ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. 'Αλλ' ἐδῶ ἡ ἀπάντηση εἶναι διαφορετική. Οἱ ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως δὲν εἶναι ὀντολογικές, ἀλλὰ θεολογικές. Ἡ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Αὐτὸς εἶναι ἡ ὑπέρτατη προϋπόθεση τῆς γνώσεως. Ὅλο τὸ βιβλίο Χ ἀπὸ τὶς *Ἐξομολογήσεις* μπορεῖ νὰ συνοψιστῆ στὴν φράση : δὲν θὰ σὲ γύρευα, ἂν δὲν ἤξερα πὼς ὑπάρχεις. Τὸ ἴδιο σὲ ἄλλη γλῶσσα μᾶς εἶχε πεῖ ὁ Πλάτων στὸν *Μένωνα*, ὅπως εἴδαμε. Ἡ διαδικασία τῆς γνώσεως εἶναι ἡ προσπάθεια νὰ ξαναθυμηθοῦμε ὅσα ἤδη ξέρομε ἀπὸ τὴν θέαση τῶν ὄντως ὄντων. Στὸν Αὐγουστῖνο ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ μέσα μας, ὅσο ἀμυδρὴ καὶ κρυμμένη στὰ κατάβαθα τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ ἂν εἶναι, μᾶς βοηθάει νὰ ἀναζητήσωμε τὴν πραγματικὴ ἀλήθεια, ποὺ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Ὁ ἄνθρωπος μόνο σὲ σχέση μὲ τὴν ἀλήθεια αὐτὴ μπορεῖ νὰ γνωρίση τὸν κόσμο καὶ νὰ θεμελιώση τὴν προσωπική του ὕπαρξη, ποὺ σὰν ὑποκειμενικὴ ἀνήκει στὸν κόσμο τῶν φαινομένων. Ριγμένος σ' αὐτὸν τὸν ὑποκεινικὸ κόσμο τῆς ἀλλαγῆς, τῆς ἀστάθειας καὶ τῆς φθορᾶς, θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ πλησιάση τὴν ἀλήθεια ἀπὸ μόνος του, ἂν δὲν ὑπῆρχε μέσα του ἕνας σπινθήρας θείου φωτὸς ποὺ νὰ τοῦ δείχνη τὸν δρόμο. Ὅσο καὶ ἂν ἔχη ἀδυνατίσει τὸ φῶς αὐτὸ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, πάντα ὑπάρχει. Καὶ ὁ χειρότερος τῶν ἀνθρώπων μπορεῖ νὰ ἀναζητήση καὶ νὰ βρῆ τὸν ἀληθινὸ Θεό.

Τὸν ἴδιο πανανθρώπινο χαρακτῆρα εἶχε καὶ ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴν ἀνάμνηση : Δὲν εἶναι τυχαῖο βέβαια ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε διαλέξει ἕνα δοῦλο στὸν *Μένωνα*, γιὰ νὰ ἀποδείξη τὴν θεωρία του. 'Ακριβῶς γιατὶ ὁ δοῦλος δὲν εἶχε καμμιὰ ἐπίκτητη γνώση. Εἶχε ὡρισμένες προϋποθέσεις τῆς γνώσεως μέσα του. Κάθε ἄνθρωπος, μορφωμένος ἢ ἀμόρφωτος, ἐλεύθερος ἢ δοῦλος, ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ ἀποκτήση τὴν ἀληθινὴ γνώση (καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ὁ Πλάτων εἶναι ἕνας μεγάλος ἀνθρωπιστής). Ὁ Αὐγουστῖνος, ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν προβληματισμό, διατήρησε ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ τὴν καθαυτὸ πλατωνικὴ ἔννοια γιὰ τὴν ὑπερβατικότητα τῆς ἀλήθειας, ἔδωσε ὅμως νέο περιεχόμενο στὴν ὑπερβατικότητα αὐτή, γιατὶ τώρα ἡ ἀλήθεια εἶναι ὁ προσωπικὸς θεός. Ἡ οὐσιαστικὴ αὐτὴ διαφοροποίηση εἶχε σὰν συνέπεια καὶ τὴν μετατόπιση τοῦ κέντρου τοῦ βάρους ἀπὸ τὴν γνώση στὴν *ἐπικοινωνία* μὲ τὸν προσωπικὸ αὐτὸ θεό. Τὴν θέση τῆς Διαλεκτικῆς γιὰ τὴν σύλληψη τῆς ὑπέρτατης ἰδέας τοῦ ἀγαθοῦ

λαμβάνει ἡ ἀγάπη καὶ ἡ θεία «χάρις», ἀπαραίτητες προϋποθέσεις τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, γνώσεως βέβαια ποὺ εἶχε πολλὰ μυστικὰ στοιχεῖα. Τὸ κακὸ εἶναι ἡ ἔλλειψη τῆς θείας χάριτος καὶ τῆς ἀγάπης, ἐνῶ στὸν Πλάτωνα ἦταν ἄγνοια. *Οὐδεὶς ἑκὼν κακός*, μᾶς εἶπε ὁ Σωκράτης. Οἱ ἰδέες, τὸ εἰδικώτερο ἀντικείμενο τῆς γνώσεως γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι πιὰ αὐθύπαρκτες ἰδεατὲς ὑποστάσεις, ἀλλὰ οἱ ἰδέες τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ. Οἱ ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως δὲν ἦταν δυνατὸ νὰ προέρχωνται ἀπὸ τὴν ἐκ τῶν προτέρων γνώση τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ὑπὸ τὴν καθαρὴ πλατωνικὴ μορφή, ἐφ' ὅσον ὁ Αὐγουστῖνος, σὰν χριστιανός, δὲν μποροῦσε νὰ δεχθῆ πλέον τὴν προϋπαρξη τῶν ψυχῶν, ἀλλὰ σήμαιναν ὅτι ὁ ἄνθρωπος, μαζὶ μὲ τὴ δεκτικότητά του γιὰ τὴν γνώση τῆς ἀπόλυτης καὶ ὑπέρτατης ἀλήθειας, τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, ποὺ ἦταν ὁ ἴδιος ὁ Θεός, εἶχε καὶ τὴν δυνατότητα νὰ θεᾶται τὶς ὑπέρτατες κατηγορίες καὶ ἀλήθειες τῶν ὄντων (θεωρία περὶ τῆς ἐλλάμψεως, τῆς illuminatio). Ἀπ' αὐτὸ ἐξηγεῖται, ὡς ἕνα σημεῖο βέβαια, καὶ ἡ μεγάλη στροφὴ ποὺ ἔγινε μὲ τὸν Αὐγουστῖνο πρὸς τὸν ἐσωτερικὸ κόσμο καὶ τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ ἀποτελεῖ μιὰ ἀποφασιστικὴ καμπὴ μέσα στὴν ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος. Οἱ σκέψεις του γύρω ἀπὸ τὸν χρόνο, οἱ ψυχολογικές του παρατηρήσεις, ἡ ἔννοια τῆς αὐτοσυνειδησίας, ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὴν προσπάθειά του νὰ στηρίξη τὴν ἔννοια τῆς ὑπάρξεως πάνω στὴν ἀμφιβολία ποὺ εἶναι σύμφυτη μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ λόγου, ὅλα αὐτὰ δείχνουν ὅτι στὸν Αὐγουστῖνο δὲν ἔχομε μιὰ ἁπλῆ ἢ πετυχημένη ἐπανάληψη ὡρισμένων παλαιότερων θεωριῶν, πρᾶγμα ποὺ δὲν θὰ εἶχε καὶ μεγάλη σημασία, ἀλλὰ μιὰ νέα σύνθεση, ἀνάλογη μὲ τὶς προϋποθέσεις τῆς χριστιανικῆς σκέψεως. Ὅτι στὸ ἔργο τοῦ Αὐγουστίνου ὑπάρχουν δυσκολίες ἀκριβῶς λόγῳ τῆς διαφορετικῆς προελεύσεως τῶν διαφόρων στοιχείων καὶ τῆς ἐγγενοῦς δυσκολίας τῶν προβλημάτων, εἶναι φυσικό· ἄλλωστε δύσκολα θὰ εὕρισκε κανεὶς μεγάλο ἔργο τοῦ πνεύματος χωρὶς ὡρισμένες ἐσωτερικὲς ἀντιθέσεις. Ἡ συμβολή του πάντως παραμένει οὐσιαστικὴ γιὰ ὅλη τὴν ἐξέλιξη τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψεως : γιατὶ ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ἡ ὑπερβατικὴ προϋπόθεση τῆς γνώσεως, τὸ ἄνοιγμα τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια, ἐξασφαλίζει στὸν ἄνθρωπο τὸ ἀναγκαῖο θεμέλιο, πάνω στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ στηρίξη τὴν ἐσωτερική του ὕπαρξη καὶ τὴν γνώση του γιὰ τὸν κόσμο, ὥστε νὰ μὴ γίνεται ἔρμαιο τοῦ ὑποκειμενισμοῦ του, ἀπὸ τὴν ἄλλη πάλι πλευρὰ ἡ στροφὴ αὐτὴ πρὸς τὴν ἐσωτερικὴ ἐμπειρία ἄνοιξε καινούργιους κόσμους στὴν γνώση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως δείχνει ὅλη ἡ μετέπειτα ἐξέλιξη. Δὲν εἶναι, ἐπίσης, τυχαῖο ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος, μετὰ τὸν Ὠριγένη[10], ὑπῆρξε καὶ ὁ πρῶτος πραγματικὸς φιλόσοφος τῆς ἱστορίας[11].

10. Βλ. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτων-Πλωτῖνος-Ὠριγένης*, Ἀθῆναι 1959, 77 ἐπ.

11. Ἡ σημασία τοῦ Αὐγουστίνου γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας ὑπῆρξε ὡς γνω-

Ἂν ἀφήσωμε τὴν θρησκευτικὴ σκέψη καὶ τὸν μεσαιωνικὸ κόσμο καὶ πᾶμε στὸν πρῶτο μεγάλο ὀρθολογιστὴ τῶν νεωτέρων χρόνων, στὸν Descartes, παρατηροῦμε ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐπιστροφὴ στὴν πλατωνικὴ Νοησιαρχία, χωρὶς βέβαια νὰ ἔχωμε καὶ ἐπιστροφὴ στὴν πλατωνικὴ Ὀντολογία, γιατὶ ὁ Descartes ξεκινάει ἀπὸ χριστιανικὲς ἔννοιες καὶ ἔχει ἐπηρεαστῆ ἀπὸ τὸν Αὐγουστῖνο — εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ *cogito ergo sum* ὑπάρχει μέσα στὶς *Confessiones* του. Ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς γνώσεως γιὰ τὸν Descartes εἶναι οἱ ideae innatae, οἱ γνωστὲς ἔμφυτες ἰδέες, τῶν ὁποίων ἡ ἀλήθεια βασίζεται στὴν προφάνεια (evidentia), ποὺ παίζει τὸν ρόλο ἑνὸς κριτηρίου τῆς ἀλήθειας (regula veri). Ὅλες οἱ ἔννοιες, ποὺ ἔρχονται μέσα μας μὲ τὴν ἴδια βεβαιότητα ποὺ ἔχομε γιὰ τὸ ὅτι ὑπάρχομε (ὑπάρχω γιατὶ σκέπτομαι, σκέπτομαι γιατὶ ἀμφιβάλλω), εἶναι ἀληθινές. Παρ' ὅλο ὅτι ὁ ὁρισμὸς τῆς ἐννοίας τῆς προφάνειας παρουσιάζει δυσκολίες, εἶναι μιὰ ἔννοια χωρὶς τὴν ὁποία τὰ Μαθηματικά, (τὰ κλασικὰ Μαθηματικά), δὲν εἶναι νοητά, ἐφ' ὅσον οἱ βασικὲς ἀρχές τους, τὰ ἀξιώματα, προϋποθέτουν μιὰ ἐνορατικὴ (intuitive) γνώση. Παρ' ὅλη τὴ διαφορὰ ποὺ παρουσιάζουν μεταξύ τους οἱ ἔννοιες «ἀνάμνηση» καὶ «προφάνεια», ὑπάρχει ἕνα κοινὸ σημεῖο ποὺ τὶς χαρακτηρίζει, ὅτι δηλαδὴ καὶ οἱ δυὸ εἶναι δεδομένα τῆς συνει-

---

στὸ μεγάλη. Τὸ ἔργο του ἐπιδρᾶ ὄχι μόνο ἔμμεσα ἀλλὰ καὶ ἄμεσα στὴν ἐξέλιξη τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὅτι ὁ Wittgenstein ἀρχίζει τὶς *Philosophische Untersuchungen* μὲ ἕνα ἀπόσπασμα τοῦ Αὐγουστίνου, ὅπου αὐτὸς μιλάει γιὰ τὸ πῶς μέσα ἀπὸ τὴν χρήση τῶν λέξεων ἔμαθε σιγὰ-σιγὰ σὰν μικρὸ παιδὶ τὴν σημασία τους: *In diesen Worten* [*Confessiones* 1, 8] *erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache* (*Philosophische Untersuchungen,* Frankfurt/Main 1971, σελ. 13, παράγρ. 1). Ἡ Gebrauchstheorie, μὲ τὴν ὁποία ὁ Wittgenstein ἀρχίζει τὴν Sprachanalyse του, ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς θέσεις τῆς φιλοσοφίας του. *Man kann* —λέει παρακάτω— *für eine grosse Klasse von Fällen der Benutzung des Wortes «Bedeutung» —wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benutzung— dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache* (βλ. ὅ.π., παράγρ. 1). Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι βρίσκομε μυστικὰ στοιχεῖα καὶ στὸν Wittgenstein, κυρίως στὸν *Tractatus Logico-Philosophicus* (βλ. τὴν ἑλληνικὴ μετάφραση στὸ περιοδ. «Δευκαλίων» 7/8, Ἀθῆναι 1971), ὅπως ἐπίσης καὶ στοὺς φιλοσόφους ποὺ ὑπέστησαν τὴν ἐπίδραση τῆς Φαινομενολογίας τοῦ Husserl, δηλαδὴ στοὺς Ὑπαρξιστάς. Γιατὶ καὶ στὸν Husserl ἐπέδρασε, ὡς φαίνεται, ὁ Αὐγουστῖνος ἄμεσα. Ἡ θεωρία τῆς Intentionalität δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀποθεολογοποιημένη μορφὴ τῆς ἰδέας τοῦ Αὐγουστίνου, ὅτι ἡ ὑποκειμενικὴ γνώση καὶ ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, ἡ δυνατότητα τῆς γνώσεως τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, εἶναι δεδομένες στὸν ἄνθρωπο (ποὺ πάλι, ὅπως εἴπαμε, ἦταν μιὰ νέα διατύπωση τοῦ πλατωνικοῦ προβληματισμοῦ). Ἡ θεωρία αὐτὴ τοῦ Husserl κατὰ τοῦτο ὡδήγησε σὲ μυστικιστικὲς τάσεις, παρὰ τὴν ἀρχικὴ πρόθεσή του, γιατὶ καταργήθηκαν μὲ αὐτὴν τὰ ὅρια μεταξὺ τοῦ ἀντικειμένου καὶ τοῦ ὑποκειμένου, μιὰ καὶ τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο τίθενται μαζί. Ἡ συνείδηση εἶναι πάντα συνείδηση κάποιου πράγματος (βλ. καὶ τὴν ὑποσ. 4).

δήσεως, ἄρα ἀπὸ μιὰ ἄποψη ἐμπειρικὲς ἔννοιες, ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ νόημά τους, ἡ σημασία τους «ὑπερβαίνει» τὴν ἐμπειρική τους, ψυχολογικὴ ὑφή. Γιατὶ μὲ τὴν προφάνεια (λογικὴ προφάνεια) γίνεται ἡ διαπίστωση γιὰ τὴν ὕπαρξη ἢ μὴ λογικῆς ἀναγκαιότητας, νὰ δεχθοῦμε π.χ. ὅτι A + B = B + A, μὲ τὴν ἀνάμνηση γίνεται ἡ διαπίστωση ὅτι μιὰ ἔννοια εἶναι ἡ ἴδια (ἡ αὐτὴ) μὲ μιὰ ἄλλη A = A μέσα σὲ μιὰ χρονικὴ ἀλληλουχία. Μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀναμνήσεως ὁ Πλάτων εἰσάγει τὸν παράγοντα χρόνο μέσα στὴ γνωστικὴ λειτουργία, γιατὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη ἀνάμνηση χωρὶς τὴν ὕπαρξη δύο χρονικῶν στιγμῶν, ὁσοδήποτε ἀπειροελάχιστη καὶ ἂν εἶναι ἡ ἀπόσταση μεταξύ τους. Δὲν μποροῦμε νὰ εἰσέλθωμε περαιτέρω στὸν σχετικὸ προβληματισμό, πάντως κατὰ τοῦτο ἔχει ἐνδιαφέρον ἡ συσχέτιση τῆς προφάνειας καὶ τῆς ἀναμνήσεως, γιατὶ στὴν προφάνεια στηρίζονται οἱ βασικὲς ἀρχὲς τῶν Μαθηματικῶν, τῶν ὁποίων τὴν ἐγκυρότητα ὁ Πλάτων φέρνει σὰν ἀπόδειξη τῆς θεωρίας τῆς ἀναμνήσεως. Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἀλήθεια τῶν Μαθηματικῶν εἶναι προφανὴς (evident), γιατὶ μετέχουν στὴν ἀλήθεια τῶν ὄντως ὄντων[12].

Ἐνδεικτικό, ἐπίσης, γιὰ τὸν καρτεσιανὸ Ὀρθολογισμὸ εἶναι ὅτι οἱ ideae innatae ὄχι μόνον ἀποτελοῦν τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ἀλλ' ὅτι μ' αὐτὲς μπορεῖ νὰ στηριχθῆ λογικὰ ἡ ἔσχατη πραγματικότητα, ποὺ εἶναι καὶ τὸ τελικὸ θεμέλιο κάθε γνώσεως : τὸν θεὸ (ἐδῶ ὁ Descartes πλησιάζει στὸν Αὐγουστῖνο). Ὁ Descartes παρουσιάζει κατὰ τοῦτο συγγένεια πρὸς τὴν πλατωνικὴ Νοησιαρχία, ἐπειδὴ δέχεται, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι σὲ θέση νὰ γνωρίση λογικὰ τὸ θεῖο, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὅμως, μὴ διαθέτοντας τὴν πλατωνικὴ Ὀντολογία καὶ δεμένος ὅπως ἦταν μὲ τὴν ἔννοια τοῦ προσωπικοῦ θεοῦ, χρειαζόταν ἀποδείξεις, τὶς ὁποῖες ὁ Πλάτων δὲν εἶχε ἀνάγκη. Ὅτι μὲ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως δὲν μποροῦμε νὰ προχωρήσωμε πάρα πάνω καὶ νὰ θεμελιώσωμε λογικὰ τὶς προϋποθέσεις αὐτὲς σὲ μιὰ ἔσχατη προϋπόθεση, τὸν θεό, γιατὶ τότε ὁδηγούμεθα σὲ ἄλυτες ἀντινομίες, τὸ ἔδειξε ὁ Κάντ, ὁ ὁποῖος ἔθεσε καὶ τὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως ἐξ ἀρχῆς μὲ μεγάλη θεωρητικὴ καὶ ἀναλυτικὴ διεξοδικότητα.

Ἡ προσπάθεια τοῦ Κὰντ συνίστατο ἀκριβῶς στὸ νὰ θεμελιώση ἐξ ἀρχῆς τὴ γνώση, τὴν ἐμπειρικὴ γνώση, πάνω στὶς πραγματικές της προϋποθέσεις, τὶς καλούμενες ὑπερβατικὲς (transzendental), γι' αὐτὸ καὶ τὸ ἔργο του, ἡ κριτική του, χαρακτηρίζεται ὡς ἡ μεταφυσικὴ τῆς ἐμπειρίας —κατ' ἀντίθεση πρὸς τὸν Αὐγουστῖνο, γιὰ τὸν ὁποῖο ἐλέχθη ὅτι ἦταν ὁ εἰσηγητὴς τῆς «Μεταφυσικῆς τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας» (Windelband). Ὡς

12. Γιὰ τὴν Evidenz εἰδικώτερα ἴδε Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig 1930, καὶ Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Wien 1954, 96 ἐπ.

ὑπερβατικὲς θεωρεῖ ὁ Κὰντ ἐκεῖνες τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ποὺ δὲν ἀνάγονται οὔτε στὴν ἁπλῆ ἐμπειρία οὔτε στὴν τυπικὴ λογική, δηλαδὴ ἐκεῖνες ποὺ δὲν εἶναι οὔτε συνθετικὲς οὔτε ἀναλυτικές, δηλ. ταυτολογικές. Ὁ Κὰντ καθορίζει τὶς ἀναλυτικὲς καὶ συνθετικὲς κρίσεις ἀντίστοιχα ὡς a priori καὶ a posteriori, ἀλλὰ τὸ βασικὸ πρόβλημα δὲν συνίσταται σ' αὐτὴ τὴ διάκριση ἀλλὰ στὴν ἐπισήμανση ἐκείνων τῶν κρίσεων, ποὺ ὀνομάζει synthetische Urteile a priori.

Ἡ σύλληψη αὐτὴ τοῦ Κάντ, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν σημαντικώτερη συμβολή του στὴ Γνωσιολογία, ξεκινάει ἀπὸ ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τοῦ γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ σημαίνει μιὰ ἀποδέσμευση καὶ ἀπὸ τὴ δογματικὴ Μεταφυσικὴ καὶ ἀπὸ τὸν ἄκρατο Ὑποκειμενισμὸ ἢ τὴν ἀφελῆ Αἰσθησιοκρατία. Αὐτὴ ἡ ἀνακάλυψη γιὰ δεύτερη φορὰ τοῦ ἀνθρωπίνου μέτρου (τρίτη, ἂν λάβωμε ὑπ' ὄψη μας τοὺς Σοφιστὰς καὶ τὸν σωκρατικὸ προβληματισμό), ποὺ ἔφερε ἕνα ἀνθρωποκεντρισμὸ διαφορετικὸ βέβαια ἀπὸ τὸν ἀνθρωποκεντρισμὸ τῆς Ἀναγέννησης, ἐφ' ὅσον τώρα περιλάμβανε (ὅπως ἄλλωστε καὶ ὁ σωκρατικὸς ἀνθρωποκεντρισμὸς) καὶ τὸ μέτρο γιὰ τὴν ἠθικὴ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἐκφράστηκε οὐσιαστικὰ ὡς πρὸς τὴ Γνωσιολογία μέσα στὸ καντιανὸ σύστημα μὲ τὴν στροφὴ ποὺ εἶναι γνωστὴ ὡς Kopernikanische Wendung, ὅτι δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος, ὡς γνωστικὸ κέντρο, δίνει τὴν μορφὴ στὸ ὑλικὸ ποὺ τοῦ φέρνουν οἱ αἰσθήσεις. Αὐτὴ ἡ μορφὴ ἐξαρτᾶται ἀκριβῶς ἀπὸ τὶς ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως, ποὺ γίνονται ἐμφανεῖς σὲ δυὸ βασικὲς περιοχὲς τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου, στὶς κατηγορίες (ποὺ ἔλκουν ὡς γνωστὸ τὴν καταγωγή τους ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη) καὶ τὶς μαθηματικὲς κρίσεις, ποὺ εἶναι συνθετικὲς a priori κρίσεις (synthetische Urteile a priori). Αὐτὲς οἱ κρίσεις ἔχουν γενικὴ ἰσχὺ (Allgemeingültigkeit) καὶ εἶναι λογικὰ ἀναγκαῖες (ἔχουν logische Notwendigkeit), παρ' ὅλο ὅτι δὲν εἶναι ἀναλυτικὲς-ταυτολογικές, καὶ τοῦτο γιατὶ ἔχουν ἕνα ἰδιότυπο συνθετικὸ περιεχόμενο ποὺ τὶς καθιστᾶ συνθετικές, χωρὶς ὅμως τὸ συνθετικὸ αὐτὸ περιεχόμενο νὰ μπορῆ νὰ ἀναχθῆ στὴν ἐμπειρία. Ἡ γνώση, ἡ ἐμπειρικὴ πάντα γνώση, εἶναι δυνατή, γιατὶ ὁ ἄνθρωπος δίνει τὴ δική του μορφὴ στὸ ὑλικὸ ποὺ τοῦ παρέχει ἡ ἐμπειρία μέσῳ τῆς ἐποπτείας, τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου. Δὲν εἶναι βέβαια τυχαῖο, ὅτι κατὰ τὸν Πλάτωνα τὰ Μαθηματικὰ ἀνήκουν σὲ μιὰ ἐνδιάμεση σφαῖρα μεταξὺ τοῦ κόσμου τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ κόσμου τῶν αἰσθητῶν, μόνο ὅτι ἡ ἰδιότητα αὐτὴ τῶν Μαθηματικῶν ἔχει ὀντολογικὴ προέλευση, μιὰ καὶ ἡ φύση τῆς ψυχῆς εἶναι μεικτή. Τοῦτο ἔχει σημασία, γιατὶ ἡ πλατωνικὴ ἄποψη δὲν θίγεται ἀπὸ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκήθηκε καὶ ἀσκεῖται ἀκόμα, ἂν καὶ κατὰ πόσον τὰ Μαθηματικὰ ἀποτελοῦν συνθετικὲς a priori κρίσεις.

Ἡ κριτικὴ αὐτὴ ἀσκήθηκε ἀπὸ ἀντιπροσώπους τῆς Ἀναλυτικῆς Φιλοσοφίας (Λογικιστικὴ σχολή), τῶν ὁποίων ἡ κύρια προσπάθεια συνί-

στατο στὴν ἀναγωγὴ τῶν Μαθηματικῶν στὴ Λογική, ὥστε ἡ Λογικὴ νὰ περιλαμβάνη καὶ τὰ Μαθηματικὰ ὡς μορφὴ σχέσεων. Βασικὸ πρόβλημα γιὰ τὴν ἀναγωγὴ αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ διερεύνηση τῆς φύσεως τῶν Μαθηματικῶν, ἂν δηλαδὴ οἱ μαθηματικὲς προτάσεις εἶναι ἀναλυτικῆς, ταυτολογικῆς ὑφῆς ἢ συνθετικὲς a priori κατὰ τὴν καντιανὴ ἀντίληψη (Frege). Παρ' ὅλο ὅτι κατέστη δυνατὸ νὰ ἀναγάγουν μαθηματικὲς σχέσεις στὴν Λογικὴ (*Principia Mathematica* τῶν B. Russell - A. N. Whitehead, τόμοι τρεῖς, London 1925-1927[2]), πρᾶγμα ποὺ συνηγοροῦσε γιὰ τὴν ἀναλυτικὴ φύση τῶν Μαθηματικῶν, καὶ νὰ προχωρήσουν στὴν «ἀξιωματοποίηση» (Axiomatisierung) βασικῶν κλάδων τῶν Μαθηματικῶν (D. Hilbert), δὲν κατώρθωσαν νὰ λύσουν τελειωτικὰ προβλήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπείρου, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο ἔχει οὐσιαστικὴ σημασία γιὰ τὸ νόμιμο ἢ μὴ ὁλόκληρων κλάδων τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης. Τοῦτο συνηγοροῦσε καὶ γιὰ τὴν καντιανὴ ἄποψη ὅτι τὰ Μαθηματικὰ (ἄσχετο ἂν τώρα δὲν ἐπρόκειτο γιὰ τὶς συγκεκριμένες μαθηματικὲς προτάσεις) ἔχουν ἕνα ἰδιότυπο συνθετικὸ περιεχόμενο, ποὺ δὲν ἀνάγεται στὴν ἐμπειρία, καὶ ἑπομένως συνηγοροῦσε (χωρὶς τὶς δυσκολίες τῆς καντιανῆς προβληματικῆς) καὶ γιὰ τὴν ἀντίστοιχη πλατωνικὴ ἀντίληψη ὅτι τὰ Μαθηματικὰ εἶναι μεικτά. Οὐσιαστικῆς σημασίας γιὰ τὴν πάρα πέρα ἐξέλιξη τοῦ σχετικοῦ προβληματισμοῦ ὑπῆρξε ἡ διαπίστωση ὡρισμένων ὅτι ἡ ἀναγωγὴ (καὶ ἑπομένως ἡ θεμελίωση) τῶν Μαθηματικῶν στὴ Λογική, ὡς τὸ σημεῖο ποὺ αὐτὴ εἶναι δυνατή, δὲν μπορεῖ νὰ γίνη χωρὶς τὴν χρησιμοποίηση ὡρισμένων γενικῶν ἐννοιῶν πλατωνικῆς ὑφῆς (αὐθύπαρκτες νοηματικὲς ὀντότητες), ὅπως εἶναι π.χ. ἡ ἔννοια τῆς τάξεως ἢ τοῦ συνόλου (Klasse ἢ Menge) καθὼς καὶ τὸ ὅτι κατὰ τὴν ἀναγωγὴ αὐτὴ ἐμφανίζονται ἀντινομίες, ὅπως ἡ γνωστὴ ἀντινομία τοῦ Russell[13]. Τοῦτο καθιστοῦσε ἀναγκαία τὴν ἐξεύ-

13. Γιὰ τὴν σημασία τῶν πλατωνικῶν ἐννοιῶν στὰ Μαθηματικὰ ἴδε: P. Bernays, *Sur le platonisme dans les mathématiques,* Paris 1953, Stegmüller, *Das Universalien-Problem einst und jetzt,* «Archiv für Philosophie» 6 (1956) 192-225 καὶ 7 (1957) 45-81, Φ. Βασιλείου, *Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν,* Ἀθῆναι 1971[2], 49-65 κ.ἀ. Μιὰ λύση σχετικὰ μὲ τὴν χρησιμοποίηση πλατωνικῶν ἐννοιῶν καὶ τῆς ἐννοίας τοῦ ἀπείρου ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Stegmüller ὁ Konstruktiver Konzeptualismus ἢ Konstruktionismus, μιὰ μετριασμένη μορφὴ Πλατωνισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀνάγεται στὸ σύστημα τοῦ Hao Wang (βλ. ὅ.π., σελ. 97-113). Μὲ τὸ σύστημα αὐτὸ ἀποφεύγεται καὶ ὁ κίνδυνος τῶν ἀντινομιῶν, ποὺ ὑπάρχει στὴν ἀκραία πλατωνικὴ θέση, καὶ ἡ ἀδυναμία τῶν Ὀνοματοκρατῶν. *Die in einem solchen System,* γράφει ὁ Stegmüller, *explizit formulierten Regeln zu Vermeidung impredikativer Definitionen geben eine präzise Explikation für die konstruktionistische Prinzipien der Klassenbildung. Der Gegensatz zwischen den beiden platonistischen Positionen findet weiterhin seinen Ausdruck darin, dass der konstruktive Konzeptualist nur abzahlbare Unendlichkeiten zulassen kann, während für den strengen Platonisten die ganze Hierarchie der Transfiniten besteht* (βλ. ὅ.π., σελ. 113).

ρεση μιᾶς λύσεως —μιὰ καὶ ἡ «Typenlehre», ἡ θεωρία περὶ τῶν τύπων, τοῦ Russell δὲν ἐξαρκοῦσε— πρᾶγμα ποὺ εἶχε ὡς συνέπεια ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ καὶ γιὰ ὡρισμένη κατεύθυνση ἐρεύνης τὴ δημιουργία ἑνὸς καινούργιου κλάδου, τῶν Μεταμαθηματικῶν, τὰ ὁποῖα συνίστανται στὴν μεταμαθηματικὴ φορμαλιστικὴ θεμελίωση τῶν ἀξιωματικῶν συστημάτων, ὥστε νὰ μὴν ὑπεισέρχονται ἀντινομίες σ' αὐτὰ (Hilbert), καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὴν προσπάθεια τῆς θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν, ὄχι πιὰ σὲ αὐταπόδεικτα ἀξιώματα ἢ ἔννοιες πλατωνικῆς ὑφῆς, ἀλλὰ σὲ συμβατικὲς ἔννοιες (Konventionen) (Φορμαλιστικὴ σχολή). Κυριώτερη ἔκφραση αὐτῆς τῆς προσπάθειας τῶν Φορμαλιστῶν ὑπῆρξε ὁ Konventionalismus καὶ ὁ Konstruktivismus, ἡ συμβατικὴ καὶ ἡ κατασκευαστικὴ δομὴ τῶν διαφόρων μαθηματικῶν συστημάτων, μὲ μόνο αἴτημα ὅτι μέσα στὰ συστήματα αὐτὰ δὲν ἐμφανίζονται ἀντιφάσεις[14].

Τὸ πρόβλημα, πάντως, τῆς θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν καὶ τῆς γνώσεως μένει ἀνοιχτό, ἀφ' ἑνὸς γιατὶ δὲν ὑπάρχει καμμιὰ ἐγγύηση ὅτι δὲν θὰ ἐμφανιστοῦν στὸ μέλλον ἀντινομίες σὲ ἄλλες περιοχὲς τῶν Μαθηματικῶν καὶ τῆς Λογικῆς, ἀφ' ἑτέρου γιατὶ καὶ ἡ προσπάθεια τῶν 'Ενορατικῶν (Intuitionisten), μεταξὺ τῶν ὁποίων σημαντικώτερος ὁ L. Brouwer, νὰ ἀπομακρύνουν τὴν ἔννοια τοῦ ἐνεργείᾳ ἀπείρου καὶ ὅλες τὶς ἔννοιες ποὺ ἐμφανίζονται ὡς αὐθύπαρκτες νοηματικὲς ὀντότητες, δηλαδὴ τὶς ἔννοιες πλατωνικῆς ὑφῆς, ἀπὸ τὴν θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν, τελικὰ φτωχαίνουν τὴν γνώση ἀντὶ νὰ τὴν πλουτίζουν. Τὸ παλιὸ πλατωνικὸ πρόβλημα γιὰ τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως κατέληξε στὸ ἐρώτημα —σύμφωνα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐποχῆς μας καὶ κυρίως κατὰ τὸ πρῶτο ἥμισυ τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα— κατὰ πόσο ἡ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ μαζὶ καὶ τὰ Μαθηματικὰ εἶναι «τετριμμένα» (trivial). Ἂν πράγματι ἡ ἀνθρώ-

---

14. Ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία εἶναι ὁ ἕνας μεγάλος κλάδος τῆς σύγχρονης φιλοσοφίας πού, συνεχίζοντας τὴν παλιὰ ὀρθολογικὴ παράδοση, περνάει ἀπὸ τὸν Καρτέσιο καὶ τὸν Κάντ. Ὁ ἄλλος μεγάλος κλάδος ξεκινάει πάλι ἀπὸ τὸν Κάντ καὶ μέσῳ τοῦ Hegel καὶ τοῦ Husserl καταλήγει (μὲ οὐσιαστικὲς ἐπιδράσεις τοῦ Kierkegaard) στὴν ὑπαρξιακὴ Ὀντολογία τοῦ Heidegger καὶ τὸν Ὑπαρξισμὸ γενικώτερα. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως ἡ πλευρὰ αὐτῆς τῆς ἐξελίξεως δὲν εἶχε τὴν ἴδια σημασία μὲ τὴν Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία, διεύρυνε ὅμως τὸν ὀντολογικὸ καὶ ὑπαρξιακὸ ὁρίζοντα τοῦ ἀνθρώπου. Παρὰ τὶς βασικὲς διαφορές τους καὶ οἱ δυὸ ἐξελίξεις παρουσιάζουν μερικὲς κοινὲς τάσεις. Ὅπως ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία προσπάθησε πρὸς στιγμὴ νὰ ἐνσαρκώση τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀκριβείας τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, ἀπαιτώντας γιὰ τὸν ἑαυτό της ἀπολύτως ἔγκυρες καὶ ἐλεγμένες προτάσεις μὲ τὸν κίνδυνο νὰ μετατραπῇ ἡ φιλοσοφία σ' ἕνα φορμαλιστικὸ παιχνίδι, ἔτσι καὶ ἡ Ὑπαρξιακὴ Φιλοσοφία, ἀπαιτώντας γιὰ τὸν ἑαυτό της τὴν σύλληψη τῆς οὐσίας μὲ τὸν τρόπο ποὺ ἡ θρησκεία —ὁ μυστικισμὸς— ἢ ἡ τέχνη μόνο μποροῦν νὰ τὴν φτάσουν, κινδύνεψε καὶ κινδυνεύει νὰ διαλυθῇ μέσα στὴν τέχνη, ὅπου βρῆκε μερικὲς ἀπὸ τὶς πιὸ σοβαρὲς ἐκφράσεις της. Καὶ

πινη λογικὴ εἶναι «τετριμμένη», θὰ ἦταν δυνατὸ κάποτε κάποια «μηχανὴ» νὰ ἀντικαταστήση τὸ ἀνθρώπινο λογικό ; Τοῦτο φαίνεται ἀδύνατο καὶ σ' αὐτὸ συνηγοροῦν καὶ οἱ ἐργασίες διαφόρων ἐρευνητῶν καὶ εἰδικώτερα τοῦ K. Goedel, ὁ ὁποῖος ἐξήτασε τὸ πρόβλημα τῆς μαθηματικῆς ἀλήθειας. Τὰ ἀποτελέσματα τῶν ἐργασιῶν τοῦ Goedel ἔχουν εὐρύτερες συνέπειες γιὰ ὅλη τὴ μαθηματικὴ σκέψη καὶ τὴν ἀνθρώπινη γνώση, γιατὶ αὐτὲς κατέδειξαν ὅτι ὑπάρχουν προβλήματα, γιὰ τὰ ὁποῖα δὲν ὑπάρχει ἀπόκριση, καὶ ὅτι ἑπομένως ὑπάρχει ἕνας ἀπροσδιόριστος παράγων μέσα στὴν ἴδια τὴν σκέψη ποὺ μᾶς ξεφεύγει[15]. Στὸ ἐρώτημα ποὺ κάποτε ἔθεσε ὁ Πλάτων γιὰ τὶς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως μόνο ἡ ἴδια ὁλόκληρη ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία θὰ μπορέση νὰ ἀπαντήση τελειωτικὰ (ἂν ἐν τῷ μεταξὺ δὲν ἐπέλθη καμμιὰ ὁλοκληρωτικὴ καταστροφή, πρᾶγμα καθόλου ἀπίθανο), θετικὰ ἢ ἀρνητικά : ἀρνητικά, ἂν μιὰ μέρα ἀντικατασταθῆ τὸ ἀνθρώπινο λογικὸ μὲ ἕνα «τεχνικὸ» δημιούργημα τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπου — γιατὶ τότε εἶναι προφανὲς ὅτι δὲν γεννᾶται πρόβλημα ὑπερβατικῶν προϋποθέσεων· θετικά, μὲ τὴν διαρκῆ ἐμβάθυνση στὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως, γιατὶ ἡ ἐμβάθυνση αὐτὴ μᾶς ἐξαναγκάζει νὰ ἀνακαλύπτωμε ὅλο καὶ καινούργιες περιοχές, ὅπου ἐπαληθεύονται ὡρισμένες προτάσεις ἢ ὅπου κρίνονται ὡς ἀπορριπτέες. Τὰ λεγόμενα ἄλυτα προβλήματα δὲν εἶναι ἄλυτα λόγῳ μιᾶς ἐγγενοῦς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος νὰ τὰ λύση, ἀλλὰ εἶναι μιὰ ἔκφραση τῆς δυναμικῆς, διαλεκτικῆς ὑφῆς τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος ποὺ διαρκῶς ἐπεκτείνει τὰ ὅρια χωρὶς ὅμως νὰ μπορῆ νὰ τὰ ξεπεράση. Ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα εἶναι ἀπὸ μιὰ ἄποψη πεπερασμένο δὲν μᾶς τὸ εἶπαν μόνο ἡ κλασικὴ φιλοσοφία καὶ οἱ μεγάλοι διδάσκαλοι τῆς Ἐκκλησίας, φέρνοντάς το σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἄπειρο πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ μερικοὶ σύγχρονοι μαθηματικοὶ καὶ ἀναλυτικοὶ φιλόσοφοι.

Ἐν σχέσει πρὸς τὰ ὅρια αὐτὰ ὑπάρχουν τρεῖς δυνατότητες : ἢ νὰ τὰ κα-

---

στὶς δυὸ αὐτὲς τάσεις φαίνεται καθαρὰ ἡ κρίση ποὺ περνάει ἡ φιλοσοφία στοὺς χρόνους μας. Χρειάστηκε ἡ ἀπειλὴ τῶν «Ρεαλιστῶν» μαρξιστικῆς προελεύσεως, τοῦ τρίτου μεγάλου κλάδου, γιὰ νὰ ἀφυπνισθῆ μιὰ μερίδα τῶν φιλοσόφων, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ τεθῆ καὶ πάλι τὸ πρόβλημα τῶν προϋποθέσεων τῆς γνώσεως. Σ' αὐτὸ συνετέλεσε καὶ ἡ μεγάλη πρόοδος τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, καὶ κυρίως τῆς Φυσικῆς, οἱ ὁποῖες ἀπήτησαν μιὰ ἐπενεξέταση τῶν θεμελιωδῶν προβλημάτων ποὺ συνοψίζονται στὸ *πρόβλημα τῆς βάσεως* (βλ. ὅ.π., σελ. 202, σημ. 2).

15. Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Wien 1959; ἐπίσης Βασιλείου 122-123, Ν. Αὐγελῆς, *Ἡ ἔννοια τῆς μαθηματικῆς ἀλήθειας καὶ ἡ ἀπόδειξη τοῦ Goedel. Φιλοσοφικὲς συνέπειες*, Θεσσαλονίκη 1972. Βλ. τέλος καὶ τὴν πρόσφατη Ἀνακοίνωση τοῦ κ. Φ. Βασιλείου στὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν (Συνεδρία 26.10.1972) μὲ θέμα *Μαθηματικὴ ἀλήθεια*.

ταργήση κανεὶς —τοῦτο θὰ σήμαινε ὅτι θὰ μποροῦσε τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νὰ ἀναλυθῆ καὶ νὰ διαλυθῆ σὲ ἕνα μηχανισμό, πρᾶγμα ποὺ φαίνεται, ὅπως εἴπαμε, ἀδύνατο· ἢ νὰ τὰ ξεπεράση ἀποκτώντας μιὰ ὑψηλότερη γνώση μέσα ἀπὸ ἑνὸς εἴδους ὑπεράνθρωπο— τοῦτο ὅμως εἶναι κάτι ποὺ ξεπερνάει κάθε λογικὴ κατηγορία καὶ ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ θέσωμε οὔτε σὰν ὑπόθεση. Ὁ ὑπεράνθρωπος εἶναι μιὰ fiction τὸ ἴδιο τερατώδης ὅσο μιὰ μηχανή. Μόνο ὡς αἴτημα τοῦ ἀνθρώπου γιὰ μιὰ ὑπερβατικὴ ἀπόλυτη γνώση μπορεῖ νὰ συλλάβη κανεὶς αὐτὸ τὸ ξεπέρασμα, αἴτημα ποὺ ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς ὑψηλῆς θρησκείας καὶ τοῦ ὁποίου ἡ ἐκπλήρωση εἴτε τίθεται μετὰ θάνατον εἴτε πραγματοποιεῖται, ἂν πραγματοποιῆται, μέσα ἀπὸ τὴν μυστικὴ βίωση. Ἀλλὰ ἐδῶ βρισκόμαστε ἔξω ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς γνώσεως. Ἡ τρίτη δυνατότητα εἶναι νὰ συλλάβη κανεὶς τὰ ὅρια αὐτά. Ἡ σύλληψη αὐτὴ πραγματοποιεῖται βασικὰ κατὰ δύο τρόπους : Εἴτε σὲ σχέση πρὸς ἕνα ἄπειρο ὄν, ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὴν ἀπόλυτη γνώση καὶ ἀποτελεῖ τὸ ὅριο, χωρὶς ὅμως νὰ μπορῆ κανεὶς νὰ συγκεκριμενοποιήση αὐτὸ τὸ ὅριο, ἀφοῦ οὔτε ἡ ὕπαρξη τοῦ ἀπόλυτου ὄντος συλλαμβάνεται λογικὰ οὔτε ἡ ἔννοια τῆς ἀπολύτου γνώσεως μπορεῖ νὰ ὁρισθῆ, —εἴτε ὡς ἕνας ἰδεατὸς ὁρίζοντας. Ὁ ὁρίζοντας αὐτὸς —ὁ «ὅρος»— ὑπάρχει ὡς μιὰ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴ γνώση, ὅπως —γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε μιὰ πολὺ παλιὰ εἰκόνα— τὸ φῶς γιὰ τὴν ὅραση (χωρίς, βέβαια, τὴν ὑλικὴ ὑπόστασή τους)· εἶναι, μποροῦμε νὰ ποῦμε, σύμφυτος μὲ τὸ πνεῦμα, γιατὶ αὐτὸ δὲν νοεῖται χωρὶς αὐτὸ τὸ ἄπλωμα τῶν ὁρίων του, μὲ τὰ ὁποῖα ὅμως ποτὲ δὲν συμπίπτει. Ὁ ἰδεατὸς αὐτὸς ὁρίζων εἶναι δεδομένος καὶ δὲν χρειάζεται ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξής του, μιὰ καὶ χρησιμοποιοῦμε ὡρισμένες ἔννοιες, προϋποθέσεις, γιὰ νὰ προχωροῦμε στὴ γνώση. Τοῦτο τὸν ὁρίζοντα ὁ Πλάτων τὸν θέλει φωτεινὸ καὶ ἔναστρο —μὲ τὶς ἰδέες, τὰ ὄντως ὄντα, τὰ αἰώνια πρότυπα τῶν πραγμάτων. Ἄλλοι τὸν προτιμοῦν σκοτεινὸ καὶ ἀκαθόριστο, γιατὶ τὸν βλέπουν ὄχι πιὰ μέσα ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη γήινη ἀτμόσφαιρα, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ ἕνα ἄξενο διάστημα. Ὡστόσο σημαντικὸ εἶναι —ἂν καὶ κανεὶς δὲν ἀφήνει γιὰ πολὺ τὸ ἀνθρώπινο καὶ μαζὶ καὶ θεῖο πλατωνικὸ στερέωμα καὶ ὅλο καὶ γυρίζει γεμᾶτος νοσταλγία σ' αὐτὴ τὴ μικρὴ γῆ— ὅτι τὸ στερέωμα, ὁ ἰδεατὸς ὁρίζοντας, ὑ π ά ρ χ ε ι[16]. Γιατὶ ἐκεῖ ποὺ νομίζομε ὅτι δὲν χρειαζόμαστε καμμιὰ προϋπόθεση γιὰ νὰ θεμελιώσωμε μιὰ θεωρία, ἕνα λογικὸ σύστημα, ξαφνικὰ ἐμφανίζονται τὰ ἴδια προβλήματα σὲ ἄλλες περιοχές, ἄγνωστες προηγουμένως —καὶ αὐτὸ βέ-

16. Ὅλο τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς μία σύλληψη τοῦ ἰδεατοῦ αὐτοῦ ὁρίζοντα τοῦ Εἶναι, ποὺ εἶναι ἡ ὕπαρξη. Καὶ ἐδῶ βρίσκομε μία συγγένεια μὲ τὸν Wittgenstein στὴν μεταφυσικὴ ρήση: *Τὸ ὑποκείμενο δὲν ἀνήκει στὸν κόσμο, ἀλλὰ εἶναι ἕνα ὅριο τοῦ κόσμου* (βλ. καὶ τὸν Πρόλογο τοῦ Z. Λορεντζάτου στὸν *Tractatus*, «Δευκαλίων» ὅ.π. 167).

βαια εἶναι τὸ κέρδος ὅλης τῆς ἐπίπονης πορείας, ὅλης τῆς ἔρευνας. Τοῦτο φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὴν περίπτωση τοῦ Wittgenstein, ὁ ὁποῖος προσπάθησε νὰ ἐξηγήση τὴν σημασία τῶν λέξεων, δηλαδὴ τὶς ἔννοιες, ἀπὸ τὴν χρήση καὶ ἀπὸ τὴν λειτουργία τους μέσα στὴν φράση, ξεκινώντας ἀπὸ ἕνα αὐστηρὰ ὀνοματοκρατικὸ πρόγραμμα, χωρὶς ὅμως παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ φιλοσοφία του νὰ ἐξαντλῆται μὲ τὴν «θεραπευτική» του αὐτὴ πρόθεση. Μέσα στὸ ἔργο του ὑπάρχουν στοιχεῖα ποὺ μποροῦν νὰ χρησιμεύσουν γιὰ τὴν θεμελίωση μιᾶς νέας Ὀντολογίας πάνω σὲ καινούργιες βάσεις. Ὁ πλατωνικὸς προβληματισμὸς μένει πάντα ἀνοιχτός.

Ὅταν κανεὶς κοιτάξη τὴν ἐξέλιξη τοῦ προβληματισμοῦ καὶ τὶς ἀπαντήσεις ποὺ δόθηκαν κατὰ καιροὺς —ἐμεῖς ἐδῶ μόνο μερικὲς χαρακτηριστικὲς περιπτώσεις προσπαθήσαμε νὰ ἐντοπίσωμε—, διαπιστώνει ὅτι ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρὰ ἔχομε ἕνα σταθερὸ σημεῖο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο κινεῖται ὅλος ὁ προβληματισμὸς —ἕνα σημεῖο ποὺ τὸ κέντρο του τὸ κατέχει ἡ διαλεκτικὴ ἀπορία— καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὡρισμένες ἀπαντήσεις ποὺ διαφέρουν ἀνάλογα μὲ τὶς ἐννοιολογικὲς προϋποθέσεις κάθε ἐποχῆς. Τοῦτο βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρὶς σημασία γιὰ τὴν ἴδια τὴν φύση τῆς ἀλήθειας. Γιατὶ βλέπομε ὅτι ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι κάτι δεδομένο μιὰ γιὰ πάντα, εἶναι κι αὐτὴ ἀπὸ μιὰ ἄποψη «ἱστορικῆς ὑφῆς», εἶναι ἀναγκαστικὰ ἕνα ἱστορικὸ φαινόμενο, χωρὶς ὅμως αὐτὸ νὰ σημαίνη ὅτι δὲν εἶναι ἀντικειμενική. Αὐτὴν τὴν ἀντικειμενικότητα τὴν παίρνει ἀκριβῶς ἀπὸ ἐκεῖνο τὸν σταθερὸ παράγοντα ποὺ ὀνομάσαμε ὑπερβατικὲς προϋποθέσεις τῆς γνώσεως καὶ ποὺ φαίνεται νὰ συμπίπτη μὲ τὴ βαθύτερη οὐσία τοῦ πνεύματός μας. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἱστορικότητα εἶναι κι αὐτὴ μέσα στὴν φύση τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Γιατὶ τί σημασία θὰ εἶχε ἡ γνώση ποὺ ἀποκτάει ὁ ἄνθρωπος, ἂν αὐτὴ ἡ γνώση δὲν ἐπηρέαζε καὶ τὶς ἀπαντήσεις μας σὲ ὡρισμένα βασικὰ προβλήματα, ἂν δὲν καθώριζε τὰ «ὅρια» μέσα στὰ ὁποῖα μπορεῖ κάθε φορὰ νὰ πάρη συγκεκριμένη μορφὴ ἡ ἀλήθεια, ἂν δὲν διέγραφε ἑκάστοτε τὸν χῶρο τοῦ ἐπιστητοῦ; Ἡ ἱστορικότητα δὲν εἶναι παρὰ ἡ συγκεκριμενοποίηση τῶν ὁρίων αὐτοῦ τοῦ ἰδεατοῦ ὁρίζοντα, ποὺ βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ μείνη ὁ ἴδιος ὅσο ἀνεβαίνομε ἀπὸ γνώση σὲ γνώση. Τὰ ὅρια πλαταίνουν. Ὅ,τι πρὶν μᾶς φαινόταν σημαντικὸ καὶ ὡς ἡ τελευταία ἀλήθεια, χάνει τὸ μέγεθός του καὶ μικραίνει ὅσο ἀπομακρύνεται μέσα στὸν χρόνο καὶ γίνεται ἱστορία. Ἀλλ' αὐτὸ δὲν χάνει ποτὲ τὸ νόημά του —τότε θὰ ἔχανε τὸ νόημά της καὶ ὁλόκληρη ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία—, ὅταν ἡ ἑκάστοτε σύλληψη εἶναι οὐσιαστική, ὅταν δηλαδὴ συμπίπτη μὲ τὰ ὅρια ποὺ ἔθετε τότε ἡ γνώση. Πολὺ λιγώτερο φαίνεται νὰ χάνη τὸ νόημά του ὁ πλατωνικὸς προβληματισμός. Γιατὶ ἂν οἱ ἄλλοι διεύρυναν, καθένας μὲ τὴν συμβολή του, τὰ ὅρια τῆς γνώσεως, αὐτὸς συνέλαβε τὴν ὕπαρξη τῶν ὁρίων. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ πλατωνικὸς προβληματισμὸς εἶναι ὁμό-λογος μὲ τὴν ἱστορία.

PROBLEME DER GEGENWÄRTIGKEIT PLATONS

1. DIE GESCHICHTLICHKEIT DER METHODE

Z u s a m m e n f a s s u n g.

In dieser Arbeit werden zwei Aspekte der Geschichtlichkeit des platonischen Werkes untersucht. Dieses kann vielleicht erklären, weshalb das Werk Platons in seiner Zeit auf der politischen Ebene so wenig wirken konnte, während seine Fragestellung immer gegenwärtig bleibt. Hier, im ersten Teil, wird die Geschichtlichkeit seiner Methode, seine Dialektik, an Hand eines Beispieles kurz skizziert, während im zweiten Teil, der im nächsten Band dieser Zeitschrift erscheinen wird, die Geschichtlichkeit seiner Theorie, und konkreter seiner politischen Theorie, in Betracht gezogen wird. Als Beispiel für die dialektische Natur seiner Fragestellung wird das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnis genommen, wie es im platonischen Dialog *Menon* gestellt wird. Nämlich, wie es überhaupt möglich ist, daß etwas gesucht wird; denn, wenn man etwas weiß, sucht man es nicht, wenn man es nicht weiß, weiß man nicht, was man suchen soll. Platon gibt eine Lösung zum Problem gemäß seiner begrifflichen Voraussetzungen: seiner Ideen. Die Seele des Menschen habe schon vor seiner Geburt im menschlichen Leib die Wahrheit, die Ideen, schon geschaut. In Harmonie mit der Erinnerungstheorie befindet sich die Lehre Platons über die gemischte Natur der menschlichen Seele, die auch für die Natur der Mathematik bestimmend ist. Daß diese Fragestellung eine dialektische ist, und infolgedessen eine «Geschichte» gemäß der jeweiligen begrifflichen Voraussetzungen hat, zeigt sich, wenn man die Geschichte dieser Problematik in gewissen charakteristischen Etappen verfolgt.

Als eine wichtige Etappe wird die Problemstellung bei Augustin in Betracht gezogen. Wenn ich dich nicht kannte, würde ich dich nicht suchen, sagt Augustin für Gott, die absolute objektive Wahrheit. Die metaphysische Voraussetzung der Erkenntnis ist hier die objektive Wahrheit, d.h. der persönliche Gott. Dieses wird auch seine weitere Fragestellung bestimmen. Da er an die Präexistenz der Seele nicht glauben kann, ist zusammen mit der Möglichkeit der Kenntnis Gottes auch die Möglichkeit für das Erfassen einiger Grundwahrheiten gegeben, und zwar jedem Menschen —gut oder böse—, wie auch bei Platon jeder Mensch, auch der Sklave, in der Lage ist, sich der Wahrheit wieder zu erinnern. Sowohl Augustin als auch Platon erweisen sich hier als Humanisten. Innerhalb des christlichen Denkens, obwohl er ein Rationalist —dies ist eigentlich kein Gegensatz: *The Ages of Faith are the Ages of Rationalism* hat der grosse Metaphysiker und Logi-

ker A.N. Whitehead gesagt— bewegt sich Descartes, der nicht nur gewisse *ideae innatae* im Menschen zu finden glaubt, sondern auch die Überzeugung hat, daß der Mensch in der Lage ist, mit diesen Voraussetzungen die Existenz Gottes zu beweisen. Als Wahrheitskriterium, *regula veri*, nimmt Descartes die Einsicht, die Evidenz, wie sie sich in Selbstgewißheit offenbart. Obwohl die Evidenz und die Erinnerung zwei verschiedene Funktionen darstellen, haben sie etwas Gemeinsames : einerseits sind beide empirische Begriffe, weil sie seelische Vorgänge voraussetzen, andererseits transzendieren sie diese Vorgänge durch ihren idealen Gehalt. Außerdem steht dadurch die Evidenz in einer gewissen Beziehung zu der platonischen Auffassung hinsichtlich der Erinnerung, daß die Axiome der Mathematik, die Platon als Beweis für seine Erinnerungstheorie bringt, durch die Einsicht als wahr charakterisiert werden. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Erinnerung und Evidenz besteht allerdings darin, daß bei der Evidenz von dem Faktor Zeit ganz abstrahiert wird, was bei der Erinnerung nicht der Fall ist. Denn durch die Erinnerung wird die Identität zweier darauffolgender Vorgänge festgestellt. Dadurch führt Platon den Begriff der Zeit innerhalb des Erkenntnisprozesses ein, was unserer Meinung nach sehr wichtig ist.

Die Auffassung Descartes, daß mit den logischen Voraussetzungen der Erkenntnis auch die Existenz Gottes, der letzten Voraussetzung aller Erkenntnis, bewiesen werden kann —ein Charakteristikum des Rationalismus— rief die Kritik Kants hervor, des Hauptvertreters der deutschen Aufklärung, weil diese Beweise,wie Kant zeigen konnte, zu ungelösten Antinomien führten. Kant stellte wieder von neuem das Problem der Voraussetzungen der Erkenntnis in seiner *Metaphysik der Erfahrung*. Diese Voraussetzungen, die er *transzendental* nennt, finden ihren Ausdruck einerseits in den Kategorien, den zwölf Verstandesbegriffen, andererseits in der Mathematik. Sowohl die Kategorien, als auch die Mathematik haben eine Eigenschaft gemeinsam, nämlich daß beide synthetische Urteile a priori sind. Diese Unterscheidung, die den Hauptbeitrag Kants zu der Erkenntnistheorie darstellt, weist auch dadurch eine Verwandtschaft zu der platonischen Auffassung über die Voraussetzungen der Erkenntnis auf, daß die Mathematik,wie es aus *Parmenides* hervorgeht, einer Zwischen-Sphäre angehört. Da diese Eigenschaft der Mathematik bei Platon ontologischer Herkunft ist, weil die Seele, wie gesagt, gemischter Natur ist, wird die platonische Auffassung nicht von der Kritik betroffen, die an Kants Lehre von Seiten einiger Vertreter der Analytischen Philosophie geübt wurde. Indem man nämlich wichtige Zweige der Mathematik auf die Logik zurückführen konnte (Logistische Schule), hat man auf die analytisch-logische, d. h. tautologische Natur der Mathematik hingewiesen.

Obwohl die analytische Natur der mathematischen Sätze weitgehend anerkannt wurde, ist die kantische Grundthese, daß die Mathematik einen synthetischen apriorischen Komponent enthält, nicht endgültig als falsch erwiesen, gerade wegen des Unendlichkeitsbegriffes, der weder auf die Empirie noch auf die Logik zurückführbar ist. Der Versuch der Intuitionisten ohne den Begriff des Unendlichen auszukommen, der als der Hauptschuldige für das Entstehen der Antinomien betrachtet wird, war nicht befriedigend, weil dadurch ganze Zweige der Mathematik fallen müßten, was natürlich eine Verkümmerung der menschlichen Erkenntnis mit sich brächte. Die weitere Formalisierung der Mathematik, sowie der damit zusammenhängende Konventionalismus und Konstruktivismus bei der Begründung der Mathematik (Formalistische Schule) hat nicht die Schwierigkeiten beseitigt, obwohl innerhalb eines neuen Zweiges, der Metamathematik, die Widerspruchsfreiheit der axiomatischen Systeme erreicht werden kann.

Das alte platonische Problem über die Voraussetzungen der Erkenntnis nimmt jetzt die Form, inwieweit die Mathematik und die Logik überhaupt *trivial* ist. Wenn dies der Fall wäre, würde einen Tag der Mensch in der Lage sein, die Logik durch eine Maschine zu ersetzen. Der Gödelsche Beweis schließt eine solche Possibilität aus, aber das Problem der Begründung der Mathematik und der Voraussetzungen der Erkenntnis wird dadurch nicht gelöst. Erstens, weil es keine Garantie gibt, daß keine Antinomien in anderen Bereichen entstehen können, und zweitens weil es Probleme gibt die nicht «entscheidbar» sind, wie Goedel gezeigt hat. Zum Problem, das Platon ein für allemal stellte, kann nur die ganze menschliche Geschichte eine Antwort geben, positiv oder negativ. Bei dieser Betrachtung stößt man auf das Problem der Grenzen des menschlichen Geistes. Es ist aber gerade die Existenz dieser Grenzen (ὅρια), der *ideale Horizont* (ὁρίζων), der die jeweilige Problematik bestimmt. Darin äußerst sich auch das Wesen der Geschichtlichkeit.

Athen Basilike Papoulia

Κ. Ι. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΣ, Nancy

ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΗΝ ΠΟΛΙΤΕΙΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ*

1. Ἡ ἀμφιτροπία τῆς Πολιτειολογίας τοῦ Πλάτωνος.

Ἡ Πολιτειολογία τοῦ Πλάτωνος εἶναι ἀμφίτροπη : καὶ ὀξύτατα ἐπικριτική, ἀποδοκιμαστική, ἀπαισιόδοξη, καὶ ἀκρότατα αἰσιόδοξη, ὥστε καὶ νὰ χαρακτηρίζεται οὐτοπικὴ ἀπὸ κριτὲς ἐπιπόλαιους.

Ὡς κοινωνιολόγος ὁ Πλάτων, ὁδηγημένος ἀπὸ τὸ σκληρὸ φῶς τῆς φιλοσοφίας του, καὶ εἰδικώτερα τῆς Ἀνθρωπολογίας του καὶ τῆς Ἠθικῆς του, παρατηρητὴς ἄρα τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας μὲ ὑπεραυστηρὰ κριτήρια, ἐπηρεασμένος ἄλλωστε καὶ συναισθηματικά, μὲ τὸ βάρος τῆς συγκλονιστικῆς ἐμπειρίας του ἀπὸ τοὺς πολιτικοὺς ριπτασμοὺς τῆς πατρίδας του, διαθέτει βλέμμα εἰσδυτικὸ γιὰ τὰ ἐλαττώματα προπάντων καὶ τὶς ἐλλείψεις τῆς πολιτικῆς· ἔτσι καὶ προβαίνει, μὲ τὸ ἀνατομικὸ αὐτὸ βλέμμα,

---

* Ἡ ἐπιστροφὴ στὸν Πλάτωνα εἶναι πάντοτε ἀναδρομὴ στὸ πάτριο χῶμα τῆς φιλοσοφίας. Δίκαια ὁ Whitehead εἶχε, μὲ τρόπο ἔστω παράδοξο, ἐξάρει τὴ μοναδικὴ ὁλοκληρία τῆς φιλοσοφίας του (*Process and Reality,* 1929, 53). Ἡ ἀναδιερεύνηση ὅμως εἰδικὰ τῆς Πολιτειολογίας τοῦ Πλάτωνος, καὶ ἡ δημοσίευση τῆς μικρῆς αὐτῆς συμβολῆς στὴ διασάφηση ὁρισμένων στοιχείων της, μᾶς ὑπαγορεύθηκε ἀπὸ βαθὺ συναίσθημα πικρίας γιὰ καταστάσεις πολιτικές, ὅπως καὶ τάσεις ἰδεολογικές, στὴν ἐποχή μας, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν ἐξοργιστικὴ συχνὰ παρανόηση καὶ ὑποτίμηση τῆς μεγαλόπνευστης αὐτῆς Πολιτειολογίας, ἀκόμη καὶ πρόσφατα. Γιὰ καταστάσεις πολιτικὲς δὲν χρειάζεται νὰ ἐκφράσωμε καμμιὰ γνώμη. Γιὰ τὶς ἰδεολογικὲς τάσεις, ἀρκεῖ νὰ θυμίσωμε τὴν ἀπίθανη διάδοση καὶ φήμη ποὺ ἔχουν στὸ εὐρύτερο κοινὸ τῶν ἀναγνωστῶν ποικίλα θεωρήματα ρηχοῦ κοινωνιολογισμοῦ εἴτε ἀπατηλοῦ ψυχολογισμοῦ, δημιουργικὰ πολιτικῶν φαντασιώσεων καὶ ἠθικῆς μυωπίας. Ἰδὲ σχετικὰ C. Despotopoulos, *Une critique de la société industrielle avancée — La Pensée de Marcuse dans «L'homme uni-dimensionnel»,* «Archives de Philosophie du Droit» 1969, 97-118.

Οἱ παρανοήσεις ἐπιπολάζουν ἀκόμη στὴ βιβλιογραφία, ἔχουν μάλιστα διαποτίσει καὶ τὴ γλῶσσα : τὸ ἐπίθετο πλατωνικὸς ἔχει καταντήσει νὰ σημαίνη κενολόγος, ψιλός, ἀνενεργὸς (π.χ. πλατωνικὰ διαβήματα). Καὶ ἱστορικοὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ἐμφανίζουν τὸν Πλάτωνα θεωρητικὸ τοῦ δουλοκτητικοῦ οἰκονομικοῦ συστήματος ἢ καὶ εἰσηγητὴ θεσμοῦ κοινοκτημοσύνης τῶν γυναικῶν! Ἰδέ, σχετικά, τὴ μελέτη μας *La Cité parfaite de Platon et l'esclavage,* REG 1970, καὶ τὴ βιβλιοκρισία μας τοῦ βιβλίου τῆς C. Mossé, *Histoire des idées politiques en Grèce,* «Archives de Philosophie du Droit» 1970, 430.

στὴ σύλληψη τῶν καιρίων ἀρνητικῶν στοιχείων τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας, καὶ παρουσιάζει τελικὰ μιὰ τυπολογία τῶν κοινωνικο-πολιτικῶν σχηματισμῶν τῆς ἱστορίας[1]. Εἶναι ἡ ἀρνητικὴ Πολιτειολογία του, ἐκφρασμένη προπάντων στὸ βιβλίο Η τῆς *Πολιτείας*.

Ὡς φιλόσοφος, ὁ Πλάτων, ἐμπνευσμένος ἀπὸ τὸν ἔρωτα πρὸς τὴν Ἰδέα καὶ ἀπὸ τὸ πάθος γιὰ τὴ δικαιοσύνη, ἀλλὰ καὶ προσηλωμένος στὴν αἴσια πίστη πὼς ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀπὸ τὴ ρίζα τῆς ψυχῆς του συγγενὴς μὲ τὸ Ἀπόλυτο, ὁραματίζεται καὶ σχεδιάζει τὴν ὀρθὴ πολιτική, τὴν ἀρίστη καθ' ἑαυτήν, δυσεπίτευκτη, ὅπως ὁ ἴδιος ὁμολογεῖ, ἀλλὰ ἐφικτή[2], ὅπως ἐπίμονα βεβαιώνει (540 d, πβλ. 473 c, 499 c-d, 502 c, 541 b), ἀρκεῖ νὰ συντρέξουν οἱ καιροί, καὶ συγκεκριμένα ἡ βιολογικὴ ἀκμὴ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ τὸ σύστημα τῆς ἀνατροφῆς καὶ παιδείας (*Νόμοι* 740 a). Εἶναι ἡ κλασικὴ Πολιτειολογία του[3], ἐκφρασμένη στὰ βιβλία Β-Ζ τῆς *Πολιτείας*.

2. Τὸ πρωταγόρειο θεώρημα γιὰ τὴν *αἰδὼ* καὶ τὴ *δίκη*.

Στὸν *Πρωταγόρα* (321 c-324 a) ἐκθέτει ὁ Πλάτων, οἱονεὶ μυθικά, μιὰ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, διαποτισμένη ἀπὸ ριζικὴ δυσπιστία πρὸς τὴν πολιτικὴ ὀρθοφροσύνη τῆς ἀνθρωπότητας. Καὶ εἶναι παράδοξο, πὼς ὁ φιλόσοφος ἑνὸς λαοῦ καὶ μιᾶς ἐποχῆς μὲ ἀνεπτυγμένη τὴν πολιτικὴ ὡριμότητα καὶ ὑπο-ἀνάπτυκτη μᾶλλον τὴν τεχνική, συγκριτικὰ προπάντων πρὸς τὶς ἀντίστοιχες ἐπιδόσεις τῆς σύγχρονής μας ἀνθρωπότητας, διακηρύττει, ἔστω διὰ μέσου τοῦ Πρωταγόρα, πὼς ἤδη ἀπὸ τὴν πρωτοϊστορία τὸ ἀνθρώ-

---

1. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλος, *Πολιτικὴ Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι 1957, 102-118. Ἀναφορικὰ πρὸς τὴν κοινωνιολογικὴ αὐτὴ θεωρία τοῦ Πλάτωνος, ὁ Karl Popper στὸ πολύκροτο βιβλίο του *The Open Society and its Enemies* 1, *Plato*, 1966, 40, ἐξαίρει βάσιμα, ὅτι περιέχει the typical course of social change, ἀλλὰ καὶ δὲν διστάζει νὰ χαρακτηρίσῃ τὸν Πλάτωνα ἐκπρόσωπο τῆς ἱστορικιστικῆς θεωρίας τῆς κοινωνίας καὶ εἰσηγητὴ ἔτσι μιᾶς νοοτροπίας στὴ θεωρία τῆς κοινωνίας, ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν ὁ Rousseau καὶ προπάντων ὁ Comte καὶ ὁ Mill, ὁ Hegel καὶ ὁ Marx· ἀκόμη, σημειώνει τὴν πλατωνικὴ πνευματικὴ ρίζα τοῦ ἔργου *Arcadia* τοῦ Sanazzaro στὴν Ἀναγέννηση, καθὼς καὶ τὶς ἐπιδράσεις ἀπὸ τὸν Πλάτωνα τοῦ Vico, στὸν 18ο αἰῶνα, καὶ τελικὰ διατυπώνει τὴ γνώμη: Thus Romanticism is historically indeed an offspring of Platonism (221· πβλ. 246).

2. Οἱ θεσμοί της, πιστεύει, δὲν εἶναι ἀσύμμετροι, ἀλλὰ προσαρμοσμένοι στὶς δυνατότητες καὶ στὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς κοινωνίας, ὄχι ὅμως ὅπως αὐτὲς ὑπάρχουν ἁπλῶς στὴ γνώριμή του ἐποχὴ καὶ περιοχὴ τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ ὅπως ἐνδέχεται νὰ ὑπῆρξαν ἢ νὰ ὑπάρξουν κάποτε κάπου στὴ ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας.

3. Βλ. Δεσποτόπουλος 23-101.

πινο γένος εἶχε ἀποκτήσει τεχνική[4], πρόσφορη γιὰ τὸν βιοπορισμό του, ὄχι ὅμως καὶ πολιτική (*Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν . . ., τήν... περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν*, 321 d 1-5· πβλ. 322 b 5, 9). Χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε εἶναι ἡ ἐξήγηση τοῦ ἀντινομικοῦ αὐτοῦ φαινομένου, κρίσιμα σπουδαίου γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας.

Ὁ Προμηθεύς, ὁ φιλάνθρωπος τιτάν, μὲ ὄνομα δηλωτικὸ τῆς προμήθειας, δηλαδὴ πρόνοιας καὶ μαζὶ ἐπίνοιας, *εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς καὶ Ἡφαίστου οἴκημα τὸ κοινόν, ἐν ᾧ ἐφιλοτεχνείτην, λαθὼν εἰσέρχεται, καὶ κλέψας τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ* (321 d 9-e 3)· ἄρα, ἡ ἀπόκτηση τῆς τεχνικῆς ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, κάτι ποὺ χαρακτηρίζεται σὰν τιτανικὴ πράξη κλοπῆς, κατορθώθηκε στὴν αὐγὴ τῆς ἱστορίας, γιατὶ ἡ τεχνικὴ δὲν ἦταν ἀπρόσιτη ὁλωσδιόλου στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, ἐπινοητικὸ στὸ πεδίο της[5]. Ἀντίθετα ἡ πολιτικὴ ἔμεινε ἀπρόσιτη σχεδὸν στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, καθὼς καὶ ἦταν φυλαγμένη αὐστηρὰ σὲ ὑψηλή, ἀπρόσιτη θέση : *ἦν γὰρ παρὰ τῷ Διί. Τῷ δὲ Προμηθεῖ εἰς μὲν τὴν ἀκρόπολιν, τὴν τοῦ Διὸς οἴκησιν, οὐκέτι ἐνεχώρει εἰσελθεῖν· πρὸς δὲ καὶ αἱ Διὸς φυλακαὶ φοβεραὶ ἦσαν* (321 d 6-8).

Ἡ στέρηση τῆς πολιτικῆς, ἀπαραίτητης γιὰ τὴν ὀρθοπόδηση τῆς κοινωνίας, ἐμφανίζεται νὰ ἔχη μοιραία συνέπεια τὴν ἔμμονη κακοδαιμονία τῆς ἀνθρωπότητας. Ἐξ ἄλλου, ὅμως, ἡ μεγάλη στέρηση αὐτὴ καὶ ὑπαγορεύει θέμα σπουδαῖο τῆς ἀποστολῆς τῆς φιλοσοφίας : νὰ πληρωθῆ τὸ βαθὺ αὐτὸ χάσμα στὸ πολιτιστικὸ βάθρο τῆς ἀνθρωπότητας μὲ βαθμιαία κατάκτηση τῆς *ἀρχιτεκτονικῆς*[6] ἐπιστήμης, ποὺ εἶναι ἡ πολιτική. Αὐτὸ ἀκριβῶς ρητὰ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν *7η Ἐπιστολὴ* (325 c-326 d). Στὸ ἴδιο αὐτὸ κείμενο, ἄλλωστε, ὑπάρχει καὶ ἡ καθολική, ριζικὴ ἀποδοκιμασία τῆς πολιτικῆς τῆς ἐποχῆς του. Ἔτσι, ὁ μῦθος τοῦ *Πρωταγόρα* καὶ ὁρισμένα χωρία τῆς *Ἑβδόμης Ἐπιστολῆς* περιέχουν τὴν ἰδεολογικὴ βάση τῆς ἀρνητικῆς Πολιτειολογίας τοῦ Πλάτωνος.

---

4. Ἐξήγηση ἀποτελεῖ ἴσως ἡ μὴ ἐξέλιξη οὐσιαστικὰ τῆς τεχνικῆς ἐπὶ ἀρκετοὺς αἰῶνες, ὥστε νὰ παρέχεται ἡ ἐντύπωση ὁλοκληρωμένης ἤδη παρουσίας της, καὶ ἄλλωστε ἀντίστοιχης ἐπάρκειάς της γιὰ τὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων στὴν ἐποχὴ τοῦ Πλάτωνος σύμφωνα μὲ τὶς περιορισμένες σχετικὰ ἐπιδιώξεις τους.

5. Ἡ ἐπίδοση τῶν ἀνθρώπων στὴν τεχνικὴ ἐμφανίζεται ἄρα μᾶλλον σὰν ἀ-κοινωνική, μάλιστα καὶ ἡ ἀπόκτησή της προ-κοινωνική! Θεώρημα πρωταγόρειο ἴσως, ὄχι πάντως πλατωνικό.

6. Ἂν καὶ ἡ χρήση τοῦ ὅρου *ἀρχιτεκτονική*, γιὰ χαρακτηρισμὸ τῆς πολιτικῆς, ὑπάρχει στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (A 1, 1094 b 26) τοῦ Ἀριστοτέλους, ἡ ἔννοια ὅμως ἡ ἀντίστοιχη ἐφαρμόζεται ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν πολιτική, μάλιστα καὶ στὸν *Εὐθύδημο*, ἀλλὰ συστηματικὰ στὸν *Πολιτικὸ* (305 d-e).

Στὸ ἐρώτημα πῶς τὸ ἀνθρώπινο γένος κατόρθωσε, ἂν καὶ στερημένο ἀπὸ τὴν πολιτική, νὰ ἐπιζήση ἐπὶ τόσους αἰῶνες, ὁ ἴδιος μῦθος τοῦ *Πρωταγόρα* παρέχει μιὰ κομψή, εὔλογη ἀπάντηση : Ἔπρεπε νὰ μὴ χαθῆ ἀπὸ τὸ πρόσωπο τῆς Γῆς τὸ περιούσιο εἶδος τῶν ζώων, τὸ ἀνθρώπινο γένος (322 b-c), ποὺ μόνο αὐτὸ *θείας μετέσχε μοίρας*, καθὼς δηλαδὴ προικίσθηκε ἀπὸ τὸν Προμηθέα μὲ τὴν *ἔντεχνον σοφίαν* τοῦ Ἡφαίστου καὶ τῆς Ἀθηνᾶς, καί, ἔτσι, μόνο αὐτὸ καὶ δημιούργησε θρησκεία, γλῶσσα, τεχνικὸ πολιτισμὸ (322 a). Ὕστερα λοιπὸν ἀπὸ μιὰ ἄθλια περίοδο ἀκοινωνησίας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἀγριότητας καὶ ἀδυναμίας γιὰ ζωὴ κοινωνικὴ —ἀφοῦ δὲν εἶχαν τὴν πολιτική—, ἄρα καὶ ὑποβολῆς στὸν κίνδυνο, τὸν ἔσχατο, νὰ ἐξοντωθοῦν ἀπὸ τὰ θηρία, δυσπολέμητα χωρὶς κοινοπραξία τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τους (322 b), δόθηκαν θεόθεν στὸ ἀνθρώπινο γένος, βλάστησαν δηλαδὴ στὶς ἀνθρώπινες ψυχὲς δυὸ ριζικὰ ἠθικὰ συναισθήματα : ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη* (322 c). Τὰ δυὸ αὐτὰ ἠθικὰ συναισθήματα ἐμφανίζονται σὰν ὑποκατάστατα[7] ἔτσι κάπως τῆς πολιτικῆς, ὅπως ἦταν πρόσφορα νὰ δημιουργήσουν βαθμιαῖα τὸν ἠθικὸ πολιτισμό, ἀνύπαρκτο ἀκόμη στὴν πρωτο-ἱστορία, καὶ μὲ αὐτὸν νὰ δυνατοποιήσουν τὴ σύμπηξη καὶ τὴ συντήρηση τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν.

Τὴ βάση ἄρα, σύμφωνα μὲ τὸ φιλοσοφικὸ αὐτὸ μῦθο, τῆς δυνατότητας γιὰ ζωὴ κοινωνικὴ ἀποτέλεσαν ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη*, ποὺ ἔγκαιρα παρουσιάσθηκαν στὴν ἱστορία, καὶ σύμφυτες σχεδὸν μὲ τὴν ὕπαρξη τοῦ κάπως διαπλασμένου ἀνθρώπου. Πραγματικά, ἰδιωμά τους, κρίσιμο γιὰ τὴν ἔξοχη αὐτὴ λειτουργία τους, ἐμφανίζεται ἡ ἀδιαφόριστη διανομή τους σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους —ἀντίθετα μὲ ὅ,τι συμβαίνει στὶς τέχνες— ἢ τουλάχιστον ἡ εὐχέρεια καὶ ἡ ἐντολὴ γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους νὰ μετέχουν σ' αὐτές : *...δίκην δὴ καὶ αἰδῶ... ἐπὶ πάντας νείμω; Ἐπὶ πάντας, ἔφη Ζεύς, καὶ πάντες μετεχόντων* (322 c-d). Καὶ ὁ λόγος τῆς καθολικῆς αὐτῆς συμμετοχῆς τῶν ἀνθρώπων στὰ δυὸ ριζικὰ ἠθικὰ συναισθήματα παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα διπλός : καὶ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν κοινωνία καὶ σὲ ἀναφορὰ μὲ τὸν ἄνθρωπο· πρῶτα, ἡ ἠθικὴ ἐδραίωση τῆς κοινωνίας —μὲ τὴν ἠθικὴ τουλάχιστον προδιάθεση τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρώπων— σὰν ἀπαραίτητη προυπόθεση γιὰ τὴν ὕπαρξή της (*οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν*, 322 d), ἔπειτα —καθὼς προσθέτει ὁ λό-

---

7. Σύμφωνα μὲ τὸν μῦθο, ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ στέρηση τῆς πολιτικῆς ἐκινδύνευαν νὰ ἐξοντωθοῦν, ὁ Ζεύς, ἂν καὶ ὁ ἴδιος ἦταν ὁ κάτοχος τῆς πολιτικῆς, δὲν ἐδώρισε στοὺς ἀνθρώπους αὐτήν, ἀλλὰ τὴν *αἰδὼ* καὶ τὴν *δίκην*, ὥστε νὰ ἐξοικονομηθοῦν μὲ αὐτές. Ἐξ ἄλλου, ὁ Πρωταγόρας, στὸ λόγο του ποὺ ἀκολουθεῖ τὸν μῦθο, μετονομάζοντας ἤδη σιωπηρὰ τὴν αἰδὼ σωφροσύνη καὶ τὴν δίκη δικαιοσύνη, τὶς ἀναφέρει σὰν ὑπηρετικὲς τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς (*Πρωταγόρας* 323 a· πρβλ. ὅμως ἀκόμη 323 b).

γος, ὁ σχολιαστικὸς τοῦ μύθου— ἡ ἐξανθρωπιστικὴ ἀξία τῶν ἠθικῶν αὐτῶν συναισθημάτων, καὶ ἡ ἀναγκαία συμβολή τους γιὰ τὴν ἔνταξη τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπου στὴν κοινωνία ἢ καὶ στὸ ἀνθρώπινο γένος (...*ἀμῶς γέ πως μετέχειν... ἢ μὴ εἶναι ἐν ἀνθρώποις*, 323 b).

Ἔξοχα εἶναι διατυπωμένη, στὸν μῦθο (322 c), ἡ κοινωνιοπλαστικὴ ἀποστολὴ ποὺ ἔχουν νὰ ἐπιτελέσουν ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη : *ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.* Ἡ αἰδὼς πρέπει ν' ἀποτελῆ ὅ,τι ὀνομάζεται *πόλεων κόσμοι*, δηλαδὴ μὲ τὴν ἐμπνοή της νὰ αὐτο-ὑποβάλλωνται οἱ πολίτες (*αὐτονομία*) σὲ κόσμια συμπεριφορά, ὥστε καὶ νὰ ὑπάρχη αὐτόδοτη ἁρμονία τῆς πολιτείας· ἡ δίκη πρέπει ν' ἀποτελῆ ὅ,τι χαρακτηρίζεται *πόλεων... δεσμοί*, δηλαδὴ μὲ τὶς ὑπαγορεύσεις της νὰ ὑποβάλλωνται οἱ πολίτες σὲ δεσμεύσεις τῆς συμπεριφορᾶς τους (*ἑτερονομία*), ὥστε καὶ νὰ ὑπάρχη ἐπιβλητὴ συνοχὴ τῆς πολιτείας· ἡ σύνδρομη αὐτὴ λειτουργία τους θὰ συνεπάγεται *φιλίαν*[8], δηλαδὴ ἑνότητα ἠθικὴ τῆς πολιτείας, ἄρα σύμπνοια καὶ ὁμόνοια τῶν πολιτῶν, ὥστε νὰ ζοῦν στὸ χῶρο της χωρὶς ἔχθρα τουλάχιστον μεταξύ τους.

Κήρυγμα ἀνθρωπισμοῦ, τὸ θεώρημα γιὰ συμμετοχὴ ὅλων τῶν ἀνθρώπων στὰ ριζικὰ ἠθικὰ συναισθήματα, ὅπως καὶ τὸ θεώρημα γιὰ τὴν κοινωνιοπλαστικὴ ἀποστολὴ τῶν ἠθικῶν αὐτῶν συναισθημάτων, εἶναι κατ' ἐξοχὴν πρόσφορα γιὰ ν' ἀποτελέσουν ἰδεολογικὸ θεμέλιο τῆς δημοκρατίας. Καὶ ἀναμφίβολα ἦταν ἁρμόδιος ὁ Πρωταγόρας νὰ τὰ ἐξαγγείλη. Ἀξίζει ὅμως νὰ τονισθῆ πὼς τὰ δυὸ αὐτὰ θεωρήματα, συμπληρωμένα εἴτε διορθωμένα, δὲν εἶναι ξένα πρὸς τὴν Πολιτειολογία τοῦ Πλάτωνος, ἀκριβέστερα πὼς ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη, ἀποτελοῦν καίρια στοιχεῖα της, μὲ τὶς μετατροπίες τους προπάντων : σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη.

Χαρακτηριστικά, στὸν *Γοργία*, ἡ αὐστηρότατη σὲ ἀπίθανο βαθμὸ κρι-

---

8. Ἀπὸ κοινοῦ, δηλαδή, ἐπιφέρουν τὴν φιλίαν σὰν αὐτόματη, συνέπεια, ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη ὡς πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοί.* Ἐσφαλμένη ἄρα πολλαπλᾶ μᾶς φαίνεται ἡ μετάφραση τοῦ σπουδαίου αὐτοῦ χωρίου: afin que ces sentiments fussent la parure des cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés (*Platon, Oeuvres Complètes* 1, Bibliothèque de la Pléiade), καθὼς προπάντων χωρίζει τὸ *δεσμοὶ* ἀπὸ τὸ *πόλεων κόσμοι*, ἀδιαφορώντας γιὰ τὸ *τε καὶ* ποὺ ἄρρηκτα συνδέει τὸ *δεσμοὶ* πρὸς τὸ *κόσμοι*, καὶ ὅπως ἀναφέρει τὸ *φιλίας συναγωγοὶ* ἀποκλειστικὰ στὸ *δεσμοί*, ἀδιαφορώντας γιὰ τὸ *σὺν* τοῦ *συναγωγοί*. Ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόδοση τοῦ κόσμοι μὲ τὴ λέξη parure ἀποψιλώνει τὸ νοηματικὸ βάρος του. Πρβλ. σχετικὰ μὲ τὸ νόημα τοῦ ὅρου *κόσμος*, τὸ χωρίο 540 a-b τῆς *Πολιτείας : καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν*, ὅπως καὶ τὸ χωρίο 443 d : *καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον αὑτῷ·* ἀλλὰ καὶ τὸ ἄρθρο τοῦ A.W.H. Adkins, *Truth, κόσμος and ἀρετὴ in the Homeric Poems* (CQ 1972, 5-18). Γιὰ τὸ ἠθικὸ νόημα τοῦ ὅρου *αἰδὼς* ἰδὲ *Πολιτεία* 465 b. Τὴν ἐσφαλμένη αὐτὴ ἑρμηνεία τοῦ χωρίου ἀκολουθεῖ καὶ ὁ J. Luccioni, *La Pensée politique de Platon*, 1958, 128.

τικὴ τῶν μεγάλων πολιτικῶν ἀνδρῶν καὶ δημιουργῶν τοῦ Ἀθηναϊκοῦ μεγαλείου, Μιλτιάδου, Θεμιστοκλέους, Κίμωνος, Περικλέους, ἔχει ὡς βάση τὴν κατηγορία πῶς ἀμέλησαν τὴ σωφροσύνη καὶ τὴ δικαιοσύνη : *ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασι τὴν πόλιν* (519 a). Καὶ στὴν *Πολιτεία*, ὅμως, ἡ αἰδὼς καὶ ἡ δίκη, εἴτε οἱ μετατροπίες τους, ἐμφανίζονται πολλαπλᾶ[9].

3. Ἡ προ-πολιτική, λιτοδίαιτη κοινωνία καὶ ἡ ἐξουσιαστική, πολιτισμένη κοινωνία.

Ὁ Πλάτων δὲν ἔχει βέβαια τὴν ἀφέλεια νὰ πιστεύη στὴν κοινωνιοπλαστικὴ ἐπάρκεια τῶν δυὸ αὐτῶν ριζικῶν ἠθικῶν συναισθημάτων. Ἔτσι, καὶ ὅταν ἀκόμη, στὸ βιβλίο Β τῆς *Πολιτείας*, *θεᾶται λόγῳ γιγνομένην πόλιν* (369 a ἐπ.), δηλαδὴ στοχάζεται πραξιο-λογικὰ πῶς σχηματίζεται ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία, μάλιστα καὶ ὑποθέτει ὁρισμένη προ-πολιτικὴ φάση της —τὴν κοινωνία, τὴν περιορισμένη στὴν ἱκανοποίηση τῶν ἐλαχίστων βιοσυντηρητικῶν ἀναγκῶν (*τοῦ εἶναί τε καὶ ζῆν*), ὅπως τῆς τροφῆς, τῆς οἰκήσεως, τῆς ἐσθῆτος καὶ τῶν τοιούτων, αὐτὴ ποὺ ὀνομάζει *ἀναγκαιοτάτην πόλιν* (469 d), ἀλλὰ καὶ τὴν κοινωνία τὴν πιὸ σύνθετη, ποὺ ὅμως περιορίζεται νὰ ἱκανοποιῆ τὶς γνήσιες μόνο βιοτικὲς ἀνάγκες, ἄρα καὶ παραμένει ἀληθινὴ πόλις, *ὑγιής τις* (372 e), *ὑγιεινὴ* (373 b)— καὶ τότε προβάλλει ὄχι τὴν *αἰδὼ* καὶ τὴν *δίκην*, ἀλλὰ τὸν καταμερισμὸ τῶν ἔργων[10], σὰν λειτουργία συμπηκτική, ἀλλὰ καὶ συνεκτική, τῆς ὀλιγάνθρωπης ἔστω αὐτῆς καὶ σὲ λιτὸ βίο κρατημένης κοινωνίας. Ἡ σύμπηξη τῆς κοινωνίας παρουσιάζεται ὑπαγορευμένη ἀπὸ τὶς ἀντικειμενικὲς δυνατότητες καὶ προπάντων ἀνάγκες τῆς πραγματικότητας. Ἔτσι καὶ δὲν μνημονεύονται καθόλου τὰ ριζικὰ ἠθικὰ συναισθήματα, γιατὶ προϋποτίθεται ἴσως ἡ ὕπαρξή τους ὡς αὐτονόητη, ἀλλὰ καὶ γιατὶ θεωρεῖται ὄχι ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν προκείμενη δημιουργία.

Στὴν περιγραφὴ τῆς κοινωνίας, ποὺ κρίνεται ἀφύσικα διογκωμένη καὶ ὀνομάζεται, ἄλλοτε περ γραφικὰ *τρυφῶσα πόλις*, ἄλλοτε καὶ ἀξιολογικὰ *φλεγμαίνουσα πόλις* (373 c), διαφαίνεται, πῶς ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη*, δὲν θὰ μποροῦσαν νὰ ἀντισταθοῦν —ἂν τυχὸν προ-ὑπῆρχαν— στὸ δυναμισμὸ τῆς

---

9. Παρέλκει μᾶλλον, ἢ τουλάχιστον ὑπερβαίνει τὶς προθέσεις καὶ τὶς ἀνάγκες, στὸ πλαίσιο τῆς περιορισμένης αὐτῆς μελέτης, νὰ παραθέσωμε ἐξαντλητικὰ τὰ χωρία τῶν ἄλλων ἔργων τοῦ Πλάτωνος, ὅπου ἐπίσης ἐμφανίζονται ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη* εἴτε οἱ μετατροπίες τους.

10. Κατὰ κλασικὸ τρόπο ἀναλύεται σὲ πυκνότατη ἔκφραση ὁ καταμερισμὸς τῶν ἔργων στὰ χωρία 369 e-370 c (πρβλ. 374 b-c). Βλ. σχετικὰ Δεσποτόπουλος 25-27.

ἀπρέπειας καὶ τῆς ἀδικίας, τὸν ἐπακόλουθο τοῦ λεγόμενου βιοτικοῦ πολιτισμοῦ, ὅσο ἀναπτύσσεται ἀκατάσχετος καὶ ἀσύδοτος. Ἡ *φλεγμαίνουσα πόλις*, μὲ τὴν τρυφηλὴ ζωὴ καὶ τὴν ἐπιδίωξη τοῦ περιττοῦ[11], ἐμφανίζεται μάλιστα σὰν ὁ γενέθλιος τόπος τῆς ἀπληστίας, καὶ ἄρα τῆς ἀπρέπειας καὶ τῆς ἀδικίας (373 c)[12], ὅπου καὶ βρίσκεται ἡ ἀρχὴ ἀκόμη καὶ τοῦ πολέμου, ἀλλὰ καὶ ἡ κύρια πηγὴ τῶν κακῶν ὅσα ταλανίζουν τὶς κοινωνίες, ἄρα τοὺς ἀνθρώπους καὶ στὴν ἰδιωτική τους ζωὴ (373 e). Πόλεμος ὅμως καὶ ἀδικία καθιστοῦν ἀναγκαία τὴν ὕπαρξη πολιτικῆς ἐξουσίας, μάλιστα καὶ στρατοῦ ἐπαγγελματικοῦ (373 e ἑπ.). Στὴν ἱστορικὰ γνώριμη, λοιπόν, κοινωνία, μὲ τὸν ἀναπτυγμένο βιοτικὸ πολιτισμό, ποὺ ἄλλωστε δὲν εἶναι πιὰ ὀλιγάνθρωπη, ἡ προ-πολιτικὴ δομὴ ἔχει καταστῆ ἀτελέσφορη καὶ ἀναπόδραστη ἄρα παρουσιάζεται ἡ πολιτικὴ ἐξουσία, καὶ μαζί της ὁ ἐπαγγελματικὸς στρατός.

4. Ὁ κίνδυνος μεταστροφῆς τῶν *φυλάκων*.

Οἱ *φύλακες*, σύμφωνα μὲ τὴν ἀποστολή τους, εἶναι δημόσιοι λειτουργοὶ στὴν ὑπηρεσία τῆς ἐλευθερίας (. . . *δεῖν εἶναι δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ ἀκριβεῖς*, 395 b-c), ἢ μὲ ἄλλη ἔκφραση *φύλακες νόμων τε καὶ πόλεως* (421 a)· ἔχουν δηλαδὴ τὴν ἀποστολὴ *τούς τε ἔνδον μάλιστα κατέχοιεν, εἴ τις μὴ ἐθέλοι τοῖς νόμοις πείθεσθαι, τούς τε ἔξωθεν ἀπαμύνειεν, εἰ πολέμιος. . . τις ἴοι* (415 d-e), ἀλλὰ ὡς *ἐπίκουροι καὶ βοηθοὶ τοῖς ἀρχόντων*[13] *δόγμασιν*[14], ποὺ αὐτοὶ μόνοι ἔχουν τὴν καθολικὴ ἁρμοδιότητα γιὰ τὴν

---

11. Ὁ Πλάτων δὲν χρειάσθηκε τὴν ἐξοργιστικὰ θαμβωτικὴ ἐμπειρία τῆς ἐποχῆς μας γιὰ νὰ ἐπισημάνη τὴ διαφορά, τὴ σύμφυτη μὲ τὴν καταναλωτικὴ λεγόμενη σήμερα κοινωνία.

12. Πβλ. 376 d, 420 b, 427 d. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* συνδέει μὲ τὴν *ἀπληστία περὶ τἀγαθά . . . περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία* (1129 b 2-3), ἢ σὲ ἄλλη ἔκφραση, μὲ τὴν *πλεονεξία* (1129 b 9), τὴν εἰδικὴ εὔνοια τῆς ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος (1130 a 15 ἑπ.), αὐτὴν ποὺ καὶ ἀποτελεῖ τὸ κύριο θέμα τῆς θεωρίας του γιὰ τὸ δίκαιο, μὲ τὶς περίφημες ἀναπτύξεις του γιὰ τὸ *διανεμητικὸν δίκαιον καὶ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν*. Βλ. σχετικὰ C. Despotopoulos, *Les Concepts de juste et de justice selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit» 1969, 283-308.

13. Ἡ ὑποταγὴ τῶν στρατιωτικῶν στὴν πολιτικὴ ἐξουσία εἶναι πάγιο δόγμα τῆς Πολιτειολογίας τοῦ Πλάτωνος. Στὸν *Πολιτικὸ* τονίζεται πὼς ἡ στρατηγικὴ εἶναι ὑπηρετικὴ τῆς πολιτικῆς (305 a).

14. Ἀξίζει νὰ παραθέσωμε τὸ κείμενο ἀναφορᾶς τοῦ Ἀγησιλάου πρὸς τοὺς Ἐφόρους τῆς Σπάρτης, ὅπου ἐπιγραμματικὰ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸν μέγα στρατηγό, σύγχρονο τοῦ Πλάτωνος, τὸ δόγμα τῆς νομιμοφροσύνης καὶ ἀπροφάσιστης ὑπακοῆς τῶν στρατιωτικῶν στὴν πολιτικὴ ἐξουσία. Καὶ πρόκειται γιὰ περίπτωση, ὅπου ὁ πειρασμὸς τῆς ἀνυπακοῆς δὲν ἦταν μικρός, καθὼς ὁ Ἀγησίλαος εἶχε λάβει διαταγὴ τῶν Ἐφό-

ἐξουδετέρωση *τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων, τῶν τε ἐντὸς φιλίων, ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνήσονται κακουργεῖν* (414 b).

Ὁ Πλάτων, ὅμως, ἔχει σαφέστατη ἐπίγνωση τοῦ μεγάλου κινδύνου γιὰ τὴν κοινωνία, τοῦ σύμφυτου μὲ τὴν ὕπαρξη τῶν *φυλάκων*. Μὲ ὀξύτητα ἐπισημαίνει, ἐπανειλημμένα, τὸν ἔμμονο αὐτὸ κίνδυνο γιὰ τὴν πολιτικὴ ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας : οἱ φύλακες νόμων τε καὶ πόλεως, οἱ δημιουργοὶ ἐλευθερίας τῆς πόλεως, μήπως καὶ προδώσουν τὴν ὑψηλὴ αὐτὴ ἀποστολή τους καὶ προβοῦν σὲ κακουργία πρὸς τοὺς ἄλλους πολίτες, καταπατώντας καὶ τοὺς νόμους καὶ τὴν ἐλευθερία τῆς ἴδιας τῆς πατρίδας τους. Ρητὰ εἶναι τὰ χωρία : *τοὺς φύλακας . . . κακουργεῖν τε μὴ ἐπαρεῖ περὶ τοὺς ἄλλους πολίτας* (416 c-d)· *πῶς . . . οὐκ ἄγριοι ἔσονται ἀλλήλοις καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις* (375 b)· *εἰ δὲ μή, οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται αὐτὸ δράσαντες* (375 c).

Συγκεκριμένα, ἐξορκίζει ὁ Πλάτων : *φυλακτέον παντὶ τρόπῳ μὴ τοιοῦτον ἡμῖν οἱ ἐπίκουροι ποιήσωσι πρὸς τοὺς πολίτας, ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν, ἀντὶ ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν* (416 a-b)· στιγματίζει ὅμως τὴν ἀπιστία μιᾶς τέτοιας μεταστροφῆς τῶν *φυλάκων* σὲ ἀγρίους αὐθέντες τῶν πολιτῶν καὶ ὡς ἀνανδρία : *ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν*· ὅπου *κρείττους* σημαίνει ἰσχυρότεροι, δηλαδὴ μὲ τὴν κατοχὴ τῶν ὅπλων, ἐμπιστευμένων σὲ αὐτοὺς ἀποκλειστικὰ γιὰ τὴν ἄμυνα τῆς πατρίδας καὶ τὴν προστασία τῶν πολιτῶν. Ἀλλὰ καὶ διεκτραγωδεῖ παραστατικὰ τὶς οἰκτρὲς συνέπειες, ὅσες μοιραῖα θὰ ἔχη τὸ πραξικόπημα τῶν *φυλάκων : δεσπόται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ καὶ μισούμενοι, καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι, διάξουσι πάντα τὸν βίον, πολὺ πλείω καὶ μᾶλλον δεδιότες τοὺς ἔνδον ἢ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους, θέοντες ἤδη τότε ἐγγύτατα ὀλέθρου αὐτοί τε καὶ ἡ ἄλλη πόλις* (417 a-b)[15].

ρων νὰ διακόψη τὸ ἐθνικο-ἀπελευθερωτικὸ ἔργο του, ὅπως βαθύτατα πίστευε, στὴ Μικρὰν Ἀσία καὶ ὅπως ἴσως δὲν θεωροῦσε πὼς κινδύνευε τότε σοβαρὰ ἡ Σπάρτη, ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες ἐχθρούς της. Ἰδοὺ ὅμως τὸ κείμενο σὲ δωρικὴ φυσικὰ διάλεκτο: *. . .ἐπεὶ δὲ κέλεσθέ με κατὰ τὰν προθεσμίαν παραγίνεσθαι, ἔπομαι τᾷ ἐπιστολᾷ, σχεδὸν δ' αὐτὰν καὶ φθάσω· ἄρχω γὰρ οὐκ ἐμαυτῷ ἀρχάν, ἀλλὰ τᾷ πόλει καὶ τοῖς συμμάχοις· καὶ τότε ἄρχων ἄρχῃ ἀλαθέως κατὰ δίκαν, ὅταν καὶ ἄρχηται ὑπό τε νόμων καὶ ἐφόρων, ἢ οἷοι ἂν ἄλλοι ἐν πόλει ἄρχοντες ὦσιν* (Πλούταρχος, *Ἀποφθέγματα Λακωνικὰ* 211).

15. Ἡ περιγραφὴ μὲ τόσο μελανὰ χρώματα ἑνὸς ἐνδεχόμενου πραξικοπήματος τῶν *φυλάκων* ἀξίζει νὰ συγκριθῆ μὲ τὶς ἐξ ἴσου ὀξύτατες καὶ μὲ ἀρκετὴ ἐμπάθεια συντελεσμένες περιγραφὲς τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος, ὅπου, ἐξ ἄλλου, οἱ δύο τύποι αὐτοὶ *ἡμαρτημένων πολιτειῶν* ἐμφανίζονται νὰ μὴ προϋποθέτουν ὕπαρξη ἐπαγγελματιῶν στρατιωτικῶν στὶς ἀντίστοιχες κοινωνίες. Ἀξίζει νὰ παραθέσωμε, ἀπὸ τὴν περιγραφὴ τῆς ὀλιγαρχίας, μιὰν εἰκόνα ὑπερέντονα παραστατικὴ τῆς διαφορᾶς τῶν τάξεων καὶ τῆς ἐχθρότητας μεταξύ τους (ἰδὲ 551 d)... *ἰσχνὸς πένης ἀνήρ, ἡλιωμέ-*

Βασικοὶ θεσμοὶ τῆς ὀρθῆς πολιτείας, αὐστηροὶ σὲ ἀκρότατο βαθμό, ἀποσκοποῦν στὴν ἀποτροπὴ τοῦ μεγάλου αὐτοῦ κινδύνου, ὅσο τὸ δυνατόν: *φύλακας . . . ποιοῦμεν ἥκιστα κακούργους πόλεως* (421 a-b).

5. Ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη* στὸ σύστημα τῆς *ὀρθῆς πολιτείας*.

Βασικοὶ θεσμοὶ τῆς *ὀρθῆς πολιτείας* ὑπάρχουν πραγματικὰ γιὰ ν' ἀποτραποῦν οἱ μεγάλοι κίνδυνοι τῆς κοινωνίας, οἱ ἀπότοκοι γενικὰ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ἐπιτευχθῆ ἐπίσης, εἴτε νὰ ἐξασφαλισθῆ καὶ νὰ ἑδραιωθῆ μᾶλλον, ἡ ἄριστη, θετική, δράση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας[16]. Κύριο μέλημα ὅμως τῆς *ὀρθῆς πολιτείας* εἶναι ἡ *τροφή τε καὶ παιδεία τῶν πολιτῶν*, καὶ εἰδικὰ ἡ διάπλασή τους ἠθικά, προϋπόθεση κρίσιμη ἄλλωστε γιὰ τὴν ἄπταιστη καὶ δημιουργικὴ λειτουργία της[17].

Ἡ καθολικὴ παιδεία, λοιπόν, τῶν πολιτῶν, ποὺ σκοπὸ ἔχει τὴν ἠθική τους διάπλαση καὶ συντελεῖται μὲ τὴ γυμναστική, ἀλλὰ προπάντων μὲ τὴ μουσική, δηλαδὴ μὲ τὴν ἠθικὰ ψυχοπλαστικὴ ἐνέργεια τοῦ ἀθλητισμοῦ καὶ ἰδιαίτερα τῶν αἰσθητικῶν ἔργων[18], κατορθώνει ἀκριβῶς νὰ καλλιεργήση τὴν *αἰδὼ* καὶ τὴν *δίκην*, οἱονεὶ ἔμφυτες ἤδη στὸν ἄνθρωπο, καὶ νὰ τὶς μετατρέψη ἀπὸ ἁπλὲς προ-διαθέσεις ἠθικὲς σὲ ἀρετὲς ἠθικές, ὑπερ-πολύτιμες γιὰ τὴν ὕπαρξη τῆς κοινωνίας[19] : σωφροσύνη, ἢ καὶ ἀνδρεία, ἢ

νος. . . πλουσίῳ, ἐσκιατραφηκότι, πολλὰς ἔχοντι σάρκας ἀλλοτρίας (556 d)· καὶ ἀκόμη ἕναν δριμύτατο ἀφορισμό: *οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κείμενον ἑκάτερον, ἀεὶ τοὐναντίον ῥέποντε* (550 e). Στὴν περιγραφὴ τῆς τυραννίδος, ποὺ ἄλλωστε χαρακτηρίζεται *ἔσχατον πόλεως νόσημα* (544 c), εἶναι ἰδιαίτερα ἐνδεικτικὴ τῆς κοινωνιολογικῆς ὀξυδέρκειας τοῦ Πλάτωνος ἡ εἰρωνικὴ μνεία τοῦ πολιτικοῦ, ὅπως καὶ ἠθικοῦ ἀδιεξόδου, ὅπου ἀναπότρεπτα βρίσκεται ὁ τύραννος (567 b-d). Τὸ θέμα τῆς τυραννίδος εἶναι τόσο γόνιμο γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ Πλάτωνος —ἀποτελεῖ πραγματικὰ τὸ κορυφαῖο θέμα τῆς ἀρνητικῆς Πολιτειολογίας του—, ὥστε ὁλόκληρο σχεδὸν τὸ ἕνατο βιβλίο τῆς *Πολιτείας* ἀφιερώνεται εἰδικὰ στὴν ψυχογραφία τοῦ τυράννου. Καὶ εἶναι ἄπορο πραγματικά, πῶς ὁ ἐξαίρετος Καθηγητὴς Karl Popper παραβλέπει αὐτὰ ὅλα καὶ γράφει, ἀπὸ ἀφορμὴ τὸ χωρίο 709 e ἐπ. τῶν *Νόμων*, there way also be a suggestion that the débâcle of the Thirty was due to their great number: Critias alone would have been all right (317).

16. Βλ. Δεσποτόπουλος 57-60.

17. Βλ. Δεσποτόπουλος 42-44.

18. Βλ. Δεσποτόπουλος 79-89 καὶ *Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ποίηση*, «Χρονικὰ Αἰσθητικῆς» 1966, 109 ἐπ.

19. Τὸ ἠθοπλαστικὸ αὐτὸ ἀποτέλεσμα τῆς καθολικῆς παιδείας εἶναι ὅμως *αἱ . . . ἄλλαι ἀρεταὶ ἁπλῶς*, ὄχι δηλαδὴ καὶ ἡ τοῦ *φρονῆσαι*, ἡ ἀρετὴ κατ' ἐξοχὴν τῶν φιλοσόφων-κυβερνητῶν, καθὼς *παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει* (518 d-e)· πρβλ. 519 a-b καὶ 522 a : *μουσικὴ ἔθεσι παιδεύουσα . . . , οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα*. Βλ. καὶ ὑποσ. 22.

ἀκόμη εὐπρέπεια στὴ νεώτερη ὁρολογία, μετατροπίες τῆς πρώτης· δικαιοσύνη, στὴν ἔννοια τῆς νομιμοφροσύνης προπάντων, μετατροπία τῆς δεύτερης.

Ἡ συμπεριφορά, ἐξ ἄλλου, τῶν ἀνθρώπων στὴν κοινωνία τῆς *ὀρθῆς πολιτείας* εἶναι σὲ μεγάλη ἔκταση ἀκάλυπτη ἀπὸ διατάξεις τῆς νομοθεσίας καὶ μένει ἐμπιστευμένη στὴν εὐπρέπεια καὶ στὴ σωφροσύνη, δηλαδὴ στὴν καλλιεργημένη *αἰδώ* (425 a-b). Ἀλλὰ καὶ σχετικὰ μὲ τὰ θέματα, ποὺ ρυθμίζονται ἀπὸ διατάξεις τῆς νομοθεσίας, διακηρύσσεται πὼς τελικὰ ἡ σύννομη συμπεριφορά, ἡ τελεσφόρηση ἄρα τῆς νομοθεσίας, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἠθικότητα μᾶλλον τῶν πολιτῶν, ὡς δικαιοσύνη, καὶ εἰδικώτερα ὡς νομιμοφροσύνη, δηλαδὴ ἀπὸ τὴν ἐξελιγμένη δίκη (425 c-d, 426 e-427 a). Πραγματικά, ὑπάρχουν ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη*, οὐσιαστικὰ ἐνταγμένες καὶ ἀξιοποιημένες στὸ κοινωνικο-πολιτικὸ σύστημα τῆς *ὀρθῆς*, εἴτε *ἀρίστης πολιτείας*.

Ἐξ ἄλλου, παράδειγμα, κατ' ἐξοχὴν ἐπαληθευτικὸ ἢ μᾶλλον ἐφαρμοστικὸ τοῦ δόγματος ἡ *αἰδὼς* καὶ ἡ *δίκη* νὰ εἶναι *πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ ἀλλὰ καὶ φιλίας συναγωγοί*, ἀποτελεῖ ἀκριβῶς ἡ ἠθικο-συναισθηματικὴ ἀτμόσφαιρα τῆς ἀρίστης πόλεως. Ἐκφραστικώτατο εἶναι τὸ χωρίο : *ἑνὸς δή, οἶμαι, πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὁτιοῦν, ἢ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπασα ἢ ξυλλυπήσεται* (462 d-e, πρβλ. 462 b-c, 463 e-464 a, 464 d). Εἶναι ἡ ἀκέραιη παρουσία τῆς φιλίας στὴν κοινωνία, ὁ θρίαμβος τοῦ πολιτικοῦ Ἀνθρωπισμοῦ[20].

6. Ἡ πολιτικὴ *φρόνησις* τῶν κυβερνητῶν καὶ τὸ πολιτικὸ πρόβλημα τῆς ἀνθρωπότητας.

Ἡ ἀρίστη ὅμως αὐτὴ κοινωνία, ἡ ὄχι ἁπλῶς ἀταξική[21], δίχως ἄρα τὴν ἰδιοτέλεια καὶ τὰ χωριστὰ συμφέροντα καὶ τὶς ἄλλες ἀσχημίες τοῦ Ἀτομικισμοῦ, ἀλλὰ καὶ θετικὰ ἠθική, μὲ τὴν ὁμοθυμία τοῦ συνόλου τῶν πολιτῶν γιὰ τὶς τύχες τοῦ καθενός τους, ἐμφανίζεται ὡς ἐπιτευκτὴ κατ' ἀρχήν, μὲ κύρια βάση θεσμοὺς καὶ ἰδιότητες, ποὺ ὑπερβαίνουν κατὰ πολὺ τὴν *αἰδὼ* καὶ τὴν *δίκην*, ἔστω προηγμένες σὲ ἠθικότητα καὶ νομιμοφροσύνη τῶν

---

20. Πρβλ. Ἀριστοτέλης, *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (1155 a 22-25) : *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται. . .*

21. Ἀποτελεῖ κοινὸ τόπο στὴ βιβλιογραφία ὅτι ἡ ἀρίστη πόλις ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς τάξεις πολιτῶν. Ὁ διάσημος ἱστορικὸς τῆς φιλοσοφίας Windelband, στὶς ἀρχὲς τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα, τὶς χαρακτήριζε Stände καὶ τὶς ὀνόμαζε Lehrstand, Wehrstand, Nährstand. Βλ. ὅμως Δεσποτόπουλος 71-76, ὅπου ἀνασκευάζεται ἡ ἐσφαλμένη αὐτὴ ἑρμηνεία τῶν σχετικῶν χωρίων τῆς *Πολιτείας*.

πολιτῶν. Εἶναι οἱ ἄτεγκτοι θεμελιακοὶ νόμοι της. Καὶ εἶναι προπάντων ἡ πολιτικὴ *φρόνησις* καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή, σχεδὸν ὑπεράνθρωπη, τῶν καταπιστευμένων μὲ τὴν ἄσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας φιλοσόφων : τῶν δοκιμασμένων αὐτῶν ἡρώων καὶ πανεπιστημόνων καὶ διαλεκτικῶν, ἀλλὰ καὶ πρακτικὰ ἐμπειρότατων, καὶ τελικὰ μυημένων στὴ θέα τοῦ ὑπέρτατου ἀγαθοῦ (539 e-540 b)[22].

Οἱ ἄμεμπτοι καὶ διορατικοὶ αὐτοὶ ἄρχοντες ἢ *τέλεοι φύλακες*, ἀποτελοῦν ἐνσάρκωση τῆς πολιτικῆς· πρέπει νὰ ὑπάρξουν, γιὰ ν' ἀποκτήση τὸ ἀνθρώπινο γένος ὅ,τι ἔχει στερηθῆ στὴν ἱστορία του (ἀπὸ ἀδυναμία τοῦ Προμηθέα νὰ κλέψη τὴν πολιτικὴ ἔγκαιρα ἢ καὶ μὲ τὴν ἀπροθυμία τοῦ Δία νὰ τὴν δωρήση, ἀντὶ νὰ χορηγήση ἁπλᾶ ὑποκατάστατα : *αἰδὼ* καὶ *δίκην*).

Ἡ ἀξίωση ὅμως τῆς παρουσίας τῶν φιλοσόφων-κυβερνητῶν καὶ ἡ αὐστηρὴ διαγραφὴ τοῦ τρόπου τῆς διαλογῆς καὶ τῆς παιδείας καὶ τῆς ἄλλης ἑτοιμασίας τους, ὅπως καὶ τῶν ὅρων τῆς ζωῆς τους, ἀποτελοῦσε μήπως καὶ τὴ λύση, τὴν πρακτική, ποὺ χρειάζεται ἡ πολιτικὴ ζωὴ τῆς ἀνθρωπότητας;

---

22. Ἄρα οὔτε κἂν ἡ Διαλεκτική, ἔστω μαζὶ μὲ τὸ σύστημα τῶν ἀρετῶν, ἐπαρκεῖ, ἀλλὰ χρειάζεται καὶ ἡ πρακτικὴ ἐμπειρία σὲ ὑπηρεσίες διοικητικὲς ἐπὶ δεκαπέντε χρόνια, καὶ ἀκόμη ἡ ὕστατη αὐτὴ μύηση, γιὰ νὰ διαθέτουν οἱ *τέλεοι φύλακες* τὴν πολιτικὴ φρόνηση καὶ νὰ ὑπάρξουν ἄξιοι τῆς ἀποστολῆς τους : *καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν* (540 a-b). Ὡς πηγὴ ἐμπνευστικὴ τῆς λειτουργίας τους, καθὼς προϋποθέτει νόηση πρακτική, ὄχι δηλαδὴ θεωρητική, ἐμφανίζεται ἤδη *τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ* (540 a). Εἶναι ὁ ὑπέρτατος ἀναβαθμὸς στὴν ἱεραρχία τῶν ἠθικῶν ἀξιῶν, ποὺ οἱ *φιλόσοφοι* πρέπει ν' ἀτενίζουν γιὰ νὰ ἐμπνέωνται ἀπὸ αὐτὲς καὶ νὰ ἐπιτελοῦν τὴ νομοθετικὴ λειτουργία, τὴ συντακτικὴ τῆς *«ὀρθῆς πολιτείας»: ἀποβλέποιεν πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον, καὶ τὰ τοιαῦτα* (501 a-b). Παραμένει πάντοτε ὁ ὑπερβατικὸς χαρακτήρας τῆς φιλοσοφίας, ὁ κοινὸς σὲ ὅλες τὶς προβάσεις της : Ἂν ὁ φιλόσοφος κυβερνήτης πρέπει νὰ στραφῆ πρὸς *τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ* καὶ πρὸς *τὸ φύσει δίκαιον. . ., ὁ φιλομαθὴς ἴοι καὶ οὐκ. . . ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι* (490 b). Ἐξ ἄλλου, ἂν ὑποκειμενικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴ σύλληψη *τῆς φύσεως ἑκάστου αὐτοῦ ὃ ἔστιν* εἶναι *ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου*, δηλαδὴ τὸ μέρος τῆς ψυχῆς (*ᾧ . . . ψυχῆς*), τὸ *συγγενὲς τῷ ὄντι ὄντως*, καὶ ἄξιο ἄρα (*προσήκει*) ν' ἀσκήση τὴν ὑπερβατικὴ αὐτὴ λειτουργία καὶ νὰ γεννήση ἔτσι *νοῦν καὶ ἀλήθειαν*, ὑποκειμενικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἱκανότητα νὰ ἐνατενισθοῦν *τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ* καὶ *τὸ φύσει δίκαιον. . .*, ἀλλὰ καὶ νὰ ὑπάρξουν μὲ τὴν ἐνατενισή τους πηγὲς ἐμπνευστικὲς γιὰ τὴν ὀρθὴ δράση τῶν φιλοσόφων-κυβερνητῶν, εἶναι ἀντίστοιχα τὸ *λογιστικὸν* τῆς ψυχῆς, δηλαδὴ τὸ καθαρὰ νοητικὸ μέρος της ἀλλὰ προαγμένο σὲ ἡγετικὸ στοιχεῖο, στὴν ἁρμονία τῶν μερῶν της, ἀπότοκη τῆς δικαιοσύνης ὡς ἀκεραιωμένης, συνθετικῆς, ἀρετῆς (443 d-e), καὶ ἀκόμη προικισμένο μὲ τὴ *σοφία* (443 e), ἔκγονη τῆς ὑψηλῆς παιδείας στὸ σύστημα τῶν ἐπιστημῶν καὶ στὴν Διαλεκτική, ἀλλὰ καὶ τῆς πρακτικῆς ἐμπειρίας ἢ καὶ τῆς ἀνεξήγητης ἐκείνης μυητικῆς θέας.

Ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων, ἂν καὶ δὲν ἔπαυσε ποτὲ νὰ πιστεύη στὴν ἀρίστη πολιτεία, ὡς ἀνυπέρβλητο κανόνα γιὰ τὴν κατεύθυνση καὶ τὴν ἀξιολόγηση τῆς πολιτικῆς ζωῆς καὶ τῶν λειτουργιῶν της, δὲν ἔπαυσε ὅμως, ποτὲ ὅσο ζοῦσε ἀκόμη, τὴν πολύτροπη ἀναζήτηση, γύρω ἀπὸ τὴν πολιτική, μάλιστα μὲ ὁλοένα μεγαλύτερη προσαρμογὴ στὶς ἀδυναμίες τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας (*Πολιτικός, Ἑβδόμη Ἐπιστολή, Νόμοι*). Εἶχε ἐπίγνωση, ἐξ ἄλλου, τῶν ὁρίων τῆς ἐπιβολῆς τῆς φιλοσοφίας στὴν ἱστορία, καὶ δὲν παραγνώριζε τὴν ἀνάγκη τῆς συνδρομῆς ἱστορικῶν περιστάσεων καὶ δυνάμεων ἱκανῶν[23]. Δὲν πρέσβευε, ὅπως ὁ Hegel, τὴν ἐπιμηθεϊκὴ ἀντίκρυ στὴν ἱστορία στάση τῆς φιλοσοφίας[24]. Ἡ προμηθεϊκὴ στάση τοῦ Πλάτωνος ἀντίκρυ στὴν ἱστορία ἦταν συγκερασμένη πάντοτε μὲ τὴν ἐκτίμηση τοῦ ἐφικτοῦ[25].

Ὁ Ἀριστοτέλης ὡς πολιτειολόγος συνέχισε οὐσιαστικὰ τὴν Πολιτειολογία τοῦ Πλάτωνος, ἔστω καὶ μὲ πιὸ νηφάλια διάθεση, δηλαδὴ μὲ συγκρατημὸ καὶ στὸν ἐνθουσιασμὸ καὶ στὴν αὐστηρότητα, ὅπως καὶ μὲ πιὸ ἔμμονο σεβασμὸ πρὸς τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα· καὶ ἀφῆκε στὴν ἀνθρωπότητα μιὰ περιεκτικώτατη, καὶ πολὺ ἀνθρώπινη, Πολιτειολογία, πρόσφορη κατ' ἐξοχὴν γιὰ νὰ ποδηγετήση τὴν πολιτικὴ ζωή, καὶ στὶς καθημερινότητες καὶ στὶς ἐξάρσεις της.

Ἐπὶ αἰῶνες, ἡ Πολιτειολογία τῶν δύο φιλοσόφων ἔμεινε ἱστορικὰ παραμερισμένη, ἔξω προπάντων ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς πολιτικῆς ζωῆς. Θύελλες στρατοκρατικές, ἐπιδρομὲς βαρβαρικές, ἢ ἄλλες κακὲς συντυχίες, εἶχαν ἐπιφέρει τὴν πολιτικὴ ἐρήμωση τῆς Ἱστορίας, παντοῦ σχεδόν.

Ἀπὸ τὸν ὕστερο Μεσαίωνα, ὅμως, καὶ ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση προπάντων, ἄρχισε καὶ ἡ Ἀναγέννηση τῆς ἑλληνικῆς Πολιτειολογίας. Στὴν ἐποχή μας, οἱ πιὸ ἄξιες μορφὲς πολιτικῆς ζωῆς ἔχουν ἔκδηλη τὴ σφραγίδα της. Ἀρκεῖ νὰ ἔχη κάποιος τὴν ἱκανότητα νὰ διακρίνη κάτω ἀπὸ τὶς ὀνοματικὲς εἴτε ἄλλες μεταμφιέσεις, καὶ διαπιστώνει παντοῦ, ὅπου σήμερα ὑπάρχει πολιτικὴ ζωή, ἀπηχήσεις εἴτε ἡμιαπηχήσεις, παραφράσεις κάποτε ἢ ἄτεχνες μιμήσεις, τῶν πολιτειολογικῶν αἰτημάτων καὶ θεωρημάτων, ἀλλοῦ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀλλοῦ τοῦ Πλάτωνος.

---

23. Βλ. σχετικὰ Δεσποτόπουλος, *Φιλοσοφικὰ Μελετήματα*, 1965, 143 ἐπ.

24. Βλ. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, Vorrede.

25. Πρβλ. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, 1970, ἰδιαίτερα τὸ κεφάλαιο *La Puissance de la pensée utopique*.

SUR LA POLITIOLOGIE DE PLATON

Résumé.

Une distinction est proposée: «politiologie classique» et «politiologie négative» de Platon; la première comprendrait surtout la «Cité parfaite», œuvre d'optimisme moral et de rigorisme politique, la seconde les «Constitutions vicieuses», œuvres de pessimisme sociologique et de moralisme implacable.

Des passages 321 c-324 a du *Protagoras*, dûment interprétés, est déduit le théorème de carence de la «politique», dans l'histoire de l'humanité, et de présence, à sa place, de la «Pudeur» et de la «Justice»: sentiments universellement humains et chargés d'établir la «concorde» (φιλία) dans les Cités — théorème, pouvant servir de base à l'idéologie démocratique.

Les différences sont évoquées de la société élémentaire, pré-politique —structurée en fonction de la répartition du travail— et de la société «civilisée», forcément politique, et il est mentionné un avertissement de Platon à l'humanité sur le danger permanent pour la vie politique, congénital de l'existence de militaires de métier.

Le système de la «Cité parfaite» est présenté comme répondant, par des institutions *ad hoc*, aux dangers dérivés du pouvoir politique. La fonction de la «Pudeur» et de la «Justice», à l'intérieur de ce système, tant sur le plan de l'éducation que sur ceux du comportement social et de l'efficacité de la législation, est signalée et expliquée, de même que la fonction —uniquement importante pour l'orientation correcte de ce système— et les composantes de la «sagesse» des philosophes-gouvernants.

Une note, enfin, sur la portée et le destin historique de la politiologie de Platon ainsi que de celle d'Aristote.

Nancy Constantin Despotopoulos

Ε. Ν. ΠΛΑΤΗΣ, Πάτραι

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΑ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΟ *ΚΡΙΤΩΝΑ*

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ

1. Ἡ ἑρμηνευτικὴ γραμμή.

Ἀπὸ τὰ ἑλληνικὰ καὶ ξένα ἔργα πάνω στὸν *Κρίτωνα*, ὅσα ἔχω γνωρίσει, ἔχω σχηματίσει τὴν ἀντίληψη ὅτι ὁ πλατωνικὸς αὐτὸς διάλογος μπορεῖ νὰ θαυμάζεται γιὰ τὸ ἠθικὸ ὕψος του καὶ τὶς αἰσθητικές του ἀρετές, δὲν ἔχει ὅμως ἀρκετὰ προσεχτῆ ἀπὸ τὴν αὐστηρὰ (βλ. τμ. 3.2) φιλοσοφικὴ ἄποψη[1]. Ἡ λογικὴ ἐξάλλου δομή του παρουσιάζει στὸ πρῶτο κοίταγμα κενὰ ποὺ δημιουργοῦν τὴν ἐντύπωση φιλοσοφικῆς ἀνωριμότητας. Εἶμαι ὡστόσο τῆς γνώμης ὅτι καὶ ἀπὸ καθαρὰ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἡ ἀξία τοῦ *Κρίτωνος* εἶναι σημαντικὴ καὶ ἡ δομή του εἶναι ἄψογη ἐνδιάθετα. Χρειάζεται ὅμως φιλοσοφικὴ ἑρμηνεία, γιὰ νὰ μπορέσουν νὰ ἔρθουν τὰ δύο αὐτὰ στὸ φῶς.

Θὰ περιοριστοῦμε στὸ γνήσια φιλοσοφικὸ μέρος τοῦ διαλόγου, σὲ

---

1. Βλέπε P. Natorp, *Ἡ περὶ ἰδεῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος*, Μτφρ. Μ. Τσαμαδοῦ, Ἀθῆναι 1929. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1959[5] (=1918). A. E. Taylor, *Plato*, London 1963 (=1926). R. Harder, *Platos Kriton*, Text, Übersetzung, Nachwort, Berlin 1934 (Τὰ Ἐπιλεγόμενα ἀναδημοσιεύονται στοῦ Harder, *Kleine Schriften*, München 1960, 223-246). P. Shorey, *What Plato said*, Chicago 1965[6] (=1933). V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris 1963 (=1947). H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos* 1, Bern 1954. A. W. Gomme, *The Structure of Plato's Crito*, «Greece and Rome» 5 (1958), 45-51. K. Hildebrandt, *Platon*, Berlin 1959. P. Friedländer, *Platon* 2, Berlin 1964. W. Bröcker, *Platos Gespräche*, Frankfurt/M. 1964. O. Wichmann, *Platon*, Darmstadt 1966. Στὰ πιὸ πάνω ἔργα ἀντιμετωπίζεται πάντως ὁ *Κρίτων* ὡς φιλοσοφικὸ ἔργο. Γιατὶ ὑπάρχουν καὶ μελετητὲς ποὺ τοῦ ἀρνοῦνται τὴ φιλοσοφικότητα, ὅπως ὁ Jowett — γιὰ τὸν ὁποῖο παρουσιάζεται ἐδῶ ὁ Σωκράτης *ὄχι ὡς ὁ φιλόσοφος . . . ἀλλ' ἁπλῶς ὡς ὁ καλὸς πολίτης πού, ἔχοντας ἄδικα καταδικαστῆ, εἶναι πρόθυμος νὰ θυσιάση τὴ ζωή του ὑπακούοντας στοὺς νόμους τῆς πολιτείας (The Dialogues of Plato* 1, 1953[4], Crito, Introduction, 367). Γενικὰ πάντως ἀναγνωρίζεται στὸν *Κρίτωνα* φιλοσοφικότητα μὲ χαλαρὴ (βλ. τμ. 3.2) ἔννοια μόνο (βλ. Harder 225-226). Σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ἐξαίρεση ἀποτελεῖ ἡ ἑρμηνευτικὴ ἐργασία τοῦ R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Hamburg 1943[1], 1952[4], ποὺ μολονότι προσπαθεῖ κυρίως νὰ συλλάβη στὸ κείμενο τὸ πρόσωπο, τὴν «ὕπαρ-

ὅσα ἐκθέτει ὁ Σωκράτης (46 b-54 d)· μὲ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ μαθητῆ του δὲ θ' ἀσχοληθοῦμε, ἐκτὸς ὅπου θὰ εἶναι χρήσιμο γιὰ νὰ διαφωτιστῆ τὸ θέμα μας. Ἡ ἑρμηνεία θὰ προσπαθήσωμε νὰ διατηρηθῆ *ἐσωτερική*, σύμφωνη δηλαδὴ μὲ τὴν ἀρχή : Δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ὑπεισάγωμε ὅ,τι ἐμεῖς θέλομε στὸ ἔργο ποὺ ἑρμηνεύομε, ἀλλὰ ὀφείλομε, ἐμβαθύνοντας μὲ τὴν πιὸ μεγάλη δυνατὴ ἀπροκαταληψία, νὰ συλλαμβάνωμε καὶ παρουσιάζωμε τὰ στοιχεῖα ποὺ πράγματι ἐνυπάρχουν, ἐνδιάθετα ἔστω, σ' αὐτό.

Τὸ πρῶτο ἀλλὰ καὶ σπουδαιότερο ἴσως χρέος τῆς ἑρμηνείας τοῦ φιλοσοφικοῦ μέρους τοῦ *Κρίτωνος* εἶναι, γιὰ τὸ λόγο ποὺ ἐξηγήσαμε, ἡ ἑρμηνευτικὴ σύλληψη τῆς λογικῆς του δομῆς. Ἡ ἔννοια τῆς δομῆς δὲν περιορίζεται μόνο στὰ ἐνεργείᾳ πραγματωμένα, στὰ τεθειμένα σαφῶς σ' ἕνα ἔργο, ἀλλὰ περιλαμβάνει καὶ τὰ ἐνδιάθετα. Τὸ τελευταῖο τοῦτο ἐκτείνεται πολύ· καλύπτει ὄχι μόνο ὅ,τι ὑπονοοῦσε ὁ δημιουργός, ἀλλὰ καὶ ὅ,τι θὰ ὑπονοοῦσε ἂν συνέθετε τὸ ἔργο του μὲ πλήρη αὐτοσυνειδησία. Τοῦτο ἰσχύει πρωταρχικὰ στὰ ἔργα Τέχνης, ὄχι ὅμως λιγότερο καὶ στὰ φιλοσοφικὰ ἔργα. Ἀποτελεῖ κακὴ ἑρμηνεία νὰ λέμε στὸ πρῶτο πρόσκομμα : ἀντίφαση, στὸ πρῶτο κενό: ἅλμα λογικὸ — καὶ ὁ Ὅμηρος ἔχει ἀρκετὰ κακοπάθει στοὺς αἰῶνες ἀπὸ τέτοιες ὑπερφίαλες καὶ ἀνυποψίαστες ἑρμηνεῖες[2]. Ὁ δημιουργὸς δημιουργεῖ ὄχι μόνο ἐνσυνείδητα ἀλλὰ καὶ ὑποσυνείδητα καὶ ἀσυνείδητα. Δὲν ἀποκλείεται, φυσικά, σὲ μιὰ διακοπὴ τῆς δημιουργικῆς του ἑνόρασης, νὰ πέσῃ σὲ ἀντίφαση, νὰ κάνῃ ἕνα ἅλμα, ποὺ νὰ μὴν μπορέσῃ ὕστερα, κατὰ τὸν κριτικὸ ἔλεγχο, νὰ τὸ ἀντιληφθῆ. Τοῦτο ὅμως συμβαίνει

ξη» Σωκράτης καθὼς ἀντιμετωπίζει σὲ προσωπικὴ ἀναδίπλωση τὸ πρόβλημα τῆς ἀπόδρασης (βλ. 9-10), ἐκθέτει ἐν τούτοις σὲ γενικὲς ἀλλὰ σαφεῖς γραμμὲς τὴ λογικὴ ὀργάνωση τοῦ διαλόγου ἀπὸ τὸ 49 a ἑπ., ἀναπτύσσοντας μάλιστα μὲ δύναμη τὸν *καθαρὰ φιλοσοφικὸ χαρακτήρα* (85) τοῦ ἀξιωματικοῦ του θεμελίου, ποὺ εἶναι *ἡ ἀπολυτοσύνη τῶν ἀπαιτήσεων τοῦ ἀληθινοῦ, δίκαιου, ἀγαθοῦ, καλοῦ, μὲ μιὰ λέξη τοῦ ὄχι φυσικὰ ἰσχυροῦ ἀλλὰ νοηματικὰ ἔγκυρου* (85). Ἀναζητώντας, μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τῆς ἐργασίας αὐτῆς, συμπληρωματικὴ βιβλιογραφία, βρῆκα ὡστόσο νὰ ἐξαίρεται ἡ φιλοσοφικὴ σπουδαιότητα τοῦ διαλόγου καὶ μαζὶ νὰ ὑπονοῆται θὰ ἔλεγα μιὰ συστηματικότητα σ' αὐτὸν στὴν παλαιὰ πραγματεία τοῦ K. Mewes, *Ist Platons Kriton auch in philosophischer Hinsicht ein wichtiger Dialog?*, δημοσιευμένη στὸ «Jahresbericht über das Realgymnasium zu Magdeburg», Magdeburg 1890, 1-29· ἐκεῖ ἀνασκοποῦνται καὶ οἱ ἀπόψεις τῶν μελετητῶν τοῦ 19ου αἰώνα γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ ποιότητα τοῦ *Κρίτωνος*, ἀναφέρονται δὲ ἀνάμεσα στοὺς ἀρνητές της ὁ Schleiermacher καὶ ὁ Ast. Ὁ Mewes παρακολουθεῖ τὸ κείμενο σημεῖο πρὸς σημεῖο καὶ ἀναπτύσσει κάθε φιλοσοφικὸ περιεχόμενο ποὺ ἀπαντᾶ (βλ. 4 καὶ 5). Ἀνάμεσα στ' ἄλλα, ἀποδίδει ἰδιαίτερη σπουδαιότητα στὴ θέση τοῦ λογικοῦ (Vernunft) ὡς βάσης στὸ διάλογο καὶ ἑρμηνεύει ὡς πρακτικὴ (ἠθικὴ) ἐκδήλωση τοῦ λογικοῦ τὸ πρῶτο ἠθικὸ ἀξίωμα, τὴν ἀπαγόρευση τῆς ἀδικίας, καί, μετά, τὸ ἀπὸ τοῦτο παραγόμενο, τὴν ἀπαγόρευση τῆς ἀνταδικίας (11-15). Ἡ πραγματεία τοῦ Mewes δὲν προσέχτηκε, φαίνεται, καὶ πάντως ξεχάστηκε.

2. Βλ. Ι. Θ. Κακριδής, *Ξαναγυρίζοντας στὸν Ὅμηρο*, Θεσσαλονίκη 1971.

σπάνια. Κατὰ κανόνα, εἶναι ἡ δική μας κοντοφθαλμία ποὺ δὲ διαβλέπει τὰ βαθύτερα «ἑνοτικὰ» στοιχεῖα τοῦ ἔργου. Χρέος λοιπὸν πρώτιστο τοῦ ἑρμηνευτῆ εἶναι, δείχνοντας ἄκρο σεβασμὸ στὸ ἔργο, νὰ καταβάλη κάθε προσπάθεια γιὰ νὰ τὸ ἐννοήση θετικὰ ὁλόκληρο, γιὰ νὰ καταδείξη τὴν ἑνότητα ποὺ συνέχει τὰ ποικίλα του στοιχεῖα. Μόνο ἀφοῦ ἐξαντλήση τὰ μέσα τῆς θετικῆς ἑρμηνείας δικαιοῦται, ἢ μᾶλλον ὀφείλει πάλι, ὁ ἑρμηνευτὴς νὰ πάρη ἀρνητικὴ στάση, νὰ πῆ : ἐδῶ διαπιστώνω ἀντίφαση· ἐκεῖ χάσμα.

Μὲ τέτοιο πνεῦμα θὰ διεξαχθῆ ἡ ἑρμηνευτικὴ προσπάθεια ποὺ ἀκολουθεῖ.

2. Ἡ λογικὴ δομὴ (46 b-54 d).

2. 1. Θεμελίωση τῆς θεωρητικῆς Ἠθικῆς τῆς δικαιοσύνης καὶ οἰκοδόμησή της ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ μὴ ἀδικεῖν (46 b-49 e).

2.1.1 : 46 b-47 a (*Ὦ φίλε Κρίτων... πῶς δ' οὔ;*). Θὰ ἐξετάσωμε (ἐμεῖς, δηλαδὴ ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Κρίτων) ἀποκλειστικὰ μὲ τὸ λογικό, ἂν πρέπει νὰ δραπετεύσω ἢ ὄχι. Δὲ θὰ λάβωμε ἑπομένως ὑπόψη παράγοντες συναισθηματικοὺς ἢ κοινωνικοὺς ἢ ὠφελιμιστικούς. Τὸ λογικὸ ὁρίζει πρῶτα ὅτι δὲν πρέπει ν' ἀκολουθοῦμε ὅλες τὶς γνῶμες παρὰ μόνο τὶς *χρηστές*, καὶ τέτοιες εἶναι μόνο οἱ γνῶμες τῶν *φρονίμων*. Ἐρωτᾶται : ποιοὶ εἶναι οἱ φρόνιμοι;

2.1.2: 47 a-48 b (*Φέρε δή . . . Μένει*). Ἀπὸ τὴ μελέτη περιπτώσεων σὰν τοῦ *γυμναζομένου* ἐρχόμαστε ἐπαγωγικὰ στὸ συμπέρασμα ὅτι τὴ φρόνηση σὲ κάθε ζήτημα τὴν ἐνσαρκώνει ὄχι ἡ κοινὴ γνώμη (οἱ *πολλοὶ*) ἀλλὰ ὁ *ἐπαΐων* σ' αὐτὸν τὸν τομέα, ὁ εἰδήμων, ὁ ἐπιστήμων, αὐτὸς ποὺ ἐξετάζει ἀποκλειστικὰ μὲ τὸ λογικὸ τὰ δεδομένα τοῦ τομέα στὸν ὁποῖο εἶναι εἰδικὸς καὶ ἔχει ἔτσι ὄχι ἁπλῆ γνώμη ἀλλὰ γνώση τοῦ τομέα τούτου — ὄχι *δόξα* ἀλλὰ *ἐπιστήμη*, ὅπως θὰ πῆ ἀργότερα ὁ Πλάτων. Ἂν πάνω σ' ἕνα ζήτημα δὲν ἀκολουθήσωμε τὶς συστάσεις τοῦ ἐπαΐοντος, καταστρέφομε τὸ ἀντίστοιχο στοιχεῖο τῆς ὕπαρξής μας, τὸ σῶμα ἢ τὴν ψυχή. Μὲ κατεστραμμένο τὸ σῶμα, πολὺ περισσότερο μὲ κατεστραμμένη τὴν ψυχὴ δὲν ἀξίζει νὰ ζοῦμε — ἐπειδὴ δὲν πρέπει νὰ βάζωμε πάνω ἀπ' ὅλα τὸ *ζῆν* ἀλλὰ τὸ *εὖ ζῆν*, καὶ τὸ *εὖ ζῆν* σημαίνει τὸ *ζῆν καλῶς καὶ δικαίως*. Ἐρωτᾶται : ποιὸς εἶναι ὁ ἐπαΐων;

2.1.3: 48 b-49 a (*Οὐκοῦν . . . πειράσομαι*). Ἂν ἦταν γιὰ ἐμπειρικὸ ζήτημα, ζήτημα ποὺ ὑπάγεται στὴν περιοχὴ μιᾶς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης —ὅπως ἡ Ἰατρική, ἡ Παιδοτριβικὴ κλπ.— θὰ χρειαζόταν μακροχρόνια μελέτη τῶν ἀντίστοιχων ἐμπειρικῶν φαινομένων μὲ τὸ λογικό, γιὰ νὰ φτάση κανεὶς ἐπαγωγικὰ στὴ σύλληψη τῶν γενικῶν θὰ λέγαμε ἀρχῶν καὶ ἀνα-

δειχθῆ ἔτσι ἐπαΐων. Ὅμως πρόκειται γιὰ ἠθικὸ ζήτημα καὶ ἡ Ἠθικὴ εἶναι *ἀξιωματικὴ ἐπιστήμη*, ὅπως τὰ Μαθηματικά. Στὰ τελευταῖα αὐτά, καθὼς ξέρομε —ἂς θυμηθοῦμε τὸ δοῦλο τοῦ *Μένωνος*— μπορεῖ καθένας νὰ γίνη γρήγορα ἐπαΐων : ἀρκεῖ νὰ ἀναχθῆ, *λογιζόμενος* ὀρθά, στὰ θεμελιακὰ μ α θ η μ α τ ι κ ὰ ἀξιώματα τοῦ λογικοῦ καί, ξεκινώντας ἀπὸ αὐτά, νὰ οἰκοδομήση μὲ λογικὴ συνέπεια πιὸ πέρα καὶ νὰ βγάλη ὕστερα ἀπὸ τὰ οἰκοδομημένα τὸ συμπέρασμα πάνω στὸ δοσμένο μαθηματικὸ ζήτημα. Ἔτσι καὶ στὴν Ἠθική : καθένας μπορεῖ νὰ γίνη γρήγορα ἐπαΐων — ἀρκεῖ νὰ ἀναχθῆ, λογιζόμενος ὀρθά, στὰ θεμελιακὰ ἠ θ ι κ ὰ ἀξιώματα τοῦ λογικοῦ καί, ξεκινώντας ἀπὸ τοῦτα, νὰ οἰκοδομήση μὲ λογικὴ συνέπεια πιὸ πέρα καὶ νὰ ἐφαρμόση ὕστερα πάνω στὸ δοσμένο ἠθικὸ ζήτημα τὶς γενικὲς προτάσεις ποὺ κατέκτησε.

Ἑπομένως ἐμεῖς οἱ δύο (ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Κρίτων) δὲ χρειάζεται νὰ ἀναζητήσωμε σὲ ἄλλον κανένα, σὲ μιὰν ἠθικὴ ἐνδεχομένως αὐθεντία —ὅπως π.χ. οἱ Πυθαγόρειοι—, τὸν ἐπαΐοντα. Ἀφοῦ εἴμαστε ἄνθρωποι, ἀφοῦ εἴμαστε μὲ λογικὸ προικισμένοι, μποροῦμε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι νὰ ἀποφανθοῦμε ὡς ἐπαΐοντες πάνω στὸ ἠθικὸ ζήτημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ : φτάνει νὰ τὸ μελετήσωμε μὲ τὸν αὐστηρὰ λογικὸ τρόπο ποὺ ἐκθέσαμε. Παρόμοια ζητήματα ἔχομε ὡς τώρα ἐξετάσει πολλὲς φορὲς μὲ τὸν τρόπο τοῦτο στὸ παρελθόν. Ἐγὼ προσωπικὰ (ὁ Σωκράτης) ἔχω ἐξετάσει ἤδη καὶ μόνος καὶ μὲ ἄλλους φίλους, ἴσως καὶ μαζί σου, Κρίτων, τὸ ἠθικὸ ζήτημα τῆς δραπέτευσής μου. Ἐπειδὴ ὅμως, ὅταν κανεὶς λογίζεται, ὑπόκειται στὴν πιθανότητα τοῦ σφάλματος, ἀλλὰ ἔχει καὶ τὴ δυνατότητα νὰ κατακτήση τελικὰ τὸ ὀρθό, θὰ ἐξετάσω ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὸ ζήτημα κάτω ἀπὸ τὸ λογικό σου ἔλεγχο, Κρίτων. Μιὰ τέτοια ἐξέταση μὲ διάλογο παρέχει καὶ τὴν ἐγγύηση ὅτι τὰ συμπεράσματα ὅπου θὰ καταλήξωμε θὰ εἶναι ὀρθά.

2.1.4: 49 a-e (*Οὐδενὶ τρόπῳ ... Ποιητέον*). Θέσαμε ἤδη (48 b) τὸ ὑπέρτατο ἠθικὸ ἀξίωμα : Πρέπει νὰ ζοῦμε εὖ. Ἀποσαφηνίσαμε ἐπίσης —ὅπως ὁ μαθηματικὸς ἀποσαφηνίζει τὴν ἔννοια π.χ. τοῦ σημείου— τὴν ἔννοια τοῦ εὖ ζῆν. Σημαίνει τὸ ζῆν καλῶς καὶ δικαίως. Ἐρχόμαστε ἔτσι στὸ δεύτερο ἠθικὸ ἀξίωμα : Πρέπει νὰ ζοῦμε καλῶς καὶ δικαίως. Ἀπὸ τοῦτο παράγεται μὲ λογικὴ ἀναγκαιότητα ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ζοῦμε *αἰσχρῶς καὶ ἀδίκως*. Τὸ τελευταῖο πρέπει νὰ ἐννοηθῆ ὡς ἰσοδύναμο μὲ τὸ προηγούμενο. Γιατὶ οἱ ἔννοιες: καλὸς - αἰσχρός, δίκαιος - ἄδικος, ὅπως καί : ἀγαθὸς - κακός, ποὺ γιὰ τὴν Τυπικὴ Λογικὴ σχηματίζουν ἐναντία ἀντίθεση, εἶναι γιὰ τὴν Ἠθικὴ ἀντιφατικὲς — ἐπειδὴ ἐννοοῦνται προσδιορισμένες ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας τοῦ πράττειν, πρώτη ἔννοια τῆς δεοντολογικῆς θεωρίας τοῦ πράττειν ποὺ εἶναι ἡ Ἠθική.

Ἐπειδὴ ἡ μὴ πραγμάτωση τοῦ μέρους ἀρκεῖ ν' ἀνατρέψη τὸ ὅλο, τὸ

εὖ ζῆν, περιοριζόμαστε —πρὸς τὸ παρὸν—στὸ δεύτερο σκέλος: Δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ζοῦμε ἀδίκως, δὲν πρέπει νὰ ἀδικοῦμε.

Ἔχομε κατακτήσει ὡς τώρα τρεῖς ἠθικὲς θέσεις : Πρέπει νὰ ζοῦμε εὖ· εὖ σημαίνει καλῶς καὶ δικαίως, πρέπει ἄρα νὰ ζοῦμε καλῶς καὶ δικαίως· δὲν πρέπει νὰ ζοῦμε αἰσχρῶς καὶ ἀδίκως, καὶ εἰδικότερα δὲν πρέπει νὰ ἀδικοῦμε. Τὶς τρεῖς αὐτὲς ἠθικὲς θέσεις ἔχει ἀνέκαθεν κατακτήσει ἡ ὑγιὴς ἑλληνικὴ ἠθικὴ συνείδηση[3] — ἂς ποῦμε ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὴν ἐμφάνιση τῆς Σοφιστικῆς. Προχωρώντας ὅμως κάνει μιὰ λογικὴ ἀσυνέπεια : ἐξαιρεῖ τὴν ἀνταδικία ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀδικίας, ἀναγνωρίζει στὴν ἀνταδικία ἠθικότητα, μολονότι παραδέχεται τὴν ἀδικία ὡς ἀνηθικότητα. Πρόκειται γιὰ ἐσφαλμένη ἄποψη, ὅπως θὰ ἦταν σφάλμα στὰ Μαθηματικὰ ὅτι π.χ. μὲ τὴν προσθήκη ἴσων σὲ ἴσα προκύπτουν ἄνισα· μὲ μόνη τὴ διαφορὰ ὅτι στὴ δεύτερη περίπτωση θὰ εἴχαμε πλάνη πάνω στὴν ὀντολογικὴ ἀλήθεια, ψεῦδος, ἐνῶ ἐδῶ ἔχομε πλάνη πάνω στὴ δεοντολογικὴ ἀλήθεια, ἀνήθικη ἀντίληψη. Γι' αὐτὸ ἐμεῖς (ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Κρίτων) θὰ προχωρήσωμε μὲ τὴν ἐπιβαλλόμενη λογικὴ συνέπεια, βέβαιοι πὼς ἡ διαφορά μας ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἀδικία δὲν εἶναι σχετική, διαφορὰ δύο δογμάτων, ἀλλὰ εἶναι ἀπόλυτη, εἶναι ἡ διαφορὰ τοῦ ὀρθοῦ ἀπὸ τὸ πεπλανημένο, τοῦ ἠθικοῦ ἀπὸ τὸ ἀνήθικο[4]. Θὰ σκεφτοῦμε δηλαδή : Ἀφοῦ δὲν πρέπει νὰ ἀδικοῦμε, ἄρα οὔτε καὶ ν' ἀνταδικοῦμε πρέπει — ἐπειδὴ ἡ ἀνταδικία ἀποτελεῖ μορφή, εἶδος ἀδικίας· καὶ ὅ,τι ἰσχύει γιὰ τὸ γένος ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ εἶδος.

Μὲ τὶς τέσσερις τοῦτες θέσεις συγκροτήσαμε ἕνα ἠθικὸ ἀξιωματικὸ σύστημα — κάτι δηλαδὴ ἀνάλογο μὲ τὸ ἀξιωματικὸ σύστημα τῆς Ἀριθμητικῆς ἢ τῆς Γεωμετρίας. Δὲ λέμε : τὸ ἠθικὸ ἀξιωματικὸ σύστημα· γιατὶ περιοριστήκαμε γρήγορα σ' ἕνα μέρος ἀπὸ τὸ ὅλο περιεχόμενο τοῦ εὖ ζῆν, στὸ ζῆν δικαίως. Μὲ τὴν ἀμοιβαία διαστολή, τὴν ἀμοιβαία ὁροθέτηση τῶν ἐννοιῶν: ζῆν δικαίως - ἀδικεῖν, ὁροθέτηση ἀνάλογη μὲ τῶν ὑπέρτατων ὀντολογικῶν ἐννοιῶν : ταὐτὸ - ἕτερο, ἔχομε τυπικὴ ἐποπτεία τοῦ ὅλου. Ἡ ἐποπτεία μας εἶναι μόνο ὡς πρὸς τὸ ἀδικεῖν συγκεχυμένη — ὅπως, μὲ δικό της ὅμως τρόπο, εἶναι συγκεχυμένη ἡ ἐποπτεία τοῦ ὅλου : ταὐτὸ -

---

3. Βλ. Goldschmidt 27 καὶ 335, ὅπου γίνεται καὶ παραπομπὴ στὰ ἑξῆς ἔργα τοῦ Πλάτωνα : *Πρωταγόρας* 323 a-c, *Εὐθύφρων* 8 c, *Ἀλκιβιάδης* 109 c καὶ *Πολιτεία* 2 (Λόγος τοῦ Ἀδείμαντου).

4. Αὐτὸ τὸ συμπέρασμα ἐξάγεται ἀπ' ὅλο τὸν *Κρίτωνα*, αὐτὸ εἶναι τὸ πνεῦμα τοῦ διαλόγου — ἀλλὰ καὶ τὸ γράμμα του σὲ ὅλα τὰ χωρία, ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τὸ 49 a, ποὺ πάντως οὔτε ὑποχρεωτικὰ ὑπονοεῖ σχετικότητα κύρους καὶ ὁπωσδήποτε πρέπει νὰ ἐννοηθῆ κατὰ τὸ ὅλο τοῦ διαλόγου. *(Οἶδα γὰρ ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει. Οἷς οὖν οὕτω δέδοκται καὶ οἷς μή, τούτοις οὐκ ἔστι κοινὴ βουλή, ἀλλὰ ἀνάγκη τούτους ἀλλήλων καταφρονεῖν ὁρῶντας ἀλλήλων τὰ βουλεύματα).*

ἕτερο ὡς πρὸς τὴν ἔννοια : ἐνδιάμεσο τρίτο. Μὲ τὴν ὑπαγωγὴ ὅμως τοῦ ἀνταδικεῖν στὸ ἀδικεῖν, ἡ τυπικὴ μας ἐποπτεία τοῦ ὅλου ἔχει γίνει καὶ τέλεια. Ὥστε τὸ ἀξιωματικό μας σύστημα εἶναι πιὰ συμπληρωμένο. Πρόκειται πάντως γιὰ τὸ ἀξιωματικὸ σύστημα ἑνὸς κλάδου ἀπὸ τὴν ὅλη Ἠθική, τοῦ κλάδου ποὺ συγκροτεῖ ἡ Ἠθικὴ τοῦ ζῆν δικαίως, τῆς δικαιοσύνης.

Πάνω στὸ σύστημα τοῦτο θὰ ἦταν τώρα δυνατὸ νὰ καταπιαστοῦμε μὲ τὴν πλήρη οἰκοδόμηση τῆς Ἠθικῆς τοῦ ζῆν δικαίως. Ὅμως δὲ θὰ τὸ ἐπιχειρήσωμε τώρα. Ἀλλὰ ὅπως ὁ γεωμέτρης, ὅταν εἶναι νὰ λύση τὸ πρόβλημα ἑνὸς συγκεκριμένου τριγώνου, μπορεῖ νὰ περιοριστῆ νὰ οἰκοδομήση πάνω στὸ γεωμετρικὸ ἀξιωματικὸ σύστημα ἀπὸ τὸ μέρος μόνο ποὺ ὁδηγεῖ στὰ τρίγωνα· ἔτσι κι ἐμεῖς : θὰ οἰκοδομήσωμε ἀπὸ τὴν πλευρὰ ἐκείνη τοῦ ἠθικοῦ μας ἀξιωματικοῦ συστήματος, ποὺ θὰ μᾶς φέρη σὲ θέση νὰ λύσωμε τὸ ἀρχικὸ πρόβλημα ἂν ἐπιτρέπεται ἢ ὄχι ἡ δραπέτευση· ἀπὸ τὴν ἀρνητικὴ δηλαδὴ πλευρά, τὴν πλευρὰ τοῦ μὴ ἀδικεῖν. Θὰ οἰκοδομήσωμε μὲ εἰδίκευση, ποὺ θὰ μᾶς δώση τὴ δυνατότητα νὰ ὑπερνικήσωμε ὡς ἕνα σημεῖο καὶ τὴν τυπικότητα τῆς θεώρησης· γιατὶ τὸ εἰδικότερο ἐποπτεύεται αὐτομάτως καὶ οὐσιαστικότερα.

Ἀπὸ τὶς ἔννοιες γένους : ἀδικία καὶ ἀνταδικία ἐρχόμαστε στὶς ἔννοιες εἴδους : βλάβη καὶ ἀνταπόδοση βλάβης. Κατὰ λογικὴ ἀναγκαιότητα εἶναι καὶ αὐτὰ ἀνεπίτρεπτα. Μὲ πιὸ πέρα εἰδίκευση ἐρχόμαστε στὴν ἔννοια : παράβαση μιᾶς δοσμένης δίκαιης ὑπόσχεσης. Ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος βλάβης, ἐπειδὴ μὲ τὴν παράβαση βλάπτεται αὐτὸς ποὺ στηρίχτηκε στὴν ὑπόσχεση· εἶναι κι αὐτὴ ἀνεπίτρεπτη. Ἂν τώρα κάνωμε χρήση καὶ τῆς δεύτερης θέσης τοῦ ἀξιωματικοῦ μας συστήματος, τῆς θετικῆς, δηλαδὴ τοῦ ζῆν δικαίως, φτάνομε καὶ σὲ θετικὸ πόρισμα : Πρέπει νὰ ἐκτελοῦμε τὶς δίκαιες ποὺ δώσαμε ὑποσχέσεις.

Ἕως ἐδῶ θεμελιώσαμε τὴν Ἠθικὴ τοῦ ζῆν δικαίως, ὡς ἕνα σημεῖο καὶ τὴν οἰκοδομήσαμε — ἔστω καὶ ἀπὸ τὴν ἀρνητική, σχεδὸν ἀποκλειστικά, πλευρά της, τὴν πλευρὰ τοῦ μὴ ἀδικεῖν. Εἴμαστε τώρα σὲ θέση, πάνω στὴ βάση αὐτῶν ποὺ ἔχομε κατακτήσει θεωρητικά, νὰ ἐξετάσωμε τὸ συγκεκριμένο ζήτημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ.

2. 2. Ἐφαρμοσμένη ἠθικὴ ἐξέταση ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ μὴ ἀδικεῖν (49 e-53 a).

Ἐκεῖνο ποὺ πρέπει νὰ ἐξεταστῆ εἶναι ἀποκλειστικὰ τοῦτο : Ἡ δραπέτευση τοῦ Σωκράτη (ἐκφραζόμαστε τώρα, ὅπως γίνεται καὶ στὸν *Κρίτωνα*, σὲ γ′ πρόσωπο) ἀποτελεῖ ἀδικία ἢ ὄχι; Ἂν ναί, εἶναι ἀνεπίτρεπτη ἠθικά, ἐπειδὴ προσκρούει στὸ ἀξίωμα τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ ἀνατρέπει ἄρα τὸ ἀξίωμα τοῦ ζῆν δικαίως, ἐπειδὴ ἑπομένως ἀντίκειται τελικὰ στὸ ὑπέρτατο ἠθικὸ ἀξίωμα τοῦ εὖ ζῆν. Στὴν ἐξέταση καταδεικνύονται :

2.2.1. Ἡ δραπέτευση ἑνὸς πολίτη ἀποτελεῖ ἀδικία, ἐπειδὴ προξενεῖ βλάβη σὲ κάποιο πρόσωπο, στὴν πατρίδα.

2.2.2. Ἀποτελεῖ βαρειὰν ἀδικία, ἐπειδὴ βλάπτει ὄχι ἕνα κοινὸ πρόσωπο, ἀλλὰ τὸ πρόσωπο τῆς πατρίδας, τὸ πιὸ ἱερὸ δηλαδὴ ἀπ' ὅλα.

2.2.3. Ἀκόμη πιὸ βαρύτερη ἀδικία ἀποτελεῖ ἡ δραπέτευση ἑνὸς πολίτη Ἀθηναίου, ἐπειδὴ εἶναι καὶ παράβαση τῆς ὑπόσχεσης ποὺ κάθε Ἀθηναῖος πολίτης, μὲ τὸ νὰ παραμένη ἐλεύθερα στὴν Ἀθήνα, δίνει ἔμπρακτα στὴν πατρίδα: ὅτι κρατεῖ μὲν τὸ δικαίωμα ἀπέναντί της νὰ προσπαθῆ ἐλεύθερα νὰ τὴν πείθη, ἀλλὰ πάντως θὰ συμμορφώνεται σὲ ὅποιες ἀποφάσεις θὰ λαμβάνωνται τελικά, ἔστω καὶ ἂν διαφωνῆ ὁπωσδήποτε μ' αὐτές.

2.2.4. Τὸ πράγμα εἶναι ἀκόμη περισσότερο ἐπιβαρυντικὸ γιὰ τὸ Σωκράτη, ἐπειδὴ αὐτός, ἀφοῦ παρέμεινε στὴν Ἀθήνα —μάλιστα σ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς μακρόχρονης ζωῆς του— ἔχει πανηγυρικά, θὰ ἔλεγε κανείς, καὶ κάθε ἄλλο παρὰ ἐπιπόλαια δώσει ἔμπρακτα τὴν πιὸ πάνω ὑπόσχεση.

2.2.5. Ἄλλωστε ἡ ὑπόσχεση τούτη —κι ἔτσι κορυφώνεται ἡ ἐπιβάρυνση— ἔχει οὐσιαστικὰ ἐπαναληφθῆ καὶ πρόσφατα, ὄχι μόνο ἔμπρακτα μάλιστα ἀλλὰ καὶ σιωπηρὰ —καὶ ἡ σιωπὴ εἶναι ἕνα εἶδος λόγου—, στάθηκε δηλαδὴ ἡ αὐτονόητη προϋπόθεση τῆς δήλωσης τοῦ Σωκράτη στὸ δικαστήριο ὅτι σὲ καμιάν, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, πατρίδα δὲ δέχεται νὰ ζήση.

Ἑπομένως ἡ δραπέτευση τοῦ Σωκράτη θὰ ἀποτελέση βαρύτατη ἀδικία, ἄρα εἶναι ἀνεπίτρεπτο ἠθικὰ νὰ ἐπιχειρηθῆ.

2.3. Ἐφαρμοσμένη ἠθικὴ ἐξέταση ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὅλου εὖ ζῆν καὶ εἰδικότερα τοῦ μὴ ζῆν αἰσχρῶς (53 a-54 b).

Ἂς δοῦμε τώρα καὶ τὶς ἄλλες συνέπειες τῆς δραπέτευσης τοῦ Σωκράτη, συνέπειες ἀπέναντι σὲ πρόσωπα γιὰ τὰ ὁποῖα τὸ ζήτημα δὲν εἶναι ἂν θὰ τὰ ἀδικήση ἢ ὄχι ἀλλὰ μᾶλλον ἂν θὰ τοὺς φερθῆ εὖ. Ἔτσι προβάλλει τώρα καὶ πάλι ἡ ἔννοια τοῦ εὖ, ἡ ἔννοια τοῦ *ἀγαθοῦ* στὸ κείμενό μας, καὶ θὰ διατηρηθῆ μάλιστα στὸ θεματικὸ ὁρίζοντα, ἐνῶ ὡς ἐδῶ εἶχε ἀποσυρθῆ πίσω ἀπὸ τὴν εἰδικότερη ἔννοια τῆς μὴ ἀδικίας. Ἀντίστοιχα πρὸς τὸ εὖ, εἶναι καὶ τὸ ἀγαθὸ συνθεμένο ἀπὸ τὸ *καλὸ* καὶ τὸ *δίκαιο*. Τὸ ἀγαθὸ ὁλοκληρώνεται λογικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ *κακοῦ*, ποὺ τὰ συνθετικά του εἶναι τὸ *αἰσχρὸ* καὶ τὸ *ἄδικο*.

2.3.1. Δραπετεύοντας ὁ Σωκράτης θὰ δημιουργήση στοὺς συνενόχους φίλους του τὸν κίνδυνο νὰ χάσουν τὴν περιουσία τους ἢ νὰ ἐξοριστοῦν. Θὰ τοὺς προξενήση ἑπομένως βλάβη, πράγμα ποὺ ἀντικειμενικὰ εἶναι ἄ-

δικο ἀπέναντι στοὺς φίλους, ὑποκειμενικὰ εἶναι —γιὰ τὸν ἑαυτό του ὡς φίλο— αἰσχρό.

2.3.2. Ἂν πάρη τὰ παιδιὰ μαζί του, θὰ τὰ βλάψη, κι αὐτὸ εἶναι πάλι ἀντικειμενικὰ ἄδικο καὶ ὑποκειμενικὰ —γιὰ τὸν ἑαυτό του ὡς πατέρα— αἰσχρό. Γιατὶ θὰ τὰ ὑποχρεώση νὰ ζήσουν ὡς *ξένοι* —σὲ ξένη δηλαδὴ χώρα καὶ χωρὶς τὰ δικαιώματα τοῦ πολίτη— καὶ θὰ τ' ἀναθρέψη σὲ διεφθαρμένο περιβάλλον, στὸ θεσσαλικὸ περιβάλλον ὅπου θὰ ζῆ. Ἂν δὲν τὰ πάρη μαζί του, ἡ δραπέτευσή του δὲ θὰ ἔχη γι' αὐτὰ κανένα ἀποτέλεσμα ἀντικειμενικά, ἀφοῦ ἔτσι κι ἀλλιῶς οἱ φίλοι του θὰ εἶναι ἐκεῖνοι ποὺ θὰ ἔχουν τὴ φροντίδα τους.

2.3.3. Γιὰ τὸν ἴδιο τὸ Σωκράτη ἡ δραπέτευση καὶ τὰ ἐπακόλουθά της θὰ εἶναι αἰσχρά :

2.3.3.1. Αὐτὴ καθαυτὴ ἡ δραπέτευση εἶναι ἀνάξια γιὰ ἕναν ἐλεύθερο ἄνθρωπο· καὶ εἶναι ἀκόμη πιὸ πολὺ ἀνάρμοστη στὴν περίπτωση ἑνὸς γέρου — ποὺ ἔτσι κι ἀλλιῶς λίγο χρόνο ζωῆς ἔχει μπροστά του· ὁ πολὺ μάλιστα ἐξευτελιστικὸς τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖο ἀναγκαστικὰ θὰ γίνη, ταιριάζει σὲ δοῦλο τιποτένιο.

2.3.3.2. Μὲ τὴ δραπέτευσή του ὁ Σωκράτης θὰ ἀναισχυντήση ἀπέναντι στὶς θαρραλέες του διακηρύξεις στὸ δικαστήριο, ποὺ —μολονότι ὀρθὲς καὶ δίκαιες— θ' ἀπογυμνωθοῦν ἔτσι ἀπὸ κάθε ἀξία καὶ θὰ ἐμφανιστοῦν σὰν κομπασμὸς ἑνὸς ξιπασμένου, τρομοκρατημένου τώρα μπρὸς στὶς συνέπειες τῆς ξιπασιᾶς του στὶς ὁποῖες μόνος του ἔχει μπλεχτῆ.

2.3.4. Ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο θὰ περνᾶ μετὰ τὴ δραπέτευσή του ἀναγκαστικὰ ὁ Σωκράτης στὴν ἐξορία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι αἰσχρός, *ἄσχημος*. Γιατὶ ἀφοῦ δὲ θὰ εἶναι καλόδεχτος σὲ εὐνομούμενες πολιτεῖες καὶ σὲ κύκλους χρηστῶν ἀνθρώπων, θ' ἀναγκαστῆ νὰ ζήση σὲ περιβάλλον χωρὶς ἠθικὴ καὶ πνευματικότητα, καὶ συγκεκριμένα νὰ γίνη παράσιτος κόλακας τῶν διεφθαρμένων καὶ ἄξεστων ἐσωτερικὰ εὐγενῶν τῆς Θεσσαλίας. Ὥστε θὰ χάση τὸ ἐλεύθερο τοῦ χαρακτήρα του καὶ θὰ προδώση τὸν ἑαυτό του καὶ ὅλο του τὸ παρελθόν, τὸν ἕως τώρα βίο του καὶ τοὺς ὡς τώρα λόγους του· ὄχι μόνο τοῦτο, ἀλλὰ καὶ θ' ἀπογυμνώση ἀναδρομικὰ ὅλα αὐτὰ —μολονότι ὑπῆρξαν ἄριστα— ἀπὸ κάθε ἀξία.

2.4. Μεταφυσικὲς προεκτάσεις (54 b-54 d).

Στὸ τέλος ὑποδηλώνεται καὶ κάποια μεταφυσικὴ θεμελίωση τῆς Ἠθικῆς. Ἐνεργώντας ἀνήθικα πάνω στὴ γῆ, ὁ Σωκράτης δὲ θὰ ἔχη, ὅταν πεθάνη, «καλὴν ἀπολογίαν» μπροστὰ τοὺς *νόμους τοῦ Ἅδη*, δηλαδὴ μπροστὰ στὴ μεταφυσικὴ νομοτέλεια ποὺ, δρώντας πάντοτε στὴν οὐσία

τῶν ἐμπειρικῶν φαινομένων, εἶναι ὡστόσο ἀφανέρωτη τώρα στὴν ἐμπειρία μας, ἐνῶ μετὰ τὸ θάνατο, ὅταν τὸ λογικὸ θὰ ἔχη ἀποχωριστῆ ἀπὸ τὴν ὕλη τῆς ἐμπειρίας, τὴ σωματικότητα, θὰ ἀποκαλυφθῆ καθαρά.

3. Παρατηρήσεις.

3.1. Ἡ δομὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ μέρους τοῦ *Κρίτωνος*, ποὺ ἐκθέσαμε στὰ προηγούμενα, δὲν εἶναι σὲ ὅλη τὴ γραμμὴ φανερή. Ὑποστηρίζομε ὅμως ὅτι ἡ ἑρμηνεία μας δὲ συμπληρώνει ἢ διορθώνει —ἐκτὸς ἴσως σὲ πολὺ λίγα, δευτερεύοντα, σημεῖα— ἀλλὰ μᾶλλον ἀποκαλύπτει τὸ ἐνδιάθετο στὸν πλατωνικὸ στοχασμό. Ἀπὸ τὰ κενά, ποὺ μ' αὐτὸ τὸν τρόπο συμπληρώθηκαν, θ' ἀναφερθοῦμε ἐδῶ σὲ δύο μόνο, τὰ σπουδαιότερα:

3.1.1. Τὸ πρῶτο —τὸ καὶ προφανέστερο καὶ μεγαλύτερο— παρουσιάζεται ἀνάμεσα στὸ 48 a καὶ στὸ 48 b (βλέπε πιὸ πάνω 2.1.2 καὶ 3). Ἐνῶ δηλαδὴ ἀπὸ τὸ 47 a ὡς τὸ 48 a κατακτήθηκε ἡ ἔννοια τοῦ ἐπαΐοντος καὶ τὸ φυσικὸ θὰ ἦταν νὰ ἐρευνηθῆ τώρα ποιὸς εἶναι ὁ ἐπαΐων, ἐν τούτοις στὸ τέλος τοῦ 48 b θέτουν αἰφνίδια καὶ σὰν αὐτονόητα ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Κρίτων τοὺς ἑαυτούς των ὡς ἐπαΐοντες, μολονότι ὡς τὸ σημεῖο αὐτὸ παρουσιάζονταν σὰν ἄνθρωποι ποὺ ἀγνοοῦσαν καὶ ρωτοῦσαν ὅπως ὁ γυμναζόμενος: *Οὐκ ἄρα, ὦ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅ,τι ὁ ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* (48 a)[5]· ὅμως στὸ τέλος τοῦ 48 b : *Οὐκοῦν ἐκ τῶν ὁμολογουμένων τοῦτο σκεπτέον* (ἐνν. *ἡμῖν*), *πότερον δίκαιον ἐμὲ ἐνθένδε πειρᾶσθαι ἐξιέναι μὴ ἀφιέντων Ἀθηναίων ἢ οὐ δίκαιον*. Εἶναι σὰ νὰ ἀποφασίση ξάφνου ὁ γυμναζόμενος, ἀντὶ νὰ ἀναζητήση τὸν ἐπαΐοντα αὐτοῦ τοῦ τομέα, τὸν ἰατρὸ καὶ τὸν παιδοτρίβη, νὰ ἐξετάση μόνος του, ἐνδεχομένως μαζὶ μὲ κάποιο συνάδελφό του, ⟨*πῇ ἑαυτῷ*⟩ *πρακτέον καὶ γυμναστέον καὶ ἐδεστέον γε καὶ ποτέον* (47 b).

Πρέπει νὰ ὁμολογηθῆ ὅτι ὁ Πλάτων, ἀντιλαμβανόμενος ἀσφαλῶς τὸ κενὸ καὶ προσπαθώντας κατὰ τὸ δυνατὸ νὰ τὸ γεφυρώση, ἐπεξηγεῖ ἀπροετοίμαστα ἐδῶ τὴν ἔννοια τοῦ ἐπαΐοντος μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας (*ὁ ἐπαΐων..., ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια*). Ὅμως ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι παρὰ τὸ ἀντικειμενικὸ σύστοιχο τοῦ ἐπαΐοντος, ὁ ἐπαΐων εἶναι ὁ γνώστης τῆς ἀλήθειας.

Τὸ κενὸ λοιπὸν δὲ γεφυρώνεται κἂν στὸ διάλογο. Τὸ θεωρήσαμε ἐν

---

5. Τὰ παραθέματα εἶναι κατὰ τὴν ἔκδοση I. Burnet, *Platonis Opera* 1, Oxford. Ὅμως βάλαμε κεφαλαῖο μετὰ ἀπὸ κάθε τελεία· διαχωρίσαμε στὸ πρῶτο παράθεμα τοῦ 3.3 τὴ δεύτερη πρόταση μὲ δύο ἄνω τελεῖες ἀντὶ μὲ παῦλες· γράψαμε *ὅ,τι* γιὰ νὰ διακρίνεται ἀπὸ τὸ εἰδικό· καὶ στὸ τελευταῖο παράθεμα τοῦ 3.6 βάλαμε πρὶν ἀπὸ τὴν ἐπεξήγηση κόμμα.

τούτοις συμπληρωμένο ἐνδιάθετα, συμπληρωμένο θὰ λέγαμε στὴν ἴδια τὴ σκέψη τοῦ Πλάτωνα, ἐπειδὴ ὁ μαθητὴς τοῦ Σωκράτη Πλάτων ξέρει ἤδη πολὺ καλὰ τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ λογίζεσθαι, εἶναι ἄλλωστε προφανὴς ἡ θεμελίωση καὶ οἰκοδόμηση τῆς Ἠθικῆς στὸ διάλογο κατὰ τὸν ἀξιωματικὸ τρόπο τῶν Μαθηματικῶν.

3.1.2. Τὸ δεύτερο σπουδαῖο κενὸ προκύπτει μὲ τὴν ἐρώτηση πάνω στὸ βαθύτερο νόημα τοῦ τμήματος ἀπὸ 53 a ἕως 54 b (*Σκόπει γὰρ δή... οἴεσθαί γε χρὴ*) (βλ. τμ. 2.3). Θὰ ὑποστήριζε κανεὶς ὅτι τὴν ἀπόλυτη ἠθικὴ ἐξέταση, ποὺ ὁλοκληρώθηκε ἕως ἐκεῖ, ἔχει διαδεχθῆ τώρα, κατὰ παραχώρηση στὸν κοινὸ νοῦ, μιὰ ἐξέταση ὠφελιμιστικὴ μὲ τὴν καλὴ σημασία τοῦ ὅρου : *Σκόπει γὰρ δή, ταῦτα παραβὰς καὶ ἐξαμαρτάνων τι τούτων τί ἀγαθὸν ἐργάσῃ σαυτὸν ἢ τοὺς ἐπιτηδείους τοὺς σαυτοῦ* (53 a). Προσωπικὰ ἔχω καταλήξει ν' ἀπορρίψω μιὰ τέτοια ἑρμηνεία.

Πρῶτα-πρῶτα, χρησιμοποιώντας τὸν ὅρο *ὠφέλιμο*, ἔστω καὶ μὲ τὸν περιορισμό: *μὲ καλὴ σημασία*, ἐννοοῦμε σήμερα κάτι πολὺ κατώτερο πνευματικὰ ἀπ' ὅ,τι ἐννοοῦσε ὁ Σωκράτης καὶ ἀκόμη περισσότερο ὁ Πλάτων· ἑπομένως, μὲ τὴν ἔννοια : ὠφελιμιστικὴ ἐξέταση μὲ τὴν καλὴ τοῦ ὅρου σημασία δὲ συλλαμβάνομε τὸ ἀληθινὸ πνεῦμα τοῦ τμήματος αὐτοῦ τοῦ διαλόγου. Ἀπ' ὅσα ἐκθέτονται στὸ τμῆμα 47 a-48 b (*Σκόπει δή... Μένει*) (βλ. τμ. 2.1.1 καὶ 2), προκύπτει μὲ σαφήνεια ὅτι τὸ ὠφέλιμο, τὸ χρηστό, πρέπει νὰ ἐννοηθῆ ὡς ἐκεῖνο ποὺ προάγει, ποὺ βελτιώνει τὴν ψυχή, κι αὐτὸ τὸ γνωρίζει ὁ ἐπαΐων, τὸ καθαρὸ δηλαδὴ μέσα μας λογικό. Ὁ Πλάτων τὸ ἔθεσε σαφῶς: Νὰ ζῆς κατὰ τὶς συστάσεις τοῦ ἐπαΐοντος σημαίνει εὖ ζῆν. Τὸ *εὖ* εἶναι τὸ ἐπίρρημα τοῦ *ἀγαθός*, κι αὐτοῦ τὸ ἀφηρημένο οὐσιαστικὸ εἶναι ἡ *ἀρετή*. Εὖ ζῆν, ζῆν κατὰ τὴν ἀρετή, ζῆν μὲς στὸ ἀγαθὸ εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτό. Ἐκεῖνο λοιπὸν ποὺ στὸ 47 a ἀποκαλεῖται χρηστὸ (*χρήσταὶ δόξαι*) εἶναι τὸ ἀγαθό. Ἂν λοιπὸν τὸ εὖ ζῆν, τὸ ζῆν μὲς στὸ ἀγαθὸ ἀποσαφηνίστηκε στὸ 48 b ὡς τὸ ζῆν καλῶς καὶ δικαίως, ἄρα τὸ ἀγαθὸ ἐμπεριέχει τὸ καλὸ καὶ τὸ δίκαιο. Δὲν εἶναι λοιπὸν ὀρθὸ νὰ ταπεινώσωμε τὸ πλούσιο καὶ καθαρὰ πνευματικὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου *ἀγαθὸ* στὸ ὑπὸ ἑρμηνεία τμῆμα ἐννοώντας τον ὡς τὸ ὠφέλιμο μὲ καλὴ σημασία. Ἄλλωστε ποιὸς μιλεῖ ἐδῶ ; Ἔπαψε νὰ μιλῆ ὁ ἐπαΐων κι ἔχει λάβει τὸ λόγο ἡ λαϊκὴ ἠθικότητα — ἡ μόνη ποὺ θὰ ἐπικαλοῦνταν τὸ ὠφέλιμο μὲ καλὴ σημασία; Δὲν ὑπάρχει ἡ παραμικρὴ τέτοια ἔνδειξη. Ἐξακολουθεῖ ἄρα ὁ ἐπαΐων· ἀλλὰ ἡ ἐξέταση διεξάγεται ἀπ' εὐθείας ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ εἰδικότερα ὄχι τόσο τοῦ μὴ ἀδίκου ὅσο τοῦ μὴ αἰσχροῦ.

Πρέπει ἐξάλλου νὰ θυμηθοῦμε ὅτι μὲ κανένα τρόπο δὲ θεωρεῖ ὁ Πλάτων τὸ ἐνάρετο, τὸ ἠθικό, ὅτι περιορίζεται στὸ δίκαιο — ὥστε νὰ ὑποστηρίξη κανεὶς ὅτι, ἀφοῦ ὁλοκληρώθηκε ἡ ἀπόλυτη ἠθικὴ ἐξέταση, προστί-

θεται τώρα καὶ μιὰ ἐξέταση κατὰ τὴ λαϊκὴ ἠθικότητα, ἐξέταση ὠφελιμιστικὴ μὲ καλὴ σημασία. Εἶναι κοινὴ φιλοσοφικὴ ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνα ὅτι ἡ ἀρετὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ πολλὰ μέρη. Στὸ πολὺ λίγο συστηματικὸ ἔργο, τὸν *Κρίτωνα*, θὰ τεθῆ λοιπὸν τὸ μέρος τῆς ἀρετῆς ποὺ εἶναι ἡ δικαιοσύνη —στὴν ὁποία πέφτει ἀπὸ τὸ θέμα τὸ βάρος— ἀλλὰ τὰ ὑπόλοιπα μέρη τῆς ἀρετῆς, τοῦ εὖ ζῆν, τοῦ ἀγαθοῦ, θὰ συλληφθοῦν καὶ διατυπωθοῦν ἐνιαῖα, μὲ τὴν πολυδύναμη ἔννοια τοῦ *καλοῦ*. Περιττὸ νὰ διευκρινιστῆ ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ τὸ κοινωνικὰ καλὸ ἢ αἰσχρὸ —τὸ ἀπέναντι στοὺς πολλοὺς— ἀλλὰ γιὰ τὸ ἀπέναντι στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό μας, στὴν ἴδια μας τὴν αὐτοσκοπούμενη συνείδηση, κατ' ἐπέκταση καὶ ἀπέναντι στὴ συνείδηση τῶν *ἐπιεικεστάτων* (44 c).

3.2. Σὲ ὅλα τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα ἀλλὰ προπάντων στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ διαχωρίσωμε ἀνάμεσα στὰ μὲ α ὐ σ τ η ρ ὴ ἔ ν ν ο ι α φιλοσοφικὰ περιεχόμενα καὶ στὰ μὲ χ α λ α ρ ὴ ἔ ν ν ο ι α. Τὰ πρῶτα ἔχουν συστηματικὴ μορφή, τὰ δεύτερα ὄχι. Τὰ περιεχόμενα ἀπὸ τὸ 53 a ἑπ. (βλ. τμ. 2.3 καὶ 4) τοῦ *Κρίτωνος* ἀνήκουν στὴ δεύτερη κατηγορία. Μόνο στὴ θεμελίωση τῆς Ἠθικῆς τῆς δικαιοσύνης καὶ τὴν οἰκοδόμησή της ἔπειτα ὡς Ἠθικῆς τοῦ μὴ ἀδικεῖν καθὼς καὶ στὴν ἐξέταση πάνω σ' αὐτὴ τὴ βάση τοῦ δίκαιου ἢ μὴ τῆς δραπέτευσης, μόνο δηλαδὴ στὸ τμῆμα 46 b-53 a (βλ. τμ. 2.1 καὶ 2) παρουσιάζει ὁ *Κρίτων* συστηματικότητα, φιλοσοφικότητα ἑπομένως μὲ αὐστηρὴ ἔννοια. Δὲν εἶναι μικρό. Ὁ *Κρίτων* εἶναι ἡ πρώτη στὴν ἱστορία, ἔστω καὶ μερική, συγκρότηση σ υ σ τ η μ α τ ι κ ῆ ς θεωρητικῆς Ἠθικῆς. Ἡ μερικότητα δὲν πρέπει νὰ μᾶς ἐπηρεάση —εἶναι ἄλλωστε στὴ μοίρα τοῦ φιλοσοφεῖν νὰ πραγματώνεται μερικὰ μόνο κάθε φορὰ καὶ ἁπλῶς νὰ διαγράφη ἢ ν' ἀφήνη νὰ διαφανοῦν τὰ πιὸ πέρα· ἀντίθετα πρέπει νὰ ἐκτιμήσωμε στὴ συστηματικὴ τούτη συγκρότηση ὅτι στάθηκε ἡ πρώτη στὴν ἱστορία.

3.3. Ἤδη στὴν *Ἀπολογία* —καὶ ὁ *Κρίτων* ἂν δὲν εἶναι τὸ δεύτερο, μετὰ τὴν *Ἀπολογία*, ἔργο τοῦ Πλάτωνα[6], πάντως τὴν προϋποθέτει (52 c) καὶ στέκει πολὺ κοντά της— ὑπάρχουν ἀσυστηματοποίητα φιλοσοφικὰ περιεχόμενα μὲ ἀνώτατη ποιότητα. Ἐκεῖ τίθεται ἡ ἀπόλυτη ἀνεξαρτησία τῆς πνευματικότητας μέσα μας ἀπέναντι στὸ φυσικό μας στοιχεῖο· καὶ ἡ ἀντίληψη ποὺ διατυπώνεται στὶς πιὸ κάτω φράσεις ἀποτελεῖ πράγματι σταθμὸ στὴν πορεία τῆς πνευματικότητας στὸν ἑλληνικὸ κόσμο πρὸς τὴν αὐτο-

6. Βλ. Wichmann 42: *Ἡ* Ἀπολογία *καὶ ὁ* Κρίτων . . . *στέκουν μὲ ἀνυπέρβλητη νοηματικοθρησκευτικὴ σοβαρότητα στὴν ἀρχὴ τῆς πλατωνικῆς συγγραφικῆς δράσης.* Ἐπίσης Gauss 11. Ὁμοφωνία πάντως δὲν ὑπάρχει. Ἔτσι ὁ G. Ryle (*Plato's Progress*, Cambridge 1966, 222) θεωρεῖ τὰ δύο ἔργα μεταγενέστερα, γύρω στὰ 372-369 π.Χ.

συνειδησία: *Ἐμὲ μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος· οὐδὲ γὰρ ἂν δύναιτο· οὐ γὰρ οἶομαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι. Ἀποκτείνειε μεντἂν ἴσως ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀτιμώσειεν· ἀλλὰ ταῦτα οὗτος μὲν ἴσως οἴεται καὶ ἄλλος τίς που μεγάλα κακά, ἐγὼ δ' οὐκ οἶομαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ποιεῖν ἃ οὑτοσὶ νῦν ποιεῖ, ἄνδρα ἀδίκως ἐπιχειρεῖν ἀποκτεινύναι* (30 c-d). Καὶ πιὸ κάτω: *Οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι* (40 d). Ἀλλὰ στὸν *Κρίτωνα* ἡ πρώτη τούτη ποὺ κατορθώθηκε στὸν ἑλληνικὸ κόσμο γενικὴ αὐτοσυνειδητοποίηση τῆς πνευματικότητας παρουσιάζεται σὲ σημαντικὴ ἔκταση ὀργανωμένη, συστηματοποιημένη, φιλοσοφικὴ μὲ αὐστηρὴ ἔννοια.

Αὐτοθετεῖται πρῶτα τὸ λογικὸ ὡς τὸ ἀπόλυτο μέσα μας, ὡς ἡ πηγὴ κάθε ἀξίας, κάθε ἐγκυρότητας στὴ συνείδησή μας. Τὸ λογικὸ εἶναι στὸν ἄνθρωπο ἐνδιάθετα μόνο καθαρό, ἐνῶ ἐνεργείᾳ εἶναι ἀνακατεμένο, εἶναι *συμπεφυρμένον* μὲ τὸ φυσικὸ στοιχεῖο (τὸ *σῶμα*) — ὅπως θὰ πῆ στὸ *Φαίδωνα* (66 b) ὁ Πλάτων. Ἔχει ὅμως τὴν ἔγκυρη ἀξίωση νὰ κυβερνᾶ μὲς στὸν ἄνθρωπο, ὥστε νὰ ἔχουν οἱ ἀνθρώπινες π ρ ά ξ ε ι ς τὴ σφραγίδα του, ν' ἀποτελοῦν μορφολογικὰ πραγματώσεις του — ἀνεξάρτητα ἀπ' ὅ,τι φέρνει στὸν ἄνθρωπο ἡ ροὴ τοῦ φυσικοῦ στοιχείου (ἡ *τύχη*)[7]. Ἀλλὰ γιὰ νὰ κατορθωθῆ αὐτὸ πλήρως, εἶναι ἀνάγκη ν' αὐτοσυνειδητοποιηθῆ πλήρως τὸ λογικό, ν' αὐτοσυλληφθῆ στὴν καθαρότητά του. Τοῦτο εἶχε στοὺς χρόνους τοῦ Πλάτωνα ἐπιτευχθῆ στὴν περιοχὴ τῆς θ ε ω ρ η τ ι κ ῆ ς δράσης τοῦ λογικοῦ, καὶ εἰδικότερα στὰ Μαθηματικά. Ἡ ἐπιστήμη τῶν Μαθηματικῶν ἐπρόβαλλε ὡς καθαρὰ λογικὴ οἰκοδομή, θεμελιωμένη στὶς πρῶτες ἀρχὲς τοῦ μαθηματικοῦ λογικοῦ —στὸ ἀντίστοιχο *ἀξιωματικὸ σύστημα*, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα— καὶ ὑψωνόμενη ἀπὸ ἐδῶ συνεχῶς κατὰ τὶς λογικὲς πάλι συλλογιστικὲς ἀρχές[8]. Ἔχοντας ὁ Πλάτων μπροστά του τὸ περίλαμπρο τότε οἰκοδόμημα τῶν Μαθηματικῶν, προσπαθεῖ στὸν *Κρίτωνα* νὰ συλλάβη τὸ καθαρὸ λογικὸ στὴν περιοχὴ τῆς π ρ α κ τ ι κ ῆ ς του δράσης. Γι' αὐτὸ θέτει πρῶτα, ὅπως εἴπαμε, τὸ λογικὸ γενικὰ καὶ κατόπιν θεμελιώνει καὶ οἰκοδομεῖ τὴν Ἠθικὴ (ἀκριβέστερα, ἕναν κλάδο τῆς Ἠθικῆς) μὲ τρόπο ἀνάλογο πρὸς τῶν Μαθηματικῶν, ὡς ἀξιωματικὴ δηλαδὴ ἐπιστήμη[9]· καὶ μόνο ὕστερα καταπιάνεται μὲ τὴ λύση τοῦ ἀρχικοῦ προβλήματος,

---

7. Βλ. Β. Ν. Τατάκης, *Ὁ Σωκράτης*, Ἀθῆναι 1970, 80 ἑπ.

8. Ὁ Ε. Σ. Σταμάτης *(Εὐκλείδου Γεωμετρία*, 1, Ἀθῆναι 1952) μιλεῖ *περὶ μεγάλης ἀνθήσεως τῶν Μαθηματικῶν ἐν Ἀθήναις κατὰ τὴν ἐποχὴν ταύτην* (10) (ἐννοώντας τοὺς χρόνους ποὺ ἔζησε ὁ Σωκράτης) καὶ παρατηρεῖ ἀκόμη: *Ὅθεν ἡ γενικὴ μέθοδος τὴν ὁποίαν ἀκολουθεῖ ἡ ἑλληνικὴ Γεωμετρία, εἶναι ἡ λεγομένη ἀξιωματικὴ μέθοδος* (22).

9. Τὸ σημεῖο τοῦτο τοῦ *Κρίτωνος* — ποὺ ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο — δὲν ἔχει προσεχτῆ καὶ ἐκτιμηθῆ (ἐκτός, ὅπως εἴπαμε, ἀπὸ τὸν Mewes μ' ἕναν τρόπο καί, κάπως διαφορετικά, ἀπὸ τὸν Guardini). Ἔτσι, ὁ Schleiermacher ἀποφαί-

ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ μαθηματικὸς λύνει μετά, μὲ τὴν ἐφαρμοσμένη Μαθηματική, τὰ ἐμπειρικὰ προβλήματα. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο, καὶ τὸ δημιουργικὸ κορύφωμα τοῦ *Κρίτωνος* στὴν περιοχὴ τῆς Ἠθικῆς, τὸ *οὐ δεῖ ἀνταδικεῖν*, δὲν παρουσιάζεται μόνο στὴν ἐνόραση ὡς ἀνώτατης πνευματικῆς ἀξίας ἀλλὰ καὶ στὸ λογικὸ ἔλεγχο ὡς ἰσχυρότατα θεμελιωμένο. Ἑπομένως στὸν *Κρίτωνα* ἔχομε τὴν πρώτη στὴν ἱστορία, ἔστω καὶ μερική, συγκρότηση ὀ ρ θ ο λ ο γ ι κ ῆ ς συστηματικῆς θεωρητικῆς Ἠθικῆς.

Πρέπει νὰ σημειωθῆ ὅτι ὁ Πλάτων θὰ δῆ ἀργότερα (*Πολιτεία* 7) ὅτι τὸ ἀξιωματικὸ σύστημα τῶν Μαθηματικῶν χρειάζεται μὲ τὴ σειρά του ρι-

---

νεται στὴν Εἰσαγωγή του στὸν *Κρίτωνα* μὲ αὐστηρότητα : *Γίνεται ἀπερίφραστα ἐδῶ ἀφαίρεση τοῦ φιλοσοφεῖν, ἀφοῦ χωρὶς καθόλου συζήτηση θέτονται τὰ περίεργα ἀξιώματα ὡς παραδεδεγμένα, σὲ σύνδεση μάλιστα μὲ παλιὲς συνομιλίες, ὄχι ὅμως τέτοιες ποὺ θὰ μποροῦσαν ν' ἀναζητηθοῦν σὲ ἄλλα κείμενα τοῦ Πλάτωνα — μέθοδος ποὺ στὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνα ποὺ ἔχουν φιλοσοφικὴ σημασία εἶναι ὁλότελα ἀνήκουστη* (παράθεμα Mewes 2-3). Τὸ ἴδιο ὑποστηρίζουν ὁ Harder (227), ὁ Gomme (45), ὁ Friedländer (161-162). Ὁ Mewes ὅμως εἶχε ἤδη ἀντικρούσει τὸν Schleiermacher : *Στὴ θέση ὅτι μόνο ἀπὸ τὸ λογικὸ ἐπιτρέπεται νὰ καθοριζόμαστε στὶς πράξεις μας κεῖται τὸ κέντρο περιστροφῆς ὁλόκληρης τῆς Ἠθικῆς Φιλοσοφίας (Moralphilosophie). Εἶναι λοιπὸν νὰ ἐκπλήσσεται ἀκόμη περισσότερο κανεὶς πῶς μπόρεσαν νὰ χαρακτηρίσουν τὸ ὑλικὸ τοῦ διαλόγου μας ὡς πενιχρὸ καὶ ἄδειο* (11). *Ὁ «νοῦς», ποὺ στὴ Λογικὴ ἀσχολεῖται μὲ τὸ «ἀληθές», καταπιάνεται τώρα στὴν περιοχὴ τῆς Ἠθικῆς (Ethik) μὲ τὸ «δίκαιον»* (13). *Ἡ θέση τούτη ⟨ἡ ἀπαγορευτικὴ τῆς ἀνταδικίας⟩ ποὺ τόσο ἁπλὰ παράγεται ἀπὸ τὴν πρώτη, εἶναι ἡ σπουδαιότατη ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη σὲ ὅλον αὐτὸ τὸ διάλογο. Ἀκόμη ὅμως περισσότερη σημαντικότητα ἀποκτᾶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι, σ' ὁλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ γραμματεία καὶ σ' ὁλόκληρη τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, πιθανῶς παρουσιάζεται ἐδῶ γιὰ πρώτη φορὰ* (15). Παρόμοια ἔχει θέσει τὸ ζήτημα καὶ ὁ Guardini : *⟨Ἐδῶ⟩ προβάλλει γιὰ πρώτη φορὰ τὸ πρωταρχικὸ βίωμα τῆς ἐγκυρότητας, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο αὐτὴ — θεωρημένη ὡς κανόνας ἠθικὸς ἐδῶ, νοητικὸς ἢ αἰσθητικὸς ἀλλοῦ — ὑπάρχει ἀπὸ μόνη της, ἀνεξάρτητα ἀπ' ὅλους τοὺς ἐμπειρικοὺς ὅρους, καὶ μπορεῖ ἀκριβῶς ἔτσι νὰ γνωριστῆ* (86). Εἴμαστε τῆς γνώμης ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἐκπλησσόμαστε μὲ τὴ διαφορετικὴ μέθοδο τοῦ *Κρίτωνος*. Ἡ ἀ π ο ρ η τ ι κ ὴ μ έ θ ο δ ο ς τ ῶ ν ἄ λ λ ω ν δ ι α λ ό γ ω ν θ ὰ ἦ τ α ν ἄ γ ο ν η ἐ δ ῶ — ἀφοῦ ὁ διάλογος ἔπρεπε νὰ καταλήξη σὲ σαφῆ καὶ λογικὰ καλοθεμελιωμένη ἠθικὴ ἀπόφανση καὶ τοῦτο θὰ ἦταν ἀδύνατο χωρὶς ἀξιωματικὴ οἰκοδόμηση. Κάθε παραγνώριση τοῦ δεδομένου τούτου ὁδηγεῖ σὲ παρανοήσεις ποὺ ἀδικοῦν τὸν *Κρίτωνα*. Ἔτσι ὁ Friedländer, ξεκινώντας πάντοτε ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὅτι τὸ ἀνεπίτρεπτο τῆς ἀδικίας ὑπονοεῖται στὸ διάλογό μας ὡς θεμελιωμένο στὸ γεγονὸς ὅτι ἀποτελοῦσε ὡς τότε κοινὴ πεποίθηση τοῦ Σωκράτη καὶ τῶν φίλων του, διαβλέπει ἐν τούτοις καὶ ἕναν ὑπαινιγμὸ ἐδῶ γιὰ τοὺς στοχασμοὺς ποὺ ὁδήγησαν στὴν κοινὴ τούτη πεποίθηση : *Ὅπως ἡ κακὴ τροφὴ τὸ σῶμα, ἔτσι βλάπτει καὶ ἡ ἀδικία τὴν ψυχή, δηλαδὴ τὸ πιὸ πολύτιμο τοῦ ἀνθρώπου ποὺ πράττει δίκαια ἢ ἄδικα* (161). Ὡστόσο στὸν *Κρίτωνα* τὸ ἀνεπίτρεπτο τῆς ἀδικίας τίθεται ὡς *ἀρχὴ* (49), *ὡς τῆς σκέψεως ⟨ἡ⟩ ἀρχὴ* (48) καὶ δὲ συνδέεται καθόλου μὲ τὸν ἐπαγωγικὸ συλλογισμὸ ποὺ καταλήγει στὴ θέση τοῦ ἐπαΐοντος, ἀκόμη λιγότερο μὲ τὴ μικρὴ περιφραστικὴ διατύπωση ποὺ ὑπάρχει σ' αὐτὸν ἀντὶ γιὰ τὸν ὅρο «ψυχή» : *⟨τοῦτο⟩, ᾧ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὠνίνησιν* (47 e). Ἄλλωστε, ὅπως θὰ δειχτῆ σὲ λίγο (3.5), τέτοιες θέσεις δὲ θεμελιώνον-

ζικὴ θεμελίωση, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ πραγματωθῆ παρὰ πάνω στὴν ἰδέα, στὴν ἀνώτατη ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Καὶ τὴν οἰκοδομημένη στὸν *Κρίτωνα* ἀξιωματικὴ Ἠθικὴ Ἐπιστήμη πρέπει νὰ τὴ θεωρήσωμε ὅτι τελικὰ θεμελιώνεται στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία πάνω στὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Τὴν ἰδέα τούτη διαισθάνεται ἄλλωστε ὁ Πλάτων ἤδη ἐδῶ, ἀφοῦ τὸ ὑπέρτατο ἠθικὸ ἀξίωμα τοῦ εὖ ζῆν αὐτὸ ἀκριβῶς σημαίνει, τὸ ζῆν μὲς στὸ ἀγαθό.

3.4. Ὅταν λέμε : τὸ λογικὸ στὴν καθαρότητά του, ἐννοοῦμε αὐτὸ ποὺ κατὰ τὴν εὐρωπαϊκὴ ὁρολογία θὰ λέγαμε τὸ ὑπερβασιακὸ (transzenden-

---

ται ἐπαγωγικά. Ὁ R. Robinson *(Plato's earlier Dialectic,* Oxford 1953, 159), ἀπὸ τοὺς λίγους κι αὐτὸς ποὺ προβληματίστηκαν ἀπὸ τὴν ἄποψη τούτη πάνω στὴν ἀπαγόρευση τῆς ἀδικίας, τὴ θεωρεῖ ὅτι τίθεται ὡς δόγμα, μάλιστα κάθε ἄλλο παρὰ ἀμετακίνητο, ὅτι δὲν ἀποτελεῖ ἐπομένως γνήσια ἀρχὴ τοῦ λογικοῦ: *Σὲ κανένα σημεῖο τῶν διαλόγων ⟨τῆς πρώτης περιόδου⟩ δὲν προωθεῖται μιὰ πρόταση ὡς ἀνυπόθετο ἢ ἀρχή. Πολὺ κοντὰ σὲ τοῦτο ἔρχεται ἡ πρόταση ποὺ προωθεῖται στὸν «Κρίτωνα» ὡς «ἡ ἀρχὴ τῆς ἔρευνας» (48 e), γιὰ τὴν ὁποία ὁ Σωκράτης λέει πὼς ὅσοι τὴν πιστεύουν καὶ ὅσοι ὄχι δὲν ἔχουν κοινὸ ἔδαφος καὶ πρέπει νὰ καταφρονοῦνται μεταξὺ των βλέποντας τὶς ἀποφάσεις ὁ ἕνας τοῦ ἄλλου (49 d). Ὅμως ὑπάρχει μεγάλη διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν ἔννοια ποὺ ἐμπεριέχεται ἐδῶ καὶ στὴν ἔννοια ποὺ ἐκφράζεται στὴν «Πολιτεία» μὲ τὸν ὅρο «ἀρχή». Ἡ ἰδέα τῆς βεβαιότητας ἢ τοῦ μὴ διορθώσιμου λείπει ἀπὸ τὸν «Κρίτωνα». Καὶ πρέπει νὰ ὑπάρχη κοινὸ ἔδαφος ἀνάμεσα στοὺς ὑποστηριχτὲς καὶ τοὺς πολεμίους μιᾶς πρότασης, ἂν πρόκειται νὰ προσεγγισθῆ ἡ πρόταση αὐτὴ μὲ μιὰ μέθοδο. Ἡ γενικὴ ἐντύπωση ποὺ ἀφήνουν οἱ διάλογοι εἶναι πὼς καμιὰ ἀπὸ τὶς προτάσεις ποὺ διακηρύσσονται ἐκεῖ δὲν πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ διορθώσιμη ὑπόθεση.* Ἀναρωτιέται κανεὶς ποῦ στηρίζονται στὸν *Κρίτωνα* ἀντιλήψεις σὰν τῆς ἔλλειψης τῆς ἰδέας τῆς βεβαιότητας, σὰν τῆς διορθωσιμότητας κάθε θέσης, μάλιστα τῶν ἀρχικῶν θέσεων, ἢ ἀκόμη σὰν τοῦ κοινοῦ ἐδάφους ἀνάμεσα στοὺς ὑποστηριχτὲς καὶ τοὺς πολεμίους τῆς ἀνταδικίας. Πάντως, πέρ' ἀπὸ τὴν νοησιαρχικὴ προσπέλαση ποὺ ἐπιχειροῦμε ἐδῶ, δὲν πρέπει νὰ παραβλεφθῆ ἡ ὑπαρξιακὴ — ὅπως ἐμπνευσμένα πραγματοποιεῖται στὴν ἐργασία τοῦ Guardini. Παραθέτομε : *Ὅμως ἐκτὸς ἀπὸ τοῦτο ⟨δηλαδὴ τὸ πρωταρχικὸ φιλοσοφικὸ βίωμα τῆς ἐγκυρότητας⟩ ἐνυπάρχει ⟨ἐδῶ⟩ καὶ κάτι ἄλλο. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Σωκράτης κάνει σαφῆ τὴν ἀπολυτοσύνη αὐτοῦ τοῦ κύρους εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ κατάδειξη καὶ διδασκαλία· εἶναι μᾶλλον μιὰ διείσδυση, ἕνας ἐγκλεισμός, μιὰ ἐγκατάσταση κι ἕνα ρίζωμα μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἐγκυρότητα. Εἶναι μιὰ ὑπαρξιακὴ διεργασία, ποὺ ἀνήκει στὰ οὐσιωδέστατα γεγονότα τοῦ σωκρατικοπλατωνικοῦ κόσμου καὶ ποὺ πρέπει νὰ τὴν κατανοήση κανείς, ἂν θέλη ν' ἀντιμετωπίση δίκαια τὴν πνευματικὴ στάση τοῦ Πλάτωνα. Ἐδῶ ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος βεβαιώνεται γιὰ τὸ ἀπόλυτο ποὺ ἐμφανίζεται στὴν ἀλήθεια. Καὶ ὄχι μόνο γιὰ νὰ κρίνη: «Αὐτὸ εἶναι ἔτσι καὶ ἔτσι», ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ἐμπειραθῆ : «Ἐνῶ ἐγὼ γνωρίζω καὶ λέω πὼς αὐτὸ εἶναι ἔτσι, συμβαίνει κάτι σὲ μένα τὸν ἴδιο· μὲ τὸ νὰ γνωρίζω δηλαδὴ πὼς δὲν εἶναι μόνο ἔτσι ἀλλὰ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀλλιῶς, ἀπομακρύνομαι ἐγὼ ὁ ἴδιος, ἀπομακρύνεται τὸ πνευματικό μου εἶναι ἀπὸ τὸ μεταβλητὸ καὶ κατὰ ὅρους τελούμενο καὶ κρύβομαι μέσα στὸ ὁριστικό». Νὰ γνωρίζης καὶ καταφάσκης τὸ ἀπόλυτο, σημαίνει ὄχι μόνο ὅτι φέρνεις στὸ βλέμμα σου τὸ πιὸ τιμημένο ἀντικείμενο ἀλλὰ καὶ ὅτι συμμετέχεις ὁ ἴδιος, μὲ τὸ εἶναι σου, στὴν ἀπολυτοσύνη τοῦ ἀντικειμένου αὐτοῦ (87).*

tal[10]), στοιχεῖο τῆς συνείδησης. Τὸ λογικὸ ἔχει ὁρισμένες μορφές, ἴσως καὶ μορφὲς περιεχομένου —ὅπως τὸ πράγμα, τὸ ἔμβιο ὄν, ἡ κοινωνία[11]—, ἀλλὰ πάντως ὁπωσδήποτε μορφὲς τυπικὲς —π.χ. τὴν ταυτότητα, τὴν ἑτερότητα, τὴν ἑνότητα κ.τ.τ.— ποὺ δὲν ἔχουν χρονικότητα οὔτε διαφέρουν ἀπὸ τὸ ἕνα ὑποκείμενο στὸ ἄλλο, μ' ἄλλους λόγους μορφὲς ἄχρονες καὶ ἀντικειμενικές. Οἱ καθαρὰ λογικὲς αὐτὲς μορφὲς — ποὺ ἀποτελοῦν τὸ ὑπερβασιακό, ὅπως εἴπαμε, στοιχεῖο— συνθέτουν μ' ἕναν τρόπο τὰ ἄλλα συνειδησιακὰ περιεχόμενα καὶ συγκροτοῦν τὰ ἐμπειρικὰ ἀντικείμενα. Ὅτι ἕνα τέτοιο στοιχεῖο δρᾶ σὲ κάθε συνείδηση ὡς μορφοποιητικὸ τῶν ἄλλων της περιεχομένων, εἶναι προφανές. Ἀρκεῖ ν' ἀναλογιστῇ κανεὶς ὅτι παρὰ τὴ ροϊκότητα, τὴ συνεχῆ ἀλλοίωση, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ὅλη συνείδησή μας ἀλλὰ καὶ γενικότερα τὴ φύση καὶ τὴ ζωὴ (μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν ἀπαντᾶται ποτὲ τ ὸ α ὐ τ ὸ στοὺς τομεῖς τούτους[12]), καὶ παρὰ τὴ μοναδικότητα ἀκόμη τῆς κάθε συνείδησης, ἐν τούτοις εἶναι δυνατὸ νὰ σκεφτόμαστε πολλοὶ ἄνθρωποι σὲ πολλοὺς καὶ διαφορετικοὺς χρόνους τὸ αὐτό, ἀκριβῶς τὸ αὐτό. Ἂν δὲ δροῦσε σὲ ὅλες τὶς συνειδήσεις τὸ ἀντικειμενικὸ καὶ ἄχρονο τοῦτο στοιχεῖο, θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ σκεφτόμαστε καὶ νὰ συνεννοούμαστε. Ὥστε τὸ πρόβλημα γιὰ τὴ Φιλοσοφία δὲν εἶναι ἂν ὑπάρχη ἀλλὰ τί εἶναι καὶ πῶς ὑπάρχει τὸ ὑπερβασιακὸ στοιχεῖο. Τίθεται δηλαδὴ κατὰ βάθος ὅπως τὸ ἔθεσε ὁ Πλάτων σ' ἐκείνη τὴν ἐκπληκτικὴ αὐτοκριτικὴ τῆς θεωρίας τῶν ἰδεῶν στὸν *Παρμενίδη* (135 b-c) : Ὑπάρχει ἡ ἰδέα· ὅμως τὸ ἐρώτημα εἶναι τί εἶναι ἡ ἰδέα[13].

Πρῶτος ὁ Σωκράτης —μὲ προδρόμους τοὺς Πυθαγορείους καὶ τὸν Παρμενίδη— ἀνακάλυψε, καταπολεμώντας τὸν αἰσθησιαρχικὸ Ὑποκειμενισμὸ τῶν Σοφιστῶν, τὸ ὑπερβασιακὸ στοιχεῖο. Ὁ Πλάτων πάλι εἶναι ὁ πρῶτος πού, μὲ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν τὸ μελέτησε ἐπίμονα καὶ ἀγωνίστηκε νὰ τὸ συνειδητοποιήση. Γράφοντας ὁ Πλάτων τὸν *Κρίτωνα*, δὲν ἔχει σχηματίσει ἀκόμη τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν· ὅμως, σὰ μαθητὴς τοῦ Σωκράτη ποὺ εἶναι, γνωρίζει καλὰ τὴ δράση ἐντός μας τοῦ ὑπερβασιακοῦ στοιχείου, τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ λογίζεσθαι. Φυσικά, δὲν τὴν ἐκθέτει

---

10. Εἶναι καιρὸς ν' ἀποκρυσταλλώσωμε τὴν ἑλληνικὴ μεταφορὰ τῶν διεθνῶν ὅρων : *transzendent - transzendental.* Ἂν δὲν μπορῇ νὰ ἀποδοθοῦν ὡς *ὑπερβατὸς - ὑπερβατικός,* ἂς υἱοθετηθοῦν τά : *ὑπερβατικὸς - ὑπερβασιακός.* Ὅταν σχηματίζωμε ὅρους, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε ὅτι ἀποτελοῦν βασικὰ συνθῆκες. Πάντως ἡ ἀπόδοση *ὑπερβατολογικὸς* δὲν μπορεῖ νὰ γίνη δεκτή, ἐπειδὴ ἀποκλείει τὸ μεταφυσικὸ περιεχόμενο ποὺ τὸ *transzendental* ἔχει σὲ πολλοὺς φιλοσόφους.

11. Βλ. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 1-3.

12. Βλ. Husserl, *Logische Untersuchungen* 1.

13. Βλ. G. Martin, *Allgemeine Metaphysik,* Berlin 1965.

στὸν *Κρίτωνα* : θὰ ἔπρεπε νὰ κάνη μεγάλη ἀνάπτυξη καὶ θὰ ξέφευγε ἀπὸ τὸ θέμα τοῦ διαλόγου· οὔτε αἰσθάνεται ἄλλωστε ἀρκετὰ ὥριμος ἀκόμη γιὰ ἕνα τέτοιο φιλοσοφικὸ ἐγχείρημα. Τὴν ὑπονοεῖ ὅμως· καὶ μεταβαίνει αὐτονόητα ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἑνὸς ἐπαΐοντος στὴν ἔννοια τοῦ ὁποιουδήποτε λογιζόμενου ἀνθρώπου. Μὲ τὴν πεποίθηση τούτη συμπληρώσαμε, ὅπως συμπληρώσαμε τὸ πρῶτο ποὺ ἀναφέραμε πιὸ πάνω, κενὸ στοχασμοῦ.

3.5. Ἂν κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τῶν ἀπόψεων αὐτῶν ἐξετάσωμε τὴ λογικὴ οἰκοδόμηση τοῦ μὲ αὐστηρὴ ἔννοια φιλοσοφικοῦ μέρους τοῦ *Κρίτωνος*, θὰ καταλήξωμε στὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ περιλαμβάνωνται σ' αὐτὸ οἱ συλλογισμοὶ γύρω ἀπὸ τὸν ἐπαΐοντα (47 a-48 b) (βλ. τμ. 2.1.2.). Τὸ θεμέλιο τίθεται στὸ 46 b μὲ τὴν αὐτοθέτηση τοῦ λογικοῦ ὡς τῆς μόνης πηγῆς ἔγκυρων ἀποφάνσεων, πηγῆς μάλιστα προσιτῆς σὲ κάθε ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ ἀποφασίση νὰ σκεφτῆ κατὰ τὸ λογικό, νὰ *λογισθῆ*. Ἡ πιθανότητα βέβαια λογικοῦ λάθους δὲν ἀποκλείεται — γιατὶ τὸ λογίζεσθαι δὲ λειτουργεῖ ὡς τυφλὴ ἀναγκαιότητα ἀλλὰ ὡς ἐλεύθερη αὐταποκάθαρση τῆς συνείδησης, ὡς ἀπελευθέρωση τῆς καθαρῆς ἐντός της λογικότητας· ὅμως μὲ τὸν ἔλεγχο εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ ἄρση τοῦ λάθους: *Ἐγὼ οὖν νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται* (46 b)... *Σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή* (46 b)... *Ἐπιθυμῶ δ' ἔγωγ' ἐπισκέψασθαι, ὦ Κρίτων, κοινῇ μετὰ σοῦ εἴ τί μοι ἀλλοιότερος φανεῖται, ἐπειδὴ ὧδε ἔχω, ἢ ὁ αὐτός, καὶ ἐάσομεν χαίρειν ἢ πεισόμεθα αὐτῷ* (46 d). Τὸ θεμέλιο τοῦτο ἐπαναλαμβάνεται —ἐπειδὴ μεσολάβησαν τὰ περὶ τὸν ἐπαΐοντα— στὸ 48 b *(τοῦτο σκεπτέον ἡμῖν, πότερον δίκαιον ἐμὲ ἐνθένδε πειρᾶσθαι ἐξιέναι... ἢ οὐ δίκαιον)* καὶ ἀκολουθεῖ ὕστερα (49 a ἑπ.) ἡ θέση τοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος τῆς Ἠθικῆς τῆς δικαιοσύνης καὶ ἡ μερική, ὅπως εἴπαμε, οἰκοδόμησή της.

Αὐτὰ ποὺ ἀναφέρονται στὸν ἐπαΐοντα δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν ἀξία μεγαλύτερη ἀπὸ τῆς ὑποβοήθησης ὅποιου φιλοσοφεῖ νὰ διίδη τὴν ἐγκυρότητα τοῦ λογικοῦ. Μέχρις ὅτου ἡ συνείδηση φτάση νὰ ἀντιληφθῆ ὅτι τὸ πρῶτο *πρέπει*, ἡ *ἀρχὴ τῶν ἀρχῶν* θὰ λέγαμε, εἶναι ἡ αὐτοθέτηση τοῦ λογικοῦ —ὁ Σωκράτης τὸ ἔχει ἐννοήσει ἤδη, ὄχι ὅμως καὶ ὅποιος ἀρχίζει τώρα νὰ φιλοσοφῆ— εἶναι ἀνάγκη νὰ ἐρευνήση. Θὰ ξεκινήση, ὅπως εἶναι φυσικό, ἀπὸ τὰ πρῶτα προσφερόμενα, ἀπὸ τὰ ἐμπειρικὰ δεδομένα. Ἡ ἔρευνά της ἑπομένως θὰ πάρη τὴ μορφὴ ἐπαγωγῆς, ἀτελοῦς ἐπαγωγῆς. Τὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο θὰ καταλήξη, ὅτι ὁ ἐπαΐων, δηλαδὴ ὁ σκεπτόμενος μὲ λογικὴ αὐστηρότητα, εἶναι παντοῦ ὁ μόνος ἔγκυρος, θὰ εἶναι καὶ γιὰ τοῦ ἐμπειρικοῦ ἀκόμη κόσμου μερικοὺς τομεῖς —ὅπως π.χ. ὁ πολιτικὸς— παρακινδυνευμένο ὡς ἕνα σημεῖο. Ἀλλὰ γιὰ περιοχὴ μὴ ἐμπειρικὴ ὅπως αὐτοῦ

ποὺ ὀνομάζει ὁ Πλάτων *ψυχή*, δηλαδὴ τοῦ καθαροῦ λογικοῦ (βλ. *Κρίτων* 47 e-48 a καὶ *Φαίδων* 64 c, 65 b-c, 65 e-66 b), δὲν μπορεῖ νὰ ἔχη τὸ συμπέρασμά της ἀξία μεγαλύτερη ἀπὸ μιᾶς ἁπλῆς ἔνδειξης. Πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ διαπιστώσωμε ἐμπειρικὰ ὅτι καταστρέφεται ἡ ψυχή, ὅταν δὲν ἀκολουθῆ τὶς συστάσεις τοῦ ἑνὸς ἐκείνου ἀνθρώπου ποὺ εἶναι ὁ ἐπαΐων; Ὁ Σόλων θὰ παραδεχόταν τὸ κύρος τοῦ ἑνὸς ἐπαΐοντος σὲ ἐμπειρικοὺς τομεῖς ὅπως τῆς ὑγείας, ἀλλὰ ποτὲ δὲ θὰ μετακινοῦνταν ἀπὸ τὴν πεποίθηση ὅτι στὸν τομέα τοῦ δίκαιου καὶ ἄδικου τὴν ὀρθότητα τὴν κατέχουν οἱ πολλοί, ἡ κοινὴ γνώμη, ὄχι ἕνα ἄτομο ποὺ λογίζεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ αὐτή.

Μολονότι τὸ γενικὸ συμπέρασμα ποὺ κερδήθηκε ἀπὸ τὴν ἐπαγωγὴ ἔχει, ὅπως εἴπαμε, ἀξία ἔνδειξης μόνο, ὑποβοηθεῖ ἐν τούτοις σὰ σπινθήρας τὴ συνείδηση, ποὺ ἀρχίζει νὰ φιλοσοφῆ, νὰ ἀνακαλύψη τὴν πηγὴ κάθε ἐγκυρότητας μέσα της, τὸ καθαρὸ λογικό. Δὲν πρέπει ἄλλωστε νὰ λησμονοῦμε ὅτι ὁ Πλάτων δὲ συντάσσει ξηρὲς φιλοσοφικὲς πραγματεῖες ἀλλὰ πλαστουργεῖ διαλόγους, φιλοσοφικὰ δηλαδὴ καλλιτεχνήματα ποὺ πείθουν ὄχι μὲ τὸ λογικὸ εἱρμό τους μόνο ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ ζωντανὸ ἀγώνα τῆς ὅλης συνείδησης νὰ βρῆ τὴν ἀλήθεια. Ἂν, μετὰ τὴν πρώτη αὐτοθέτηση τοῦ λογικοῦ στὸ 46 b, ὁ Πλάτων προχωροῦσε στὴν ἀποσαφήνιση εὐθὺς τοῦ λογικοῦ ἀξιωματικοῦ συστήματος ποὺ ἰσχύει στὸν ὑπὸ ἐξέταση ἠθικὸ τομέα, μετέβαινε δηλαδὴ στὶς θέσεις τῶν 48 b καὶ 49 a-c (βλ. τμ. 2.1.4.), θὰ δημιουργοῦσε σὲ κάθε ἀναγνώστη μὴ καταρτισμένο φιλοσοφικὰ τὴν ἐντύπωση τοῦ δογματισμοῦ[14].

3.6. Ὑπάρχει ὅμως καὶ ἄλλος λόγος ποὺ ὁ Πλάτων θέτει τὸν ἐπαΐοντα· εἶναι γιὰ νὰ ὑπομνήση ὅτι ὁ λογιζόμενος εἶναι ἄνθρωπος ποὺ σκέφτεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ὁμάδα καί, μὲ τοῦτο, ξεχωρίζει ριζικὰ ἀπὸ τοὺς πολλούς. Ἀληθινὰ ὁ *Κρίτων* δὲν εἶναι μόνο ὁ διάλογος ποὺ θεμελιώνει

---

14. Τὸ τρωτὸ τῶν συλλογισμῶν γύρω ἀπὸ τὸν ἐπαΐοντα ἐπισημαίνει καὶ ὁ Bröcker (32-33), τὸ θεωρεῖ μάλιστα οὐσιαστικὴ ἀδυναμία τοῦ διαλόγου — ἐνῶ, κατὰ τὴν ἑρμηνεία μας τουλάχιστο, δὲν εἶναι: *Ἀπὸ τὴν ἀναλογία λείπει ἡ θεμελίωση. Θὰ μποροῦσε κανεὶς εὔκολα ν' ἀντιτείνη ὅτι ἡ ἀναλογία δὲν εἶναι προφανής. . . Ἡ βλάβη τοῦ σώματος ἀπὸ τὴν ἀρρώστια εἶναι ὀδυνηρή. . . Τί συμβαίνει ὅμως μὲ τὴν ψυχή; Ἡ ἀδικία δὲ μᾶς προξενεῖ βέβαια πόνο. . . Ἀθεμελίωτη ἔμεινε ἡ ἀναλογία: σῶμα πρὸς ψυχὴ ὅπως ὑγεία πρὸς δικαιοσύνη.* Γενικότερα, δὲν πρέπει νὰ ὑπερτιμοῦμε τὴν ἐπαγωγικὴ μέθοδο στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους. Ἰδοὺ τί γράφει ὁ Natorp (7-8) γιὰ τὴν ἀξία τῆς μεθόδου αὐτῆς ἤδη στὸν ἴδιο τὸ Σωκράτη: *Διὰ τοῦτο καὶ ἡ «ἐπαγωγή», ἡ ἀπὸ τοῦ ἐμπειρικῶς γνωστοῦ καὶ ἀναμφισβητήτου ὁρμωμένη, ἐχρησίμευεν ⟨εἰς τὸν Σωκράτη⟩ ὄχι πρὸς λύσιν τοῦ ἑκάστοτε ζητήματος, ἀλλὰ πάντοτε μόνον ὡς μέσον διὰ νὰ ἐξακολουθήσῃ ἐμβαθύνων ἐν αὐτῇ τῇ ἐρεύνῃ, ἡ ὁποία φυσικὰ πολὺ ταχέως φθάνει εἰς τὸ σημεῖον ὅπου οὐδεμία ἐπαγωγὴ εἶναι εἰς θέσιν νὰ δώσῃ πλέον ἀπάντησιν.*

καὶ οἰκοδομεῖ τὴν ὀρθολογικὴ Ἠθικὴ ἀλλὰ καὶ ποὺ θέτει τὴν ἀπόλυτη πνευματικὴ αὐτονομία τοῦ προσώπου ἀπέναντι στὴν ὁμάδα, στὴν κοινωνία, καὶ ἐπομένως τὴν ἀπόλυτη ἐγκυρότητα τῆς θεμελιωμένης πάνω στὸ αὐτόνομο πρόσωπο φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς ἀπέναντι στὴν κοινωνικὴ Ἠθική. Ὅλα αὐτὰ θέτονται καὶ οἰκοδομοῦνται —ἀνεπαρκῶς ὅμως— ἀκριβῶς στοὺς περὶ τὸν ἐπαΐοντα συλλογισμοὺς (47 a-48 b), ποὺ προηγουμένως δείχτηκαν ὡς προφιλοσοφικῆς ἀξίας ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς οἰκοδόμησης τῆς φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς.

Γιὰ νὰ ἐξάρῃ ὁ Πλάτων τὴ μοναδικότητα τοῦ προσώπου καὶ τὴν ἀξία τῆς Ἠθικῆς του, χρειαζόταν ὡστόσο καὶ τὴν ἔννοια τῶν πολλῶν καὶ τῆς δικῆς των Ἠθικῆς· καὶ τὴν ἔθεσε πρῶτα στὸ στόμα τοῦ συνομιλητῆ τοῦ Σωκράτη Κρίτωνα. Πραγματικά, τὸ ἐπιχείρημα τοῦ τελευταίου αὐτοῦ ὅτι ἔχει χρέος νὰ φυγαδεύσῃ τὸ Σωκράτη, γιατὶ ἀλλιῶς θὰ ἐκτεθῇ, μὲ τρόπο μάλιστα ἐπικίνδυνο, στὴ συνείδηση τῶν πολλῶν γιὰ τὸ δίκαιο (44 b-d), ἂν κριθῇ καθ' ἑαυτὸ δὲν ἔχει καμιὰ λογικὴ καὶ ψυχολογικὴ βασιμότητα[15]. Οἱ πολλοὶ καταδικάσαν τὸ Σωκράτη· καὶ θὰ τὸν κατηγορήσουν τώρα ἐπειδὴ δὲν ἐδραπέτευσε; θὰ κατηγορήσουν καὶ τὸν Κρίτωνα ἐπειδὴ δὲν τὸν ἐβοήθησε νὰ δραπετεύσῃ; Εἶναι δυνατὸ νὰ χρειαστῇ ὁ Κρίτων νὰ πείσῃ τοὺς πολλοὺς ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Σωκράτης *οὐκ ἠθέλησεν ἀπιέναι... τῶν ἑαυτοῦ ἑταίρων προθυμουμένων* (44 c); Θὰ ἦταν τερατῶδες. Ἐκεῖνοι βέβαια ποὺ ἐκτιμοῦν τὸ Σωκράτη, οἱ *ἐπιεικέστατοι* (44 c), οἱ *ὀλίγοι*, αὐτοὶ ἐνδέχεται νὰ διατυπώσουν μιὰ τέτοια κατηγορία κατὰ τοῦ Κρίτωνα. Ὅταν ὅμως ἐνημερωθοῦν πάνω στὰ διατρέξαντα, *ἡγήσονται αὐτὰ οὕτω πεπρᾶχθαι, ὥσπερ ἐπράχθη* (44 c). Ἔτσι καὶ ἔγινε ἄλλωστε, καὶ ὄχι μόνο στὸ μικρὸ κύκλο τῶν ἐπιεικεστάτων ἀλλὰ σὲ μεγάλη ἔκταση : Μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Σωκράτη ἔγινε γνωστὴ στὴν Ἀθήνα ἡ ἄρνησή του νὰ δραπετεύσῃ· καὶ τὸ πράγμα ἔκανε βαθειὰ ἐντύπωση ὑπὲρ τοῦ φιλοσόφου, ἀποτέλεσε μάλιστα καὶ τὴ βάση γιὰ τὴ μεταθανάτια ἠθικὴ του ἀποκατάσταση[16].

Ἀπὸ τὴν ἄποψη λοιπὸν αὐτὴ τὸ ἐν λόγῳ ἐπιχείρημα δὲν ἔχει τὴ θέση του στὸ στόμα τοῦ Κρίτωνα. Ὅμως εἰσάγει τὴν ἔννοια τῶν πολλῶν, τῆς κοινωνικῆς Ἠθικῆς. Προσπαθώντας ὁ Κρίτων νὰ πείσῃ τὸ Σωκράτη νὰ δραπετεύσῃ, ἐνεργεῖ κατὰ τὶς καθιερωμένες ἀντιλήψεις — πράγμα ποὺ τοῦ

---

15. Ὀφείλομε νὰ σημειώσωμε ὅτι δὲ βρήκαμε νὰ ἔχῃ προσεχτῇ ἡ λογικὴ καὶ ψυχολογικὴ ἀβασιμότητα τοῦ ἐπιχειρήματος τούτου τοῦ Κρίτωνα.

16. Κατὰ τὴ διεξοδικὴ σχετικὴ ἔρευνα τῆς G. A. Richter *(The Portraits of the Greeks* 1, London 1965, 109-119), *ὁ Λύσιππος ἔκανε ἕναν ἀνδριάντα τοῦ Σωκράτη ὄχι πολὺ μετὰ τὸ 350 π.Χ.* (110) ποὺ στήθηκε στὸ Πομπεῖο τῆς Ἀθήνας, ὅπως ἀναφέρει ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος (1, 5, 43)· ὑπῆρξε καὶ παλαιότερος ἀνδριάντας τοῦ Σωκράτη, παραγγελία *ἴσως . . . μερικῶν φίλων του ὄχι πολὺ μετὰ τὸ θάνατό του* (110, 112). Σχετικὰ βλ. G. Martin, *Sokrates,* Hamburg, Rowohlt 1967, 14-18.

παρατηρεῖ καὶ ὁ Σωκράτης : *Ἆς δὲ σὺ λέγεις τὰς σκέψεις περί τε ἀναλώσεως χρημάτων καὶ δόξης καὶ παίδων τροφῆς, μὴ ὡς ἀληθῶς ταῦτα, ὦ Κρίτων, σκέμματα ἦ τῶν ῥᾳδίως ἀποκτεινύντων καὶ ἀναβιωσκομένων γ' ἄν, εἰ οἷοί τ' ἦσαν, οὐδενὶ ξὺν νῷ, τούτων τῶν πολλῶν* (48 c).

Μποροῦμε λοιπὸν τώρα νὰ ἐκτιμήσωμε τὴ σημασία τῆς ἔννοιας τοῦ *ἐπαΐοντος*. Ἡ κοινωνικὴ ἀξιολογικὴ συνείδηση, ἡ μεγαλοδύναμη τούτη πηγὴ κύρους στὴν ἀρχαία *πόλη* (στὴν ἀρχαία π α τ ρ ί δ α), ποὺ ἴσχυσε κατὰ τὴν ἄνοδο καὶ ἀκμὴ τοῦ Ἀρχαίου Ἑλληνισμοῦ τόσο στὴ δημοκρατία ὅσο καὶ στὴν ὀλιγαρχία —δεχόμενη ἁπλῶς τὴν τελικὴ σφραγίδα ἀπὸ τὸ δῆμο στὴν πρώτη, ἀπὸ τοὺς εὐγενεῖς στὴ δεύτερη— καὶ ποὺ χωρὶς αὐτὴ εἶναι ἀδιανόητο τὸ ἑλληνικὸ θαῦμα ἕως τὸν Περικλῆ, ἐκθρονίζεται τώρα (ἂς προσέξη κανεὶς τὴν περιφρονητικὴ ἐδῶ ἔκφραση : *πολλοί*, δηλαδὴ ἄθροισμα ἀτόμων ποὺ μάλιστα *ποιοῦσι... τοῦτο, ὅ,τι ἂν τύχωσι*, 44 d) καὶ στὴ θέση της ὑψώνεται τὸ καθαρὸ λογικὸ καὶ τὸ κάθε λογιζόμενο πρόσωπο. Ὁ ἱστορικὸς λόγος εἶναι ὅτι εἶχε πιὰ ἡ κοινωνικὴ συνείδηση διαβρωθῆ ἐσωτερικὰ καὶ ἀποσυναρθρωθῆ καὶ στὴν πράξη —ἀπὸ τὸν ἄκρατο, μετὰ τὸν Περικλῆ, ἀτομικισμὸ— καὶ στὴ θεωρία — ἀπὸ τὴ Σοφιστική[17]. Τῆς ἀφαιροῦνται λοιπὸν τώρα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα —ποὺ πίσω του στέκει βέβαια ὁ ἴδιος ὁ δάσκαλός του—, γιὰ νὰ μὴν τὴν ἀκολουθήσουν στὸ κατρακύλισμα, τὰ ἱερὰ ποὺ κρατοῦσε ὡς τότε, ἡ ἠθική, ἡ θρησκευτικότητα, καὶ θεμελιώνονται στὸ καινούργιο ποὺ ὁ Σωκράτης ἀνακάλυψε βάθρο, καὶ ποὺ θὰ ἀποδειχθῆ μάλιστα ἀκλόνητο στὸν αἰώνα : στὴν ψυχὴ[18] τοῦ ἀνθρώπου, στὴν

---

17. *Τὸ πνεῦμα τῆς κοινότητας, ποὺ ἦτανε μέτρο γιὰ τὴν πολιτικὴ ζωὴ τοῦ ἀρχαίου πολίτη, ἀρχίζει νὰ σκορπίζεται. Τὰ ἄτομα, ποὺ ἦτανε φορεῖς καὶ φρουροὶ τοῦ πνεύματος τούτου, ἀνοίγουνε μονομιᾶς ἔχθρα μαζί του. Τὸ ἐγὼ βάζει τὸν ἑαυτό του πάνω ἀπὸ τὴν ὁλότητα καὶ τὸ νόμο τῆς πολιτείας. Καταθαμπωμένο μὲ τὸ λευτέρωμά του ἀπὸ τὴν παράδοση καὶ τὴν αὐθεντία, μὰ καὶ πιὸ πολὺ ἀπὸ τὸν κάματο γιὰ τ' ἀντικειμενικὰ χρέη τῆς ζωῆς, γίνεται παντάπασι ἀχαλίνωτο καὶ ζητάει νὰ δουλώση τὴν πολιτεία στὴν ὄρεξή του. Βάζει νόμο στοὺς ἄλλους τὴν ἀνομία τὴ δική του. Τὴν πόλη, ποὺ γιὰ τοὺς μεγάλους προσωκρατικοὺς κοσμολόγους καὶ μεταφυσικοὺς δὲν ἦτανε ἁπλᾶ ἀνθρώπινο ἔργο, ἀλλὰ ἡ καταγωγή της βαστοῦσε ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ θεῖο, ὁ σοφιστὴς τὴν ἔχει γιὰ κατασκεύασμα πανουργίας μερικῶν δυνατῶν ἐγωιστῶν, ποὺ ἔβαλαν ὅλους τοὺς ἄλλους νὰ δουλεύουνε κι αὐτοὶ νὰ καρπώνωνται τ' ἀγαθὰ τῆς δουλειᾶς των. Πολιτικὴ ἀρετὴ δὲν εἶναι νὰ νοιάζεται καὶ νὰ μάχεται ὁ πολίτης γιὰ τὸ κοινὸ καλό, ἀλλὰ γιὰ τὸ πῶς θὰ κάμη τὸ κοινὸ καλὸ παντάπασι δικό του.* (Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1971[5], 42 ἑπ.).

18. *Ἐδῶ, σὰ σύμβολο τῆς πρωτοεμφανιζόμενης ἐσωτερικότητας —δὲ διστάζομε νὰ χρησιμοποιήσωμε τὸ χαρακτηρισμὸ αὐτό, τὸν κατὰ τὰ ἄλλα ἐξορισμένον ἀπὸ τὴν Ἱστορία τῆς Ἀρχαιότητας— ἀκούεται ἡ λέξη «ψυχὴ» μ' ἕναν καινούριο καὶ γεμάτο ἦχο. Κανένας Ἕλληνας δὲν εἶχε πρὶν μεταχειριστῆ ποτὲ τὴ λέξη αὐτὴ ἔτσι* (H. Kuhn, *Sokrates*, München 1959 (=1934), 124). Βλ. καὶ W. Jaeger, *Paideia* 2, Berlin 1959[3] (=1936), 88 ἑπ. καὶ 122-123.

προσωπικὴ δηλαδὴ συνείδηση — ἔστω καὶ ἐννοημένη στενά, ὀρθολογικά, σὰν καθαρὴ λογικότητα.

3.7. Κάτω ἀπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα πρέπει νὰ συνειδητοποιήσωμε καὶ τὸν πατριωτισμὸ τοῦ Σωκράτη, ὅπως ἐκδηλώνεται, τόσο ἀποφασιστικὰ μάλιστα, κατὰ τὴν οἰκοδόμηση τοῦ διαλόγου μας (50 a ἑπ.). Μ' ἐξαιρετικὴ ἔνταση καὶ θερμότητα ἀκτινοβολεῖ ὁ —ἔμπρακτα τόσο βεβαιωμένος— πατριωτισμὸς αὐτός, ἐκφραζόμενος μάλιστα μὲ ὑπέροχους λόγους : *Μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἁπάντων τιμιώτερόν ἐστιν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι* (51 ab). Τέκνο καὶ ἀνάστημα τῆς πατρίδας εἶναι ὁ κάθε πολίτης (50 e, 51 e)· σ' ἕνα σημεῖο μάλιστα χαρακτηρίζεται καὶ ὡς δοῦλος της (50 e) — ὑπερβολικά, ἀφοῦ τοῦ ἀναγνωρίζονται εὐθὺς ἀμέσως σημαντικότατα δικαιώματα (51 b-52 a).

Εἶναι λοιπὸν πρόσωπο ἡ πατρίδα. Πρόσωπο εἶναι ὡστόσο καὶ ὁ πολίτης. Τὰ πρόσωπα εἶναι τὰ ἐμπειρικὰ ἐκεῖνα ὄντα ποὺ ἔχουν μέσα τους ἕνα καθαρὰ πνευματικὸ στρῶμα, ριζώνουν στὴν καθαρὴ πνευματικότητα. Εἶναι ἑπομένως σχετικὲς πραγματώσεις τοῦ 'Απόλυτου. 'Οφείλουν γι' αὐτὸ μεταξύ τους ἠθικὴ συμπεριφορά. Πῶς καθορίζεται τούτη ;

Τὰ πρόσωπα δὲν εἶναι ὅλα ἰσοβάθμια. Ἱεραρχοῦνται —στὸ ἀπόλυτο πάντα ἐπίπεδο— σὲ ἀνώτερα καὶ κατώτερα. Οἱ γονεῖς ὡς πρόσωπα εἶναι ἀνώτεροι ἀπὸ τὰ τέκνα, ἐπειδὴ αὐτοὶ τὰ γεννοῦν καὶ τὰ ἀναπτύσσουν σωματικὰ καὶ πνευματικὰ — ἀφοῦ αὐτὸ ἀκριβῶς θὰ πῆ *γονεῖς*· γιὰ παρόμοιο λόγο καὶ οἱ πρόγονοι εἶναι ἀνώτεροι ἀπὸ τοὺς ἀπογόνους. Τὸ σὲ κατώτερη βαθμίδα πρόσωπο ὀφείλει σεβασμό, τελικὰ καὶ ὑπακοή, ἀπέναντι στὸ ἀνώτερο, ποὺ ἀντίθετα ἔχει τὸ δικαίωμα τῆς διαταγῆς, ἀκόμη καὶ τῆς ἐπιβολῆς ποινῆς, πάνω στὸ πρῶτο.

Τὸ πρόσωπο ποὺ γεννᾶ καὶ ἀναπτύσσει κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα ὅλα τ' ἄλλα —ποὺ τὰ εἰσάγει θὰ λέγαμε καὶ τὰ διατηρεῖ στὸν πολιτισμένο βίο— εἶναι ἡ πατρίδα. Στέκει γιὰ τοῦτο —ἤδη στὴν ἀπόλυτη διάσταση— σὲ πολὺ ψηλότερη βαθμίδα ἀπ' ὅλα τ' ἄλλα, εἶναι τὸ πιὸ ἀκριβό, τὸ πιὸ ἱερό. Τῆς ὀφείλεται ἑπομένως ἀπὸ τ' ἄλλα πρόσωπα ὡς πολίτες σεβασμὸς πολὺ μεγαλύτερος παρὰ σὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο πρόσωπο — ὅπως καὶ ἡ ἴδια ἔχει ἀπέναντί τους τὸ δικαίωμα τῆς διαταγῆς, τελικὰ καὶ τῆς τιμωρίας, πολὺ περισσότερο ἀπ' ὁποιοδήποτε πρόσωπο ἄλλο (50 c-51 c).

Ὅλα τὰ πρόσωπα, ριζωμένα ὅπως εἶναι στὴν καθαρὰ πνευματικὴ διάσταση, ἔχουν τὸ δικαίωμα —ποὺ κατὰ βάθος ἀποτελεῖ καὶ καθῆκον— νὰ σχηματίζουν καθένα δική του γνώμη, νὰ τὴν ἐκφράζουν ἐλεύθερα καὶ νὰ προσπαθοῦν νὰ διαφωτίζουν μ' αὐτή, νὰ πείθουν, τὸ ἕνα τὸ ἄλλο. Στὴν περίπτωση τοῦ πολίτη ἀπέναντι στὴν πατρίδα, ὑπάρχει κι ἕνα εἰδικότερο δι-

καίωμα, ἔκφραση τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀμοιβαίας των σχέσης : τὸ δικαίωμα τῆς μετανάστευσης.

Αὐτὰ στὸ ἀπόλυτο ἐπίπεδο — κατὰ τὴν ἰδεατὴ δηλαδὴ σχέση (γιὰ νὰ μεταχειριστοῦμε κατοπινὴ πλατωνικὴ ἔκφραση) γονέων καὶ τέκνων, προγόνων καὶ ἀπογόνων, πατρίδας καὶ πολιτῶν.

Ὅμως τὸ ἀπόλυτο, τὸ πνευματικό, τὸ λογικό, ποὺ ἐνυπάρχει στὸ κάθε πρόσωπο, εἶναι συμφυρμένο μὲ ὑλικότητα. Ἂν αὐτὸ δὲ συνέβαινε — καθὼς ἡ λογικότητα εἶναι ἄχρονη καὶ ἀντικειμενική, δὲ θὰ γεννιόνταν διαφωνίες ἀνάμεσα στὰ πρόσωπα, παρὰ μόνο ἀπὸ ἀνεπαρκῆ διαφώτιση, καὶ θὰ διαλύονταν γοργὰ μὲ τὸ διάλογο ἢ ἐξ ὁλοκλήρου ἤ, σὲ περίπτωση ἀτελοῦς ἐπαγωγῆς, σὲ μεγάλο βαθμό. Τὸ ἴδιο θὰ γινόταν καὶ ἂν ἡ λογικότητα τοῦ κάθε προσώπου κατόρθωνε, κατὰ τὸ σχηματισμὸ γνώμης, νὰ ξεπεράση τὸ συμφυρμὸ μὲ τὴν ὑλικότητα καὶ νὰ ἐκδηλωθῆ καθαρή, ἂν δηλαδὴ τὰ πρόσωπα ὅλα λογίζονταν ὀρθά. Τὸ πρῶτο ἀντίκειται στὴν ἐμπειρικότητα τῶν προσώπων, τὸ δεύτερο ὅμως εἶναι πραγματοποιήσιμο — ἀλλὰ ἀπὸ λίγα κάθε φορὰ πρόσωπα καὶ ὄχι πάντοτε. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο σχηματίζονται γιὰ κάθε ζήτημα διάφορες γνῶμες. Ἀπὸ τοῦτες μία μόνο μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ ὀρθή. Ἡ ὀρθὴ καταρρίπτει τὶς ἄλλες ὡς ἐσφαλμένες[19], τὶς καταρρίπτει ὄχι ἐμπειρικὰ ἀλλὰ καθαρὰ πνευματικά, καθαρὰ λογικὰ — ὅπως καθαρὰ λογικὲς εἶναι κατὰ τὴν ἀπορροή, ἄρα καὶ κατὰ τὴν ἐνδιάθετη ἐντελέχεια καὶ τὴν ἀξίωση κύρους, ὅλες οἱ γνῶμες, στὸ καθαρὰ λογικὸ ἐπίπεδο συναντῶνται κι ἐκεῖ ἀναδεικνύεται ἡ καθαρὰ λογικὴ ὡς ἡ ὀρθὴ ἀπέναντι σὲ ὅλες τὶς ἄλλες, τὶς λίγο-πολὺ μὴ καθαρὰ λογικὲς καὶ γιὰ τοῦτο ἀντίστοιχα ἐσφαλμένες.

Τίνος προσώπου εἶναι ἡ ὀρθὴ γνώμη, αὐτὸ εἶναι ἄσχετο μὲ τὴν ἱεραρχία τῶν προσώπων, ἀλλ' ἐξαρτᾶται ἀποκλειστικὰ ἀπὸ τὸ ποιὸ πρόσωπο κατορθώνει στὴν κάθε περίπτωση νὰ λογισθῆ ὀρθά. Γι' αὐτό, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἕνα πρόσωπο ἔχει σχηματίσει ὀρθὴ γνώμη —αὐτὸ καταδεικνύεται στὸ λογικὸ αὐτοέλεγχο ἀλλὰ καὶ στὸν ἔλεγχο ἀπὸ τοὺς ἄλλους—, δικαιοῦται καὶ ὀφείλει νὰ τὴν ἐκφράζη ἐλεύθερα, προσπαθώντας νὰ πείση τὰ ἄλλα πρόσωπα, καὶ νὰ ἐμμένη σ' αὐτὴ ἀπαρέγκλιτα, ἔστω καὶ ἂν διαφωνῆ μαζί του ἡ πλειονότητα, ἐνδεχομένως καὶ ἡ ὁλότητα τῶν ἄλλων προσώπων, ἔστω καὶ ἂν διαφωνοῦν μαζί του σεβαστὰ πρόσωπα, ἀκόμη καὶ τὸ πιὸ σεβαστό, ἡ πατρίδα. Γιατὶ ἡ διαφωνία τους ὀφείλεται ἀποκλειστικὰ στὸ ὅτι δὲν ἔκαναν τὰ πρόσωπα τοῦτα τὸ καθῆκον τους πρὸς τὸ ἐντός τους καὶ καθολικὰ ἀπόλυτο, δὲν ἀποδέσμευσαν πλήρως τὴ λογικότητά τους καὶ δὲν ἔφτασαν ἔτσι νὰ λογισθοῦν ὀρθά. Ὥστε, ἐμμένοντας τὸ πρόσωπο μὲ τὴν ὀρθὴ γνώμη σὲ τούτη, κάνει τὸ χρέος του ὄχι μόνο στὸ ἐντός του καὶ

19. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος 214 : *Εἶναι βέβαια καὶ ἡ πλάνη λόγος, ὄχι ὅμως ὀρθός, ἀλλὰ ριγμένος κάτω. Ὁλόρθος στέκει μονάχα ὁ ἀληθινὸς λόγος.*

καθολικὰ ἀπόλυτο ἀλλὰ εἰδικότερα καὶ στὰ πρόσωπα μὲ τὶς ἀντίθετες, τὶς ἐσφαλμένες γνῶμες· γιατὶ τὰ διαφωτίζει καὶ τὰ ὑποβοηθεῖ ἔτσι νὰ τινάξουν ἀπὸ τὰ μάτια τους τὴ *νύστα*[20], ν' ἀποκαθαρθοῦν ἀπὸ τὴν ὑλικότητα καὶ νὰ κατακτήσουν τέλος καὶ τοῦτα τὸ ὀρθό, τὴν ἀλήθεια.

Αὐτὰ στὸν τομέα τῆς γνώμης. Ἀλλιῶς στὸν τομέα τῆς πράξης. Ἐδῶ, σὲ περίπτωση διαφωνίας πρὸς τὴ διαταγὴ ἑνὸς σεβαστοῦ προσώπου, δὲν τίθεται πιὰ ζήτημα ἐμμονῆς στὴ γνώμη ἀλλ' ἀνυπακοῆς. Μὲ τὴν ἀνυπακοὴ ὅμως δὲ βοηθεῖται τὸ σεβαστὸ πρόσωπο νὰ λογισθῆ καλύτερα· ἁπλῶς θίγεται σ' ἕνα μεταφυσικό του δικαίωμα, ποὺ ἐκπηγάζει ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴν ἀπόλυτη οὐσία, στὸ δικαίωμά του νὰ διατάζη, ἐνδεχομένως καὶ νὰ τιμωρῆ, τὰ πρόσωπα ποὺ ὑπάγονται σ' αὐτό· καὶ τὸ πρόσωπο ποὺ ἀνυπακοεῖ, παραβαίνει τὸ ἐξίσου μεταφυσικό, ἐξίσου ἀπὸ τὴν οὐσία του προερχόμενο καθῆκον του πρὸς τὸ σεβαστὸ πρόσωπο, νὰ ἐνεργῆ κατὰ τὶς διαταγές του, νὰ δέχεται ἐνδεχομένως τὶς τιμωρίες ποὺ ἐκεῖνο τοῦ ἐπιβάλλει.

Αὐτὰ ἰσχύουν σὲ κάθε ἱεραρχικὴ σχέση προσώπων, κατ' ἐξοχὴν δὲ στὴ σχέση πατρίδας καὶ πολιτῶν. Ἐμμένοντας στὴν ὀρθὴ γνώμη του ὁ πολίτης, ἐμμένει σὲ κάτι καθαρὰ πνευματικὸ ἀπέναντι σὲ κάτι νοθευμένο, ὅπως εἶναι ἡ γνώμη ποὺ ἔχει σχηματίσει ἡ πατρίδα του λειτουργώντας ὡς συγκεκριμένη ἐμπειρικότητα ποὺ γιὰ ὁποιουσδήποτε λόγους δὲν κατόρθωσε νὰ ἀποκαθάρη τὴν ἐντός της λογικότητα καὶ νὰ λογισθῆ ὀρθά· ἐμμένει ἄρα σὲ κάτι ποὺ καὶ ἡ πατρίδα του θὰ δεχόταν, ἂν ἔφτανε νὰ πραγματώση τὴν ἐντελέχειά της στὸν τομέα τῆς γνώμης, νὰ λογισθῆ δηλαδὴ ὀρθά. Ἀνυπακοώντας ὅμως ὁ πολίτης πρὸς τὴν ἐμπειρικὴ διαταγὴ τῆς πατρίδας, ἀνατρέπει τὴν ἱεραρχικὴ σχέση τῶν οὐσιῶν πατρίδα-πολίτης, ἀσεβεῖ πρὸς τὴν ἴδια τὴν πνευματικὴ οὐσία, τὴν ἰδέα —κατὰ τὸν κατοπινὸ Πλάτωνα— τῆς πατρίδας, παραβαίνει τὸ καθῆκον του, ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἴδια του τὴν οὐσία, τὴν ἴδια του τὴν ἰδέα ὡς πολίτη.

Ἔτσι θὰ καταλάβωμε καὶ γιατὶ στὸν *Κρίτωνα* οἱ νόμοι τῆς Ἀθήνας, παρὰ τὴν κριτικὴ —ὅπως θὰ ἐκθέσωμε στὴν ἑπόμενη παρατήρηση— στάση τοῦ συγγραφέα ἐναντίον τους, χαρακτηρίζονται ὡστόσο *ἀδελφοὶ τῶν ἐν Ἅιδου νόμων* (54 c). Εἶναι ἀδελφοί, ἐπειδὴ ἀποτελοῦν ἐμπειρικές, λίγο-πολὺ μάλιστα νοθευμένες καὶ σφαλερές, πραγματώσεις τους καὶ μὲ τοῦτο ἀντλοῦν, παρὰ τὴν ὅση τους σφαλερότητα, τὸ κύρος ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ νόμου γενικά, ἔχουν δηλαδὴ κύρος ὡς νόμοι γενικά, πέρα ἀπὸ τὴν ὅση των σφαλερότητα ὡς συγκεκριμένων διατάξεων[21]. Τὸ κύρος τοῦτο τὸ προσ-

---

20. Βλ. *Ἀπολογία* 30, 31.

21. Ἀποτελεῖ ἑπομένως ὑπερβολὴ μιὰ ἀντίληψη ὅπως ἡ πιὸ κάτω τοῦ Friedländer 162 : *Ἀπὸ ποῦ λοιπὸν πρέπει κανεὶς νὰ βρῆ in cocreto τί εἶναι δίκαιο; Κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη, ἡ δικαιοσύνη ἔχει τὴν ἕδρα της στὸ κράτος καὶ τοὺς θεσμούς του, τοὺς νόμους του... Ἡ δικαιοσύνη γίνεται, στὴ συγκεκριμένη της πραγμάτωση, χειρο-*

τατεύει καὶ ὑπερασπίζεται ἡ ἴδια ἡ ἰδέα τῆς νομοκρατούμενης κοινότητας ποὺ εἶναι ἡ πατρίδα.

3.8. *Ἠδικημένος... οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων* (54 b-c): Ἂν ἐννοῆται ἡ ἰδέα τῶν νόμων, ὁ νομοκρατούμενος γενικὰ χαρακτήρας τῆς πατρίδας — ἂν ἐπιμένη κανείς: καὶ εἰδικότερα τῆς Ἀθήνας[22], εἶναι ὀρθό. Ἂν ὅμως ἐννοῆται ὁ συγκεκριμένος νόμος μὲ βάση τὸν ὁποῖο κιτα δικάστηκε ὁ Σωκράτης, ἀποτελεῖ ὑπερβολὴ τοῦ Πλάτωνα στὴ ζέση τῆς ἐπιχειρηματολογίας[23]— ὅπως καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ πολίτη ὡς *δούλου* (50 e), ποὺ σημειώσαμε στὴν προηγούμενη παρατήρηση· ἀκριβέστερα, εἶναι μερικὰ μόνο ὀρθό, μερικὰ σ υ ν ε π ὲ ς (ἡ κριτική μας παραμένει ἐσωτερικὴ) πρὸς τὸ ὅλο συγκρότημα ἀντιλήψεων ποὺ διέπει τὸν *Κρίτωνα* καί, πίσω ἀπ' αὐτόν, τὴν *Ἀπολογία*. Ἀληθινά, στὰ δύο τοῦτα ἔργα ἡ ἀπόφαση τοῦ δικαστηρίου δὲν ἀντιμετωπίζεται σὰν ἁπλῆ δικαστικὴ πλάνη — ποὺ μπορεῖ, ὅπως εἴπαμε, νὰ συμβῆ καὶ σὲ ὁποιονδήποτε λογιζόμενο· ἀλλὰ κρίνεται μ' ἕνα πνεῦμα ριζικῆς ἔλλειψης σεβασμοῦ πρὸς τὸ θεσμό. Αὐτοὶ οἱ πολλοὶ —ποὺ τοὺς ἐννοήσαμε πιὸ πάνω στὴν ἀντιπαράθεση πρὸς τὸν ἐπαΐοντα ὡς τὴν κοινωνικὴ ἀξιολογικὴ συνείδηση— δὲν παύουν νὰ εἶναι στὸ διάλογο κι ἐκεῖνοι ποὺ *οἷοί τ' εἰσίν... οὐ τὰ σμικρότατα τῶν κακῶν ἐξεργάζεσθαι ἀλλὰ τὰ μέγιστα σχεδὸν* (44 d). Τὴν ἰσχύ τους αὐτὴ ἀντλοῦν προφανῶς ἀπὸ τοὺς νόμους, τὸ πολίτευμα τῆς Ἀθήνας. Ὅταν ὁ Σωκράτης ἐκφράζεται μὲ τέτοια περιφρόνηση γι' αὐτούς, ὅταν τοὺς ἀποδίδη μόνιμη ἀφροσύνη καὶ συνακόλουθη πλάνη (44 d 6-10, 46 c 2-6, 48 c 4-6), μπορεῖ νὰ εἶναι συνεπὲς ν' ἀπαλλάσση τὸ πολίτευμα ἀπὸ τὴν εὐθύνη ὅτι ἐμπιστεύεται σὲ τέτοιους ἀνθρώπους τέτοιο λειτούργημα; Ὅταν στὴν *Ἀπολογία* ἀφήνη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ νὰ ἐννοηθῆ σαφέστατα (*ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι*, 17 a καὶ ἀλλοῦ), ὄχι δὲ λιγότερο καθαρὰ ὑποδηλώνη καὶ στὸ τέλος (*ὦ ἄνδρες*

πιαστὴ στὸ νόμο τοῦ κράτους, καὶ μάλιστα ὄχι γενικὰ ἀλλὰ —παρὰ πάντα!— στοὺς θεσμοὺς τῆς πόλης τούτης, τῆς Ἀθήνας. Πολὺ πιὸ σύμμετρα πρὸς τὰ πράγματα συνειδητοποιεῖ ὁ Gauss 74: *Ὁ Πλάτων βλέπει πὼς καὶ τὸ θετικὸ δίκαιο, ὅσο καὶ ἂν μπορῆ νὰ εἶναι ἐπηρεασμένο στοὺς ἐπὶ μέρους καθορισμούς του ἀπὸ ἱστορικὲς συμπτωματικότητες καὶ προσωπικὴ αὐθαιρεσία, εἶναι ἐν τούτοις ἀγκυροβολημένο στὸ ἀντικειμενικὰ ὀρθό, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἐμφανίζεται ἀδελφωμένο μὲ τὸν ἄχρονα ἔγκυρο ἠθικὸ νόμο, γιατὶ ἀλλιῶς δὲ θὰ μποροῦσε νὰ προβάλλη μὲ τὴν ἀξίωση κύρους δικαίου.*

22. Ὅταν στὸν *Κρίτωνα*, παρατηρεῖ ὁ Friedländer 162, δίδεται ὁ λόγος στοὺς νόμους, *εἶναι ἡ ἰδεατὴ Ἀθήνα —καλύτερη ἀπὸ τὴν Κρήτη καὶ τὴ Σπάρτη μ' ὅλη τους τὴν εὐνομία* (52 e)!— *ποὺ μιλεῖ ἐδῶ.*

23. Δὲ βρήκαμε πουθενὰ κριτικὸ —ἐ σ ω τ ε ρ ι κ ὰ κ ρ ι τ ι κ ὸ— ἔλεγχο τοῦ ἐπιχειρήματος τούτου. Ὁ Taylor μάλιστα τὸ υἱοθετεῖ καὶ τὸ ἐπαναλαμβάνει (173), ἐπίσης ὁ Wilamowitz (129), ὁ Harder (238-240) κ.ἄ. Λεπτὴ ἀλλὰ καίρια κριτική, ἐξωτερικὴ ὅμως σχεδὸν ἐξ ὁλοκλήρου, ἀσκεῖ ὁ Guardini (ἔκδ. RDE 1956, 89-94).

δικασταὶ — ὑμᾶς γὰρ δικαστὰς καλῶν ὀρθῶς ἂν καλοίην, 40 a) ὅτι θεωρεῖ τοὺς κριτές του ἁπλοὺς συμπολίτες του καὶ ὄχι δικαστές, πῶς δὲν ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ὅτι φταίει ὁ νόμος ποὺ χρίει τέτοιους πολίτες ὡς δικαστές, ποὺ ἀναθέτει τῶν δικαστῶν τὴν ἀνάδειξη στὴν κλήρωση; Εἶναι ἄλλωστε γνωστὸ πὼς ὁ ἱστορικὸς Σωκράτης—καὶ ὁ Σωκράτης τοῦ *Κρίτωνος* καὶ τῆς *Ἀπολογίας* δὲν παραλλάζει πάντως πολὺ ἀπὸ ἐκεῖνον— ἄσκησε κριτικὴ ἐπανειλημμένα κατὰ τῶν πολιτειακῶν νόμων τῆς Ἀθήνας καὶ εἰδικότερα κατὰ τοῦ θεσμοῦ τῆς κλήρωσης. Ἀσφαλῶς —μὲ βάση τουλάχιστο τὰ δύο τοῦτα ἔργα— δὲν περνᾶ ἀπὸ τὸ νοῦ τοῦ Σωκράτη πὼς ὁ νόμος ὁρίζει νὰ καταδικαστῇ ἄνθρωπος σὰν κι αὐτόν· εἶναι ὅμως ἀδύνατο λογικὰ νὰ μὴ διανοῆται ὅτι εὐθύνεται γιὰ τὴν καταδίκη του ἔμμεσα ὁ νόμος κατὰ τὸν ὁποῖο συγκροτοῦνται τὰ δικαστήρια τῆς πατρίδας του.

3.9. Ὑποστηρίχτηκε ἡ ἄποψη ὅτι, στὸν *Κρίτωνα*, *ὁ σκοπὸς τοῦ Πλάτωνα δὲν εἶναι νὰ θεσπίσῃ μιὰ κατηγορικὴ προστακτικὴ γιὰ τὴν καθοδήγηση ὅλων τῶν ἀδίκως καταδικασμένων, ἀλλὰ νὰ ρίξῃ φῶς στὰ ἐλατήρια ἑνὸς ἀτομικὰ μεγάλου ἄντρα*[24]. Δὲ νομίζομε ὅτι εὐσταθεῖ. Κατὰ τὴ γνώμη μας ὁ *Κρίτων*, στὸ φιλοσοφικὸ μέρος, δὲν ἀναφέρεται στὸ γενόμενο ἀλλὰ στὸ ὄν, κινεῖται δηλαδὴ στὴν ἀπόλυτη διάσταση[25]. Ὁ Πλάτων καταδεικνύει ἐδῶ τὴν ἀνηθικότητα τῆς δραπέτευσης γενικά, ἐπικαλούμενος τὴν ἀνηθικότητα τοῦ βλάπτειν ἕνα πρόσωπο γιὰ ὁποιοδήποτε λόγο καὶ ὑπομιμνήσκοντας ὅτι ἡ δραπέτευση ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος βλάβης κατὰ προσώπου —ἐδῶ μάλιστα βλάβης βαρειᾶς ὄχι ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα της ἀποτελέσματα[26]

---

24. Taylor 169.

25. Τὴ γενικότητα στὴ θεώρηση, ποὺ χαρακτηρίζει βασικὰ τὸν *Κρίτωνα*, τονίζει ὁ Mewes (5, 16 κ.ἀ.) ἀντικρούοντας τὸν Schleiermacher. Βλ. καὶ Friedländer: *Ὁ Σωκράτης ἀνάγει ⟨τὴν πρόταση τοῦ Κρίτωνα⟩ στὸ ἀξίωμα, μπροστὰ στὸ ὁποῖο αὐτὴ πρέπει ν' ἀποδείξῃ τὴ νομιμότητά της* (160). Ἐπίσης: *Ἐπομένως μὲ αὐστηρὰ νομικὸ καὶ αὐστηρὰ διαλεκτικὸ τρόπο θέτει ὁ Σωκράτης τὴν πράξη του κάτω ἀπὸ τὸ γενικὸ κανόνα* (163). Καὶ ὁ Hugo Perls (*Plato*, Bern 1966, 364) γράφει: *Πρέπει κανεὶς νὰ διαμορφώσῃ κατὰ τὴν ἰδέα τὴν πράξη ποὺ διανοεῖται νὰ ἐνεργήσῃ*. Καὶ παραπέμπει στὸν *Κρίτωνα* 48 c. Ἀλλὰ καὶ ὁ Guardini, μολονότι ἀντιλαμβάνεται πὼς τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴν ὅλη στάση τοῦ Σωκράτη ἔπαιξε τελικὰ ὁ παράγων «πρόσωπο», τονίζει κατηγορηματικά: *Γι' αὐτοὺς ⟨δηλαδὴ τὸ Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα⟩ πρόκειται ὄχι γιὰ τὴν ἐκδίπλωση ἑνὸς μεγάλου χαρακτήρα ἢ μιᾶς κατάστασης ἡρωικῆς ἀλλὰ γιὰ τὸ ἐρώτημα: Τί εἶναι δίκαιο καὶ τί πρέπει κανεὶς νὰ πράττῃ*; (89-90). Ἀπὸ μιὰν εἰδικότερη πλευρὰ βλέπει τὸ πρᾶγμα ὁ Goldschmidt (333-334): *Τὸ ὅλο πρόβλημα ἀποτελεῖ ⟨une⟩ question contingeante. Ἐν τούτοις πίσω ἀπὸ τὸ ἀρχικὸ ἐρώτημα τοῦ «Κρίτωνος»: τί πρέπει νὰ πράξῃ ὁ Σωκράτης, ὑπάρχει τὸ ἑξῆς ἄλλο: τί πρέπει ἐμεῖς νὰ πράξωμε.*

26. Τί εἴδους βλάβη προκαλεῖ στὴν πατρίδα ἡ δραπέτευση ἑνὸς πολίτη; Στὸν *Κρίτωνα* (50 a-b) τίθεται μὲ σαφήνεια: Ἡ δραπέτευση συγκροτεῖ μιὰν ἀνατρεπτικὴ ἐνέργεια, ὅσο καὶ μικρή. Ὁ Taylor (173, σημ. 1) ἑρμηνεύει: *Ὁ δραπέτης κάνει ὅ,τι*

(αὐτὸ δὲν τὸν ἀπασχολεῖ) ἀλλ' ἀπὸ τὴν ἱερότητα τοῦ προσώπου στὸ ὁποῖο ἐπιφέρεται. Ὅτι τὴ βλάβη τούτη προξενεῖ ἕνας Ἀθηναῖος πολίτης, ποὺ μάλιστα, ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὸν ὡς τώρα βίο του, ἔχει ἀποδεχθῆ ὅσο λίγοι τὴ δικαιοδοσία πάνω του τῆς πατρίδας στὴ συγκεκριμένη της πραγματικότητα, αὐτὸ ἐντείνει ἁπλῶς τὴν ἀνηθικότητα τῆς δραπέτευσης. Ὅμως τὸ πρόσωπο, τὸ πνευματικὸ καὶ ἠθικὸ μέγεθος Σωκράτης δὲν παρουσιάζεται κατὰ τὴν οἰκοδόμηση τῶν στοχασμῶν τοῦ διαλόγου — ἐκτὸς ἀπὸ τὸ μικρὸ τμῆμα 53 a-54 b (βλ. τμ. 2.3), ποὺ δὲν ἀναφέρεται ἄλλωστε στὴ βασικὴ ἀνηθικότητα, στὴ βλάβη πρὸς τὴν πατρίδα.

3.10. Τὸ βαθύτερο νόημα τοῦ διαλόγου δὲν εἶναι ὅτι ὁ Σωκράτης, ἀρνούμενος νὰ δραπετεύση, δὲν εἶναι οὔτε ἄδικος οὔτε αἰσχρός, ἢ ἔστω εἶναι ἁπλῶς δίκαιος καὶ καλός, ἁπλῶς ἀγαθὸς (δηλαδὴ ἠθικός). Ἂν δὲ θίγω τὸ διπλανό μου, ποὺ καὶ αὐτὸς δὲ μὲ πειράζει, εἶμαι ἁπλῶς ἠθικὸς — ἐπειδὴ θὰ μποροῦσα νὰ τὸν βλάψω. Ἂν ὅμως τὸν εὐεργετῶ, εἶμαι σὲ ὑψηλότερο βαθμὸ ἠθικός. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ ἂν δὲν τὸν θίγω, κι ἂς εἶναι τοῦτο ὁ μόνος τρόπος νὰ ἀποφύγω τὴν ἀδικία του. Ὁ Σωκράτης ἀρνεῖται νὰ πράξη ἄδικα καὶ αἰσχρά, κι ἂς πρόκειται νὰ χάση ἔτσι τὸ ἀνώτατο ἐμπειρικὸ ἀγαθό, τὴ ζωή του[27]· εἶναι ἄρα σὲ ἀνώτατο βαθμὸ δίκαιος καὶ καλός, σὲ ἀνώτατο βαθμὸ ἀγαθός.

μπορεῖ γιὰ νὰ καταστήση τὸ ὅλο κοινωνικὸ σύστημα ἀτελέσφορο. Ἡ διαγωγή του εἶναι ἄμεση πρόκληση στὴν αὐθεντία τοῦ ἴδιου τοῦ νόμου. Πρέπει πάντως νὰ παρατηρηθῆ ὅτι ἡ ἀνατρεπτικότητα τοῦ δραπέτη εἶναι μόνο ἐξ ἀντικειμένου, ἀκριβέστερα: εἶναι χωρὶς τέτοια πρόθεση. Ὁ δραπέτης παραβαίνει ἁπλῶς τὸ χρέος τῆς ὑπακοῆς γιὰ χάρη τῆς ἀτομικῆς του σωτηρίας, ὄχι πὼς ἀποβλέπει στῆς πολιτείας τὴν ἀνατροπή. Ἄλλο δραπέτης καὶ ἄλλο ἐπαναστάτης. Ἰδιαίτερα πρέπει ὡστόσο νὰ ἐξεταστῆ ἡ περίπτωση τῆς δραπέτευσης ἑνὸς ὀνομαστοῦ πολίτη καταδικασμένου ὄχι γιὰ ἔγκλημα τοῦ κοινοῦ ποινικοῦ δικαίου ἀλλὰ γιὰ τὶς ἰδέες του. Τέτοια δραπέτευση μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθῆ ἀπὸ τοὺς ἐθνικοὺς ἐχθρούς. Τέτοιες ἐπιπτώσεις θὰ εἶχε καὶ ἡ δραπέτευση τοῦ Σωκράτη, ὅπως πολὺ ὡραῖα ἐκθέτει ὁ M. Croiset στὴν ἔκδοση τοῦ *Κρίτωνος* τῆς σειρᾶς Budé (*Platon, Oeuvres Complètes* 1, Paris 1949², 214-215 — Criton, Notice iii): *Ἴσως μόνο οἱ ἐχθροὶ τῆς Ἀθήνας θὰ τοῦ ἄνοιγαν εὐχαρίστως τὶς πύλες των ἀλλὰ μὲ τὸν ὅρο νὰ ἐμφανιστῆ κοντά τους ὡς δυσφημιστὴς τῶν ἀθηναϊκῶν νόμων. Ἡ ἄφιξή του κοντά τους θὰ ἔπαιρνε ἔτσι τὴ σημασία μιᾶς διαμαρτυρίας κατὰ τῶν νόμων αὐτῶν, εἴτε τὸ ἤθελε εἴτε ὄχι. Εἶναι λοιπὸν ἀληθινὸ πὼς δραπετεύοντας θὰ προξενοῦσε στὴ χώρα του ἠθικὴ βλάβη. Καὶ ἡ βλάβη αὐτὴ θὰ ἦταν τόσο πιὸ βαρειὰ ὅσο μεγαλύτερη ἦταν ἡ προσωπική του φήμη. Ὁ Σωκράτης φευγάτος ἀπὸ τὴν Ἀθήνα, αὐτὸ θὰ ἐσήμαινε γιὰ ὅλη τὴν Ἑλλάδα: Ὁ Σωκράτης σὲ ἀνταρσία κατὰ τῆς Ἀθήνας, ὁ Σωκράτης νὰ καλῆ εἰς βάρος τῆς Ἀθήνας τὴν καθολικὴ ἀποδοκιμασία.*

27. Ὅπως τονίζει ὁ Friedländer (159), χρειαζόταν καὶ ὁ *Κρίτων*, γιὰ *νὰ καταδειχθῆ τελείως καθαρὰ ἡ ἐλευθερία τῆς ἐκλογῆς* — ἡ *Ἀπολογία* δὲν ἀρκοῦσε.

3.11. Ἡ ἐμμονὴ τοῦ Σωκράτη στὶς ὡς τώρα ἀντιλήψεις του (46 b) δὲν ἔχει τίποτε τὸ φανατικό, τὸ συνυφασμένο μὲ τὸ σύμπλεγμα τοῦ ἐγώ. Εἶναι κάτι παρόμοιο μὲ τὴν ἐμμονὴ τοῦ μαθηματικοῦ ἢ ὁποιουδήποτε ἄλλου ἐπιστήμονα. Ὅπως κάθε ἐπιστήμων, εἶναι καὶ ὁ Σωκράτης πάντοτε ἕτοιμος νὰ ἐπανεξετάση ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τὶς ἀπόψεις του καὶ νὰ ἐλέγξη ἔτσι τὴν ὀρθότητά τους. Ἡ ἐπανεξέταση ἄλλωστε αὐτὴ διεξάγεται ὑπὸ τὸν ἔλεγχο ὁποιουδήποτε ἄλλου ἀποφασισμένου νὰ λογισθῆ ὀρθὰ (46 c-d). Ἂν καταλήγη συνήθως στὰ ἴδια συμπεράσματα, τοῦτο ὀφείλεται στὴν ἀντικειμενικότητα, στὸ ἄχρονο καὶ ἀπρόσωπο, ὅπως εἴπαμε, τοῦ καθαροῦ λογικοῦ καὶ τῶν οἰκοδομήσεών του.

3.12. Ἡ ὀρθολογιστικὴ φιλοσοφία οἰκοδομεῖ τὴν Ἠθικὴ ὡς οἰκοδόμημα τοῦ καθαροῦ λογικοῦ. Ἔτσι, δικαιοῦται νὰ μιλῆ καὶ γιὰ τὴν αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἠθική του ἐλευθερία. Ὅμως ἡ ἠθικὴ συνείδηση ἔχει, ἔτσι κι ἀλλιῶς, καὶ θρησκευτικὲς ρίζες. Ὁ Πλάτων δὲν τὸ ἀγνοεῖ στὸν *Κρίτωνα*· ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦτο ὑπερβαίνει τὸ λογικό, τὸ ὑποδηλώνει ἁπλῶς στὸ τελευταῖο φιλοσοφικὸ τμῆμα τοῦ διαλόγου (54 b-d) (βλ. τμ. 2.4)[28].

INTERPRETATIVE BETRACHTUNGEN ZU PLATONS *KRITON*

DER PHILOSOPHISCHE GEHALT DES DIALOGS

Zusammenfassung.

1. Der Dialog *Kriton* hat einen im strengen Sinne philosophischen Gehalt, der aber bisher mit Ausnahme der Abhandlung von Mewes (1890) sowie der interpretativen Arbeit von Guardini (1943) sonst kaum beachtet worden ist. Auch seine Struktur, welche den Eindruck einer philosophischen Unreife entstehen läßt, ist implizite fast vollkommen tadellos. Aber er bedarf einer inneren Interpretation, welche ohne in das Werk fremde Inhalte hineinlegen zu wollen, vielmehr danach trachtet, die wirklichen Inhalte desselben, und seien sie noch so implizite, herauszustellen. Der echt philosophische Teil erstreckt sich von 46 b-54 d, d.h. auf die Argumentation des Sokrates.

---

28. Τὸ ἔχει ἄλλωστε ἤδη προεξαγγείλει ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ τὸ ὄνειρο τοῦ Σωκράτη (44 a-b).

2.1. Grundlegung der theoretischen Ethik der Gerechtigkeit und deren Aufbau von der Seite des Nicht-Unrecht-Tuns (46 b-49 e).

Am Beginn (46 b-c) setzt der Logos, die Vernunft, sich selbst prinzipiell als die einzige Quelle von absoluter Gültigkeit in uns. Die zur Setzung, des *Sachverständigen* (ἐπαΐων), des vernünftig fungierenden Menschen, der Verwirklichung der Vernunft, leitenden unvollständigen induktiven Schlüße (47 a-48 a) können nur den Wert eines Hilfsmittels haben für den philosophischen Laien (Sokrates' Gesprächspartner) zum Begreifen des absoluten Primats der Vernunft.

Die Ethik ist im *Kriton* nach dem zur Zeit Sokrates' und Platons hervorragenden Vorbild der Mathematik als eine axiomatische Wissenschaft gemeint. Ungleich den empirischen Wissenschaften, in denen es langjähriger Forschung bedarf, kann jedermann sofort im Bereich der axiomatischen Wissenschaften zum Sachverständigen werden und damit zur absolut gültigen Lösung gegebener Probleme gelangen : wenn er nur, richtig denkend, zu den auf dem fraglichen Gebiet —dem mathematischen, dem ethischen— obwaltenden Axiomen der Vernunft hinuntersteigt und, davon ausgehend, in logischer Folgerichtigkeit aufbaut und aus dem so Aufgebauten die Folgerung für das gegebene Problem zieht. Das wird auch Sokrates unter der logischen Kontrolle Kritons versuchen, denn im Wesen des Denkens liegt die Möglichkeit des Fehlers wie denn auch diejenige der Aufhebung des Fehlers und damit der Erreichung des absolut Richtigen, des Wahren.

Das ethische Axiomensystem besteht zunächst aus folgenden drei Sätzen : Man soll *gut* (εὖ) leben. Gut leben bedeutet *schön* (καλῶς) und *gerecht* (δικαίως) leben ; man soll also schön und gerecht leben. Man soll demnach nicht *schimpflich* (αἰσχρῶς) und *ungerecht* (ἀδίκως) leben.

Letzteres ist dem zweiten Axiom äquivalent. Denn die für die formale Logik konträren Begriffe : schön - schimpflich, gerecht - ungerecht, gut - schlecht u. dgl. sind für die deontologische Theorie des Handelns, welche die Ethik ist, kontradiktorisch, da sie gemeint sind als bestimmt von dem Begriff der Freiheit des Handelns, dem ersten Begriff der Ethik.

Da die Nicht-Verwirklichung des Teils genügt, das Ganze —nämlich das Gut-leben— aufzuheben, sei zunächst auf das Verbot des Unrechttuns beschränkt. Man soll also nicht unrecht leben, man soll nicht Unrecht tun.

Ungleich dem herkömmlichen griechischen ethischen Bewußtsein, das die formulierten drei Axiomen zwar völlig bejaht, aber dennoch die Vergeltung des Unrechts mit Unrecht inkonsequenterweise für gerecht hält, kommt dann Sokrates in logischer Konsequenz mit den drei Axiomen auch zu folgendem vierten Axiom : Mann soll nicht Unrecht mit Unrecht

vergelten, denn eine solche Vergeltung ist eine Art der Gattung : Unrecht-tun, und was von der Gattung gilt, gilt auch von der Art.

Die gewonnenen vier Sätze konstituieren nicht das ethische Axiomensystem der gesamten Ethik — denn wir haben uns auf einen Teil des ganzen Inhalts des Gut-lebens, auf das Gerecht-leben, beschränkt —, sondern dasjenige einer Disziplin derselben, der Ethik der Gerechtigkeit. Es könnte nun der vollständige Aufbau dieser Ethik unternommen werden. Aber wie sich der Geometer z.B. zur Lösung des Problems eines konkreten Dreiecks darauf beschränken kann, auf derjenigen Seite des geometrischen Axiomensystems aufzubauen, von der zu den Dreiecken gelangt, so wird auch im *Kriton* auf der Seite des Axiomensystems der Gerechtigkeitsethik aufgebaut, die zu dem gegebenen Problem der ethischen Zulässigkeit der Flucht leitet : auf der negativen Seite, der Seite des Nicht-Unrecht-tuns.

Aus den Gattungsbegriffen: Unrecht-tun, Unrecht-mit-unrecht-vergelten werden die Artbegriffe : Schaden-zufügen, Schaden-mit-Schaden-vergelten gewonnen. Insofern das von der Gattung Geltende auch von der Art gilt, ist beides unerlaubt. Durch weitere Spezialisierung des Begriffs : Schaden-zufügen wird der Begriff gewonnen : Gerechte-Versprechungen-übertreten. Auch das ist unerlaubt. Will man auch das zweite Glied des zweiten Axioms gebrauchen, so gelangt man ebenfalls zu einer positiven Folgerung : Man soll gerechte Versprechungen erfüllen.

2.2. Angewandte ethische Untersuchung vom Standpunkt des Nicht-Unrecht-tuns (49 e-53 a).

Durch seine Flucht wird Sokrates Unrecht, sogar sehr schweres Unrecht tun, denn er wird einer sehr heiligen Person, dem Vaterland, Schaden zufügen, und zwar um so größeren Schaden, als er dabei auch seine ihr gegebenen diesbezüglichen Versprechungen übertreten wird.

2.3. Angewandte ethische Untersuchung vom Standpunkt des Gut-lebens im Ganzen und speziell des Nicht-schimpflich-lebens (53 a-54 b).

Die Flucht wird den Freunden, eventuell auch den Kindern nichts Gutes bringen, sie wird ihnen vielmehr Schaden zufügen, was für Sokrates als Freund und Vater schimpflich ist. Sie wird übrigens auch für die Person Sokrates in jeder Hinsicht schimpflich sein.

2.4. Metaphysische Andeutungen (54 b-d).

Auch angesichts der metaphysischen Gesetzmäßigkeit wird Sokrates durch seine Flucht schuldig werden.

3.1.1. Eine logische Kluft liegt im *Kriton* zwischen 48 a und 48 b vor. Am Ende von 48 a sollte gefragt werden, wer der Sachverständige sei. Statt

dessen stellen sich am Ende des 48 b Sokrates und Kriton selbstverständlicherweise als Sachverständige dar. Es handelt sich jedoch, wie oben (2.1) angedeutet wurde, um keine wirkliche logische Kluft. Sokrates' Schüler Platon kennt schon die Objektivität des Denkens — nach neuzeitlichem Begriff : das transzendentale Bewußtseinsmoment. Deshalb der axiomatische Charakter des Aufbaus der Ethik im *Kriton*. Dergleichen überrascht freilich angesichts der aporetischen Methode der anderen Frühdialoge. Es sollte hier jedoch eine eindeutige und gut begründete Entscheidung erreicht werden, was ohne axiomatischen Aufbau unmöglich wäre.

3.1.2. Die Untersuchung von 53 a bis 54 b ist keine im guten Sinne utilitaristische — als sei an Stelle der bereits ergänzten absolut ethischen Untersuchung eine nach dem sogenannten gesunden Menschenverstand eingetreten. Die bisher von dem Logos (dem Sachverständigen) durchgeführte absolut ethische Untersuchung geht einfach von dem Standpunkt des Gerechten zu demjenigen des Guten im allgemeinen und spezieller des Schönen über. Besteht nämlich die *Tugend* (ἀρετὴ) nicht nur aus Gerechtigkeit sondern auch aus anderen Teilen, so werden diese in dem nur partial systematischen Werk, welches der *Kriton* ist, unter dem multivalenten Begriff des Schönen subsumiert und ausgesprochen. Es handelt sich naturgemäß um kein sozial Schönes, sondern um das Schöne uns selbst, bzw. den *Tüchtigen* (ἐπιεικέστατοι) gegenüber.

3.2.-3.4. Der *Kriton* stellt in der Geschichte den ersten Aufbau einer systematischen theoretischen Ethik dar. Er verdient es infolgedessen als ein im strengen Sinne philosophisches Werk angesehen zu werden (s.o. 1). Es handelt sich freilich um einen nur partialen systematischen Aufbau. Diese systematische Ethik ist eine rationalistische; ihr Axiomensystem geht aus der prinzipiellsten Selbstsetzung der sich praktisch auswirkenden Vernunft hervor.

3.5-3.6. Die die Setzung des Sachverständigen vorbereitenden unvollständigen induktiven Schlüße (47 a-48 b) dienen auch zur Setzung der absoluten Autonomie der logisch denkenden Person gegenüber der Gemeinschaft und damit zur Setzung der absoluten Gültigkeit der philosophischen Ethik gegenüber der sozialen Ethik. Zur Hervorhebung der Einzigartigkeit der Person und des unerschütterlichen Wertes der Ethik derselben bedürfte aber Platon auch des Begriffs der Vielen und deren Ethik. Er läßt sie in der Argumentation Kritons zu Wort kommen (vgl. 48 c 2-6). Erst von hier aus erhält das sonst logisch und psychologisch unhaltbare Argument Kritons einen Sinn : die Vielen würden ihn sogar gefährlicherweise beschuldigen, er habe Sokrates nicht fliehen geholfen. Der Begriff des Sachverständigen,

der logisch denkenden und damit autonomen Person, entthront das bisher im Griechentum obwaltende soziale Wertbewußtsein, ohne welches das griechische Wunder von Homer bis Perikles nicht denkbar ist. Das hat seinen geschichtlichen Grund darin, daß das griechische soziale Wertbewußtsein in den Zeiten nach Perikles entartet und nicht mehr imstande ist, die Werte zu begründen. Als neue Grundlage wird die *Seele* eingeführt — freilich eng, rationalistisch, als reine Vernunft verstanden.

3.7. Von hier aus ist auch der im *Kriton* so eindrucksvoll hervortretende Patriotismus des Sokrates zu verstehen. Vaterland und Sokrates sind Personen, d.h. empirische ὄντα mit einer rein geistigen, rein logischen Schicht. Eine Rangordnung regelt die ethischen Beziehungen der Personen zueinander auf der absoluten Ebene der reinen Geistigkeit, der reinen Vernunft. Das Vaterland ist die höchste Person, ihm gebührt demnach von seiten des Bürgers Respekt, letztlich Gehorsam. Der Bürger verhält sich zu ihm wie das Kind zu den Eltern — aber nicht wie der Knecht zum Herrn (das ist eine inkonsequente Übertreibung Platons, 50 e), denn er hat infolge seiner reinen Vernünftigkeit wichtige Rechte, das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Recht zu versuchen, andere zu überzeugen, und das Recht der Auswanderung (51 b-52 a). In allen Personen ist die Vernunft mit Leiblichkeit, mit Materialität verbunden. Eine Person gelangt über eine gegebene Frage erst zur richtigen Meinung, wenn sie im gegebenen Fall ihre Vernunft von der Leiblichkeit hat lösen und damit rein fungieren lassen können. Das ist eine Leistung, die durchaus von der Person abhängt und mit dem Rang derselben nichts zu tun hat. Ist eine Person zur richtigen Meinung gelangt —was sich in der logischen Selbstkontrolle, bzw. in der Kontrolle durch die anderen ausweist—, so muß und darf sie diese Meinung aussprechen, für sie die anderen Personen zu gewinnen versuchen und an ihr festhalten, auch wenn ihr noch so viele und noch so hochgestellte Personen nicht zustimmen. Sie erfüllt damit ihre Pflicht, nicht nur der reinen Vernunft überhaupt, sondern auch den mit ihr nicht übereinstimmenden Personen gegenüber, denn sie verhilft ihnen dazu, sich von der eigenen Leiblichkeit zu lösen und in der gegebenen Frage das Richtige, das Wahre zu erreichen. Der Bürger hat also dem Vaterland gegenüber die doppelte ethische Pflicht, im Bereich des Handelns zu gehorchen, im Bereich der Meinung sich offen auszusprechen. Erst von hier aus erhellt die Bezeichnung der Gesetze des Vaterlands als *Brüder der Gesetze im Hades* (54 c). Sie sind es als empirische und damit noch so unvollständige Verwirklichungen der Gesetze im Hades, d.h. der in der reinen Vernunft-Schicht, im reinen Wesen des Vaterlands herrschenden Gesetzmäßigkeit.

3.8. Insofern im *Kriton* —sowie in der *Apologie*— das Urteil des Gerichts nicht bloß als ein Justizirrtum angesehen, sondern mit einer radikalen Respektlosigkeit der Athener Gerichtsbarkeit gegenüber kritisiert wird (44 d 6-10, 46 c 2-6, 48 c 4-6), ist es nicht konsequent, dafür die konkreten Gesetze freizusprechen und auf die Richter die ganze Schuld zu schieben (54 b 8-c 1). Die Richter schöpfen ihre Macht aus den konkreten Gesetzen. Die letzteren sind also daran schuld, daß sie durch das Lossystem ungeeignete Bürger zu Richtern werden lassen. Erst wenn in der erwähnten Textstelle die Idee der Gesetze, das überhaupt durchs Gesetz beherrschte Wesen des Vaterlands gemeint ist, steht die vollzogene Freisprechung mit dem ganzen Gedankengebäude des *Kriton* in Einklang.

3.9. Die ethische Untersuchung im *Kriton* bezieht sich auf die geistige und ethische Größe, auf die Person : Sokrates erst in dem kleinen Teil 53 a-54 b (s.o. 2.3). Im übrigen ist sie allgemein, sie wird in der unpersönlichen, der absoluten Dimension des Sollens überhaupt durchgeführt.

3.10. Seinem tiefsten Sinne nach läuft der *Kriton* auf folgendes hinaus. Indem sich Sokrates weigert zu entfliehen, obwohl er damit das höchste empirische Gut, sein Leben, verliert, ist er ipso facto im höchsten Grad gerecht und schön, im höchsten Grad gut.

3.11. Sokrates' Standhaftigkeit in seinen bisherigen Ansichten (46 b) hat nichts Fanatisches, mit dem Ich-Komplex Verwobenes in sich. Wie jeder Wissenschaftler, ist auch Sokrates jederzeit bereit, von Anfang an seine Ansichten zu überprüfen, sogar unter der Kontrolle irgendeines anderen, der entschlossen ist, hierüber richtig zu denken (46 c-d).

3.12. Die rationalistische Philosophie baut die Ethik als Gebäude der reinen Vernunft auf. Aber das ethische Bewußtsein hat auch religiöse Wurzeln. Platon weiß es; aber da dergleichen die Vernunft transzendiert, beschränkt er sich auf eine bloße Andeutung im letzten Teil des Dialogs (54 b-d).

Patras E. N. Platis

JOHN P. ANTON, Atlanta/USA

ON ARISTOTLE'S PRINCIPLE OF CONTRADICTION

ITS ONTOLOGICAL FOUNDATIONS AND PLATONIC ANTECEDENTS

Τὸν ἔλεγχον λεκτέον ἄρα ὡς μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι.
Πλάτων, *Σοφιστὴς* 230 d.

1.

According to Aristotle, it belongs to the philosopher to study the ἀρχαὶ presupposed in all special inquiries. It falls within the philosopher's domain to examine thus the most certain principle, the law of contradiction. In proceeding with this basic task, the philosopher can employ only dialectic, that is, he can only unfold and discuss the consequences that follow the denial of this fundamental ἀρχή. In recommending and developing this approach, Aristotle was following and furthering the kind of reasoning Plato originated in the *Theaetetus*. Both Plato and Aristotle argued against the theories that reality consists of nothing but things in constant change. As we shall see, such views, since they did not allow for states of constancy and formal determinants, led inescapably to the denial of the law of contradiction (*Theaetetus* 181 c-183 b). The relativism of Protagoras, resting as it did on a version of extreme Heracleitianism, denied the possibility of false judgments. It is a position that both Plato and Aristotle sought to discredit although on different epistemological and ontological grounds. This point will be discussed later in the paper. What is of central importance here is the fact that a theory which makes change ultimate not only denies all notions of permanence but cannot be defended as a theory at all since it questions the grounds of all intelligibility of existence, change, and even discourse itself.

It is important for the purposes of our discussion to note that when Plato proposed the Forms as the ὄντα in the fullest meaning of permanent and changeless being, he did not mean to say that the sensible world was either unreal or totally unknowable. It is correct Platonic doctrine to say that we do in fact talk significantly about the sensible world and that in conse-

quence we do make true as well as false judgments about sensible objects. The veracity or lack of veracity of such judgments calls for serious investigations, and this is a problem for the philosopher to answer. However, no satisfactory solution can be reached if the sensible world is characterized either as unreal or if the power of sensation is taken to be totally illusory. The same holds if the world is seen as limited only to what is perceived through the senses or if the power of sensation is viewed as totally self-validating. Plato's own investigations, as the dialogues indicated, were carried out in an effort to resolve the absurdities and difficulties created by the theories of the leading philosophers of the sixth and fifth centuries, especially as these polarized around the more extreme positions of Parmenides and Heracleitus. But what brought the issues into focus were the challenging proposals worked out by the leading sophists who spared no effort to make their solutions applicable to ethics and politics.

When Protagoras made the bold claim that not only sense perception is exclusively fundamental to making any judgment his thesis carried with it the even more radical claim that all judgments are true and only true. Not only did he limit the scope of the world to the realm of the sensible, in total opposition to the Parmenidean view which denied veracity to the «way of opinion», but he cast a heavy shadow of doubt on the «way of reason» and its cognitive object, since it is not possible for the One to be perceived. Assuming as he did that the individual man is the sole agent to decide the truth claims of his opinions, it is necessarily the case that what seems real and true to him is so. No disagreements in judgments held by two individuals can render either person's belief false, for neither disputant can legitimate grounds for calling the other side wrong or false. Clearly, then, this type of epistemological relativism, is committed to the view that all judgments are necessarily true just as it is tied to a position which limits knowledge to a sensible world in a state of constant change. Plato, regardless of his deep affinities with the Parmenidean insistence on the primacy of reason and the quest for permanent being, found himself in agreement with the Protagorean acceptance of the sensible world. Again, while he agreed with the sophist that it is not sound doctrine to reject the sensible world because it does not afford true judgments of warranted permanence, he took issue with the sophistic position which limited the world to the sensible domain, particularly as one of total flux. But the *media via* called for a fresh approach to the nature of the sensible as well as a critical examination of the credentials of the judgments about sensed events. In pursuing this new course in the *Theaetetus*, Plato made certain discoveries that were to help Aristotle lay the foundations for his

ontological approach to the principle of contradiction in *Metaphysics* Γ.

The assessment of the details of Plato's doctrines as they relate to our main topic requires separate treatment. We can deal in this paper only with those aspects that are of direct relevance to the theme under exploration. This we shall do in the next section. The main purpose of this paper is to exhibit the basic features of Aristotle's conception of the ontological basis of the principle of contradiction, its Platonic antecedents and his refutation of certain views which reject the principle.

2.

In Plato's philosophy the theory of Forms is necessary for a complete account of sensible existence. Without this theory no satisfactory explanation of the possibility of knowledge, whatever its status, of the sensible world can be given. Unless we assume the Forms as being independent of change, the flux which characterizes the sensible domain will remain indeterminate and therefore beyond the grasp of cognition. Although the sensible object has change as its main feature, it also has constancy, derived from the Forms and owing it to their existence[1].

In the *Theaetetus* we are shown what consequences follow if we seriously entertain the hypothesis that all types of existence are reduced to instances of change. Plato argues that such a theory of absolute change : (a) not only rules out the possibility of quality and of sensation, but it necessarily goes against its own vital thesis that all judgments are true, on the ground that by not providing for referential constancy any true judgment becomes also a false judgment; (b) it cannot in any conceivable way introduce any notion of permanence without falsifying its central thesis; (c) by maintaining such a position about change it not only leads to the denial of the principle of contradiction, but also makes in retrospect any initial premises meaningless; (d) by resolving all sensible reality into one of absolute change, the hypothesis has to admit the existence of unchanging beings for otherwise it cannot hold the view that everything is in process anymore than it can say that everything is at rest. Since these are interrelated issues they will be examined together in the remarks which follow.

It is not germane to our purposes to dwell on the diverse passages in the dialogues where Plato comes to grips with ethical, epistemological and metaphysical difficulties of the extreme version of relativism in theories of sense perception and the attendant ontologies of the sensible world. We

1. *Phaedo* 78 d-79 a and *Symposium* 207, *Philebus* 59 a-b. *Timaeus* 27 d-28 a.

need only concentrate on the implications these theories have for the truthfulness and applicability of the principle of contradiction to the extent that Plato was committed to the defense of the principle. First, we find in Plato a clear recognition of the problem relativism must face : the obliteration of differences in quality which necessarily follows if judgments about sensible objects claiming to attribute determinate properties and their contraries to an object are all indiscriminately true. The result will be that a given object is no more soft than it is hard, heavy than it is light, and the like. The attribution of contrary or contradictory properties to an object cancels the identity of the object. We read in *Theaetetus* 152 d :

. . .Indeed the doctrine (Protagoras') is a remarkable one. It declares that nothing is o n e thing just by itself, nor can you rightly call it by some definite name, nor even say it is of any definite sort. On the contrary, if you call it «large», it will be found to be also small, if «heavy», to be also light, and so on all through, because nothing is one thing or s o m e thing or of any definite sort. All the things we are pleased to say «are», really are in process of becoming, as a result of movement and change and of blending one with another. We are wrong to speak of them as «being», for none of them ever is; they are always becoming. In this matter let us take it that with the exception of Parmenides, the whole series of philosophers agree. . .[2]

The criticism is carried a step further. Not only does the identity of the sensible objects vanish, but on Heracleitean grounds the collapsing of opposites carries with it the rejection of any difference between seeing and not-seeing, and in general, perception and not-perception :

[Seeing] has no right to be called seeing, any more than not-seeing, nor is any other perception entitled to be called perception rather than not-perception, if everything is changing in every kind of way. . .(and since perception is knowledge) what knowledge is, did not mean knowledge any more than not-knowledge (Theaetetus 182 e).

This way of talking which permits the interchanging of contradictory terms not only makes knowledge impossible but also undermines the ground for preferential choice, for in the last analysis, one thing is no more (οὐ μᾶλλον, οὐδὲν μᾶλλον) than its opposite. Phillip De Lacy, in his study of the diverse uses of the expression οὐ μᾶλλον in ancient philosophy, points out how with Plato the expression begins to find its place in arguments and becomes a formula for refutation in discrediting self-contradictory views[3]. Commenting on the above passage in the *Theaetetus*, he remarks

2. At *Republic* 524 e: *so that a thing appears no more one than also its opposite.*

3. *Οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient Scepticism*, «Phronesis» 3 (1958) 59-71; reprinted in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edited by J. P. Anton with G. L. Kustas, New York, Albany, Suny Press 1971, 593-606. References to this edition.

that *Plato's concern here is perhaps less with a violation of the law of contradiction than with the loss of identity that follows on the admission of contrary or contradictory predicates*[4]. In support of what he believes Plato's concerns are he cojoins a passage from the *Cratylus* (439 a-440 a) and one from the *Timaeus* (49 b). Now the issues, it would seem, cannot be so easily separated as to allow the comparison De Lacy suggests. The general tenor of the argument in the *Theaetetus* recommends a stronger stand. For the problem is not just to deal with a case which violates the principle of contradiction but the elaborate examination of an alternative philosophical thesis on the nature of knowledge, which, if shown to be irrefutable, will demand the suspension of the principle of contradiction itself. If so, then, it would follow that Plato is logically obligated to disprove such a thesis, not simply to reconstruct or improve it, but discredit it so that he may safeguard the intelligibility of the sensible world. The same vital concern preoccupied Aristotle as well who developed further the lessons contained in the *Theaetetus*[5].

Plato's analysis of false judgments and error shows that it is impossible for sense perceptions, once their nature is correctly understood, to give rise to genuine contradictory judgments. Were it not so, the principle of contradiction would be true of the dialectic of the Forms but would not apply in sensible nature. To make the principle relevant to the intelligibles but not the sensibles would not only be an absurd ontology, but also render Plato guilty of the most flagrant dualism. Now, assuming with Plato that judgments refer to real events and that commingling perceptions often cause confusion when they refer to contrary sensed events, it must be the case that not all such commingling judgments can be true. Confusion sets in when the power of sensing accepts its representations as being true as reported. However, the intervening assistance from reason can and does clear up such confusions, for as *Republic* 436 b declares, the same thing is never qualified simultaneously by contraries. Since this is an ontological structure, confusions and ambiguities are to be found not in the processes of the sensible things but understood as due to the limitations of the power of sensing when its reports are taken at their face value without the illuminating benefit of reason. A distinction, therefore, must be made between the objective conditions of change and the uncritical conjoining of perceptions of contrary occurrences.

---

4. Ibid. 595.

5. See H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, 214 ff. for key parallel passages from the *Theaetetus* and *Metaphysics* Γ.

A sceptical position which declares the sensible world incomprehensible, for it must be so if its processes are governed by the simultaneous presence of contrary qualifications, is utterly incompatible with Plato's theory of Forms and participation. To those who side with the sceptic on the basis of a *prima facie* defensible theory of sensation, Plato demonstrates that the defense of such a theory on which the rejection of the intelligibility of the sensible depends assumes the role of reason. But this is only a beginning, because once reason is employed in the dialectic of refutation it carries investigation to the substantive issues of the cause and the eventual removal of confusions in the operations of sensing. The sensible world is intelligible but it is reason that certifies perceptual truths, itself being as free of contradictoriness as is the world of the sensible.

It is idle doctrine for Plato as it is for Aristotle to say that we become aware of contradictoriness because we allegedly perceive instances of it in the world of change. Yet it is proper to raise the question, how is it then that we can speak of the ontological grounds of the principle of contradiction, especially as regards the sensible world? The problem received no systematic treatment in Plato's writings. What he offered on the whole was a host of original insights and suggestions which Aristotle extended and elaborated as part of his broader set of related themes in his *Metaphysics.* The fact, however, remains that the principle of contradiction holds for the world of Forms as well as that of the sensibles[6]. Given the nature of sensation and the passions involved, we do in fact make true and false judgments, yet only through an appeal to reason it can be decided which is what. The dialectic of the Forms yields only true judgments, for in performing its

---

6. My interpretation differs on this important point from that of R. Demos, defended in his article *Partly so and partly not so*, «Mind» N.S. 69 (1959) 51-56. Demos proceeds from his examination of ordinary expressions like *partly so* and *partly not so* which also occur in attribute-statements in Plato to conclude that they make trouble for the law of contradiction. He tries to show that these expressions allow for indeterminateness, and insofar as Plato made use of them he gave no satisfactory answer to the issues they raise. Thus *Plato found himself obliged to admit contradiction in the area of attribute-statements, as when we assign a predicate to an empirical study* (53). And concludes that *the law of contradiction applies (without exception) to no language except that of mathematics; in short, it applies only to what Plato called the realm of transcended forms. At least in the kingdom of ordinary language, the law of contradiction is far from being an absolute dictator; at best its authority is partly that of a reigning and partly that of a ruling monarch* (56). Criticism of the arguments used in support of this position must be reserved for another paper.

highest tasks reason proceeds without encumbrance from sensations. Just as perceptual judgments depend on reason for the clearing of seemingly contradictory representations, which when removed restore order in *doxa* (δόξα), so the sensible objects depend on the Forms for whatever structure, regularity and cohesiveness their processes display[7].

The first clear formulation of the principle of contradiction is given in *Republic* 436 b, where Plato uses the principle to prove the tripartite nature of the soul :

It is plain that the same thing won't be willing at the same time to do or suffer opposites with respect to the same part and in relation to the same thing. So if we should ever find that happening in these things, we'll know they weren't the same but many[8].

The context in which the passage occurs intends the formulation to apply to things capable of ἐθέλειν such as the soul and its parts. Here, it forces the conclusion that the soul has parts. Other passages indicate that he meant the principle to extend to external as well as internal events[9].

3.

Aristotle gave the principle its definitive formulation in *Metaphysics* 1005 b 20-23:

The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject and in the same respect.

In order that we may understand why Aristotle regards the principle of contradiction a cornerstone in his discussion of the nature of existence, we must consider the following : what science examines this principle, what kind of principle it is, what method is appropriate, why it is necessary to refute the views which deny it, what sustains its truth, and why knowledge of its foundations involves a certain kind of science. In presenting Aris-

---

7. Consider, for instance, the passage at *Republic* 523 a-524 e.

8. Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἄν που εὑρίσκομεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω. The translation is by A. Bloom, *The Republic of Plato*, New York, Basic Books 1968, 115. It is more accurate than Corford's (*The Republic of Plato*, Oxford 1945, 133), P. Shorey's (in the Loeb edition) and H. D. P. Lee's (*The Republic*, Baltimore, Penguin Books 1955, 187), which either omit or alter significantly ἐθελήσει. The context intends the formulation to apply to cases exhibiting ἐθέλειν such as the soul and its parts.

9. Other versions of the principle are given at *Theaetetus* 188 a, *Phaedo* 102 e and 103 b, *Sophist* 230 b and *Republic* 602 e.

totle's views on these topics, our analysis will have to limit itself only to such aspects of his thought as bear directly on the issues involved. A few preliminary remarks are needed to set the context of his thinking on the subject, along with a few observations that indicate some points of difference with Plato's approach.

It should be noted that like Plato, Aristotle was fully aware how the denial of the principle of contradiction follows from the acceptance of Protagoras' doctrines (*Metaphysics* 1009 a 6-12, 1008 a 31-34) and the Heracleitean view of universal flux (1010 a 10-15). The Protagorean position carries with it not only a rejection of the existence of intelligible entities, but also that of any significant distinction between qualitative and quantitative change. That Aristotle argues that the theory leads to the paradoxical conclusion *all is rest* need not be discussed for the moment[10]. Aristotle sides with Plato in claiming that no meaningful analysis of the problem of change can be conducted without some conception of fixity and limits. Aristotle explicitly states that the intention of the theories which deny the principle of contradiction is not to deny the existence of the sensible world. The problem is that while affirming its existence they identify it in a way that makes existence hopelessly indeterminate and the seeking of truth about it a chase of flying game (1009 b 13-38, 1010 a 33-35).

On the positive side Plato and Aristotle agree on the presence of fixity in the world of sensible existence although each has his own explanation about it. For Plato the fixity is ultimately due to the separate Forms but lacks the eternality they have. For Aristotle the fixity is due to (a) the persistence of the essential structure each existent has throughout its duration and (b) the constant termini that delimit the changes it undergoes (*Physics* 224 b 1-16). Change for both Plato and Aristotle implies the presence of permanence. Whereas Plato asserted the existence of separate and permanent entities, the Forms, which are the ends of change (*Philebus* 54 c-d, 53 d-e, *Phaedo* 75 b), Aristotle regarded them as immanent principles defining the essential structures of things and the limits of substantial change (*Physics* 224 a 34-b 13; *Metaphysics* 1015 a 10-11, 1069 b 35-1070 a 4). The convergence of their views on the fundamental demand which recognizes grounds for fixity and the delimitation of all changes occurring in the sensible world shows that both philosophers subscribed to ontological positions allowing for the possibility of false statements and affirming the material truth of the principle of contradiction. If Protagoras is right, the implications of his position are devastating, for the invalidation

10. See on this, *Metaphysics* 1010 a 35-b 1 and 1063 a 17-21.

of the truth claim of the principle of contradiction carries with it the downfall of every ontology, including Protagoras' own, if it can be said that he had one. The controversy, therefore, when seen in this context, marked the highest crisis the philosophical mind encountered in antiquity.

4.

One of the main tasks of metaphysics is to establish such truths as the principle of contradiction. However, since the principle is regarded a fundamental truth it is impossible to infer it from other truths without begging the question[11]. Since no direct proof can be given in the case of axioms, inquiry must proceed in the indirect way by exposing the paradoxes that follow from the denial of the truth of the principle. In fact this is precisely the method Aristotle follows in *Metaphysics* Γ. Certain technical points need to be mentioned lest Aristotle's procedure be misunderstood. To ask for direct proof of an allegedly true statement requires that the statement be produced as a conclusion in one of the valid syllogistic schemata. This procedure of demonstrative reasoning does not apply in the case of the inquiry which seeks to establish such fundamental truths as are employed and presupposed by all other inquiries that secure their truths syllogistically. The principle of contradiction, applicable as it is to every kind of inquiry, from physics and biology to ethics and poetics, is employed with equal force in the case of metaphysical inquiry, one of the functions of which is to discuss and establish this principle.

In fact, it is not possible for metaphysics to proceed with any of its analyses without assuming the truth of the principle. It may be objected that Aristotle is begging the question at this higher level, but it must be observed that he anticipated the charge of circularity in two ways: first by arguing that the nature of inquiry and the architectonic of scientific knowledge cannot and do not require demonstrative proofs of the principles they use; secondly, by distinguishing carefully between the logic of proof and the psychological basis of the cognition of principles. The position which he took on the problem of how we become aware of universals and form general statements and principles (cf. *Posterior Analytics* B 19; *Metaphysics* A 1-2, and *De anima* Γ) makes it clear that for Aristotle the problem of certainty cannot be decided solely in terms of the demands

11. Aristotle regards anyone who would demand that the principle of contradiction be demonstrated ignorant of the fundamentals of scientific reasoning. The demand leads to infinite regress: 1006 a 5-10.

raised by an uncompromising theory of proof in the sciences. The nature of perception as the background for induction (ἐπαγωγή), leading to the intuitive apprehension of principles by *nous*, is what establishes and validates the principles. In the last analysis, however, it is the nature of existing things that sustains the truth of all principles.

The absence of proof in the context of the logic of demonstration presents no threat to the claim of truth for the principle of contradiction when approached from the point of view of ontology. Nor can the charge of circularity be levelled against metaphysics on the basis that, being an inquiry, it both uses and defends the truth of this principle. Aristotle conceived of *sophia* not as the demonstration but the study of the principles and causes of τὸ ὄν. Part of its subject matter are the essential attributes of all existents, including sameness, contrariety, otherness, genus, species, whole, part, unity and perfection (*Metaphysics* 982 b 9, 1003 a 26). The conception of metaphysics that makes the quest for l o g i c a l certainty a fundamental part of its program is totally alien to Aristotle as it is to Plato. Be that as it may, there are other special problems that must be considered in Aristotle's approach. On the whole, *Metaphysics* defends the principle of contradiction with the aid of ἔλεγχος and indirect proof. In the remarks that follow we are more concerned with the place of refutation in the method of metaphysics than the details of the attack against the philosophers whose views imply the denial of the principle.

Actually, the purpose of the ἔλεγχος is to discredit alternative ontologies of the sensible world. Aristotle is not simply content to show that such alternative positions fail to do full justice to the facts but, more importantly, they fail to qualify as ontological inquiries precisely because they render unintelligible the domain they claim to study. And this is a paradox of the first order. But first, a few remarks on Aristotle's metaphysics must be made here. The science of being *qua* being while it studies existents and the attributes that belong to them by virtue of their own nature, is not a demonstrative science claiming that it can deduce syllogistically such attributes from the fact of a being. Metaphysics as the science of principles and common attributes of all existents is not a rival to the psychology of perception nor is its intention to replace it. Its subject matter is given, not deduced. Any science, he declares, starts with definitions (ὁρισμοὶ) and hypotheses (ὑποθέσεις), i.e. undemonstrated definitions of all relevant terms and unproved assumptions about the existents that such terms denote. Both are principles (ἀρχαί). In the case of metaphysics, the definitions must be of such terms that denote attributes existents must possess regardless of what special inquiry investigates them. Such terms, pervasive to

all science but not treated by them, except in incidental ways, are form, matter, substance, accident, quality, quantity, potentiality, actuality, unity, plurality, and the like. Part of the business of metaphysics is to remove misconceptions about such key terms, and that is why ἔλεγχος plays so vital a role. The hypotheses of metaphysics, no less than those of the special inquiries, denote existents and their most general traits. In a very broad sense, the principle of contradiction may come under the class of hypothesis, as in *Posterior Analytics* 71 a 13, since it also points to ὅτι ἐστί. But, more technically speaking, it is one of the axioms, that is, common to all inquiry and of the widest universality; better known without qualification; extending to all beings without exception; non hypothetical, in Plato's sense (*Republic* 510 b). Being «the most certain of all principles» (*Metaphysics* 1005 b 22-23), not only is it used by all special inquiries in that they cannot proceed with their tasks without presupposing the truth of the axiom, but no ἔλεγχος can ever succeed without it, including the case of ἔλεγχος that seeks to establish the principle in *Metaphysics* Γ.

The main thrust of the ἔλεγχος is directed against all ontological and epistemological positions which invoke the primacy of indeterminateness. Here again Aristotle learned his lessons well from the teachings of Plato. It should be noted in advance that while pursuing the ἔλεγχος, Aristotle cannot avoid introducing cardinal doctrines of his own. It is not enough to say that his indirect proofs of the principle of contradiction exposes the paradoxes of the alternative views. The paradoxes make sense on the condition that the positions that generate them run counter to certain theses which can be shown to be integral to such positions or in conflict with certain true statements the relevance of which cannot be overlooked without loss of philosophical credibility. Aristotle misses no opportunity to carry his attack beyond the exhibiting of the internal inconsistencies of his opponents. Often the boundaries between his appeal to logical and ontological considerations seem blurred. This can be readily understood since logic and ontology for him are not to be regarded as completely separate disciplines. But the point is that much of his refutation through the use of indirect proof is carried out through a screening of the implications of opposed views against doctrines of his own. The correctness of his own theses is not what concerns us in this paper, but the fact that he makes use of them in the ἔλεγχος is. Since our purpose is not to examine the logical merits of the refutation, we must restrict our discussion to the identification of the doctrines used in the course of the ἔλεγχος, without trying at the same time to systematize them.

In Chapter 4 Aristotle undertakes to probe into the difficulties involved in the denial of the principle and consider a position, extreme, to be sure,

that does exactly that. His target seems to have been the school of Megara. The position maintains (a) the same thing can be and not be, and (b) it is possible so to judge. The implication is that the principle of contradiction holds neither in logic nor in ontology. One can disprove the position if its supporter can be brought to affirm or deny a statement which has some meaning both for himself and some others. Once this much is admitted the opponent must assume the burden of proof, for to make a statement is to employ reason despite his denial. If the opponent refuses to make a statement he can be said that he is not intelligently in touch with himself. The cardinal point here is that *every judgment must have a definite meaning*. The seven indirect proofs that follow are founded on this Aristotelian rule. A judgment which does not meet this condition is ambiguous[12]. Words have definite meanings, and although single words like *is* can have a number of meanings they cannot have an infinite number of meanings, for then discourse would be impossible. The most we can do with the statement *x is and is not the same thing*, where the meanings of *is* become infinite, on the assumption that is not what is intended, is to declare it ambiguous (καθ' ὁμωνυμίαν, 1006 b 18-19).

It is quite evident, then, that it is impossible for Aristotle to proceed with his indirect proofs and make a case against his opponents on the grounds of inconsistency without the rule of meaning. Since the conditions for observing the rule demand acceptance of the principle of contradiction, the refutation is valid only on Aristotelian principles and not by virtue of paradoxes following *exclusively* from the opponents' views. This much is admitted, but not fully acknowledged by Aristotle when he points out that his opponent will refute himself once he had made a statement which has met the rule. The case is very interesting because it shows two things : (a) the belief that words have infinite meanings is *per impossibile* irrefutable, and (b) either the belief is not a philosophical thesis at all or, if it, is it must be capable of reformulation according to the rule of meaning. Hence the paradoxes that follow from the view stated in 1005 b 35-36, make sense only when the consequences are seen as incongruous with basic Aristotelian truths. It would make sense, then, to say that the aporetic method in his *Metaphysics* as it applies to the refutations in Γ is hardly pure case of indirect proof.

The fact is that Aristotle uses a great number of doctrines in his refutations. He immediately introduces the doctrine of essence and attributes

---

12. For the detection of ambiguity technical suggestions are found in *Topics*, 15. See also *De interpretatione* passim.

which, he claims his opponents not only ignore but insofar as they can be said to have a theory about attributes it is one that makes all attributes, including the essential ones, accidental. Next he mentions the necessity of an original substratum (ὑποκείμενον) for accidents to inhere in and the logic that governs the statements about accidents[13]. Along with the above comes the crucial principle of o u s i a :

There must be something which denotes substance. And if this is so, it has been shown that contradictories cannot be predicated at the same time[14].

The second proof, which shows that *if all contradictory statements are true of the same subject at the same time,* the plural character of the sensible world and all the differentiated existents that belong to distinct classes in it collapse, for one must conclude that all things are one. His doctrine of the existence of differences of degree in the nature of things is used in the seventh proof. The sixth proof is also of particular interest since t rests on Aristotle's view that truth in judgments of value involves the same in judgments of fact.

Another set of basic beliefs is given in chapters 5 and 6, where he refutes Protagoras. Once again the paradoxes that result from the denial of the principle of contradiction make sense only when understood in conjunction with beliefs about the world which Aristotle holds to be true. As for Protagoras' own position, the implication is that it makes the world unintelligible since it leaves everything indeterminate. In carrying out his refutation, Aristotle appeals to the following truths about the world : (1) Things may have contrary qualities, but do so only potentially, not actually. (2) There are certain unchangeable substances which are not subject to generation and destruction. (3) Things maintain their essential identity while undergoing changes. (4) The distinctive types of change are not reducible to one kind[15]. In attacking the Protagorean theory of knowledge he draws from his own views on the nature and functions of the senses the following :

---

13. The denial of an original ὑποκείμενον makes accidents form an infinite regress, and this is impossible. An accident of an accident can be properly handled only when both accidents belong to the same subject, but both must be brought back to *ousia.*

14. *Metaphysics* 1007 b 16-17 : ἔσται ἄρα τι καὶ οὐσίαν σημαῖνον. Εἰ δὲ τοῦτο, δέδεικται ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις.

15. What is meant here is that qualitative change cannot be reduced to quantitative change. Qualitative change in this connection is used in the sense of generation and destruction, that is, essential change, κατὰ τὸ εἶδος, κατὰ τὴν οὐσίαν. For quality in the sense of essential difference, see *Metaphysics* 1020 b 14, cf. *Categories* 3 b 20 and *Sophistici elenchi* 178 b 37.

(1) Not all appearances are true[16]. (2) The senses yield veridical appearances about their proper objects. (3) No single sense contradicts itself at the same object, nor at different moments with regard to the object itself[17]. (4) The sensible objects exist even when there are no sensing beings; the objects are ὑποκείμενα —substrata— with sensible properties which are the objective causes of sensations. (5) Sensation is not its own object; hence, the scepticism of the subjectivist is not an arguable position[18].

Aristotle's concern in refuting Protagoras is a very serious one, and justifiably so. For, if the Protagorean position is philosophically sound in any conceivable way, the principle of contradiction must be surrendered, in which case none of Aristotle's ontological and epistemological theses can be true. It will not do for Aristotle to have his doctrine declared true on Protagorean grounds, to wit, that all judgments are true, including Aristotle's own. To yield on this point is tantamount to saying that one theory of knowledge is as good as any other, and one ontology as true as any other. If that were in fact the case, all ἔλεγχος would be but idle play on words and philosophical inquiry a sophisticated game of intellectual preferences with no significant consequences. If Protagoras is right, the paralysis of logos follows.

5.

It has been correctly said that Aristotle *is fighting the indeterminate on several fronts*[19]. To which we must add : so is Plato. However, even a limited attempt to discuss their analyses of determinate being would necessarily take us beyond the length of a single paper. Suffice it to say that in Aristotle's case I have given elsewhere a fuller discussion of how the principle

---

16. See *Metaphysics* 1010 b 1 ff. why this is so. The belief that all appearances are true rests on the assumption that all things are relative and hence nothing is self-existent. It is also shown that the belief involves a confused theory of sensation. Aristotle's own position is that things do not in fact appear with contradictory attributes to the same sense and in the same respect, manner and time.

17. According to Aristotle, if different sensations are reported the difference is due either to a change in our own condition or a change in the object. For instance, we are not mistaken about the quality of sweetness; if a glass of wine no longer tastes sweet, either the wine has turned sour or we have become, say, ill.

18. This is presented in *Metaphysics* 1010 b 30-1011 a 1.

19. A. Edel, *Aristotle,* New York, Dell Publishing Co. 1967, 89. Edel points out that the principle of contradiction reveals a multitude of roles. It is a principle of (i) demonstration, (ii) significance, (iii) limitation of meanings, (iv) essence, (v) pragmatic utility and (vi) determinate order in existence, 90-91. He recognizes the richness in Aris-

of contradiction requires for its understanding the theory of categories and contraries and how his entire analysis of opposition presupposes that theory[20].

Our main goal in the present paper has been to exhibit in general outline the dialectic and basic tenets Plato and Aristotle employed in their defense of the truth of the principle of contradiction, together with an examination of the consequences they thought its denial has for philosophical inquiry. Any attempt to go beyond these limits would have carried us too far afield. Thus, nothing was said about modern approaches to the principle of contradiction as *a law of thought* or *a law of logic*, as it came to be called in modern times. It appears that the classical formulations and solutions of the relevant problems have lost none of their significant features. Recent controversy on the nature of the principle reflects what new anomalies philosophy must face as the result of interpetations suggested by the methodology of the sciences and linguistic theories. The implications they have for metaphysics constitute a problem that has engaged the attention of many thinkers[21]. Since they concern directly the possibility and nature of metaphysics, it would seem that the issues which Plato and Aristotle raised on the subject are still with us.

---

totle's treatment of the principle but states that *it is possible to take issue with it in many if not all of his interpretations.* It is difficult to understand what Edel means by *interpretations* and in what ways they differ from what calls *roles.* The critical issues he thinks call for attention are stated in the following: *Purely within demonstration there has been controversy about the possibility of formulating many-valued logics. With respect to essence and accident, there are other modes of specifying meaning, of a looser sort, than his theory of definition allows. With respect to the fixity in existence, the Heraclitean tradition may have more evidence than the partisans of fixed order have believed—in any case, this is a problem of physical evidence. It is perhaps in dealing with the structure of system and communication that Aristotle's principle is most impregnable. Even three-valued logics may require a two-valued metalogic somewhere up the scale—if a proposition is given three possible values, then it either has a given one or them or it doesn't. Communication requires some degree of determinateness in symbols. Action requires determinateness, too—although perhaps less than some of our cultural systems have embodied in their peremptory demands... All these are different issues requiring their own formulation of modes of solution* 91-92.

20. See my *Aristotle's Theory of Contrariety,* London 1957, esp. chapters 4 and 6.

21. E. Mesthene, *On the status of the laws of logic,* «Philosophy and Phenomenological Research» 10 (1950) 354-373. In agreement with Aristotle but without appealing to his ontological doctrines, Mesthene defends the principle of contradiction against recent interpretations which reduce it to an inductive generalization at best or a merely conventional logical rule. *Discovery of what exactly is the source, the sta-*

Η ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΑΝΤΙΦΑΣΕΩΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΙΣ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΕΣ ΠΗΓΕΣ ΤΗΣ

Π ε ρ ί λ η ψ ι ς.

Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ ὡς ἔργο τῆς φιλοσοφίας τὴν ἔρευνα τῶν ἀρχῶν τῶν ὄντων καὶ τῶν ἐπιστημῶν, συνεπῶς δὲ καὶ τὴν *βεβαιοτάτην πασῶν τῶν ἀρχῶν*, τὴν ἀρχὴν τῆς ἀντιφάσεως.

Σκοπὸς τῆς παρούσης μελέτης εἶναι νὰ ἐξετάση τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς θεμελιώσεως τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, εἰδικῶς ἐν σχέσει πρὸς τὸν ἔλεγχον τῶν ἐπιπτώσεων ποὺ συνακολουθοῦν τὴν ἄρνησιν τῆς ἀρχῆς αὐτῆς. Ἐφαρμόζοντας τὴ διαλεκτικὴ μέθοδο, ἰδίως στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* Γ, ὁ Ἀριστοτέλης υἱοθετεῖ καὶ προεκτείνει τὰ πορίσματα τοῦ πλατωνικοῦ *Θεαιτήτου*. Τόσο ὁ Πλάτων ὅσο καὶ ὁ Ἀριστοτέλης κατέδειξαν ὅτι ἡ ὀντολογικὴ θέσις ποὺ βλέπει τὴν πραγματικότητα ὡς αἰώνιο γίγνεσθαι, αἴρει κάθε ἔννοια σταθερότητος καὶ προσδιορισμοῦ, καὶ καταλήγει ἀναπότρεπτα εἰς ἄρσιν τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως. Παράδειγμα, ὁ σχετικισμὸς τοῦ Πρωταγόρα (καὶ τοῦ Ἡρακλείτου), ποὺ φθάνει στὴν ἀκραίαν θέσιν νὰ ἀρνῆται τὴν δυνατότητα ψευδῶν κρίσεων. Μιὰ τέτοια θεωρία ὄχι μόνον ἀνατρέπει κάθε βάση ἀντικειμενικῶν ἀξιολογήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀποσιωπᾶ τὸν φιλοσοφικὸ λόγο καὶ τὴν ἔρευνα.

Βασικὸ μέλημα τῶν δύο μεγάλων φιλοσόφων ἀπέβη ἡ ὀντολογικὴ καὶ ἐπιστημολογικὴ ἀποκατάστασις τῆς ἀντικειμενικότητος τῶν προσδιορισμῶν τῶν πραγμάτων καὶ τῶν κρίσεων τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, τῶν μεταβολῶν καὶ τῶν κινήσεων τῶν ὄντων. Μὲ τὴ Θεωρία τῶν Ἰδεῶν ὁ Πλάτων ἔλυσε τὸ πρόβλημα τῆς σχέσεως *μεταβολῆς* καὶ *εἶναι* στὰ αἰσθητά, καθὼς καὶ τὸ πρόβλημα τῆς λογικῆς τῶν κρίσεων. Ὁ ἐπιστημολογικὸς σχετικισμὸς τοῦ Πρωταγόρα περιορίζει τὴ γνωσιακὴ δραστηριότητα στὰ αἰσθητά, καὶ ταυτοχρόνως δηλώνει πὼς ὅλες οἱ κρίσεις εἶναι ἀληθεῖς.

Ὁ Πλάτων ἀναγνωρίζει τὴν πραγματικότητα τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ὄχι χωρὶς ὀντολογικοὺς προσδιορισμούς. Συνεχίζει τὴν προσπάθεια τοῦ Παρμενίδη νὰ συλλάβη τὸ ὄντως ὄν, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ ὑποτιμήση τὰ προβλήματα ποὺ θέτουν οἱ σημασιολογήσεις τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου. Οἱ λύσεις ποὺ

---

tus and the operations of these [logical principles] *is the task of metaphysical inquiry.* He defends the thesis that *they must enter into any description of the nature of existence as such, and function as the first principles of intelligible discourse* 368. For a fuller elaboration of his position see his more recent work *How Language makes us know,* The Hague 1964. Also, J. Loewenberg, *Reason and the Nature of Things,* La Salle, Illinois 1959, esp. ch. 2: «Faith in Reason».

προσφέρει ὁ Πλάτων στηρίζονται στὸν ἀδιάρρηκτο δεσμὸ μεταξὺ Ὀντολογίας καὶ Γνωσιολογίας.

Μὲ τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν ὁ Πλάτων δὲν ἐζήτησε νὰ καταδικάση τὰ αἰσθητὰ ὡς μὴ ὄντα ἢ ὡς ἀκαταλήπτους φορεῖς τοῦ *γίγνεσθαι*. Γι' αὐτὸ καὶ ὑπεστήριξε μὲ ἐπιχειρήματα ὅτι οἱ κρίσεις γιὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ψευδεῖς καὶ ἀληθεῖς, ὄχι δὲ μόνον ἀληθεῖς, ὅπως ἐπρότεινε ὁ Πρωταγόρας. Εἰδικὰ στὸν *Θεαίτητο* ἔδειξε ὅτι οἱ κρίσεις γιὰ τὸν μεταβλητὸ κόσμο δὲν ἔχουν γνωσιακὴ φερεγγυότητα, καὶ ὅτι ἐξαρτῶνται γι' αὐτὴν ἀπὸ τὴ νοητικὴν ἐνέργεια. Τὰ ἴδια τὰ αἰσθητὰ ὅμως ἔχουν καὶ κίνηση καὶ σταθερότητα. Ἀποδεικνύει ὅτι μία θεωρία, ὅπως αὐτὴ τοῦ Πρωταγόρα, ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὸν ὑποκειμενισμὸ τῆς γνώσεως ὁδηγεῖ στὶς ἑξῆς δυσκολίες : 1) δὲν ἐξηγεῖ τὸ πρόβλημα τοῦ ποιοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως· 2) αἴρει τὴν ἴδια της τὴν θεμελιακὴ θέσιν, ὅτι ὅλες οἱ κρίσεις εἶναι ἀληθεῖς· 3) ἀδυνατεῖ νὰ προτείνη ἔστω καὶ μίαν ἔννοια δηλωτικὴ σταθερότητος χωρὶς νὰ αὐτοδιαψευσθῆ· 4) αἴροντας τὴν ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως αἴρει καὶ τὴν σημασιολόγησιν τῆς πρωταρχικῆς της θέσεως· καὶ 5) μὲ τὴν παραδοχὴ τῆς ἀπολύτου μεταβλητότητος ὁδηγεῖ σὲ δύο ἰσοβαρῆ συμπεράσματα : εἴτε δηλαδὴ στὸ ὅτι τὰ πάντα κινοῦνται εἴτε στὸ ὅτι τὰ πάντα ἀκινητοῦν.

Σύμφωνα μὲ τὸν Πλάτωνα ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως ἰσχύει προκειμένου τόσο περὶ τῶν νοητῶν ὅσο καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν. Ἡ διαλεκτικὴ τῶν Ἰδεῶν μᾶς δίνει μόνον ἀληθεῖς κρίσεις, ἐνῶ ἡ ἄσκησις τῶν αἰσθήσεων ἐπιτρέπει καὶ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς κρίσεις, ποὺ ἀποσαφηνίζονται μόνο μὲ τὴν ἐπέμβασιν τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Ὁ Ἀριστοτέλης διέγνωσε μὲ ἀκρίβεια τὴν ἀξία τῶν ποριςμάτων τῆς πλατωνικῆς κριτικῆς γιὰ τὴ θεμελιακὴ λειτουργία τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως, τῆς *βεβαιοτάτης τῶν ἀρχῶν*. Στὶς μεταφυσικές του ἀναλύσεις προτείνει, γιὰ τὴν διερεύνησιν τοῦ ὅλου θέματος, τὶς ἑξῆς προϋποθέσεις : 1) ποιὰ ἐπιστήμη ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὴν ἔρευνα τῆς ἐν λόγῳ ἀρχῆς· 2) τί εἴδους ἀρχὴ εἶναι αὐτή· 3) ποιὰ ἡ ἁρμόζουσα μέθοδος· 4) ποιοὶ οἱ λόγοι ποὺ ἐπιβάλλουν τὸν ἔλεγχο τῶν θεωριῶν, ποὺ συνεπάγονται ἄρσιν τῆς ἰδίας αὐτῆς ἀρχῆς· 5) πῶς θεμελιώνεται ἡ ἀλήθειά της· καὶ 6) γιατί ἡ γνῶσις τῶν θεμελίων της ἀπαιτεῖ τὴν προβολὴ μιᾶς εἰδικῆς πρὸς τοῦτο ἐπιστήμης, δηλαδὴ τῆς πρώτης φιλοσοφίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ μὲ τὸν Πλάτωνα ὡς πρὸς τὸ ὅτι κάθε ἀπόπειρα νὰ διερευνηθῆ ὁ αἰσθητὸς κόσμος χωρὶς προσφυγὴ σὲ ἔννοιες, οἱ ὁποῖες νὰ προσφέρουν σταθερότητα καὶ ὅρια, αὐτοαναιρεῖται. Χωρὶς τὶς ἔννοιες τῆς οὐσίας καὶ τῶν κοινῶν γνωρισμάτων τῶν ὄντων ἐδραίωσις τῆς γνώσεως ἀποβαίνει ἀδύνατη. Ὑποστηρίζει λοιπὸν ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι οὔτε τὸν αἰσθητὸν κόσμον χαρακτηρίζει ἀπειρότης μεταβολῆς οὔτε καὶ οἱ αἰσθήσεις ἐκ φύσεως στεροῦνται γνωσιακῆς φερεγγυότητος.

Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως ἐγγυᾶται περὶ τῆς ἀληθείας τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων χωρὶς ἡ ἰδία νὰ εἶναι ἀντικείμενο συλλογιστικῆς ἀποδείξεως. Διευκρίνησις τῆς ἀληθείας τῆς ἀρχῆς αὐτῆς γίνεται ἐμμέσως, δηλαδὴ διὰ τοῦ ἐλέγχου τῶν παραδόξων, τὰ ὁποῖα ἡ ἄρνησίς της συνεπάγεται. Μὲ συνέπειαν δηλώνει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι κάθε ὀντολογικὴ θεωρία ποὺ αἴρει τὴν ἀρχὴν τῆς ἀντιφάσεως ὄχι μόνον αὐτοαναιρεῖται λογικῶς, ἀλλὰ καὶ καταντᾶ νὰ θέτη τὸ ἐξωλογικὸν τοῦ ἰδίου τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐρεύνης. Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ὑποδηλώνουν ὅτι ἡ διαφωνία μεταξὺ Σοφιστῶν ἀφ' ἑνός, καὶ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ἀφ' ἑτέρου, δὲν ἦταν ἁπλῆ ἀντιγνωμία ἀντιλήψεων. Ἀφοροῦσε στὴν ὑπόσταση καὶ στὴ δυνατότητα τῆς ἴδιας τῆς φιλοσοφίας.

Στὰ *Μετὰ τὰ φυσικά*, Γ 4, ὁ Ἀριστοτέλης ἐλέγχει τὴν θεωρία ποὺ διατείνεται ὅτι : 1) τὸ ἴδιο πρᾶγμα δύναται νὰ εἶναι καὶ νὰ μὴ εἶναι, 2) ἡ ἐν λόγῳ ἐκφορὰ εἶναι ἐπιτρεπτή. Ἂν ὅμως ἡ θέσις αὐτὴ στηρίζεται καὶ ἐπὶ τῆς ἐλαχίστης βάσεως ἀληθείας, κατ' ἀνάγκην καταλήγομε σὲ ἄρνησιν τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως τόσο στὸ πεδίον τῆς Λογικῆς ὅσο καὶ στὸ πεδίον τῆς Ὀντολογίας. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐφαρμόζει τὴν ἐλεγκτικὴ μέθοδο μὲ συνέπεια καὶ διεξοδικότητα βασιζόμενος σ' ἕνα πλῆθος φυσικῶν, ψυχολογικῶν καὶ μεταφυσικῶν πορισμάτων, καὶ ὁλοκληρώνει τὴν ἐπιχειρηματολογία τῶν ἑπτὰ ἐμμέσων ἀποδείξεων τοῦ ἀβασίμου χαρακτῆρος κάθε ἀποπείρας νὰ ἀρθῆ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως.

Ἡ ἔρευνα τοῦ θέματος καθιστᾶ φανερὸν ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὄχι μόνον κατενόησαν καὶ ἀντιμετώπισαν μὲ ἐπιτυχία τὶς δυσχέρειες μιᾶς βαθυτάτης πνευματικῆς κρίσεως, ἀπὸ τὴν ὁποία πέρασε ἡ φιλοσοφία στὴν κλασικὴν ἐποχή, ἀλλὰ καὶ κατὰ τρόπον ἐξ ἴσου σημαντικὸν ἔθεσαν, ἅπαξ διὰ παντός, τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ τὴν πιὸ δραματική του μορφή. Ἂν ἡ πρωταγόρειος θέσις γίνη ἀποδεκτή, ἡ παράλυσις τοῦ Λόγου καθίσταται ἀναπόφευκτη.

Atlanta/USA John P. Anton

Ν. Γ. ΑΥΓΕΛΗΣ, Θεσσαλονίκη

Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

1. Ἡ γνώση τῆς Φύσης ὡς ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

1. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη ὡς γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων τῶν φύσει ὄντων.

Φυσικὴ ἐπιστήμη δὲν εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὴ ποὺ ξέρομε σήμερα : ἡ γνώση δηλαδὴ τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν φυσικῶν φαινομένων. Φυσικὴ ἐπιστήμη στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ γνώση τοῦ τί εἶναι τὸ φύσει ὄν[1]. Ἀλλὰ γνώση σημαίνει ἐδῶ τὴ γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων (*Φυσ.* 184 a, *Μετὰ τὰ Φυσ.* 981 b 28-9). Γιὰ νὰ γνωρίσωμε ἑπομένως τὴ φύση στὴν οὐσία της, πρέπει νὰ φτάσωμε ὡς τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ τὰ αἴτια τῶν φύσει ὄντων.

Ἡ ἔννοια τῆς αἰτίας δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὁδηγήση στὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητας ὅπως τὴν καταλαβαίνομε στὰ νεώτερα χρόνια. Ἡ αἰτία στὸν Ἀριστοτέλη ἔχει εὐρύτερη σημασία. Ὁ Ἀριστοτέλης γνωρίζει τέσσερα εἴδη αἰτίων : τὸ ὑλικὸ αἴτιο, τὸ μορφικό, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο (1013 a 16 ἑπ. causa materialis, causa formalis, causa efficiens, causa finalis). Τὸ αἴτιο εἶναι ἀρχή, ἀλλὰ κάθε ἀρχὴ δὲν εἶναι αἴτιο. Ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς εἶναι εὐρύτερη ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ αἰτίου. Τὸ κοινὸ χαρακτηριστικὸ κάθε εἴδους ἀρχῆς ὁρίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τὸ *πρῶτον... ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται* (1013 a 17 ἑπ.).

Πῶς φτάνομε τώρα ὡς τὶς πρῶτες αὐτὲς ἀρχὲς καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων, ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ πρῶτο βιβλίο τῆς *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*. Στὸ πρῶτο κιόλας κεφάλαιο κάνει μιὰ διάκριση οὐσιαστική, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἀνοίγεται ὁ ὁρίζοντας τῆς μεταφυσικῆς σκέψης στὴν οὐσία της. Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη μᾶς ὁδηγεῖ, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μέσα ἀπ' αὐτὸ ποὺ εἶναι φανερὸ καὶ γνώριμο σὲ μᾶς σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του φανερὸ

---

1. Βλ. K.-H. Volkmann-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken,* Frankfurt/M. 1965, 43.

καὶ γνώριμο : *Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστατα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς* (184 a 16-18). Διακρίνει ὁ Ἀριστοτέλης τὰ *ἡμῖν γνώριμα* ἀπὸ τὰ *τῇ φύσει γνώριμα* ἢ *ἁπλῶς γνώριμα*. Αὐτὸ ποὺ γιὰ μᾶς εἶναι πρῶτο, εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ λιγότερο γνώριμο καὶ φανερό. Ἔτσι, γιὰ μᾶς π.χ. τὰ ἐπὶ μέρους δέντρα, ποὺ ἀντιλαμβανόμαστε μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, εἶναι πιὸ γνώριμα καὶ φανερά. Ἀλλὰ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ποτὲ δὲν θὰ μᾶς ἔδιναν αὐτὸ ἐκεῖ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ συγκεκριμένο δέντρο, ἂν δὲν εἴχαμε ἤδη μπροστὰ στὰ μάτια μας τὸ δέντρο «καθόλου». Αὐτὸ εἶναι ποὺ ρίχνει τὸ φῶς ἐκεῖνο, κάτω ἀπὸ τὸ ὁποῖο βλέπομε (ἀντιλαμβανόμαστε) τὰ ἐπὶ μέρους δέντρα[2]. Θὰ νόμιζε γι' αὐτὸ κανεὶς ὅτι αὐτὸ τὸ «δέντρο καθόλου» εἶναι πιὸ γνώριμο καὶ φανερὸ σὲ μᾶς ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα δέντρα ποὺ ἐμφανίζονται μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις. Κι ὅμως τὸ «καθόλου» εἶναι γιὰ μᾶς τὸ λιγότερο φανερὸ καὶ γνώριμο. Ἡ φιλοσοφικὴ ἔτσι σκέψη ἀρχίζει μὲ τὴ διάκριση αὐτὴ ἀνάμεσα στὰ *καθόλου* καὶ τὰ *καθ' ἕκαστα* (184 a 18 ἑπ.). Μποροῦμε μάλιστα νὰ ποῦμε, ὅπως διευκρινίζει ὁ Ἀριστοτέλης στὸ τέλος τοῦ πρώτου κεφαλαίου, ὅτι ὁ δρόμος τῆς φιλοσοφίας ὁδηγεῖ ἀπὸ τὸ «ὄνομα» στὸν «λόγο». Ἡ φιλοσοφία προσπαθεῖ νὰ συλλάβη αὐτὸ ποὺ στὸ ὄνομα παρουσιάζεται ἀόριστα καὶ γενικά, προσδιορίζοντάς το κατὰ τρόπο ὅσο τὸ δυνατὸν πιὸ συγκεκριμένο. *Πέπονθε δὲ ταὐτὸ τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα* (*Φυσ.* 184 a 26-184 b 12).

Μέσα ἀπὸ τὴν παραπάνω διάκριση ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη —καὶ μόνον ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη— μπορεῖ νὰ φτάση ὡς τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν ὄντων. Ἡ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ μπῆ ποτὲ στὴν περιοχὴ αὐτὴ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων, γιατὶ ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση κινεῖται σὲ μιὰ διαφορετικὴ διάσταση. Στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης αἴτιο ἑνὸς φαινομένου εἶναι ἕνα ἄλλο φαινόμενο ποὺ βρίσκομε, καὶ αἴτιο τοῦ τελευταίου εἶναι ἕνα ἄλλο φαινόμενο κ.ο.κ. Ἡ ἐπιστήμη σταματάει στὴν περιοχὴ τῶν ἐπὶ μέρους φύσει ὄντων, δὲν τῆς ἀνοίγεται γι' αὐτὸ ποτὲ ἡ σφαῖρα τοῦ *καθόλου* μέσα ἀπὸ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φύση καθόλου καὶ τὰ ἐπὶ μέρους φύσει ὄντα. Ἡ διάκριση ἀκριβῶς αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς

---

2. Πρβ. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie,* Darmstadt 1967², 65: *Wir können auch sagen, in der Entdeckung der Idee bei Plato - Aristoteles liegt die Entdeckung des Apriori. In der Erfahrung ist uns mannigfaltiges als seiend vorgegeben; die Idee, εἶδος, ist es, die es macht, daß wir überhaupt die Möglichkeit haben, Gegebenes als seind zu erfassen.* Βλ. καὶ P. Aubenque, *Le Problem de l'être chez Aristote,* Paris 1962, 209.

σκέψης. Γι' αὐτὸ καὶ μόνον ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη μπορεῖ νὰ φτάση ὡς τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν ὄντων.

Γιὰ νὰ συλλάβη καὶ νὰ προσδιορίση, λοιπόν, ἡ φιλοσοφία αὐτὸ ποὺ βρίσκεται μπροστά μας ὡς ἀόριστη ὀνομασία, ἀνατρέχει στὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν ὄντων. Πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη εἶχε γίνει μιὰ προσπάθεια νὰ συλλάβωμε τὴν οὐσία τῆς φύσης, γι' αὐτὸ καὶ ὁ φιλόσοφος αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ πάρη μιὰ θέση ἀπέναντι στοὺς προδρόμους του. Ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σὲ μιὰ θεώρηση τῆς προσωκρατικῆς σκέψης μέσα ἀπὸ τὸ βασικὸ ἐρώτημα: Εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς φύσης μιὰ ἢ πολλές; Καὶ ἂν εἶναι μιά, εἶναι ἀκίνητη ἢ κινούμενη; Τὸ ὅτι ἡ ἀρχὴ εἶναι ἀκίνητη ὑποστηρίζουν οἱ Ἐλεάτες (ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Μέλισσος)· τὸ ὅτι εἶναι κινούμενη ὑποστηρίζουν οἱ Ἴωνες φιλόσοφοι (οἱ φυσικοί). Ἐξ ἄλλου, ἂν ὑπάρχουν περισσότερες ἀπὸ μιὰν ἀρχές, ἢ εἶναι ἄπειρες, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Δημόκριτος, ἢ εἶναι πεπερασμένες. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀμφισβητεῖ τὴν ὀρθότητα ὅλων αὐτῶν τῶν ἀπόψεων, ὁπωσδήποτε ὅμως μεγαλύτερη βαρύτητα ἔχει γι' αὐτὸν ἡ ἐλεατικὴ θέση.

2. Ἡ ἀντιδικία τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν Παρμενίδη καὶ ἡ θεμελίωση τῆς Φυσικῆς.

> *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,*
> *μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν* (Β 6).

Γιὰ τὸν Παρμενίδη δυὸ δρόμοι ἀνοίγονται : Τὸ ὂν εἶναι, τὸ μὴ ὂν δὲν εἶναι. Τὸ ὂν εἶναι ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα, εἶναι ἕν, εἶναι αὐτὸ ποὺ μένει σταθερό, ἀμετάβλητο, τὸ ἴδιο μὲ τὸν ἑαυτό του. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει, ἀφοῦ αὐτὸ μονάχα μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε. Μόνον οἱ προτάσεις ἢ οἱ σκέψεις μας ποὺ ἀναφέρονται στὸ ὂν ἔχουν νόημα. Ἐφόσον νοῦς καὶ Εἶναι συμπίπτουν στὸν Παρμενίδη (ἡ διάσπαση ἀνάμεσα στὰ πράγματα καὶ τὶς ἰδέες τῶν πραγμάτων δὲν ἔγινε ἀκόμη)[3], ἐπόμενο εἶναι τὸ ὂν νὰ εἶναι τὸ ἀμετάβλητο, γιατὶ ὁ νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ δεχθῆ τὴν ἀλλαγή, γυρεύει τὴ σταθερότητα πίσω ἀπὸ τὴ μεταβολή. Ἄρα τὸ μὴ ὂν δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχη καί, ἐπομένως, οὔτε ἡ κίνηση οὔτε ἡ μεταβολή. Τὸ ὄν, λοιπόν, γιὰ τὸν Παρμενίδη, εἶναι ἀπέναντι στὴν πολλαπλότητα—τόσο γνώριμη καὶ οἰκεία— τὸ ἕν. Καὶ αὐτὸ τὸ ἓν μόνον εἶναι. Ἡ πολλαπλότητα ποὺ μᾶς περιβάλλει φαίνεται ὡς ὄν, ἀλλὰ δὲν εἶναι, εἶναι φαινόμενο. Ἡ ἔννοια λοιπὸν τοῦ ὄντος, κατὰ τὸν Παρμενίδη, περιλαμβάνει τρία πράγματα :

1. Τὸ ὂν εἶναι ἕν.
2. Τὸ ὂν εἶναι ἀκίνητο καὶ ἀμετάβλητο.
3. Τὸ ὂν μόνον εἶναι.

---

3. Βλ. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1959², 234 ἑπ.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐλέγχει τὴ θέση αὐτὴ τοῦ Παρμενίδη ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν τελευταία ἄποψη : Τὸ ὄν μόνον εἶναι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ἔχει νὰ ἀντιμετωπίση μεγάλες δυσκολίες. *Οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἔστιν. Ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν* (185 a 3-5). Ἂν ὁ Παρμενίδης ὁρίζη τὸ ὄν σὰν αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον, τότε αἴρει τὴν ἔννοια τῆς ἀρχῆς, γιατὶ ἡ ἀρχὴ εἶναι πάντα ἀρχὴ κάποιου πράγματος ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ αὐτήν, ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ἂν ὅμως τὸ ὄν εἶναι ἕν, ὥστε μόνον αὐτὸ νὰ ὑπάρχη, τότε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀρχή, γιατὶ δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ νὰ εἶναι ἡ ἀρχή του.

Τὸ δεύτερο γνώρισμα τοῦ ὄντος, τὸ ὄν εἶναι ἀκίνητο καὶ ἀμετάβλητο, ἔχει μεγάλη σημασία γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ἀπάντησή του εἶναι χαρακτηριστικὴ καὶ σημαδεύει ὁλόκληρη τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς Δύσης : *Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι* (185 a 12-13). Ἔτσι ὁρίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῶν φύσει ὄντων: αὐτὸ ποὺ βλέπει ὡς οὐσιαστικὸ στὴ φύση εἶναι ἡ κίνηση καὶ μάλιστα μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία ὡς μεταβολὴ ἐν γένει. Ὁ Ἀριστοτέλης συλλαμβάνει τὴν οὐσία τῆς φύσης μέσα ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς κίνησης. Πράγματι, ἂν κοιτάξωμε γύρω μας στὸν φυσικὸ κόσμο, αὐτὸ γίνεται φανερό: τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ ποὺ μᾶς παρουσιάζει εἶναι ἡ κίνηση. *Δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* (185 a 13-14).

Ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη αἴρει ἀκριβῶς τὴν οὐσία τῆς φύσης. Γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖ ἀπόλυτα ἀναγκαῖο ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἀναιρέση τὴν ἄποψη τοῦ Ἐλεάτη, γιατὶ ἀλλιῶς ἡ θεμελίωση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης εἶναι ἀδύνατη. Πράγματι, στὸ σημεῖο αὐτὸ οἱ συνέπειες ποὺ ἔχει ἡ θεωρία τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὸ ὄν εἶναι πολὺ σημαντικές. Ὁ Παρμενίδης θὰ μποροῦσε νὰ ὁμολογήση πὼς ἡ κίνηση ἀποτελεῖ βέβαια τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ ἔτσι θεωρημένο τὸ φύσει ὂν δὲν εἶναι κἂν ὄν, γιατὶ τὸ ὄν μόνον εἶναι, κι αὐτὸ εἶναι ἀκίνητο. Τὸ φύσει ὄν, ἐφ' ὅσον ὑφίσταται μεταβολή, εἶναι φαινόμενο. Ἀλλὰ γνώση τῶν φαινομένων δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχη, ἄρα ἡ φυσικὴ ὡς γνώση τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἀδύνατη. Τὸ ὄν, λοιπόν, ἀφοῦ εἶναι ἕνα, δὲν μπορεῖ νὰ κινῆται, γιατὶ ἡ κίνηση εἶναι μεταβολὴ ἀπὸ τὸ ἕνα στὸ ἄλλο. Γιὰ νὰ ὑπάρχη κίνηση, πρέπει τὸ ὄν νὰ μὴν εἶναι ἕνα, ἀλλὰ πολλά. Ἀλλὰ τὸ ὄν εἶναι ἕνα, ἄρα ἡ κίνηση εἶναι ἀδύνατη. Ὁλόκληρη, λοιπόν, ἡ φύση κατὰ τὸν Παρμενίδη εἶναι ἁπλὸ φαινόμενο. Ἔτσι ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη καθίσταται προβληματική.

Σ' ἕνα σημεῖο παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὀρθή : ὅτι δηλαδὴ τὸ ὄν εἶναι ἕν. Οὔτε ὁ Πλάτων οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης θέλησαν νὰ κλονίσουν τὴν ἄποψη γιὰ τὸ ἑνιαῖο τοῦ ὄντος. Τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἂν παρὰ τὴν ἑνότητά του τὸ ὄν εἶναι ἐπίσης καὶ πολλά, γιατὶ μόνον στὴν προκείμενη περίπτωση τὸ φύσει ὂν θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι.

Ἀφετηρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἀνασκευὴ τῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη, εἶναι ἡ νοηματικὴ πολλαπλότητα τοῦ ὄντος. *Ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα* (185 a 20 ἑπ.). Τὸ ὂν σημαίνει πολλὰ πράγματα : τί εἶναι τὸ ὄν, πῶς εἶναι τὸ ὄν, ποῦ εἶναι τὸ ὄν, πότε εἶναι, σὲ ποιὰ σχέση εἶναι κλπ. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ τί νόημα μπορεῖ νὰ ἔχη ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη ὅτι τὸ ὂν εἶναι ἕνα ; Ἀσφαλῶς, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ Παρμενίδης σφάλλει, ὅταν θεωρῆ πὼς τὸ ὂν ἔχει μιὰ σημασία μόνον : *ἢ ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι* (186 a 24-5).

Πρόκειται προφανῶς ἐδῶ γιὰ τὴν πολλαπλότητα τῶν κατηγοριῶν. Οἱ ἀριστοτελικὲς κατηγορίες εἶναι οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους φανερώνεται στὸν λόγο τὸ ἴδιο τὸ ὄν, *τὸ ὂν ἢ ὄν*. Στὸ λόγο[4], λοιπόν, εἶναι ποὺ τὸ ὂν φανερώνεται ὡς πολλαπλότητα. Ὁ λόγος ἀποτελεῖται ἀπὸ δυὸ στοιχεῖα, τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο, τὰ ὁποῖα συνδέονται μὲ δυὸ τρόπους. Ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ δυὸ αὐτὰ εἴδη συνδέσεως μᾶς ἀποκαλύπτει, καθὼς θὰ δοῦμε, τὴν περιοχὴ τῶν κατηγοριῶν. Οἱ δυὸ προτάσεις ποὺ ἀκολουθοῦν κάνουν σαφῆ τὰ εἴδη τῆς σύνδεσης αὐτῆς : «Ὁ Σωκράτης εἶναι ἄνθρωπος» καὶ «τὸ σῶμα εἶναι λευκό». Στὴν πρώτη περίπτωση τὸ κατηγορούμενο δηλώνει τί εἶναι στὴν οὐσία τὸ ὑποκείμενο. Στὴ δεύτερη περίπτωση τὸ πρᾶγμα δὲν εἶναι τόσο φανερό. Τὸ σῶμα μπορεῖ νὰ ὑπάρχη, χωρὶς νὰ εἶναι λευκό, ἐνῶ ὁ Σωκράτης, χωρὶς νὰ εἶναι ἄνθρωπος, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι Σωκράτης. Παρ' ὅλα αὐτὰ ἀποδίδομε τὸ κατηγορούμενο στὸ ὑποκείμενο, δὲν λέμε δηλαδὴ ὅτι «σῶμα» καὶ «λευκὸ» εἶναι διαφορετικὰ πράγματα, ἀλλὰ ὅτι «τὸ σῶμα εἶναι λευκό». Ἐδῶ ἀκριβῶς εἶδε ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι τὸ «εἶναι» στὶς προτάσεις αὐτὲς μᾶς δίνει τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους φανερώνεται τὸ ὄν[5].

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμεῖ κατηγορίες στὸ τέταρτο κεφάλαιο τῶν *Κατηγοριῶν* (1 b 25 ἑπ.) γιὰ νὰ τὶς ἀναλύση ἐν συνεχείᾳ. Ἡ βασικὴ διάκριση ποὺ κάνει εἶναι ἀνάμεσα στὴν κατηγορία τῆς οὐσίας καὶ τὶς ἄλλες κατηγορίες. Στὴν ὑψηλότερη βαθμίδα τοποθετεῖται ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας (*Κατηγ.*

---

4. Βλ. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 32-4 καὶ *Vorträge und Aufsätze* 213.

5. Βλ. σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῶν κατηγοριῶν: K. v. Fritz, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, AGPh 40 (1931) 449-96. G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken, Göttingen 1959. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1962, 151 ἑπ. W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt M. 1964[3], 238 ἑπ. Aubenque 193 ἑπ.

2 a 11 ἑπ.). Οὐσία εἶναι ἕνας ἄνθρωπος, ἕνα ἄλογο κλπ. Ἀλλὰ ἡ οὐσία, π.χ. ἄνθρωπος, ἔχει διπλῆ σημασία : εἶναι αὐτὸς ἐδῶ ἢ ἐκεῖνος ἐκεῖ ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος καθόλου (13 ἑπ.). Ὁ Πλάτων, ποὺ εἶδε πρῶτος τὴ διαφορὰ αὐτή, ὀνόμασε τὴν οὐσία ἰδέα μὲ τὴ δεύτερη σημασία. Ὁ Πλάτων πῆρε ὡς οὐσία τὴν ἰδέα, τὸ εἶδος, ὅπως ἀποκαλύπτεται ἐξ ἄλλου στὸ λόγο, καὶ ὄχι τὸ ἐπὶ μέρους αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ, ποὺ βρίσκεται σὲ συνεχῆ μεταβολή. Μονάχα ἡ ἰδέα δὲν μεταβάλλεται, καὶ αὐτὴ εἶναι τὸ ὄντως ὄν.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει διαφορετικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν οὐσία. Δὲν ἀρνεῖται βέβαια ὅτι τὸ εἶδος εἶναι οὐσία, ἀλλὰ μόνο του τὸ εἶδος δὲν πληροῖ τοὺς ὅρους τῆς οὐσίας· λείπει κάτι, τὸ ὑποκείμενο. Ὅταν τὸ εἶδος εἶναι ταυτόχρονα καὶ ὑποκείμενο, τότε εἶναι ὄντως οὐσία. Ἀλλὰ τὸ εἶδος ὡς ὑποκείμενο εἶναι αὐτὸς ἐδῶ ἢ ἐκεῖνος ἐκεῖ ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος. Στὸ ἀριστοτελικὸ ἑπομένως ὂν προσιδιάζουν δυὸ χαρακτηριστικά : τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ εἶδος. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη τὸ φύσει ὂν ἔχει κι ἐκεῖνο τὸν χαρακτήρα τῆς οὐσίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀμφισβητεῖ, κατ' ἀρχήν, τὴν ἑνότητα τοῦ ὄντος, ἀλλὰ δείχνει ὅτι τὸ ὂν ἀποτελεῖ μιὰν ἑνότητα, ἡ ὁποία ταυτόχρονα κρύβει μέσα της τὴ νοηματικὴ πολλαπλότητα. Ρωτάει ὁ Ἀριστοτέλης : *Πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιά, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἕνα ἢ ἵππον ἕνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων* (*Φυσ.* 185 a 22 ἑπ.). Τὸ ὂν εἶναι ἕνα, λέει ὁ Παρμενίδης, ἀλλὰ ἕνα μὲ ποιὰ σημασία; Ἂν πάρωμε τὴν κύρια κατηγορία, τὴν κατηγορία τῆς οὐσίας, τότε ἐννοοῦμε τὸ ἑξῆς : ὑπάρχει μιὰ κατηγορία μόνον. Ἀλλὰ στὸν λόγο ἀποκαλύπτονται καὶ ἄλλοι τρόποι τοῦ ὄντος: πῶς εἶναι τὸ ὄν, ποῦ εἶναι τὸ ὂν κλπ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη εἶναι ἀπαράδεκτη.

Ἂν πάλι τὸ ὂν σημαίνη ποιότητα ἢ ποσότητα, ἔχομε πάλι δυὸ πράγματα, γιατὶ ἡ ποιότητα ἢ τὸ ποσὸν δὲν ὑπάρχουν ξεχωριστά, ἀλλὰ ὡς ἰδιότητα τοῦ ὑποκειμένου. *Εἰ δὲ πάντα ποιὸν ἢ ποσόν, εἴτ' οὔσης οὐσίας εἴτε μὴ οὔσης, ἄτοπον εἰ δεῖ ἄτοπον λέγειν τὸ ἀδύνατον. Οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας* (185 a 29 ἑπ.).

Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἀνασκευάζει καὶ ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἄποψη τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη : *Ἔτι ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ ἓν πολλαχῶς λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν, σκεπτέον τίνα τρόπον λέγουσιν εἶναι ἓν τὸ πᾶν. Λέγεται δ' ἓν ἢ τὸ συνεχὲς ἢ τὸ ἀδιαίρετον ἢ ὧν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἷς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ὥσπερ μέθυ καὶ οἶνος. Εἰ μὲν τοίνυν συνεχές, πολλὰ τὸ ἕν· εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές* (185 b 5 ἑπ.). Ὁ Ἀριστοτέλης ρωτάει πρῶτα-πρῶτα μὲ ποιὰ

σημασία τὸ ὂν εἶναι ἕν. Σημαίνει ἡ ἑνότητα τοῦ ὄντος ἑνότητα συνεχείας; Ἀλλὰ στὴν περίπτωση αὐτὴ τὸ ὂν εἶναι ταυτόχρονα καὶ πολλά, γιατὶ τὸ συνεχὲς εἶναι διαιρετὸ καὶ μάλιστα ἐπ' ἄπειρον. Ἂν πάλι σημαίνη ὅτι τὸ ὂν εἶναι ἀδιαίρετο, τότε τὸ ὂν δὲν εἶναι οὔτε ἄπειρο, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Μέλισσος, οὔτε πεπερασμένο, ὅπως νομίζει ὁ Παρμενίδης. *Ἀλλὰ μὴν εἰ ὡς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν, οὐδὲ δὴ ἄπειρον τὸ ὄν, ὥσπερ Μέλισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὥσπερ Παρμενίδης· τὸ γὰρ πέρας ἀδιαίρετον, οὐ τὸ πεπερασμένον* (185 b 16 ἑπ.).

Ἂν πάλι τὸ ὂν εἶναι ἕνα, ἀλλὰ ἐμεῖς τὸ ὀνομάζομε μὲ διαφορετικοὺς τρόπους (185 b 19-20), τότε —κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη— *ταὐτὸν ἔσται ἀγαθῷ καὶ κακῷ εἶναι, καὶ ἀγαθῷ καὶ μὴ ἀγαθῷ εἶναι* (185 b 22 ἑπ.). Ἡ διαμάχη τώρα τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν Παρμενίδη πλησιάζει στὸ ἀποκορύφωμά της : *Εἰ μόνα τὰ λευκὰ ληφθείη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἧττον πολλὰ τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἕν* (186 a 26-27). Ἂν ὑποθέσωμε, ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι τὸ λευκὸ μόνον ὑπάρχει, πάλι τὸ λευκὸ δὲν θὰ ἦταν μονάχα ἕνα, ἀλλὰ πολλά. Μὲ ποιὰ σημασία θὰ ἦταν πολλά; Τὸ λευκὸ θὰ ἦταν δυὸ πράγματα : τὸ λευκὸ καὶ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζομε λευκό. Ἔχομε ἐδῶ τὰ δυὸ στοιχεῖα τοῦ λόγου : τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο : *Ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ καὶ τὸ δεδεγμένῳ. Καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν οὐθὲν χωριστόν· οὐ γὰρ ἦ χωριστὸν ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει. Ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὔπω συνεώρα. Ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἓν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ' οὗ ἂν κατηγορηθῇ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὂν καὶ ὅπερ ἕν* (186 a 28 ἑπ.).

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὂν καὶ τὸ «εἶναι» ποὺ φανερώνεται στὸν λόγο (ὑποκείμενο-κατηγορούμενο) αἴρει τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη. Ἄλλο εἶναι αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο λέμε ἐμεῖς ὅτι εἶναι λευκό, καὶ ἄλλο ὅ,τι ἐμεῖς λέμε γι' αὐτό. Τί σημαίνει τότε ἡ ἄποψη τοῦ Παρμενίδη ὅτι τὸ ὂν εἶναι ἕν; Δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸν Παρμενίδη ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ τὸ ὂν καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη αὐτὸ ποὺ τοῦ ἀποδίδομε, ἀλλὰ μονάχα ἕν : *ἔστι γὰρ εἶναι.* Ἀλλὰ σὲ τί ἀποδίδομε τότε τὸ «εἶναι», ὅταν λέμε «αὐτὸ εἶναι;». Στὸ μὴ ὄν, κατὰ τὸν Παρμενίδη, γιατὶ ἔξω ἀπὸ τὸ ὂν ὑπάρχει τὸ μὴ ὄν. Ἂν ἀκολουθήσωμε, καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης, τὴν ἄποψη τοῦ Παρμενίδη, τότε ἀποδίδομε τὸ «εἶναι» στὸ μὴ ὄν. Ἔτσι ὅμως τὸ ὂν γίνεται μὴ ὂν καὶ αἴρεται ἡ διαφορὰ ἀνάμεσά τους. *Εἰ οὖν τὸ ὅπερ ὂν μηδενὶ συμβέβηκεν ἀλλὰ ⟨τὰ ἄλλα⟩ ἐκείνῳ, τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὂν σημαίνει τὸ ὂν ἢ μὴ ὄν; Εἰ γὰρ ἔσται τὸ ὅπερ ὂν* [ταὐτὸ] *καὶ λευκόν, τὸ λευκῷ δ' εἶναι μὴ ἔστιν ὅπερ ὂν (οὐδὲ γὰρ συμβεβηκέναι αὐτῷ οἷόν τε τὸ ὄν· οὐδὲν γὰρ ὂν ὃ οὐχ ὅπερ ὄν), οὐκ ἄρα ὂν τὸ λευκόν· οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ τι μὴ ὄν, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄν. Τὸ ἄρα ὅπερ ὂν οὐκ ὄν* (186 b 4-10).

Εἶναι εὔκολο νὰ καταλάβωμε γιατὶ μὲ τόση ἐπιμονὴ ὁ Ἀριστοτέλης

προσπαθεῖ νὰ ἀνασκευάση τὴν ἄποψη τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὸ ὄν καὶ νὰ δείξη πὼς τὸ ὄν δὲν εἶναι ἕν, ἀλλὰ καὶ πολλά. Γιατὶ μόνον ἂν τὸ ὄν εἶναι καὶ πολλά, ὑπάρχει κίνηση, ἄρα καὶ τὸ φύσει ὄν, ἐφ' ὅσον προσδιορίζεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴν κίνηση. Ἔτσι ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη εἶναι δυνατὴ ὡς γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων τῶν φύσει ὄντων. Τὴ γνώση ἀκριβῶς αὐτὴ ἔθεσε ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς σκοπὸ τῆς ἔρευνάς του. Ὕστερα ἀπὸ τὴν ἀνασκευὴ τῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη μπορεῖ νὰ προχωρήση στὴν ἀναζήτηση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων.

3. Ἡ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι.

Ἂν ἡ ἄποψη τοῦ Παρμενίδη ὅτι ἡ ἀρχὴ εἶναι μιὰ δὲν εὐσταθῆ, τὸ ἴδιο δὲν εὐσταθεῖ καὶ ἡ ἀντίθετη ἄποψη ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀρχῶν εἶναι ἄπειρος, γιατὶ στὴν προκείμενη περίπτωση ἡ γνώση τῶν ἀρχῶν εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατη (187 b 11). Ὁπωσδήποτε ὑπάρχουν περισσότερες ἀπὸ μιὰν ἀρχές, ὅπως ἔδειξε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀρχῶν αὐτῶν εἶναι πεπερασμένος. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ μὲ τοὺς προδρόμους του, οἱ ὁποῖοι πῆραν ὡς πρῶτες ἀρχὲς τὰ *ἐναντία :* θερμό, ψυχρὸ κλπ. *Πάντες δὴ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἵ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν) καὶ οἱ μανὸν καὶ πυκνόν, καὶ Δημόκριτος τὸ πλῆρες καὶ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὂν τὸ δὲ ὡς οὐκ ὂν εἶναί φησιν* (188 a 19 ἑπ.). Ἀλλὰ ἐνῶ σωστὰ θεώρησαν οἱ φιλόσοφοι αὐτοὶ ὡς πρῶτες ἀρχὲς τὰ *ἐναντία*, δὲν μᾶς ἐξήγησαν τὴ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι, πῶς γίνεται τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ μιὰν ἀρχὴ στὴν ἄλλη. *Πάντες γὰρ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν καλουμένας ἀρχάς, καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες, ὅμως τἀναντία λέγουσιν, ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες* (188 b 27 ἑπ.). Γιὰ νὰ γίνη τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ μιὰν ἀρχὴ στὴν ἄλλη, χρειάζεται ἕνας τρίτος ὅρος (189 a 35-b 10). Σωστὰ λοιπὸν ἀποδέχονται, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι ἕνα βασικὸ στοιχεῖο (ὑποκείμενον), πού, δυνάμει τῶν ἐναντίων, παίρνει διάφορες μορφὲς (189 b 16-18). Ἑπομένως ἔχομε τρεῖς ἀρχές : δυὸ ἐναντία καὶ τὸ ὑποκείμενο ποὺ περνάει ἀπὸ τὸ ἕνα «ἐναντίον» στὸ ἄλλο. Ἀλλὰ πάλι μένει ἀκαθόριστη ἡ φύση τῶν ἐναντίων καὶ τοῦ τρίτου στοιχείου ποὺ ὑπόκειται. Ἀπὸ δῶ καὶ πέρα ὁ Ἀριστοτέλης ἀφήνει πίσω τοὺς προδρόμους, καθὼς προχωρεῖ σὲ μιὰν ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ γίγνεσθαι στὸ 7ο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*.

Σκοπός του εἶναι νὰ μᾶς δώση τὴν τυπικὴ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι ἐν γένει (189 b 30 ἑπ.). Μὲ δυὸ τρόπους, μᾶς λέει, μποροῦμε νὰ συλλάβωμε τὸ γίγνεσθαι : ὡς κάτι τὸ ἁπλὸ καὶ ὡς κάτι τὸ σύνθετο (189 b 32-34). Πάνω

σ' αὐτὸ δίνει ἕνα ἁπλὸ παράδειγμα : *Ἔστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικὸν γίγνεσθαι μουσικὸν ἢ τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον μουσικόν. Ἁπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἁπλοῦν, τὸ μουσικόν· συγκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον φῶμεν γίγνεσθαι μουσικὸν ἄνθρωπον* (189 b 34-190 a 5). Ὅταν λέμε ὅτι *ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός*, καὶ τὸ *γιγνόμενον* ἐδῶ καὶ τὸ *ὃ γίγνεται* εἶναι κάτι τὸ ἁπλό. Ὅταν λέμε ὅμως ὅτι *ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός*, τὸ *γιγνόμενον* στὴν προκείμενη περίπτωση καὶ τὸ *ὃ γίγνεται* εἶναι δυὸ πράγματα, ἑπομένως κάτι τὸ σύνθετο : μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος - μουσικὸς ἄνθρωπος. Δὲν λέμε μόνον *ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός*, ἀλλὰ καὶ *ἐκ τοῦ μὴ μουσικοῦ ἀνθρώπου γίνεται ὁ μουσικός*, πράγμα ποὺ δὲν συμβαίνει σ' ὅλες τὶς περιπτώσεις· πράγματι δὲν λέμε ὅτι ἀπὸ ἄνθρωπος ἔγινε *μουσικός*, ἀλλὰ ὁ ἄνθρωπος ἔγινε *μουσικός*. *Οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο μουσικὸς* (190 a 7-8). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ γίγνεσθαι ἀναφέρεται τόσο στὸ *γιγνόμενον* ὅσο καὶ στὸ *ἐξ οὗ γίγνεται*. Ὅταν λέμε ὅτι *ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός*, τὸ *γιγνόμενον* (ὁ ἄνθρωπος) εἶναι κάτι ποὺ παραμένει στὸ γίγνεσθαι : ὁ ἄνθρωπος περνάει ἀπὸ μιὰ κατάσταση ἁπλῶς (τοῦ μὴ μουσικοῦ) σὲ μιὰν ἄλλη (τοῦ μουσικοῦ). Ὅταν ὅμως λέμε ὅτι *ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός*, τὸ *γιγνόμενον* στὴν περίπτωση αὐτὴ ἐξαφανίζεται στὸ γίγνεσθαι καὶ στὴ θέση του ἐμφανίζεται κάτι ἄλλο : ὁ μουσικὸς (190 a 9-13). Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ὑπόκειται κάτι στὸ γίγνεσθαι ποὺ παραμένει (π.χ. ὁ ἄνθρωπος), ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πάλι, ἀνήκει στὸ γίγνεσθαι κάτι ποὺ χάνεται (ὁ μὴ μουσικός). Τὸ *μὴ ὑπομένον* εἶναι πάντα τὸ *ἐναντίον*, ἐνῶ τὸ *ὑπομένον* δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ *ἐναντίον* (190 a 14 ἑπ.). Ἀπὸ ὅλα αὐτὰ προκύπτει ὅτι τὸ *γιγνόμενον* ἔχει σύνθετη δομὴ (190 b 10 ἑπ.).

Ἡ πρώτη ἀρχὴ λοιπὸν κατὰ τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων εἶναι τὸ *ὑποκείμενον*. Ἡ δεύτερη ἀρχὴ εἶναι τὸ ἐναντίον ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει *ἀντικείμενον*. Τὸ «ἐναντίον» ὡς ἀρχὴ τοῦ γίγνεσθαι παρουσιάζεται μὲ δυὸ τρόπους : ὡς «παρουσία» καὶ ὡς «ἀπουσία». Τὴν ἀρχὴ ἀκριβῶς αὐτὴ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει *μορφὴ* (190 b 20). Ἡ μορφὴ μὲ τὴν παρουσία καὶ ἀπουσία της κάνει δυνατὴ τὴ μεταβολή. *Καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαί τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τἀναντία δύο εἶναι. Τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἱκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν* (191 a 5-7).

Γιὰ τὴν πρώτη ἀρχή, τὸ «ὑποκείμενο», τὸ πρόβλημα ποὺ ἀνακύπτει εἶναι ὅτι ὑπάρχουν πολλὰ ὑποκείμενα (ὁ χαλκός, τὸ ξύλο κλπ.). Τί δίνει ἄραγε τὴν ἑνότητα σ' αὐτὴ τὴν ἀρχή; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη : *ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀν-*

δριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν [ἡ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν (191 a 7 ἑπ.). Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ ἐδῶ τὴ λέξη *ὕλη* μὲ τὴ σημασία τοῦ ὑποκειμένου στὴ σχέση του πρὸς τὴ μορφή. Ἡ ὕλη ἔξω ἀπὸ τὴ σχέση της πρὸς τὴ μορφὴ δὲν ἔχει κανένα νόημα. Ὕλη εἶναι ὅ,τι παίρνει αὐτὴ ἐδῶ ἢ ἐκείνη τὴ μορφή. Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας γιὰ νὰ διασφαλίση τὴν ἑνότητα τῆς πρώτης ἀρχῆς : τοῦ ὑποκειμένου. Ἀλλὰ ἕνα πρόβλημα μένει ἐδῶ ἀνοιχτό : τὸ ὄντως ὂν εἶναι τὸ «ὑποκείμενο» ἢ τὸ «εἶδος» ; *Πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὔπω δῆλον* (191 a 19-20).

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ πρόβλημα αὐτὸ λύνει ταυτόχρονα καὶ τὴν ἀπορία τῶν πρώτων φιλοσόφων (191 a 23 ἑπ.). Ἡ ἀπορία τῶν πρώτων φιλοσόφων εἶναι ἡ ἑξῆς : Ὅ,τι γίνεται προέρχεται ἀπὸ τὸ ὂν ἢ τὸ μὴ ὄν. Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο, γιατὶ οὔτε τὸ ὂν γίνεται, ἀφοῦ πρὶν ὑπῆρχε, οὔτε μπορεῖ νὰ γίνη ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, γιατὶ χρειάζεται κάτι ὡς ὑποκείμενο. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι μπορεῖ νὰ γίνη κάτι τόσο ἀπὸ τὸ ὂν ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν. Μποροῦμε δηλαδὴ νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ὂν προέρχεται ἀπὸ τὸ μὴ ὂν ὅπως καὶ τὸ ὂν ἀπὸ τὸ ὄν (191 a 34-35). Ἀπὸ τὸ μὴ ὂν καθ' ἑαυτὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ πὼς δὲν γίνεται τίποτε (191 a 13 ἑπ.). Γένεση ἔχομε, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, ἀλλὰ θεωρημένο ὡς στέρηση. Ἡ στέρηση δὲν εἶναι τὸ μὴ ὂν ἐν γένει, ἀλλὰ μὴ ὂν μὲ τὴ σημασία τῆς ἀπουσίας μιᾶς ὁρισμένης μορφῆς ἀπὸ ἕνα ὑποκείμενο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ἄποψη ὅτι τὸ ὂν γίνεται ἀπὸ τὸ ὂν (191 b 17-20). Ἀπὸ ἕνα σπόρο π.χ. γίνεται τὸ φυτό, ἀπὸ τὸ ἕνα ὄν, μὲ ἄλλα λόγια, γίνεται ἕνα ἄλλο ὄν, μόνον ποὺ τὸ *γιγνόμενον* δὲν εἶναι ἀκόμη τὸ ὂν ποὺ θὰ γίνη, δηλαδὴ τὸ φυτό.

Τὸ πρόβλημα ποὺ προκύπτει ἐδῶ σχετικὰ μὲ τὴν πρώτη ἀρχή, τὸ ὑποκείμενο, εἶναι τὸ ἑξῆς: πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἀρχή, ὅταν γίνεται καὶ φθείρεται : Τὸ ὑποκείμενο φθείρεται ἀπὸ μιὰν ἄποψη, ἀπὸ μιὰν ἄλλη ὅμως δὲν φθείρεται (192 a 25 ἑπ.). Γίνεται ὅταν παίρνη μιὰ μορφὴ καὶ φθείρεται ὅταν χάση μιὰν ὁρισμένη μορφή. Ἂν λοιπὸν ἀφήσωμε κατὰ μέρος τὴ μορφή, τὸ ὑποκείμενο εἶναι αὐτὸ ποὺ μπορεῖ ὡς κατάλληλο νὰ πάρη διάφορες μορφές. Εἶναι ἡ πρώτη ὕλη ποὺ δὲν φθείρεται οὔτε γίνεται, γιατὶ καὶ ἡ φθορὰ ποὺ πάει ὣς τὸ μηδὲν εἶναι ἀδύνατη. Ἡ ἄλλη τώρα ἀρχή, τὸ εἶδος, ποὺ δὲν μεταβάλλεται, ὅπως τὸ ὑποκείμενο, ἔχει ὡς «ἐναντίον» τὴ στέρηση, γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ εἶναι «παρουσία» ἢ «ἀπουσία». Ἡ μορφὴ ὅμως ὡς στέρηση δὲν εἶναι κάτι ποὺ μᾶς δίνεται, ὅπως τὸ ὑποκείμενο, μέσα στὴν περιοχὴ τῆς φύσης· μᾶλλον ὑπερβαίνει τὴ φύση. Γι' αὐτὸ καὶ προβάλλει ἐδῶ τὸ ἐρώτημα : ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὕλη ἢ τὸ εἶδος ; Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀνοίγονται δυὸ δρόμοι γιὰ τὸν

φιλοσοφικὸ στοχασμό : ἂν θεωρήση ὡς οὐσία τῆς φύσης τὸ ὑποκείμενο, τότε γεννιέται ὁ φιλοσοφικὸς Ὑλισμός. Ἂν πάλι πάρη ὡς οὐσία τῆς φύσης τὸ εἶδος, τότε γεννιέται ἡ Ἰδεοκρατία[6]. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ μᾶς ἀπασχολήση ἀμέσως παρακάτω.

4. Ἡ ὕλη ἢ τὸ εἶδος ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης;

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ γίγνεσθαι δὲν μᾶς ἔδωσε ἀκόμη τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα : τί εἶναι ἡ φύση ; Ἡ οὐσία τῆς φύσης ὁρίζεται στὸ δεύτερο βιβλίο τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, ποὺ ἀρχίζει ἀπὸ μιὰ βασικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ τὴν τέχνη[7]. *Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας* (192 b 8-9). Ἡ διάκριση αὐτὴ δηλώνει πρῶτα-πρῶτα ὅτι ἡ φύση εἶναι ἕνα εἶδος αἰτίας. Αὐτὸ σημαίνει πὼς γιὰ νὰ ὁρίσωμε τὴν οὐσία τῆς φύσης, πρέπει νὰ καταλάβωμε πὼς ἡ φύση εἶναι αἰτία. Ἡ φύση εἶναι, μᾶς λέει ὁ Ἀριστοτέλης, αἰτία τῆς κίνησης (192 b 13-14), ἀλλὰ μὲ ποιὸν τρόπο εἶναι ἡ φύση αἰτία στὴν προκείμενη περίπτωση; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι σαφής : *Ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἑκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον* (193 a 28-31).

Ἀλλὰ ἂν ἡ φύση ὡς αἰτία τῆς κίνησης εἶναι καὶ ἡ ὕλη καὶ ἡ μορφή, τότε σὲ ποιὰ σχέση βρίσκονται ἄραγε μεταξύ τους; Εἶναι καὶ τὰ δυὸ φύση; Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ μορφὴ εἶναι περισσότερο φύση ἀπὸ τὴν ὕλη, γιατὶ πληροῖ περισσότερο, θὰ λέγαμε, τοὺς ὅρους τῆς οὐσίας. Ἡ φύση εἶναι λοιπὸν οὐσία. *Καὶ μᾶλλον αὕτη* (ἡ μορφὴ) *φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχείᾳ ᾖ μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει* (193 b 6-8). Τὸ φύσει ὂν δηλαδὴ εἶναι ὄντως ὄν, ὅταν φτάνη στὸ τέλος. Ἡ ὕλη ὑπόκειται πάντα σὰν κάτι ποὺ εἶναι κατάλληλο νὰ πάρη μιὰν ὁρισμένη μορφή. Γι' αὐτὸ καὶ στὴν ἐντελέχεια ἡ καταλληλότητα τῆς ὕλης, θὰ λέγαμε, πληροῦται. Ἀπ' αὐτὴν τὴν ἄποψη ἡ ἐντελέχεια εἶναι περισσότερο φύση ἀπὸ τὴν ὕλη. Ἀλλὰ ἂν ἡ μορφὴ εἶναι περισσότερο φύση, πρέπει ἡ ἴδια νὰ εἶναι ἀρχὴ τῆς κίνησης, ἐπομένως ἀρχὴ τοῦ γίγνεσθαι. Ἂν ἡ κίνηση προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ μορφή, τότε ἡ φύση εἶναι πράγματι μορφή. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπανέρχεται στὴ διπλὴ σημασία τῆς μορφῆς ποὺ ἤδη μᾶς ἔχει ἀναφέρει : *Ἡ δὲ μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν* (193 b 19-20). Ἡ φύση εἶναι καὶ εἶδος καὶ στέρηση

---

6. Βλ. Volkmann-Schluck 44.

7. Βλ. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B 1*, «Il Pensiero» 3 (1958) 131-156 καὶ 257-289 (=*Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 309-71).

(ἡ στέρηση δηλαδὴ εἶναι εἶδος). Ἄρα κατὰ τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων ἔχομε ἕνα πέρασμα ἀπὸ τὸ εἶδος στὸ εἶδος. Ἡ φύση λοιπὸν κυμαίνεται ἀνάμεσα στὴ στέρηση καὶ τὴ μορφή.

Ἀλλὰ ἂν ἡ φύση εἶναι καὶ ὕλη καὶ μορφή, ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὕλη ἢ ἡ μορφή; *Καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποτέρας τοῦ φυσικοῦ* (194 a 15-16). Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη πρέπει νὰ γνωρίζη καὶ τὴν ὕλη καὶ τὴ μορφή, ἀλλὰ τὴ μορφὴ μέχρις ἑνὸς ὁρισμένου σημείου : δηλαδὴ στὴ σχέση της μὲ τὴν ὕλη. Τὴ μορφὴ καθ' ἑαυτήν, χωρὶς τὴ σχέση της μὲ τὴν ὕλη, δηλαδὴ τὴν καθαρὴ οὐσία, τὴν ἐξετάζει ἡ Πρώτη φιλοσοφία, ἡ Μεταφυσική. *Πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον* (194 b 14-15).

5. Ἡ φύση ὡς αἰτία.

Προσπαθώντας ὁ Ἀριστοτέλης νὰ μᾶς ἐξηγήση τὴ φύση ὡς αἰτία, καταλήγει στὴ διάκριση τεσσάρων αἰτίων : τὸ ὑλικό, τὸ μορφικό, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο. Κατὰ πόσον ἡ θεωρία αὐτὴ τῶν τεσσάρων αἰτίων ἀποκαλύπτει τὴν οὐσία τῆς φύσης ὡς αἰτίας, μᾶς ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ κεφάλαια 7-9 τοῦ 2ου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*.

Ὅσον ἀφορᾶ τὸ μορφικό, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἴτιο, εἶναι οὐσιαστικὰ τὸ ἴδιο ὅλα (198 a 22 ἑπ.). Τὸ ὑλικὸ ὅμως αἴτιο ἀποτελεῖ ξεχωριστὴ ἀρχή. Ἀλλὰ μὲ ποιὸ τρόπο εἶναι ξεχωριστὸ αἴτιο ἡ ὕλη; Εἴδαμε ὅτι τὸ τέλος καὶ τὸ εἶδος ὡς αἰτία πᾶνε μαζὶ καθὼς ἐπίσης καὶ ἡ αἰτία τῆς κίνησης (*ὅθεν ἡ κίνησις*), ἀλλὰ μὲ μιὰ διαφορά : ἡ αἰτία τῆς κίνησης θεωρημένη ὡς πρώτη ἀρχὴ δὲν εἶναι φυσική, ἀλλὰ μεταφυσική. Μὲ ποιὰ ὅμως σημασία;

Πρώτη ἀρχὴ κινήσεως μπορεῖ νὰ εἶναι μόνο κάτι τὸ ἀκίνητο (198 b 1-2). Ἀλλὰ ἡ κίνηση, ὅπως εἴδαμε, ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς φύσης, ἑπομένως ἕνα τέτοιο ἀκίνητο, ὅ,τι καὶ νὰ εἶναι, δὲν ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῆς φύσης, ὑπερβαίνει τὴ φύση, ἀνήκει στὴ σφαῖρα τῆς Μεταφυσικῆς. *Διτταὶ δὲ ἀρχαὶ αἱ κινοῦσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσική· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὑτῇ* (198 a 35-198 b 1).

Πῶς τώρα ἡ ὕλη εἶναι ξεχωριστὸ αἴτιο, θὰ φανῆ μέσα ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τῆς μηχανιστικῆς θεωρίας. Στὴν περιοχὴ τῆς φύσης τὸ *ὅθεν ἡ κίνησις*, τὸ εἶδος καὶ τὸ τέλος εἶναι ἕνα καὶ τὸ ἴδιο πράγμα. Τὸ τέλος λοιπὸν εἶναι κι αὐτὸ ἕνα αἴτιο, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ φύση ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ *οὗ ἕνεκα*. Ἐδῶ ἀκριβῶς διαμορφώνεται ἡ τελεολογικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση, ἐφ' ὅσον συλλαμβάνομε τὸ τέλος ὡς αἰτία τοῦ γίγνεσθαι. *Ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν* (199 a 7-8).

Γιὰ νὰ θεμελιώση τὴν τελεολογικὴ ἑρμηνεία τῶν φυσικῶν φαινομένων ὁ Ἀριστοτέλης πρέπει πρῶτα νὰ ἀνασκευάση τὴ θέση ὅτι τὰ φυσικὰ πράγματα διέπονται πέρα γιὰ πέρα ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα. Ὑπὲρ τῆς τελεολογικῆς ἑρμηνείας συνηγορεῖ, κατ' ἀρχήν, ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῆς φύσης, ἡ ὁποία εἶνσι *διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἄλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα* (199 a 31-32). Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πάλι ὑπάρχουν ὁρισμένα πράγματα τὰ ὁποῖα, ἐνῶ φαίνονται νὰ ἀναιροῦν τὴν τελεολογικὴ θέση, ὅμως στὸ βάθος τὴ θεμελιώνουν. Ἂν ἡ αἰτία τοῦ γίγνεσθαι ἔχη τὸν χαρακτήρα τοῦ τελικοῦ αἰτίου, πῶς ἐξηγεῖται τὸ ὅτι ἡ φύση πολλὲς φορὲς δὲν πετυχαίνει τὸν σκοπό της; Πῶς ἐξηγοῦνται τὰ τέρατα τῆς φύσης; Ὅσο κι ἂν φαίνεται ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ στρέφεται ἐναντίον τῆς τελεολογικῆς ἑρμηνείας, στὴν πραγματικότητα ἔρχεται νὰ τὴν ὑποστηρίξη. *Καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του* (199 b 4). Ἀκόμη καὶ τὰ λάθη τῆς φύσης, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν ἔχουν νόημα ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ τέλους. Τὸ ὅτι ἡ φύση δὲν φτάνει μερικὲς φορὲς στὸ *τέλος*, εἶναι ἀκριβῶς ἀπόδειξη τῆς τελεολογικῆς ἑρμηνείας.

Ἀλλ' ἡ τελεολογικὴ ἑρμηνεία δὲν εἶναι μονάχα σύμφωνη μὲ τὴν οὐσία τῆς φύσης, ἀλλὰ σώζει τὴν οὐσία τῆς ἴδιας τῆς φύσης. Ἂν ποῦμε ὅτι ἡ τύχη διέπει τὰ φυσικὰ φαινόμενα, τότε ἀναιροῦμε, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, τὰ φύσει ὄντα καὶ τὴ φύση, γιατὶ φύσει ὄντα εἶναι αὐτὰ ποὺ φτάνουν κινούμενα ἀπὸ μιὰν ἐσωτερικὴ ἀρχὴ σὲ κάποιο σκοπὸ (τέλος), ἂν κάτι δὲν ἐμποδίση (199 b 13 ἑπ.).

Βέβαια δὲν ἀρνεῖται ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ὑπάρχουν τυχαῖα γεγονότα, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς τύχης γίνεται κατανοητή, ἂν προϋποθέσωμε ὅτι ὑπάρχει τελικὸ αἴτιο. Ἡ τύχη εἶναι κι αὐτὴ ἕνα εἶδος αἰτίου, ἀλλὰ *κατὰ συμβεβηκός* (197 a 13-14). Ἂν πάρωμε τὴν τύχη ὡς ἀπόλυτη αἰτία, τότε ὁ λόγος περὶ τυχαίου δὲν ἔχει νόημα. Ἡ τύχη μπορεῖ νὰ ἐμφανιστῆ μονάχα στὴν περιοχὴ τοῦ τελικοῦ αἰτίου.

Στὸ 9ο κεφάλαιο τοῦ δεύτερου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται τὴν ἔννοια τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητας, ἡ ὁποία θὰ φωτίση, τελικά, τὴν ἔννοια τοῦ ὑλικοῦ αἰτίου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸ τελικὸ αἴτιο. Γιατὶ τὸ ἐρώτημα μένει ἀκόμη ἀναπάντητο: μὲ ποιὸν τρόπο ἡ ὕλη εἶναι ξεχωριστὸ αἴτιο;

Ὅτι ἡ φύση ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς ἀναγκαιότητας, δὲν ἀμφιβάλλει ὁ Ἀριστοτέλης. Τὴν ἀναγκαιότητα τώρα αὐτὴ τὴ βρίσκομε μέσα στὴν ὕλη ὡς αἰτία μὲ δυὸ τρόπους : ὡς ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα καὶ *ἐξ ὑποθέσεως* (199 b 34-35). Στὴν πρώτη περίπτωση ἡ *γένεσις* ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ ἀπόλυτα ἀναγκαίου : στὴν ὕλη δηλαδὴ προσιδιάζουν ὁρισμένες σταθερὲς ἰδιότητες, ὁρισμένες ἀναγκαῖες δυνατότητες μεταβολῆς. Ἀλλὰ ἔχομε καὶ δεύτερο εἶδος ἀναγκαιότητας στὴ φύση. Ὅπου ὑπάρχει τέλος ἐκεῖ χρειά-

ζεται καὶ μιὰ ὕλη γιὰ νὰ πραγματώση τὸν σκοπὸ αὐτό. Τὸ σπίτι π.χ. σὰν σκοπὸς δὲν πραγματώνεται, ἂν δὲν ἔχωμε στὴ διάθεσή μας τὰ ἀπαραίτητα ὑλικά. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὴ φύση : τὸ πριόνι π.χ. γιὰ νὰ πραγματώση τὸν σκοπό του χρειάζεται μιὰ σκληρὴ ὕλη, καὶ τέτοια εἶναι ὁ σίδηρος. Ἐδῶ ὑπάρχει μιὰ ἀναγκαιότητα *ἐξ ὑποθέσεως*, δὲν μπορεῖ δηλαδὴ νὰ γίνη κάτι, χωρὶς νὰ ὑπάρχη κάτι ἄλλο. Βλέπομε σὲ ποιὰ σχέση βρίσκεται ἡ ὕλη μὲ τὸ τέλος. Καὶ τὰ δυὸ εἶναι αἴτια τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ τὸ τέλος εἶναι πιὸ πολὺ αἰτία, γιατὶ τὸ τέλος εἶναι ὁ λόγος γενικὰ ποὺ ἡ ὕλη εἶναι ἀναγκαία. Αἰτία τῆς ἀναγκαιότητας εἶναι τὸ τέλος. *Φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. Καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δὲ ἡ τίνος ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους* (200 a 30-34).

2. Ἡ Μεταφυσικὴ ὡς ὑπέρβαση τῆς Φυσικῆς.

1. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ὄντος στὴν αἴσθηση ἢ στὸ λόγο;

Ὁ Ἀριστοτέλης διερευνώντας τὴ φύση ὡς αἰτία —σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ θεμελιώση τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη— ὁδηγεῖται ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰν ὑπέρβασή της, ἀφοῦ, καθὼς εἴδαμε, ἡ πρώτη ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἤδη «μεταφυσική». Ἔτσι ἡ φύση δὲν ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ὄν, ἀλλὰ παρουσιάζεται σὰν ἕνας τρόπος ποὺ ὑπάρχει τὸ ὄν. Ἀλλὰ τότε εὔλογα τίθεται, μ' ὅλη του τὴ σημασία, τὸ ἐρώτημα : τί εἶναι τὸ ὄν;

Ὁ Ἀριστοτέλης θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὂν καὶ ἐννοεῖ βασικὰ τὴν οὐσία, ἂν καὶ τὸ ὂν δὲν εἶναι μονάχα ἡ οὐσία, ἀλλὰ καὶ οἱ ἄλλες κατηγορίες : ποιότητα, ποσότητα κλπ. Ὑπάρχουν ὅμως βασικοὶ λόγοι ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἀριστοτελικὴ θεώρηση τοῦ ὄντος ὡς οὐσίας. Πρῶτα-πρῶτα, ἂν συνέβαινε νὰ εἶναι οἱ ἄλλες κατηγορίες ὂν μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία, τότε δὲν θὰ μποροῦσε νὰ γίνη καμιὰ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν (*Μετὰ τὰ Φυσ.* 1069 a 22-24). Ἐξ ἄλλου καμιὰ ἀπὸ τὶς κατηγορίες αὐτὲς δὲν ὑπάρχει ξεχωριστὰ ἀπὸ τὴν οὐσία (1069 a 24-25). Τὸ βασικότερο ὀντολογικὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἀκριβῶς αὐτό : ἡ οὐσία ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν καὶ ὄχι δυνάμει κάποιου ἄλλου, ὅπως τὰ ἄλλα ὄντα. Δὲν ρωτάει λοιπὸν ἡ Πρώτη φιλοσοφία, ἡ Μεταφυσική, γιὰ τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὶς ἀρχὲς καὶ αἰτίες τοῦ *ὄντος ᾗ ὄν*, δηλαδὴ τῆς καθαρῆς οὐσίας (1069 a 18-19). Ἂν γνωρίσωμε τὶς ἀρχὲς αὐτὲς καὶ τὰ αἴτια, τότε γνωρίζομε μαζὶ καὶ τὶς ἀρχὲς τῶν ἄλλων ὄντων ποὺ ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους στὴν οὐσία. Ἀλλὰ μὲ ποιὸν τρόπο θὰ φτάσωμε στὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τοῦ *ὄντος ᾗ ὄν*;

Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀνοίγονται δυὸ δρόμοι : ὁ ἕνας ὁδηγεῖ στὸ ὂν

μέσα ἀπὸ τὴν αἴσθηση, ὁ ἄλλος μέσα ἀπὸ τὸν λόγο. Ἡ αἴσθηση μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ ὄν ὡς αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ συγκεκριμένο ὄν, ἐνῶ ὁ λόγος μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ ὄν ὡς *γένος καθόλου* (1069 a 27-29). Εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ σημεῖο αὐτό. Οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι πλησιάζουν τὸ ὄν μέσα ἀπὸ τὴν αἴσθηση, γι' αὐτὸ καὶ ὡς ὄντως ὂν παίρνουν κάτι τὸ συγκεκριμένο, τὸ νερό, τὸ πῦρ κλπ., ἀλλ' ὄχι τὸ σῶμα ἐν γένει. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ ὕστερα τὸ ὄν ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ τὸν λόγο ὡς τὸ καθόλου, ποὺ εἶναι ἡ ἰδέα ἢ τὸ εἶδος, ἀπ' ὅπου προέρχονται τὰ συγκεκριμένα ὄντα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τὸν δικό του δρόμο, ποὺ δικαιώνει, κατὰ κάποιο τρόπο, καὶ τὴν αἴσθηση καὶ τὸ λόγο.

2. Οἱ τρεῖς περιοχὲς τοῦ ὄντος.

Ὁ Ἀριστοτέλης διαιρεῖ σὲ τρεῖς τὶς περιοχὲς τοῦ ὄντος. Ἡ πρώτη εἶναι ἡ περιοχὴ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, ἡ περιοχὴ δηλαδὴ τῶν φύσει ὄντων, ὅπως μᾶς δίνονται μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις (1069 a 30-34). Ἀλλὰ στὴν περιοχὴ αὐτή, ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτουν οἱ αἰσθήσεις, ἀνήκει καὶ ἡ περιοχὴ τῶν οὐρανίων σωμάτων ποὺ δὲν ὑπόκεινται στὴ φθορά, ἀλλὰ εἶναι *οὐσία ἀΐδιος*. Τέλος, ὑπάρχει πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ αὐτὴ τὸ ὄν ποὺ δὲν γνωρίζουν οἱ αἰσθήσεις, ἀλλὰ μονάχα ὁ λόγος. Τὸ ὄν αὐτὸ εἶναι ἀκίνητο. Ἀλλὰ εὔλογα τίθεται ἐδῶ τὸ ἐρώτημα : πῶς εἶναι δυνατὸν ἡ ἀκίνητη αὐτὴ οὐσία, ποὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο τῶν αἰσθήσεων, νὰ ὑπάρχη ;

Ἂν στὸν Πλάτωνα τὸ *ὂν ᾗ ὄν* ἀποκαλύπτεται ἀποκλειστικὰ στὸ λόγο καὶ εἶναι ἡ ἰδέα ἢ τὸ εἶδος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη συλλαμβάνομε τὸ ὄν καθόλου μὲ ὁδηγὸ καὶ τὴν αἴσθηση. Οἱ δυὸ πρῶτες περιοχὲς τοῦ ὄντος εἶναι ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, γιατὶ ὁ βασικὸς χαρακτήρας τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἡ κίνηση, ἐνῶ ἡ τρίτη περιοχὴ τοῦ ὄντος εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης ἐπιστήμης. Ἡ ἐπιστήμη βέβαια αὐτὴ εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ (1069 a 37-1069 b 2). Ἡ ἀκίνητη οὐσία ἔχει διαφορετικὴ ἀρχὴ καὶ ἑπομένως εἶναι ἀντικείμενο διαφορετικῆς ἐπιστήμης. Ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ πρῶτα στὴ θεώρηση τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, μὲ σκοπὸ νὰ περάση ὕστερα στὴ μὴ αἰσθητὴ οὐσία ποὺ εἶναι ἀκίνητη καὶ ποὺ θὰ ἀποτελέση τὸ ἀντικείμενο τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ ὑπέρβαση αὐτὴ εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ θεμελιωθῆ ἡ ἴδια ἡ Φυσικὴ ὡς γνώση τοῦ φύσει ὄντος[8]. *Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεω-*

8. Βλ. Aubenque 422.

ρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν (1026 a 27-33)[9]. Ἂν δὲν ὑπῆρχε καμιὰ οὐσία πέρα ἀπὸ τὸ φύσει ὄν, τότε ἡ Φυσικὴ θὰ ἦταν ἡ Πρώτη φιλοσοφία καὶ ὄχι ἡ Θεολογία. Ὅμως ἡ Φυσικὴ πραγματεύεται τὸ ἐν κινήσει φύσει ὂν καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεμελιωθῆ χωρὶς τὴν ὑπέρβαση ποὺ ἀποτελεῖ τὴ Μεταφυσική. Ἀλλιῶς δὲν θὰ γνωρίζαμε σὲ τί συνίσταται πραγματικὰ τὸ «εἶναι» τοῦ φύσει ὄντος[10].

3. Τὸ ὂν ἐν δυνάμει καὶ τὸ ὂν ἐν ἐνεργείᾳ.

Ἡ αἰσθητὴ οὐσία χαρακτηρίζεται, κατ' ἀρχήν, ἀπὸ τὴ μεταβολὴ (1069 b 3-4), μιὰ μεταβολὴ ποὺ συμβαίνει ἀνάμεσα στὰ *ἀντικείμενα ἢ τὰ μεταξύ* (1069 b 4-8). Τὰ *ἐναντία* δὲν μεταβάλλονται, ἀλλὰ τὸ ἕνα ἐμφανίζεται καὶ τὸ ἄλλο ἐξαφανίζεται. Γι' αὐτὸ καὶ χρειάζεται ἕνα τρίτο ποὺ παραμένει στὴ μεταβολή, κι αὐτὸ εἶναι ἡ ὕλη. Ὑπάρχουν τέσσερα εἴδη μεταβολῆς ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ ὄν : *κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ* (1069 b 10-11), δηλαδὴ μεταβολὴ κατὰ τὴν οὐσία, τὴν ποιότητα, τὴν ποσότητα καὶ τὸν τόπο. Ἡ μεταβολὴ κατὰ τὴν οὐσία εἶναι ἡ *γένεσις* καὶ *φθορὰ* (1069 b 11 ἑπ.), ἡ ποσοτικὴ μεταβολὴ εἶναι ἡ *αὔξησις* ἢ ἡ *φθίσις*, ἡ ποιοτικὴ εἶναι ἡ *ἀλλοίωσις κατὰ τὸ πάθος* καὶ ἡ κατὰ τόπο μεταβολὴ ἡ *φορά*. Ὅλες αὐτὲς οἱ κινήσεις εἶναι μεταβολὲς ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ ὄν. Ἀλλὰ πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ ὄν ; Γιατὶ ἂν τὸ γίγνεσθαι προϋποθέτη ἕνα ὑποκείμενο, πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ ὂν μὲ τὴ σημασία τοῦ *ὄντος ᾗ ὄν*;

Στὴ λύση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ὁδηγεῖται μέσα ἀπὸ μιὰ βασικὴ ὀντολογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ *δυνάμει ὂν* καὶ τὸ *ἐνεργείᾳ ὄν* (1069 b 15-20). Τὸ *δυνάμει ὂν* εἶναι ἡ ὕλη καὶ τὸ *ἐνεργείᾳ ὄν* εἶναι τὸ εἶδος. Ἀναλύοντας τὴν ὀντολογικὴ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι ἀποκαλύπτομε τὸν τριπλὸ χαρακτήρα της : *εἶδος, στέρησις* καὶ *ὕλη*, ἡ ὁποία περνάει ἀπὸ τὴ στέρηση στὸ εἶδος (1069 b 34-36).

Στὴν περιοχὴ τοῦ ὄντος, καθὼς εἴδαμε, ἡ οὐσία εἶναι τὸ πρῶτο, γιατὶ ὅλα τὰ ἄλλα ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους στὴν οὐσία. Ἂν λοιπὸν οἱ οὐσίες ἦταν φθαρτές, τότε τὰ πάντα θὰ ἦταν φθαρτὰ (1071 b 6-7). Εἶναι γι' αὐτὸ ἀνάγκη νὰ ὑπάρχη μιὰ ἀΐδιος ἀκίνητη οὐσία (1071 b 5). Ὑπάρχει ἄραγε κάτι μέσα στὴ φύση ποὺ νὰ ἔχη τὸ χαρακτήρα τοῦ *ἀϊδίου;* Ὁ Ἀριστοτέλης βρίσκει πὼς ὑπάρχει, κι αὐτὸ εἶναι ἡ κίνηση, γιατὶ ἡ γένεση καὶ φθορὰ τῆς κίνησης εἶναι ἀδύνατη, ἀλλιῶς δὲν θὰ ὑπῆρχε κἂν φύση (1071 b 7-8). Ἡ κίνηση εἶναι πάντα κίνηση ἑνὸς ὄντος, γι' αὐτὸ καὶ ἂν ὑπάρχη

9. Βλ. σχετικὰ Bröcker 272 ἑπ.
10. Βλ. Volkmann-Schluck 46 ἑπ.

ἀΐδιος κίνηση, θὰ ὑπάρχη ἐπίσης καὶ ἀΐδιο ὄν. Εἶναι ὅμως ἡ κίνηση πράγματι *ἀΐδιος*; Βέβαια παντοῦ στὴ φύση διαπιστώνομε ὅτι ὑπάρχει κίνηση, ἀλλὰ ἡ ἐμπειρικὴ αὐτὴ διαπίστωση δὲν ἀρκεῖ, γιατὶ δὲν ἔχει ἀναγκαιότητα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδεικνύει τὴν ὕπαρξη *ἀϊδίου κινήσεως* μέσα ἀπὸ τὴ σχέση κίνησης καὶ χρόνου. Ὁ χρόνος οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται, εἶναι πάντα, γιατὶ ἀλλιῶς δὲν θὰ ὑπῆρχε πρότερο καὶ ὕστερο. Ἀλλὰ ὁ χρόνος χωρὶς κίνηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι. Ἂν ὁ χρόνος εἶναι πάντα, τότε καὶ ἡ κίνηση εἶναι *ἀΐδιος*. Ἐφ' ὅσον λοιπὸν ὑπάρχει *ἀΐδιος* κίνηση, θὰ ὑπάρχη καὶ *ἀΐδιον* ὄν.

Ἀλλὰ καὶ ἡ κίνηση εἶναι ἀδύνατη χωρὶς τὸ ἐν κινήσει ὄν : κίνηση εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ *ἐν δυνάμει ὄν* στὸ *ἐν ἐνεργείᾳ ὄν*. Γιὰ νὰ ὑπάρχη ὅμως κίνηση, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, πρέπει τὸ ὄν νὰ μὴ ἔχη ἁπλῶς κινητικὴ δυνατότητα, γιατὶ μπορεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει μόνον δύναμη νὰ μὴ ἐνεργῆ (1071 b 13-14). Δὲν ἀρκεῖ γι' αὐτὸ νὰ πλάσωμε «ἀΐδιες οὐσίες», ὅπως εἶναι οἱ πλατωνικὲς ἰδέες, πρέπει μέσα στὶς οὐσίες αὐτὲς νὰ ὑπάρχη ἀρχὴ ἱκανὴ νὰ προκαλῆ μεταβολὴ (1071 b 14-15). Ἀκόμη πρέπει ἡ ἀρχὴ αὐτὴ νὰ ἐνεργῆ γιὰ νὰ ὑπάρξη κίνηση, ἐπομένως ἡ οὐσία της πρέπει νὰ εἶναι ἐνέργεια (1070 b 20-21). Ἐφ' ὅσον τώρα τὸ δυνάμει ὂν εἶναι ἡ ὕλη, ἡ ἀρχὴ τῆς *ἀϊδίου κινήσεως*, πρέπει νὰ μὴ ἔχη ὕλη, πρέπει δηλαδὴ νὰ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὑπάρχει ὅμως ἐδῶ μιὰ δυσκολία : σύμφωνα μὲ μιὰν ἄποψη ὅ,τι ἐνεργεῖ ἔχει δύναμη, καθετὶ ὅμως ποὺ ἔχει δύναμη δὲν ἐνεργεῖ. Ἑπομένως, ἡ δύναμη προηγεῖται τῆς ἐνέργειας. Ἂν αὐτὸ συνέβαινε, συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅλα θὰ ἦταν στὴν κατάσταση τοῦ δυνάμει καὶ δὲν θὰ ὑπῆρχαν ὄντα. Γι' αὐτὸ ὅσο δύσκολο κι ἂν εἶναι νὰ τὸ σκεφτοῦμε, ἡ ἀρχὴ τῆς *ἀϊδίου κινήσεως* πρέπει νὰ εἶναι αἰώνια ἐνέργεια (1071 b 23 ἑπ.). Ἡ ἀρχὴ τώρα αὐτὴ ὡς ἀρχὴ εἶναι ἡ ἴδια ἀΐδιος καὶ δὲν χρειάζεται γι' αὐτὸ ἄλλη αἰτία, ἀφοῦ ἡ ἴδια εἶναι ἡ πρώτη καὶ τελευταία.

4. Ἡ διπλῆ ὑπέρβαση τῆς Μεταφυσικῆς.

Εἴδαμε πὼς ἡ αἰωνιότητα τῆς κίνησης καὶ τοῦ χρόνου ὑπάρχει μόνον ἂν τὸ *πρῶτον κινοῦν* εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὡς καθαρὴ ἐνέργεια τὸ *πρῶτον κινοῦν* εἶναι τὸ ἴδιο ἀκίνητο, γιατὶ ἡ κίνηση σημαίνει μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει ὂν στὸ ἐνεργείᾳ ὄν. Ἂν λοιπὸν ἡ αἰτία τῆς κίνησης τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἡ ἴδια ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε εἶδους κίνηση, γίνεται φανερὸ πὼς τὸ Εἶναι τῆς φύσης θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀρχὴ ποὺ ὑπερβαίνει τὴ φύση. Ἡ ὑπέρβαση ἀκριβῶς αὐτὴ ὁρίζει τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῆς Μεταφυσικῆς[11]. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς

11. Βλ. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1959⁹, 19-20.

Μεταφυσικῆς[12], βρίσκει τὴν ἀπάντησή του μέσα ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι τῆς φύσης, τὸ ὁποῖο, σὲ τελευταία ἀνάλυση, θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀρχὴ «ὑπερβατικὴ» μὲ τὴ σημασία ποὺ εἴδαμε. Στὴν προσπάθεια ὅμως νὰ γνωρίση τὴν οὐσία τῆς ἀρχῆς αὐτῆς ἡ ἀριστοτελικὴ Μεταφυσικὴ καταλήγει ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰ δεύτερη ὑπέρβαση, αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως μὲ ἀφετηρία ὄχι τὴ φύση, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο. Τὸ ἐρώτημα ποὺ θὰ μᾶς ὁδηγήση ἐδῶ εἶναι : πῶς νοεῖται τὸ Εἶναι ὡς καθαρὴ ἐνέργεια;

Κατ' ἀρχήν, καθαρὴ ἐνέργεια μπορεῖ νὰ εἶναι, μόνον ἂν ὑπάρχη καθαρὸ εἶδος, εἶδος δηλαδὴ χωρὶς ὕλη. Τὸ εἶδος γενικὰ στὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει ἢ στὴν ὕλη ἢ στὸ νοῦ, ἐπομένως τὸ καθαρὸ εἶδος μπορεῖ νὰ ὑπάρχη μονάχα στὸ νοῦ. Γιατὶ ἡ αἴσθηση μᾶς φανερώνει τὸ ἐπὶ μέρους αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ ὄν καὶ μόνον ὁ νοῦς νοεῖ τὸ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ εἶδος καθόλου. Ἀλλὰ ὁ νοῦς, ἐνῶ νοεῖ, τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ Εἶναι, ταυτόχρονα νοεῖ τὸν ἑαυτό του. *Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ* (1072 b 20-21). Νοεῖ ὅμως ὁ νοῦς πάντα τὸ Εἶναι;

Στὸν ἄνθρωπο ὁ νοῦς καταγίνεται πιὸ πολὺ μὲ τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα καὶ λίγες εἶναι οἱ στιγμὲς ποὺ νοεῖ τὸ Εἶναι. Ἀλλὰ ἂν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δὲν συνίσταται στὸ νοεῖν ἀποκλειστικὰ τοῦ Εἶναι, τότε τί εἶναι ἄραγε; Στὴ σφαῖρα τοῦ ἀνθρώπινου ὁ νοῦς παρουσιάζεται σὰν τὸ δυνάμει ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ νὰ περάση στὴν κατάσταση τοῦ ἐνεργείᾳ καὶ ἀντίθετα. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν συμβαίνει μὲ τὸ ὕψιστο ὄν, τὸν Θεό, ποὺ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ἡ οὐσία του βρίσκεται ἀκριβῶς στὴ συνεχῆ ἐνεργητικὴ κατοχὴ τοῦ νοητοῦ, καὶ ἀφοῦ εἶναι αἰώνια ἐνέργεια ὁ νοῦς νοεῖ πάντα τὸ Εἶναι. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Θεὸς ποὺ ἔχει τὴ θεωρητικὴ ἐκείνη μακαριότητα, ποὺ ἐμεῖς λίγες στιγμὲς τῆς ζωῆς μας τὴν ἀπολαμβάνομε, εἶναι μιὰ θαυμαστὴ ὕπαρξη (1072 b 25 ἑπ.). Ἐφ' ὅσον τώρα ζωὴ εἶναι *νοῦ ἐνέργεια*, ὁ Θεός, ὡς καθαρὴ ἐνέργεια, εἶναι ἡ ζωὴ στὴν ὑπέρτατη βαθμίδα της (1072 b 29-31). Ὁπωσδήποτε ὅμως καὶ ὁ ἄνθρωπος, ποὺ εἶναι ἕνα φύσει ὄν, ὅπως καὶ τόσα ἄλλα, καὶ γι' αὐτὸ ὑπόκειται στὴ μεταβολή, φτάνει —ἔστω καὶ σὲ λίγες στιγμὲς τῆς ζωῆς του— στὴ θεωρία τοῦ Εἶναι. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται τὸ κοινὸ ποὺ ἔχει μὲ τὸ Θεό, ἀλλὰ καὶ ἡ οὐσιαστικὴ διαφορὰ ποὺ τοὺς χωρίζει. Ὁ Ἀριστοτέλης προσπαθώντας νὰ ὁρίση τὴν οὐσία τοῦ ὑψίστου αὐτοῦ ὄντος, τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι νοῦς[13], ὁδηγεῖται σὲ μιὰν ὑπέρβαση τοῦ ἀνθρωπίνου νοεῖν, γιὰ ν' ἀποκαλυφθῆ ἔτσι ὁ διττὸς ὑπερβατικὸς χαρακτήρας τῆς Μεταφυσικῆς.

Ὁ Ἀριστοτέλης γνωρίζει ὅτι ὁ προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ὑψίστου ὄντος ὡς νοῦ προσκρούει σὲ ὁρισμένες δυσκολίες. Ἂν ὁ νοῦς εἶναι ἀπὸ

12. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 8 ἑπ.

13. Βλ. Landgrebe 78 ἑπ.

καθετὶ ἄλλο τὸ πιὸ θεϊκό, σὲ ποιὰν ἄραγε κατάσταση πρέπει νὰ ὑπάρχη γιὰ νὰ ἔχη τὴ θεϊκὴ αὐτὴ ἰδιότητα;

Πρῶτα-πρῶτα ὁ νοῦς πρέπει νὰ νοῆ κάτι, γιατὶ χωρὶς τὴν ἐνεργητικὴ κατοχὴ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς παραμένει μιὰ ἁπλῆ δυνατότητα γιὰ νόηση. Ἀλλὰ ἂν πάλι ὁ νοῦς νοῆ, ὅμως ἡ νόησή του κυριαρχεῖται ἀπὸ κάτι ἄλλο, τότε στὴν οὐσία του εἶναι μόνο δύναμη, ἐφ' ὅσον ἡ πράξη τοῦ νοεῖν ἀποτελεῖ τὴ μεγαλειότητά του. Καὶ δὲν θὰ ἦταν στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ νοῦς ἡ *ἀρίστη οὐσία* (1074 b 20), ἀλλὰ ἡ νόηση. Ἀλλὰ ἂν εἴτε νοῦς εἴτε νόηση εἶναι ἡ οὐσία του, τί ἄραγε νοεῖ; Ἢ θὰ νοῆ ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του, μᾶς λέει ὁ Ἀριστοτέλης, ἢ κάτι ἄλλο. Καὶ ἂν νοῆ κάτι ἄλλο, ἢ θὰ νοῆ τὸ ἴδιο πάντα ἢ διαφορετικὰ πράγματα. Ἂν ὅμως δὲν νοῆ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ κάτι ἄλλο, τότε ἡ νόηση χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ μεταβολὴ καὶ δὲν θὰ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὡς καθαρὴ ἐνέργεια ὁ νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι δύναμη, γιατὶ τότε θὰ ἦταν ἐπίπονο τὸ *συνεχὲς τῆς νοήσεως* (1074 b 28-29), ὅπως συμβαίνει στὸν ἄνθρωπο. Ἀλλὰ ὑπάρχει κι ἕνας οὐσιαστικότερος λόγος ἀπὸ τὸν παραπάνω : ἂν εἶναι δύναμη, θὰ ὑπῆρχε καὶ κάτι ἄλλο ἀνώτερο ἀπὸ τὸ νοῦ, τὸ *νοούμενον*, ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ νόηση ποὺ εἶναι ἁπλῶς δύναμη καὶ ποὺ γι' αὐτὸ καθορίζεται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ νοεῖ. Τί νοεῖ ὅμως ὁ θεῖος νοῦς; Ἐπειδὴ εἶναι τὸ ὕψιστο ὄν, καθαρὴ ἐνέργεια, νοεῖ τὸν ἑαυτό του. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὁρίζει τὴν οὐσία τοῦ θείου αὐτοῦ ὄντος ὡς *νόησιν νοήσεως* (1074 b 35).

Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἄλλοτε νοεῖ καὶ ἄλλοτε ὄχι. Ἐνῶ νοεῖ κάτι, εἶναι μέσα στὴ δυνατότητά του νὰ «νοήση» καὶ κάτι ἄλλο. Ἡ δύναμη γιὰ νόηση προσδιορίζει τὴν οὐσία του. Δὲν εἶναι λοιπὸν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς *ἀΐδιος*. Κι ὅμως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς μπορεῖ νὰ «νοήση» τὸ *ἀΐδιον*. Ἐπειδὴ νοεῖ βέβαια τὸ Εἶναι ἀλλὰ ὁ ἴδιος δὲν εἶναι *ἀΐδιος*, δὲν μποροῦμε στὸ ἀνθρώπινο νοεῖν νὰ δοῦμε νὰ πραγματώνεται ἡ νόηση στὴν οὐσία της. Χρειάζεται γι' αὐτὸ νὰ ὑπερβοῦμε τὸν ἄνθρωπο, γιὰ νὰ δοῦμε νὰ πληροῦται ἡ νόηση στὴ νόηση τοῦ ὑψίστου ὄντος. Ἡ ἴδια λοιπὸν ἡ νόηση, ἡ οὐσία τοῦ ὄντος καθόλου, δὲν νοεῖται παρὰ ὡς ὑπέρβαση : νόηση εἶναι ἡ νόηση τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ νόηση ὡς ὑπέρβαση.

LA MÉTAPHYSIQUE EN TANT QUE TRANSCENDANCE DE LA PHYSIQUE CHEZ ARISTOTE

Résumé.

La réflexion philosophique chez Aristote part de la physique en tant que connaissance philosophique de l'être au niveau de la nature. Aristote s'ef-

force de saisir l'essence de la nature. Il est ainsi contraint de prendre position à l'égard de ses prédécesseurs et notamment à l'égard de la thèse parménidienne sur l'unicité de l'être. Il importe du point de vue d'Aristote de réfuter la thèse de Parménide puisque c'est ainsi seulement que la physique, en tant que science de l'être au niveau de la nature, peut être fondée. La position de Parménide supprime l'essence de la nature, puisqu'elle implique l'impossibilité du mouvement, lequel représente, selon Aristote, le caractère essentiel de l'être naturel.

Aristote réfute la thèse de Parménide en partant de la multiplicité des significations de l'être, que revèle le discours. Aristote montre que l'être n'est pas seulement un, mais aussi multiple. Seulement si l'être est à la fois un et multiple, le mouvement, et par conséquent l'être naturel, peut exister. C'est à cette condition que la physique, en tant que connaissance des premiers principes et causes des êtres naturels, est possible.

La nature est, selon Aristote, une espèce de cause. En tant que cause du mouvement, elle est à la fois matière et forme. Mais la forme est davantage nature que la matière, parce qu'elle remplit davantage les conditions de l'essence. Mais si la matière aussi bien que la forme est nature, quel est l'objet de la physique? Est-ce la forme ou la matière? La physique doit connaître aussi bien la matière que la forme, mais celle-ci uniquement dans ses rapports avec la matière. Par contre la philosophie première (métaphysique) étudie la forme en tant que telle, c'est à dire l'essence pure, abstraction faite de son rapport avec la matière. Mais si la forme, aussi bien que la matière, est cause de mouvement, cette cause en tant que premier principe, n'est pas du ressort de la physique, mais de la métaphysique, parce que le premier principe du mouvement doit être, lui même, immobile. Puisque le mouvement constitue le caractère essentiel de la nature, un premier principe immobile, quel qu'il soit, ne se situe pas au niveau de la nature, la transcende et acquiert un statut métaphysique. La réflexion sur la nature en tant que cause conduit Aristote à transcender la nature. La nature ne constitue pas l'être et tant qu'être. Elle apparaît plutôt comme une modalité de l'être. Sans la transcendance métaphysique on ne saurait pas en quoi consiste l'«être» de l'objet physique. Cette transcendance est donc nécessaire pour fonder la physique en tant que connaissance de l'être naturel. Mais, dans ce cas, qu'est ce que l'être en tant qu'être? Selon Aristote, l'être en tant qu'être est acte pur. Mais comment concevoir l'être en tant qu'acte pur?

En s'efforcant de répondre à cette question Aristote aboutit à une seconde transcendance: C'est l'homme et non la nature qui est transcendé cette fois. L'acte pur ne peut exister que si une forme pure, c'est-à-dire une forme sans matière, existe. La forme pure ne peut exister que dans l'in-

tellect, parce que l'intellect seul pense l'être, soit la forme, en tant que telle.

Mais en pensant l'être, l'intellect se pense lui-même. Ainsi Aristote définit l'essence de l'être suprême, Dieu, qui est intellect, comme «pensée de la pensée». L'intellect humain pense, lui aussi, l'être, mais ne le possède pas activement et d'une manière stable et durable. Il ne le saisit qu'à certains moments privilégiés. Bien que l'intelligence pense «l'éternel», elle ne trouve pas sa plénitude au niveau de l'intellect humain. L'homme doit se transcender lui-même afin de saisir la plénitude de l'intelligence au niveau de l'intellect de l'être suprême. L'intelligence donc, l'essence de l'être en tant qu'être, n'est concevable que comme transcendance. L'intelligence est la pensée de l'Être; mais il s'agit de l'intelligence en tant que transcendance.

Thessalonique N. G. Avgélis

D. Z. ANDRIOPOULOS, Kansas City/USA

THE STOIC THEORY OF PERCEIVING AND KNOWING

Αἴσθησις.

A great deal of ambiguity surrounds the meaning of αἴσθησις as used by the Stoics. The testimony of Diogenes Laertius[1] is explicit of this confusion. In his statement αἴσθησις means:

(a) the current (πνεῦμα) passing from the principal part of the soul (ἡγεμονικὸν) to the senses;

(b) apprehension (κατάληψις) by means of *the senses*;

(c) the apparatus of the sense-organs (αἰσθητήρια);

(d) the activity (ἐνέργεια) of the sense-organs.

Statement *a* introduces two points worth examining: first, the point of departure of the perceptual activity is the ἡγεμονικόν, the ruling part of the soul rather than the source of external stimuli or the functioning of the sense organs. The perceptual activity in this sense can be identified with the πνεῦμα, the kinetic current departing from the ἡγεμονικόν, arriving at the sense-organs and, then, returning in a spiral mode back to the ἡγεμονικόν. The analogy of the spider-web is indicative of this doctrine[2]. It is rather an unusual thesis, for in discussing perception most descriptions follow the reverse path, or, more precisely: from the sense organ, and via the neurons, to the mind. At this point, note also that a hidden assumption seems to be involved having to do with will, i.e. the ἡγεμονικὸν is a sort of agent commanding the pneumatic current how and where to move. Although the text does not state, it might not be too risky to say that the Stoics assumed a physiological perception, the use of neurons as channels of the pneumatic current. What is only stated is that pneumatic currents reach each sense, and then return to their source, the ἡγεμονικόν. The πνεῦμα is corporeal in its constitu-

---

1. *Lives of Eminent Philosophers, Zeno.* Transl. by R. D. Hicks. The Loeb Classical Library 1965, 7, 50.

2. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. by H. von Arnim (Hereafter: SVF) 2, 802; 841; 879. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Albany, State University of New York Press 1970, 52-59.

tion and this view is quite consistent with the Stoics' fundamental assumption of corporeality. Chrysippus, for example, held an extreme monistic position subscribing to an unreserved corporealism. The only exception, in Stoic philosophy which was the source of much controversy, was the λεκτόν[3].

---

3. The concept of *lekton* cannot be examined because it is out of the scope of this work. Scholarly work has not yet well assured us as to what the Stoics really meant. Sextus (*Against the Logicians* 8,11-12) reports that Stoics held that *three things are connected together: the signified, the signifying and the object... the two of them are corporeal, i.e. speech and object, the third is incorporeal, i.e. the signified, the lekton, which is true or false.* And further (8,70), *lekton* is *what subsists in conformity with a rational presentation;* he also reports (8,257-264) that Marcus Aurelius' teacher, Basileides, contrary to the orthodox Stoic position, did not accept the existence of *lekta;* Diogenes Laertius (7,51, 63): *what subsists according to a rational presentation.* Simplicius (*In Cat.* 10) interprets *lekta* to be identical with *thoughts* and *things said.* I. M. Bochenski (*Ancient Formal Logic,* Amsterdam, North-Holland Publ. Co. 1963, 84) renders the definition of the *lekton* as *what consists in conforming with a rational presentation* (φαντασία λογική), *i.e. an object as conceived.* W. Kneale and M. Kneale (*The Development of Logic,* Oxford, The Clarendon Press 1964, 139-158) find the concept of *lekton the most original part of their Stoics's theory... an important novelty in the philosophy of logic.* Due to the lack of sufficient textual evidence, plus, the diversity of accounts from the available sources the Kneales realize the difficulty of rendering the intended meaning of *lekton;* for them (a) *it is likely that the Stoics were convinced...that lekta must be distinguished from the sentences which expressed them. It is not the case, however, that any type of lekton can be identified simply with the proposition* (153); (b) *what is meant is probably the most literal translation of lekton;* (c) a lekton *is the result of abstraction from particular forms of linguistic expression...* what remains constant in translation from one language to another (158, underlining mine). Wisniewski (*The Problem of Cognition of the External World in Stoic Philosophy,* «Classica et Mediaevalia» 19 [1958] 114) agrees with K. Prantl (*Gesch. d. Logik* 1, Leipzig 1855, 421) that Sextus Empiricus' evidence admits a double exegesis: (a) *lekton* is *something between the external world and our mind... it is to enable us to cognize reality ... They could have a real existence, if any sentence expressing a certain judgment referred to the concrete properties of an object and in this way expressed truth and falseness because a real existence of some premise from the rhetorical and syllogistical point of view was regarded as something really existing.* (b) *If the* lekta *expressed a pure notion,* ennoema, *then a real existence would not be attributed to them. In the first case we have to deal with* materialistic empiricism *in the second with* nominalism (underlining mine). Watson (*Stoic Theory of Knowledge* 41-48) subscribes to the view that *lekton* means *that which can be expressed.* Further: (a) *lekta are frames, «mental constructs, not physical words»;* (b) *the* lekton *is neither the word nor, of course, the object nor the* ennoema, *but the* connection *established by us in the external universe and between it and ourselves, because of logos through which we tend to articulate reality for ourselves;* and (c) the Stoic theory of *lekton* might be compared with both Frege's and Carnap's

The πνεῦμα, however, cannot be an exception ; it is a mixture of air and fire[4]. And its function is more general rather than limited in the cognitive activity of an organism ; it is used as a metaphysical concept to explain the individuation of the unqualified substance ; it is like a moulding process from within, giving shape and character to particular things ; by its activity the amorphous substance is differentiated and qualified[5]. The πνεῦμα related with cognition is considered by the Stoics as a necessary part of αἴσθησις and conceptual perception ; it seems that only by virtue of the πνεῦμα, arriving at the sense organ through the neurons, αἴσθησις is identified as ἐνέργεια, activity of the sense-organs. Following this interpretation some of the confusion which can be created by *a*, *b*, *c*, and *d* might be dispelled.

Statement *b* suggests the doctrine of faculties employed by Aristotle, which presuppose the Aristotelian concept of δυνάμει. If so, they (senses) should be seen as abilities or dispositions that function under the proper circumstances. Further, αἰσθήσεις, the senses as faculties should be understood both as separate from the sense organs and inseparable : they are separate because they are dispositions (δυνάμεις), and inseparable in the sense that the absence of the sense organs necessitates the absence of the former (but not vice versa).

---

theories of referring (19-26). (transliterations and underlin. mine). A. A. Long *(Language and Thought in Stoicism,* in *Problems in Stoicism,* University of London, Athlone Press 1971) : *it is clearly proper to translate,* lekton *by what is said «where» what is said covers statement «or» state of affairs signified by a word or set of words . . .* lekton *has logical and grammatical functions* (77) ; lekton *is defined as the objective content of acts of thinking* (νοήσεις 82) ; *our sources do not imply that* lekta *are independent entities* (90 ; also 96, 98).

4. SVF 2,826.

5. SFV 2,413, 449 ; Gould 59 : *the combination of qualities that an individual thing manifests are the effects of* pneuma; the blending of qualities and relations which the object manifests are due to the *pneuma.* Gerard Watson (*The Stoic Theory of Knowledge,* Belfast, The Queen's University Press 1966, 15 : *The* pneuma *as responsible for the highest form of unity of inorganic matter was called by them* hexis. In SVF 2,45 the account refers to *tonike kinesis in substances which moves simultaneously (a) inwards and (b) outwards* ; the *a* responsible for quantitative and qualitative characteristics whereas the *b* for unity and substance. These accounts do not give a clear account of the Stoics' doctrine. Perhaps, the Stoics themselves had not defined *pneuma* in a satisfactory way. Hence, Alexander's puzzlement (SVF 2,442) is justified. Translators have rendered the term variously : Hicks (Note 1) : *current;* D.W. Hamlyn (*Sensation and Perception,* London, Routledge & Kegan Paul 1966, 35-39), has only transliterated it as *pneuma;* J. L. Saunders (*Greek and Roman Philosophy after Aristotle,* N. Y., The Free Press 1966), *spirit.* Spirit by its spiritualistic connotation might be misleading.

The term κατάληψις appearing in *b* is not semantically clear. Is κατάληψις the outcome of the senses' functioning in general, or does it have to do with qualifying impressions, and thusly dividing them into categories? It seems that in the context of this paragraph κατάληψις refers to the outcome of the functioning of the senses in general; i.e. it is a sort of general, unqualified sensory impression. But if this is so, it is contrary to the meaning of the term, especially when it is used to predicate impressions as cataleptic on which the criterion of truth is based. We will return to this problem later.

Statement *c* is explicit. It says that the term αἴσθησις is used by Stoics to denote αἰσθητήρια, sense organs.

Statement *d* however admits two interpretations: the one links the term ἐνέργεια (activity) specifically with the sense organs; the second refers to the entire activity beginning with the ἡγεμονικὸν[6] continuing through the senses to the functioning of the sense organs, and ending up at the κατάληψις (if the latter is taken to be the result[7] of the perceptual process). If the former, the connotation of ἐνέργεια is limited; if the latter, though it includes the former it has a wider meaning. In the text the sentence is: the activity of the sense-organs is itself also called sensation (αἴσθησις)[8]. This syntactical structure does not necessarily denote only the ἐνέργεια of the sense organs; if it did, the sentence should be attached to the previous sentence: the apparatus of the sense-organs. But in fact it is not attached. I am inclined to support the wider interpretation that Stoics at times used αἴσθησις as a term or a substitution for the entire perceptual activity. Hick's translation[9] is inaccurate and misleading; Saunders' translation[10] is literal, but due to Laertius' lack of specification one is still left without a complete explanation; Hamlyn does not mention this sentence at all.

Οἰκείωσις.

Of much interest are Hierocles's views[11] of συναίσθησις as consisting a necessary condition of perception. Hierocles maintained that in order to

---

6. The Stoics locate the *hegemonicon* in the heart, except Cleanthes who assumed it to be seated in the brain (SVF 2,880, 885, 894, 910).

7. Hamlyn (Note 5) seems to do this p. 37.

8. Diogenes Laertius 7,52,6.

9. Ibid.

10. Saunders 67: *Furthermore, the activity itself is called sensation.*

11. M. van Straaten, *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine,* Amsterdam 1946, Fragm. 96.

perceive a physical thing it is necessary that the perceiver has first an awareness of himself as being a sort of storehouse of the incoming sense impressions. It is also interesting to note that Hierocles refers to the τονικὴ κίνησις, the tensional inner-perceptual field created from the ἀντερειστικόν, the resistance of the body towards the *psyche*, resulting up to the passing reports to the ἡγεμονικόν. This inner-kinetic conflict eventually results up to what is called συναίσθησις, self-consciousness, which, in turn, is a necessary factor for perception. This new aspect of the Stoic theory of perception has been discussed, not sufficiently, but just to the extent to serve the main discussion on the subject of οἰκείωσις. Οἰκείωσις is referred to as a kind of organic power which is rather difficult to characterize either as inborn or acquired immediately after the birth of man. The power of οἰκείωσις has its opposite (ἀλλοτρίωσις); both can be regarded as the starting points of sensing (αἰσθάνεσθαι). Basically these powers are related with the organisms' survival, or, in Aristotelian terms σώζεσθαι, self-preservation. Οἰκείωσις is an act of assimilation of what is conducive to the survival of the organism[12] whereas ἀλλοτρίωσις an act of rejection of what might be detrimental to it; the former is beset by a feeling of pleasure, the latter by pain. This kind of «transaction» between the organism and environment is the ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι[13]. We can note, then, that αἴσθησις can be traced genetically back to a biological basis. Συναίσθησις, self-consciousness is necessary for the development and the correct exercise of οἰκείωσις and ἀλλοτρίωσις, and, hence, of sensory perception. The reader can compare this theory with both Aristotle's functionalism and the modern theory of perception (Assimilation-Adaptation-Equilibrium) by the Swiss psychologist Piaget.

Λόγος.

Despite their empiricist theory, the Stoics following the old philosophical tradition seem to transcent the experiential cognition. *Logos* is introduced as a complementary factor of man's total cognitive process. The distinction is clearly shown by this passage:

According to them it is by sence that we apprehend black and white, rough and smooth, whereas it is by reason (λόγος) that we apprehend the conclusion of demonstration[14].

The effectiveness of sensation, αἴσθησις, then is limited. By means of sensation we only can know the sensory data of primary qualities. The sensory data (primary impressions) are, according to Aetius' testimony,

12. Diog. Laert. 7,85. 13. SVF 1,197. 14. Diog. Laert. 7,52,6-9.

accurate, an assertion reminding one of Aristotle's concept of the unmistakability of perceiving particular sensibles, ἴδια. But, this is contrary to Cicero's testimony, who says :

That which was grasped by sense he [*Zeno*] *called a sensation, and if it was grasped so that it could not be «destroyed» by reason, he called it knowledge*[15].

The final part of the statement suggests that sensations *could be* destroyed by reason. And, if *destroyed* refers to the discovery of something as false, this implies both that Stoics make no universal statement concerning the accuracy of the sensations and that reason is recognized by them as a major factor in the aquisition of knowledge. While Cicero refers specifically to Zeno, this does not necessarily extend his view to the entire group of Stoic philosophers. Anyway, h e r e sensations might not denote exclusively primary qualities, i.e. raw sensory data, unrelated and unsignified ; «sensations» might refer to additional elements of more advanced cognitive stages.

What might be very enlightening at this junction is Chalcidius's testimony[16] which refers to Chrysippus's position :

The whole soul extends its senses, which are functions of it, like branches, from that ruling part, as from a tree ; and these senses are to be reporters of those things which they perceive, while the ruling part itself, like a king, passes judgment upon those things which the senses will have reported. Moreover these things which are sensed, namely bodies, are composites, and thus each sense perceives some one ingredient in the composition ; this one, colour ; another, sound ; and while that one discerns the flavor of fluids, this one discerns the aromas of substances, and that one by touch distinguished roughness and smoothness. And all this is concerned with what is present ; however, no sense remembers what is past or apprehends what is future. Rather it is the peculiar function of inner deliberation *and* reflection *to* observe *the affection of each sense and to infer what this object is from those data which the senses report, and to apprehend what is present, and moreover to remember what is no longer present, and to forsee what will happen.*

It seems that *inner deliberation and reflection* should be identified with λόγος, «reason» of the preceding two passages (14,15) ; the function of both of them is to enable the perceiver to transcend the raw information from sense-data, draw inferences and apprehend the object perceived. Further, this testimony alludes to the factor of past experience and the power of recalling, plus, to an identification of λόγος with the ἡγεμονικόν, the ruling part.

As for the way the coming stimuli from the object are transmitted to the sense organs the information is limited. We are only said that in visual

15. SVF 1,60 ; Saunders 66. 16. SVF 2,879.

perception the air is a sort of transmitter where the sense data from the object are conveyed by means of an air mass whose shape is like a cone; the base of the cone is on the object while the peak of the cone contacts the visual organ. The acoustic sense-data are transmitted too by air, but the air shows a wavelike movement which begins from the object and ends in the receiving part of the ear[17].

Φαντασία.

In the Stoic theory αἴσθησις is confusingly related to a family of cognitive concepts. It is first related with φαντασία, presentation; although Stoics at times differentiate one from the other[18], in this they are not always consistent. If by φαντασία they refer to the outcome of processes[19], and αἴσθησις is taken as a process, then they are referring to two different things. But sentence b[20] in which κατάληψις is taken to mean the end product of process and since κατάληψις is said to be identified with αἴσθησις[21], we say that Stoics talk about one thing. Despite this last statement, I interpret them as meaning two different things, having clearly conceived the difference between psychological processes and static epistemological units. Confusion is created by their use of inadequate terms relating to the perception family. It can be suggested that at this point both Diogenes and Sextus might have mispresented the Stoic theories.

The relation of αἴσθησις with φαντασία, then, is that of process to product of the process. Stoics placed much emphasis on the latter since they regarded it as the primary epistemological unit upon which all cognitive concepts and operations are based. It is generically indispensable for both cognition in general, and the criterion of truth in particular[22]. But what is φαντασία? The general answer is that it is a τύπωσις, an inscription of traces on the soul. It reproduces in a microscopic scale some of the most basic properties and characteristics of the external object; it functions as a kind of medium, a means through which the ἡγεμονικόν, with its activities of comparison and co-ordination can perceive the physical object. We should

---

17. Diog. Laert. 7,157-58. Also, in S. Sambursky, *The Physics of the Stoics*, London, Routledge & Kegan Paul 1959, where he relates aesthesis with physics.

18. Diog. Laert. 7,49,1.

19. Sextus, *Against the Logicians* 1,242-45. The differentiation of *phantasiae* (probable, improbable, true, false, etc.) assumes them to be static.

20. Diog Laert 7,50.

21. Ibid.

22. Ibid. 7,49-50: *The criterion of truth cannot be without phantasia.*

recall that for Stoics soul is both corporeal and at birth blank as a sheet[23]. But τυπώσεις as understood by Cleanthes i.e. κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν[24], carved and eminenced, considered as a crude doctrine, was improved by Chrysippus who explained that what takes place in the mind is a mere ἑτεροίωσις, an alteration. Chrysippus argues against the views of Cleanthes. If the τύπωσις theory is valid, Chrysippus asks, how could the same part of the soul have two forms, schemata, at the same time ? This would result in a contradiction. If numerous opposing presentations could occur ἅμα, simultaneously, a mental confusion would be the outcome. Could each new form overrule those already present? That would be absurd. This is reminiscent of the similar case, usually known as the memory problem, of the psychologists who advocated a strict localization of experience. For such an operation (τύπωσις) to take place would require the abolition of memory. After several revisions the following definitions were formed :

(a) Presentation is an impression; τύπωσις, in the soul in so far as it is «soul»[25].
(b) Presentation is an alteration, ἑτεροίωσις, of the regent part[26].
(c) Presentation is an alteration, ἑτεροίωσις, of the regent part by way of passivity, κατὰ πεῖσιν[27].

In the first place, what is really interesting about the successive revisions is the introduction of ἑτεροίωσις, alteration, which meets the problems of both impenetrability and exhaustibility. The former, impenetrability, questions the feasibility of storing in the form of τυπώσεις, traces in the same region, whether it is upon the heart or upon the brain; the latter, exhaustibility refers to whether the corporeal ἡγεμονικόν would exhaust its possibility of being «typosized», stamped upon, at some time after the inumerable incoming sense-experiences. The replacement of the static τύπωσις by the changeable ἑτεροίωσις can make intelligible how the same part of the soul can at the same moment perform more than one alteration[28], i.e. to multifunction. This could be considered novel, given the long-standing theory of «wax-like impressions» of the soul. In the second place the Stoics attach a new meaning to the concept of soul. We should remember how crucial an assumption the concept of ψυχὴ was in the philosophy of Pre-socratics, Socrates, Plato, and Aristotle. And, also, we should be aware how ill-defined it was. Now, in their discussion, the Stoics point out that ψυχὴ has both a broad and a narrow sense. Broadly, it denotes eight parts : the five senses, speech, reproduction, and the ἡγεμονικόν, while in a narrow sense it refers

23. SVF 2,83 (Aetius, *Placita*).
24. Sextus, *Against the Logicians* 1,228.
25. Ibid. 1,233,4-5. 26. Ibid. 1,236,4. 27. Ibid. 236,8-10. 28. Ibid. 1,230.

to that which ties together and co-ordinates all parts of the soul (τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν), the ἡγεμονικόν, the regent part[29]. In defending Zeno the latter Stoics interpret his use of ψυχὴ as referring to the regent part; this thesis is of course contrary to the Aristotelian tradition in which ψυχὴ referred to all psychological functions. Lastly, the argument between Stoics and Skeptics concerning the definition of phantasia, presentation, raises the question of perceptual passivity. Skeptics argue that if presentation is «an alteration of the regent part» the definition is too broad. For when other functions such as ὁρμή, impulse, συγκατάθεσις, assent and κατάληψις, apprehension take place corresponding alterations too occur in the regent part; then, the problem is what is that which differentiates these alterations from those caused by phantasia's presentation alone? The differentiating characteristic, Stoics claim, is that alterations corresponding to presentations occur «by way of passivity». In other words, they see the regent part as active only when impulses assent and συγκατάθεσις take place, but passive when presentations occur, which is absurd. This is not enough to quiet the objection raised by the Skeptics. Could passivity be the differentiating mark of presentation, the Skeptics ask; they claim this is also too broad. Since the regent part as corporeal itself is nourished (τρέφεται), increased (αὔξεται), and altered (ἑτεροιοῦται) by passivity (κατὰ πεῖσιν)[30], then these events as characterized by passivity should be regarded as presentations too; but this is absurd. The main objection one can raise is that Chrysippus, along with the group of Stoics who speak of passivity interprets Zeno's τύπωσις as ἑτεροίωσις. The only Stoic who rather interprets Zeno faithfully is Cleanthes[31]; for him, φαντασία is τύπωσις, i.e. a trace similar to the one a sigment ring can leave on wax. There is no doubt that Chrysippus position marks an improvement in the theory of perception; the air-analogy, replacing the wax-analogy, shows both Chrysippus' awareness of the problems of inpenetrability and exhaustibility and his eagerness to present the Stoic epistemology more sophisticated. The choice of air, reminiscent of Diogenes of Apollonia doctrine, offers a twofold service: it allows the multifunction of the ἡγεμονικόν, thus making the ἑτεροίωσις possible, and at the same time secures the materialistic character of cognition, thus meeting the basic

29. Ibid. 1,234,3. Watson (p. 21) interprets Stoics as identifying *psyche* with the five senses, the *hegemonicon,* plus the faculties of speech and reproduction, that is eight parts. Indeed, this can be concluded from SVF 1,143. But, in Sextus 1,234,3 the Stoics seem to identify *psyche* with only the *hegemonicon.*

30. Ibid. 1,240-41.

31. A. C. Pearson, *The Fragments of Zeno and Cleanthes,* London, Clay and Sons 1891, 61-62.

Stoic requirement of corporeality. However, Chrysippus' theory of ἑτεροίωσις does not seem to be compatible with passivity which the Stoics assume in their theory of perception[32]. Despite its limitations, Zeno's theory of τύπωσις is at least consistent with the concepts of stability and passivity. Ἑτεροίωσις indicates a change and change is activity. It is surprising how even the Skeptics quarrel over a matter based on a faulty assumption.

As for the contention[33] that Stoics (mainly Chrysippus) intended to mean that φαντασία is both an impression and an interpretation of that impression it does not seem to be supported sufficiently by the sources. The preceding references, and especially Sextus 1,233, 236, and 239, show that mainly φαντασία is just an unelaborated, uninterpreted, raw cognitive unit. That φαντασία is subsequently interpreted and classified as probable, improbable, false, true and so forth should not entail an identity between φαντασία and the interpretative action. Undoubtfully, there is evidence[34] that the Stoics go beyond their orthodox position, i.e. their empiricism, by applying the term φαντασία to products of the mind, a type of mental structures originating in that mind. But, this evidence should be ruled out on the grounds that the date of this view is not known. Sandbach rightly points out that although it might be Chrysippean, it will be *an anachronism* to attribute it to Zeno[35].

Προλήψεις.

The term πρόληψις in almost the same way as in Epicurus[36] admits two interpretations. First, it might be identified with innate ideas or concepts; second, it might be identified with general abstractions of a Berkeleyan type which in Stoic terminology are referred to as ἔννοιαι, common notions.

The first interpretation seems to take support by Chrysippus's thesis that the concepts of good and evil much depend upon the ἔμφυτοι προλήψεις[37]. Well, the word ἐμφύτων would strongly support this interpretation

---

32. Sextus, *Against the Logicians* 1,239,8-10 ; 240-41.

33. F. H. Sandbach, *Phantasia Kataleptike* in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism,* London, The Athlone Press 1971, 13.

34. SVF 2,85. Sandbach (20) points out that *the date of this doctrine is unknown.* It might be rather *an anachronism* to attribute it to Zeno ; it might be Chrysippus's view.

35. Sandbach 20.

36. Sandbach, *Ἔννοια and πρόληψις in the Stoic Theory of Knowledge,* CQ 24 (1930) 49 : *had there been a difference in the meaning of the word as used by Stoics and Epicureans, some ancient would surely have mentioned it.*

37. SVF 3,69.

only if it meant «inborn», but it cannot be safely securred that this was really what the Stoics intended. But ἔμφυτοι can be rendered as «implanted» and «ingrained», which in this case rules out the doctrine of the innate concepts. My way to question this alleged evidence is similar to the one I used against De Witt's exegesis of the Epicurean theory of perception.

Another way of supporting the first interpretation is found in A. Bonhöffer's views[38] where he attempts to force the doctrine of Epictetus into old Stoicism[39]. His argument can be presented as follows:

1. Προλήψεις are inborn («spermatically»).
2. Ἔννοιαι are προλήψεις.
3. Ἔννοιαι are inborn.

Of crucial importance is premise *2*. The relation between ἔννοιαι and προλήψεις is presented as one of identity. And this identity draws evidence from Seneca[40] and Plutarch[41]. But although from this evidence can be concluded that only some προλήψεις are universal, it cannot be that all of them are, and thus they are κοιναὶ ἔννοιαι. Further, in order to secure this identity it should be shown that also κοιναὶ ἔννοιαι are universal. The word κοιναὶ does not necessarily mean universal ; it can be taken to mean general abstractions derived from sense experience. Even the evidence from Epictetus[42] as Sandbach shows cannot be taken as reliable because Epictetus refers only to moral and aesthetic concepts and uses the term πρόληψις equivocally. Further, even if he really intended to mean that the identity needed for the argument could be grounded upon universality, this cannot be considered as the position of the old Stoa. As an interpreter of Chrysippus's thought he is not reliable either[43]. Then, the evidence used to establish the premises of the argument is not sufficient[44]. The Fragment, SVF 2,105, where Diogenes Laertius comments that Chrysippus is inconsistent in stating both (a) the phantasia is the standard of truth, and (b) αἴσθησις and πρόληψις is the standard of truth cannot lend support to this interpretation for the

38. *Epiktet und die Stoa* 187-232.

39. Sandbach, *Ἔννοια* 44 : *it constructs a system from the use of the words by Epictetus and then attempts to attach this system to the old Stoa in the face of the evidence of the doxographers, which is emended or violently interpreted to suit Epictetus.*

40. *Epist.* 117,6.

41. *De communibus notitiis* 1060 a.

42. *Diss.* 1,10-12.

43. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* xvii ; *Epictetus, Musonius, Seneca ad Chrysippum restituendum nullum fere usum praebent* (Quoted from Sandbach, *Ἔννοια* 44).

44. Sandbach, *Ἔννοια* 45.

simple reason that προλήψεις and κοιναὶ ἔννοιαι can be regarded as mental abstractions of an empiricist type.

In Fragment SVF 2,841, although Chrysippus is said to put together πρόληψις and ἔννοια, he does not in fact clearly state what ἔννοια denotes. Chrysippus may have used πρόληψις as a synonym for ἔννοια, but again this would not bear at all upon the problem until the «innateness» interpretation of ἔννοια is established.

The second interpretation can be well grounded upon both the empiricist premise of the Stoics that the mind is *tabula rasa* at man's birth and the ways the incoming experiences are structured. I have already discussed how the Stoics use certain «laws» for relating and phenomenologically patternizing the perceputal material. The text is explicit at this point:

General notions (νοούμενα), indeed, are gained in the following ways: some by direct contact, some by resemblance, some by analogy, some by transposition, some by composition, and some by contrariety[45].

It will suffice to reinforce this thesis by presenting another two fragments:

(a) The Stoics say: When a man is born, the ruling part of the soul is like a sheet of paper suitable for writing. *On this he writes off each single thought... That which comes through the senses is the first thing written down. For those who perceive something, like white,* have a memory *which comes from it. And when many* similar memories *have arisen, then we say people have* experience, *for* experience is the manifold *of* similar presentations *But of thoughts some arise naturally (φυσικῶς) in the ways already mentioned, without technical skill, while others come by our teaching and conscious effort. These latter are called thoughts (ἔννοιαι) only but the others are also termed preconceptions (προλήψεις). Now reason, because of which we are called rational, is said to* have received all its preconceptions by the time *a child is seven days [or years?] old. And a notion is an image of the mind of a rational living being*[46].

(b) [Chrysippus] attempts to credibly explain the varieties of mixture by using the common conceptions (διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν): we acquire *(λαμβάνομεν)* them from nature...[47].

Again, the evidence overwhelmingly weights for the second interpretation. Other supporting references can be made as, for example, to Diogenes Laertius 7,54 where Diocles Magnes is reported to identify πρόληψις with the conception of the general traits of an object in a natural way[48].

---

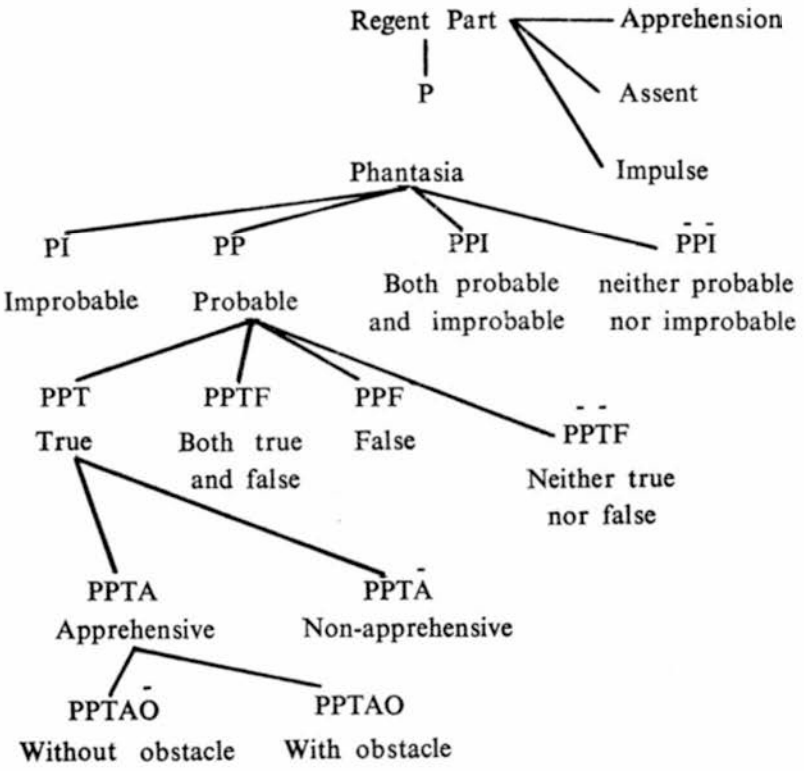
45. SVF 2,87 (Diog. Laert. 7,52). 46. SVF 2,83 (Aetius, *Placita* 4,2).

47. SVF 2,473 (Alexander, *De mixtione* 217 Bruns).

48. Revising his old position (CQ 24 [1930] 44-51) Sandbach has raised doubts about the authentic authorship of Diogenes Laertius's 7,50-82 by Diocles Magnes (Long, 33). But this does not seem to imply that this part of Diogenes Laertius does not reflect the Stoic positions.

Φαντασία, συγκατάθεσις and the κριτήριον of Truth.

Φαντασία δυσαπόδοτός ἐστι, is difficult to define[49]. However, it would be best to present a diagram indicating certain distinctions[50] that could show how φαντασία became the basis for the Stoic κριτήριον of truth.



The first major difference between presentations is their breakdown into four groups: PP, PPI, and $\bar{P}\bar{P}I$, and PI. PP presentations are those that cause disturbing movements (κινήσεις) in the soul; these presentations make the perceiver not to offer his assent (συγκατάθεσις). An example illustrating PP is this conditional proposition: *If it is dark, then it is day.* PPI presentations refer to the relational relativism of certain things; here the same presentations could stand for one category of things at one time and a different category at another time. This is determined merely by the relation to other presentations and the position they occupy. Stoics see

49. Sextus, *Against the Logicians* 1,241. 50. Ibid. 1,242-48.

this as well exemplified by problematic statements (ἀπόρων λόγων). PPI presentations are those standing for statements in which no existential import is possible to verify. Example: *The stars are odd, the stars are even in number.* PP are characterized by their causing a smooth κίνησις in the soul. They are also statements standing for περιφανεῖς, obvious events, things or relations between things that immediately win our assent. *I am discoursing* or *it is day* could be representing a PP type presentations. Then, PP presentations are divided into four sub-types:

PPF presentations which stand for false propositions, i.e. the false affirmation that a straight stick submerged in water is crooked or that the space between columns parallel in a row gets narrower further down the line. In explaining the second sub-type, PPTF presentations Stoics offer some examples from mythology. Orestes experienced Electra's image during his madness. This is explained by means of projection. The existing presentation created from past memories of the real Electra is projected on the imaginary products of his παράνοια, the Fury. The images thus seem to derive from the Fury, which does not exist. Similar to this are dreams about real persons. The PPTF type, known as generic presentations, stand for generic concepts. According to the Greeks, one is either a Greek or a barbarian. Though a clearcut presentation is made, in which only two possibilities exist (one can be only a Greek or a barbarian), in their entirety the presentations can belong to none of the aforementioned categories; they stand for their genus, man.

Stoics refer to the fourth sub-type, PPT presentations, as those in which one might make a true affirmation (ἀληθῆ κατηγορίαν). The illustration cited is similar to that used for PP presentations, *it is day; it is light.* That PPT presentations are sub-divided into the categories of the apprehensive (PPTA) and the non-apprehensive (PPTĀ). The former, cataleptic or apprehensive, is unique in that it is: (a) caused by an existing object: (b) imaged, transferred to and stamped on the subject in accordance with the existing object, a kind not derivable from an object that does not exist; (c) eminently perceptive of real objects; (d) has reproduced with artistic precision all the characteristics of the perceived object, and (e) possesses each one of these [characteristics] as an attribute[51]. The non-apprehensive φαντασίαι are characterized by two attributes (ἰδιώματα) contrary to the ones expressed in the PPTA type: (a′) derived from a non-existing object (Fury); (b′) stamped on the subject, but not resembling the object. Because of the criticism of the Academics, who claim that an identical (ἀπαράλλακτον) yet false, appre-

51. Ibid. 1,248-49.

hensive presentation can be produced[52], Stoics added the phrase «without obstacle», PPTAO̅ meaning that although an apprehensive presentation might be found, still it might be «incredible» because of the external conditions (ἔξωθεν περιστάσεων). It would be credible only if the external circumstances allow the perceiver to offer his assent (συγκατάθεσις) without hesitation; the συγκατάθεσις is given only if the presentation is self-evident, clear and striking (ἐναργής, τρανὴ and πληκτική).

The preceding classification system enables us to better understand the Stoic criterion of truth. The principal question which the Stoics had to answer was : How can we say that a given proposition is true or false? Although at first the answer appears obvious, simply by looking at the diagram, there are in fact difficulties (mainly due to the differences between the various sources) that must be taken into account. To start with, the PPTAO̅ presentation constitutes the firm ground of the criterion. Sextus concludes that

> *the apprehensive presentation is not the criterion of truth unconditionally but only when it has no obstacle*[53],

Reinforcing this thesis is Diogenes' statement that although Chrysippus, in his book *On Doctrine*, claims sensation and pre-conception (πρόληψις) to be the only criteria, in his *Physics* he also[54] accepts the apprehensive φαντασία alone as a criterion. This partially resembles with PPTAO̅ presentations, which s e e m to be sufficient for the criterion of truth, i.e. not requiring further factors such as συγκατάθεσις, assent or anything else. Pohlenz who sees Zeno as holding *the criterion of truth is a combination of presentation and assent* offers a wrong interpretation[55]. His thesis implies that assent is a definitional element of the criterion. I contend that assent is a psychological result of a different εἶδος, an element of will distinct from the cognitive action, *per se*. Assent is a r e s u l t of the latter and a concomitant action that follows the purely cognitive action; it (assent) could not exist without the occurrence of the first. If Stoics have described assent as a psychic state accompanying cognition, yet belonging to the will, does not bound them to this position ; in interpreting

---

52. Ibid. 1,252-53 : *the Academics assert that a false one exactly similar to the apprehensive presentation can be found.*

53. Ibid. 1,257 : *Hence the apprehensive presentation is not the criterion of truth unconditionally, but only when it has no obstacle.*

54. SVF 2,105.

55. *Zenon and Chrysipp*, «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» 12/9 (1938) 181. J. M. Rist (*Stoic Philosophy*, Cambridge University Press 1969, 138) disagrees with Pohlenz.

them we need not include this as a necessary element of the definition. I disagree on the grounds of the textual evidence provided by Sextus Empiricus and Diogenes Laertius. The passage «being plainly evident and striking, lays hold of us, almost by the very hair, as they say, and drags us off to assent (εἰς συγκατάθεσιν)»[56] refers to the kind of psychic reaction that one has after experiencing an ἐναργής, clear and striking (πληκτική) apprehensive presentation. A presentation belonging to the category of PPTAŌ m u s t be clear and striking; these two properties, though necessary, are in themselves insufficient for the establishment of the criterion. The passage, however, in no way implies συγκατάθεσις as a necessary part of the criterion. The word because, indicates that assent is a result of, not a part of, the cognitive act; assent follows because the experiencing of this εἶδος of presentation. The word κατασπῶσα (forcing us to assent), points to the same exegesis.

Diogenes cannot be seen as supporting Pohlenz either. The crucial passage in Diogenes' testimonia is:

> *(A) the* standard *by which the truth of things is stated is generically a* presentation.
>
> *(B) the theory of* assent *and that of* apprehension *and* throught, *which precedes all the rest,* cannot be stated apart from presentation. *For presentation comes* first; *then thought*[57].

a complete set of necessary factors. It is simply an assertion that presentation is a necessary element. *B* repeats that it does not make sense to speak of assent, apprehension or thought without presentations. One fails to see that in this context the criterion i n c l u d e s assent as a definitional factor. The word συγκαταθέσεως is not intended to be taken as an element necessary to the definition of the criterion. Stoics, when referring to the criterion, discuss the assent, as they do in this passage. The syntactical pattern hardly implies the inclusion of assent in the criterion's definition. It might be interpreted that other factors are needed in order to define the criterion, but these are not subsequently enumerated. The words νοήσεως λόγος (thought) are used to emphasize the Stoic's strong empiricist learnings; that is, they believe that without presentation, thought cannot exist.

Νοήσεως λόγος, thought, in this context refers to the thing to which the criterion of truth is applied so that one can predicate this thing (thought) as true or false. Thoughts can be either true or false, and this is precisely where, by means of the criterion, ἔλεγχος can be carried out. The term κατά-

---

56. Sextus, *Against the Logicians* 1,257,4-6.

57. Diog. Laert. 7,49-50: For the sake of convenience the passage is divided into two parts (underlining mine).

λψις also might mistakenly be taken to be a necessary factor of the criterion. Although κατάλψις (apprehension) is related to cognition, it is a n a b i l i t y which (although exercised in grasping the distinct, clear, and striking presentations, that is, distinguishing them from other kinds of presentation) is in itself not a cataleptic, apprehensive presentation. Presentations are cataleptic because they are clear and striking, not because of our ability to perceiving (καταλαμβάνειν) them. Note that the criterion includes apprehension not as an action, but as apprehensive presentations. The emphasis on properties of the object is obvious. Stoics see apprehensive presentations as what we call sense-data and contend that a p p r e h e n s i v e p r e s e n t a t i o n s are caused by sensible objects and represent the exact properties of the objects in an isomorphic manner of representation. It is, then, difficult to see how apprehension can be counted as a definitional element.

Sextus and Diogenes refer to Stoics in general ; the two cited passages do not refer exclusively to Chrysippus. Pohlenz could still pass off the view (combination of apprehensive presentation and assent) as that of Zeno. According to Rist Pohlenz argues that a significant change occurred in that Chrysippus replaced the apprehensive presentation-assent view by an emphasis on the criterion *as present in the object of knowledge, and much less in the mind of the knower*[58]. While generally agreeing to this, I object to the point stating that any change occurred. Since Zeno is misinterpreted and the emphasis on the object characterizes the entire Stoic theory of knowledge, there cannot be any talk about any *significant change* at all. Let us hear what Cicero had to say. He refers to assent in the much discussed *gesture symbolism*[59]. Zeno is presented to use the kinetic symbolism of his hands indicating four factors that should be considered in regard to how the wise man knows : perception, assent, comprehension and knowledge. Assent is again related to the processes of perception and comprehension; it is also related to the result of these processes that Cicero terms knowledge. Assent *p e r s e* follows these processes. At the same time it becomes a condition, a positive condition that, from the beginning, accompanies the process of perception, and functions as a reward in each step of the structurization of presentations until the final step, knowledge. It is not stated in, and it does not follow from the gesture symbolism that assent should be taken as an intrinsic part of the cognitive structure, that is, as a qualifying feature of truth. Rather, it conductively accompanies such processes. Assent should be seen like emotions of satisfaction and dissatisfaction which beset from mental processes.

---

58. *Stoic Philosophy* 138. 59. SVF 1,66.

Undoubtedly, assent is important in obtaining real knowledge. In the case of ignorance as Stobaeus reports[60] assent is weak though present. How could it be countered a necessary factor for the criterion of truth if assent is present in ignorance, even weak? In the Cicero passage perception and apprehension as processes cannot be regarded as elements of the definition of the criterion. Only the results of those processes can be used for the construction of the definition of the criterion.

A second quote from Cicero has often been used in supporting the κατάληψις-assent interpretation.

> ... *many things are comprehended and perceived by the senses, and* this could not occur without assent. *Without assent there can be neither memory, concepts, nor arts. And most important of all, though some things may be in our power, nothing is in the power of the man who* never assents to anything[61].

What is, then, the logical connection of assent with the definition of the criterion? In this passage nothing indicates that assent is a part of the definition. The explanation in regard to the status and role of assent has been previously given several times: though conducive to all cognitive functions (perception, apprehension, judgment) it is a psychic state of another kind (εἶδος).

The only source including assent in the necessary elements for the criterion of truth is Porphyry's[62], who sees the Stoics' epistemological units as a progression :

sensible representation	——	sensation	——	representation
(primary sensory data)		(αἴσθησις)		(φαντασία)

The role of assent is intended to be a necessary condition. It is categorically stated that without assent, sensible representation (second sentence of the fragment) could not be called αἴσθησις. The i s functions as an identity connective. The essence of αἴσθησις is determined by assent; without assent αἴσθησις could not be transformed into φαντασία. Although this is contrary to my interpretation, it is indeed difficult to refute. But it seems to me that this type of hierarchical structure of the epistemological units contradicts

---

60. SVF 1,68 b: *Ignorance is a changeable and weak assent. I take the i s not to function as an identity connective; it rather means «is characterized by».*

61. SVF 2,115.

62. G. Clark, *Selections From Hellenistic Philosophy,* New York, Crofts 1940, 76, Fr. 74: *The Stoics do not place sensation in representation alone but its e s s e n c depends on assent; for sensation is assent to a sensible representation, the assent being conforming to d e s i r e* (underlining mine).

the testimony of other sources, casting doubt on Porphyry's accuracy in rendering the Stoic theory. Note that the last part of the second sentence referring to d e s i r e shows that assent, although present either as a condition or as a result of the cognitive action (or as a parallel, conducive activity of the will), is not in itself a cognitive element.

In refutation, it might be said that most evidence either ignores assent altogether or shows that the cognitive units do not coincide with those mentioned in Porphyry's fragment. Origen, for example, attributes to the Stoics a bold empiricism.

(Stoics) destroy intelligible realities when they assert that whatever is grasped is grasped by the senses, and all comprehension is attached to sensation[63].

I believe that the textual evidence bears out my interpretation and shows the intended meaning of the Stoic criterion of truth.

Ἔννοιαι and the «laws» of Association.

The concept of ἔννοιαι, notions, is also important in the Stoic theory of sensory and conceptual perception. Negatively ἔννοιαι have been defined as being neither concrete things nor qualities. Affirmatively they are fictitious, mental images or concepts. Diogenes refers[64] to them as *images of reason* which, though not qualities or concrete things, they are like qualities and things in a similar manner of a person who recalls vividly the image of a horse which at that moment is absent. This should be taken as the particular concept of a particular object, that is a cognitive unit in the second perceptual level. Stobaeus identifies ἔννοιαι, notions, with what the ancients callel ideas. In a Platonic fashion we share in them; however, *we only chance upon their modifications which they call common nouns*[65]. Likewise Aetius calls[66] them images of the mind of beings which are living and rational. The last phrase implies that notions are acquired only by men, a point again reminiscent of Aristotle's way of talking about memories and experience, being the distinguishing mark between men and animals.

Commenting upon this testimonia, one could point out that Stoics have been trying to build up an associationistic theory of perception. By describing primary qualities, notions, phantasiai and also referring to more general concepts, one can discern in their [Stoics'] effort the intention to structurize phenomenologically a map of the realm of cognition. To serve this purpose

---

63. SVF 2,108.
64. Ibid. 1,65 c.
65. Ibid. 1,65 a.
66. Ibid. 2,83.
67. Diog. Laert. 7,52-54.

they have introduced several «laws»[67] that explain how these materials are received and/or related after their reception. The first of these is the law of direct contact (κατὰ περίπτωσιν). In κατὰ περίπτωσιν we understand by direct confrontation with αἰσθητά, concrete things. Given that there is no specification in the text, this might suggest a gestalt-like perception, a holistic perception of sensible things; or, a perceptual act which does resume from the parts to the whole, an analytic perceptual procedure. The second, viz. the analytic procedure can be supported by the fact of the general structuralistic map which the Stoics have been trying to construct. The second law of resemblance (καθ' ὁμοιότητα) can historically be traced in both Aristotle and the British Empiricists. By way of illustration the Stoics state that we acquire our general concept of Socrates by gazing at a representation of him, a bust. The third law is the one they called κατ' ἀναλογίαν in which analogy is used either through exaggeration or diminution. Basically the characteristics are the same in both objects analogically contrasted but differ in their dimensions. Cyclops and Pygmies, respectively, are used to illustrate this; both have the same basic traits but their dimensions (traits's) are different. Another paradigm case is the concept of the earth's center arrived at by means of small spheres. The synthesis (κατὰ σύνθεσιν) law functions when a notion of a Centaur, for example, is acquired through the composition of known, diverse parts. Stoics, also, speak of the transposition (κατὰ μετάθεσιν) law in which notions, such as those of creatures with an eye in their chest, are accomplished. For them the law of contrariety (κατ' ἐναντίωσιν) enables us to fabricate concepts of, for example, death by means of its opposite, life. The law of transition (κατὰ μετάβασιν) leads us to such notions as τόπος, κενὸν and λεκτά, the meanings of terms; the latent metaphysical assumption of this law is the possibility of passing from the ontological category of perceptibles to that of imperceptibles. The privation (κατὰ στέρησιν) law functions for the formation of concepts such as that of man without hands. A further view, which the Stoics hold refers to the abstract concepts of justice (δίκαιον) and goodness (ἀγαθόν) whose formation occurs by nature (κατὰ φύσιν). Though historically valuable, Diogenes' information is elliptic. There is not much elaboration which could phenomenologically describe the functions of these «laws». What is, for example, the specific connection of these laws to the various faculties of the mind? Which are the mechanisms involved in the referential activity of the mind, i.e. the method of comparing a new experience with old experiences? Some of these laws remind one of Aristotle's laws of association during the activity of recollection. We might further point out that both Aristotle and the Stoics introduce such laws as explicatory cannons applying only within

the sphere of the mind, that is, within the limits of experience. The only exception could be the Stoic's first «law of contact» which is immediately related with object perceived.

ΑΙΣΘΗΣΙΣ ΚΑΙ *ΝΟΗΣΙΣ* ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΣΤΩΙΚΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Κατὰ τὶς τελευταῖες δεκαετίες παρατηρεῖται ζωηρὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὶς φιλοσοφικὲς θεωρίες τῆς Ἑλληνιστικῆς περιόδου. Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολὴ νὰ λεχθῆ ὅτι ἡ Στωικὴ Φιλοσοφία καὶ ἰδιαίτερα ἡ Στωικὴ Ἐπιστημολογία εὑρίσκονται στὸ ἐπίκεντρο πολλῶν ἐρευνῶν στὸ χῶρο τῆς φιλοσοφικῆς αὐτῆς περιόδου. Ἐπιφανεῖς ἐρευνητὲς φθάνουν στὸ σημεῖο νὰ συγκρίνουν π.χ. τὴν ἔννοια τοῦ λεκτοῦ μὲ τὶς θεωρίες τῶν προτάσεων τῶν Russell καὶ Frege. Παρ' ὅλον ὅμως ὅτι ἐργασίες ὅπως αὐτὲς τῶν Hicks, Bréhier, Pohlenz, Philipson, Sandbach, Sambursky, Reesor, Mates, Watson, Virieux-Reymond, Pembroke, Rist, Gould καὶ ἄλλων ἔχουν αὐξήσει σημαντικὰ τὶς γνώσεις μας σχετικὰ μὲ τὴ θεωρία τῆς γνώσεως τῶν Στωικῶν, ὡστόσο ἑρμηνευτικὰ προβλήματα ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ σημασία βασικῶν ὅρων παραμένουν ἀνοικτά.

Τὸ παρὸν δοκίμιο περιορίζεται κυρίως στὸ πρόβλημα τῆς ἀντιλήψεως, καὶ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς μία ἀπόπειρα νὰ ἐπανερμηνεύση στὸ φῶς τῶν προσφάτων συμπερασμάτων τῆς φιλολογικῆς ἔρευνας τοὺς βασικοὺς ὅρους τῆς Στοᾶς *αἴσθησις, πνεῦμα, τύπωσις, ἑτεροίωσις, οἰκείωσις, λόγος, φαντασία, κατάληψις*, καὶ νὰ ἐξετάση τὶς μεταξύ των λογικὲς σχέσεις. Οἱ θέσεις τὶς ὁποῖες λαμβάνει ὁ συγγραφεὺς—καὶ οἱ ὁποῖες δὲν συμπίπτουν πάντοτε μὲ τὶς θέσεις προηγουμένων ἐρευνητῶν— εἶναι οἱ ἀκόλουθες :

1. Ἡ ἔννοια τοῦ ὅρου *αἴσθησις* στοὺς Στωικοὺς εἶναι εὐρεῖα. Μπορεῖ νὰ ἐννοηθῆ ὡς συνδυασμὸς δύο κινήσεων : Κίνηση στὰ αἰσθητήρια ὄργανα – κίνηση, ποὺ ἀφετηρία ἔχει τὸ *ἡγεμονικόν*. Τὰ ἀποτελέσματα τῶν δύο κινήσεων εἶναι ἀντίστοιχα : ἄ-λογες «φαντασίες», δηλ. ἀκατέργαστα ψυχολογικὰ στοιχεῖα — ἔλλογες «φαντασίες», δηλ. ἐπεξεργασμένα γνωσιολογικὰ στοιχεῖα, σημασιοδοτημένα ἤδη ἀπὸ τὸν τρόπο καὶ τὸν locus τῆς ἐντάξεώς των μέσα στὸ ἐννοιολογικὸ ὑλικό, ποὺ ἀποκτήθηκε στὸ παρελθόν. Ἡ σύνδεση καὶ σημασιοδότηση τοῦ εἰσερχομένου ὑλικοῦ γίνεται σύμφωνα μὲ ὡρισμένους «νόμους» (περίπτωσις, ὁμοιότης, ἀναλογία, ἐναντίωσις, σύνθεσις, μετάθεσις, μετάβασις, στέρησις), ἀπὸ τοὺς ὁποίους τουλάχιστον μερικοὶ ἔχουν χρησιμοποιηθῆ ἀπὸ τοὺς Βρεταννοὺς Ἐμπει-

ρικοὺς καὶ ὡς ἕνα σημεῖο ἀπὸ τοὺς θεμελιωτὲς τῆς νεώτερης Δομικῆς Ψυχολογίας.

2. Οἱ ἔννοιες *πνεῦμα* καὶ *λόγος* ὑποδηλώνουν ὅτι οἱ Στωικοὶ ὑπεστήριξαν τὴν ἐνέργεια καὶ τὴν ἐπέμβαση στὴ γνωσιολογικὴ ἐπεξεργασία τοῦ ἐμπειρικοῦ ὑλικοῦ, παραγόντων ποὺ ναὶ μὲν ἔχουν ὑλικὴ βάση (ὅπως τὸ καθετὶ γι' αὐτούς, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ *λεκτόν*, ἔχει ὑλικὴ βάση), δροῦν ὅμως ὡστόσο ὡς ἐὰν ἐπρόκειτο γιὰ αὐτόνομες ὑποστάσεις, πρᾶγμα ποὺ εὐθὺς ἀμέσως εἰσήγαγε ἕνα δυασμό, δὲν συμβιβάζεται ὅμως κατὰ τὴν παροῦσα ἑρμηνεία μὲ βασικὲς φιλοσοφικὲς θέσεις τῶν Στωικῶν. Προτιμότερο θὰ ἦταν, ἐπειδὴ εἶναι συνεπὲς πρὸς τὴ Στωικὴ Φιλοσοφία, νὰ ἐκληφθοῦν ὡς δυνάμεις τοῦ ὀργανισμοῦ, ποὺ ἀποκτήθηκαν βαθμιαῖα ἀπὸ αὐτόν.

3. Ἡ ταύτιση τῶν *προλήψεων* μὲ τὶς ἔμφυτες ἰδέες, ὅπως ἔχει ἐπιχειρηθῆ στὸ παρελθόν, ἀποτελεῖ ἐπίσης παρερμηνεία. Κατὰ τὴν παροῦσα ἑρμηνεία πρόκειται μόνον γιὰ ἀποκρυσταλλωμένες ἐμπειρίες τοῦ παρελθόντος, ποὺ παίζουν ἀποφασιστικὸ ρόλο στὴ σημασιοδότηση τῶν νεοεἰσερχομένων ἐμπειριῶν.

4. Ὅ,τι καλοῦν οἱ Στωικοὶ *συγκατάθεσιν* εἶναι μόνον παρακόλουθο τῆς γνωστικῆς λειτουργίας καὶ δὲν λαμβάνεται ἀπὸ αὐτοὺς ὡς ἀναγκαῖο στοιχεῖο γιὰ τὸν ὁρισμὸ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας. Τοῦτο μπορεῖ ν' ἀποτελέση μιὰ ὑπόθεση γιὰ περαιτέρω ἔρευνα. Ἡ πεποίθηση τοῦ συγγραφέως εἶναι ὅτι, ἂν οἱ μαρτυρίες ἰδωθοῦν μὲ διαφορετικὴ προοπτική, ἡ ὑπόθεση αὐτὴ θὰ ἐπαληθευθῆ. Ἀπὸ τὴν ἐξέταση τῶν κειμένων δὲν προκύπτει ὅτι οἱ Στωικοὶ περιέλαβαν πραγματικὰ τὴ συγκατάθεση ὡς μέρος τοῦ ὁρισμοῦ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας.

Kansas City/USA D. Z. Andriopoulos

ΛΙΝΟΣ Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Ἀθῆναι

Η ΓΕΝΕΣΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ ΨΥΧΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΣΤΗ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΕΝΑ ΝΕΟ ΚΕΙΜΕΝΟ ΤΟΥ ΑΡΕΘΑ

Ἡ πρόσφατη πρώτη κριτικὴ ἔκδοση τῶν μικρῶν κειμένων τοῦ Ἀρέθα (850 - 944)[1] μᾶς κάνει προσιτὴ καὶ τὴν *Πρὸς Νικήταν* ἐπιστολὴ τοῦ βυζαντινοῦ σοφοῦ, ποὺ τὴν μακρά της μόνο ἐπιγραφὴ ἀπὸ τὸν μοναδικὸ καὶ δυστυχῶς ἐλλιπῆ κώδικα τῆς Μόσχας 315 (Vladimir 441) εἶχε κάνει γνωστὴ ὁ Κουγέας[2]. Θέμα τῆς ἐπιστολῆς, ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ 22 κεφάλαια (342, 1 -362, 14 West.), εἶναι τὸ πρόβλημα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ «λόγου τοῦ θεοῦ»· θέση τοῦ Ἀρέθα ὅτι ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ ὑπῆρξε ἐξ ἀρχῆς τελεία, καὶ κύριο ἐπιχείρημά του—κατὰ τὴ διατύπωση τῆς «ἐπιγραφῆς»— *ὅτι τελεία ταῖς τῶν ἀνθρώπων γενέσεσιν ἡ λογικὴ ψυχὴ παραγομένη ὑπὸ Θεοῦ τῷ διαπλασσομένῳ εἰσκρίνεται, καὶ οὐχ ὡς Ἀριστοτέλει*

---

1. *Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora* 1, rec. L. G. Westerink, Lipsiae (Bibliotheca Teubneriana) 1968, 362 σελ.

2. Σ. Β. Κουγέας, *Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς πρώτης ἀναγεννήσεως τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων ἐν Βυζαντίῳ*, Ἀθῆναι 1913, 80 ἑπ. — Ο Ἀρέθας ἀντιπροσωπεύει τὸν τύπο τοῦ Βυζαντινοῦ σοφοῦ, ποὺ τὸ πρότυπό του ἐδημιούργησε ὁ Φώτιος. Τὸ ἔργο καὶ ἡ δράση του ἀνήκουν βασικὰ στὴ Χριστιανικὴ Ἀπολογητικὴ καὶ Ἑρμηνευτική, ἀλλὰ καὶ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλολογίας. Συγκέντρωνε καὶ παρήγγελλε νὰ ἀντιγραφοῦν γιὰ λογαριασμό του χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν συγγραφέων, στὰ περιθώρια πολλῶν ἀπὸ τὰ ὁποῖα καταχωροῦσε προσωπικὰ σχόλια. Ἔτσι π.χ. σὲ ἔργα τοῦ Κλήμεντος Ἀλεξανδρείας, τοῦ Εὐσεβίου, τοῦ Φωτίου, τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Ἀριστοτέλους, τοῦ Εὐκλείδου, τοῦ Δίωνος Χρυσοστόμου, τοῦ Ἀριστείδου, τοῦ Λουκιανοῦ κ.ἄ. Τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴ Φιλοσοφία ἦταν ἐντονώτερο στὰ πρωιμώτερα χρόνια του. Τὰ σχόλια τοῦ Ἀρέθα στὸν Πλάτωνα εἶναι κυρίως ἑρμηνευτικά, π.χ. στὸν *Γοργία*, στὸν *Θεαίτητο* κ.ἄ. (Greene, *Scholia Platonica*, 1938, 446-78), περιέχουν ὅμως καὶ κρίσεις, ποὺ στόχο ἔχουν τὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν καὶ τὴν περὶ θεοῦ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος (βλ. τὰ σχόλιά του στὴν *Ἐπιτομὴ* καὶ στὰ *Προλεγόμενα* τοῦ Ἀλβίνου, ἔκδ. L. Westerink - B. Λαούρδα, «Ἑλληνικὰ» 17 (1962) 111-21). Ἀξιολόγηση τῶν Σχολίων τοῦ Cod. Bodl. Clarcianus 39 βλ. τώρα ἀπὸ τὸν R.S. Brumbaugh, «Journal of Warburg and Courtauld Inst.» 24 (1961) 52 ἑπ. — Γιὰ τὴν εὑρεῖα σπουδὴ καὶ

δοκεῖ (340, 4-6). Δυστυχῶς τὰ χάσματα τοῦ κώδικος μᾶς ἔχουν στερήσει τὰ τμήματα ἀκριβῶς τῆς ἐπιστολῆς, ὅπου διατυπώνεται ἡ κριτικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας. Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι πολύτιμοι οἱ τίτλοι τῶν σχετικῶν κεφαλαίων στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπιστολῆς : *ε'. Πρὸς Ἀριστοτέλη καὶ τοὺς λέγοντας φυτικῇ δυνάμει τὸ ἔμβρυον ἐν τῇ μήτρᾳ διοικεῖσθαι* (342, 13) καὶ *θ'. Ὅτι τελεία ἡ λογικὴ ψυχὴ ἐν τῇ συλλήψει δίδοται καὶ οὐδὲν ἡ τοῦ ὀργάνου ἀτέλεια ταύτην παραβλάπτει. . .* (343, 9).

Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους ποὺ κρίνεται ἐδῶ ἀπολήγει στὴν πολυσυζητημένη λύση τοῦ *θύραθεν νοῦ*, καὶ πολὺ σωστὰ ὁ Κουγέας συσχέτισε τὴν κριτικὴ τοῦ Ἀρέθα μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ *Περὶ ζώων γενέσεως*[3]. Εἰδικώτερα ἡ κριτικὴ ἐντοπίζεται στὸ θέμα τοῦ χρόνου εἰσόδου τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸ σῶμα κατὰ τὴ γένεση τοῦ νέου ἀνθρώπου, ἡ ἀπάντηση ὅμως στὸ θέμα αὐτὸ συνδέεται καὶ μὲ ἄλλα προβλήματα. Ἡ ἀριστοτελικὴ διδασκαλία στὸ *Περὶ ζώων γενέσεως* συνοψίζεται στὸ ὅτι γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ νέου ἀνθρωπίνου ὄντος ὁ πατέρας προσφέρει τὴ μορφὴ καὶ ἡ μητέρα τὴν ὕλη. Ἐφ' ὅσον ἡ μορφὴ εἶναι ἡ ψυχή, πρέπει οἱ ψυχικὲς ἰδιότητες νὰ προέρχωνται ἀπὸ τὸν πατέρα. Αὐτὲς περιέχονται στὸ σπέρμα καὶ γίνονται στὸ ἔμβρυο ἡ κινητικὴ δύναμη ποὺ τοῦ χαρίζει τελικὰ τὴ μορφὴ τοῦ νέου ἀνθρώπου. Ἐξ ἄλλου ἐφ' ὅσον γίνεται δεκτὸ ὅτι ἡ ψυχὴ ἢ τουλάχιστον ἕνα τμῆμα της προϋπάρχει, πρέπει τὸ τμῆμα αὐτὸ τῆς ψυχῆς —καὶ τοῦτο εἶναι τὸ λογικὸ τμῆμα, ὁ νοῦς— νὰ εἰσέρχεται στὸ ἔμβρυο ἀπὸ ἔξω καὶ μάλιστα σὲ χρόνο, ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ προσδιορίσωμε πιὸ συγκεκριμένα. Ὁπωσδήποτε ἡ διαδικασία τῆς αὐξήσεως τοῦ ἐμβρύου καὶ τῆς γενέσεως τοῦ ἀνθρώπου (*φυτικὴ - αἰσθητικὴ - λογικὴ ψυχὴ*) εἶναι βραδεῖα καὶ ὁ νοῦς μένει γιὰ πολὺ ἀδρανὴς (εἶναι παρὼν *δυνάμει*)[4].

τὴν ἐκτίμηση τῶν ἀριστοτελικῶν ἔργων ἔχομε προσωπικὲς μαρτυρίες τοῦ Ἀρέθα, π.χ. στὴν ἐπιστολὴ *Πρὸς Στέφανον* (*Scripta minora* 1, 325) καὶ στὴ Σύνοψη Σχολίων στὴν *Ἀποκάλυψη* (PG 106, 784). Ἀπὸ τὶς σημειώσεις τοῦ Ἀρέθα στὶς παραδόσεις τοῦ διδασκάλου του Λέοντος τοῦ Μαθηματικοῦ στὸν κώδικα τῶν ἔργων τοῦ Εὐκλείδου (Bodl. 8, 1, ἔτους 888) ὁ K. Vogel (*Akten des XI. Intern. Byzantin.-Kongr.*, München 1960) ἔδειξε ὅτι πρῶτος ὁ Λέων (πρὶν ἀπὸ τὸν Leonardo di Pisa καὶ τὸν François Viète) ἐχρησιμοποίησε τὰ στοιχεῖα τοῦ ἑλληνικοῦ ἀλφαβήτου γιὰ τὴν ἔνδειξη τῶν γενικῶν ἀριθμῶν. —Γιὰ τὴ θέση καὶ τὴν προσφορὰ τοῦ Ἀρέθα στὰ γράμματα καὶ εἰδικώτερα γιὰ τοὺς κώδικες τοῦ Ἀρέθα βλ. τώρα P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971, 205-41 (Aréthas de Patras).

3. Β 3, 736 a 29 ἑπ. Ἀντίθετα ὁ ἐκδότης τῶν *Scripta minora* παραπέμπει στὰ *Ἠθικὰ Νικομ.* Ι 13, 1102 a 32-b 2, ὅπου ἔχομε βέβαια τὴ διδασκαλία γιὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, αὐτὴ ὅμως δὲν ἀποτελεῖ ἀντικείμενο κριτικῆς τοῦ Ἀρέθα· εἶναι ἄλλωστε γενικὰ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ σκέψη.

4. Βλ. τὴν ἔγκυρη συνοπτικὴ ἔκθεση τοῦ D. J. Allan, *Die Philosophie des Aristo-*

Ἀπὸ τὸ κείμενο τοῦ Ἀρέθα προκύπτει πρῶτα ἔμμεσα —σὲ ἀπόλυτη συμφωνία στὸ σημεῖο αὐτὸ μὲ ὅλη τὴν πατερικὴ καὶ τὴ μεταγενέστερη βυζαντινὴ σκέψη— ἡ ἀπόκρουση τῆς θύραθεν εἰσόδου τῆς λογικῆς ψυχῆς (σὲ χρόνο, ὅπως πιστεύεται ὅτι δέχεται ἡ ἐθνικὴ φιλοσοφία γενικά, μεταγενέστερο τῆς διαμορφώσεως τοῦ σώματος[5]), ἐφ' ὅσον ἡ θύραθεν αὐτὴ εἴσοδος τῆς ψυχῆς σύνδέεται μὲ τὴν προύπαρξή της (βλ. τὸν τίτλο τοῦ κεφ. ιε' : *Πρὸς τοὺς λέγοντας, εἰ τελεία ἡ λογικὴ τῇ κυήσει καταπέμπεται, ἀνάγκη προῦπαρξιν ψυχῶν πρεσβεύειν*, 343, 26 καὶ τὴ φράση : *ἐπὰν γάρ τινες . . . ἐνδιαβάλλειν πειρῶνται τὴν τῆς ψυχῆς τελειότητα, ἐπὶ προῦπαρξιν αὐτὴν ἀναφέρειν ἀδολεσχοῦντες τοὺς ἐντελῆ δογματίζοντας ταύτῃ τὴν εἰς γένεσιν πρόοδον. . .* 351, 8 ἑπ.). Ἡ κυρίως ὅμως κριτικὴ καὶ ἄμεση θέση τοῦ Ἀρέθα ἀναφέρεται στὸν χρόνο εἰσόδου τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸ σῶμα τοῦ νέου ἀνθρώπου· καὶ ἐδῶ ὁ Ἀρέθας δὲν ἀκολουθεῖ τὴν κοινὴ πατερικὴ παράδοση καὶ τὴν ἐπίσημη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλὰ —ὅπως θὰ φανῇ— τὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ποὺ ἀπετέλεσε ἐξαίρεση καὶ προβλημάτισε πολὺ καὶ τοὺς πλησιέστερους καὶ τοὺς ἀπώτερους (μέχρι καὶ τῶν ὑστέρων βυζαντινῶν χρόνων) μεταγενεστέρους του[6].

---

teles, Übers. v. P. Wilpert, Hamburg 1955, 79-80. Ἡ προβληματικὴ τοῦ περιφήμου χωρίου 736 b 15-29 ἀναλύεται ἐξαντλητικὰ καὶ μὲ πειστικὰ συμπεράσματα ἀπὸ τὸν P. Moraux, *A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote*, στὸ *Autour d'Aristote* (Recueil d'études offert à A. Mansion), Louvain 1955, 255-95. Τὸν προσδιορισμὸ τοῦ χρόνου εἰσόδου τῆς λογικῆς ψυχῆς κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία πιστεύει ὅτι μπορεῖ νὰ κάνῃ ὁ Franz Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911 (στὸ γενικώτερα ἐνδιαφέρον κεφάλαιο Mitwirkung der Gottheit zur Entstehung des Menschen, 133-42), χρησιμοποιώντας τὸ χωρίο 737 b 10 *τέλειον δ' ἤδη τότ' ἐστὶν τὸ ⟨ζῷον⟩, ὅταν τὸ μὲν ἄρρεν ᾖ τὸ δὲ θῆλυ τῶν κυημάτων:* στὸ χρόνο λοιπὸν τῆς διακρίσεως τοῦ φύλου τοῦ ἐμβρύου συντελεῖται χάρις στὴν ἰδιαίτερη συνέργεια τοῦ θεοῦ ἡ θύραθεν εἴσοδος τῆς λογικῆς ψυχῆς, ποὺ ὁλοκληρώνει τὴ μορφοποίηση τοῦ νέου ἀνθρώπου. (Στὴ σελ. 139, σημ. 1 βλ. τὴν πολεμικὴ τοῦ Brentano κατὰ τοῦ Zeller γιὰ τὴν ἄποψη τοῦ τελευταίου, ὅτι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ νοῦς ὑπάρχει στὸ σπέρμα τοῦ πατέρα ἤδη πρὶν ἀπὸ τὴ γονιμοποίηση).

5. Βλ. π.χ. Μιχαὴλ Ψελλός, *Διδασκαλία παντοδαπὴ* 59 : *τῶν Ἑλλήνων οἱ πρόκριτοι μετὰ τὴν τελείωσιν τοῦ φυσικοῦ ὀργάνου καὶ τὴν ἀποκύησιν τούτου ἐνσπείρουσι ταύτην* (sc. *τὴν ψυχὴν*) *τῷ σώματι· πλὴν ὅτε μὲν ἔσωθεν ᾖ κατερριζωμένον τὸ ἔμβρυον τὴν φυσικὴν ψυχὴν τούτῳ διδόασιν, ἐξελθόντι δὲ τὴν λογικήν, καὶ προϊόντι τὴν νοεράν* (41, 8-12 Westerink). Γεώργιος Γεννάδιος Σχολάριος, *Περὶ τῆς λογικῆς καὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς, δεύτερον : . . . ἀλλὰ καὶ τῶν ὑστέραν τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν δοξασάντων ποτὲ καὶ θύραθεν εἰσιοῦσαν . . . κἀκείνων τὸ ψεῦδος ἡ σοφωτάτη τῶν διδασκάλων θέσις ἐκπέφευγε* (*Oeuvres complètes* 1, 489, 13-16).

6. Βλ. π.χ. τὴν ἰδιαίτερα διαφωτιστικὴ ἀνταλλαγὴ σχετικῶν μὲ τὸ θέμα κειμένων μεταξὺ τοῦ Θεοφάνους Μηδείας (=Θεοδώρου Ἀγαλλιανοῦ, † περ. 1472) καὶ τοῦ Σχολαρίου. Ὁ πρῶτος (*Λόγος ἀποδεικνύων ὅτι τοῦ ἀνθρωπείου σπέρματος ἀψύχου κατα-*

Ἡ γενικώτερη θέση τοῦ Ἀρέθα διατυπώνεται στὴν «ἐπιγραφὴ» τῆς ἐπιστολῆς *Πρὸς Νικήταν* ὡς ἑξῆς : *ταῖς τῶν ἀνθρώπων γενέσεσιν ἡ λογικὴ ψυχὴ τελεία τῷ διαπλασσομένῳ εἰσκρίνεται παραγομένη ὑπὸ Θεοῦ* (πρβλ. 350, 22 *ἐντελὴς τῇ ἀνθρωπίνῃ γενέσει ἡ ψυχὴ δίδοται* καὶ 343, 26 . . . *τελεία ἡ λογικὴ* [sc. *ψυχὴ*] *τῇ κυήσει καταπέμπεται*). Ἀπὸ τὴ διατύπωση αὐτὴ προκύπτει ἀρχικὰ μόνο ἡ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία τῆς *δυνάμει* παρουσίας τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸ ἔμβρυο, στὸ ὁποῖο εἰσέρχεται *θύραθεν*, ἀφοῦ ἐξαντλήσουν τὴ λειτουργία τους ἡ φυτικὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ ψυχή[7], γιὰ νὰ ἐκδη-

βληθέντος, τῇ δὲ σπερματικῇ αὐτοῦ δυνάμει συμπήξαντος ἐν τῇ μήτρᾳ τὸ ἔμβρυον, ἐνίησιν αὐτῷ τὴν ψυχὴν ὁ Θεός, ἔκδοση Δωροθέου Βουλισμᾶ (:), ἐν Λειψίᾳ 1784), ἀφοῦ ρητὰ δηλώσει ὅτι *ἡ παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς Γρηγορίου τοῦ Νύσσης εἰσαγομένη περὶ τούτου τοῦ ζητήματος γνώμη ἀπηγόρευται παρὰ τῆς Ἐκκλησίας, ὡς συμβαίνουσα τῇ ὠριγενιακῇ φλυαρίᾳ τῇ προϋπαρξιν ὑποτιθεμένῃ τῆς ψυχῆς τῷ φάσκειν ἔμψυχον εἶναι τὸ σπέρμα καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ἄνω τοῦ γένους ἕλκειν προγόνων*, ἐκθέτει τὴν προσπάθεια τοῦ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ νὰ ἑρμηνεύση συμβιβαστικὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου : *Ὁ δέ γε τὰ θεῖα σοφὸς Μάξιμος, δεινὸν ἡγησάμενος ὑπάγεσθαι τῇ ὠριγενιακῇ αἱρέσει τὸν ἐνδοξότατον ἐν Θεολογίᾳ . . ., εὐγνωμόνως τὰ τοῦ Γρηγορίου εἰς τὴν εὐσεβῆ βιαζόμενος δόξαν . . ., ἀλλ' οὐκ ἐξεγένετο αὐτῷ ἱκανῶς τοῦτο ποιῆσαι . .*) (72, 12 - 73, 6). Ὁ Σχολάριος στὶς ἀπαντήσεις του (*Oeuvres complètes* 1, 461-504· χαρακτηρίζει *μετριωτέρους περὶ τὸ ψεῦδος τοὺς τὴν ψυχὴν συγκαταβάλλεσθαι τῷ σπέρματι πεφρονηκότας*, ἐπειδὴ *οὔτε τὸ σπέρμα τῆς λογικῆς ψυχῆς αἴτιον ἐδόκουν οὔτε τὸν σπείραντα (ἐκεῖνο γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀνδρός, ταύτην δὲ ἀπὸ Θεοῦ), περὶ τὸν τῆς παραγωγῆς χρόνον τε καὶ τρόπον σφαλλόμενοι . . .*, καὶ βρίσκει τρόπους νὰ δικαιολογήση τὴν ἀσύμφωνη πρὸς τὴν «κοινὴν καὶ ἀληθῆ γνώμην τῶν διδασκάλων τῆς πίστεως» διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου: *ἐν ᾧ μὲν οὖν λόγῳ δοκεῖ τοὐναντίον λέγειν ὁ θεῖος Γρηγόριος, τοῦτον ἔνιοι τῇ πρὸς ἐκεῖνον αἰδοῖ ψευδεπίγραφον εἶναι λέγουσιν . . .* (467, 10 ἐπ.), *. . . οὐκ ἐμφαινομένην ἔχει καθαρῶς τὰ τῶν λόγων ῥήματα τὴν εὐσεβῆ τοῦ Μαξίμου διάνοιαν, ἣ αὐτοῖς ἐπιτίθησιν, ἀλλ' εἰ καὶ ἀληθῶς ἦν αὕτη δόξα τοῦ ἱεροῦ Γρηγορίου, θαυμάζειν οὐ χρή . . . ἔλεγε γάρ, ἰδίᾳ γνώμῃ στοιχῶν, πρὶν ἐξετασθῆναι ταύτην ἐν ταῖς μετὰ ταῦτα συνόδοις . . . καὶ φανερῶς ἀποδοκιμασθῆναι* (467, 17 ἐπ.). Ἀκόμη πιὸ θερμὰ ὑπερασπίζεται τὴ γενικὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου στὸ δεύτερο λόγο (486, 6 - 504, 37), ὅπου καὶ ἡ ἑξῆς συμβιβαστικὴ κρίση τοῦ Γενναδίου: *Εἰ δέ που καὶ δόξειαν οὗτοι (sc. οἱ πατέρες) πρὸς τὸν μέγαν ἐκεῖνον διΐστασθαι τῶν διδασκάλων χορόν, πρῶτον μέν, εἰ καὶ καθάπαξ διΐσταντο, θαυμαστὸν οὐδὲν ἂν ἦν . . ., οὔτε δόγμα τῆς ἱερᾶς τοῦτο πίστεως, ζήτημα δὲ φιλοσοφίᾳ καὶ θεολογίᾳ προσῆκον, κἀν τοῖς τοιούτοις οἰκείως τῇ δυνάμει κρίνουσιν ἕκαστοι . . .* (497, 35 ἐπ.).

7. Ἡ διάκριση τῆς ψυχῆς σὲ φυτική, αἰσθητικὴ καὶ λογικὴ (νοερὰ) καὶ ἡ διαδοχικὴ ἐμφάνιση τῶν μερῶν αὐτῶν τῆς ψυχῆς στὸ νέο ἀνθρώπινο ὂν υἱοθετεῖται κατηγορηματικὰ π.χ. ἀπὸ τὸν Θεοφάνη Μηδείας, ἀπὸ τὸν ὁποῖο μάλιστα ἐμφανίζεται ὡς ἡ ἐπίσημη διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας: *. . . πρῶτον μὲν διαφαίνεσθαι ἐν τῷ σπέρματι τὴν φυτικήν, εἶτα μετὰ τὸ παγῆναι αὐτὸ καὶ ψυχωθῆναι τὴν αἰσθητικήν, μέχρις ἂν ὁ Θεὸς ἐπαγάγῃ τὴν νοερὰν χρόνῳ καὶ τρόπῳ οἷς οἶδε μόνος αὐτός* (63, 22 ἐπ., πρβλ. 85, 31 καὶ 59, 13 ἐπ.). Ἡ φυτικὴ καὶ ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ δὲν εἶναι βέβαια *ἐνυπόστατοι οὐσίαι*, ὅπως ἡ νοερά, ἀλλ' ἐκεῖνες *ταύτῃ εἰσὶ δυνάμεις ἀχώριστοι καὶ ἓν μετ' αὐτῆς*. — Τὸν χρόνο μεταβάσεως

λωθῆ πιὰ καὶ ἡ ἴδια σταδιακὰ κατὰ τὴ βραδεῖα πορεία πρὸς τὴ διανοητικὴ ὡρίμανση τοῦ νέου ἀνθρώπου. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ εἶναι πιὸ ἐμφανὴς στὸν τίτλο τῆς (μὴ σωζομένης) παραγρ. ε΄ (340, 13-14), ὅπου ἀμφισβητεῖται ρητὰ τὸ ὅτι τὸ ἔμβρυο κυβερνᾶται ἀπὸ τὴ φυτικὴ καὶ μόνο ψυχὴ ὅσο εἶναι στὴ μήτρα.

Ἡ θέση τοῦ Ἀρέθα στὸ εἰδικώτερο πρόβλημα τοῦ χρόνου εἰσόδου τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸ ἔμβρυο προκύπτει ἀπὸ τὴ διατύπωση τοῦ τίτλου τῆς (ἐπίσης μὴ σωζομένης) παραγράφου θ΄: *Ὅτι τελεία ἡ λογικὴ ψυχὴ ἐν τῇ συλλήψει δίδοται...* (343,9). Τὴ θέση του ὁ Ἀρέθας στηρίζει στὴν ἐπιστολή του μὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ ἐπιχειρήματα, ποὺ ἀποτελοῦν κυρίως ἀντίκρουση ἐνστάσεων : κεφάλαια στ΄-ιε΄. Οἱ τίτλοι τῶν κεφαλαίων αὐτῶν (343, 1-27) εἶναι :

ς΄. Πρὸς τοὺς λέγοντας, ἐπεὶ μὴ σαφῶς λογίζεσθαι πάρεστι τῷ ἐμβρύῳ καὶ τοῖς νηπίοις, οὐδὲ ἔχειν τοιαύτην δύναμιν ταῦτα ὑποληπτέον.

ζ΄. Ὅτι καὶ οἱ φυσιογνωμονοῦντές φασι τὴν ψυχὴν ἐν ἑκάστῳ καταλλήλως τοῖς ἑαυτῆς ἤθεσι διαπλάττειν τὸ οἰκεῖον σῶμα.

η΄. Διὰ τί μὴ τῶν κατὰ μήτραν μνήμην τὸ ἔμβρυον φέρει μηδὲ τῶν κατὰ τὴν νηπίαν ἡλικίαν.

θ΄. Ὅτι τελεία ἡ λογικὴ ψυχὴ ἐν τῇ συλλήψει δίδοται καὶ οὐδὲν ἡ τοῦ ὀργάνου ἀτέλεια ταύτην παραβλάπτει, ὡς οὐδὲ τὸν τεχνίτην τὸ ἐλλιπὲς τοῦ ὀργάνου· ἐν ᾧ ὅτι εἰ τὸ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τὴν ἕξιν οὐδὲν βλάπτει ἡ τοῦ ὀργάνου ἀνεπιτηδειότης, πολλῷ δήπου οὐ βλάψει τὸ μὴ πρὸς ἕξιν προσδεόμενον ἐνεργείας.

ι΄. Ὅτι εἰ σώματος δεῖται ψυχὴ πρὸς τὸ ⟨ἐνεργεῖν⟩, οὐχ οἷόν τε τούτου χωρίζεσθαι, ἀλλὰ συμφθείρεσθαι τούτῳ.

ια΄. Ὅτι οὐκ ἀσώματος ἡ ψυχή, εἰ μεριστῶς ὑφίσταται, ἀλλ' ⟨ἔτι⟩ ἀτιμοτέρα τοῦ τελειοῦντος σώματος.

ιβ΄. Ὅτι καὶ ὁ νόμος μάταιος ἔσται ὁ ἐπὶ τῶν ἀμβλώσεων, οὐ γὰρ εἰς ἄνθρωπον ἡ βλάβη.

ιγ΄. Ὅτι καὶ ἀτελὴς ὁ ψυχικὸς διάκοσμος, εἰ σωμάτων εἰς τελειότητα δεῖται, καὶ οὐδὲ τελεία πάλιν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος ἀναχωροῦσα.

ιδ΄. Ὅτι οὐ μόνον ἀτελὴς ἡ οὕτω παραγενομένη, ἀλλὰ καὶ πάμπαν ἀποχωροῦσα τοῦ σώματος σβέννυται.

ιε΄. Πρὸς τοὺς λέγοντας, εἰ τελεία ἡ λογικὴ τῇ κυήσει καταπέμπεται, ἀνάγκη προϋπαρξιν ψυχῶν πρεσβεύειν.

ἀπὸ τὴ φυτικὴ (anima vegetativa) στὴ λογικὴ ψυχὴ (anima rationalis), ποὺ ὁρίζεται μάλιστα στὶς 40 ἢ 80 ἡμέρες ἀπὸ τὴ σύλληψη, δέχεται τὸ ἀρχαῖο ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο στὴ Δύση ὡς τὸν χρόνο ἐμψυχώσεως τοῦ ἐμβρύου, πρὶν ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἡ ἄμβλωση τιμωρεῖται κατ' ἐξαίρεσιν ἐπιεικέστερα (βλ. Maurach, *Deutsches Strafrecht*, B.T., 1969[5], 56). Ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι στὸν Γεννάδιο, 466, 22 διαβάζομε : *κἀπειδὰν τὸ ἀνθρώπινον σπέρμα ζῷον γένοιτο φυσικῶς ἐν τῇ δεξαμένῃ γαστρὶ τοῦ θηλέως, καὶ τὸ ὄργανον διαρθρωθῇ, τετταράκοντα δὲ καὶ μικρόν τι πρὸς ἡμέρας τοῦτο διαρθροῦσιν ἐν τῇ μητρί, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ κτίζει τὸ πνεῦμα* ... Βλ. καὶ σημ. 15.

Εἶναι φανερὸ ὅτι ὁ Ἀρέθας δέχεται ὅτι σῶμα καὶ ψυχὴ δημιουργοῦνται μαζὶ καὶ συνυπάρχουν ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ τῆς συλλήψεως τοῦ ἐμβρύου στὴ μήτρα τῆς μητέρας. Ἡ διδασκαλία αὐτὴ —πιστεύει— ὄχι μόνο δὲν προσκρούει σὲ κανένα βασικὸ δόγμα τῆς πίστεως —ἀφοῦ δὲν ἀποδίδεται στὸ σπέρμα ἢ στὸν πατέρα τοῦ νέου λογικοῦ ὄντος καὶ ἡ ἰδιότητα τοῦ αἰτίου τῆς γενέσεως τῆς λογικῆς ψυχῆς (ρητὴ δήλωση : *παραγομένη ὑπὸ Θεοῦ τῷ διαπλασσομένῳ εἰσκρίνεται*), ἀφοῦ δὲν σημαίνει ἀποδοχὴ τῆς προϋπάρξεως τῆς ψυχῆς (ρητὴ ἀπόκρουση ἑνὸς τέτοιου συσχετισμοῦ στὴν παράγρ. ιε΄) οὔτε καὶ εἶναι ἐκτεθειμένη στὸ δίλημμα, νὰ ἀφήνῃ ἡ ψυχή, καίτοι ἀνώτερη καὶ *θεία*, ὡς μεταγενέστερη τοῦ σώματος, τὸ προβάδισμα σ' ἐκεῖνο καὶ νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ σταδιακὴ ἀνάπτυξη τοῦ σώματος, ὅπως ἐξαρτᾶται ἀπὸ αὐτὴν ἡ αἰσθητική, ποὺ ἐμφανίζεται μετὰ τὴ φυτικὴ ψυχή[8] —, ἀλλὰ παρουσιάζεται σύμφωνη καὶ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ποὺ τὴν αὐθεντία του, καίτοι σὲ ἐπὶ μέρους θέματα, ὁ Ἀρέθας δύο φορὲς ἐπικαλεῖται[9].

Ἡ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Νύσσης γιὰ τὴ γένεση τῆς λογικῆς ψυχῆς, κατὰ τὴ συνοπτικότατη διατύπωση τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ (*Ὁ θεῖος Γρηγόριος ὁ Νυσσαεὺς καὶ ὁ πολὺς τὴν ὁμολογίαν καὶ τὴν φιλοσοφίαν Μάξιμος οὔτε πρεσβυτέραν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος οὔτε μεταγενεστέραν τιθέασιν, ἀλλ' ὁμοῦ τῇ καταβολῇ τοῦ σπέρματος, ἐπιτηδείου πρὸς ὑποδοχὴν ψυχῆς τυγχάνοντος, ταύτην ὑφιστάνουσι. . .*)[10], ἀλλὰ

---

8. Βλ. τὴν προβληματικὴ αὐτὴ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴ σχετικὴ λύση της στὸ ἄρθρο τοῦ Moraux, ὅ.π. 266 ἑπ.

9. 353, 10 ἑπ. : *Πρὸς τοῦτό μοι δοκῶ καὶ τὸν θεῖον τὴν γλῶσσαν Γρηγόριον ἀπευθύνοντα διαρρήδην βοᾶν τὸν ἀχώρητον χωρεῖσθαι διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι . . .*, 356, 11 : *. . . ὃ καὶ Γρηγόριος, ὃν θεῖον εἶναι τὸν λόγον ἀληθὴς ἐπεβάλετο φήμη, προμηθῶς ὑπετέμετο . . .* — Ὁ Ἀρέθας ἐπικαλεῖται ἀκόμη στὸ κυρίως θεολογικὸ μέρος τῆς ἐπιστολῆς του ἀπὸ τοὺς πατέρας τὸν Κύριλλον Ἀλεξανδρείας, ἐνῶ σὲ δύο σημεῖα (354, 2 καὶ 355, 16) ἀναφέρεται μὲ ἀποστροφὴ στὸν Ἀπολινάριο, τὸν ὁποῖο καταδικάζουν καὶ ὅλοι οἱ μεταγενέστεροι γιὰ τὴ διδασκαλία του τῆς *ἐκ διαδοχῆς γεννήσεως* τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὸ σπέρμα, *οὐ μόνον σώματος ὑπάρχοντος ἀρχὴν ἀλλὰ καὶ ψυχῆς* (Σχολάριος 1, 483, 31 ἑπ. κ.ἀ.).

10. *Διδασκαλία παντοδαπὴ* 59 : *Πότε ἡ ψυχὴ τῷ κυουμένῳ ἑνοῦται σώματι* (41, 1-12 West.). Χαρακτηριστικὴ ἡ ταύτιση τῆς διδασκαλίας τοῦ Μαξίμου μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου (βλ. σημ. 6 καὶ E. Stéphanou, *La Coexistance initiale du corps et de l'âme d'après S. Grégoire de Nysse et S. Maxime l'Homologète*, «Échos d'Orient» 31 (1932) 304-15, ἰδιαίτερα 308-15). Ἡ προσωπικὴ θέση τοῦ Ψελλοῦ προκύπτει ἀπὸ τὴν παράγρ. 59, ὅπου μνημονεύει ἀκόμη μόνο τὴν ἀδιακρίβωτη θέση τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ (*Ὁ τὴν θεολογίαν μέγας Γρηγόριος ἀσαφὴς ἐστι περὶ τοῦτο τὸ μέρος, καὶ οὐκ ἂν αὐτὸν ῥᾳδίως εὕροις ταύτῃ ἢ ἐκείνῃ προσκείμενον τῶν δοξῶν*, 41, 2-4), καθαρώτερα

καὶ τῶν μεταγενεστέρων συγγραφέων τῆς πλούσιας ἀντιρρητικῆς γραμματείας[11], εἶναι ἀκόμη πιὸ κατηγορηματικὴ[12] (βλ. τὴ διατύπωση *ἐν τῷ σπέρματι συνεσπαρμένην* κλπ., ἐνῶ στὸν Ἀρέθα εὐρύτερα: *ἐν τῇ συλλήψει*

ὅμως ἀπὸ τὴν παράγρ. 60, ποὺ ἀκολουθεῖ: *Εἰσκρίνεται τῷ σώματι ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου πάντα ἀθρόως ἐμπίπλησι τοῦ φωτός· καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ἀθρόως ὅλον ἐξάπτει τὸ σῶμα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ζωοποιεῖ τοῦτο ἐπιτηδείως ἔχον πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτης, . . . καὶ τὸ σῶμα ἀθρόως ἐλλάμπεται ὑπὸ τῆς ψυχῆς· καὶ οὐ δεῖ τῆς ἀμερίστου ζωῆς καὶ δυνάμεως διῃρημένας ἐπινοεῖν τὰς ἐλλάμψεις ἢ τὰς μετοχάς, ἀπεικαστέον δὲ αὐτῇ τῇ τοῦ ὄντος μετοχῇ εἰς τὸ γινόμενον· ὥσπερ γὰρ τὸ ὂν ἀχρόνως τῷ γινομένῳ πάρεστιν οὕτως καὶ αὐτὴ ἀχρόνως τῷ σώματι* (41, 14-24), καὶ ἀκόμη καθαρώτερα ἀπὸ τὴν παράγρ. 198: . . . *ὁμοῦ πόστατα κατὰ τὴν χριστιανικὴν δόξαν ὀνομάζονται* (ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα), *ὅτι οὐδέτερον τοῦ ἑτέρου προγενέστερον ἢ τῷ χρόνῳ πρεσβύτερον, ἀλλ' ὁμοῦ ψυχὴ καὶ σῶμα γεγόνασιν εἰς ἀπαρτισμὸν μιᾶς ὑποστάσεως* (97, 27-30). Βλ. καὶ P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz* 1, Die Illuminationslehre des M. Psellos und I. Italos, Etall 1956, 102-4, περισσότερο γιὰ τὸ ὑλικὸ παρὰ γιὰ τὴ σύνθεση καὶ τὴν ἑρμηνεία ἐξ αἰτίας ὡρισμένων συγχύσεων· ἡ τελικὴ ἄποψη ὅτι ἡ ταυτόχρονη γένεση ψυχῆς καὶ σώματος δὲν σημαίνει ἀποδοχὴ καὶ τοῦ Traduzianismus τοῦ Γρηγορίου Νύσσης, ἐπειδὴ γίνεται στὸ πνεῦμα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ψελλοῦ γιὰ τὸ «σπερματικὸ λόγο», χρειάζεται ἐπαλήθευση.— Σημαντικὸ εἶναι ὅτι ἡ ταυτόχρονη γένεση ψυχῆς καὶ σώματος ἐμφανίζεται στὸν Ψελλὸ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀχρόνου παρουσίας τῆς ψυχῆς στὸ σῶμα καὶ τὴ ζωοποίηση τοῦ τελευταίου ἀπὸ τὴ ψυχὴ *ἀ θ ρ ό ω ς*.— Μὲ τὴν εὐκαιρία αὐτὴ ἐπισημαίνω ὅτι μιὰ ἄγνωστη ἀπὸ ἄλλη πηγὴ μαρτυρία τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ γιὰ τὸν *σφαῖρον* τοῦ Ἐμπεδοκλῆ *(τὸν σφαῖρον τοῦτον οἱ νεώτεροι ἐ π ὶ σ υ γ χ ύ σ ε ω ς παροιμιακῶς τιθέασιν)* στὰ ἀνέκδοτα Σχόλια στὴν ἀριστοτελικὴ *Φυσικὴ* (L. Benakis, *Doxographische Angaben über die Vorsokratiker im unedierten Kommentar zur «Physik» des Aristoteles von M. Psellos, Χάρις K. Βουρβέρῃ*, Ἀθῆναι 1964, 349) διαπιστώνομε τώρα ὅτι ἀπαντᾶται καὶ στὸν Ἀρέθα στὴν ἴδια ἐπιστολὴ *Πρὸς Νικήταν*: . . . *καὶ πάντα ἐν πᾶσιν, ὅπερ οὐ πόρρω τοῦ Ἐμπεδοκλέους Σφαίρου καὶ τοῦ τὰ πάντα κυκεῶνος σ υ γ χ έ ο ν τ ο ς, οὐκ ὄντος τὸ ἀπὸ τοῦδε χωρὶς τὰ Μυσῶν καὶ Φρυγῶν διορίζοντος.*

11. Παραδειγματικὰ χρησιμοποιοῦμε πάλι τὸν Θεοφάνη Μηδείας: *εἰσὶ δέ τινες οἱ τὴν ψυχὴν ἀξιοῦντες σ υ γ κ α τ α β ά λ λ ε σ θ α ι τῷ σ π έ ρ μ α τ ι τ ε λ ε ί α ν λ ο γ ι κ ή ν, ἐκεῖνο μὲν ἀπὸ τοῦ ἀνδρός, ταύτην δὲ ἀπὸ Θεοῦ* (66, 28), . . . *ἐμνήσθη δ' ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Νύσσης καὶ περὶ τῶν ἀμβλωμάτων, εἰ ᾔδει τούτοις ἐνοῦσας τελείας λογικὰς ψυχάς* (67, 22· πρβλ. Ἀρέθας 349, 11: *Ἔτι εἰ μὴ τῇ πρώτῃ προαγωγῇ τάχιστα τὸ χαρακτηρίζον ἐνιδρυθείη τῇ ἀνθρωπίνῃ συστάσει, οὔτ' ἄν τι διοίσῃ τῆς τῶν ἀλόγων συλλήψεως ἄνθρωπος οὔτ' ἂν ἐνδίκως εἰς αἷμα δίκην ὑπόσχῃ ὁ ταῖς ἐπιφόροις ἀμβλώσεως ἐνεχόμενος . . .*). Βλ. ἐπίσης στὸν Σχολάριο: *Ἔνιοι ἀμαθῶς δοξάζουσι τὴν ἀνθρωπείαν καὶ λογικὴν ψυχὴν ἐ ν τ ῷ σ π έ ρ μ α τ ι ε ἶ ν α ι ε ὐ θ ὺ ς ἐ κ κ ρ ι ν ο μ έ ν ῳ κ α ὶ σ π ε ι ρ ο μ έ ν ῳ . . . καὶ πρῶτον μὲν εἰς βεβαίωσιν τῆς τοιαύτης δόξης τὸν μακάριον προβάλλονται Νύσσης Γρηγόριον* (1, 461, 11 ἐπ.). *Ἀλλ' οὔτε τῷ Νύσσης τίθεσθαι χρὴ λέγοντι τὴν λογικὴν ψυχὴν ἐ ν ε ῖ ν α ι τ ῷ σ π έ ρ μ α τ ι καὶ σαθρῷ πάνυ λόγῳ πειρωμένῳ τοῦτο δεικνύναι . . .* (1, 465, 23). Πρβλ. καὶ 1, 481, 1 ἐπ.

12. Βλ. π.χ. *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, PG 44, 233 D: *ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι . . .*, 236 B: . . . *καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σποράν ὑπειλήφαμεν ἔχειν*

πρβλ. Μάξιμος : *τὸ εἶναι λαμβάνουσα κατὰ τὴν σύλληψιν ἅμα τῷ σώματι*, PG 91, 1324), πρᾶγμα ποὺ ἐπέτρεψε τὴν ἀπόδοση στὸν Γρηγόριο Νύσσης (ἀλλ' ὄχι καὶ στὸν Μάξιμο) ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πίστη στὴν ταυτόχρονη γένεση σώματος καὶ ψυχῆς καὶ τὴ διδασκαλία γιὰ τὴν κληρονομικὴ μετάδοσή της (Traducianismus ἢ Generationismus[13]). Μιὰ τέτοια διδασκαλία δὲν φαίνεται ὅτι μποροῦμε νὰ ἀποδώσωμε καὶ στὸν Ἀρέθα, ὅταν ἔχωμε τὴ σαφῆ διατύπωση : *τελεία ταῖς τῶν ἀνθρώπων γενέσεσιν ἡ λογικὴ ψυχὴ παραγομένη ὑπὸ Θεοῦ τῷ διπλασσομένῳ εἰσκρίνεται.*

Ἡ διδασκαλία τέλος (Creationismus), γιὰ τὴν ὁποία οἱ δύο βυζαντινοὶ σοφοὶ τοῦ 15ου αἰῶνος προβάλλουν τὸ κῦρος τῆς Ἐκκλησίας καὶ *τὴν τῶν λοιπῶν διδασκάλων συμφωνίαν* (ἀναφέρονται ρητά : *ἐκ τῶν Εὐρωπαίων ὁ μακάριος Αὐγουστῖνος, ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν Ἀσιανῶν ὁ θεολογικώτατος Κύριλλος*, κι ἀκόμη ὁ Βασίλειος, ὁ Θεοδώριτος, ὁ Ἰσαὰκ κ.ἄ.), μπορεῖ νὰ συνοψισθῆ στὴν κατακλεῖδα τοῦ πρώτου λόγου τοῦ Σχολαρίου (1, 480,26 ἐπ.): *μηδὲν οἷον λοιπὸν μήτε εὐσεβέστερον μήτε σοφώτερον καὶ τοῖς διδασκάλοις ὡς ἐδείχθη δοκοῦν τοῦ τὴν ψυχὴν ἐκ Θεοῦ δημιουργουμένην ἐν ὠργανωμένῳ τε καὶ μεμορφωμένῳ τῷ σώματι...*[14], ἢ στὴ διατύπωση τοῦ Θεοφάνους Μηδείας (58,31): *διαπεπλασμένῳ καὶ ὀργάνου τάξιν ἀπειληφότι τῷ σώματι θεόθεν ἐγχεῖται ἡ ψυχή*[15].

ἐν τῇ πρώτῃ τῆς συστάσεως ἀφορμῇ συνεσπαρμένην τὴν τῆς φύσεως δύναμιν. — Ἀπὸ τὴν εἰδικὴ στὸ θέμα μας βιβλιογραφία, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἄρθρο τοῦ E. Stéphanou (σημ. 10), βλ. καὶ Ph. Böhner - E. Gilson, *Christliche Philosophie*, Paderborn 1954³, 106 ἐπ., J. P. Cavarnos, *St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of the Soul*, Belmont 1956, 1-5, Β. Ν. Τατάκης, *Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη*, Ἀθήνα 1960, 259 ἐπ., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970², 446-56.

13. Βλ. Stéphanou, ὅ.π. 307 καὶ ἰδιαίτερα 314, Cavarnos, ὅ.π. 3.

14. Πρβλ. ἀκόμη καὶ τὶς ἑξῆς συμπερασματικὲς φράσεις τοῦ Σχολαρίου : *Δημιουργεῖ τοίνυν τὴν λογικὴν ψυχὴν ὁ Θεὸς μορφωθέντι τε καὶ διατυπωθέντι τῷ ταύτης ὀργάνῳ αὐτῆς εἵνεκα γινομένῳ* (1, 470, 11), *δεῖ τοίνυν τοῦ ὀργάνου πρῶτον γινομένου τῇ ὁδῷ τῆς φύσεως, τὴν ψυχὴν λοιπὸν θεόθεν ἐγκτίζεσθαι* (1, 464, 14), *λείπεται γὰρ ἄλλος τις χρόνος καὶ τρόπος ὑπάρξεως πρόσφορος μὲν τῇ ψυχῇ καὶ οἰκεῖος, πάσης δὲ ἀτοπίας ἀπηλλαγμένος, ὁ μετὰ τὴν τοῦ ὀργάνου κατασκευὴν ἔνδον ἐν τῇ μητρὶ* (1, 469, 31 ἐπ.) κ.ἄ. Βλ.. τέλος καὶ τὴν ἀρνητικὴ διατύπωση μὲ τὴν ἄμεση ἀναφορὰ στὸ κυρίως θεολογικὸ θέμα τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θείου Λόγου : *Οἱ τῷ σπέρματι τὴν λογικὴν μιγνῦντες ψυχὴν οὐ μόνον ἔξω λόγου καὶ τῆς περὶ αὐτὴν ἀληθείας καὶ πάσης ἄλλης φιλοσοφίας καὶ θεολογίας οὕτω λέγουσιν, ὡς ἐδείχθη, ἀλλὰ καὶ τῇ ἐνανθρωπίσει τοῦ θείου Λόγου σαθρὸν ὑποτιθέντες βάθρον, οὐκ ἐπαΐουσιν* (1, 485, 12 ἐπ.).

15. Ὡς πρὸς τὸν προσδιορισμὸ τοῦ χρόνου κατὰ τὴ διάρκεια τῆς κυήσεως, στὸν ὁποῖο ἔχει συντελεσθῆ ἡ μορφοποίηση καὶ ἡ ὀργάνωση τοῦ νέου ὄντος, ὥστε νὰ ἐγκαθι-

DIE ENTSTEHUNG DER VERNUNFTSEELE NACH ARISTOTELES UND DER CHRISTLICHEN LEHRE

ANLÄSSLICH EINES NEUEN TEXTES VON ARETHAS

Zusammenfassung.

Der bis zur Herausgabe der *Scripta minora* des Arethas von Kaisareia nur aus der Inhaltsübersicht bekannte *Brief an Niketas* des byzantinischen Gelehrten (850 - 944) über die Menschwerdung Christi enthält Arethas' Stellungnahme zum Problem der Entstehung der Vernunftseele: diese wird vom Gott als vollkommene schon durch die Empfängnis dem Leib verliehen. Dabei wird ausdrücklich die von Aristoteles in *De gen. anim.* B 3 dargelegte Lehre verworfen, namentlich die Lehre von der Beseelung des körperlichen Produkts in Entfaltungsetappen (Hervortreten der intellektiven Seele nach der vegetativen und sensitiven). Die ins einzelne gehende Kritik der aristotelischen Lehre ist leider bei der handschriftlichen Überlieferung verloren gegangen. Es steht jedoch fest, daß auch die aristotelische Konzeption vom späteren Eintritt des Nous von außen (θύραθεν) in den Leib von Arethas verworfen wird, sofern diese Konzeption die Präexistenz der Seele bedeutet.

Was die christliche Auffassung betrifft, so steht Arethas mit seiner These vom Eintritt der Vernunftseele durch Gottes Wirken in den Keim schon vom Augenblick der Befruchtung nicht auf dem Boden der offiziellen Lehre der Kirche und der patristischen Tradition, sondern stellt sich hinter Gregor von Nyssa. Der große Kirchenvater lehrte nämlich die gleichzeitige Entstehung der Seele und des Leibes und galt als Traduzianist, weil er noch glaubte, daß die Vernunftseele durch den Samen in den Mutterschoß eingepflanzt sei, also daß die Eltern dem Kinde die Seele samt dem Leibe schenkten. Diese Folgerung trifft allerdings auf Grund Arethas' Aussagen, für ihn nicht

---

δρυθῆ σ' αὐτὸ καὶ ἡ ψυχή, ὁ Θεοφάνης Μηδείας δὲν ἐπιχειρεῖ νὰ δώση ἀπάντηση· ἀντίθετα γράφει: ... *μέχρις ἂν ὁ Θεὸς ἐπαγάγῃ τὴν νοερὰν χρόνῳ καὶ τρόπῳ, οἷς οἶδε μόνος αὐτός*, 63, 24. (Βλ. καὶ 73, 18, 75, 23 ἐπ., ὅπου κάνει ἐντύπωση ἡ ἀποστροφή: *εἰ δέ τις ἔροιτο... τὸ πότε, καὶ ποῦ, καὶ πῶς ἡ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα γίνεται εἰσοίκησις ..., ἰτέον αὐτῷ παρ' αὐτὸν τὸν δρῶντα, ἐφ' ᾧ πυθέσθαι καὶ μαθεῖν καὶ ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι... Εἰ δὲ οὐχ οἷόν τέ ἐστιν αὐτῷ τοῦτο, ἀλλ' ἀναμεινάτω βραχύ· μικρὸν γὰρ ὅσον ὁ Κύριος ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ ...*). Ἀντίθετα στὸν Σχολάριο συναντοῦμε τὸν ἀκριβῆ προσδιορισμὸ τῆς «διαρθρώσεως» τοῦ σπέρματος στὸ μητρικὸ κόλπο καὶ τῆς εἰσόδου τῆς ψυχῆς ποὺ εἶναι *τετταράκοντα καὶ μικρόν τι πρὸς ἡμέρας* (1, 466, 24). Βλ. καὶ σημ. 7.

zu, da er das Moment der Schöpfung der Seele durch Gottes Wirkung entschieden hervorhebt und Gott zur alleinigen Ursache der Entstehung der Seele erklärt.

Die von Arethas angeschnittene Problematik wird von diesbezüglichen Texten des Michael Psellos († nach 1078) und der Spätbyzantiner Theophanes von Medeia († 1472) und Georgios Gennadios Scholarios († 1468) besonders erhellt. Die zwei letzteren legen in einem Austausch von Reden über die Einpflanzung der Seele im Körper durch Gott, neben einer Übersicht der zum Thema von der Antike bis Augustinus und Johannes von Damaskos vertretenen Thesen, die offizielle Lehre der Kirche dar, welche sie sich auch zu rechtfertigen bemühen. Besonders interessant ist dabei der Angriff des Theophanes gegen Gregor von Nyssa und der Versuch des Scholarios für Gregors abweichende Lehre einige erklärende Gründe auszuarbeiten.

Athen Linos Benakis

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Hrsg. von J. Wippern. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, xlviii+475 σελ. (Wege der Forschung 186).

[Τὸ πρόβλημα τῆς ἄγραφης διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος. Συμβολὲς στὴν κατανόηση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας περὶ τῶν ἀρχῶν. Περιεχόμενα (σὲ παρένθεση τὸ ἔτος τῆς πρώτης δημοσίευσης): Πρῶτο μέρος: Βασικὰ προβλήματα τῆς ἄγραφης διδασκαλίας. H. Cherniss, *Σπεύσιππος, Ξενοκράτης καὶ ἡ μέθοδος πολεμικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους* (1945). C. J. de Vogel, *Προβλήματα τῆς ὕστερης φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος* (1949). E. Berti, *Ἡ σχέση μεταξὺ τοῦ γραπτοῦ ἔργου καὶ τῆς ἄγραφης θεωρίας τοῦ Πλάτωνος στὴ νεώτερη ἔρευνα* (1965). K. Oehler, *Ὁ πραγματικὸς Πλάτων* (1965). Δεύτερο μέρος: Ἡ ἀνασύνθεση τῆς ἄγραφης διδασκαλίας. H. Leisegang, *Ἡ πλατωνικὴ «διαίρεσις» τῶν ἰδεῶν καὶ ἀριθμῶν κατὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ J. Stenzel* (1929). H. Gomperz, *Τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Πλάτωνος* (1931). P. Wilpert, *Νέα ἀποσπάσματα ἀπὸ τὴ διδασκαλία «Περὶ τἀγαθοῦ»* (1941). C. J. de Vogel, *Ἡ ὕστερη φάση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος καὶ ἡ ἑρμηνεία της ἀπὸ τὸν L. Robin* (1948). W. Bröcker, *Ὁ Πλάτων περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* (1949). E. Berti, *Μιὰ νέα ἀνασύνθεση τῆς ἄγραφης διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος* (1964). Τρίτο μέρος: Ἡ ἑρμηνεία τοῦ γραπτοῦ πλατωνικοῦ ἔργου ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἄγραφης διδασκαλίας. L. Robin, *Ἔρευνες γιὰ τὴν σημασία καὶ τὴν θέση τῆς Φυσικῆς στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος* (1918). J. Stenzel, *Ἡ διαλεκτικὴ τῆς πλατωνικῆς ἐννοίας τοῦ Εἶναι* (1931). P. Wilpert, *Θεωρία περὶ στοιχείων στὸν πλατωνικὸ Φίληβο* (1953). K. Gaiser, *Ὁ Μένων τοῦ Πλάτωνος καὶ ἡ Ἀκαδημία* (1964). H. J. Krämer, *Ἡ σχέση τῆς θεωρίας περὶ τῶν ἀρχῶν πρὸς τὴν διαλεκτικὴ στὸν Πλάτωνα* (1966).]

Τὸ βιβλίο ἀνήκει στὴν ἰδιαίτερη σειρὰ Wege der Forschung ποὺ ἐκδίδεται ἀπὸ τὴν Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Σκοπὸς τῆς σειρᾶς αὐτῆς εἶναι νὰ συγκεντρώνη σὲ ἕνα κάθε φορὰ τόμο μελετήματα ἀναφερόμενα σὲ κάποιο σημαντικὸ ζήτημα, ποὺ ἀπὸ καιρὸ ἀπασχολεῖ τὴν ἔρευνα καὶ ποὺ ἀρχικὰ δημοσιεύθηκαν κυρίως ὡς ἄρθρα στὰ διάφορα ἐπιστημονικὰ περιοδικά, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴν εἶναι πάντοτε προσιτὰ στὸν μελετητή. Τὰ κείμενα ποὺ ἔχουν συγκεντρωθῆ στὸν τόμο αὐτὸν ἀναφέρονται στὸ πρόβλημα τῆς «ἐσωτερικῆς» ἢ, ὅπως ἐπεκράτησε καὶ λέγεται τώρα, ἄγραφης θεωρίας τοῦ Πλάτωνος, πρόβλημα ποὺ τὶς τελευταῖες δεκαετίες καὶ ἰδιαίτερα τὰ τελευταῖα δέκα χρόνια, μετὰ τὶς ἐργασίες τοῦ Krämer καὶ τοῦ Gaiser, ἔχει διογκωθῆ σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ θέματα στὴν ἔρευνα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας καὶ ἔχει διχάσει τοὺς ἐρευνητές.

Ἐκδότης τοῦ τόμου εἶναι ὁ J. Wippern, Καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Τυβίγγης· ἔχει ἐπιλέξει δεκαεπτὰ ἐργασίες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες τρεῖς, τοῦ Cherniss, τοῦ Leisegang καὶ τοῦ Stenzel, ἀποτελοῦν κεφάλαια εὐρυτέρων ἔργων, ἐνῶ οἱ ἄλλες ἔχουν πρωτοδημοσιευθῆ ὡς ἄρθρα σὲ γερμανικὰ ἢ ἄλλα εὐρωπαϊκὰ περιοδικά. Τὰ κείμενα τῶν μὴ γερμανῶν ἐρευνητῶν, ὅπως τῆς de Vogel καὶ τοῦ Berti, προσφέρονται ἐδῶ σὲ γερμανικὴ μετάφραση ποὺ

ἔχει γίνει εἰδικὰ γιὰ τὸν τόμο αὐτὸ εἴτε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἐκδότη εἴτε ἀπὸ ἄλλους συνεργάτες τοῦ τόμου. Τὸ βιβλίο ἐκδόθηκε τὸ 1972, ὅπως ὅμως μᾶς πληροφορεῖ ὁ ἐκδότης, ἡ ὁριστικὴ ἐπιλογὴ τῶν κειμένων εἶχε γίνει ἤδη ἀπὸ τὸ 1967.

Πρόθεση τοῦ ἐκδότη ἦταν νὰ δώση μιὰ εἰκόνα ἀπὸ τὴν προσπάθεια ποὺ κατέβαλε τὰ τελευταῖα πενήντα περίπου χρόνια ἕνα τμῆμα τῆς διεθνοῦς ἔρευνας γιὰ νὰ ἀνασυνθέση ἀπὸ τὶς διάφορες ἄμεσες ἢ ἔμμεσες μαρτυρίες μία διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος, ποὺ ἦταν γνωστὴ μόνον στὸν στενὸ κύκλο τῶν μαθητῶν τῆς Ἀκαδημίας. Μία ἀπὸ τὶς ἄμεσες μαρτυρίες εἶναι ἡ ἀναφορὰ ποὺ κάνει ὁ Ἀριστοτέλης στὰ λεγόμενα *ἄγραφα δόγματα* τοῦ Πλάτωνος (*Φυσ.* 209 b 15). Στὰ πλατωνικὰ ἐπίσης κείμενα, τόσο στοὺς διαλόγους ὅσο καὶ στὶς ἐπιστολές, ὑπάρχουν ὁρισμένες ἐνδείξεις ποὺ ἴσως, ὑποστηρίζουν μερικοὶ ἐρευνητές, νὰ σημαίνουν ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε κάνει ἕνα διαχωρισμὸ ἀνάμεσα στὴ γραπτὴ καὶ στὴν προφορικὴ διδασκαλία του. Στὴν *7η Ἐπιστολὴ* γράφει ὅτι τὴν προσωπική του διδασκαλία *γιὰ τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα* (344 d) δὲν τὴ διετύπωσε γραπτῶς ποτέ, ἐνῶ στὸν *Φαῖδρο* λ.χ. ἐκφράζεται ὑποτιμητικὰ γιὰ τὴν ἀξία τῶν γραπτῶν λόγων (275 c ἑπ.). Ἔχουν ἐπίσης σωθῆ ἐλάχιστα ἀποσπάσματα ἀπὸ μία διάλεξη, ἢ μᾶλλον μία σειρὰ μαθημάτων, *Περὶ τἀγαθοῦ*, ποὺ ἔδωσε ὁ Πλάτων τὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς του στὴν Ἀκαδημία. Γεννᾶται ἐπομένως τὸ ἐρώτημα : τί ἦταν αὐτὰ τὰ *ἄγραφα δόγματα*; Σὲ ποιὰ σχέση βρίσκονται μὲ τὴ γνωστὴ ἀπὸ τοὺς διαλόγους φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος; Μήπως ὑπῆρχε καὶ μία ἄλλη πλατωνικὴ φιλοσοφία μὲ διαφορετικὸ περιεχόμενο ἀπὸ ἐκείνη ποὺ βρίσκεται στοὺς διαλόγους καὶ τὶς ἐπιστολές, ποὺ δὲν διατυπώθηκε ποτὲ σὲ κείμενο γραπτὸ ἀλλὰ ἔμεινε ἐσωτερικὴ ὑπόθεση τῆς Ἀκαδημίας; Ποιὰ βαρύτητα ἔχει ἡ ἄγραφη διδασκαλία γιὰ τὸ πλατωνικὸ ἔργο; Καὶ ἀκόμη: ἡ κατὰ μία ἄποψη ἰδιαίτερη «ἐσωτερική» αὐτὴ διδασκαλία, ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὴν τελευταία φάση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἢ μήπως ὑπάρχει καὶ ἀπὸ νωρίτερα καὶ βαίνει παράλληλα μὲ τοὺς διαλόγους; Ἔτσι τίθεται, σὲ ἁδρὲς γραμμές, τὸ πρόβλημα τῆς ἄγραφης θεωρίας τοῦ Πλάτωνος. Πρόκειται γιὰ ἕνα πολὺ παλιὸ πρόβλημα ποὺ οἱ ρίζες του φθάνουν ὣς τοὺς ἀρχαίους σχολιαστὲς τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀπὸ τὶς μαρτυρίες τῶν ὁποίων συνάγεται ὅτι ἡ ὕπαρξη μιᾶς σειρᾶς πλατωνικῶν φιλοσοφημάτων ποὺ δὲν εἶχαν διατυπωθῆ γραπτῶς πουθενὰ εἶχε γίνει ἀποδεκτὴ ἤδη στὴν ἀρχαιότητα. (Πλουτ., *Βίος Δίωνος* 14: *ἐν Ἀκαδημίᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι*. Ἀλβίνος, *Διδασκαλικὸς*[27]: *πάνυ γοῦν ὀλίγοις τῶν γνωρίμων καὶ τοῖς γε προκριθεῖσι τῆς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀκροάσεως μετέδωκε*. Ἐπίσης τὰ σχόλια τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέα *Μετ.* 56, 35· 59, 3 ἑπ.· 85, 17 ἑπ. κ.ἀ. καὶ τοῦ Σιμπλικίου, *Φυσ.* 151, 6 ἑπ. κ.ἀ. καὶ *Περὶ ψυχῆς* 28, 17-19. Πρβλ. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* 381, σημ. 2). Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἔρευνα τῶν νεωτέρων χρόνων, ποὺ ὡς τὰ τέλη τοῦ 18. αἰ. δεχόταν τὴν ὕπαρξη μιᾶς ἰδιαίτερης ἐσωτερικῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας (J. Brucker, D. Tiedemann, W. G. Tennemann, J. G. Buhle, W. T. Krug. Πρβλ. Krämer, ὅ.π. σημ. 3)

Κατὰ τῆς ἀπόψεως αὐτῆς, ποὺ ὁπωσδήποτε ἐμείωνε τὴ σημασία τῶν πλατωνικῶν διαλόγων, στράφηκε ὁ Schleiermacher μὲ τὴν Εἰσαγωγή του στὴ μετάφρασή του τῶν πλατωνικῶν διαλόγων. Ὁ Schleiermacher ὑπεστή-

ριξε ὅτι ἡ σωκρατικὴ διαλεκτικὴ μορφή, μὲ τὴν ὁποία παρουσιάζονται οἱ διάλογοι τοῦ Πλάτωνος, δὲν εἶναι κάτι τὸ τυχαῖο καὶ τὸ ἐξωτερικὸ ἀλλὰ μία συγκεκριμένη μέθοδος, ποὺ ἀποσκοπεῖ ἄμεσα νὰ ἀφυπνίση τὸν ἀναγνώστη καὶ νὰ τὸν κάνη ἱκανὸ νὰ δεχθῆ καὶ νὰ οἰκειοποιηθῆ τὸ φιλοσοφικὸ νόημα τοῦ διαλόγου, καὶ ὅτι κατὰ συνέπεια στὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ἡ μορφὴ εἶναι ἀναπόσπαστα δεμένη μὲ τὸ περιεχόμενο. Τοὺς λόγους τοῦ Πλάτωνος στὸν *Φαῖδρο* τοὺς ἐξηγεῖ ὁ Schleiermacher κάτω ἀπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα : δὲν ἐκφράζουν παρὰ τὴν πεποίθησή του ὅτι στοὺς δικούς του διαλόγους τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὸν προφορικὸ καὶ τὸν γραπτὸ λόγο γεφυρώθηκε· ἑπομένως, κατὰ τὸν Schleiermacher, ἡ προφορικὴ ἐσωτερικὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ παρουσίαζε σημαντικὲς ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο διαφορὲς ἀπὸ τὰ γραπτά του ἔργα, ἀφοῦ δὲν ξεκινοῦσε ἀπὸ διαφορετικὲς μεθοδολογικὲς προϋποθέσεις.

Ἡ γνώμη τοῦ Schleiermacher ἴσχυσε στὴν ἔρευνα ἕνα περίπου αἰῶνα, παρὰ τὶς ἀντιρρήσεις ὁρισμένων μελετητῶν τοῦ Πλάτωνος (C. A. Brandis, C. H. Weisse, K. F. Hermann). Ἐρευνητὲς ὅπως ὁ Zeller, ὁ Teichmüller, ὁ Shorey, ὁ Natorp, ὁ Wilamowitz, ὁ C. Ritter ἀρνοῦνται τὴν ὕπαρξη μιᾶς ἄγραφης «ἐσωτερικῆς» θεωρίας μὲ περιεχόμενο βασικὰ διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν γνωστὴ ἀπὸ τοὺς διαλόγους φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος καὶ ζητοῦν νὰ ἀπαλλάξουν τὴν πλατωνικὴ ἔρευνα ἀπὸ τὸ «φάντασμα τοῦ ἐσωτερισμοῦ». Ὁ Zeller δέχεται ὅτι ὁ Πλάτων δίδασκε προφορικὰ στὴν Ἀκαδημία, ἡ διδασκαλία του ὅμως αὐτὴ δὲν διέφερε ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο ἀπὸ αὐτὴν ποὺ μᾶς δίνουν τὰ γραπτά του ἔργα. Ἰδιαίτερη σημασία ἔχει ἡ γνώμη τοῦ Zeller ὅτι ὁ Πλάτων στὸ τέλος τῆς ζωῆς του, ὅταν ἔγραφε τοὺς *Νόμους*, εἶχε μορφώσει μιὰ συγκεκριμένη διδασκαλία, στὴν ὁποία ἐξίσωνε τὶς ἰδέες μὲ ἀριθμοὺς καὶ διαπραγματευόταν τὸ ζήτημα τῶν ἐσχάτων ὀντολογικῶν ἀρχῶν· τὴ διδασκαλία αὐτὴ ὁ Zeller τὴ συνδέει μὲ τὴν παράδοση *Περὶ τἀγαθοῦ*, ποὺ ὁ Πλάτων δὲν πρόφθασε νὰ τὴ διατυπώση γραπτῶς. Μὲ τὴν ἄποψή του αὐτὴ ὁ Zeller περιώρισε στὸ ἐλάχιστο τὴ σημασία τῆς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος καὶ ἐπηρέασε, μαζὶ μὲ τὸν Schleiermacher, γιὰ πολλὲς δεκαετίες τὴν ἔρευνα τοῦ προβλήματος. Ἡ ἐπίδραση αὐτὴ ἐξακολουθεῖ νὰ ὑφίσταται πάντοτε καὶ προσδιορίζει τὴν ἑρμηνεία τῶν ἐνδείξεων ποὺ ἔχομε γιὰ τὴν ἄγραφη διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος· ἡ διδασκαλία ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὶς ἐνδείξεις αὐτὲς ἑρμηνεύεται ὡς τελευταία φάση, ἔσχατο στάδιο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος, ποὺ τὰ γηρατειὰ καὶ ὁ θάνατος δὲν ἐπέτρεψαν στὸν φιλόσοφο νὰ τῆς δώση τὴν ὁριστικὴ γραπτή της διατύπωση.

Τὰ δεκαεπτὰ μελετήματα ποὺ ἔχουν περιληφθῆ στὸν τόμο κατανέμονται σὲ τρεῖς μεγάλες θεματικὲς ἑνότητες. Στὴν πρώτη ἑνότητα ἔχουν ἐνταχθῆ ἐργασίες ποὺ ἀναφέρονται σὲ θεμελιακὰ προβλήματα τῆς ἄγραφης θεωρίας. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτές, τοῦ Cherniss, ἀνήκει σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ τρεῖς διαλέξεις, ποὺ ἔδωσε ὁ ἐρευνητὴς αὐτὸς τὸ 1942 στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Berkeley καὶ ποὺ ἐκδόθηκαν τὸ 1945 σὲ ἕνα μικρὸ τόμο μὲ τὸν τίτλο *The Riddle of the Early Academy*. Ὁ Cherniss εἶναι ἀπόλυτα κατηγορηματικὸς στὴν ἄρνησή του νὰ δεχθῆ ὅτι ὁ Πλάτων εἶχε ἀναπτύξει ὁποιαδήποτε διδακτικὴ δραστηριότητα μέσα στὴν Ἀκαδημία — μοναδικὴ ἐξαίρεση εἶναι ἡ παράδοση *Περὶ τἀγαθοῦ*, ποὺ κι αὐτὴ δὲν ἔχει νὰ προσθέση τίποτε στὰ ὅσα ξέρομε ἀπὸ τοὺς

διαλόγους. Ἡ ἑπόμενη ἐργασία τῆς de Vogel, *Probleme der späteren Philosophie Platons*, παίρνει κριτικὴ στάση ἀπέναντι στὴν βασικὴ θέση τοῦ Cherniss ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἐσωτερικὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος, ἐνῶ στὴν τελευταία ἐργασία τοῦ πρώτου αὐτοῦ μέρους, *Der entmythologisierte Platon* τοῦ Oehler, δίνεται μιὰ κατατοπιστικὴ εἰκόνα τῆς ἐξελίξεως τοῦ προβλήματος.

Τὰ δύο ἄλλα μέρη τοῦ βιβλίου ἀντιστοιχοῦν στὰ δύο θέματα μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολήθηκε ἡ ἔρευνα τοῦ προβλήματος: τὴν ἀνασύνθεση τῆς ἄγραφης διδασκαλίας καὶ τὴν ἑρμηνεία τῶν διαλόγων στὸ φῶς τῆς ἄγραφης θεωρίας. Ἡ προτίμηση τοῦ ἐκδότη γιὰ τὶς ἐργασίες ἐκεῖνες ποὺ παίρνουν θετικὴ στάση ἀπέναντι στὴν ἄγραφη διδασκαλία εἶναι φανερή. Ἀνεξάρτητα ὅμως ἀπὸ αὐτὸ ὑπάρχουν στὸν τόμο σημαντικὲς ἐργασίες ποὺ ἔδωσαν ὤθηση στὴν ἔρευνα τοῦ προβλήματος, ὅπως λ.χ. τοῦ Stenzel, ποὺ θέτει τὸ αἴτημα τῆς συνολικῆς θεωρήσεως τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τῇ βάσει καὶ τῶν ὁρισμάτων τῶν σχετικῶν μὲ τὴν ἄγραφη διδασκαλία ἢ τοῦ Wilpert καὶ τῆς de Vogel, ποὺ προσπάθησαν νὰ ἀνασυνθέσουν τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος. Ὅπως εἶναι εὐνόητο, ὑπάρχουν στὸν τόμο καὶ ἐργασίες τοῦ Krämer καὶ τοῦ Gaiser. Ὁ πρῶτος μὲ τὸ βιβλίο του *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) ἐπεχείρησε νὰ ἀνασυνθέση τὸ ἀξιολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἄγραφης διδασκαλίας καὶ νὰ δείξη τὴ σημασία ποὺ ἔχει ἡ ἐσωτερικὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ἑρμηνεία τόσο τῶν διαλόγων ὅσο καὶ τῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλους. Ὁ δεύτερος στὸ βιβλίο του *Platons ungeschriebene Lehre* (1963) προσπάθησε νὰ ἀναστηλώση τὴν ἐσωτερικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος μὲ βάση τὶς σωζόμενες μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότητας. Ὁ Gaiser, στὸν τόμο, ἀντιπροσωπεύεται μὲ τὸ ἄρθρο του *Platons Menon und die Akademie*, ποὺ πρωτοδημοσιεύτηκε στὸ «Archiv für Geschichte der Philosophie» 46 (1964), ἐνῶ ὁ Krämer μὲ τὴν ἐργασία του *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon*, δημοσιευμένη πρῶτα στὸ περιοδικὸ «Philologus» 110 (1966).

Στὴν ἀρχὴ τῆς ἐκτενοῦς εἰσαγωγῆς του ὁ ἐκδότης ἐπιχειρεῖ μιὰ σύντομη ἀνασκόπηση τῆς ἱστορίας τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὸν Schleiermacher ὡς σήμερα, στὴν ὁποία ὑποστηρίζεται ὅτι μόλις στὸν αἰῶνα μας ἔγινε δυνατόν, χάρη στὶς ἐργασίες τῶν L. Robin, J. Burnet, W. Jaeger, A. E. Taylor, J. Stenzel, Sir David Ross, H. Gomperz, O. Becker, O. Toeplitz, Ph. Merlan, M. Gentile, W. van der Wielen, P. Wilpert, C. J. de Vogel κ.ἄ., νὰ ἀναγνωρισθῆ ἡ ὕπαρξη καὶ νὰ ἐκτιμηθῆ ἡ φιλοσοφικὴ σπουδαιότητα τῆς ἄγραφης διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος καί, ἐπίσης, νὰ συλλεγοῦν καὶ νὰ ἑρμηνευθοῦν κριτικὰ οἱ διάφορες μαρτυρίες τῆς ἀρχαιότητας γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ (σελ. xi). Ἐπισημαίνοντας κατόπιν τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ὑπάρχει καμμία μαρτυρία τῆς ἀρχαιότητας, ποὺ νὰ δείχνη ὅτι ὁ Πλάτων τὴ θεωρία του περὶ τῶν ἀρχῶν τὴν παρέδωσε μία μόνο φορὰ καὶ μάλιστα σὲ προχωρημένη πιὰ γεροντικὴ ἡλικία, ἀλλά, ἀντιθέτως, ὅτι ὑπάρχουν ἐνδείξεις, τὶς ὁποῖες καὶ ἀναφέρει, γιὰ τὸ ὅτι στὰ τελευταῖα εἴκοσι τουλάχιστον χρόνια τῆς ζωῆς του ἑρμήνευε τὸ σύνολο τῶν ὄντων σὰν ἀποτέλεσμα τῆς ἐνεργείας δύο ἀντιθέτων ἀρχῶν, τοῦ *ἑνός*, ὡς μορφῆς καὶ τῆς *ἀορίστου δυάδος*, ὡς ὕλης (σελ. xi ἑπ.), φτάνει στὶς ἐργασίες τοῦ Krämer καὶ τοῦ Gaiser, στὶς ὁποῖες, ὅπως εἴδαμε, ἐπιχει-

ρεῖται ἡ διπλῆ προσπάθεια : νὰ βρεθοῦν στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ὅλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ συμβάλουν στὴν ἀνασύνθεση τῆς ἄγραφης αὐτῆς θεωρίας καὶ παράλληλα νὰ ἐπιχειρηθῆ ἡ θεώρηση τῶν διαλόγων κάτω ἀπὸ τὸ πρῖσμα τῆς ἄγραφης διδασκαλίας, γιὰ νὰ ἐπιτευχθῆ τελικὰ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ συνολικὴ θεώρηση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας.

Στὴ συνέχεια, ὁ ἐκδότης συνοψίζει τὰ κυριώτερα πορίσματα, στὰ ὁποῖα ἔχουν ὡς τώρα καταλήξει οἱ προσπάθειες γιὰ τὴν ἀνασύνθεση τῆς ἐσωτερικῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος, ἀναφέροντας διεξοδικώτερα τὰ σημεῖα ἐκεῖνα ὅπου οἱ ἀπόψεις τῶν ἐρευνητῶν συγκλίνουν (σελ. xvi ἑπ.). Μποροῦμε ἔτσι σήμερα νὰ ποῦμε ὅτι ἔχομε νὰ κάνωμε μὲ μία θεωρία γιὰ δύο ἀ ρ χ ὲ ς ἢ α ἴ τ ι α ἢ σ τ ο ι χ ε ῖ α, ἀντίθετα τὸ ἕνα πρὸς τὸ ἄλλο, ἀπὸ τὴ σύνθεση τῶν ὁποίων προκύπτει τὸ σύνολο τῶν ὄντων, ἕνα δηλ. «παραγωγικὸ σύστημα» κατὰ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ H. Gomperz, μὲ αὐστηρὴ ἱεράρχηση στὴν δομή του. Οἱ δύο αὐτὲς ἀρχές, τὰ ἔσχατα θεμέλια τῆς πραγματικότητας, στὰ ὁποῖα καταλήγει ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη, ἂν ξεκινήση ἀπὸ τὸ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο ποὺ δίνεται μὲ τὴν κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη καὶ προχωρήση μετὰ μὲ μεθοδικότητα, ἀνάγοντας αἰτιολογικὰ κάθε ὀντολογικὸ ἐπίπεδο στὸ ἀμέσως ἀνώτερό του, εἶναι τὸ *ἕν* καὶ ἡ *ἀόριστος δυάς*. Τὸ πρῶτο εἶναι ἀρχὴ θετική, φέρνει παντοῦ τὴν ἑνότητα, δίνει μορφὴ καὶ μέτρο, τὸ δεύτερο προκαλεῖ τὴν πολλαπλότητα καὶ τὴν κίνηση. Θεωρούμενα ἀπὸ τὴν ἀξιολογικὴ σκοπιά, τὸ *ἕν* εἶναι τὸ αἴτιο τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ *ἀόριστος δυὰς* τὸ αἴτιο τοῦ κακοῦ. Τὰ δύο αὐτὰ ἔσχατα στοιχεῖα μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν τὴν ἀφετηρία γιὰ μία ἀντίστροφη ἀπὸ τὴν προηγούμενη μεθοδικὴ κίνηση τῆς σκέψης, κατὰ τὴν ὁποία μὲ συνεχῆ «μετάβασιν εἰς ἄλλο γένος» καταλήγομε στὶς ὑποστάσεις τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων (σελ. xviii). Οἱ δύο ἀρχές, τὸ *ἕν* καὶ ἡ *ἀόριστος δυάς*, δροῦν σὲ ὅλες τὶς βαθμίδες τῆς πραγματικότητας, λ.χ. τόσο στὴν βαθμίδα τοῦ «νοητοῦ» ὅσο καὶ σ' ἐκείνη τοῦ «ὁρατοῦ» Εἶναι. Ἔτσι ἡ *ἀόριστος δυὰς* στὸ ἐπίπεδο τοῦ νοητοῦ ἀποτελεῖ τὴ νοητὴ ὕλη ἀπὸ τὴν ὁποία συντίθενται οἱ διάφορες ἰδέες, ἐνῶ —στὸ ἴδιο πάντοτε ἐπίπεδο— στὴν ἐνέργεια τοῦ *ἑνὸς* ὀφείλεται τὸ γεγονὸς ὅτι κάθε ἰδέα εἶναι καθ' ἑαυτὴν μία καὶ μοναδική. Αὐτὸ ποὺ παραλλάσσει ἀπὸ ἐπίπεδο σὲ ἐπίπεδο εἶναι ἡ ἀναλογία τῆς συμμετοχῆς τῶν δύο ἀρχῶν στὴ συγκρότηση τῶν ὀντοτήτων, ποὺ ἀνήκουν στὴν κάθε ὀντολογικὴ βαθμίδα : τὰ ἀνώτερα ἐπίπεδα συμμετέχουν περισσότερο ἀπὸ τὰ κατώτερα στὴν ἀρχὴ τοῦ ἑνός. Ἀναπάντητο ἔχει μείνει τὸ ἐρώτημα, πῶς συντελέστηκε τὸ πρῶτο βῆμα σ' αὐτὴν τὴν παραγωγικὴ κίνηση (σελ. xxii)· οἱ σχετικὲς μαρτυρίες εἶναι πολὺ ἐλλιπεῖς καὶ ἀσαφεῖς, ὥστε νὰ μὴν ἐπιτρέψουν στὴν ἔρευνα, παρὰ τὶς πολλαπλὲς ὡς τώρα προσπάθειες, νὰ ἀνασυνθέση τὸ σημεῖο αὐτὸ τῆς διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος (σελ. xxii ἑπ.).

Ἀπὸ τὸν Wippern θίγονται κατόπιν δύο βασικὲς ἀπορίες, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ θεωρία αὐτή, ὅπως τὸ πρόβλημα τῆς μονιστικῆς ἢ δυιστικῆς ἑρμηνείας της (σελ. xxv ἑπ.) καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐξελικτικῆς θεωρήσεως τῆς φιλοσοφίας τοῦ Πλάτωνος περὶ τῶν ἀρχῶν (σελ. xxxviii ἑπ.). Τονίζεται ἐπίσης ὅτι ἡ διδασκαλία περὶ τῶν ἀρχῶν ἐντάσσεται ὀργανικὰ στὴν ὅλη φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος (σελ. xxxviii) καὶ βοηθεῖ στὴν κατανόηση πολλῶν δύσκολων χωρίων τῶν πλατωνικῶν κειμένων· ὅτι ἡ προσπάθεια νὰ ἀνασυντεθῆ ἡ

εἰκόνα τοῦ πραγματικοῦ Πλάτωνος δὲν πρέπει νὰ βασισθῆ μόνον στοὺς διαλόγους ἀλλὰ νὰ στηριχθῆ καὶ στὴν ἄγραφη θεωρία του: ἡ ἄγραφη θεωρία πρέπει νὰ ἑρμηνεύεται κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῶν διαλόγων καὶ οἱ διάλογοι κάτω ἀπὸ τὸ φῶς τῆς ἄγραφης διδασκαλίας. Ὁ ἐκδότης πιστεύει ὅτι μὲ τὴ θεωρία του περὶ τῶν ἀρχῶν ὁ Πλάτων ἐντάσσεται στὴ σειρὰ τῶν μεγάλων ἑλλήνων φιλοσόφων, ποὺ προσπάθησαν νὰ δώσουν ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τῆς ἀρχῆς τῶν ὄντων, καὶ πῶς μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀποκαθίσταται ἡ συνέχεια στὴν ἐξέλιξη τῆς ἑλληνικῆς σκέψης (σελ. xlv).

Ἡ Εἰσαγωγὴ κλείνει μὲ τὶς ἀκόλουθες βασικῆς σημασίας, κατὰ τὸν ἐκδότη, διαπιστώσεις τοῦ Krämer, ποὺ τὶς μεταφέρομε ἐν μέρει καὶ ἐδῶ: *Κατ' ἀρχὴν —γιὰ νὰ προλάβωμε τυχὸν παρανοήσεις— σὲ πέντε σημεῖα τί δὲν ἕπεται ἀπὸ αὐτήν: Δὲν ἕπεται καμμία «ἀπόκρυφη διδασκαλία» οὔτε ὑποτίμηση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων οὔτε καὶ ἡ σύνθεση ἑνὸς δόγματος τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἐπίσης δὲν ἐγκαταλείπεται ἡ ἐξελικτικὴ θεώρηση τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ ἁπλῶς περιορίζεται. Ἀκόμη, δὲν μειώνεται ἡ σημασία ποὺ ἔχει τὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο στὸν Πλάτωνα. Τί ἕπεται τώρα ἀπὸ αὐτήν: 1. Πληρέστερη κατανόηση τοῦ γραπτοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος. 2. Διεύρυνση τοῦ ὁρίζοντος τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας πέρα ἀπὸ τὰ γραπτὰ ἔργα. 3. Μεγαλύτερη ἑνότητα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. 4. Νέα, συνεπέστερη ἔνταξη τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς στὴν ἱστορικὴ πορεία τῆς ἑλληνικῆς σκέψης* (Krämer, *Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung*, στὸ ἔργο *Idee und Zahl*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Heidelberg 1968, 150).

Στὸ τέλος τοῦ τόμου ὁ ἐκδότης παραθέτει ἐκτενῆ βιβλιογραφία, στὴν ὁποία προσπάθησε νὰ συγκεντρώση τὶς σημαντικὲς κατὰ τὴν κρίση του ἐργασίες ποὺ ἔχουν δημοσιευθῆ ἀπὸ τὸ 1900 κ.ἑ. ἐπάνω στὸ θέμα τῆς «ἐσωτερικῆς» διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος καὶ ἐπίσης τὶς πιὸ διεξοδικὲς κριτικὲς γιὰ τὶς ἐργασίες αὐτές. Ὁ τόμος κλείνει μὲ πίνακα τῶν σχετικῶν μὲ τὸ πρόβλημα μαρτυριῶν τῶν ἀρχαίων συγγραφέων. Πολλὲς ἀπὸ τὶς μαρτυρίες αὐτὲς βρίσκει ὁ μελετητὴς συγκεντρωμένες στὸ βιβλίο τοῦ Gaiser (σ. 441-557: Testimonia Platonica), ὅπου παραπέμπει καὶ ὁ ἐκδότης τοῦ τόμου.

Ἡ ἔκδοση τῆς Wissenschaftliche Buchgesellschaft προσφέρει ἕνα χρήσιμο βοήθημα. Ὅπως ὅμως ἀναφέραμε καὶ προηγουμένως, ἡ προτίμηση τοῦ ἐκδότη στρέφεται σχεδὸν ἀποκλειστικὰ σὲ ἐργασίες ἐρευνητῶν ποὺ ἀποδέχονται τὴν ὕπαρξη μιᾶς ἄγραφης «ἐσωτερικῆς» διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος. Ὁ μελετητὴς δὲν μαθαίνει παρὰ λίγα μόνον πράγματα γιὰ τὶς ἀντιρρήσεις καὶ τὴν κριτικὴ ποὺ ἀσκήθηκε στὴν ἄποψη αὐτή, καὶ τὰ λίγα πάλι αὐτὰ στοιχεῖα δὲν τὰ πληροφορεῖται ἀπὸ ἄρθρα τῶν ἐρευνητῶν, ἀφοῦ ὅλες σχεδὸν οἱ ἐργασίες ἀνήκουν σὲ ἐρευνητὲς ποὺ δέχονται τὴν ἄγραφη διδασκαλία. Τί φρονοῦν π.χ. ὁ Gr. Vlastos καὶ ὁ H. D. Voigtländer μαθαίνουμε μόνο ἀπὸ τὴν ἐργασία τοῦ Berti, μία βιβλιοκρισία γιὰ ἕνα ἄρθρο τοῦ Krämer (πρβλ. σ. 89 τοῦ τόμου). Ἡ τάση ὅμως γιὰ τὴν ἀνασύνθεση τῆς ἄγραφης διδασκαλίας τοῦ Πλάτωνος ἔχει συναντήσει τὶς σοβαρὲς ἀντιρρήσεις τῶν περισσοτέρων μελετητῶν· οἱ ἀντιρρήσεις ἀναφέρονται καὶ στὴ μέθοδο, μὲ τὴν ὁποία ἐπιχειρήθηκε ἡ ἀνασύνθεση αὐτή, καὶ στὰ ἀποτελέσματά της καί, ἀκόμα, στὴ σπουδαιότητα ποὺ ἀπὸ καθαρὰ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἔχει ἡ διδασκαλία περὶ τῶν ἀρχῶν, ἔτσι ὅπως παρουσιάζεται μετὰ τὴν ἀνασύνθεσή

της. Ἐν τούτοις ὁ ἐκδότης ἀρκεῖται στὴν Εἰσαγωγή του σὲ μία μόνον ὑποσημείωση (σελ. xvi, ὑποσημ. 8) γιὰ νὰ μᾶς μιλήση γιὰ τὶς κριτικὲς ἀπόψεις ποὺ διατυπώθηκαν. Ἂν ὁ τίτλος τοῦ τόμου ἦταν ἁπλῶς «Die ungeschriebene Lehre Platons», ἡ παράλειψη τῶν ἀντιθέτων ἀπόψεων θὰ ἦταν, ἴσως, κάπως δικαιολογημένη.

Ἀθῆναι N. M. Σκουτερόπουλος

Platon-Werke IV, Πολιτεία. Bearbeitet von D. Kurz. Griechischer Text von Ém. Chambry. Deutsche Übersetzung von Fr. Schleiermacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, xiv+875 σελ.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ εἶναι ὁ 4ος στὴ σειρὰ ἀπὸ τοὺς ὀκτὼ τόμους ποὺ ἐκδίδονται ἀπὸ τὸν G. Eigler γιὰ λογαριασμὸ τῆς Wissenschaftliche Buchgesellschaft τοῦ Darmstadt μὲ τὸν γενικὸ τίτλο Platon-Studienausgabe. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν τόμο αὐτόν, ποὺ τὸν ἔχει ἐπιμεληθῆ ὁ D. Kurz καὶ ποὺ περιέχει τὴν *Πολιτεία*, ἔχει ὡς τώρα κυκλοφορήσει καὶ ὁ 6ος τόμος μὲ τοὺς διαλόγους *Θεαίτητος, Σοφιστής, Πολιτικός*, ἐπιμελημένος ἀπὸ τὸν P. Staudacher, ἐνῶ γιὰ τὶς ἀρχὲς τοῦ 1973 ἔχει ἀναγγελθῆ ἡ κυκλοφορία τοῦ 7ου τόμου μὲ τοὺς διαλόγους *Τίμαιος, Κριτίας* καὶ *Φίληβος*, μὲ ἐπιμέλεια τοῦ K. Widdra.

Σχετικὰ μὲ τὸ ἔργο αὐτὸ ὁ ἐτήσιος κατάλογος (1972) τῆς WB δίνει τὶς παρακάτω πληροφορίες : *Γιὰ πρώτη φορὰ στὴ Γερμανία προσφέρεται μὲ τὴ σειρὰ αὐτὴ μιὰ δίγλωσση συνολικὴ ἔκδοση (ἐξαιρέθηκαν μόνον οἱ διάλογοι, γιὰ τοὺς ὁποίους εἶναι βέβαιο πὼς δὲν εἶναι γνήσιοι) μὲ τὴν ἀκόλουθη διάταξη : στὴν ἀριστερὴ σελίδα ὑπάρχει φωτογραφικὴ ἀνατύπωση τοῦ ἑλληνικοῦ κειμένου καὶ τοῦ κριτικοῦ ὑπομνήματος, ὅπως τὰ δίνει ἡ γαλλικὴ σειρὰ Budé, ποὺ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀποτελεῖ τὴν πιὸ σύγχρονη κριτικὴ ἐπεξεργασία τοῦ πλατωνικοῦ κειμένου, στὴ δεξιὰ σελίδα ἡ μετάφραση τοῦ Schleiermacher (κατὰ τὴ 2η ἔκδοση)—γιὰ τοὺς διαλόγους ποὺ δὲν ἔχουν μεταφρασθῆ ἀπὸ τὸν Schleiermacher ὡς βάση λαμβάνεται ἡ μετάφραση τοῦ H. Müller) στὴν ἀρχική της μορφὴ μὲ μερικὲς μόνο τροποποιήσεις στὴν ὀρθογραφία καὶ στὴ στίξη, ὥστε νὰ συμφωνῆ μὲ τὰ σημερινὰ γλωσσικὰ δεδομένα. Στὴν ἴδια σελίδα ὑπάρχει καὶ ἕνας μικρὸς ἀριθμὸς σημειώσεων, ὅπου εἴτε προτείνονται μεταφραστικὲς βελτιώσεις γιὰ τὰ σημεῖα ἐκεῖνα ποὺ ἡ μετάφραση τοῦ Schleiermacher δὲν μπορεῖ πιὰ νὰ σταθῆ, εἴτε δίνονται σύντομες διευκρινίσεις καὶ παραπομπές. Τὸ ἔργο εἶναι ἔτσι σχεδιασμένο, ὥστε νὰ εἶναι κατάλληλο καὶ γιὰ τὴ φροντιστηριακὴ ἐργασία κσὶ γιὰ τὴν κατ' ἰδίαν μελέτη τῶν φοιτητῶν.*

Τὸ ἑλληνικὸ κείμενο δίνεται λοιπὸν μὲ τὴν κριτικὴ ἐπεξεργασία τοῦ Γάλλου Chambry καὶ ἡ γερμανικὴ μετάφραση εἶναι τοῦ Schleiermacher, παρμένη ἀπὸ τὴ 2η ἔκδοση (Berlin, Reimer 1828). Καθὼς ὅμως στὰ ἑκατὸν πενήντα χρόνια ποὺ πέρασαν ἀπὸ τότε τὸ κείμενο τῆς *Πολιτείας* δὲν ἔπαψε ν'ἀπασχολῆ τὴ φιλολογικὴ κριτική, εἶναι μοιραῖο σὲ πάρα πολλὰ σημεῖα ἡ μετάφραση τοῦ Schleiermacher νὰ μὴ ἀνταποκρίνεται πιὰ πρὸς τὸ ἑλληνικὸ κείμενο τοῦ τόμου. Ἐν τούτοις κρίθηκε, ὅπως φαίνεται, ὅτι θὰ ἔπρεπε

νὰ θεωρηθῆ καὶ αὐτὴ σὰν κείμενο κλασικὸ καὶ νὰ δοθῆ σχεδὸν αὐτούσια μὲ μερικὲς μόνον, ὅπως εἴδαμε πιὸ πάνω, φραστικὲς μεταβολές, Ὅπου ὅμως ἡ μετάφραση δὲν συμφωνεῖ μὲ τὸ ἑλληνικὸ κείμενο, ποὺ διαβάζομε στὴν ἀριστερὴ σελίδα τοῦ βιβλίου, ἐπιχειρεῖται νέα μετάφραση ποὺ παρατίθεται στὸ κάτω μέρος τῆς δεξιᾶς σελίδας.

Οἱ σημειώσεις εἶναι λίγες καὶ περιορίζονται στὸ νὰ δίνουν συντομώτατες πληροφορίες γιὰ τὰ κύρια ὀνόματα ποὺ ἀναφέρονται στὸ κείμενο, νὰ παραπέμπουν σὲ ἄλλους συγγραφεῖς ἢ σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου καί, τέλος, νὰ δίνουν τὶς ἀπολύτως ἀπαραίτητες διευκρινίσεις, ὅπου ἡ κατανόηση τῆς γερμανικῆς μετάφρασης εἶναι ἐκ τῶν πραγμάτων ἀδύνατη. Ἀπὸ τὸν τόμο λείπουν ἐντελῶς ἡ βιβλιογραφία καὶ ἡ εἰσαγωγή, ἐνῶ ἕνας συνοπτικὸς πίνακας τῶν κυριωτέρων θεμάτων τοῦ διαλόγου σκοπὸ ἔχει νὰ δώση στὸν ἀναγνώστη μιὰ ἁδρότατη ἄποψη τοῦ περιεχομένου τῆς *Πολιτείας*.

Ἀθῆναι Ν. Μ. Σκουτερόπουλος

Κ. Χ. Γρόλλιος, *Μία προσπάθεια πρακτικῆς ἐφαρμογῆς τῆς πολιτείας τῶν σπουδαίων* — Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος* — Κ. Π. Μιχαηλίδης, *Ἡ ἔννοια τοῦ λόγου κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ τοὺς Στωικούς* — B. Tatakis, *La Logique stoicienne et la nouvelle logique contemporaine* — Κ. Ε. Χατζηστεφάνου, *Ὁ σοφὸς παρὰ τοῖς Στωικοῖς*, «Πρακτικὰ Α′ Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου - Λευκωσία 14-19.4.1969», Λευκωσία 1972, 231-269.

Στὸ πρῶτο Διεθνὲς Κυπρολογικὸ Συνέδριο, ποὺ συνῆλθε στὴν πατρίδα τοῦ Ζήνωνος, ἦταν ἐπόμενο νὰ τιμηθῆ κατ' ἀποκλειστικότητα ἡ Στωικὴ Φιλοσοφία, καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ ἐπιστημονικὴ σκέψη. Οἱ ἀνακοινώσεις ποὺ ἔγιναν ἐκεῖ δὲν ὑστεροῦν σὲ ποιότητα ἀπὸ τὶς ἀντίστοιχες τοῦ Συνεδρίου, ποὺ συνῆλθε τὸ 1963 στὴν Aix-en-Provence, τοῦ ἀφιερωμένου σὲ μεγάλο μέρος στοὺς Στωικοὺς καὶ ποὺ τὰ Πρακτικά του (*Actes du VIIe Congrès en Aix-en-Provence 1963*, Paris, Assoc. G. Budé 1964, 218-304) ὑπῆρξαν ἀληθινὴ προσφορὰ στὴ σπουδὴ τοῦ Στωικισμοῦ.

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἀνακοινώσεις τοῦ Κυπρολογικοῦ σκοποῦσαν κυρίως στὴ συνοπτικὴ πραγμάτευση κεντρικῶν δογμάτων τῆς Στωικῆς φιλοσοφίας, ποὺ πρόσφατα ἄρχισε νὰ τῆς ἀναγνωρίζεται πρωτοτυπία καὶ ἐπίκαιρη φιλοσοφικὴ σημασία, μαρτυροῦν ὅλα γνώση τῆς προβληματικῆς τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς καὶ ἀποτελοῦν πρότυπα σαφήνειας καὶ συνθετικῆς θεωρήσεως. Ἡ σκιαγραφία τοῦ φιλοσοφήματος τοῦ Ζήνωνος ἀπὸ τὸν καθηγητὴ κ. Θεοδωρακόπουλο μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ μία ἀπὸ τὶς πληρέστερες, παρὰ τὴ συνοπτικότητά της, μονογραφίες γιὰ τὸν Ζήνωνα.

Ὁ καθηγητὴς Κ. Γρόλλιος στὴν ἀνακοίνωσή του *Μία προσπάθεια πρακτικῆς ἐφαρμογῆς τῆς πολιτείας τῶν σπουδαίων* (σελ. 231-46) συνηγορεῖ μὲ ἐπαρκεῖς μαρτυρίες γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σημασία τοῦ ἔργου τοῦ Κικέρω-

νος. Χωρὶς βέβαια νὰ προσδιορίζη ἐπακριβῶς τὴν πρωτοτυπία τοῦ Κικέρωνος, λόγῳ τῶν συμφύτων μὲ τὴ μορφὴ κυρίως τοῦ ἔργου του προβλημάτων, ἐπισημαίνει τὸ προσωπικό του στοιχεῖο καὶ κρατᾶ μιὰ μέση στάση μεταξὺ τῶν ἀρνητῶν τῆς ὁποιασδήποτε φιλοσοφικῆς του σημασίας, καὶ τῶν ἀκραίων ἀπολογητῶν τῆς πρωτοτυπίας του.

Ὁ εἰσηγητὴς θίγει ἀκόμη ἀκανθώδη προβλήματα τῆς ἔρευνας τῶν πηγῶν τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου τοῦ Κικέρωνος, καὶ ἐπισημαίνει τὶς ἰδιαίτερες δυσκολίες διακριβώσεως τῆς προσωπικῆς του γνώμης λόγῳ τῆς μορφῆς τῶν βιβλίων του (διαλόγων τῶν ἐκπροσώπων τῶν φιλοσοφικῶν σχολῶν ποὺ ἤκμαζαν στὴν ἐποχή του). Θεωρεῖ σωστὰ τὸ *De legibus*, ὅπου ὁ Κικέρων παρουσιάζεται αὐτοπροσώπως ὡς κύριο πρόσωπο, ἐνδεικτικὸ γιὰ τὶς προσωπικές του πεποιθήσεις, μαζὶ μὲ τὴν *Πολιτεία* καὶ στοιχεῖα ἀπὸ τὸ *De finibus bonorum et malorum* καὶ τὸ *De natura deorum*. Ὁ εἰσηγητὴς βλέπει τὰ ἔργα αὐτά, καὶ ἰδιαίτερα τὸ πρῶτο καὶ τὸ δεύτερο, τόσο ὡς σύνθεση πλατωνικῶν θεωριῶν, ἀπηχήσεων τῶν παλαιῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τῶν διαδόχων του, ὅσο καὶ ὡς ἀπόπειρα ἀναβιώσεως τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος. Ἐπιχειρεῖ, τέλος, ἀνασύνθεση τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος, ποὺ μόνο 15 ἀποσπάσματα καὶ ἀναφορές της μᾶς ἔχουν σωθῆ καὶ κάνει καὶ τὸ ἴδιο γιὰ τὴν «Πολιτεία» τοῦ Κικέρωνος, ὅπως παρουσιάζεται στὰ παραπάνω ἔργα του.

Στὴ συνέχεια, ὁ εἰσηγητὴς συζητᾶ ἀκόμη τὶς ἀπόψεις τοῦ Κικέρωνος σὲ συσχετισμὸ μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Ζήνωνος κατὰ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς Φιλοσοφίας, πού, ἂν καὶ ρητὰ καθιερώθηκε ἀπὸ τὸν Ξενοκράτη (καὶ ὄχι ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ εἰσηγητής, ἀκολουθώντας βέβαια σ' αὐτὸ τὸ Διογένη τὸ Λαέρτιο), ἀκολουθήθηκε πιστὰ ἀπὸ αὐτὸν καὶ τοὺς διαδόχους του καὶ ἐπαυξήθηκε ἀπὸ τὸν Κλεάνθη. Ὡς Φυσικὴ ὁ εἰσηγητὴς ἐννοεῖ κυρίως τὴ στωικὴ Θεολογία, ὅπως παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν Κικέρωνα στὸ δεύτερο ἰδίως βιβλίο τοῦ *De natura deorum*. Γιὰ τὴν Ἠθικὴ στηρίζεται κυρίως στὸ *De finibus* καὶ στὸ *De legibus*, ποὺ τονίζουν τὶς ἔννοιες τοῦ φυσικοῦ *νόμου*, τῆς ἰσότητος, ὁμοιότητας καὶ κοινωνίας, τὶς ὁποῖες πραγματικὰ ὁ Κικέρων ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν Ζήνωνα (ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς λοιποὺς Στωικοὺς καὶ μάλιστα τοὺς συγχρόνους του). Ὁ εἰσηγητὴς δὲν ἐπιμένει στὴ Λογική, κι αὐτὸ εἶναι σύμφωνο μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν ἔργων τοῦ Κικέρωνος στὰ ὁποῖα περιορίζει τὴν πραγμάτευσή του.

Τόσο ἡ *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνος ὅσο καὶ οἱ φιλοσοφικὲς κατευθύνσεις τοῦ *De legibus* ἔχουν πολὺ συζητηθῆ τὰ τελευταῖα χρόνια. Μὲ τὰ προβλήματα ποὺ ἐγείρει τὸ πρῶτο ἔχει ἐκτενῶς ἀσχοληθῆ ὁ Baldry (*Zeno's Ideal State*, JHS 79 [1959] 3-15 καὶ *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965). Ὁ Rist ἔχει ἀφιερώσει ἀρκετὲς σελίδες στὴ διακρίβωση τοῦ περιεχομένου της στὸ κεφάλαιο *Cynicism and Stoicism* τοῦ βιβλίου του *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969). Ὁ G. Watson, τέλος, στὸ ἄρθρο του *The Natural Law and Stoicism* (A. A. Long, *Problems in Stoicism*, London 1971, 16-38), χωρὶς νὰ εἶναι αἰσιόδοξος γιὰ τὴν ἀνασύνθεση τοῦ περιεχομένου τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος, ἀναφέρει τὸ μόνο ἀπόσπασμα ποὺ δικαιώνει τὸ συσχετισμό της μὲ τὶς ἰδέες ποὺ κυριαρχοῦν στὸ *De legibus* τοῦ Κικέρωνος. Διερωτᾶται ὅμως, ἂν ἦταν προωρισμένη γιὰ τοὺς σοφοὺς μόνο καὶ ἂν ὁ Ζήνων εἶχε συζητήσει πολλὰ ἀπὸ τὰ προβλήματα, ποὺ ἀπασχόλησαν τὸν Κικέρωνα καὶ ποὺ εἶναι σύμφυτα μὲ τὸ ρωμαϊκὸ πνεῦμα. Ἐξ ἄλλου, παρὰ

τὴν προβληματικότητα τῶν πηγῶν τοῦ *De legibus*, οἱ περισσότεροι μελετηταὶ παραδέχονται τὴ Στοὰ ὡς τὴ βασικὴ πηγή του. Τὸ πόσο ὅμως ἡ «Πολιτεία» ποὺ σκιαγραφεῖται στὰ ἔργα τοῦ Κικέρωνος ἀποτελεῖ συνειδητὴ ἀναβίωση τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος, ποὺ γράφτηκε μὲ τὴν ἐπίδραση τοῦ Κυνισμοῦ καὶ ποὺ μερικὰ ἀποσπάσματά της δὲν ἐναρμονίζονται μὲ πολλὰ ἀπὸ τὰ παραγγέλματα τοῦ Κικέρωνος, εἶναι προβληματικὸ καὶ δὲν δικαιώνεται ἀπόλυτα ἀπὸ τὶς μαρτυρίες ποὺ κατέχομε. Προβληματικὸ ἐπίσης παραμένει τὸ ἂν ὁ Κικέρων σκιαγραφοῦσε μιὰ πολιτεία σπουδαίων μὲ τὴν ἔννοια τοῦ σοφοῦ τῶν παλαιῶν Στωικῶν, ποὺ ἦταν περισσότερο ἰδανικὸ παρὰ πραγματικότητα. Μόνο στὸ προτελευταῖο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου σκιαγραφεῖται ὁ στωικὸς σοφὸς καὶ τὸ ἀπόσπασμα θὰ ἔπρεπε νὰ ὑπάρχη στὸν Arnim, στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ζήνωνος, καθὼς τὸ περιεχόμενό του ἀπηχεῖ τὸ ἀπόσπασμα 1, 262 ἀπὸ τὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνος, ὅπως θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχη ἀναφερθῆ ἀπὸ τὸν κ. Γρόλλιο.

Οἱ βασικὲς θέσεις τοῦ ἔργου, χωρὶς νὰ ἐκφράζουν ἀποκλειστικὰ τὸν Ζήνωνα, εἶναι ἀπερίφραστα στωικές. Τὸ δίκαιο πηγάζει ἀπὸ τὸ νόμο καὶ ὁ νόμος εἶναι *λόγος* τῆς φύσεως. Ἔτσι, πηγὴ τοῦ θετικοῦ δικαίου εἶναι ἡ φύση, κοσμικὴ ἀρχὴ καὶ κανόνας ἠθικῆς συμπεριφορᾶς. Χαρακτηριστικὸ εἶναι τὸ χωρίο *De legibus* 1, 6, 18 (= 3, 315 Arnim), ποὺ συμπίπτει μὲ τὸ ἀπόσπ. 3, 325 Arnim ἀπὸ τὸ *De re publica* τοῦ Κικέρωνος (3, 33).

Συμπερασματικά, ἐνῶ εἶναι σωστὰ ὅσα λέει ὁ κ. Γρόλλιος, ἡ μέθοδός του γεννᾶ ὡρισμένες ἐπιφυλάξεις ἀκόμη καὶ γιὰ τὸ συσχετισμὸ τοῦ *De legibus* μὲ τὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνος. Καὶ οἱ ἀναφορές του στὰ ἄλλα ἔργα δικαιώνουν λιγώτερο τὴ γνώμη του. Στὸν ἐπίλογο βέβαια τοῦ *De natura deorum*, ὁ ἐκπρόσωπος τῆς Ἀκαδημίας, ποὺ ἀπηχεῖ τὸν Κικέρωνα, ἔχοντας προηγουμένως καταρρίψει τὰ στωικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὕπαρξη καὶ τὴν πρόνοια τοῦ θεοῦ, φαίνεται νὰ κλίνη περισσότερο πρὸς τὶς στωικὲς ἀπόψεις, σὲ ἀντιπαραβολὴ ὅμως μὲ αὐτὲς τῶν Ἐπικουρείων, ποὺ σφοδρότερα ἀντιμάχεται καὶ ὄχι ἀπόλυτα. Οὔτε πάλι εἶναι τὸ *De legibus* τὸ μόνο ἔργο, ὅπου ὁ Κικέρων παρουσιάζει τὸν ἑαυτό του. Στὸ *De divinatione* ἀποκρούει τὴ μαντικὴ ποὺ στὸ *De legibus* ὑπερασπίζεται (2, 13). Στὸ τελευταῖο ἔργο ὑπάρχουν ἀπηχήσεις του ἀπὸ τὸν Ποσειδώνιο (1, 8) καὶ ἀναφέρει τὸν Παναίτιο, μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι οἱ παλαιοὶ Στωικοὶ ἀσχολήθηκαν μόνο θεωρητικὰ μὲ τοὺς νόμους καὶ τὴν Πολιτική, χωρὶς νὰ ἐνδιαφερθοῦν γιὰ τὶς πρακτικὲς ἐφαρμογές τους.

Ἔτσι, ὅσο κι ἂν θεμελιώνη τὸ ἔργο του στὶς θεωρίες τοῦ φυσικοῦ δικαίου τῶν Στωικῶν —ποὺ δὲν τὶς βλέπει νὰ διαφέρουν ἀπὸ τὴν παλαιὰ Ἀκαδημία καὶ τὸν Περίπατο στὰ ἐπὶ μέρους πρακτικὰ παραγγέλματα— ὁ Κικέρων φαίνεται νὰ ἀκολουθῆ ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς κυρίως τὸν Παναίτιο, καθὼς πολλὲς ἀπόψεις τοῦ *De legibus* συμπίπτουν μὲ τὸ *De officiis*, ἐνῶ τὸ σκηνικὸ καὶ τὸ ὕφος εἶναι πλατωνικά. Ὁ ἴδιος ἐξ ἄλλου παρὰ τὴν ὁμολογούμενη ὀφειλή του στὶς τρεῖς κύριες φιλοσοφικὲς σχολὲς τῆς ἐποχῆς του (ἐκτὸς ἀπὸ τὴν Ἐπικούρεια) διεκδικεῖ τὴν πρωτοτυπία του. Πάντως ὁ Κικέρων πουθενὰ δὲν ἀναφέρεται ρητὰ στὴν *Πολιτεία* τοῦ Ζήνωνος. Βέβαια τὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν ἰδανικὸ πολίτη τῆς κοσμοπόλεώς του ἀπηχεῖ ἕνα τουλάχιστον ἀπόσπασμα ἀπὸ τὴν *Πολιτεία*. Ἀλλὰ καμμιὰ μνεία δὲν ὑπάρχει γι' αὐτὸ στὴν ἀνακοίνωση τοῦ κ. Γρόλλιου. Ἔτσι, οὔτε ἡ σκιαγραφία τῆς *Πολιτείας* τοῦ Ζήνωνος

οὔτε τῆς Πολιτείας τοῦ *De legibus* καὶ τοῦ *De re publica*, ἔτσι ποὺ τὴν ἀποδίδει ὁ κ. Γρόλλιος, ἀνταποκρίνεται στὸ πραγματικὸ περιεχόμενο τῶν δύο αὐτῶν ἔργων, ἂν καὶ ὅσα λέγονται εἶναι συνεπῆ καὶ πρὸς τὴ στωικὴ φιλοσοφία γενικὰ καὶ πρὸς τὶς θεμελιώδεις ἀρχὲς τοῦ Κικέρωνος στὰ δύο αὐτὰ ἔργα. Γι' αὐτὸ οἱ ἐπιφυλάξεις μας ἀναφέρονται κυρίως στὴ μέθοδο.

Μερικὲς λεπτομέρειες ἀκόμη: Τὸ ἀπόσπ. 2, 1027 πρέπει νὰ συμπληρωθῆ μὲ τὴ λέξη *παραλλάξεις*. Ἡ μετάφραση τοῦ τεχνικοῦ πυρὸς ὡς ignis artificiosus δὲν ἀποδεικνύει τὸν πνευματικὸ χαρακτῆρα τοῦ λόγου (σ.240), γιατὶ τὸ πνεῦμα, σωματικὸ κατὰ τοὺς Στωικούς, ἔχει ἄλλη τεχνικὴ σημασία ἀπὸ ὅ,τι σήμερα ἀποκαλοῦμε πνευματικό. Ἡ ἀμεροληψία τοῦ Κικέρωνος στὸ δεύτερο βιβλίο τοῦ *De natura deorum* δὲν συνεπάγεται συμπάθεια, ἀφοῦ ἐκτείνεται καὶ στὸν Ἐπικουρισμό, πρᾶγμα ποὺ ὑποδηλώνεται μόνο στὴν τελευταία παράγραφο. Ἡ ἐσχατολογία τοῦ ἕκτου βιβλίου τῆς Πολιτείας ἔχει, ὅπως ἀπέδειξε κυρίως ὁ Boyancé, πυθαγορικὴ καὶ πλατωνικὴ προέλευση, ποὺ τὴ συμμεριζόταν ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς κυρίως ὁ Κλεάνθης, καὶ ὄχι ὁ Ποσειδώνιος, ὅπως ἐπίστευαν παλαιότερα.

Ἡ ἀναγνώριση τοῦ *προκόπτοντος* ὡς διαμέσου ἀπὸ τὸ σοφὸ στὸ φαῦλο ἔγινε ἀπὸ τὸν Χρύσιππο (SVF 3, 510), καὶ ὄχι μόνο ἀπὸ τὸν Κικέρωνα, ὅπως λέγει ὁ κ. Γρόλλιος (σ. 245). Τὸ ὅτι δὲν ἐλκύουν τὸν Κικέρωνα τὰ στωικὰ ἐπιχειρήματα (σ. 245) εἶναι ἐν μέρει ἀληθινό. Στὸ *De legibus* ὅμως ὁ ἴδιος καταφεύγει σὲ στωικὰ ἐπιχειρήματα (1, 7), γιὰ νὰ ἀποδείξη τὴν κοινωνία ἀνθρώπων καὶ θεῶν, καὶ εἰδικὰ σ' αὐτὸ ποὺ χρησιμοποιήθηκε καὶ ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, τὸ λεγόμενο «*τοῦ κρείττονος*». Τέλος, ἡ *ἔμφυτος γνῶσις* (σ. 247) δὲν δικαιώνεται ἀπὸ τὸν Ἐμπειρισμὸ τῶν Στωικῶν, καί, ὅπου ὁ Κικέρων τὴν ἀποδίδει σ' αὐτούς, παρασύρεται ἀπὸ τὸν Πλατωνισμό του.

Ὁ καθηγητὴς κ. Θεοδωρακόπουλος στὴν ἀνακοίνωσή του μὲ θέμα τὴ *Φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος* (σελ. 247-52) βλέπει τὴ στωικὴ φιλοσοφία ὡς ἔκφραση τοῦ νέου αὐτοσυναισθήματος ζωῆς τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, ἐποχῆς αὐτοδύναμα δημιουργικῆς, καὶ ὡς ἀντίλογο στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου. Ἐξαίρει τὸ Λόγο ὡς κοσμική, ἠθικὴ καὶ λογικὴ ἀρχὴ καὶ τονίζει τὴ σημασία τῆς Λογικῆς ὡς αὐτόνομης φιλοσοφικῆς δραστηριότητος.

Ὁ εἰσηγητὴς σκιαγραφεῖ τὶς ἀρχὲς τῆς Φυσικῆς τῶν Στωικῶν, μὲ κέντρο πάντα τὸν Ζήνωνα, τὴ Θεολογία, τὴν ἀλληγορικὴ ἑρμηνεία καὶ τὴ θεοδικία τους. Παραθέτει μερικὰ ἀπὸ τὰ στωικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴ σωματικότητα τῆς ψυχῆς καὶ ἐπισημαίνει τὴ θέση ποὺ οἱ Στωικοὶ ἔδιναν στὸ *ἡγεμονικόν*, τὴν ἕδρα τοῦ λόγου. Βλέπει ὡς «μέγα παράδοξον» καὶ ὡς «ἀντίφασιν» τὸ συνδυασμὸ τῆς ἔννοιας τοῦ θεοῦ μὲ τὸν καθαρὸ Ὑλισμὸ τῆς στωικῆς θεωρίας. Ἐν τούτοις, ὁ στωικὸς θεὸς εἶναι ὑλικὸς καὶ ἐγκόσμιος, ἐφ' ὅσον ἡ κυριώτερη ὑλοποίησή του, τὸ πνεῦμα, εἶναι ἡ λεπτομερέστερη ὕλη, ἀναθυμίαση καὶ μίγμα «ἀέρος καὶ πυρός».

Ὁ κ. καθηγητὴς βρίσκει σωστὰ τὸν πυρῆνα τοῦ στωικοῦ φιλοσοφήματος στὴν Ἠθική, συναρτημένη ὅμως μὲ τὴ Φυσική, ποὺ εἶναι ἐπίσης Μεταφυσικὴ καὶ ποὺ παρὰ τὸν Εὐδαιμονισμό της ἔχει τὴν ἀρετὴ ὡς ὕψιστο σκοπό, ἐφ' ὅσον ἡ ἀρετὴ εἶναι γιὰ τοὺς Στωικοὺς εὐδαιμονία. Πρόκειται γιὰ καθαρὰ θεονομικὴ Ἠθική. Εἶναι ἀλήθεια πὼς ἡ ἀπάθεια εἶναι καὶ ἀνέφικτη καὶ ἀδυσώπητη ὡς αἴτημα, τελευταῖα ὅμως οἱ μελετηταὶ βλέπουν στὸ ὑποκατά-

στατο τῶν παθῶν, τὶς «εὐπάθειες», ἕνα κολασμὸ τῆς ἀναισθησίας τοῦ στωικοῦ σοφοῦ καὶ κάποια κατάφαση στὶς συγκινησιακὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου. Γνώση καὶ βούληση συνυπάρχουν στὶς ἐνέργειες τοῦ *ἡγεμονικοῦ*.

Σκοπὸς τῆς ἀνακοινώσεως τοῦ κ. καθηγητοῦ δὲν εἶναι, κατὰ τὸν ἴδιο, νὰ ἀναπτύξη τὴ Λογικὴ καὶ τὴ θεωρία τῆς Γνώσεως κατὰ τὸν Ζήνωνα (αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς λοιποὺς κλάδους τῆς στωικῆς φιλοσοφίας), ἀλλὰ νὰ δώση συστηματικὴ εἰκόνα τοῦ ὅλου φιλοσοφήματος τοῦ Ζήνωνος. Στὶς λεπτομέρειες παραμένουν μερικὰ θέματα ἀνοικτά, ἀλλὰ ἡ διεξοδικὴ πραγμάτευσή τους μένει πέρα ἀπὸ τὰ στενὰ ὅρια μιᾶς ἀνακοινώσεως. Ὡς γενικώτατη κατηγορία π.χ. οἱ περισσότεροι μελετηταὶ ἀποδίδουν καὶ στὸν Ζήνωνα ἀκόμη τὸ *τι*, ποὺ περιλαμβάνει σωματικὰ καὶ ἀσώματα, ὄχι τὸ *ὄν*, καὶ αὐτὰ δὲν ταυτίζονται στὸν Ζήνωνα, ὅπως φαίνεται νὰ πίστευε ὁ Zeller. Ἀναφορικὰ ἐπίσης μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Zeller ὅτι οἱ τελευταῖες κατηγορίες, καὶ μάλιστα ἡ τρίτη, ἀφοροῦν ἐπουσιώδεις καὶ τυχαῖες ἰδιότητες, ὁ Rist (*Stoic Philosophy* 168) πιστεύει σωστὰ ὅτι πρόκειται γιὰ παρανόηση καὶ ἀντιμετώπιση τῶν στωικῶν κατηγοριῶν μὲ τὸ ἀριστοτελικὸ πρῖσμα.

Ὅσον ἀφορᾶ στὴν ἀδυναμία τῆς θεότητος, στὴν ὁποία ὁ κ. καθηγητὴς ἀποδίδει τὸ ἠθικὸ κακὸ μαζὶ μὲ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία, ὕστερα ἀπὸ προσωπική μας μελέτη τοῦ παπύρου τοῦ Φιλοδήμου στὴν Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Νεαπόλεως, καταλήξαμε στὴν ἴδια ἄποψη, παρὰ τὶς ἀντίθετες ἀπόψεις πολλῶν ἐρευνητῶν, ποὺ βλέπουν τὴ στωικὴ θεότητα παντοδύναμη.

Ὁ κ. Κ. Μιχαηλίδης στὴν ἀνακοίνωσή του μὲ θέμα *Ἡ ἔννοια τοῦ λόγου κατὰ τὸν Ἡράκλειτον καὶ τοὺς Στωικούς* (σελ. 253-58), ὡς αἴτημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ζήνωνος θεωρεῖ τὴν «ἐπιστροφὴν εἰς τὴν φύσιν». Ἀντιδιαστέλλει τὸ στωικὸ λόγο πρὸς τὸν ἀριστοτελικὸ νοῦ καὶ τὸν ἀνάγει στὸ λόγο τοῦ Ἡρακλείτου. Ὁ εἰσηγητὴς θεωρεῖ σωστὰ τὸ λόγο ὡς βάση καὶ στοιχεῖο ἑνότητος τῆς διαιρέσεως τῆς Φιλοσοφίας στὰ γνωστὰ τρία μέρη. Ἐξετάζει τὴ Λογικὴ ὡς γλῶσσα καὶ νόημα καὶ ἐπισημαίνει τὶς διαφορὲς τοῦ στωικοῦ ἀπὸ τὸν ἡρακλειτικὸ λόγο, γιὰ τὸν ὁποῖο θεωρεῖ ἀδιανόητο τὸ χωρισμὸ τοῦ νοήματος ἀπὸ τὸ ὄν. Τονίζει τὴ συνάρτηση τοῦ «ἀνθρώπινου λόγου» πρὸς τὸν πρωταρχικὸ κοσμικὸ λόγο καὶ ὡς σωματικὴ ἐπιφάνεια τοῦ λόγου θεωρεῖ τὸ πῦρ, ἡρακλειτικὸ κι αὐτὸ σύμβολο.

Ὁ εἰσηγητὴς σκιαγραφεῖ ἀκόμη τὴ στωικὴ σύλληψη τοῦ κόσμου, ποὺ καταλήγει στὴν ταυτότητα κόσμου-λόγου, καὶ ἐξετάζει τὸ λόγο στὶς ἀπόψεις του, ὡς πρόνοια, εἱμαρμένη, παγκόσμιο νόμο. Ἔτσι, περνᾶ στὴ σφαῖρα τῆς Ἠθικῆς καὶ διερευνᾶ τὴ στωικὴ ἔννοια τοῦ καθήκοντος. Τέλος, τονίζει τὴ σημασία ποὺ εἶχε γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ Ζήνωνος, στὸν 4ο αἰῶνα, στὸ λόγο τοῦ Ἡρακλείτου.

Ἡ ἀνακοίνωση τοῦ κ. Μιχαηλίδη, ἂν δὲν ξεκινᾶ ἐξ ἀρχῆς ἀπὸ μιὰ παρανόηση, ποὺ δὲν ἔχει ὅμως ἐπιπτώσεις στὸ κύριο θέμα (τὴ σύγκριση τοῦ στωικοῦ λόγου μὲ τὸν ἡρακλειτικό), δημιουργεῖ ὅμως ἕνα πρόβλημα, ποὺ βέβαια κατὰ κάποιο τρόπο, ἂν καὶ ὄχι ἀπολύτως ἱκανοποιητικά, ἐξηγεῖ ὁ ὁμιλητὴς στὴ συνέχεια. Παρουσιάζει τὴ φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος ὡς πραγμάτωση τοῦ αἰτήματος ἐπιστροφὴ στὴ φύση, ποὺ θυμίζει τὴ φόρμουλα τοῦ Rousseau. Ἡ ἐπιστροφὴ προϋποθέτει ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴ φύση. Ὁ ἴδιος ὅμως ὁ ὁμιλητὴς παρουσιάζει τοὺς Στωικοὺς νὰ ἐπιχειροῦν αὐτὴ τὴν

ἐπιστροφὴ ἀκολουθώντας τὴν πλατωνικὴ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ παράδοση. Σύμφωνα δηλαδὴ μὲ τὸν κ. Μιχαηλίδη, σὲ μιὰ τέτοια ἐπαφὴ μὲ τὴ φύση σκοποῦσε ἐπίσης καὶ αὐτὴ ἡ φιλοσοφικὴ παράδοση. Τὰ μέλη τόσο τῆς Ἀκαδημίας ὅσο καὶ τοῦ Περιπάτου, καὶ ἰδιαίτερα ὁ ἀκαδημαϊκὸς Πολέμων, μὲ τὸ *κατὰ φύσιν ζῆν* δὲν ἐννοοῦσαν βέβαια τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴ φύση, καὶ ἀντίστοιχο ἦταν τὸ ἰδανικὸ τῶν Κυνικῶν. Ἀπὸ πλευρᾶς φιλοσοφίας δηλαδή, ἂν ἐξαιρέσωμε τὸν Ἐπίκουρο μὲ τὸν Ἀτομισμό του, δὲ βλέπομε ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ ἰδανικὸ αὐτό, ὥστε νὰ μιλᾶμε γιὰ ἐπιστροφή. Ἂν ὡς τέτοια ἀπομάκρυνση ὁ ὁμιλητὴς ἐννοῆ τὸ μεταίχμιο μεταξὺ τοῦ δεσμοῦ μὲ τὴν πόλη, ποὺ κυρίως καλλιεργοῦσε ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ παράδοση, ὅπως ἐξηγεῖ στὴ συνέχεια, καὶ τῆς ἑνότητος μὲ τὴ φύση ποὺ κήρυσσαν ἀπερίφραστα οἱ Κυνικοὶ καὶ οἱ Στωικοὶ (μὲ διαφορετικὸ περιεχόμενο καὶ προεκτάσεις ἡ κάθε σχολή), καὶ πάλι δὲν βλέπομε πῶς μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιὰ ἀπομάκρυνση στὴν περιοχὴ κυρίως τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ἴσως μιὰ τέτοια νὰ ὑπῆρχε στὸν περίγυρο μετὰ τὴν κατάρρευση τῆς πόλεως, ἀλλὰ φύση καὶ πόλη δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα καὶ προσεγγίζονται μόνο στὸ ὅτι δὲν εὐνοοῦν τὴν ἀποξένωση καὶ τὸν Ἀτομισμό.

Μερικὲς παρατηρήσεις ἀκόμη στὶς λεπτομέρειες : Ὁ Ξενοκράτης διαίρεσε πρῶτος τὴ Φιλοσοφία σὲ Λογική, Φυσικὴ καὶ Ἠθική, παρὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Διογένη τοῦ Λαερτίου, ποὺ ἀποδίδει τὴ διαίρεση ρητὰ στὸν Ζήνωνα. Τὸν *τόνο* καθιέρωσε ὡς κοσμικὸ ὅρο ὁ Κλεάνθης, ὅσο κι ἂν ἡ σύλληψη τῆς ἰδέας τῆς τονικῆς κινήσεως ἀνήκει στὸν Ζήνωνα. Παρὰ τὶς ἰδέες τους περὶ ἰσότητος, οἱ Στωικοὶ διαιροῦσαν τὸν κόσμο σὲ δύο τάξεις, τοὺς σπουδαίους καὶ τοὺς φαύλους, καὶ γι' αὐτοὺς οἱ πρῶτοι εἶχαν κυρίως σημασία. Δὲν βλέπομε ἔτσι καμμιὰ διαφωνία μὲ τὸν Ἀριστοκρατισμὸ τοῦ Ἡρακλείτου, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ ὁμιλητής.

Παρὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ὑπόβαθρο τῆς στωικῆς συλλήψεως τοῦ κόσμου, ἡ δομή του κατὰ τοὺς Στωικοὺς εἶναι δυναμικὴ κυρίως καὶ ὄχι στατική, ὅπως ἡ δομὴ τοῦ ἀριστοτελικοῦ σύμπαντος.

Ἡ παρατήρηση ὅτι οἱ Στωικοὶ παρέλαβαν τὴν ἰδέα τοῦ δημιουργοῦ λόγου ἀπὸ τὴν Ἀνατολή, ἔρχεται σὲ ἀντίφαση μὲ τὴν παρουσία της στὸν Πλάτωνα καὶ τὴν ἑλληνικὴ θεωρία τῆς φύσεως ποὺ ἐπισημαίνει ἐπίσης ὁ ὁμιλητής. Τὸ *ὁμολογουμένως τῇ φύσει* εἶναι προσθήκη τοῦ Κλεάνθη, καίτοι δὲν ὑπάρχει οὐσιαστικὴ διαφορὰ στὸ *τέλος* τῶν παλαιῶν Στωικῶν. Οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ἀφοροῦν μόνο στὶς λεπτομέρειες, γιατὶ ὁ κ. Μιχαηλίδης κατώρθωσε μὲ θαυμαστὴ συντομία νὰ καταδείξῃ, ἂν ὄχι τόσο ἐπιτυχημένα τὶς διαφορὲς τῶν δύο συλλήψεων τοῦ *λόγου*, πάντως μὲ πολλὴ διορατικότητα τὰ κοινὰ σημεῖα τους.

Ὁ βαθὺς γνώστης τοῦ Στωικισμοῦ, καθηγητὴς κ. Β. Τατάκης, ποὺ μᾶς ἔχει δώσει στὰ Γαλλικὰ τὴ μονογραφία γιὰ τὸν Παναίτιο (1931), σταθμὸ στὴ βιβλιογραφία τῶν Στωικῶν, καὶ ἔχει ἀφιερώσει στὴ *Λογική* του (1966) πυκνὲς σελίδες στὴ Λογικὴ τῶν Στωικῶν καὶ στὴν ἑρμηνεία της, ἀξιολογεῖ ἀκόμη μιὰ φορὰ τὴ Λογικὴ αὐτὴ μὲ αὐθεντικὸ τρόπο στὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα ἀνακοίνωσή του. Ὁ τίτλος της *La logique stoicienne et la nouvelle logique contemporaine* (σελ. 259-64) εἶναι στενότερος ἀπὸ τὸ περιεχόμενο τῆς ἀνακοινώσεως. Ἀφοῦ μνημονεύει τοὺς μελετητὲς ποὺ καθιέρωσαν τὴν

αὐτοτέλεια καὶ ἀξία τῆς στωικῆς Λογικῆς ἀπέναντι σὲ προκαταλήψεις τῶν παλαιῶν, ποὺ τὴν ἔβλεπαν σὰν ἀποτυχημένη προέκταση τῆς ἀριστοτελικῆς, ὁ συγγραφεὺς σταματᾶ στὶς γνῶμες τῶν Reymond καὶ Lukasiewits, ποὺ παρατήρησαν τὴν ὁμοιότητά της μὲ τὴ Λογιστικὴ ἢ Συμβολικὴ Λογική. Βλέπει σωστὰ τὴν ὀνοματοκρατικὴ Λογικὴ τῶν Στωικῶν μὲ ἀφετηρία τὴν κριτικὴ τῶν Κυνικῶν καὶ τῶν Μεγαρικῶν καὶ κατὰ τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν καὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν τοῦ Ἀριστοτέλη, νὰ οἰκοδομῆ πάνω στὴ νέα ἀντίληψη γιὰ τὸν κόσμο ἕνα νέο σύστημα γιὰ τὴν κατανόησή του, βασισμένο στὴ διαδοχή, στὴ σύμπλεξη καὶ στὴ διάζευξη.

Ὁ κ. Τατάκης προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο. Ἐπισημαίνει τὴν ἀνταπόκριση τῆς στωικῆς Λογικῆς μὲ τὴ σύγχρονη, παραθέτοντας τὶς πρῶτες πέντε σκέψεις-θέσεις ἀπὸ τὸν *Tractatus Logico-Philosophicus* τοῦ Wittgenstein, ὅπου ἡ ὁμοιότητα μὲ γενικὲς ἀπόψεις τῶν Στωικῶν εἶναι πραγματικὰ ἐντυπωσιακή. Ἂν μάλιστα ὁ κ. Τατάκης ἔκανε καὶ ἀντιπαράθεση στωικῶν ἀποσπασμάτων, θὰ θεμελίωνε καλύτερα τὴ θέση του. Στὴ συνέχεια, ἀναπτύσσει τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα ποὺ γεννῶνται ἀπὸ τὴν ὕπαρξη πολλῶν λογικῶν συστημάτων, παρὰ τὴν ἑνότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀλήθειας, καὶ ὁρίζει τὴ Λογικὴ ὡς ὄργανο-σύστημα μεθόδου γιὰ τὴν ἐξερεύνηση τῆς ἀλήθειας ποὺ προϋπάρχει τῆς Λογικῆς.

Ἡ ἀναγκαιότητα ποὺ προκαλεῖ τὸ πλῆθος τῶν Λογικῶν, εἶχε ὡς συνέπεια τὴ δημιουργία μιᾶς νέας Λογικῆς ἀπὸ τοὺς Στωικούς, μιὰ καὶ ἡ ἀντίληψη τῶν Στωικῶν γιὰ τὸ πραγματικὸ εἶναι τελείως διαφορετικὴ ἀπὸ τὸ ἀριστοτελικὸ *ὄν*. Χωρὶς νὰ ὑπεισέρχεται σὲ φιλοσοφικοὺς προβληματισμοὺς ἀναφορικὰ μὲ τὴν «ἀληθινότερη ἀντίληψη τοῦ ἀληθινοῦ», ὁ κ. Τατάκης δὲν ἀποκλείει τὴν ἀνάγκη ὑπάρξεως περισσοτέρων συστημάτων Λογικῆς. Ἂν ὁ κ. Τατάκης δὲν εἶχε ἀλλοῦ πραγματευθῆ τὴν ἀνταπόκριση τῆς στωικῆς Λογικῆς στὴ Φυσικὴ καὶ γενικώτερα τὴν κοσμοθεωρία τῶν Στωικῶν (*Λογική* 30 ἑπ.), θὰ ἐπιθυμοῦσε κανεὶς νὰ καταδειχθῆ πληρέστερα ἡ σύμπτωση. Ἡ ἄποψη τοῦ κ. καθηγητοῦ (σ. 263) ὅτι ὁ Ζήνων ἀντιτάχθηκε σὲ κάθε τι στὸν Ἐπίκουρο, σωστὴ γιὰ μερικὰ ἀπὸ τὰ κεντρικώτερα θέματα τῆς διδασκαλίας τοῦ Ζήνωνος *(πρόνοια, εἱμαρμένη, τέλος)* κλπ., εἶναι ἴσως λίγο ὑπερβολική, ἀφοῦ ὑπῆρχαν καὶ μερικὰ κοινὰ σημεῖα, στὰ ὁποῖα καὶ τὰ δύο συστήματα ἀντιμάχονταν τὸν πλατωνικὸ Ἰδεαλισμὸ καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ Ἐννοιοκρατία. Ἔχομε ἐπίσης τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ ὁμιλητὴς ὑπερεκτιμᾶ τὴν Κανονικὴ τοῦ Ἐπικούρου, ποὺ ἦταν κυρίως Γνωσιολογία.

Ὁ κ. Χατζηστεφάνου, τέλος, στὴν ἀνακοίνωσή του μὲ τὸν τίτλο *Ὁ σοφὸς παρὰ τοῖς Στωικοῖς* (σελ. 263-69), ἐπιχειρεῖ μιὰ σύντομη σκιαγραφία ἢ μᾶλλον περιγραφὴ τοῦ στωικοῦ σοφοῦ, ἑρμηνεύοντας κυρίως ἕνα χωρίο τοῦ Στοβαίου, ποὺ θεωρεῖται ὅτι ἐκφράζει ἰδέες τοῦ Ζήνωνος. Σωστὰ ὁ ὁμιλητὴς καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ στωικὴ διδασκαλία γιὰ τὸν σοφὸ ὡς τὶς λεπτομέρειές της διαμορφώθηκε κυρίως ἀπὸ τὸν Ζήνωνα. Αὐτὸ ἦταν ἐπόμενο, γιατὶ ἂν καὶ δὲν ἀναφέρεται ἀπὸ τὸ συγγραφέα, τὸ ἰδανικὸ τοῦ σοφοῦ ξεκινᾶ κυρίως ἀπὸ τὴν κυνικὴ παράδοση μὲ τὸν Ἀντισθένη, τὸν Κράτη καὶ τὸ Διογένη. Καὶ ὁ Ζήνων στὰ πρῶτα ἔργα του καὶ κυρίως στὴν *Πολιτεία* ἦταν στερεὰ προσκολλημένος στὸν Κυνισμό· ἔτσι ἡ διδασκαλία τοῦ σοφοῦ δὲν ἀποτελεῖ γι' αὐτὸν ἀπόστημα, ὅπως δέχεται ὁ Gould γιὰ τὸν Χρύσιππο.

Ἡ ἀνακοίνωση ἀποτελεῖ πλήρη περιγραφὴ τοῦ σοφοῦ, χωρὶς νὰ θίγη ὅμως καθόλου τὰ συναφῆ προβλήματα, ποὺ ἔκαναν τὸ δόγμα αὐτὸ νὰ θεωρηθῆ ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ στωικὰ παράδοξα, ἂν ὄχι τὸ μεγαλύτερο. Παραλείπει ἐπίσης ὁποιαδήποτε συζήτηση γιὰ τὸ ἐφικτὸ τῆς πραγματώσεώς του, ἀφοῦ οἱ ἴδιοι οἱ Στωικοὶ δὲν ἀναγνώριζαν τὸν ἑαυτό τους ὡς σοφὸ καὶ δέχονταν ἕνα ἢ δύο στοὺς αἰῶνες (Arnim 3, 668) νὰ τὸ ἔχουν πραγματώσει· ἀκόμη καὶ ὁ ἴδιος ὁ Χρύσιππος ἀποκαλεῖ τὸν σοφὸ *πλάσμα* (3, 545). Δὲν μιλᾶ γιὰ τὴν ἀκαριαία μεταστροφὴ ἀπὸ *φαῦλο* σὲ *σοφὸ* (3, 539) οὔτε γιὰ τὰ *κατορθώματα* ποὺ ἀποτελοῦν τὶς πράξεις τοῦ σοφοῦ (3, 13, 110, 504) περισσότερο ἀπὸ τὰ *καθήκοντα* ποὺ βρίσκονται καὶ ἔξω ἀπὸ τὴ σφαῖρα τῆς Ἠθικῆς. Πολλὲς βέβαια ἀπὸ τὶς διακρίσεις αὐτὲς δὲν ἔγιναν ἀπὸ τὸν Ζήνωνα, ἀλλὰ ἡ φιλοσοφικὴ σημασία τῆς διδασκαλίας τοῦ σοφοῦ παραμένει λειψή, χωρὶς τὴ θεώρηση μερικῶν συμφύτων προβλημάτων.

Παρατηρεῖται ἐπίσης κάποια ἀδεξιότητα στὴ χρήση τεχνικῶν στωικῶν ὅρων ὅπως : ὁ νοῦς εἶναι *ἡγεμονικὸν* (σ. 266). Τί ἐμποδίζει ἀκόμη (σ. 269) τὴν *πολιτεία* τῶν σπουδαίων τοῦ Ζήνωνος νὰ θεωρηθῆ κοσμόπολις; Οἱ θετικὲς ἰδιότητες τοῦ στωικοῦ σοφοῦ ἔχουν πάντως ἀποδοθῆ σχεδὸν ἐξαντλητικά, ἂν καὶ δὲν μνημονεύονται κάποια, ἐλάχιστα, βέβαια, ἀντιφατικὰ ἀποσπάσματα (π.χ. Arnim 3, 783).

Ἀθῆναι Μ. Δραγώνα-Μονάχου

J. M. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden 1971, 222 σελ..

Ἂν οἱ μονογραφίες γιὰ τοὺς παλαιοὺς Στωικοὺς εἶναι ἐλάχιστες στὴ διεθνῆ βιβλιογραφία, ἀπὸ τὴν ἀγγλικὴ ἀπουσίαζαν σχεδὸν ἐντελῶς πρὶν ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Gould. Ἔτσι, ἡ μονογραφία του γιὰ τὸν Χρύσιππο μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ σταθμὸς στὴν ἀγγλόφωνη ἔρευνα ἀλλὰ καὶ ἀξιόλογη προσφορὰ στὴ μελέτη τῶν ἐκπροσώπων τοῦ Στωικισμοῦ γενικά, κοντὰ στὸ ἔργο τοῦ Bréhier, *Chrysippe* (1910) καὶ τὴν ἀδρὴ σκιαγραφία τοῦ Pohlenz, *Zenon und Chrysipp* (1936-1938).

Μὲ ἐξαίρεση τὸν Παναίτιο καὶ τὸν Ποσειδώνιο, ποὺ τόσο ἀντιφατικὰ ἔχουν ἀνασυντεθῆ τὸν τελευταῖο αἰῶνα, οἱ νεώτεροι Στωικοί, ποὺ σώθηκαν ἀκέραια τὰ ἔργα τους, προσείλκυσαν, ὅπως ἦταν φυσικό, ἰδιαίτερα τὸ ἐνδιαφέρον τῶν ἐρευνητῶν, μολονότι καμμιὰ ἴσως ἐργασία ἐκτὸς ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* (1890, ἀνατ. 1968) δὲν εἶναι ἀπόλυτα ἱκανοποιητική. Ἡ ἀρχαία Στοὰ ἀντιμετωπιζόταν, παλαιότερα κυρίως, ὡς ἐνιαῖο σύστημα, ὅσο κι ἂν ἀναγνωριζόταν ἡ πρωτοτυπία τῶν ἐκπροσώπων της στὶς λεπτομέρειες. Ὁ Στωικισμὸς ἀποτελεῖ πραγματικὰ σπάνια ἂν ὄχι μοναδικὴ περίπτωση Σχολῆς, ποὺ χωρὶς νὰ ἀποτελῆ ἑρμητικὰ κλειστὸ καὶ κατοχυρωμένο στὴν αὐθεντία τοῦ ἱδρυτῆ του Σύστημα, ὅπως ὁ Ἐπικουρισμός, διατήρησε ἀναλλοίωτες τὶς βασικὲς θέσεις του πέντε αἰῶνες, ἐνῶ οἱ ἀποκλίσεις του στὶς λεπτομέρειες καὶ ἡ προσαρμογή του στὶς ἀπαιτήσεις τῶν καιρῶν μαρτυροῦν πλαστικότητα καὶ εὐκαμψία.

Ἔτσι, εἶναι σχεδὸν ἀδύνατο νὰ μιλήση κανεὶς γιὰ καθένα ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς Στοᾶς, χωρὶς νὰ συμπληρώση τὰ ἀναπόφευκτα ἀπὸ τὴν ἀπώλεια τοῦ ἔργου του κενὰ ἀπὸ τὶς πληροφορίες γιὰ τὴ Σχολὴ συνολικά, ποὺ εἰσάγονται μὲ τὴ συνηθισμένη διατύπωση *φασὶν οἱ Στωικοὶ* (Armin 2, 1035). Οὔτε ὁ Bonhöffer μίλησε ἀποκλειστικὰ γιὰ τὸν Ἐπίκτητο, οὔτε ὁ Rendall γιὰ τὸν Μᾶρκο Αὐρήλιο ἢ ὁ Arnold γιὰ τὸν Ρωμαϊκὸ Στωικισμό, παρὰ τοὺς τίτλους τῶν βιβλίων τους. Ἡ ἀναφορὰ στοὺς Στωικοὺς συνολικὰ στάθηκε ἀναγκαία γιὰ τὸν Bréhier, ἴσως σὲ μικρότερη ἔκταση ἀπ' ὅσο τοῦ καταλογίζει ὁ Gould, καὶ γιὰ τοῦτο ἔδωσε στὴν ἐνάτη ἔκδοση (1951) στὸ ἔργο του τὸν πλατύτερο τίτλο *Chrysippe et l'ancient stoicisme*, ποὺ εἶναι πραγματικὰ ἀκριβέστερος.

Αὐτὸ τὸ «ἀδύνατο» ἐπεχείρησε ὁ Gould, νὰ ἀνασυνθέση δηλαδὴ τὴ φιλοσοφία τοῦ Χρυσίππου, στηριζόμενος στὰ ὀνομαστικὰ ἀποσπάσματα καὶ σκιαγραφώντας μόνο εἰσαγωγικὰ (στὰ ἐπὶ μέρους κεφάλαια) ἀλλὰ καὶ ἀνεύθυνα ἀπόψεις τῆς προστωικῆς φιλοσοφίας καὶ ἐκείνης τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Κλεάνθη. Ἔτσι, κοντὰ στὶς μονογραφίες τοῦ Jagu γιὰ τὸν Ζήνωνα καὶ τοῦ Verbeke γιὰ τὸν Κλεάνθη —γιὰ νὰ περιορισθοῦμε στὶς πιὸ πρόσφατες— πρόσθεσε ὁ Gould μιὰ νέα γιὰ τὸν Χρύσιππο καὶ φιλοδόξησε νὰ παρουσιάση τὴν προσωπικὴ διδασκαλία τοῦ δευτέρου ἱδρυτῆ τῆς Στοᾶς, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ τὰ στοιχεῖα ποὺ τοῦ ἀπέδιδαν μὲ τὴν προκατάληψη, ὅτι ἐκφράζει τὴ στωικὴ ὀρθοδοξία καὶ ἀσκεῖ ἀποφασιστικὴ καὶ ἀποκλειστικὴ σχεδὸν ἐπίδραση στὴ νεώτερη Στοά.

Βέβαια, τὰ προβλήματα τῆς μελέτης τοῦ Χρυσίππου εἶναι διαφορετικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ ἀντιμετωπίζει ὁ μελετητὴς τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Κλεάνθη. Ἐκεῖ εἶναι ἡ ἀνεπάρκεια τῶν μαρτυριῶν, ποὺ δυσχεραίνει τὴν ἀνασύνθεση, ἐδῶ ἡ εἰκόνα ποὺ προσφέρει ἡ συλλογὴ τοῦ v. Arnim ἐπιβάλλει τὴν ἐπιφυλακτικότητα, ἔτσι ποὺ νὰ ἀναγκάζεται κανεὶς κατὰ καιροὺς νὰ καταφύγη στὴν πολὺ παλιότερη συλλογὴ τοῦ Gercke. Βέβαια ὁ Arnim καὶ στὴν Εἰσαγωγὴ ἐξηγεῖ τὴ θέση του ἀπέναντι στὶς μαρτυρίες γιὰ τὸν Χρύσιππο καὶ τοὺς Στωικοὺς γενικά, καὶ τυπώνοντας μὲ διαφορετικὰ στοιχεῖα δείχνει τί ἀποτελεῖ αὐθεντικὸ λόγο τοῦ Χρυσίππου, τί ἐκφράζει ἰδέες του ἀόριστα καὶ τί ἀποδίδεται στοὺς Στωικοὺς ὡς σύνολο. Ἡ γενικὴ ἐντύπωση ὅμως εἶναι ὅτι στὸν Χρύσιππο δίνει «τὴ μερίδα τοῦ λέοντος» καὶ ὅτι ἡ συμβολὴ τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Κλεάνθη εἶναι μηδαμινή. Ὅτι ἡ συλλογὴ τοῦ Arnim εἶναι αὐθαίρετη καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα καὶ γεμάτη ἀπὸ ὑπερβολὲς καὶ παραλείψεις, ἔχει τονισθῆ ἐπανειλημμένα. Ὅτι ὅμως καὶ τὸ αὐστηρὸ κριτήριο τοῦ Gould, βασικὰ σωστό, φθάνει ἀπὸ ἀδήριτη ἐφαρμογὴ στὸ ἀντίθετο ἀποτέλεσμα θὰ φανῆ ἀπὸ τὴ συνέχεια. Τὸ βιβλίο ἀκολουθεῖ τὴν τριμερῆ διαίρεση τῆς φιλοσοφίας σὲ Λογική, Φυσική, Ἠθική, ὅπως ἐγκαινιάστηκε ἀπὸ τὸν Ξενοκράτη καὶ καθιερώθηκε μὲ τοὺς Στωικούς. Ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε κεφάλαια μὲ ἀνάλογες ὑποδιαιρέσεις.

Στὴν Εἰσαγωγὴ ὁ συγγραφέας ἐκθέτει τοὺς λόγους ποὺ τὸν ὤθησαν νὰ ἐπιχειρήση τὴν ἀνασύνθεση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χρυσίππου καὶ παρουσιάζει τὸ μεθοδολογικό του κριτήριο. Βρίσκει ὅτι τὸ βιβλίο τοῦ Bréhier ἀναφέρεται περισσότερο στὴν Ἀρχαία Στοὰ παρὰ στὸν Χρύσιππο, ἐπικρίνει τὸ ὄχι ἐνιαῖο κριτήριο τοῦ Arnim γιὰ τὴν παρουσίαση τῶν Στωικῶν καὶ ἀμφισβητεῖ τὴ θέση τοῦ τελευταίου, ποὺ ὡς ἕνα σημεῖο εἶναι καὶ θέση τοῦ

Pohlenz, ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Χρυσίππου ἐπιβιώνει ἀποκλειστικὰ στὴ νεώτερη Στοὰ καὶ ἐκφράζει τὴ στωικὴ ὀρθοδοξία.

Στὸ 2ο κεφάλαιο, ποὺ εἶναι κυρίως βιογραφικὸ καὶ ἀξιολογικό, ὁ συγγραφέας διακριβώνει τὴν ἐπίδραση τοῦ Χρυσίππου στοὺς νεώτερους Στωικοὺς καὶ ἐκθέτει τὶς τέσσερες βασικὲς θέσεις τῆς νεώτερης κριτικῆς (Pearson, Arnold, Arnim, Baguet, Pohlenz κ.ἄ.) γιὰ τὸ ἔργο καὶ τὴν προσφορά του. Μετὰ ἀπὸ σύντομη στατιστικὴ ἐπισκόπηση τῶν ἀναφορῶν στὸν Χρύσιππο ἀπὸ τὸν Σενέκα, τὸν Ἐπίκτητο καὶ τὸν Μᾶρκο Αὐρήλιο καταλήγει στὸ προσωρινὸ συμπέρασμα —τὸ ὁριστικὸ θὰ ἀκολουθήσῃ στὸν ἐπίλογο— ὅτι ὁ Χρύσιππος ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τοὺς στύλους τοῦ στωικοῦ οἰκοδομήματος. Χωρὶς νὰ ὑποτιμᾶται ἡ ἐπίδραση τῶν λοιπῶν παλαιῶν Στωικῶν, ὑποστηρίζεται ὅτι ὁ Χρύσιππος διαβαζόταν περισσότερο στὸν 1ο αἰ. μ.Χ.

Ἀρκετὰ ἐνδιαφέρον εἶναι τὸ 3ο κεφάλαιο γιὰ τὴν ἀναθεώρηση τῶν παλαιῶν προκατειλημμένων ἀπόψεων σχετικὰ μὲ τὰ φιλοσοφικὰ ρεύματα τοῦ 3ου αἰ. π.Χ. καὶ τὴν ἔνταξη τῆς Στοᾶς στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Πρῶτα δείχνει ὅτι ἡ Ἠθικὴ δὲν ἦταν ξένη στὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Πλάτωνος καὶ ὅτι τὰ ἐνδιαφέροντα τῶν Στωικῶν δὲν περιορίζονταν μόνο σ' αὐτήν. Ἐπισημαίνει τὴν ἐγκατάλειψη τοῦ πλατωνικοῦ καὶ τοῦ «ἀριστοτελικοῦ» Ἰδεαλισμοῦ καὶ τοὺς ἴδιους τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς καὶ τοῦ Περιπατητικοὺς καὶ σκιαγραφεῖ τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου, τονίζοντας τὶς διαφορὲς καὶ ὁμοιότητές της μὲ τὴ Στοά. Τέλος, πολὺ συνοπτικὰ διαγράφει τὴ φιλοσοφία τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Κλεάνθη.

Ἡ ἔκθεση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χρυσίππου ἀρχίζει στὸ 4ο κεφάλαιο ποὺ εἶναι ἀφιερωμένο στὴ Γνωσιολογία καὶ τὴ Λογική. Σ' αὐτὸ δὲν ἀσχολεῖται οὔτε μὲ τοὺς τίτλους τῶν ἔργων τοῦ Χρυσίππου οὔτε μὲ τὴν ἔνταξη τῶν ἀποσπασμάτων στὰ ἐπὶ μέρους ἔργα, ἴσως γιατὶ θεωρεῖ ἀποφασιστικὸ στὸ θέμα αὐτὸ τὸ ἀντίστοιχο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου τοῦ Bréhier (σελ. 4, σημ.1) καὶ ἀπαντᾶ στὰ ἑξῆς ἐρωτήματα: ποιὰ εἶναι τὰ βασικὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χρυσίππου καὶ πῶς συνδέονται μεταξύ τους γιὰ νὰ ἀπαρτίσουν σύστημα.

Ἀναφορικὰ μὲ τὴ Γνωσιολογία, ἀπὸ τὴν ὁποία σωστὰ ἀποκλείει «ἔμφυτες ἰδέες» καὶ τὴν ὁποία χαρακτηρίζει ὡς ἐμπειρική, βρίσκοντας ἀντιστοιχίες μὲ ἐκείνη τοῦ Berkeley καὶ τοῦ Hume, ὁ συγγρ. ἐπισημαίνει τὴ λειτουργικότητα τῶν αἰσθήσεων καὶ τὸν κριτικὸ καὶ προγνωστικὸ ρόλο τῆς ψυχῆς μὲ ἀφετηρία πάντα τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας. Ἐξαίρει τὴν πρωτοτυπία τοῦ Χρυσίππου στὴ διαμόρφωση τῆς τυπικῆς κυρίως Λογικῆς μὲ τὴν ἀριστοτεχνικὴ ἐπεξεργασία τῶν προτάσεων καὶ συλλογισμῶν. Ὁ Χρύσιππος κατὰ τὸν Gould θεωρεῖ τὴ Διαλεκτικὴ ὡς ἐπιστήμη, ποὺ ἀνακαλύπτει καὶ ὀργανώνει τὴν ἀλήθεια, καὶ ἡ θέση αὐτὴ συνδέει τὴν Ἐπιστημολογία καὶ τὴν τυπικὴ λογική. Τὴν ἀλήθεια τῶν ἀτομικῶν προτάσεων ἐξασφαλίζει κατὰ τὸν φιλόσοφο ἡ ὕπαρξη τῶν καταστάσεων ποὺ προσδιορίζουν, ἐνῶ οἱ ὑποθετικὲς προτάσεις ἐκφράζουν τὶς γενικεύσεις ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὸ νόμο τῆς αἰτίας καὶ τοῦ ἀποτελέσματος καὶ τὶς σχέσεις μεταξὺ πραγμάτων καὶ φυσικῶν γεγονότων. Πεποίθησή του εἶναι ὅτι ἡ φύση τοῦ κόσμου καὶ πρέπει καὶ μπορεῖ νὰ γίνῃ γνωστικὸ ἀντικείμενο. Ὁ Χρύσιππος σχηματοποίησε ἐπίσης τοὺς σύνθετους καὶ διαζευτικοὺς συλλογισμούς, συμπληρώνοντας ἔτσι τὴ Λογικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη.

Θεμελιακὸ χαρακτῆρα τῆς Φυσικῆς τοῦ Χρυσίππου ὁ Gould θεωρεῖ σωστὰ τὸ Μονισμό. Στὴν «πρώτη ἀρχὴ» τοῦ Χρυσίππου συγχωνεύτηκαν οἱ δύο ἀρχὲς τοῦ Ζήνωνος (ἐνεργητικὴ καὶ παθητική), ἔτσι ποὺ νὰ καταλήξουν σὲ δυὸ ἀπόψεις τῆς ἐνιαίας πρωταρχικῆς οὐσίας. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο ἡ οὐσία αὐτὴ στὴν ἐλάχιστη μεταμόρφωσή της εἶναι τὸ *πῦρ τεχνικὸν* καὶ στὴ μεγαλύτερη ὁ *κόσμος* μὲ τὰ ἄτομα καὶ τὰ γεγονότα. Ἀπὸ τὴν ἀναγωγὴ τῶν πάντων στὴν πρωταρχικὴ οὐσία ἐξηγεῖται ἡ συγγένεια τῶν μερῶν τοῦ κόσμου, ἡ στωικὴ *συμπάθεια*. Κάθε πρᾶγμα καὶ γεγονὸς ἀποτελεῖ ἐξατομίκευση τῆς πρωταρχικῆς οὐσίας καὶ γιὰ τοῦτο στὸ στωικὸ σύμπαν, παρὰ τὶς ὁλοφάνερες ὁμοιότητες ἀνάμεσα στὶς ποικίλες μορφές, καμμιὰ δὲν ταυτίζεται μὲ κάτι ἄλλο. Χαρακτηριστικὸ ἐπίσης τῆς Φυσικῆς τοῦ Χρυσίππου θεωρεῖ ὁ συγγρ. τὴν αἰτιοκρατία καὶ τὴ διακυβέρνηση ἀπὸ τὴν Πρόνοια. Τὸ ὅτι ἡ *πρόνοια* καὶ *εἱμαρμένη* εἶναι ταυτόσημα στὸν Χρύσιππο τὸ ἑρμηνεύει σωστὰ μὲ τὴν ἄποψη ὅτι ἡ εἱμαρμένη, ὡς «ποιητικὴ αἰτία», τονίζει τὸν ἀναπόφευκτο χαρακτῆρα τῶν γεγονότων, ἐνῶ ἡ πρόνοια, ὡς «τελική», τὴν πεποίθηση ὅτι «ὅλα συμβαίνουν σωστὰ» καὶ ὅτι «αὐτὸς ἐδῶ εἶναι ὁ καλλίτερος ἀπὸ ὅλους τοὺς δυνατοὺς κόσμους».

Στὴν κοσμοθεωρία αὐτὴ ἀνταποκρίνεται ἕνας ἀπόλυτος ψυχολογικὸς Μονισμός. Ἡ ψυχὴ εἶναι μόνο *λόγος*, μία «σωματικὴ ὀντότητα, ποὺ παρὰ τὶς διάφορες λειτουργίες καὶ διαθέσεις της παραμένει ἡ αὐτή, χωρὶς μέρη καὶ ὑποδιαιρέσεις. Ὁ ψυχολογικὸς Μονισμὸς τοῦ Χρυσίππου συνδέεται μὲ τὸ μεταφυσικὸ καὶ καταλήγει στὸ δόγμα, ὅτι ἡ ἀτομικὴ ψυχὴ ἀποτελεῖ ἀπόσπασμα τῆς ψυχῆς τοῦ παντός. Τὸ κεντρικὸ δόγμα τῆς ἑνότητος τῆς ψυχῆς ἀποτελεῖ τὸ συνδετικὸ κρίκο τῶν μερῶν τῆς φιλοσοφίας του, δένοντας τὴ Λογική, τὴ Φυσικὴ καὶ τὴν Ἠθική σὲ σύστημα.

Ὁ συγγρ. βλέπει τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Χρυσίππου νὰ θεμελιώνεται ἐπάνω στὶς ἔννοιες τοῦ τελικοῦ ἀγαθοῦ, τῆς ἀρετῆς καὶ τῶν παθῶν καὶ συζητᾶ διεξοδικὰ τὴ διατύπωση τοῦ *τέλους* ἀπὸ τὸν Χρύσιππο ὡς *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων*, ποὺ τὴ βρίσκει ταυτόσημη μὲ τὸ *κατὰ λόγον* καὶ *κατ' ἀρετὴν ζῆν* τοῦ Ζήνωνος, καθὼς φύσις γιὰ τὸν Χρύσιππο εἶναι κυρίως ἡ ἀνθρώπινη φύσις. Ὡς πηγὴ γνώσεως τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς θεωρεῖ βασικὰ τὴν ἐμπειρία, τὴν περίπτωση ὅμως τοῦ *σοφοῦ* καὶ τὴν αὐθεντία τοῦ *λόγου* ὡς κανόνος ἠθικῆς συμπεριφορᾶς βλέπει ὁ Gould ὡς τάσεις a priori, ποὺ κάνουν κάπως προβληματικὴ τὴν ἑρμηνεία τῆς ἠθικῆς γνώσεως τοῦ Χρυσίππου. Ἀναφορικὰ μὲ τὴ σχέση τῶν ἄλλων πραγμάτων μὲ τὸ ὕψιστο ἀγαθό, ὁ Gould βλέπει τὴ στάση τοῦ Χρυσίππου ὡς συμβιβαστικὴ ἀνάμεσα στὶς ἀπόψεις τῶν Κυνικῶν καὶ τῶν Περιπατητικῶν, ἐπισημαίνει ὅμως τὰ προβλήματα ποὺ ἀφήνει ἀνοικτὰ ἡ παραδοχὴ τοῦ ὅτι τὰ *προηγμένα*, ὅπως ἡ ὑγεία, δὲν συντελοῦν στὴν εὐδαιμονία, στὴν ὁποία ὅμως σκοπεῖ τὸ ὕψιστο ἀγαθό. Οἱ ἐπὶ μέρους ἀρετὲς ὡς ἐξειδικεύσεις τῆς γνώσεως ἀνταποκρίνονται στὸν προσδιορισμὸ τῆς ψυχῆς ὡς λόγου, ὅπως καὶ ἡ θεωρία του τῶν παθῶν, καὶ ἡ θεραπευτική τους. Ἐνῶ ὁ Ζήνων θεωροῦσε τὰ πάθη ἐπακόλουθα τῶν κρίσεων, ὁ Χρύσιππος τὰ ἀποκαλεῖ λανθασμένες κρίσεις καὶ διαστροφὴ τοῦ λογικοῦ, πρᾶγμα ποὺ δείχνει τὸν «παν-λογισμό» του.

Παρὰ τὸν αἰτιοκρατικὸ χαρακτῆρα τῆς Φυσικῆς του καί, χωρὶς νὰ συζητᾶ τὶς ἐπιπτώσεις ποὺ ἔχει μιὰ τέτοια ἄποψη γιὰ τὴν Ἠθική, ὁ Χρύσιππος, πάντως, κατὰ τὸν Gould παραδέχεται σιωπηρὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθε-

ρία στὴ σφαῖρα τῆς Ἠθικῆς. Στὴν τελικὴ ἀξιολόγησή του γιὰ τὴν προσφορὰ τοῦ Χρυσίππου, ποὺ βασίζεται πάντα στὰ ὀνομαστικὰ ἀποσπάσματα τοῦ φιλοσόφου, ὁ Gould παρατηρεῖ τὰ ἑξῆς:

Ὁ Χρύσιππος ἐργάστηκε μὲ τόλμη καὶ πρωτοτυπία τόσο ἐπάνω στὰ δόγματα ποὺ παρέλαβε ἀπὸ τοὺς προκατόχους του ὅσο καὶ σ' αὐτὰ ποὺ ἀνέπτυξε ὁ ἴδιος. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ τοῦ Gould ἀνατρέπει τὴ γνώμη τοῦ Pearson ὅτι ἡ ἀληθινὴ οὐσία τοῦ Στωικισμοῦ βρίσκεται κυρίως στὸν Ζήνωνα καὶ στὸν Κλεάνθη. Ἡ πρωτοτυπία τοῦ Χρυσίππου ἀναγνωρίζεται ἀπὸ τὸν συγγρ. κυρίως στὴ θεώρηση τῆς *καταληπτικῆς φαντασίας* ὄχι ὡς *τυπώσεως ἀλλὰ* ὡς *ἀλλοιώσεως* τοῦ *ἡγεμονικοῦ* καὶ στὴ Λογικὴ του τῶν προτάσεων. Τοῦ ἀποδίδει τὴν ἐμπέδωση τοῦ μεταφυσικοῦ Μονισμοῦ καὶ τὴν πρώτη σύλληψη τοῦ ψυχολογικοῦ, καθὼς καὶ τὴν τόσο σημαντικὴ γιὰ τὸ Στωικισμὸ θεωρία τῆς *κράσεως*, καὶ τὴ συστηματοποίηση καὶ κατοχύρωση τῆς στωικῆς αἰτιοκρατίας καὶ τελεολογίας. Σωστὰ ἀνεβάζει στὸ Χρύσιππο καὶ ὄχι στὸν Ποσειδώνιο τὸ θεμελιακὸ δόγμα τῆς *συμπαθείας*. Στὴ θεωρία τοῦ Χρυσίππου γιὰ τὰ πάθη βλέπει τὸ ριζικὰ νοησιαρχικὸ χαρακτῆρα τῆς φιλοσοφίας του, ἐνῶ κατὰ τὴ γνώμη μας κακῶς τοῦ καταλογίζει ἔλλειψη συστηματικότητας στὴ διδασκαλία τῶν κατηγοριῶν. Ἀλλὰ συστηματικὰ οἱ κατηγορίες διερευνῶνται μόνο στοὺς Νεοπλατωνικούς.

Ἡ διερεύνηση τῶν ὀνομαστικῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Χρυσίππου ἐπιβεβαίωσε καὶ καθώρισε μὲ ἀκρίβεια τὴν ἀναμφισβήτητη ἄλλωστε συμβολὴ τοῦ Χρυσίππου στὴ Λογική. Τὴν ἄποψη ὅτι ὁ Χρύσιππος ἐνίσχυσε καὶ συστηματοποίησε τὸ Στωικισμό, ὁ συγγρ., παρὰ τὶς κάποιες ἐπιφυλάξεις του, τὴ βλέπει νὰ ἐπιβεβαιώνεται ὡς ἕνα βαθμὸ ἀπὸ τὰ πορίσματα τῶν ἐρευνῶν του. Οἱ ἐπιφυλάξεις του ὀφείλονται σὲ κάποιες ἀντιθέσεις τοῦ Χρυσίππου μὲ τοὺς προκατόχους του, καὶ σὲ ὁρισμένες ἀντιφάσεις τῆς προσωπικῆς του διδασκαλίας κυρίως στὴ σφαῖρα τῆς Ἠθικῆς.

Γιὰ τὴ γνώμη, ὅτι ὁ Χρύσιππος ἐπηρεάζει ἀποκλειστικὰ τὴ νεώτερη Στοὰ καὶ ἐκφράζει τὴν ὀρθοδοξία τῆς Σχολῆς ὁ συγγρ. ἀναγνωρίζει τὴν ἀδυναμία του γιὰ ὑπεύθυνη ἀπάντηση, ποὺ προϋποθέτει ἀνάλογη διερεύνηση τῶν ἔργων τῶν νεωτέρων Στωικῶν, συγκεκριμένες δηλ. περιπτώσεις ἐπὶ μέρους ἐπιδράσεων τοῦ Χρυσίππου στὸ Σενέκα, στὸν Ἐπίκτητο καὶ στὸ Μᾶρκο Αὐρήλιο, ποὺ νὰ συνηγοροῦν γιὰ μιὰ ἄμεση γνωριμία μὲ τὸ ἔργο τοῦ Χρυσίππου. Τέλος, ὁ Gould θεωρεῖ καὶ σωστά, ὅτι μόνη ἡ γνωριμία μὲ τὴν προσωπικὴ διδασκαλία τοῦ Χρυσίππου, ὅπως ἀποκαλύπτεται στὰ ἀποσπάσματα ποὺ τοῦ ἀποδίδονται ὀνομαστικά, μπορεῖ νὰ προσδιορίση μὲ κάποια ἀκρίβεια κατὰ πόσον περιλαμβάνεται ἢ καὶ παρουσιάζεται ἀποκλειστικὰ σὲ δόγματα, ποὺ ἀποδίδονται στοὺς Στωικοὺς γενικὰ καὶ ποὺ συνήθως ἀνεύθυνα θεωροῦνται ὅτι τὸν ἐκφράζουν.

Τὸ βιβλίο τοῦ Gould προσφέρει πράγματι πολλὰ νέα καὶ χρήσιμα στοιχεῖα γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὴ μέθοδο τοῦ Χρυσίππου. Εἰδικώτερα: Ἡ θεώρησή του τῆς Ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας καὶ ἡ ἔνταξη τοῦ Στωικισμοῦ σ' αὐτὴ εἶναι ἀρκετὰ ἐπιτυχημένη (σ. 18-30). Ἐνῶ ἡ συνοπτικὴ παρουσίαση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κλεάνθη δὲν μᾶς βρίσκει σύμφωνους σὲ πολλὰ σημεῖα, ποὺ θὰ δείξωμε στὴ συνέχεια. Ὁ συγγρ. τονίζει σωστὰ τὴ σημασία τοῦ δόγματος τῆς *ζωτικῆς θερμότητος* καὶ τὸ ἀποδίδει σ' αὐτόν. δὲν βρίσκει ἐξ ἄλλου ἄσχετη μὲ τὸ δόγμα αὐτὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ *ἡγεμο-*

νικοῦ τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν Κλεάνθη στὸν ἥλιο (σ. 35). Σωστὰ δὲν συμφωνεῖ μὲ τὸν Festa στὸ ὅτι ὁ Χρύσιππος ἐπεχείρησε νὰ ἀπαλύνη τὸν Ὑλισμὸ τοῦ Κλεάνθη, ὑποκαθιστώντας τὸν ἀέρα-πνεῦμα μὲ τὸ *πῦρ* ἀφοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἶναι λεπτομερέστερη ὕλη καὶ τὸ *πῦρ* εἶχε θέση *εἴδους* στὴν παλαιότερη Στοά. Στὸ ἐπίμαχο θέμα τῶν στωικῶν *κοινῶν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων* ὁ Gould παίρνει ἐπίσης σωστὴ θέση, ἀποκλείοντας τὶς ἔμφυτες ἰδέες, ἡ διαπραγμάτευση ὅμως τοῦ θέματος στὸ σύνολό του γεννᾶ σοβαρὲς ἐπιφυλάξεις, γιὰ τὶς ὁποῖες θὰ μιλήσωμε πιὸ κάτω. Ἡ διαπραγμάτευση γιὰ τὰ *λεκτὰ* καὶ τὴ *συγκατάθεση* μᾶς βρίσκει βασικὰ σύμφωνους, καίτοι προδίδει ἔλλειψη ἐνημερώσεως ὡς πρὸς τὴ σχετικὴ νεώτερη βιβλιογραφία. Πολὺ ἐπιτυχημένα ἀναλύει ἐπίσης σχηματικὰ τὸ σύνθετο συλλογισμὸ τοῦ ἀποσπ. 2, 1192 (σ. 86) κι αὐτὸ ἰσχύει σχεδὸν γιὰ τὴ συνολικὴ θεώρηση τῆς τυπικῆς Λογικῆς τοῦ Χρυσίππου. Καλὴ ἑρμηνεία προτείνει ἐπίσης γιὰ τὸ πραγματικὰ δύσκολο ἀπόσπ. 2, 397, ἀποδίδοντας τὴν προβληματικὴ ἢ καλλίτερα τὸ ἀδιέξοδο ποὺ δημιουργεῖ σὲ παρανόηση ἢ καὶ σὲ θελημένη διαστρέβλωση ἀπὸ τὸν Πλούταρχο.

Ἔχει δίκιο, ὅταν βλέπη στὸ ἀπόσπ. 1, 497 διαφοροποίηση τῆς κοσμολογίας τοῦ Κλεάνθη ἀπὸ τοῦ Ζήνωνος καὶ Χρυσίππου, πρᾶγμα ποὺ δὲν τονίζεται γενικὰ (σ. 121). Ἐπιτυχημένη ἡ σύγκριση τῆς στωικῆς θεωρίας γιὰ τὸ *νοῦ* μὲ ἀπόψεις τοῦ G. Ryle (σελ. 128, σημ. 2). Καλὴ εἶναι ἡ κριτικὴ τῶν πληροφοριῶν τοῦ Γαληνοῦ σχετικὰ μὲ τὴν Ψυχολογία τοῦ Χρυσίππου, καὶ σωστὰ βλέπει τὴ διαφοροποίηση τοῦ Κλεάνθη στὴ σχέση *εἱμαρμένης* καὶ *προνοίας*. Σωστὲς ἐπίσης οἱ ἐπιφυλάξεις του ἀπέναντι στὴν ἄποψη τῆς Pamela Huby ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς ἐλεύθερης βούλησης ἀρχίζει μὲ τὸν Χρύσιππο ἀφοῦ τὰ ἀποσπ. 1, 175 καὶ 177 καθὼς καὶ ὁ Ὕμνος στὸ Δία τοῦ Κλεάνθη συνηγοροῦν γιὰ τὸ ὅτι τὸ θέμα ἤδη εἶχε ἀπασχολήσει τοὺς παλαιότερους Στωικοὺς (σ. 152, σημ. 2). Ἔχει δίκαιο νὰ θεωρῆ ὡς ἀμφίρροπη (σ. 7), τὴ στάση τοῦ Χρυσίππου ἀπέναντι στὸν Κλεάνθη δὲν δικαιολογεῖ ὅμως τὴν ἐκλογὴ τοῦ Χρυσίππου ἀπὸ τὸν Κλεάνθη ὡς διαδόχου του καὶ ἀρχηγοῦ τῆς Σχολῆς. Πράγματι, καὶ ἡ *φύση*, ἀκατανίκητη δύναμη στὴ Φυσική, γίνεται στὴν Ἠθικὴ κανόνας συμπεριφορᾶς (σ. 166) καὶ ἡ *ἀρετὴ* εἶναι ὄχι μόνο γνώση ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ ἐπιταγὴ (σ. 170). Τέλος, σωστὰ φαίνεται νὰ ὑποστηρίζη ὅτι τὸ ἀπόσπ. 3, 165 δὲν ἀνήκει ἀποκλειστικὰ στὸν Χρύσιππο.

Οἱ θέσεις τοῦ Gould στὰ ἐπίμαχα σημεῖα ποὺ σημειώσαμε πιὸ πάνω δὲν εἶναι οἱ μόνες σωστές, δὲν λείπουν ὅμως καὶ οἱ θέσεις ποὺ γεννοῦν ἐπιφυλάξεις, ἀκόμη καὶ ἀντιρρήσεις. Ἔτσι, δὲν μᾶς πείθει ὁ Gould ὅτι τὸ ἀπόσπ. 3, 314 προϋποθέτει γνώση ποὺ δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία (σ. 175) οὔτε ὅτι τὸ δόγμα τοῦ *σοφοῦ* εἶναι «ἀπόστημα» τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χρυσίππου (σ. 176). Ἡ συζήτηση τοῦ προβλήματος γιὰ τὴν πηγὴ τῆς ἠθικῆς γνώσεως ἀγνοεῖ τὴν ἀπάντηση τοῦ Long (*Carneades and the Stoic Telos*, «Phronesis» 12 (1967) 63-65) καθὼς καὶ τοῦ Rist (*Stoic Philosophy* 1969, 220). Στὴ συζήτηση γιὰ τὸ κριτήριο τῆς ἀλήθειας, τὶς κοινὲς ἔννοιες καὶ τὴν πρόληψη παραλείπει τὴ σημαντικὴ ἐργασία τοῦ Watson, *Stoic Theory of Knowledge* (1966) καὶ τὰ κλασικὰ ἄρθρα τοῦ Sandbach ἀναδημοσιευμένα τώρα ἀπὸ τὸν A. A. Long, *Problems in Stoicism* 1971, ποὺ οἱ ἑρμηνεῖες τους ἔχουν γενικὰ γίνει δεκτές, ἐνῶ ἡ ἑρμηνεία τοῦ Gould μὲ τὴν ταύτιση προλήψεων-κοινῶν ἐννοιῶν προκαλεῖ σοβαρὲς ἀντιρρήσεις (σ. 60-66).

Τί ἐννοεῖ ἐξ ἄλλου μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ Ἰδεαλισμὸ δὲν εἶναι φανερὸ πάντα. Καὶ τὸν ὅρο ὀνοματοκρατία (Nominalismus) τὸν χειρίζεται μᾶλλον ἀδέξια (σ. 62, 106, 109 κ.ἀ.). Ἀκόμη, δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι ὁ Ποσειδώνιος πίστευε ὅτι οἱ Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἀκολουθοῦσαν τὴν πλατωνικὴ Ψυχολογία ὅπως τὸν παρουσιάζει ὁ Gould (σ. 10, σημ. 4). Ἡ μνεία τοῦ Χρυσίππου ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο (*Ἐγχ.* 49) δὲν συνεπάγεται ὅτι τὸν παραδέχεται ὡς αὐθεντία γιατὶ τὸ ἴδιο κάνει στὶς *Διατριβὲς* καὶ γιὰ τὸν Ζήνωνα.

Στὸν Κλεάνθη ἀποδίδει πέντε μόνο ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ καὶ στὸν Χρύσιππο τρία μόνο, ἐπειδὴ τρία τοῦ ἀποδίδονται ὀνομαστικὰ (σ. 153-155). Ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δὲν τὰ ἑρμηνεύει ἐντελῶς σωστά. Τὰ ἀποσπ. 2, 1017 καὶ 1018 τουλάχιστον πρέπει νὰ ἀποδίδουν τὸν Χρύσιππο. Στὴ συζήτηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Χρυσίππου *περὶ δυνατῶν*, παραλείπει νὰ τονίση τὴ διαφορὰ ἀπὸ τὸν Κλεάνθη (σ. 78-80) ποὺ διαφωτίζει τὸ ὅλο θέμα.

Στὴ συνοπτική του θεώρηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Κλεάνθη δὲν ἀφήνει πάντα νὰ φανῆ ἡ ἀναστροφή του μὲ τὰ ἀποσπάσματα ἀλλὰ μᾶλλον δέχεται ἀνεπιφύλακτα ξένες ἀπόψεις καὶ κυρίως τοῦ Pearson. Τέλος, ἀγνοεῖ τὴ μονογραφία τοῦ Verbeke γιὰ τὸν Κλεάνθη καὶ ἄλλα πολλὰ βασικὰ ἔργα καὶ μελέτες γιὰ τὴ διαφώτιση νευραλγικῶν προβλημάτων τῆς Στοᾶς. Ἡ ἄκαμπτη τήρηση τῆς ἀρχῆς του νὰ μὴ διερευνήση ἄλλα ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ὀνομαστικὰ ἀποσπάσματα μειώνει τὴ συμβολὴ τοῦ Χρυσίππου. Ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δὲν τὰ διερευνᾶ ἐξαντλητικά, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸ δύσκολο ἀπόσπασμα 2, 298 A καὶ τὸ 3,510, ὅπου ὁ Χρύσιππος ἀναφέρεται στὸν *προκόπτοντα*.

Ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Long σὲ κριτικὴ τοῦ βιβλίου τοῦ Gould (ποὺ εἶχε τὴν καλωσύνη νὰ θέση ὑπ' ὄψη μας πρὶν ἀπὸ τὴ δημοσίευσή της), ἡ μεθοδολογία τοῦ Gould εἶναι ἴσως ἡ ἐνδεδειγμένη γιὰ ἕνα φιλόσοφο, ὅπως ὁ Ποσειδώνιος (καὶ στὴν ἴδια ἀρχὴ στηρίζεται ἡ νέα συλλογὴ ἀπὸ τοὺς Edelstein-Kidd ποὺ πρόσφατα κυκλοφόρησε) ἀλλὰ γιὰ τὸν Χρύσιππο χρειάζεται προσεκτικὴ ἐξέταση καὶ τῆς δοξογραφικῆς παραδόσεως. Ἡ παράλειψη τοῦ ὀνόματος τοῦ Χρυσίππου σὲ ἀποσπάσματα ποὺ εἶναι βέβαιο ὅτι διαφωτίζουν τὴ φιλοσοφία του δὲν συνιστᾶ τὴν ἀποσιώπησή τους, ὅπως καὶ ἡ ἁπλῆ μνεία τοῦ ὀνόματος τοῦ Χρυσίππου ἀπὸ ἕνα δοξογράφο δὲν ἀποτελεῖ πάντα ἐγγύηση τῆς πατρότητας μιᾶς ἰδέας.

Παρ' ὅλα αὐτὰ τὸ βιβλίο τοῦ Gould εἶναι πολὺ χρήσιμο ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴ διερεύνηση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χρυσίππου καὶ ὡς βάση γιὰ τὴν ἀπόδοση σ' αὐτὸν πολλῶν ἀπὸ τὰ ἀνώνυμα ἢ καὶ τὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἀναφέρονται στοὺς Στωικοὺς γενικά. Ὅτι πολλὰ ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα ποὺ ὑπάρχουν στὸ δεύτερο καὶ τρίτο τόμο τοῦ Arnim ἐκφράζουν τὸν Ζήνωνα καὶ τὸν Κλεάνθη εἶναι πεποίθησή μας. Πολλὰ ὅμως ἐκφράζουν καὶ τὸν Χρύσιππο καὶ διαφωτίζουν τὴ διδασκαλία του. Χωρὶς τὰ τελευταῖα, ἡ εἰκόνα τοῦ Χρυσίππου εἶναι θαμπὴ καὶ ἡ προσφορά του στὴν ἀναβίωση τῆς Στοᾶς ἀδικεῖται.

Ἀθῆναι Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου

L. Edelstein - I. G. Kidd (ed.), *Posidonius 1, The Fragments*, Cambridge University Press 1972, liv+336 σελ.

Ἡ νέα ἔκδοση τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ποσειδωνίου ἀπὸ τοὺς Edelstein καὶ Kidd ἔρχεται μετὰ ἀπὸ 160 χρόνια νὰ ἀντικαταστήση τὴν παλαιά, δυσπρόσιτη ἀλλὰ καὶ δύσχρηστη Συλλογὴ τοῦ Bake (Leiden 1810). Ἔρχεται ἀκόμα νὰ ἐκπληρώση, ἔστω μὲ καθυστέρηση, τὴν ὑπόσχεση ποὺ ἔδινε ὁ Edelstein τὸ 1936 στὸ κλασικὸ πιὰ ἄρθρο του *The Philosophical System of Posidonius* γιὰ μιὰ νέα Συλλογή. Ὁ θάνατός του τὸ 1966 φάνηκε πρὸς στιγμὴν νὰ ματαιώνη τὰ ὑπεσχημένα, ἐνῶ ἡ ἀνάγκη μιᾶς νέας ἐκδόσεως γινόταν συνεχῶς πιὸ ἐπιτακτική, καθὼς ἔλειπε ἡ σταθερὴ βάση γιὰ ὁποιαδήποτε ἀνασύνθεση τοῦ ἔργου τοῦ «αἰνιγματικοῦ» φιλοσόφου. Μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ H. Cherniss τὸ συγκεντρωμένο ἀπὸ τὸν Edelstein ὑλικὸ πέρασε στὰ ἄξια χέρια τοῦ Kidd, γνωστοῦ ἀπὸ ἄλλες σημαντικὲς ἐργασίες του στὴν Ἠθικὴ τῶν Στωικῶν κυρίως, καὶ τὸ ἀποτέλεσμα δικαίωσε τὶς προσδοκίες.

Ἡ ἄρτια αὐτὴ ἔκδοση ἔχει γίνει μὲ τὰ πιὸ αὐστηρὰ φιλολογικὰ κριτήρια καὶ χαιρετίσθηκε κιόλας μὲ πολλὴ ἱκανοποίηση ἀπὸ τοὺς ἐρευνητὰς τοῦ φιλοσόφου τῆς Ἀπαμείας, ποὺ μὲ τὰ πενιχρὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὸ ἔργο του ἀποτελοῦσε πάντα μιὰ πρόκληση γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Τόσο τὸ «πρόβλημα Ποσειδώνιος» ὅσο καὶ ὁ «μῦθος» γιὰ τὸν Ποσειδώνιο εἶναι πολὺ γνωστά. Μὲ τὴν πεποίθηση πὼς ἡ σκιὰ τῆς πολυμερέστατης μορφῆς του ἀκολουθοῦσε ἀποφασιστικὰ τοὺς κατοπινούς του (Neuenschwander), κι ὄχι μόνο τοὺς Στωικοὺς (Jaeger, Theiler), οἱ Corssen, Schmekel, Heinze, Gronau, Reinhardt καὶ Heinemann ἔπλασαν τὴ μυστικὴ μορφή, ποὺ γρήγορα ἀποδείχθηκε μῦθος (Lörcher, Jones, Dobson, Boyancé). Ὅσο ὅμως κι ἂν ὁ παλαιὸς «Παμποσειδωνιασμὸς» ἔχει πιὰ ἀτονήσει, καὶ ἡ Θεολογία, Ἐσχατολογία, ἀκόμα καὶ ἡ Ἡλιολατρεία του, δὲν βρίσκουν καμμιὰ θέση στὴν πρόσφατη μονογραφία τῆς M. Laffranque, ἐνῶ ὁλόκληρα ἔργα εἶχαν ἀφιερωθῆ σ' αὐτὰ παλαιότερα, τὸ ἔδαφος ἐν τούτοις, παρὰ τὴν κατάρριψη τοῦ μύθου καὶ τὶς γενικώτερες μελέτες τῶν Solmsen καὶ Boyancé, δὲν ἔχει ξεκαθαρισθῆ ὁριστικά. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ, πὼς καὶ σὲ διαφορετικὰ ἔργα τῶν ἰδίων συγγραφέων (Reinhardt, Heinemann) ἀναδύονται ἕνας παλαιὸς καὶ ἕνας νέος Ποσειδώνιος.

Γιὰ τὶς διαφορετικὲς αὐτὲς πνευματικὲς φυσιογνωμίες τοῦ Ποσειδωνίου δὲν εἶναι βέβαια ὑπεύθυνος ὁ Bake, ἀφοῦ περιέλαβε στὴ Συλλογή του μόνο ἀναφορὲς ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ποσειδώνιο ὀνομαστικά. Στὴν ἴδια ἐξ ἄλλου ἀρχὴ στηρίζεται καὶ ἡ νέα ἔκδοση. Ἔχει ὅμως αὐτὴ τὸ πλεονέκτημα, χάρις στὴν ἐξαίρετη μεθοδικότητά της, νὰ εἶναι πιὸ πειστικὴ ἀπὸ τὴ Συλλογὴ τοῦ Bake, ποὺ γραμμένη λατινικά, χωρὶς ἀρίθμηση τῶν ἀποσπασμάτων, μὲ ἀνάμειξη τῶν ἀναφορῶν καὶ τῶν προσωπικῶν σχολίων τοῦ ἐκδότου, ἔκανε ἀκόμα καὶ τὴν ἀναφορὰ στὰ ἀποσπάσματα προβληματική. Ἡ αἰσιοδοξία βέβαια τῶν νέων ἐκδοτῶν δὲν προσεγγίζει κἂν τὴ δυνατότητα μιᾶς πλήρους ἀνασυνθέσεως τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ποσειδωνίου ἀπὸ τὰ ὀνομαστικὰ ἀποσπάσματα. Βλέπουν τὴν προσπάθειά τους περισσότερο ὡς βάση καὶ κριτήριο, ἐπάνω στὰ ὁποῖα θὰ μπορῆ νὰ ἐλεγχθῆ ἡ χρήση τῆς ἐμμέσου παραδόσεως γιὰ τὴν ἀνασύνθεση αὐτή.

Μετὰ τὸν Πρόλογο καὶ τὴν Εἰσαγωγὴ ἀκολουθοῦν οἱ Μαρτυρίες, πλου-

σιώτερες ἀπὸ τοῦ Jacoby, καὶ κατὰ τὸ σύστημα τοῦ τελευταίου καὶ ὄχι τοῦ Arnim τὰ «Ἀποσπάσματα καὶ Τίτλοι βιβλίων, ποὺ ἀποδίδονται στὸν Ποσειδώνιο ὀνομαστικά» καὶ τὰ «Ἀποσπάσματα, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐνταχθοῦν σὲ ὡρισμένα βιβλία». Ἔτσι ἀξιολογοῦνται τὰ ἀποσπάσματα καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἀξιοπιστίας. Ἡ σειρὰ κατατάξεως εἶναι : Φυσική, Ἠθική, Λογική, Μαθηματικά, Μαθηματικὴ Γεωγραφία, Ὑδρολογία, Σεισμολογία, Ὀρυκτολογία, Γεωγραφία, Ἱστορία. Τὴν ἔκδοση κλείνουν Πίνακες πηγῶν, ὀνομάτων, θεμάτων κλπ. Ἡ ἀρτιότητα τοῦ ἔργου αὐξάνει τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τὴν ἀναμονὴ τοῦ δευτέρου τόμου μὲ τὰ Σχόλια τῶν ἐκδοτῶν, γιὰ νὰ ὁλοκληρωθῆ ἄξια ἡ ἀποκατάσταση τῆς οἰκουμενικώτερης μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη μορφῆς τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας.

Ἀθῆναι Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου

Max Müller, *Erfahrung und Geschichte,* Freiburg/München, Alber 1971, 616 σελ.

Τὸ πρόσφατο ἔργο τοῦ Müller ἀποτελεῖ καρπὸ ἐργασίας πολλῶν ἐτῶν. Τὸ βιβλίο, ποὺ ἔχει ὡς ὑπότιτλο Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung, ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐργασίες ποὺ γράφτηκαν κατὰ καιρούς. Τὸ πνεῦμα ποὺ διέπει τὸ βιβλίο εἶναι μιὰ «πεῖρα ἐλευθερίας», ἀλλὰ ἡ θεματογραφία ποικίλλει. Ἡ ἐργασία χωρίζεται σὲ τρία μέρη: Vorblicke auf die Wahrheit (σ. 17-61), Anblicke des Problems (σ. 81-444), Rückblicke auf dem Weg (σ. 458-555).

Τὸ πρῶτο μέρος ἀποτελεῖται ἀπὸ μιὰ ἐργασία ποὺ τίτλος της εἶναι *Ἡ ἀλήθεια τῆς Μεταφυσικῆς καὶ τῆς Ἱστορίας* καὶ ἐκφράζει μὲ τοὺς γνωστοὺς τρόπους τῆς καταγωγῆς τῆς σκέψης τοῦ συγγραφέα τὴν *ὑπερβατικὴ πεῖρα* (του) γιὰ τὴν ἱστορία. Πρὶν προχωρήσω, θεωρῶ ἀπαραίτητο νὰ μιλήσω γιὰ τὴν καταγωγὴ τῆς σκέψης τοῦ Müller, ποὺ θεωρεῖται σήμερα ἕνας ἀπὸ τοὺς «ἀκραιφνέστερους» ἑρμηνευτὲς τῆς σκέψης τοῦ Heidegger καὶ ἕνας ἀπὸ τοὺς κυριότερους ἐκπροσώπους τῆς φιλοσοφικῆς Ἀνθρωπολογίας[1] στὴ Γερμανία. Ὁ προσανατολισμός του καθορίζεται κυρίως μὲ τὴν ὑφηγεσία του : *Realität und Rationalität.* Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie, Freiburg 1938[2]. Ἡ ἐργασία του αὐτὴ εἶναι ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Νεοθωμισμοῦ καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τοὺς J. Maritain καὶ E. Gilson[3]. Ἡ μαθητεία του κοντὰ

1. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* Heidelberg 1964[3]. Πρβλ. τὸν τιμητικὸ τόμο γιὰ τὸν Müller : *Die Frage nach dem Menschen,* Aufriß einer philosophischen Anthropologie, hrsg. von H. Rombach, Freiburg 1966.

2. Ἡ ἴδια ἐργασία τυπώθηκε τὸ 1940 στὴ σειρὰ Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen μὲ τίτλο *Sein und Geist* καὶ μὲ τὸν ἴδιο ὑπότιτλο.

3. Περισσότερα στὸ ἔργο τοῦ Müller, *Symbolos.* Versuch einer genetischobjektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung, München 1967, 12 ἑπ.

στὸν Heidegger τὸν βοήθησε νὰ προχωρήση σὲ μιὰ προσωπικὴ δημιουργικὴ σύνθεση, κυρίως σὲ θέματα φιλοσοφικῆς 'Ανθρωπολογίας, χωρὶς νὰ λησμονήση τὴ θωμιστικὴ καταγωγή του. Οἱ κατηγορίες τῆς σκέψης του κινοῦνται στὸ χῶρο μιᾶς σύνθεσης Θωμισμοῦ καὶ «'Ιστορικῆς 'Οντολογίας», ὅπως ὁ ἴδιος θέλει νὰ χαρακτηρίζη τὴ σκέψη τοῦ Heidegger.

'Η συλλογὴ τῶν ἐργασιῶν τῆς τελευταίας δεκαετίας σὲ ἕνα τόμο ἐπιτρέπει νὰ διαπιστώσωμε ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Müller βρῆκε τὴν ἔκφρασή της στὴ συνάντηση Μεταφυσικῆς καὶ 'Ιστορίας, τῆς Μεταφυσικῆς νοουμένης ὡς 'Ιστορίας καὶ τῆς 'Ιστορίας ὡς Μεταφυσικῆς. 'Η διαδικασία τῆς σκέψης του ἐκφράζεται ὡς ἕνας ὑπερβατικὸς Ρεαλισμός, ποὺ «κατανοεῖ» τὴν ἐρώτηση τῆς Μεταφυσικῆς ὡς πεῖρα· μιὰ πεῖρα στὴν ὁποία, ἂν τὸ «Εἶναι» μπορῆ νὰ γίνη ἀντικείμενο πείρας, τὸ Εἶναι καὶ τὸ ὂν «συμπίπτουν». "Οπως πιὸ πάνω ἀνέφερα, ἡ πρώτη λοιπὸν ἐργασία τοῦ βιβλίου ἀποτελεῖ μιὰ διεξοδικὴ διερεύνηση τοῦ θέματος «'Η ἀλήθεια τῆς Μεταφυσικῆς καὶ τῆς 'Ιστορίας» καὶ χωρίζεται σὲ τρία μέρη : *Τὸ πρῶτο καὶ τὸ ἔσχατο* (σ. 17-42), *Πεῖρα, κίνηση καὶ παρὸν* (σ. 42-61), *Μεταφυσικὴ καὶ 'Ιστορία* (σ.61-77). 'Η κίνηση ποὺ διαγράφει ἡ σκέψη τοῦ Müller ἀποτελεῖ τυπικὴ διαδικασία τῆς σύνθεσης, γιὰ τὴν ὁποία μίλησα πιὸ πάνω. 'Η ὑπερβατικὴ πεῖρα τῆς 'Ιστορίας κατανοεῖται ὡς Seinsweise des Ganzen (κόσμος ὡς 'Ιστορία).

Τὸ δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου χωρίζεται σὲ τέσσερα τμήματα. Τὸ πρῶτο μὲ τίτλο *Πρόσωπο*, περιλαμβάνει τέσσερις ἐργασίες, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ πιὸ σημαντική, πιστεύω, εἶναι ἡ πρώτη : Person und Funktion (σ. 83-123). Καὶ ἐδῶ ἡ σχολαστικὴ καταγωγὴ τῆς σκέψης τοῦ Müller εἶναι προφανής, οἱ σύγχρονες κατηγορίες ὅμως τὸν βοηθοῦν νὰ ξεφύγη ἀπὸ τὸν κλοιὸ τῆς θωμιστικῆς σκέψης (σ. 92). "Ετσι, θὰ φτάση σ' ἕναν «ὁρισμὸ» τοῦ προσώπου ὡς γεγονότος συναντήσεως πεπερασμένης καὶ ἀπόλυτης ἐλευθερίας (σ. 123), ὡς ἑνότητος τῶν ἀντιθέτων. Τὸ δεύτερο τμῆμα τοῦ δευτέρου μέρους ἐπιγράφεται *'Ιστορία* καὶ περιλαμβάνει πάλι τέσσερις ἐργασίες. Τὰ θέματά τους ποικίλλουν : *Χρόνος καὶ 'Ιστορία στὴ δυτικὴ Μεταφυσική* (σ. 201-223), *Πεῖρα καὶ 'Ιστορία* (σ. 223-261), *'Εξέλιξη καὶ 'Ιστορία* (σ. 261-283), *Historie und Geschichte bei J. G. Droysen* (σ. 283-295). Τὸ τρίτο καὶ τὸ τέταρτο τμῆμα ἀναφέρονται στὴν ἐλευθερία (σ. 297-374) καὶ στὴν ἀγωγὴ (σ. 375-453). Νομίζω ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἄρθρο *Freiheit* (σ. 298-317), ποὺ ἂν καὶ γιὰ Λεξικὸ ἀποτελεῖ πολὺ καλὴ συμβολὴ στὴν ὅλη προβληματικὴ τῆς Μεταφυσικῆς τῆς ἐλευθερίας, οἱ ἄλλες μελέτες εἶναι λιγότερο ἐνδιαφέρουσες.

Εἶναι ἀπαραίτητο νὰ σημειώσωμε ὅτι τὸ τρίτο μέρος τοῦ βιβλίου ἐξετάζει μορφὲς τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης, ποὺ παράλληλα δείχνουν τὸ χῶρο τῶν ἐνδιαφερόντων τοῦ συγγραφέα. 'Ο 'Αριστοτέλης καὶ ὁ Αὐγουστίνος, ὁ Θωμᾶς καὶ ὁ Πασκάλ, ὁ Heidegger καὶ ὁ Guardini ἐκφράζουν μὲ ἄλλο τρόπο τὸ πνεῦμα συνθέσεως ποὺ κυριαρχεῖ στὴ σκέψη τοῦ Müller.

Θὰ τελειώσω ἀναφέροντας μόνο τὸ πόσο μακριὰ ἀπὸ τὴν αὐταρέσκεια τοῦ φιλοσοφικοῦ Λογοκρατισμοῦ βρίσκεται ὁ Müller, γεγονὸς ποὺ τὸν τιμᾶ ἰδιαίτερα σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ ὁ λογικὸς Νεοθετικισμὸς καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ Λογικὴ «θριαμβεύουν». Σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς σύντομες ἀλλὰ πιὸ εἰλικρινεῖς ἐργασίες του ποὺ ἔχει τὸν τίτλο *'Η φιλοσοφικὴ τόλμη* (σ. 444-453) μιλᾶ γιὰ τὸ «Μυστήριο», ὅπως αὐτὸ διαγράφεται στὴ σκέψη τοῦ Gabriel Marcel, ὡς τοῦ «κεκρυμμένου» παρόντος τοῦ 'Απολύτου, ποὺ οὔτε νὰ κατανοηθῆ οὔτε νὰ

ἀντικειμενοποιηθῆ εἶναι δυνατὸν καὶ ποὺ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ γίνη «πρόβλημα» (σ. 453). Κι ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται ἡ φιλοσοφικὴ τόλμη, στὴν ἀποδοχὴ τοῦ μυστηρίου ὡς τοῦ χώρου ζωῆς καὶ ὡς τραγικῆς δυνατότητος τῆς Φιλοσοφίας νὰ «ὁδεύη» ὄχι στὸ χῶρο τοῦ ἀσφαλοῦς καὶ συγκεκριμένου, ἀλλὰ στὸ χῶρο τῆς συνεχοῦς ἐρωτήσεως καὶ ἀμφιβολίας, σὰν νὰ ξαναρχίζη ὅλη ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τώρα καὶ σήμερα. Ἡ φιλοσοφικὴ τόλμη δὲν ἐκφράζεται ὅμως μόνο ὡς ἐρώτηση καὶ ἀμφιβολία, ἀλλὰ καὶ ὡς τραγικὸ Ν α ὶ στὴν παρουσία τοῦ Ἀπολύτου. Τὰ λόγια τοῦ Αὐγουστίνου ποὺ παραθέτει εἶναι ἀποκαλυπτικά : *Ὁ Θεὸς δὲν γνωρίζεται πρῶτα καὶ ὕστερα λατρεύεται καὶ δὲν λατρεύεται χωρὶς νὰ γίνη γνωστός: γιατὶ λατρεία καὶ γνώση προϋποθέτουν τὸ ἕνα τὸ ἄλλο : στὴ λατρεία ἀφήνεται ὁ Θεὸς μόνος του νὰ γνωσθῆ καὶ εἶναι παρών· καὶ ἡ παρουσία του μετατρέπει τὴ λατρεία σὲ γνώση:* Αὐτὴ ἡ λατρεία εἶναι ποὺ δικαιώνει τὴν μέσῳ αὐτοῦ καὶ τῆς πληρώσεώς του τόλμη τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τοῦ «ὄντος πρὸ τοῦ Θεοῦ», ὡς τοῦ ἐσχατολογικὰ παρόντος, ὁ ὁποῖος ἀπαιτεῖ καὶ δικαιώνει τὴν τόλμη.

Μόναχον Σταῦρος Πάνου

M. Nédoncelle, *Explorations personnalistes,* Paris, Aubier-Montaigne 1970, 300 σελ.

Ἡ κατηγορία τοῦ προσώπου ἀποτελεῖ μιὰν ἀπὸ τὶς θεμελιωδέστερες ἔννοιες τῆς χριστιανικῆς σκέψης. Τὸ κίνημα τοῦ Περσοναλισμοῦ, ποὺ γνώρισε στὴ Γαλλία τὴ μεγαλύτερη ἀκμή του, δημιούργησε μιὰ παράδοση μὲ βαθειὲς ρίζες. Ὁ Nédoncelle εἶναι καθηγητὴς στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Στρασβούργου καὶ κάπως γνωστὸς στὴν Ἑλλάδα ἀπὸ τὴ μετάφραση τοῦ ἔργου του *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* Paris 1956 (*Ὑπάρχει μιὰ Χριστιανικὴ Φιλοσοφία;* Ἡράκλειον 1963), ἀπὸ τὴ βιβλιοκρισία τοῦ ἴδιου ἔργου («Ἐποχές», Σεπτέμβριος 1964) ἀπὸ τὸν Γ. Μουρέλο καὶ ἀπὸ ἕνα πολὺ σύντομο ἄρθρο μου (*Γύρω ἀπὸ τὸ πρόσωπο*, «Ἀκτῖνες», Ἰούλιος 1967).

Τὸ νέο του βιβλίο ἀποτελεῖ τιμητικὸ τόμο μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς συμπληρώσεως τῶν ἑξήντα πέντε χρόνων του. Ὁ Nédoncelle θεωρεῖται σήμερα μαζὶ μὲ τὸν J. Lacroix ὡς ὁ κυριότερος ἐκπρόσωπος τοῦ Περσοναλισμοῦ στὴ Γαλλία[1]. Τὰ ἔργα του[2] ἔχουν προκαλέσει, κυρίως στοὺς χριστιανικοὺς φιλοσοφικοὺς κύκλους, ἰδιαίτερη ἐντύπωση καὶ ἔχουν γραφῆ γι' αὐτὰ μέχρι

1. Βλ. J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine,* Paris 1966, 109 ἑπ.

2. Κυριότερα θὰ μποροῦσαν νὰ θεωρηθοῦν τὰ ἀκόλουθα: *La Réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne,* Paris 1942, 1962[3]. *La Personne humaine et la nature,* Paris 1943, 1963[3]. *De la fidélité,* Paris 1953. *Introduction à l'esthétique,* Paris 1953. *Conscience et Logos, Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste,* Paris 1961.

σήμερα πολλὲς ἐνδιαφέρουσες μελέτες[3]. Οἱ ἐπιδράσεις στὴ φιλοσοφία του, ὅπως ὁ ἴδιος γράφει σὲ ἐπιστολή του (21 Φεβρουαρίου 1958)[4], προέρχονται ἀπὸ τὸν Bergson, τὸν Blondel, τὸν Brunschviecg καὶ τοὺς Ἕλληνες κλασικούς[5]. Ἡ σκέψη του θὰ διαμορφωθῆ τελικὰ ἀπὸ τὴ μελέτη τοῦ γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ[6].

Τὸ βιβλίο ἀποτελεῖ συλλογὴ ἄρθρων, δημοσιευμένων καὶ μή, καὶ διαιρεῖται σὲ δύο μέρη. Τὸ πρῶτο ἔχει τίτλο *Εἶναι καὶ πρόσωπο* καὶ εἶναι τὸ πιὸ ἐνδιαφέρον. Τὸ δεύτερο ἐπιγράφεται *Ἱστορικὰ δοκίμια*. Τὰ ἄρθρα, παρὰ τὴ διαφορετικὴ χρονολογικὴ καταγωγὴ (ἀπὸ τὸ ἀνέκδοτο χειρόγραφο τοῦ 1926 ὡς τὰ ἐντελῶς πρόσφατα κείμενα), ἐκφράζουν ἕναν σαφῆ προσανατολισμό, ἀλλὰ καὶ μιὰ ἐξέλιξη ἀπὸ τὸν Ἰδεαλισμὸ στὸν Περσοναλισμό. Ἐνδεικτικὰ αὐτῆς τῆς ἐξελίξεως εἶναι τὰ κείμενα τοῦ Nédoncelle: *Esquisse d'un volontarisme idéaliste* (σ. 25-36), γραμμένο τὸ 1926, καὶ *Sur quelques conditions d'une ontologie personnaliste* (σ. 41-47), γραμμένο τὸ 1967.

Ὁ Περσοναλισμός του δὲν ταυτίζεται μ' ἕναν, συχνὰ ἀφηρημένο, spiritualisme (τύπου Renouvier), ἀλλὰ συνδέεται μὲ μιὰ κατ' ἐξοχὴν στέρεα ὀντολογικὴ βάση. Τὸ πρόσωπο ἔχει διπλῆ τὴν καταγωγή, εἶναι θεῖο καὶ ἀνθρώπινο[7]. Ἡ ἀναφορά του στὸ θεῖο ἀποτελεῖ ἀπαρχὴ δυνατότητος ὁλοκληρώσεώς του, καὶ ἡ πραγμάτωση τούτη γίνεται μέσῳ μιᾶς «ἀμοιβαιότητος» τῶν ἀνθρωπίνων συνειδήσεων, ποὺ ἐκφράζεται ὡς διάλογος καὶ ἀγάπη (Dialectique et dialogue dans la réciprocité des consciences, σ. 79-83).

Θέματα ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας (σ. 185-199) καὶ φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας (σ. 111-123), σύγχρονης σκέψης, ἀλλὰ καὶ «χριστιανικῆς» φιλοσοφίας, δείχνουν τὴν πολυμέρεια τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης τοῦ συγγραφέα, ἀλλὰ καὶ τὴ βαθειὰ παιδεία του. Μιὰ παιδεία, ποὺ ὅπως ὁ ἴδιος ποτὲ δὲν παραλείπει νὰ τονίση, χρωστᾶ στὴν ἑλληνικὴ σκέψη τὸ πᾶν. Ὁ τιμητικὸς τόμος γιὰ τὸν Nédoncelle μᾶς δίνει τὴν εὐκαιρία νὰ γνωρίσωμε γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ συγκεντρωμένη τὴν ποτισμένη ἀπὸ τὸ κλασικὸ πνεῦμα καὶ τὴ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη σκέψη ἑνὸς ἐκλεκτοῦ ἀνθρώπου καὶ ἑνὸς ξεχωριστοῦ φιλοσόφου.

Μόναχον Σταῦρος Πάνου

---

3. Θὰ σημειώσωμε ἰδιαίτερα τὴν ἀξιόλογη ἐργασία τοῦ V. T. Liddle, *The Foundations of the Moral Philosophy of M. Nédoncelle,* Louvain 1965.

4. Cr. Valenziano, *Introduzione alla filosofia dell' amore di M. Nédoncelle,* Roma 1965, 93. Βλ. καὶ τὸ βιβλίο του *Explorations personnalistes* 22.

5. Valenziano 93 : Ancora una possibile influenza : Max Scheler. Io avevo letto il suo libro sulla simpatia, attentamente, intorno al 1935.

6. Πρβλ. τὸ ἄρθρο τοῦ L. Jerphagnon, *De l' idéalisme au personnalisme: M. Nédoncelle,* RPhL 69 (1971) 397-406.

7. Πρβλ. τὸ πρόσφατο βιβλίο του: *Le Chrétien appartient à deux mondes,* Paris 1970.

Δευκαλίων. Τρίμηνη ἔκδοση γιὰ τὶς 'Επιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου ('Εκδότης-Διευθυντής: Θανάσης Κιτσόπουλος), 'Αθήνα 1 (1970) - 2 (1971), 352+320 σελ.

'Ο «Δευκαλίων» ἐπιδιώκει νὰ φέρη τοὺς "Ελληνας ἀναγνῶστες του σὲ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μας, κατ' ἀρχὴν μέσῳ μεταφράσεων κειμένων ἀπὸ τὴν εὐρύτερη περιοχὴ τῆς Φιλοσοφίας διαφόρων ἀντιπροσωπευτικῶν φορέων της. Τοῦτο φαίνεται ἀπὸ τὰ περιέχομενά του: Φιλοσοφία τῆς γλώσσας (τεῦχος 1 μὲ κείμενα F. de Saussure, J. A. Fodor καὶ J. J. Katz, A.C. MacIntyre, N. Chomsky καὶ W. Stegmüller), Κυβερνητικὴ (τεῦχος 2 μὲ κείμενα L. de Broglie, W. Wieser, M. Bense, Cl. Lévi-Strauss), Θεωρία τῆς Λογοτεχνίας (τεῦχος 3 μὲ κείμενα R. Barthes, H. Domin, H. Heissenbüttel), Θεωρία καὶ πράξη (τεῦχος 4 μὲ κείμενα Th. Adorno, J. Habermas καὶ H. Marcuse), Κοινωνιολογία (τεῦχος 5 μὲ κείμενα M. Horkheimer, Th. Lidz καὶ Kl. Horn), Πολιτικὴ Φιλοσοφία (τεῦχος 6 μὲ κείμενα H. Marcuse, Kl. Horn, G. Mendel, M. Horkheimer, A. Mitscherlich). Τέλος τὸ διπλὸ τεῦχος 7/8 εἶναι ἀφιερωμένο στὸ *Tractatus Logico-Philosophicus* τοῦ L. Wittgenstein (νεοελληνικὴ μετάφρ. Θ. Κιτσόπουλου καὶ Ζ. Λορεντζάτου, εἰσαγωγικὸ κείμενο Λορεντζάτου, κείμενα E. Stenius καὶ Κιτσόπουλου).

Αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὸ «εἰσαγωγικὸ» περιοδικὸ τὸ βρίσκομε ἀναγκαῖο γιὰ δυὸ κυρίως λόγους : Γιατὶ δὲν εἶναι εὔκολο σ' ὅλους τοὺς ἐνδιαφερομένους γιὰ τὴ διανόηση ἀνθρώπους τοῦ τόπου μας —κυρίως στοὺς νέους— νὰ τὴ γνωρίσουν ἄμεσα λόγῳ τοῦ ξένου γλωσσικοῦ ὀργάνου, μέσῳ τοῦ ὁποίου σὲ κάθε περίπτωση ἐκφράζεται, ἀλλὰ καὶ γιατὶ δὲν ὑπάρχει μιὰ καθωρισμένη καὶ ἀκριβὴς ἐννοιολογικὴ ἀντιστοιχία τῶν ὅρων τοῦ ξένου κειμένου καὶ τῆς ἑλληνικῆς σχετικῆς ὁρολογίας. Μὲ ἐξαίρεση λίγους ἀνθρώπους ποὺ ἀνατράφηκαν ἐπιστημονικὰ σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς ξένες γλῶσσες καὶ ἔχουν ἀνάλογη πνευματικὴ συγκρότηση, οἱ ἄλλοι, καὶ ὅταν ἀκόμη διαβάζουν ἕνα ξένο κείμενο, δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν σαφῆ ἀντίληψη τοῦ τί σημαίνει ἀκριβῶς ἕνας ὅρος. 'Οπότε καὶ τὸ κέρδος ἑνὸς τέτοιου διαβάσματος εἶναι σχετικὰ μικρό, κατατοπιστικὸ ἴσως, ἀλλὰ ὄχι δημιουργικό. Σταματάει κανεὶς στὴ λέξη, ποὺ μένει χωρὶς τὴν ἐννοιολογική της προέκταση. Τὸ ἴδιο συμβαίνει περίπου καὶ στὶς περιπτώσεις ποὺ ἔχομε ἤδη ὅρους μεταφρασμένους ἑλληνικὰ σὲ διάφορα δοκίμια ἢ μελέτες —ἀναλόγως ἀπελπιστικὰ λίγες— ποὺ ἐμφανίζονται κατὰ καιρούς. Τοὺς λείπει ἀκριβῶς ὁ ἐννοιολογικὸς ὁρίζοντας. Γιατὶ τὸ δέσιμο μιᾶς λέξεως μὲ ἕνα συγκεκριμένο νόημα, τὸ ρίζωμά της στὴν ἔννοια, προϋποθέτει συνεχῆ καὶ ἐπίμονη ἐνασχόληση μὲ ὅλο τὸν σύγχρονο προβληματισμὸ στοὺς διαφόρους κλάδους τοῦ ἐπιστητοῦ, πρᾶγμα ποὺ δὲν ἔγινε ποτὲ συστηματικὰ στὸν τόπο μας. Κι ἔτσι βρισκόμαστε σὲ φαῦλο κύκλο. "Οσο δὲν πλησιάζομε τὴ σύγχρονη σκέψη σοβαρά, δὲν μποροῦμε νὰ δημιουργήσωμε γλῶσσα ποὺ νὰ ἀνταποκρίνεται στὶς ἀντίστοιχες ἀνάγκες, ἀλλὰ καὶ ἡ ἔλλειψη τέτοιας γλώσσας εἶναι πάλι ἕνας λόγος ποὺ μᾶς ἐμποδίζει νὰ τὴν πλησιάσωμε δημιουργικά.

Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς στὸν τόπο μας δὲν ὑπάρχουν ἀξιόλογοι ἐπιστήμονες οἱ ὁποῖοι ἀσχολοῦνται σοβαρὰ μὲ ἕνα κλάδο τοῦ ἐπιστητοῦ, οὔτε ἄνθρωποι οἱ ὁποῖοι μποροῦν νὰ στοχάζωνται φιλοσοφικὰ πάνω στὰ μεγάλα προβλήματα ποὺ ἀνέκαθεν ἀπησχόλησαν τὸν ἄνθρωπο. Οἱ τελευταῖοι, τῆς

προηγούμενης γενιᾶς κυρίως, εἶχαν νὰ ἀντιμετωπίσουν καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς παραδόσεως, ποὺ ἀπερρόφησε ἕνα πολὺ σημαντικὸ μέρος τῆς δημιουργικῆς τους δραστηριότητας. Ἐκεῖνο ποὺ κυρίως λείπει εἶναι ὁ ἐπαρκὴς προβληματισμὸς ἐν σχέσει μὲ τὶς προϋποθέσεις τῶν διαφόρων ἐπιστημονικῶν κλάδων ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺ ἐπιστήμονες, δηλαδὴ λείπει ἡ προσπάθεια μιᾶς ὀντολογικῆς θεμελιώσεως τῆς ἐπιστήμης, ἔργο ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἐπιτελέσουν μόνο οἱ λίγοι ἀσχολούμενοι εἰδικὰ μὲ τὴν φιλοσοφία. Δὲν εἶναι εὔκολο —οὔτε τοῦ παρόντος— νὰ καθοριστοῦν οἱ αἰτίες αὐτοῦ τοῦ εἴδους Θετικισμοῦ, ποὺ ἐπεκράτησε στὴν Ἑλλάδα καὶ ποὺ στὴν πιὸ ἀρνητική του μορφὴ φτάνει σ' ἕνα βάναυσο ἐπαγγελματισμό· βασικὴ πάντως αἰτία εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ ξέκομμα ἀπὸ τὶς πηγὲς τοῦ λόγου, ποὺ δίνει ἄλλωστε νόημα καὶ σὲ κάθε ἐπὶ μέρους πνευματικὴ ἐνασχόληση. Μόνο μέσα ἀπὸ τὴ λογοτεχνία ἔχομε πιὸ ἄμεση ἐπαφὴ μὲ τὴ σύγχρονη σκέψη, ἀλλὰ κι ἐκεῖ ὅπου δὲν εἶναι ἰδεολογικὴ-ρομαντική. Αὐτὸ τὸ τελευταῖο στοιχεῖο —τὸ ἰδεολογικό-ρομαντικό—, ποὺ ὑπάρχει καὶ σὲ ἄλλες περιοχὲς τῆς ἑλληνικῆς πνευματικῆς (καὶ πρακτικῆς) ζωῆς, καλύπτει ἀκριβῶς τὴν πραγματική της φύση, εἶναι κατὰ βάθος ἡ ἔκφραση τοῦ ἴδιου πράγματος σὲ ἄλλη διάσταση.

Τὸ πρόβλημα, γενικὰ πολυσύνθετο, δὲν εἶναι μόνο πρόβλημα ἐκφραστικῶν μέσων ἀλλὰ κυρίως οὐσίας καὶ ἡ ἀντιμετώπισή του ἀπαιτεῖ προσπάθεια σὲ περισσότερα ἐπίπεδα· δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ ὑπάρχη εὔλογη ἀμφιβολία ὅτι κάθε σοβαρὴ προσπάθεια πρέπει νὰ ἀρχίση ἀπὸ τὸν ἐμπλουτισμὸ τῶν ἐκφραστικῶν μέσων. Καὶ αὐτὸ τὸ τελευταῖο, παρ' ὅλο τὸν ἐντοπισμὸ τοῦ προβλήματος, δὲν εἶναι εὔκολο. Πρὸ παντὸς ἡ γλῶσσα σὰν μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ ἀρχέγονες πηγὲς δομῶν, πιὸ παλιὲς κι ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς ἐπιστήμης, εἶναι περισσότερο συλλογικὴ δημιουργία καὶ λιγώτερο καρπὸς ὑποκειμενικῆς συνειδητῆς προσπάθειας. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν φτάνει ἡ πρόταση μιᾶς λύσης ἀπὸ κάποιον, χρειάζεται καὶ ἡ κοινὴ παραδοχὴ γιὰ νὰ γίνη ἀπόκτημα καὶ ὄργανο ἐκφράσεως νοημάτων μὲ «διυποκειμενικὴ» ἐγκυρότητα. Αὐτὸ βέβαια ἰσχύει περισσότερο γιὰ τὸ κοινὸ γλωσσικὸ ὄργανο καὶ λιγώτερο γιὰ τὴν εἰδικευμένη ἐπιστημονικὴ ὁρολογία. Ἐδῶ ἡ συνειδητὴ προσωπικὴ συμβολὴ ὑπῆρξε μεγαλύτερη, καὶ εἶναι χαρακτηριστικὸ τῆς ἐποχῆς μας κυρίως ἡ δημιουργία εἰδικῶν τυπολογικῶν γλωσσῶν, προκειμένου νὰ ἐπιτευχθῆ ἡ ἀκρίβεια τῆς ἀποδόσεως καὶ νὰ καταστῆ δυνατὸς ὁ ἔλεγχος τῆς ἀλήθειας τῶν διαφόρων προτάσεων. Ἀλλὰ αὐτὲς ἀκριβῶς οἱ εἰδικὲς γλῶσσες καθιστοῦν τὸ πλησίασμα ἰδιαίτερα δύσκολο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἔχουν ἕνα πολὺ ὑψηλὸ βαθμὸ ἀφαιρέσεως. Ἂν μάλιστα σκεφθῆ κανεὶς ὅτι, ἐνῶ ἡ σύγχρονη σκέψη ἔφθασε νὰ βρῆ νέους ἐκφραστικοὺς τρόπους, ἐμεῖς προσπαθοῦμε νὰ ἀποδώσωμε στοιχειώδεις φιλοσοφικοὺς ὅρους, τότε συλλαμβάνει ὅλο τὸ πρόβλημα σαφέστερα.

Ἀλλὰ δὲν ὑπάρχουν μόνο οἱ γενικὲς δυσκολίες. Ὑπάρχουν καὶ μερικώτερες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὑφὴ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας στὴ σημερινή της μορφή, ἰδίως λόγῳ τῆς ἀπουσίας πολλῶν μετοχικῶν τύπων καὶ τοῦ μονολεκτικοῦ ἀπαρεμφάτου, πρᾶγμα ποὺ γίνεται ἰδιαίτερα ἀντιληπτὸ ὅταν κανεὶς προσπαθῆ νὰ ἀποδώση γερμανικὸ ἢ γαλλικὸ κείμενο. Τὸ ἀπαρέμφατο κυρίως —ἀπόδοση τῆς ρηματικῆς ἐννοίας ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς χρονικὲς σχέσεις καὶ τὸν ὑποκειμενικὸ φορέα τῆς ἐνεργείας— βοηθᾶ

πολὺ τὴν ἀφαίρεση, πρᾶγμα ποὺ εἶναι οὐσιῶδες γιὰ κάθε φιλοσοφικὴ θεώρηση. Αὐτὴ ἡ δυσκολία ἔχει ὅμως καὶ τὴ θετική της πλευρά, γιατὶ προτρέπει τὸν μεταφραστὴ νὰ ἐλέγξῃ τὴ λειτουργία τῶν διαφόρων ὅρων μέσα στὸ κείμενο καὶ νὰ φτάσῃ ὁ ἴδιος σὲ συμπέρασμα ὡς πρὸς τὴν ἐγκυρότητα τῶν λεγομένων. Ἕνα μεγάλο ποσοστὸ φιλοσοφικῆς συγχύσεως ὀφείλεται ἀκριβῶς στὴν ἄμετρη χρησιμοποίηση τῆς οὐσιαστικοποιήσεως διαφόρων ἐκφράσεων, φαινόμενο τὸ ὁποῖο ἐμφανίζεται συχνὰ στὴ γερμανικὴ κυρίως φιλοσοφικὴ σκέψη. Μιὰ ὁλόκληρη σχολή, ἡ Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία, ξεκίνησε ἀκριβῶς ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἀνάγκη : νὰ ἀποκαλύψῃ μέσῳ γλωσσικῆς καὶ λογικῆς ἀναλύσεως τὴν πραγματικὴ φύση τῶν λεγομένων μεγάλων φιλοσοφικῶν προβλημάτων—ὄχι μὲ κριτικὴ τοῦ περιεχομένου, ὅπως εἶχε κάνει ὁ Κάντ. Ἂν δὲν μπορῇ κανεὶς νὰ συμφωνήσῃ μὲ τὶς ἀκραῖες θέσεις της (Wittgenstein), δηλ. ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς Φιλοσοφίας εἶναι μόνο «θεραπευτικός», ὅτι θέλει νὰ καταδείξῃ πὼς τὰ προβλήματα γεννιῶνται ἀκριβῶς ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ παραγνωρίζεται ἡ ἀκριβὴς λειτουργία τῶν λέξεων —σημεῖα ποὺ παίρνουν τὸ νόημά τους ἀπὸ τὴ χρήση τους μέσα στὴν φράση καὶ ὄχι αὐτοτελεῖς νοηματικὲς ὀντότητες—, δὲν μπορεῖ νὰ μὴν παραδεχθῇ ὅτι ἡ κατανόηση τῆς λειτουργίας τῶν συμβόλων εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ κάθε ἔγκυρη γνώση καὶ γιὰ τὴ δημιουργία μιᾶς νέας ἴσως Ὀντολογίας σὲ διαφορετικὲς βάσεις. Αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ ἀνάλυση εἶναι ἄμεσα δεμένη μὲ μιὰ οὐσιώδη ἐπαφὴ τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως μὲ τὴ σύγχρονη ξένη σκέψη, καὶ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσῃ καὶ τὸ πρῶτο βῆμα γιὰ τὴ δημιουργία ἑνὸς γλωσσικοῦ ὀργάνου, πού, χωρὶς νὰ εἶναι φτωχὸ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῶν ἐκφραστικῶν μέσων, θὰ εἶναι ὅμως ἀπηλλαγμένο ἀπὸ μερικὲς ἐγγενεῖς δυσχέρειες, ποὺ ὑπάρχουν σὲ ἤδη ἀπαρτισμένες καὶ πλούσιες σὲ ἐκφραστικὰ μέσα γλῶσσες.

Γιὰ τοὺς λόγους ποὺ ἀναφέραμε νομίζομε ὅτι ἡ ἐμφάνιση ἑνὸς περιοδικοῦ ὅπως ὁ «Δευκαλίων» —ἀνάλογα περιοδικὰ ὑπάρχουν καὶ στὸ ἐξωτερικό, ὅπως π.χ. τὸ γερμανικὸ «Kursbuch»— πρέπει νὰ γίνῃ δεκτὴ μὲ ἱκανοποίηση, γιατὶ ἀποτελεῖ μιὰ συμβολὴ στὴ δημιουργία ἑνὸς ἐννοιολογικοῦ ὀργάνου, ἀνάλογου μὲ τὶς ἀπαιτήσεις τῆς ἐποχῆς μας. Ἰδιαίτερα σημαντικὸ πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση βρίσκομε τὴν μετάφραση τοῦ *Tractatus Logico-Philosophicus* τοῦ L. Wittgenstein. Μὲ τὴν ἔκδοση αὐτὴ ὁ «Δευκαλίων» παρουσιάζει μιὰ στροφὴ πρὸς τὴν καθαρὴ φιλοσοφία καὶ αὐτὸ πρέπει νὰ χαιρετισθῇ, γιατὶ στὴν περιοχὴ αὐτὴ οἱ δυσκολίες τῆς ἀποδόσεως εἶναι ἀκόμα μεγαλύτερες ἀπ' ὅ,τι στοὺς ἄλλους θεωρητικοὺς κλάδους καὶ οἱ ἐννοιολογικὲς διακρίσεις λεπτότατες. Πρέπει νὰ ἐξαρθῇ σχετικὰ ἡ ἀκρίβεια στὴν ἀπόδοση τῶν διαφόρων ὅρων καὶ ἡ ἐπιμέλεια μὲ τὴν ὁποία ἔγινε ὁ «Πίνακας» τῶν φιλοσοφικῶν ὅρων, ποὺ χρησιμεύει καὶ σὰν εὑρετήριο γιὰ τὰ οὐσιαστικώτερα θέματα ποὺ θίγονται στὸ κείμενο τοῦ *Tractatus*. Ἐδῶ ὁ Wittgenstein παρουσιάζει μιὰ διαφορετικὴ τοποθέτηση ἀπ' ὅ,τι στὶς *Logische Untersuchungen*, ὅπου ἀναπτύσσει τὴ θεωρία του γιὰ τὴ «θεραπευτικὴ» ποὺ ἀναφέραμε πάρα πάνω. Θὰ ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρον ἂν τὸ ἴδιο περιοδικὸ ἐξέδιδε σὲ μετάφραση καὶ τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Wittgenstein, γιατὶ ἔτσι θὰ εἴχαμε πιὸ ὁλοκληρωμένη εἰκόνα τοῦ ἔργου τοῦ σημαντικοῦ αὐτοῦ φιλοσόφου. Πολὺ ἐπιτυχημένη βρίσκομε τὴν μετάφραση κι ἑνὸς μέρους τῆς ἐργασίας τοῦ E. Stenius *Wittgenstein's Tractatus* γιὰ τὴ δομὴ τοῦ *Tractatus*, γιατὶ ἡ ἐργασία αὐτὴ τοῦ Stenius ἀποτελεῖ τὴν καλύτερη ἴσως εἰσήγηση στὸ ἔργο τοῦ Wittgenstein. Στὸν βιβλιο-

γραφικὸ πίνακα (σελ. 305-317) βρίσκει κανεὶς σημειωμένα καὶ τὰ ἔργα τοῦ φιλοσόφου καὶ τὰ σπουδαιότερα ἄρθρα καὶ μελέτες ποὺ γράφτηκαν γιὰ τὸ ἔργο του. Τέλος, ἡ Εἰσαγωγὴ τοῦ Ζήσιμου Λορεντζάτου *Ὁ Tractatus τοῦ Wittgenstein καὶ ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖον* (σελ. 163-182) προσφέρει μερικὰ οὐσιώδη γιὰ ἕνα πρῶτο πλησίασμα τοῦ Wittgenstein. Τοῦ ἀνήκει ἡ ἀναγνώριση, ὅπως καὶ στὸν Θ. Κιτσόπουλο, γιὰ τὸ δύσκολο ἔργο ποὺ ἀνέλαβε, νὰ μεταφέρη στὴ γλῶσσα μας ἕνα τόσο οὐσιαστικὸ κείμενο.

Θὰ κλείσωμε τὴν παρουσίαση αὐτὴ μὲ τὴν εὐχὴ ὄχι μόνο νὰ συνεχιστῆ ἡ ἔκδοση τοῦ περιοδικοῦ, ἀλλὰ νὰ πάρη καὶ μιὰ πιὸ συγκεκριμένη μορφὴ ὡς ἕνας χῶρος, ἕνα βῆμα, ὅπου θὰ συζητοῦνται θέματα ποὺ ἀφοροῦν τὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία καὶ ἐννοιολογία. Τοῦτο εἶναι εὔκολο νὰ γίνη, ἂν καθιερωθῆ στὸ περιοδικὸ μιὰ εἰδικὴ στήλη, ὅπου θὰ δημοσιεύωνται προτάσεις γιὰ τὴν ἀπόδοση τοῦ ἑνὸς ἢ τοῦ ἄλλου ὅρου. Ἀσφαλῶς θὰ ὑπάρχουν διαφωνίες ὡς πρὸς τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση ὡρισμένων ὅρων, σὲ παλαιότερα κυρίως τεύχη. Ἕνας τέτοιος διάλογος θὰ ἦταν οὐσιαστικὸ κέρδος ὄχι μόνο γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ γλῶσσα. Κάποτε θὰ πρέπει καὶ ἡ «διαλεκτικὴ» νὰ καρποφορήση στὸν τόπο μας.

Ἀθῆναι Βασιλικὴ Παπούλια

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

ΔΙΕΘΝΗ ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ 1972

22α ἐτησία Σύνοδος τῆς «Metaphysical Society of America», Washington, 17-28 Μαρτίου 1972.

Θέματα τῶν Γενικῶν Συνεδρίων καὶ κύριοι Εἰσηγηταί: «Truth and the Relativity of Scientific Theories» (M. B. Hesse, Cambridge), «Chance and Design in Darwin and Neo-Darwinism» (E. Manier, Univ. of Notre Dame), «What's distinctive about Social Reality?» (R. J. Bernstein, Haverford).

2ον Διεθνὲς Συνέδριον τῆς «Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft», Ἀννόβερο, 17-22 Ἰουλίου 1972.

Ἓξι χρόνια μετὰ τὴν ἵδρυση τῆς Ἑταιρείας καὶ τὸ 1ο Διεθνὲς Συνέδριό της τὸ 1966 (250 χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Φιλοσόφου) πραγματοποιήθηκε τὸ ἐφετεινὸ Συνέδριο μὲ συμμετοχὴ ἐπιστημόνων ἀπὸ 23 χῶρες καὶ θέμα τὴ σημασία τοῦ καθολικοῦ πνεύματος τοῦ Leibniz γιὰ τὴν ἐξέλιξη στὶς πνευματικές, τὶς μαθηματικὲς καὶ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες τῆς ἐποχῆς μας. Οἱ ἐγκατεστημένοι στὴ Γερμανία Ἕλληνες ἐπιστήμονες Χρ. Ἀξελὸς καὶ Στ. Πάνου ἔκαναν τὶς Ἀνακοινώσεις: «Die Variabilität der Deutlichkeit» καὶ «Metaphysik der Wahrheit». (Βλ. τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση τῆς Ἀνακοινώσεως Πάνου: «Παρνασσὸς» 14 [1972] 558-61).— Ἂς σημειωθῆ ὅτι ἡ «Leibniz-Gesellschaft» ἐκδίδει τώρα τὰ Ἅπαντα τοῦ Φιλοσόφου (μὲ δύο κέντρα ἐργασίας, Münster: φιλοσοφικὰ κείμενα, Hannover: πολιτικά, ἱστορικά, φυσικομαθηματικὰ κείμενα), καὶ τὴν τριμηνιαία ἐπιθεώρηση «Studia Leibnitiana».

7ον Διεθνὲς Συνέδριον Αἰσθητικῆς, Βουκουρέστι, 28 Αὐγούστου - 2 Σεπτεμβρίου 1972.

Θέμα τοῦ Συνεδρίου: «Ἡ Αἰσθητικὴ καὶ ἡ Τέχνη στὴ σημερινὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ σύγχρονη κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου». Ἀνακοινώσεις καὶ συζητήσεις ἔγιναν στὰ ἑξῆς Τμήματα: Καλλιτεχνικὴ μόρφωση (καλλιτέχνης - κριτικὴ - κοινό) — Σύγχρονη τέχνη (ὁ θάνατος τῆς τέχνης;) — Ἐπιστημονικὴ ἔρευνα στὴν Ἱστορία τῆς Τέχνης καὶ στὴν Αἰσθητικὴ — Νέα τεχνική, νέα κριτήρια; — Αἰσθητικὴ τοῦ περιβάλλοντος καὶ τῆς καθημερινῆς ζωῆς.

18η Συνάντησις Μεσαιωνικῶν Σπουδῶν (Mediaevistentagung), Κολωνία, 30 Αὐγούστου - 2 Σεπτεμβρίου 1972.

Θέμα τῆς Συναντήσεως, ποὺ ὀργανώνει κάθε τρία χρόνια τὸ Ἰνστιτοῦτο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Κολωνίας (Thomas-Institut) καὶ ποὺ συγκέντρωσε ἐφέτος 120 Εἰδικοὺς ἀπὸ 13 χῶρες, ἦταν: «Antiqui und Moderni — Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter».

5ον Διεθνὲς Συνέδριον Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας, Μαδρίτη-Κόρδοβα-Γρανάδα, 5-12 Σεπτεμβρίου 1972.

Κεντρικὸ θέμα τοῦ Συνεδρίου : «Ἡ συνάντηση τῶν πολιτισμῶν στὴν περιοχὴ τῆς Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας». Ἐπὶ μέρους θέματα τῶν Γενικῶν Συνεδριῶν (Συμποσίων): Ἡ ἔννοια τῆς Φιλοσοφίας στὸ Μεσαίωνα (ἐναρκτήριο Συμπόσιο), Στωικισμὸς στὸν ἀραβικὸ κόσμο καὶ τὴ δυτικὴ μεσαιωνικὴ σκέψη, Ἰουδαϊσμὸς καὶ Μεσαιωνικὴ Φιλοσοφία, Ἀραβικὲς ἐπιδράσεις στὴ μεσαιωνικὴ ἰουδαϊκὴ καὶ λατινικὴ φιλοσοφικὴ ὁρολογία, Ἀβερρόης, Μαϊμονίδης καὶ Λατινικὴ Φιλοσοφία. Στὰ Τμήματα τῶν Ἀνακοινώσεων ἔγιναν 70 Ἀνακοινώσεις σὲ 20 Συνεδρίες. Στὸ Συνέδριο ἔλαβαν μέρος ἢ παρακολούθησαν τὶς ἐργασίες του 400 περίπου Σύνεδροι ἀπὸ 40 χῶρες. Ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα ὁ Ἀκαδημαϊκὸς καὶ Πρόεδρος τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, ὁ Καθηγητὴς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν κ. Ε. Μουτσόπουλος καὶ ὁ Διευθυντὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. Δρ. Λ. Μπενάκης. Ὁ κ. Θεοδωρακόπουλος στὴν ἐναρκτήρια συνεδρία τῆς Ὁλομελείας ὡμίλησε μὲ θέμα «Ἡ τύχη τῆς Φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο» («Das Schicksal der Philosophie in Byzanz») καὶ διηύθυνε τὶς ἐργασίες ἑνὸς Τμήματος Ἀνακοινώσεων. Ὁ κ. Μουτσόπουλος παρουσίασε τὴν Ἀνακοίνωση «Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos». — Κατὰ τὴ διαδικασία μερικῆς ἀνανεώσεως τῶν μελῶν τῆς Διοικήσεως τῆς «Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale» ὁ κ. Θεοδωρακόπουλος ἐξελέγη μὲ μυστικὴ ψηφοφορία καὶ μεταξὺ πολλῶν ὑποψηφίων μέλος τῆς νέας Διοικήσεως τῆς Ἑταιρείας. Ἡ ἐκλογή του χαιρετίσθηκε ὡς ἀπαρχὴ ἐνεργοῦ παρουσίας τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας στὸ διεθνῆ χῶρο ἐρεύνης καὶ σπουδῆς τῆς Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας. — Στὴν ἴδια Γενικὴ Συνέλευση τῶν μελῶν τῆς S.I.E.P.M. ἐξετέθη τὸ πλούσιο ἔργο τῶν τελευταίων ἐτῶν καὶ ὁ προγραμματισμὸς δραστηριοτήτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων πρέπει νὰ σημειωθῆ ἰδιαίτερα ἡ προώθηση τῶν ἐκδόσεων τοῦ Aristoteles Latinus (τὸν ὁποῖον ἑτοιμάζει καὶ ἐκδίδει ἡ «Διεθνὴς Ἕνωσις Ἀκαδημιῶν»), τοῦ Corpus τῶν λατινικῶν μεταφράσεων καὶ σχολίων τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Συγκεντρωτικοῦ Καταλόγου τῶν Καταλόγων μεσαιωνικῶν χειρογράφων, καθὼς καὶ τὸ νέο σχέδιο ὀργανώσεως μὲ διεθνῆ ὑποστήριξη ἑνὸς αὐτοματοποιημένου συστήματος τεκμηριώσεως τῶν μεσαιωνικῶν χειρογράφων (Ὁμὰς ἐργασίας ὑπὸ τὸν P. Tombeur, Louvain). Τὸ ἔργο τῆς Ἑταιρείας, ἡ ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα στὶς χῶρες ποὺ ἐκπροσωποῦνται σ' αὐτήν, ἀναλυτικὴ βιβλιογραφία καὶ προαναγγελίες ἐργασιῶν ποὺ συντάσσονται περιλαμβάνονται στὸ «Bulletin de Philosophie Médiévale», τοῦ ὁποίου κυκλοφορεῖ ὁ τόμος 13 (1971).

3η Διεθνὴς Συνάντησις τῆς Ἑνώσεως «Engadiner Kollegium», St. Moritz, 4-9 Σεπτεμβρίου 1972.

Θέμα τῆς Συναντήσεως : «Endliches und Unendliches im Menschen». Ἔλαβαν μέρος καὶ παρουσίασαν σχετικὰ μὲ τὸ θέμα κείμενα μεταξὺ ἄλλων οἱ Καθηγηταί : Ernst Benz (Θεολογία, Marburg), W. Heitler (Θεωρητικὴ Φυσική, Ζυρίχη), H.Walther (Ψυχιατρική, Βέρνη), M. Schär (Κοινωνικὴ Ἰατρική, Ζυρίχη), G. Schwabe (Max-Plank-Institut, Plön), B. Staehelin (Ψυχιατρική, Ζυρίχη, Ὀργανωτὴς τῆς Συναντήσεως), ὁ ἐκδότης J. Young (McGraw-Hill Co, N. Ὑόρκη), ὁ Βιολιστὴς Yehudi Menuhin (Λονδίνο), ὁ Μητροπολίτης Τρανουπόλεως Δαμασκηνὸς Παπανδρέου (Ὀρθόδοξον Κέντρον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Γενεύη). — Ὁ Καθηγητὴς κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, τακτικὸ μέλος τῶν Συναντήσεων τοῦ «Engadiner Kollegium», ἐπειδὴ τὴν ἴδια περίοδο μετεῖχε στὶς ἐργασίες τοῦ Διεθνοῦς Συνεδρίου Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας, ἀπέστειλε τὸ κείμενο «Das Mensch-Sein und seine Dimensionen».

«Συζητήσεις» τοῦ «Institut International de Philosophie», Cambridge, 14-17 Σεπτεμβρίου 1972.

Τὸ θέμα τῶν ἐφετεινῶν «Συζητήσεων» τῶν μελῶν τοῦ Ἰνστιτούτου ἦταν «Ἡ πρᾶξις». Τὸ Διεθνὲς Ἰνστιτοῦτον τῆς Φιλοσοφίας εἶναι μία Διεθνὴς Ἀκαδημία τῆς Φιλοσοφίας μὲ πολὺ περιωρισμένο ἀριθμὸ μελῶν, ἑδρεύει στὸ Παρίσι καὶ συνέρχεται κάθε χρόνο σὲ μιὰ ἄλλη χώρα γιὰ νὰ συζητήση πάντοτε ἕνα ὡρισμένο φιλοσοφικὸ πρόβλημα. (Οἱ συζητήσεις αὐτὲς ἐκδίδονται στὴ σειρὰ Entretiens). Ὁ Ἀκαδημαϊκὸς κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος εἶναι τακτικὸν μέλος τοῦ Διεθνοῦς Ἰνστιτούτου τῆς Φιλοσοφίας καὶ συνάμα μέλος τοῦ Διοικητικοῦ Συμβουλίου του. Στὶς κύριες δραστηριότητες τοῦ Ἰνστιτούτου πρέπει νὰ προστεθῆ καὶ ἡ σημαντικώτατη ἔκδοση τῆς σειρᾶς Contemporary Philosophy/La Philosophie Contemporaine, 1968 ἑπ. (βλ. Βιβλία καὶ Περιοδικὰ ἀποσταλέντα πρὸς τὴν Σύνταξιν τῆς «Φιλοσοφίας»).

2ον Διεθνὲς «Gregor von Nyssa-Colloquium», Münster, 18-23 Σεπτεμβρίου 1972.

Ὀργανωτὴς τῆς Συναντήσεως, στὴν ὁποία ἔλαβαν μέρος οἱ διαπρεπέστεροι μελετηταὶ τοῦ ἔργου τοῦ Γρηγορίου Νύσσης καὶ πολλοὶ νέοι ἐπιστήμονες, εἶναι τὸ «Forschungsvorhaben Gregor von Nyssa» an der Universität Münster (Διευθυντὴς ὁ Καθηγητὴς H. Dörrie), ποὺ ἔχει ἀναλάβει τὴν ὁλοκλήρωση τῆς ἐκδόσεως Jaeger. Κύριοι ὁμιληταί: Καρδινάλιος Jean Daniélou (Grégoire de Nysse est-il philosophe?), H. Dörrie (Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik), E. v. Ivánka (Die spekulative Bedeutung von Gregors «De infantibus qui praemature abripiuntur»), T. Paul Verghese (Διάστημα and διάστασις in Gregor of Nyssa), John Cavarnos (The Relation of Soul and Body in the Thought of Gregory of Nyssa), A. Spira (Gedankenformen bei Gregor v. Nyssa), H. Hörner (Epikur bei Gregor v. Nyssa), D. L. Balás (Eternity and Time in Gregor's «Contra Eunomium»), I. Escribano-Alberca (Die spätantike Entdekkung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor v. Nyssa) κ.ἄ. Συζητήθηκαν ἐπίσης πολλὲς πρόσφατες ἐργασίες στοὺς ἐπὶ μέρους κύκλους τῆς Συναντήσεως (Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας - Ὀντολογία - Κοσμολογία - Ἑρμηνευτικὴ - Σωτηριολογία). Τὸ ἑπόμενο «Gregor von Nyssa-Colloquium» θὰ γίνη τὸ 1974 στὸ Leiden. (Πίνακα ἐργασιῶν ὑπὸ συγγραφὴν καὶ ἄλλα στοιχεῖα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Κέντρου τοῦ Münster ἐπὶ τοῦ Γρηγορίου Νύσσης παρέχει τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. στοὺς ἐνδιαφερομένους).

2α Σύνοδος τῆς «International Husserl and Phenomenological Research Society», Belmont, Mass., Σεπτέμβριος 1972.

Θέματα τῶν Τμημάτων τῆς Συνόδου: «Τὸ πρόβλημα τοῦ a priori», «Παθητικότητα καὶ ἐνεργητικότητα τῆς συνειδήσεως», «Βίος καὶ ψυχή». Θέμα τοῦ Γενικοῦ Συμποσίου: «Ἡ Φαινομενολογία καὶ ἡ κρίση τοῦ δυτικοῦ πολιτισμοῦ».

10ον Γερμανικὸν Συνέδριον Φιλοσοφίας τῆς «Allgemeine Gesellschaft für Philosophie», Κίελο, 8-12 Ὀκτωβρίου 1972.

Θέμα τοῦ Συνεδρίου, ποὺ ἀπετέλεσε τὸ σημαντικώτερο φιλοσοφικὸ γεγονὸς τοῦ ἔτους στὴ Δυτ. Γερμανία καὶ συγκέντρωσε τὸ γενικώτερο ἐνδιαφέρον, ἦταν «Φύση καὶ

'Ιστορία». Σκοπὸς τῶν κυρίων Εἰσηγήσεων καὶ τῶν ἄλλων 'Ανακοινώσεων: νὰ συμπλησιάσουν τὴ Φιλοσοφία τῆς Φύσεως καὶ τὴ Φιλοσοφία τῆς 'Ιστορίας καὶ τῶν πνευματικῶν ἐπιστημῶν καὶ νὰ ἐπισημάνουν κοινὰ στοιχεῖα στὴ δομὴ καὶ στὴ μέθοδό τους. Κύριοι ὁμιληταὶ οἱ Καθηγηταὶ Hübner (Κίελο, Πρόεδρος τοῦ Συνεδρίου), Mittelstrass (Konstanz), Feyerabend (Berkeley), Landgrebe (Κολωνία), Stegmüller (Μόναχο), Kambartel (Konstanz), Hoppe (Κίελο), Seidl (Μόναχο), Schmidt (Φραγκφούρτη), Meurers (Βιέννη), Ropohl (Karlsruhe), Zimmerli καὶ Lübbe (Ζυρίχη), Heinrichs (Düsseldorf). 'Ο τελευταῖος ἦταν ὀργανωτὴς μιᾶς ἐπιδείξεως τῆς λειτουργίας ἠλεκτρονικοῦ ὑπολογιστοῦ, ποὺ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸ Κέντρο «Philosophische Dokumentation» τοῦ Φιλοσοφικοῦ 'Ινστιτούτου τοῦ Πανεπ. τοῦ Düsseldorf (βλ. τὸ ἄρθρο του *Philosophie-Datenbank*, «Conceptus» 4 [1970] 133-44) γιὰ τὴ δημιουργία «Τραπέζης» τῆς ὕλης ὅλων τῶν Φιλοσοφικῶν Περιοδικῶν. 'Ιδιαίτερη ἀπήχηση εἶχαν οἱ ἀπόψεις τῶν Καθηγητῶν Feyerabend, Stegmüller, Mittelstrass καὶ Kambartel. Οἱ ἀναλύσεις τοῦ Stegmüller σχετικὰ μὲ τὶς δυσκολίες ἑρμηνείας ἑνὸς ποιήματος π.χ. τοῦ W. von der Vogelweide ἢ τῆς ἑρμηνείας τοῦ φαινομένου τῶν λεγομένων Quasare (παλλόμενοι ἀστέρες οὐδετερονίων) εἶχαν προγραμματικὸ χαρακτῆρα καὶ κατέληξαν σὲ μιὰ δομὴ προβληματισμοῦ, ποὺ ἀπὸ ἐπιστημονικοθεωρητικὴ ἄποψη εἶναι ἡ ἴδια. 'Η διαφορὰ μεταξὺ ἐπιστήμης τῆς Φύσεως καὶ ἐπιστήμης τοῦ Λόγου εἶναι ὅτι στὴν πρώτη μπορεῖ κανεὶς νὰ χαράξη σαφῆ ὅρια μεταξὺ προϋποθέσεων καὶ πραγματικῶν γεγονότων, ἐνῶ στὴ δεύτερη αὐτὸ δὲν εἶναι δυνατό.

Ἄλλα Φιλοσοφικὰ Συνέδρια:

3rd Congress of the «Philosophy of Science Association», Lansiny, Michigan, 27-29 'Οκτωβρίου 1972.

8th Interamerican Congress of Philosophy, Brasilia, 30-31 'Οκτωβρίου 1972.

ΤΟ 15ον ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΝ ΣΥΝΕΔΡΙΟΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΒΑΡΝΑ 17-22.9.1973

'Η «Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie» παρακαλεῖ νὰ δοθῆ εὐρεῖα δημοσιότης στὸ πρόγραμμα καὶ τὶς ὀργανωτικὲς λεπτομέρειες τοῦ 15ου Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Βάρνα Βουλγαρίας, 17-22 Σεπτεμβρίου 1973). Τὸ γενικὸ θέμα τοῦ Συνεδρίου εἶναι: «'Η 'Επιστήμη, ἡ Τεχνικὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος». Θέματα τῶν κυρίων Τμημάτων: «Φιλοσοφία καὶ 'Επιστήμη», «'Ηθικὴ καὶ Πολιτισμός», «'Η Τεχνικὴ καὶ ὁ ἄνθρωπος». Προβλέπονται ἐπίσης Colloquia, εἰδικὲς συζητήσεις (ποὺ ὠνομάσθηκαν Problematica) καὶ Συνεδρίες 'Ομάδων 'Ερεύνης, ὅλα ὑπὸ τὴν προεδρίαν κορυφαίων Φιλοσόφων ὅλου τοῦ κόσμου. Τονίζεται ὅτι ἰδιαίτερη σημασία θὰ δοθῆ στὸ διάλογο καὶ στὶς συζητήσεις τῶν 'Ανακοινώσεων. Οἱ ὀργανωτικὲς λεπτομέρειες, προθεσμίες κλπ. περιλαμβάνονται στὰ 'Ενημερωτικὰ Δελτία τῆς Βουλγαρικῆς 'Οργανωτικῆς 'Επιτροπῆς (Διεύθυνση: XVème Congrès Mondial de Philosophie—Secrétariat, 27 rue Moskovska, Sofia), τὰ ὁποῖα οἱ ἐνδιαφερόμενοι μποροῦν νὰ ζητήσουν ἀπὸ τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. Σημειώνεται ὅτι ὁ 'Ακαδημαϊκὸς κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ 'Αντιπροέδρου τῆς F.I.S.P., εἶναι μέλος τῆς Κεντρικῆς 'Οργανωτικῆς 'Επιτροπῆς καὶ τοῦ Προεδρείου τοῦ Συνεδρίου.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑΙ ΟΜΙΛΙΑΙ ΚΑΙ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΝ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟ 1972

Δ. Χριστοδούλου (διὰ τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Φ. Βασιλείου), Κβαντικὴ Γεωμετροδυναμικὴ (Συνεδρία 20.1.1972 = ΠΑΑ 47 (1972) 3-28. Σελ. 27-28 : Παρατηρήσεις Γρ. Κασιμάτη καὶ Ι. Ξανθάκη).

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Ὁ ὁρισμὸς τῆς τραγῳδίας κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη (Συνεδρία 11.5.1972 = ΠΑΑ 47 (1972) 77-88. Σελ. 86-88 : Παρατηρήσεις Γρ. Κασιμάτη καὶ Ν. Λούρου).

Φ. Βασιλείου, Μαθηματικὴ ἀλήθεια (Συνεδρία 26.10.1972 = ΠΑΑ 47 (1972).

H.-G. Gadamer (Ξένος Ἑταῖρος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Heidelberg), Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie (Συνεδρία 7.11.1972 = ΠΑΑ 47 (1972), ὅπου καὶ εὐρεῖα περίληψις τῆς ὁμιλίας ὑπὸ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου).

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Κριτικὴ τῆς Ὀντολογίας τοῦ Heidegger (Συνεδρία 23.11. 1972).

ΝΕΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑΙ ΕΤΑΙΡΕΙΑΙ ΚΑΙ ΚΕΝΤΡΑ ΕΡΕΥΝΩΝ

«Platonselskabet - Nordisk Selskab for antikkens idétradition».

Ἡ «Σκανδιναβικὴ Πλατωνικὴ Ἑταιρεία μελέτης τῆς παραδόσεως τῶν ἰδεῶν τῆς Ἀρχαιότητος» ἱδρύθηκε τὸ 1970 καὶ ἔχει κύριους σκοποὺς τὴν ἔκδοση τῶν πλατωνικῶν κειμένων στὶς σκανδιναβικὲς γλῶσσες, τὴν ἔκδοση σειρᾶς μονογραφιῶν ἐπὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τὴν ὀργάνωση Συνεδρίων κλπ. Τὸ προεδρεῖον τῆς Ἑταιρείας ἀποτελοῦν οἱ γνωστοὶ Καθηγηταὶ K. Friis Johansen (Κοπεγχάγη), H. Thesleff (Helsingfors), E. A. Wyller (Ὅσλο), J. Palm (Οὐψάλα). Γεν. Γραμματεὺς ὁ Leo Hjortso, Hauserplands 12[1], Kopenhavn K.).

«Platon-Archiv am Philologischen Seminar der Universität Tübingen».

Τὸ «Ἀρχεῖον Πλάτωνος» ἵδρυσε τὸ 1970 ὁ Καθηγητὴς Konrad Gaiser μὲ τοὺς ἑξῆς σκοπούς: Ὀργάνωση, κατὰ τὸ δυνατὸν πλήρους, εἰδικῆς Βιβλιοθήκης, ποὺ θὰ καλύπτη ὅλους τοὺς τομεῖς τῶν πλατωνικῶν σπουδῶν, Πλατωνικὴ Βιβλιογραφία καὶ Ἀρχεῖον πλατωνικῶν ἐρευνῶν καὶ συλλογικῶν ἔργων ἐν ἐξελίξει, δημοσίευση ἐρευνητικῶν ἐπισκοπήσεων (Forschungsberichte), διαχείριση καὶ ἀξιοποίηση τῆς ἀποδελτιώσεως τοῦ γλωσσικοῦ θησαυροῦ τῶν πλατωνικῶν κειμένων, ποὺ ἔγινε ὑπὸ τὴν διεύθυνση τοῦ G. Picht στὸ Hinterzarten (Πληροφορίες γιὰ τὸ ὑλικὸ αὐτὸ προσφέρονται στοὺς ἐνδιαφερομένους, ἐφ' ὅσον δὲν εἶναι ἀσφαλέστερες οἱ πληροφορίες ποὺ παρέχει τὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Manchester (Dept. of Classics, Dr. L. Brandwood) μὲ τὴ βοήθεια ἠλεκτρονικῶν συσκευῶν.

«International Society for Metaphysics».

Ἀπὸ πρωτοβουλία τῆς «Metaphysical Society of America» καὶ ὕστερα ἀπὸ μακρὰ προπαρασκευὴ θὰ πραγματοποιηθῇ ἀπὸ 12-16 Σεπτεμβρίου 1973 στὴ Βάρνα τῆς Βουλγαρίας (μὲ τὴν εὐκαιρία τοῦ 15ου Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, 17-22.9.1973) καὶ μὲ διεθνῆ ἀντιπροσώπευση ἡ ἱδρυτικὴ Συνέλευση τῆς νέας Ἑταιρείας. Πρόεδρος τῆς δωδεκαμελοῦς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς εἶναι ὁ Καθηγητὴς Paul Kuntz, Emory Univ., Atlanta καὶ Γραμματεὺς ἡ Ellen Haring, Wellesley College, Mass.

ΕΝΩΣΙΣ ΕΚΔΟΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΩΝ

Μὲ ἕδρα τὸ Πανεπιστήμιο Bowling Green, Ohio τῶν Η.Π.Α., ὅπου ἑδρεύει καὶ τὸ Philosophy Documentation Center (Τριμηνιαία Βιβλιογράφηση ἄρθρων Φιλοσοφικῶν Περιοδικῶν μὲ τὰ σχετικὰ Abstracts : «The Philosopher's Index. An International Index to Philosophical Periodicals», καὶ ἐτήσια ἔκδοση τοῦ «International Directory of Philosophy and Philosophers»), ἱδρύθηκε τὸν Δεκέμβριο 1971 ἡ «Association of Philosophy Journal Editors». Κύριος σκοπὸς τῆς Ἑνώσεως εἶναι ἡ ἀνταλλαγὴ ἐπιστημονικῶν πληροφοριῶν μεταξὺ τῶν φιλοσοφικῶν Περιοδικῶν ὅλου τοῦ κόσμου, ἡ προβολὴ καὶ διευκόλυνση τῆς κυκλοφορίας των, ἡ μεταξύ των ἀνταλλαγή, ἡ δημοσίευση βιβλιοκρισιῶν καὶ βιβλιογραφιῶν κλπ. Ἡ πρώτη Σύνοδος τῶν μελῶν πραγματοποιήθηκε στὴ Βοστώνη στὶς 28.12.1972, ἐνῶ ἡ δεύτερη θὰ γίνη στὴ Βάρνα Βουλγαρίας κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, 17-22.9.1973. Πρόεδρος τῆς Ἑνώσεως εἶναι ὁ Καθηγητὴς R. N. Beck, Clark University, Worcester, Mass., καὶ Γεν. Γραμματεὺς ὁ Καθηγητὴς R. H. Lineback, Bowling Green Univ., Bowling Green, Ohio. Ὁ Πρόεδρος τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. ἐκλήθη νὰ μετάσχη στὴ νέα Ἕνωση καὶ ἐκπροσωπεῖ ἤδη τὴν Ἐπετηρίδα τοῦ Κέντρου «Φιλοσοφία» στὴ διεθνῆ αὐτὴν ὀργάνωση.

Η ΕΚΔΟΣΙΣ ΚΑΙ ΥΠΟΔΟΧΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΤΟΜΟΥ ΤΗΣ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»

Ὁ πρῶτος τόμος τῆς Ἐπετηρίδος τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. «Φιλοσοφία» (1 [1971] 492 σελ.) ἐκυκλοφόρησε τὴν 23η Μαρτίου 1972, ἡμέρα τῶν ἐγκαινίων τῆς Ἐκθέσεως τῶν δημοσιευμάτων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν στὴν ἀνατολικὴ πτέρυγα τοῦ μεγάρου της, ὅπου καὶ ἔγινε ἡ πρώτη παρουσίασή του. Στὸ ἐσωτερικὸ (πρωτεύουσα, Θεσσαλονίκη καὶ τὰ ἄλλα πανεπιστημιακὰ κέντρα τῆς χώρας) ἡ ζήτηση καὶ διάθεση τοῦ τόμου ἀπὸ ὅλα τὰ μεγάλα βιβλιοπωλεῖα ὑπερέβη κάθε πρόβλεψη. Σ' αὐτὸ συνετέλεσε ἡ θερμὴ ὑποδοχὴ τῆς «Φιλοσοφίας» ἀπὸ τὸν καθημερινὸ καὶ περιοδικὸ τύπο, μὲ τὴ δημοσίευση ἀναλυτικῶν παρουσιάσεων καὶ κρίσεων, καὶ κατὰ κύριο λόγο τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἐπιστημονικοῦ καὶ γενικώτερα τοῦ μορφωμένου ἑλληνικοῦ κοινοῦ —καὶ σὲ σημαντικὸ ποσοστὸ τῶν νέων— γιὰ τὰ θέματα τῆς Φιλοσοφίας καὶ τὴν ὑπεύθυνη ἀντιμετώπισή τους ἀπὸ τὶς ἐπιστημονικὲς δυνάμεις τοῦ τόπου, ἐγχώριες καὶ ἀπόδημες. Ἐξ ἄλλου ὁ τόμος ἐστάλη σὲ ἐπιστημονικὲς Βιβλιοθῆκες, σὲ ὡρισμένα Ἱδρύματα καὶ στὰ Φιλοσοφικὰ Σπουδαστήρια τῶν Ἀνωτάτων Σχολῶν τῆς χώρας. — Τὴν ἑλληνικὴ περιοδικὴ ἔκδοση Φιλοσοφίας ὑποδέχθηκε θερμὰ καὶ ὁ ἐπιστημονικὸς κόσμος τοῦ Ἐξωτερικοῦ. Ἀναλυτικὴ παρουσίαση τῆς ἐκδόσεως ἐδημοσίευσαν μέχρι σήμερα τὰ Περιοδικὰ «Archiv für Geschichte der Philosophie» 54 (1972) 212-13, «The Philosophical Quarterly» 22 (1972) 289, «Filosofia» 23 (1972) 345, ἐνῶ τὰ Βιβλιογραφικὰ φιλοσοφικὰ περιοδικὰ «Répertoire bibliographique de la Philosophie», «Bulletin Signalétique», «The Philosopher's Index» περιέλαβαν ἤδη τὴν «Φιλοσοφία» στὰ ἀποδελτιούμενα περιοδικά. Τὸ τελευταῖο δημοσιεύει καὶ τὰ Abstracts τῶν ἄρθρων τοῦ τόμου 1 (1971). Πρὸς τὸν Πρόεδρο τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς καὶ πρὸς τὸ Κέντρο ἐστάλησαν πολλὲς συγχαρητήριες ἐπιστολὲς ἀπὸ ξένους εἰδικοὺς καὶ γνωστοὺς Φιλοσόφους. Τέλος, τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. ἀντήλλαξε τὴν Ἐπετηρίδα του μὲ ἀντίστοιχα ξένα Περιοδικὰ καὶ ἔλαβε ἀπὸ συγγραφεῖς καὶ ἐκδότας βιβλία γιὰ ἀναγγελία ἢ κριτικὴ παρουσίαση.

ΑΥΤΟΤΕΛΕΙΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟΥ Κ.Ε.Ε.Φ.

Ἡ Ἐφορευτικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ ἡ Σύγκλητος τῆς Ἀκαδημίας ἐνέκριναν τὸ Πρόγραμμα τῶν αὐτοτελῶν ἐκδόσεων τοῦ Κέντρου, οἱ ὁποῖες θὰ διαρθρωθοῦν στὶς ἑξῆς σειρές: Σειρὰ Α΄: Πρωτότυπα ἔργα ἐπὶ τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας, Σειρὰ Β΄: Ἐπανεκδόσεις σημαντικῶν φιλοσοφικῶν ἔργων, Σειρὰ Γ΄: Μεταφράσεις ἀξιολόγων ἔργων ἐπὶ τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας. Στὸ πρόγραμμα περιελήφθησαν μέχρι στιγμῆς καὶ θὰ κυκλοφορήσουν προσεχῶς ἡ ἐπανέκδοση τῆς «Συνόψεως τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας» τοῦ W. G. Tennemann σὲ μετάφραση Κωνσταντίνου Κούμα (Βιέννη 1818) καὶ ἡ νεοελληνικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ G. P. Henderson «The Revival of Greek Thought, 1630-1820» (N. York 1970). — Ἐξ ἄλλου ἡ Ἐφορευτικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Κέντρου στὴν τελευταία συνεδρίαση τοῦ ἔτους ἀποφάσισε τὴν σύνταξη καὶ ἔκδοση ἀπὸ τὸ Κ.Ε.Ε.Φ. «Ἑλληνικῆς Φιλοσοφικῆς Βιβλιογραφίας», τῆς ὁποίας ὁ πρῶτος τόμος θὰ καλύψη τὴν περίοδο 1945-1970.

Λ. Γ. Μ.

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΣΥΝΤΑΞΙΝ ΤΗΣ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»

Πρὸς τὸ Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ἀπ' εὐθείας ἢ διὰ τοῦ Προέδρου τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς κ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου, ἐστάλησαν διὰ τὴν «Φιλοσοφίαν» τὰ ἑξῆς βιβλία καὶ περιοδικά:

Β ι β λ ί α.

Μιχαηλίδης Κ., *Ἀρχαῖκοὶ Φιλόσοφοι*. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Λευκωσία 1971, 114 σελ.

Ροῦσσος, Ε.Ν., *Ἡράκλειτος*. Τὰ ἀποσπάσματα. Προλεγόμενα, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, μαρτυρίες, λεξιλόγιο καὶ πίνακες, Ἀθήνα 1971, 96 σελ.

Μιχαὴλ-Δέδε Μαρία, *Ἡράκλειτος*. Ὁ φιλόσοφος τῶν αἰώνων καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς συνεργασίας, Ἀθήνα, «Τὸ Ἑλληνικὸ Βιβλίο» 1971, 374 σελ.

Montuori M., *Οἱ Προσωκρατικοὶ καὶ ὁ Σωκράτης στὴν πλατωνικὴ μαρτυρία*, Ἀνάτ. «Παρνασσὸς» 14 (1972) 219-38.

Κοριζῆς Χ., *Αἱ πολιτικαὶ θεωρίαι τῶν Σοφιστῶν*, Ἀνάτ. «Νέα Ἑστία» τ. 1068/1.1. 1972, 38 σελ.

Ροῦσσος, Ε. Ν., *Ἡ πολιτικὴ σκέψη στὴ Θεσσαλία τὸν 5 αἰ. π.Χ.*, Ἀνάτ. «Ἀρχεῖον Θεσσαλικῶν Μελετῶν» 1 (1972) 1-22.

Μούκανος Δ., *Ἡ συμβολὴ τοῦ Πρωταγόρου εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ὑποκειμένου*, Ἀνάτ. «Θρακικά» 43 (1969), 15 σελ.

Δάμπασης Ι., *Ἡ Ἱπποκρατικὴ Φιλοσοφία*, Ἀνάτ. «Παρνασσὸς» 13 (1971) 34-48.

Δάμπασης Ι., *Ἱστορικαὶ Ἰατρικαὶ Μελέται Β΄*. Ἀθῆναι 1968, 268 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5], 382 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Πλάτωνος Φαῖδρος*. Εἰσαγωγή, ἀρχαῖο καὶ νέο κείμενο μὲ σχόλια, Ἀθῆναι 1971[3], 583 σελ.

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Ἄννα, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, Ἀνάτ. ΕΕΦΣΠΑ 1971-72, 224-35

Ζήσης Τιμ., *Τὸ λογικὸν μέρος τῆς Φιλοσοφίας τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν*, Ἀθῆναι 1965, 269 σελ.

Τατάκης Β.Ν., *Ὁ Φώτιος ὡς φιλόσοφος*, Ἀνάτ. Polychordia. Festschrift Fr. Dölger Amsterdam 1968, 185-90.

Δεσποτόπουλος Ἀλ., *Ὁ διδάσκαλος τοῦ γένους Κωνσταντῖνος Κούμας* (1777-1836), Ἀθῆναι, 27 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Τὰ σύγχρονα φιλοσοφικὰ ρεύματα*, Ἀθῆναι 1972, 169 σελ.

Βασιλείου Φίλων, *Ἐπὶ τῆς οὐσίας τῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθῆναι 1965, 142 σελ.

Βασιλείου Φίλων, *Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθῆναι, Τεχνικὸν Ἐπιμελητήριον τῆς Ἑλλάδος 1971², 144 σελ.

Αὐγελῆς, Ν.Γ., *Ἡ ἔννοια τῆς μαθηματικῆς ἀλήθειας καὶ ἡ ἀπόδειξη τοῦ Goedel*. Φιλοσοφικὲς συνέπειες, Θεσσαλονίκη 1972, 72 σελ.

Βέικος Θ., *Τὸ πρόβλημα «νόημα τοῦ κόσμου»*. *Προϋποθέσεις*, Ἀνάτ. «Δωδώνη»-ΕΕΦΣΠΙ 1 (1973) 335-8.

Μαλεβίτσης Χρ., *Ortega y Gasset, ὁ φιλόσοφος τοῦ ζωτικοῦ λόγου*, Ἀθῆναι, Δωδώνη 1972, 80 σελ.

Ortega y Gasset, *Ἡ ἐξέγερση τῶν μαζῶν*. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρ. Μαλεβίτση, Ἀθῆναι, Δωδώνη 1972, 312 σελ.

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Ἄννα, *Ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα στὴν ἐλευθερία*. Ὁ Albert Camus καὶ τὸ Παράλογο, Ἀθῆναι, ο.δ.ε.β. 1972, 101 σελ.

Δαφνομήλη-Κωστοβασίλη Μαρία, *Μεταφυσικὴ θεωρητικὴ καὶ πειραματικὴ* 1, Ἀθῆναι 1972, 174 σελ. + 3 πιν.

Μποτετζάγιας Ἀλ., *Ἡ Αἰσθητικὴ τῆς Μουσικῆς*, Ἀθῆναι ἄ.ἔ., 287 σελ.

Καραγιάννης Γ., *Δοκίμια Φιλοσοφίας*. Μικρὰ Μελετήματα, Ἀθῆναι 1971 89, σελ.

Πρακτικὰ τοῦ Α' Διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ Συνεδρίου (Λευκωσία 14-19.4.1969) 1 Λευκωσία 1972, σελ. 288 + 37 πίν.

Weber Fr. J. *Fragmente der Vorsokratiker*. Text - Erläuterungen, Paderborn, Schöningh 1971², 144+138 σελ.

Rexin, J. E., *Solon and his Political Theory*, New York 1958, 21 σελ.

Roussos, E.N., *Heraklit-Bibliographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, 164 σελ.

Platon-Studienausgabe, IV : Politeia, Bearb. v. D. Kurz, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, 875 σελ.

Koumakis G., *Platons Parmenides*. Zum Problem seiner Interpretation, Bonn, Bouvier 1971, 240 σελ.

Rexin, J. E., *Religion in Plato and Cicero*, New York 1968, 72 σελ.

Maula E., *Eudoxus Encircled*, Ἀνάτ. «Ajatus» 33 (1971) 7-59.

Krämer H.-J., *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 363 - 82, 481 - 506.

Les Sources de Plotin, Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité Classique), t. V. (1960), 462 σελ.

Porphyre, Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité Classique), t. XII (1966), 319 σελ.

Kélessidou-Galanos A., *Le voyage erotique de l'âme dans la mystique Plotinienne*, Ἀνάτ. «Πλάτων» 24 (1972) 88-101.

Bournakas A., *Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa*, Freiburg, Diss, 1972, 225 σελ.

Verhelst Marthe, *Le Περὶ ψυχῆς de Nicéphore Blemmyde.* Préliminaires a une édition critique, Ἀνάτ. «Byzantinische Forschungen» 4 (1972) 214-9.

Theodoracopoulos J., *Kant et la connaissance de soi,* Ἀνάτ. Problems in the Theory of Knowledge, The Hague, M. Nijhoff (International Institute of Philosophy, Entretiens in Helsinki) 1970, 68-70.

Argyropoulos Roxane, *Traductions en grec modern d'ouvrages philosophiques* (1760-1821), Ἀνάτ. «Revue des Études Sud-Est Européennes» 10 (1972) 363-72.

Cavarnos C., *Modern Greek Philosophers on the Human Soul,* Belmont (Institute for Byzantine and Modern Greek Studies) 1967, 111 σελ.

Carvalho M. J. de, Jr., *A la recherche de l'être,* Paris, La Colombe 1961, 522 σελ.

Carvalho, M. J. de, Jr., *Dieu et Liberté,* Paris, P. Téqui 1967, 286 σελ.

Perelmann Chaim, *Les catégories en Histoire,* Bruxelles (Travaux du Centre National de Recherches de Logique) 1969, 147 σελ.

Perelmann Chaim, *Droit, Morale et Philosophie,* Paris (Bibliothèque de Philosophie du Droit, VIII) 1968, 148 σελ.

Rintelen, Fr.-J., von, *Values in European Thought* 1, Pamplona/Spain, Univ. de Navarra 1972, 565 σελ.

Rintelen, Fr.-J., von, *Contemporary German Philosophy,* Bonn, Bouvier 1970, 177 σελ.

Contemporary Philosophy. A Survey edited by R. Klibansky, International Institute of Philosophy, (Firenze, La Nuova Italia) 1 (1968) : Logic and Foundations of Mathematics, 2 (1968) : Philosophy of Science, 3 (1969) : Metaphysics, Phenomenology, Language and Structure, 4 (1971) : Ethics, Aesthetics, Law, Religion, Politics, Historical and Dialectical Materialism, 378 + 520 + 410 + 695 σελ.

Περιοδικά.

Philosophy and History. A Review of German-Language Research Contributions on Philosophy, History and Cultural Developments with Bibliographies, Tübingen (Institute for Scientific Co-operation) 4 (1971), 5 (1972).

Filosofia. Rivista trimestriale (Dir. Augusto Guzzo), Torino, N.S. 22 (1971), 23 (1972).

Logos. Rivista di Filosofia (Dir. Cleto Carbonara), Napoli 4 (1972).

Folia Humanistica (Dir. F. Arasa), Barcelona 10 (1972).

Studia Philosophica, Budapest, Philosophisches Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, 23 (1971) : Aufsätze über Logic.

Bulletin of the Institute of Classical Studies. University of London, 18 (1971).

Δευκαλίων. Τρίμηνη ἔκδοση γιὰ τὶς Ἐπιστῆμες τοῦ Ἀνθρώπου, Ἀθήνα 1 (1970), 2 (1971).

Πλάτων. Δελτίον τῆς Ἑταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων, Ἀθῆναι 23 (1971).

Κληρονομία. Περιοδικὸν δημοσίευμα τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 3 (1971), 4 (1972).

Δελτίον Βιβλικῶν Μελετῶν. Ἑξαμηνιαία ἔκδοσις ἐρεύνης Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης, Ἀθῆναι 1 (1971-72).

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΡΑΚΤΙΚΑ

ΤΗΣ

ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟΝ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ
ΛΟΓΩΝ, ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΩΝ, ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ
ΤΩΝ ΤΟΜΩΝ 1-45 (1926-1970)

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

Τόμος	1	1926
»	2	1927
»	3	1928
»	4	1929
»	5	1930
»	6	1931
»	7	1932
»	8	1933
»	9	1934
»	10	1935
»	11	1936
»	12	1937
»	13	1938
»	14	1939
»	15	1940
»	16	1941
»	17	1942
»	18	1943
»	19	1944
»	20	1945
»	21	1946
»	22	1947
»	23	1948
Τόμος	24	1949
»	25	1950
»	26	1951
»	27	1952
»	28	1953
»	29	1954
»	30	1955
»	31	1956
»	32	1957
»	33	1958
»	34	1959
»	35	1960
»	36	1961
»	37	1962
»	38	1963
»	39	1964
»	40	1965
»	41	1966
»	42	1967
»	43	1968
»	44	1969
»	45	1970

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟΝ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΥ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟΥ ΛΟΓΩΝ, ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΩΝ, ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΤΩΝ ΤΟΜΩΝ 1-45 (1926-1970)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

(Μεταφυσική, Γνωσιολογία, Ἠθική)

Ζέγγελης, Κ., Αἰτιοκρατία καὶ ἐλευθέρα βούλησις : 14, 202-5

Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., Ἡ φιλοσοφικὴ θεώρησις τῆς ἐποχῆς μας (Λ)* (Προσφώνησις ὑπὸ Π. Κανελλοπούλου, σελ. 54-62) : 36, 62-79

Περὶ Μεταφυσικῆς (Λ) : 38, 626-43

Ἡ οὐσία τῆς Θρησκείας (Παρατηρήσεις : Κ. Δ. Τσάτσος, Γρ. Κασιμάτης 44, 7-9) : 44, 3-7, 45, 23-8

Ἡ αὐτογνωσία τοῦ συνειδέναι καὶ ὁ Kant (Παρατηρήσεις: Κ. Δ. Τσάτσος) : 45, 3-10

Παπαμιχαήλ, Γρ., Ἡ τριὰς τῶν ὑψίστων ἀξιῶν, τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπὸ τῆς χριστιανικῆς σκοπιᾶς (Λ) : 21, 208-23

Τσάτσος, Κ. Δ., Αἱ ἀντινομίαι τοῦ Πρακτικοῦ Λόγου (Λ) : 37, 16-34

Hadamard, J., Création scientifique et création artistique : 4, 382-4

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1. Ἀ ρ χ α ί α Φ ι λ ο σ ο φ ί α

Αἰγινήτης, Β., Περὶ τοῦ ἀναδρομικοῦ συλλογισμοῦ : 30, 219-20

Περὶ τοῦ φιλοσόφου Σωκράτους (Παρατηρήσεις : Σ. Δοντᾶς) : 31, 424-32

Βασιλείου, Φ., Αἱ «ἰδέαι» τοῦ Πλάτωνος εἰς τὰ σύγχρονα μαθηματικά : 43, 70-88

---

* (Λ) = Λόγος. Ἄλλως Ἀνακοίνωσις.

Βορέας, Θ., Πυθαγόρεια σύμβολα : ἡ ρήτρα «κυάμων ἀπέχεσθαι» : 2, 318-27
Ἐγκέφαλος καὶ ψυχὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλληνικῇ φιλοσοφίᾳ : 3, 679-91
Ὁ Πλάτων καὶ τὰ μεγάλα ἰδεώδη τῆς ἀνθρωπότητος (Λ) : 22, Γ΄ 19-34
Τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας τῆς βουλήσεως ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλλάδι : 23, 217-30, 283-90
Δεσποτόπουλος, Κ., Διόρθωσις χωρίου τῆς *Πολιτείας* τοῦ Πλάτωνος : 27, 203-11
Δοντᾶς, Σ., Διατί ὁ μέγιστος τῶν φιλοσόφων Σωκράτης δὲν ἔγραψε τίποτε : 31, 379-88
Ζέγγελης, Κ., Ποία ἡ ἀληθὴς ἑρμηνεία τῆς κοσμογονικῆς θεωρίας τῶν ἀριθμῶν τοῦ Πυθαγόρα : 8, 158-63
Τὰ μαθηματικὰ παρὰ Πλάτωνι (Λ) : 24, 153
Ζερβός, Π., Αἱ μαθηματικαὶ ἔννοιαι παρὰ Πλάτωνι (Λ) : 25, 344-58
Ζοῦμπος, Α. Ν., Ἡ θεωρία τοῦ «πανενθεϊσμοῦ» τοῦ Krause ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ Ἡρακλείτου : 36, 163-6
Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., Ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος (Λ) : 35, 207-28
Καλιτσουνάκης, Ι., Ἡ παρὰ Πλάτωνι μνεία τοῦ Ὀρφέως : 2, 377-85
Ἡ ἐν τῷ *Εὐθύφρονι* πλατωνικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὁσίου καὶ ἡ χρονολόγησις τοῦ διαλόγου : 5, 395-420
Ὁ Πλάτων καὶ ἡ συμβολὴ αὐτοῦ εἰς τὸν νεώτερον πολιτισμὸν (Λ) : 21 (Γ΄), 19-38
Κούζης, Ἀ., Περὶ τοῦ Ἱπποκράτους ἐπὶ τῇ 2400ῇ ἐπετηρίδι τῆς γεννήσεως αὐτοῦ (Λ) : 15, 313-8
Εἰσήγησις κατὰ τὸν ἑορτασμὸν τῆς γενεθλίου ἡμέρας τοῦ Πλάτωνος (Λ) : 21 (Γ΄), 16-8.
Οἰκονόμος, Γ., Ἡ ἰδέα τοῦ καλοῦ παρὰ Πλάτωνι (Λ) : 23, 190-214
Στεφανίδης, Μ., Ὁ ἀριστοτελικὸς ὁρισμὸς τῆς τραγωδίας καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ Φυσικὴ Φιλοσοφία : 16, 171-4
Τὰ περὶ «λέξεως» κεφάλαια ἐν τῇ *Ποιητικῇ* τοῦ Ἀριστοτέλους : 17, 145-50
Ὁ Ἀριστοτέλης ὡς ποιητής : 18, 249-53
Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸν Πλούταρχον : 24, 80-4
Méditations sur l'Atomisme : 30, 283-6
Τούλ, Χ., Τὰ κοσμογονικὰ συστήματα τῶν Ἱπποκρατικῶν ἰατρῶν : 45, 35-63
Τριανταφυλλόπουλος, Κ., Εἰσήγησις εἰς τὸν ἑορτασμὸν τῶν γενεθλίων τοῦ Πλάτωνος : 23, 184-9
Τσάτσος, Κ. Δ., Πλάτωνος Πολιτικὰ (Λ) : 41, 150-72, 187-213

Φιλιππίδης, Λ., Κριτικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ κείμενον τοῦ Πλουτάρχου *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* : 19, 267-73
Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν, Περὶ τῆς ἀποδιδομένης εἰς τὸν Μ. Φώτιον δοξασίας περὶ ὑπάρξεως δύο ψυχῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ : 5, 251-7
Joja, Atan., Présence d'Aristote dans la logique moderne (Λ) : 34, 332-50

2. Νεώτερη Φιλοσοφία

Βορέας, Θ., Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία κατὰ τοὺς μετὰ τὴν ἅλωσιν χρόνους : 4, 76-88
Ζέγγελης, Κ., Ὁ Einstein ὡς κοινωνικὸς καὶ πολιτικὸς Φιλόσοφος (Λ) : 19, 345-6
Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., Ἔγελος καὶ Ἰωάννης Βενθύλος : 44, 70-1

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Κανελλόπουλος, Π., Οἱ νέοι παράγοντες τῆς Ἱστορίας καὶ τὸ μέλλον τοῦ ἀνθρώπου (Λ) : 34, 365-89

ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Λούβαρις, Ν., Ἡ οὐσία τῆς Θρησκείας κατὰ τὴν σύγχρονον Φιλοσοφίαν (Λ) : 35, 434-44
Μπρατσιώτης, Π., Χριστιανισμὸς καὶ Ἑλληνισμὸς ἐν ἀντιθέσει καὶ συνθέσει (Λ) : 32, 278-304

ΠΑΙΔΕΙΑ

Βορέας, Θ., Ἡ Φιλοσοφία καὶ ἡ Ἑλλὰς (Λ) : 11, 84-98
Ζακυθηνός, Δ., Κλασσικαί, Βυζαντιναὶ καὶ Νεοελληνικαὶ σπουδαί: 45 127-37
Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., Ἡ Ἑλλὰς ὡς οἰκουμενικὴ ἰδέα (Λ) : 45, 29-34
Ἡ θέσις τοῦ Ἑλληνισμοῦ εἰς τὸν σύγχρονον κόσμον (Λ) : 36, 297-310
Κασιμάτης, Γρ., Σκέψεις τινὲς ἐπὶ τῆς κρίσεως τῶν ἀνθρωπιστικῶν σπουδῶν : 45, 138-45
Μαλτέζος, Κ., Σκέψεις τινὲς ἐπὶ τῆς ἀνακοινώσεως τοῦ Hadamard, J., «Les véritables Humanités» : 4, 465-8
Μπρατσιώτης, Π., Τὰ Ἑλληνικὰ γράμματα καὶ ἡ Ἐκκλησία : 45, 150-9
Τεχνικὴ καὶ τεχνοκρατία ἐξ ἐπόψεως χριστιανικῆς (Λ) : 35, 446-59

Τσάτσος, Κ. Δ., Ἡ ἀποστολὴ τῆς Ἑλλάδος εἰς τὸν σύγχρονον κόσμον (Λ): 41, 553-70
Ἡ διαμόρφωσις τῶν Οὐμανιστικῶν σπουδῶν ἐν Ἑλλάδι : 45, 89-95
Hadamard, J., Les véritables Humanités : 4, 469-71

ΔΙΚΑΙΟΝ

Πουλίτσας, Π., Περὶ τῆς ἰδέας τῆς πολιτείας δικαίου παρὰ τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν : 22, 380-417
Περὶ τῆς αἰδοῦς, ἰδίᾳ ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸ Δίκαιον κατὰ τὰς θεωρίας τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων (Λ) : 32, 553-71

ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΦΥΣΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Αἰγινήτης, Β., Ὁ Ἀλβέρτος Ἀϊνστάϊν καὶ τὸ ἔργον του (Λ) : 30, 183-95
Αἰγινήτης, Δ., Ἡ ἐξέλιξις τῶν κόσμων (Λ) : 4, 233-58
Καββαδίας, Α., Ἡ τρίτη περίοδος τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς (Λ) : 40, 13-31
Παπαϊωάννου, Κ., Τὸ κοσμολογικὸν πρόβλημα (Λ) : 36, 199-213

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Ἀνδρεάδης, Α. Μ., Περὶ τῶν δημοσιονομικῶν ἰδεῶν τοῦ Ξενοφῶντος: 3, 46-58
Γαλανόπουλος, Α. Γ., Ἐπὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς γεωγραφικῆς θέσεως τῆς Ἀτλαντίδος (ἐπὶ σχετικῶν χωρίων τοῦ Πλάτωνος) : 35, 401-18
Ζοῦμπος, Α. Ν., Οἱ βιολογικοὶ ὅροι «ἐπιγένεσις» καὶ «προϋπαρξις» ἐν τῇ πρωΐμῳ Ἑλληνικῇ διανοήσει : 38, 215-7
Κοσμετᾶτος, Γ., Περὶ τῶν διπλῶν (δισώμων) τεράτων καὶ τῆς ἐξηγήσεως αὐτῶν, ἐξ ἀφορμῆς σχετικοῦ χωρίου τοῦ *Συμποσίου* τοῦ Πλάτωνος (P. 189 d) : 28, 59-68
Περὶ ἑρμαφροδιτισμοῦ (ἐξ ἀφορμῆς χωρίου τοῦ *Συμποσίου* τοῦ Πλάτωνος) : 29, 434-45
Παναγιώτου, Π., Στοιχεῖά τινα τῆς ἀρχῆς τῆς Ἐντροπίας καὶ τῆς ἐξ αὐτῆς μεταβολῆς τοῦ περιβάλλοντος καὶ ἐξελίξεως τῶν ζωϊκῶν εἰδῶν παρὰ Πλωτίνῳ : 18, 267-73
Szabó, A., Wie kamen die Pythagoreer zu dem Satz Eucl. *Elem.* II 5? (Παρατηρήσεις : Φ. Βασιλείου : 231-2) : 43, 203-31
Σκλαβοῦνος, Γ., Περὶ Γαληνείων ὅρων καὶ ἰδίως περὶ τῶν ὅρων «ἀνάδοσις, εὐανάδοτος, δυσανάδοτος» μετὰ δύο ἐπιμέτρων, I διὰ τὸν Γαληνὸν καὶ II διὰ τὸν Ψελλόν : 25, 298-334
Σταμάτης, Ε., Περὶ τῶν ἀσυμμέτρων ἀριθμῶν παρὰ τοῖς ἀρχαίοις : 29, 337-45
Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς γεωμετρικῆς ἀλγέβρας τῶν Πυθαγορείων: 30, 262-82

Σταμάτης, Ε., Παρατηρήσεις τινὲς ἐπὶ τῶν δι' ἐπαναλήψεως διαδοχικῶν προσεγγίσεων παρὰ τοῖς ἀρχαίοις : 31, 336-43
'Επὶ τοῦ μαθηματικοῦ χωρίου τοῦ *Θεαιτήτου* τοῦ Πλάτωνος: 31, 10-6, 32, 87-90
Περὶ τῆς θεωρίας τῶν συνόλων παρὰ Πλάτωνι : 33, 298-303
Περὶ τοῦ ἀξιώματος τῆς ἀδρανείας : 34, 272-3
Στεφανίδης, Μ., 'Αριστοτέλης, 'Αρχιμήδης, Γαλιλαῖος : 28, 254-63

ΛΟΓΟΙ ΚΑΙ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ ΜΗ ΔΗΜΟΣΙΕΥΟΜΕΝΟΙ

Ζέγγελης, Κ., 'Η φυσικὴ τοῦ 'Αριστοτέλους ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὰ σήμερον κρατοῦντα ἐν τῇ ἐπιστήμῃ : 25, 182
Αἱ φυσικαὶ ἐπιστῆμαι εἰς τὴν ἀρχαίαν 'Ελλάδα : 29, 284
Καλιτσουνάκης, Ι., Πλατωνικὰ ζητήματα : 7, 390, 8, 402
Κουγέας, Σωκρ., Ζηνώνειοι πάπυροι ἐν 'Αθήναις : 11, 340
Κούζης, 'Αρ., Τὰ ἰατρικὰ ἔργα τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδου κατὰ τοὺς ὑπάρχοντας κώδικας : 17, 117
Παπαμιχαήλ, Γρ., Μάξιμος ὁ Γραικὸς καὶ αἱ κλασσικαὶ σπουδαὶ ἐν Ρωσίᾳ : 21, 97
'Η ἀνθελληνικὴ μονορθοδοξία τῶν Ρώσων τοῦ ΙΕ' αἰῶνος καὶ Μάξιμος ὁ Γραικὸς (Λ) : 22, 185
Ρωμαῖος, Κ., 'Ο Δαίδαλος κατὰ τὸν Πλάτωνα : 24, 138
Στεφανίδης, Μ., Κριτικὰ εἰς τὸν Πλούταρχον : 22, 149
Heidegger, M., 'Η καταγωγὴ τῆς τέχνης καὶ ὁ προορισμὸς τῆς σκέψεως (Λ) : 42, 43

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ ΒΙΒΛΙΩΝ

Αἰγινήτης, Β., : Δ. Κωτσάκη, 'Η ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος καὶ ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως : 28, 379-80
'Αμαντος, Κ., : Β. Λαούρδα, Περὶ τῶν ὁμιλιῶν τοῦ Πατριάρχου Φωτίου: 32, 115-6
'Ανδρεάδης, 'Ανδ., : Β. Α. Groningen, Περὶ τοῦ β' βιβλίου τῶν *Οἰκονομικῶν* τοῦ 'Αριστοτέλους : 9, 293
Βασιλείου, Φ., : Arpàd Szabó, 'Απαρχαὶ τῆς 'Ελληνικῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης : 45, 78-82
Βορέας, Θ., : Κλ. Τσούρκα, Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée : 24, 8-10
'Εξαρχόπουλος, Ν., : Θ. Βλησίδου, 'Ο ἄνθρωπος, ὁ κόσμος καὶ ὁ Θεός: 33, 73-4

Καββαδίας, Α., : Ἱπποκράτης. Ἅπαντα τὰ ἔργα. Εἰσαγωγὴ-σχόλια Γ. Πουρναροπούλου. Μετάφρασις Καίσαρος Ἐμμανουήλ : 43, 46-8
Καλιτσουνάκης, Ι., : Ἰωάν. Συκουτρῆ, Μελέται καὶ ἄρθρα : 31, 125-9
Χ. Ζαλοκώστα, Σωκράτης, ὁ προφήτης τῆς ἀρχαιότητος : 38, 219
Κουγέας, Σωκρ., : Β. Λαούρδα, Ὁμιλίαι Φωτίου : 36, 129-32
Μπαλάνος, Δ., : Ν. Λούβαρι, Μεταξὺ δύο κόσμων : 24, 226-7
Β. Τατάκη, La Philosophie Byzantine : 25, 10-2
Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων : 31, 245-6
Μπρατσιώτης, Π., : Παν. Κανελλοπούλου, Πέντε Ἀθηναϊκοὶ διάλογοι : 31, 260-1
Ρωμαῖος, Κ., : Ε. Παπανούτσου, Αἰσθητική : 24, 167-8
S. Guebregzie, Πλάτωνος *Κρίτων*, εἰς μετάφρασιν εἰς τὴν Αἰθιοπικὴν (Ἀχμαρικήν) : 31, 225-6
Σκάσσης, Ἑρρ.,: Κ. Γρόλλιου, Τέχνη ἀλυπίας, κοινοὶ τόποι τοῦ *Πρὸς Πολύβιον* τοῦ Σενέκα καὶ πηγαὶ αὐτῶν : 32, 109-13
Ι. Σταματάκου, Πλουτάρχου Ἠθικῶν, *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*: 33, 152-8
Σωτηρίου, Γ., : Ε. Παπανούτσου, Γνωσιολογία : 29, 170-2
Τριανταφυλλόπουλος, Κ., : G. Vlachos, Essai sur la Politique de Hume : 30, 213-9

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΙΣ ΒΙΒΛΙΩΝ ΜΗ ΔΗΜΟΣΙΕΥΟΜΕΝΑΙ

Ἐξαρχόπουλος, Ν., Π. Θεοδωροπούλου, *Πολιτικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλους, εἰς μετάφρασιν παρ' αὐτοῦ : 9, 11
Οἰκονόμος, Γ., : Θ. Βορέα, Ἀκαδημεικά : 10, 408
Θ. Βορέα, Ἀνάλεκτα : 14, 607

(Σύνταξις - Ἐπιμέλεια : Π. Δρακόπουλος)

ΚΥΡΙΩΤΕΡΑΙ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΑΙ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 2 (1972)

AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie
ΑΦΘΕ	Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν
CQ	Classical Quarterly
DG	Doxographi Graeci
ΕΕΦΣΠΑ	Ἐπιστ. Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσ. Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν
ΕΕΦΣΠΙ	Ἐπιστ. Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσ. Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Ἰωαννίνων
JHS	Journal of Hellenic Studies
JPh	Journal of Philosophy
ΠΑΑ	Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν
PG	Patrologia Graeca
P.U.F.	Presses Universitaires de France
RE	Real–Encyclopädie
REG	Revue des Études Grecques
RPhilos	Revue Philosophique
RPhL	Revue Philosophique de Louvain
RSF	Rivista critica di Storia della Filosofia
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker

ΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

G. P. Henderson, Πολιτική, Ἠθική, «Φύσις» καὶ «Νόμος» 98-99

Στ. Ράμφος, Νόστος 135-136

A. Κελεσίδου-Γαλανοῦ, Ἀναζητώντας τὴν Ἀξία. Ὁ Πλάτων καὶ ἡ Πρωταρχὴ 199-200

J. P. Anton, Ἡ ἀρχὴ τῆς ἀντιφάσεως κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ὀντολογικὴ θεμελίωσις καὶ πλατωνικὲς πηγές της 281-283

D. Z. Andriopoulos, *Αἴσθησις* καὶ *νόησις* κατὰ τοὺς Στωικούς 325-326

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

J. N. Theodorakopoulos, Philosophie und Existenzialismus 34-36

K. Tsatsos, Die Ideen der Gerechtigkeit und des Rechts. Richtiges und Positives Recht. 57-60

Ph. Vassiliou, Logic, Language and Mathematics 84

B. Tatakis, Quelques considérations sur l'affirmation 106

St. Panou, Existenz und Zweifel. Das Problem der Struktur des Bewußtseins 115-116

F. Voros, Truth is in the depth. Democritus, Fr. 117 150-151

B. Papoulia, Probleme der Gegenwärtigkeit Platons, 1. Die Geschichtlichkeit der Methode 219-221

C. Despotopoulos, Sur la Politiologie de Platon 234

E. Platis, Interpretative Betrachtungen zu Platons *Kriton*. Der philosophische Gehalt des Dialogs 260-265

N. Avgélis, La Métaphysique en tant que transcendance de la Physique chez Aristote 302-304

L. Benakis, Die Entstehung der Vernunftseele nach Aristoteles und der christlichen Lehre. Anläßlich eines neuen Textes von Arethas 335-336

ΣΥΝΕΡΓΑΤΑΙ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 2 (1972)

Andriopoulos D. Z., Ἐπικουρικὸς Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Missouri (Dept. of Philosophy, University of Missouri, Kansas City, Mi. 64110, USA).

Anton P. John, Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Emory τῆς Atlanta (Department of Philosophy, Emory University, Atlanta, Georgia 30322, USA).

Αὐγελῆς Γ. Νικόλαος, Δρ. Φιλοσοφίας - Ἐπιμελητὴς τῆς ἕδρας τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Θεσσαλονίκης (Goethe-Str. 57, 53 Bonn-Bad Godesberg, W. Deutschland).

Βασιλείου Φίλων, Ὁμότιμος Καθηγητὴς τῶν Ἀνωτέρων Μαθηματικῶν τοῦ Ε.Μ. Πολυτεχνείου - Ἀκαδημαϊκὸς (Ἕβανς 23, Ἀθῆναι 909).

Βῶρος Κ. Φανούριος, Φιλόλογος - Ὑπότροφος Ι.Κ.Υ. (Department of Philosophy, University of Edinburgh, Edinburgh 8, Scotland, Great Britain).

Δεσποτόπουλος Κωνσταντῖνος, Πρόσεδρος Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ Πανεπ. Nancy (13, Place Carnot, 54 Nancy, France).

Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, Φιλόλογος - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἀναπ. Πολέμου 16, Ἀθῆναι 140).

Henderson G. P., Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Dundee - Ἀντεπιστέλλον Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Department of Philosophy, University of Dundee, Dundee, Scotland, Great Britain).

Θεοδωρακόπουλος Ν. Ἰωάννης, Ὁμότιμος Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκὸς (Διδότου 9, Ἀθῆναι 144).

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Αθηνῶν (Πίνδου 42, Ἀθῆναι 806).

Μπενάκης Γ. Λίνος, Δρ. Φιλοσοφίας - Διευθυντὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἁγ. Μελετίου 104, Ἀθῆναι 821).

Πάνου Σταῦρος, Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τῆς Παιδαγωγικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπ. Regensburg (Tituler-Str. 5, 8 München 81, W. Deutschland).

Παπούλια Βασιλική, Δρ. Φιλοσοφίας - Ἐπιστημονικὴ Συνεργάτις τοῦ Ἐθνικοῦ Ἱδρύματος Ἐρευνῶν (Εὐφρονίου 23, Ἀθῆναι 516).

Πλατῆς Ν. Ἐλευθέριος, Φιλόλογος - Ἐπιθεωρητὴς Μέσης Ἐκπαιδεύσεως (Μαιζῶνος 29, Πάτραι).

Ράμφος Στέλιος, Ἔκτακτος Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Paris-Vincennes (9, rue de Verneuil, Paris VII, France).

Σκουτερόπουλος Νικόλαος, Βοηθὸς Ἐργαστηρίου Πειραματικῆς Παιδαγωγικῆς Πανεπ. Ἀθηνῶν (Ν. Δημητρακοπούλου 36, Ἀθῆναι 403).

Τατάκης Βασίλειος, Ὁμότιμος Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Θεσσαλονίκης (Ἠπείρου 13, Ἀθῆναι).

Τσάτσος Κωνσταντῖνος, τ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκὸς (Κυδαθηναίων 9, Ἀθῆναι 119).

ΠΑΡΟΡΑΜΑΤΑ — ERRATA

Σελ.	89	στίχ.	2	ἄνω	ἀντὶ possesion νὰ γραφῆ possession
Σελ.	92	στίχ.	1	κάτω	μετὰ τὸ/after to νὰ τεθῆ/insert: shout
Σελ.	94	στίχ.	20	ἄνω	μετὰ τὸ/after situations νὰ τεθῆ/insert: as they arise. Now I do not mean that it must provide instant answers
Σελ.	96	στίχ.	20	ἄνω	ἀντὶ incostant νὰ γραφῆ inconstant.
Σελ.	106	στίχ.	16	κάτω	ἀντὶ cet œuvre νὰ γραφῆ cette œuvre
Σελ.	108	στίχ.	2	κάτω	ἀντὶ Thulsturp νὰ γραφῆ Thulstrup
Σελ.	109	στίχ.	1	κάτω	ἡ παραπομπὴ «Tijdschrift voor Filosofie» 1972 νὰ συμπληρωθῆ: σελ. 489-99.
Σελ.	140	στίχ.	13	κάτω	ἀντὶ ἀπόσπ. 56 νὰ γραφῆ ἀπόσπ. 156
Σελ.	161	στίχ.	6	ἄνω	ἀντὶ narure νὰ γραφῆ nature
Σελ.	162	στίχ.	7	κάτω	νὰ διαβασθῆ/lire: transposée de l'ethnologique (...) au théologique,
Σελ.	167	στίχ.	9	κάτω	ἀντὶ dun νὰ γραφῆ du
Σελ.	171	στίχ.	5	ἄνω	ἀντὶ nurriture νὰ γραφῆ nourriture
Σελ.	171	στίχ.	7	ἄνω	ἀντὶ te νὰ γραφῆ et
Σελ.	188	στίχ.	15	ἄνω	ἀντὶ le l'en soi νὰ γραφῆ l'en soi
Σελ.	214	στίχ.	3	κάτω	ἀντὶ abzahlbare νὰ γραφῆ abzählbare
Σελ.	228	στίχ.	18	κάτω	ἀντὶ διαφορὰ νὰ γραφῆ διαφθορὰ
Σελ.	228	στίχ.	14	κάτω	ἀντὶ εὔνοια νὰ γραφῆ ἔννοια
Σελ.	229	στίχ.	9	κάτω	ἀντὶ ἄρχῃ νὰ γραφῆ ἄρχει
Σελ.	230	στίχ.	11	κάτω	ἀντὶ way νὰ γραφῆ may
Σελ.	233	στίχ.	3	ἄνω	ἀντὶ λειτουργιῶν νὰ γραφῆ λειτουργῶν

ΕΚ ΤΩΝ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ *

«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ»

Πλάτωνος Συμπόσιον : Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ † Ἰωάννου Συκουτρῆ, Ἔκδ. Β΄, Ἀθῆναι 1951, 244 σελ. ..... δρχ. 80

Ἀριστοτέλους Περὶ Ποιητικῆς : Μετάφρασις ὑπὸ † Σίμου Μενάρδου. Εἰσαγωγή, κείμενον καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ † Ἰω. Συκουτρῆ, Ἀθῆναι 1937, 286 σελ. ..... δρχ. 80

Πλουτάρχου Τῶν ἑπτὰ σοφῶν Συμπόσιον : Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ Ἐμμ. Δαυΐδ, Ἀθῆναι 1936, 140 σελ. ..... δρχ. 18

Θεοφράστου Χαρακτῆρες : Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ Ἐμμ. Δαυΐδ, Ἀθῆναι 1940, 114 σελ. ..... δρχ. 18

ΕΠΕΤΗΡΙΔΕΣ ΤΩΝ ΚΕΝΤΡΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

ΚΕΝΤΡΟΥ ΣΥΝΤΑΞΕΩΣ ΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ ΛΕΞΙΚΟΥ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ

ΛΕΞΙΚΟΓΡΑΦΙΚΟΝ ΔΕΛΤΙΟΝ

Τόμοι : Α΄ (1939), Β΄ (1940), Γ΄ (1941), Δ΄ (1942-1948), Ε΄ (1950), ΣΤ΄ (1953-1954), Ζ΄ (1955), Η΄ (1958), Θ΄ (1959), Ι΄ (1960), ΙΑ΄ (1966-69), ΙΒ΄ (1970-72), ἕκαστος δρχ. 75

Παράρτημα 1 : Δ. Η. Οἰκονομίδου, Γραμματικὴ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου τοῦ Πόντου, 1958, 506 σελ. ..... δρχ. 225

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ

Ἔτη : Α΄ (1939), Β΄ (1940), Γ΄-Δ΄ (1941-42), ἕκαστον ..... δρχ. 60
Ἔτος Ε΄-ΣΤ΄ (1943-44) ..... δρχ. 100
Τόμοι : 5 (1945-46), 6 (1950-51), 7 (1952), 8 (1953-54), ἕκαστος ..... δρχ. 60
Τόμοι : 9-10 (1955-57), 11-12 (1958-59), 13-14 (1960-61), 15-16 (1962-63), ἕκαστος ..... δρχ. 100
Τόμος 17 (1964) ..... δρχ. 60

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

Τόμοι : 18-19 (1965-66), 20-21 (1967-68), ἕκαστος ..... δρχ. 100

*** Αἱ ἐκδόσεις τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν πωλοῦνται καὶ εἰς τὰ κεντρικὰ Βιβλιοπωλεῖα.**

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΝΕΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ

Τόμοι : Α΄ (1939), Β΄ (1940) καὶ Γ΄ (1950), ἕκαστος ..... δρχ. 60
Τόμος Δ΄ (1951-1952) ..... δρχ. 100
Τόμος Ε΄ (1953-1955) ..... δρχ. 60
Τόμος ΣΤ΄ (1956) ..... δρχ. 100
Τόμος Ζ΄ (1957) ..... δρχ. 60
Τόμοι Η΄-Θ΄ (1958-1959) ..... δρχ. 100
Τόμοι ΙΒ΄ (1962), ΙΔ΄ (1964), ἕκαστος ..... δρχ. 60

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΑΡΧΕΙΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Τόμοι : 1 (1948), 2 (1949), 3 (1950), 4 (1951), 5 (1954), 6 (1955), 7 (1957), 8 (1958), 9 (1960), ἕκαστος ..... δρχ. 75

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Τόμοι : 10-11 (1964), 12 (1965), 13 (1966), 14 (1967), 15 (1968) 16-17 (1969-70) ἕκαστος ..... δρχ. 75

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΩΝ ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑΣ ΚΑΙ ΕΦΗΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ

ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ Α΄ (ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑ)

1 (1960), 2 (1960), 3 (1972), 4 (ὑπὸ ἔκδοσιν) ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

ANNUAL REPORT

1960 — ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

CONTRIBUTIONS FROM THE RESEARCH CENTER FOR ASTRONOMY AND APPLIED MATHEMATICS, SERIES I (ASTRONOMY)

No 1 (1959) - 30 (1972) ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ» - ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

1 (1971), 2 (1972), ἕκαστος ..... δρχ. 180.

ΤΥΠΟΙΣ Ν. & Μ. ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΥ
Ρήγα Παλαμήδου 5, Ἀθῆναι - Τηλ. 3219306

ΔFg

T.S

A.V.O

€