4

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

4 ΑΘΗΝΑΙ 1974

Φιλοσοφία

1974

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. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ, ΚΩΝΣΤ. ΤΣΑΤΣΟΣ
ΦΙΛΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΟΘΩΝ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: Λ. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ

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

EDITORIAL BOARD

Prof. J. N. THEODORAKOPOULOS, President
Prof. P. KANELLOPOULOS,
Prof. C. TSATSOS, Prof. PHILON VASSILIOU,
Prof. O. PYLARINOS
Dr. LINOS BENAKIS, Director, Dr. E. N. ROUSSOS,
Dr. ANNA KELESSIDOU-GALANOS, Dr. MYRTO
DRAGONA-MONACHOU, G. ALATZOGLOU-THEMELIS

ΣΥΝΤΑΞΙΣ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, ΑΘΗΝΑΙ 136, ΤΗΛ. 600.140

EDITORIAL OFFICE - DISTRIBUTION

RESEARCH CENTER FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14 ANAGNOSTOPOULOU St., ATHENS 136, GREECE
(Price per issue for abroad $ 10)

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

4 ΑΘΗΝΑΙ 1974

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 4 (1974)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Οὐσία καὶ μεταφυσικὴ πρωταρχὴ τῆς Ἱστορίας ὡς γίγνεσθαι 5

Γ. Μουρέλος, Ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος γιὰ τὴ μελέτη καὶ ἑρμηνεία τῶν φαινομένων 27

Κ. Μιχαηλίδης, Ἡ διαλογικὴ ἀνθρώπου καὶ ὄντος. Προϋποθέσεις μιᾶς ὑπαρξιακῆς ὀντολογίας 50

Στ. Πάνου, Λογικὴ τοῦ μηδενὸς 59

C.-S. Dongorozi, La suppression du principe d'isomérie et sa restauration 68

Δ. Μαρκῆς, Σημασία καὶ Μετάφρασις. Ὁ Quine καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως 77

Π. Α. Γέμτος, Ἡ προβληματικὴ τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες 120

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

St. Castanos de Medicis, Actualité de la pensée d'Héraclite 137

K. Katsimanis, Messages delphiques et Socratisme 155

R. H. Epp, Katharsis and the Platonic Reconstruction of Mystical Terminology 168

Ν. Μπούσουλας, Ἔκσταση, μύηση καὶ ὑπερτάτη ἐποπτεία στὸ *Συμπόσιον* τοῦ Πλάτωνος 180

E. Maula, The Constants of Nature. A Study in the Early History of Natural Law 211

Fr. L. Beeretz, Die Aufgabe der «Metaphysik» des Aristoteles 247

Ph. Kargopoulos, Mythos and Tragedy in the *Poetics* of Aristotle 259

Γ. Κουμάκης, Ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸ γῆρας ἀπὸ κοινωνικὴ ἄποψη 274

M. Dragona-Monachou, Posidonius' «Hierarchy» between God, Fate and Nature and Cicero's *De divinatione* 286

G. Papademetriou, Moses Maimonides' Doctrine of God 306

Λ. Μπενάκης, Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος, *Πρὸς ἠρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις* (Γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως καὶ γιὰ τὴ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου). Πρώτη ἔκδοση μὲ νεοελληνικὴ μετάφραση καὶ Εἰσαγωγὴ 330

Α. Μουλάκης, Τιμὴ καὶ τιμιότης. Ὁ Thomas Hobbes καὶ ἡ κλασσικὴ παράδοση 377

Α. Κελεσίδου-Γαλανοῦ, Ἡ πλατωνικὴ «ψυχαγωγία» στὴ σύγχρονη σκέψη. Ἡ διαλεκτικὴ τῆς μέθεξης καὶ ὁ Gabriel Marcel 387

T. Bougas, Intersubjectivité espérante. Le thème du «toi» dans la philosophie de Gabriel Marcel 419

A. Fotinis, Perception and the External World. A Historical and Critical Account 433

Ι. Τζαβάρας, Προβλήματα καὶ προτάσεις γιὰ μιὰ νεοελληνικὴ μετάφραση τοῦ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger 449

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Ε. Ν. Ροῦσσος: *Plotini Opera*. I-III, Ed. P. Henry - H.-R. Schwyzer, Paris / Bruxelles / Leiden 1951-1973 459

Μ. Δραγώνα - Μονάχου: A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974 465

Στ. Πάνου: H. - J. Sandküher, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt 1968 — H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970 — M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971 — J. Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Freiburg / München 1972 477

Ν. Αὐγελῆς: W. von Del-Negro, *Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin 1970 481

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

FISP, «Οἱ φιλόσοφοι γιὰ τὸ ἔργο τους». Μιὰ ἔκδοση καὶ μιὰ παρουσίαση: 485

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Ἡ φιλοσοφία ὡς μαρτυρία τῆς ἐσωτερικῆς ἐμπειρίας (Symposium FISP, Βέρνη 1973) 485

Α. Κελεσίδου - Γαλανοῦ, Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου στὸ ἔργο τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου. Προλεγόμενα 490

Ἡ ἔκδοση τῶν Βυζαντινῶν φιλοσοφικῶν ἔργων 493

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Οἱ τύχες τῆς Φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο (Ἀνακοίνωση στὸ 5ο Διεθνὲς Συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας) 495

Φιλοσοφικαὶ ἀνακοινώσεις καὶ ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἀκαδημίαν Ἀθηνῶν κατὰ τὸ 1974 498

Μία ἐπιτυχὴς ἐκλογὴ 499

Βιβλία καὶ Περιοδικὰ ἀποσταλέντα πρὸς τὴν Σύνταξιν τῆς «Φιλοσοφίας» 499

Συντομογραφίαι τοῦ τόμου 4 (1974) 505

Εὑρετήριον Ἑλληνικῶν Περιλήψεων τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων 506

Tables of Summaries in Foreign Languages 506

Συνεργάται τοῦ τόμου 4 (1974) 507

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

ΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΠΡΩΤΑΡΧΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΩΣ ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ*

Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ὡς συστηματικὸς φιλοσοφικὸς τοῦ ἀνθρώπου λόγος περὶ τῆς οὐσίας τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι ἐγεννήθηκε κατὰ τὸν δέκατον ὄγδοον αἰῶνα. Τὰ γεγονότα ποὺ συνετέλεσαν σ' αὐτὸ εἶναι πολλά. Πρῶτον τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ δυτικὸς Εὐρωπαῖος κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ ἀνακάλυψε πολλοὺς παλαιοὺς λαοὺς καὶ πολιτισμούς, ποὺ πρὶν τοῦ ἦταν ἄγνωστοι, καὶ ὅτι οἱ πολιτισμοὶ αὐτοὶ ἦταν διαφορετικοὶ ἀπὸ τὸν δικό του. Δεύτερον εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι μὲ τὴν Ἀναγέννηση ὁ δυτικὸς Εὐρωπαῖος ἔσκυψε βαθύτερα μέσα στὸν πολιτισμὸ τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος καὶ μέσα στὸ νόημα τῆς Βίβλου. Καὶ τὰ δύο αὐτὰ γεγονότα τὸν ἀνάγκασαν νὰ θέση τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τῆς ἱστορίας ὡς ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, ὡς ἀνθρώπινου ἔργου.

Τὸ τρίτο σημαντικὸ γεγονὸς ποὺ συνετέλεσε ὥστε νὰ γεννηθῆ ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας εἶναι ὅτι ὁ διαφωτισμὸς τοῦ δεκάτου ὀγδόου αἰῶνα μὲ τὴν ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη του στὴν καθαρὴ Λογικὴ ἐπίστεψε ὅτι αὐτὴ πρέπει νὰ ὑπάρχη καὶ μέσα στὴν ἱστορία, μέσα στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι. Συνεπῶς μέσα στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι πρέπει νὰ εὑρίσκεται ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ συμπέρασμα τοῦτο, ὅπου κατέληξε ὁ διαφωτισμός, ἐνισχύθηκε τὰ μέγιστα καὶ ἀπὸ τὴν παράλληλη πρόοδο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία προσέφερε στὸν ἄνθρωπο ἁπτὰ δείγματα νέων, θεμελιακῶν γνώσεων. Ἡ προσφορὰ αὐτὴ τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ἐγέννησε στοὺς ἀνθρώπους τοῦ αἰῶνα αὐτοῦ τὴν ἐλπίδα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τελικῶς θὰ ἀπαλλαγῆ ἀπὸ τὴν ἄγνοια, ποὺ ὡς τώρα ἐκάλυπτε τὸ πνεῦμα του, καὶ συνάμα θὰ ἀπομακρύνη καὶ ὅλα τὰ κακὰ ἀπὸ τὴ ζωή του. Τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι τὸ βλέπει τώρα ὁ ἄνθρωπος ὡς τὴν προοδευτικὴ ἐκείνη κίνηση, ἡ ὁποία κατ' ἀνάγκην θὰ τὸν ὁδηγήση νὰ φθάση στὸν σκοπό του, κι αὐτὸς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλος παρὰ ἡ ἀπαλ-

---

* Κεφάλαιο τοῦ βιβλίου Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἀπὸ τὸν ἀνέκδοτο τέταρτο τόμο τοῦ ἔργου τοῦ συγγραφέως *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, τοῦ ὁποίου οἱ τόμοι 1 καὶ 2 ἐκυκλοφόρησαν τὸ 1974 καὶ οἱ τόμοι 3 καὶ 4 θὰ ἐκδοθοῦν τὸ 1975.

λαγὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἄγνοια καὶ ἀπὸ τὰ ἄλλα κακὰ ποὺ συνοδεύουν τὴ ζωή του. Μέσα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη ἔρχονται στὸ φῶς οἱ νόμοι τῆς φύσεως, ποὺ εἶναι συνάμα καὶ νόμοι τῆς Λογικῆς. Οἱ νόμοι αὐτοὶ ἀκριβῶς εἶναι — τώρα ποὺ παραμερίζεται ἡ ἀποκάλυψη — τὰ στηρίγματα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἱστορικὴ λοιπὸν σκέψη γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι πρέπει νὰ ἀνεύρη τὸν σκοπό, ὅπου τείνει τοῦτο, καὶ νὰ δείξη τοὺς νόμους ποὺ ὁδηγοῦν σ' αὐτὸν τὸν σκοπό. Ἡ γαλλικὴ ἐπανάσταση, ἡ ὁποία ἔστρεψε τὴν προσοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ πολιτικό του Εἶναι, συνετέλεσε πολύ, ὥστε ὡς σκοπὸς τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ ὅλου ἱστορικοῦ του γίγνεσθαι, νὰ θεωρηθῆ ἡ ἐλευθερία, ἡ πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας του. Γρήγορα ὅμως ὑψώθηκε τὸ ἐρώτημα: ποιὰ εἶναι τὰ μέτρα, σύμφωνα μὲ τὰ ὁποῖα θὰ κριθῆ, ὅτι πράγματι ἡ ἱστορία τείνει πρὸς τὴν πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου; Καὶ τὸ ἐρώτημα τοῦτο τὸ ἔθεσαν οἱ ἱστορικοί, οἱ ὁποῖοι δὲν μποροῦσαν νὰ δαμάσουν τὴν ἱστορικὴ ὕλη, ἔτσι, ὥστε νὰ πεισθοῦν καὶ οἱ ἴδιοι καὶ νὰ πείσουν συνάμα καὶ τοὺς ἄλλους, ὅτι αὐτὸς πράγματι εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας. Τὸ ἰδεῶδες τοῦ νόμου, τὸ ὁποῖον εἶχε δανεισθῆ ὁ διαφωτισμὸς ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ ἐφαρμοσθῆ καὶ στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι, ὅση προσπάθεια καὶ ἂν ἔγινε ἀπὸ πολλὲς πλευρές. Τὸ γεγονὸς τοῦτο ἀκριβῶς ἐδικαίωσε τοὺς ἱστορικοὺς καὶ ὡδήγησε τὴ φιλοσοφία τοῦ τέλους τοῦ δεκάτου ἐνάτου καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα νὰ καταλήξη στὴν διαπίστωση ὅτι μέσα στὴν ἱστορία τὸ σημαντικὸ δὲν εἶναι ἐκεῖνο ποὺ τυχὸν ἐπαναλαμβάνεται ἀλλὰ τὸ μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο.

Ὁ ταυτισμὸς τῆς ἱστορίας μὲ τὴ φύση, ὅπου εἶχε καταλήξει ὁ διαφωτισμός, εἶναι λογικῶς ἀπαράδεκτος, γιατὶ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι εἶναι πάντα κάτι καινούργιο, κάτι μοναδικό. Ὁ φυσικὸς νόμος πράγματι ἰσχύει παντοῦ καὶ συνεπῶς ἐπαναλαμβάνεται. Τὸ ἱστορικὸ ὅμως Εἶναι δὲν εἶναι πουθενὰ τὸ ἴδιο, ἀλλὰ παντοῦ διαφορετικὸ καὶ μοναδικό. Τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὴν ἱστορικότητα, ἔρχεται νὰ συλλάβη σὲ ὡρισμένες κατηγορίες ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας. Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας ἔρχεται νὰ κατακτήση τὴν οὐσία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, τὴν πρωταρχή του, καὶ τὸ εἶδος τῆς κινήσεως ποὺ τὸ χαρακτηρίζει.

Γιὰ νὰ φθάση ὅμως στὸ σκοπό της ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας δὲν ζητεῖ νὰ παραμερίση τὴν ἱστορικὴ ἐπιστήμη, ἀλλὰ εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ τὴν παρακολουθήση. Τὴν περιγραφὴ τῶν διαφόρων πολιτισμῶν, τὴν ἱστορική των γένεση καὶ θεμελίωση, τὴν ἄνθησή των καὶ τὴν παρακμή των, ὅλα αὐτὰ τὰ ἔργα ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τὰ ἀναγνωρίζει ὡς ἀποκλειστικὰ τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης. Τέλος ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας δὲν ὑποδεικνύει ποιὰ μέθοδο θὰ ἀκολουθήση ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη, ἀλλά, ὅπως εἴδαμε, ἀναλύει ἐκ τῶν ὑστέρων τὴν μέθοδο ποὺ ἀκολουθεῖ ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη, καὶ

σχηματίζει ἐννοιολογικὴ εἰκόνα γι' αὐτήν. Μέσα σ' αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν εἰκόνα τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι παρουσιάζεται ὡς κάτι τὸ μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο.

Τὸ μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο τοῦτο μέσα στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία καὶ συνιστᾶ τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, καταφαίνεται, ἂν ἀντιπαραθέσωμε σ' αὐτὴν τὴ ζωὴ τοῦ ζώου. Ἡ ζωὴ τοῦ ζώου δὲν ἔχει καμμία ἱστορικότητα. Τὸ ζῶο προσαρμόζεται βέβαια στὸ περιβάλλον του, ἡ προσαρμογὴ ὅμως αὐτὴ γίνεται μόνον μὲ τὸ ἔνστικτο, ὄχι μὲ τὴν ἐλεύθερη σκέψη καὶ ἐπιλογὴ ποὺ γίνεται στὸν ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ μόνον ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἱστορία, καὶ μόνον αὐτὸς μπορεῖ νὰ ἐρευνήση καὶ νὰ γράψη τὴν ἱστορία του. Τοῦτο ὅμως συνάμα σημαίνει ὅτι μόνον αὐτὸς γνωρίζει τί εἶναι ἱστορία καὶ τί δὲν εἶναι καὶ τέλος ποιὲς εἶναι οἱ πηγὲς τῆς ἱστορίας. Ἐφ' ὅσον ὅμως μόνον ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἱστορία, εἶναι αὐτονόητον ὅτι ἡ ἱστορία ὡς ἱστορικὴ πορεία, ὡς ἱστορικότης, ἀρχίζει μὲ τὸν ἄνθρωπο. Τὸ «ἀρχίζει» ὅμως ἐδῶ δὲν ἔχει χρονικὴ σημασία, ἀλλὰ ὀντολογική, δηλαδὴ ἐπισημαίνει τὶς δυνάμεις ἐκεῖνες μέσα στὸν ἄνθρωπο, ποὺ τὸν κάνουν ὂν ἱστορικό. Οἱ δυνάμεις αὐτὲς τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι τὰ ἔνστικτα, ὅπως στὰ ζῶα, ἀλλὰ ἡ βούληση, ἡ διάνοια, ἡ δύναμη τοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ, ἡ δύναμη τῆς ἐπιλογῆς, καὶ ἡ δύναμη ὄχι τόσον τῆς προσαρμογῆς στὸ περιβάλλον ὅσον τῆς ἀναπροσαρμογῆς τοῦ περιβάλλοντος πρὸς τὸν ἑαυτό του. Ὅταν τὸ περιβάλλον ἀλλάξη καὶ τὸ ἔνστικτο τοῦ ζώου δὲν ἐπαρκῆ γιὰ νὰ ἀναπροσαρμοσθῆ, τότε τὸ ζῶο πεθαίνει. Ἔτσι ἀκριβῶς ἐξαφανίσθηκαν πολλὰ εἴδη ζώων. Ἀντίθετα στὸν ἄνθρωπο, καὶ ὅταν τὸ περιβάλλον ἀλλάξη, ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ δὲν εἶναι καταστροφική, γιατὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ἐπιλογῆς καὶ τῆς ἀναπροσαρμογῆς τοῦ περιβάλλοντος πρὸς τὸν ἑαυτό του.

Ὁ ἄνθρωπος, μὲ τὴ δυνατότητα αὐτὴ ποὺ ἔχει, εἰσάγει μία πρόσθετη αἰτία μέσα στὸν κόσμο. Ἐκτὸς δηλαδὴ ἀπὸ τὴ φυσικὴ αἰτίο ποὺ ἰσχύει καὶ γι' αὐτὸν καὶ γιὰ τὸ ζῶο, ὁ ἄνθρωπος εἰσάγει τὴν αἰτία τῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἐλευθερία ὡς αἰτία τῆς ἱστορίας ἔγκειται στὴ δύναμη ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος νὰ αὐτοπροσδιορίζη σὲ μεγάλο βαθμὸ τὴ ζωή του. Ὁ αὐτοπροσδιορισμὸς αὐτὸς ἰσχύει γιὰ ὅλες τὶς περιοχὲς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἀκόμη καὶ γιὰ τὴ διατροφή του. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εὑρίσκει ἕτοιμη τὴν τροφή του — τουλάχιστον ἐφ'ὅσον εἶναι πράγματι ἄνθρωπος — ἀλλὰ πρέπει ὁ ἴδιος νὰ τὴν ἑτοιμάση. Γιὰ νὰ κατορθώση ὅμως τοῦτο, πρέπει νὰ κατευθύνη τὴ φύση ἔτσι, ὥστε ὄχι μόνον νὰ τοῦ δώση ἁπλῶς κάτι, ποὺ τοῦ εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ νὰ ἐπιζήση, ἀλλὰ νὰ τοῦ τὸ δώση σὲ ἀφθονία, σὲ περίσσεια. Τὴν περιοχὴ αὐτὴ τῆς ζωῆς τὴν καλύπτει ὅ,τι ὁ ἄνθρωπος ὀνομάζει οἰκονομία. Ἡ οἰκονομία, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, εἶναι ὁλόκληρο σύστημα σκέψεων καὶ ἐνεργειῶν τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ὁδηγοῦν στὴν παραγωγὴ τῶν οἰκονομικῶν ἀγαθῶν. Τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὴν ἐνδυμασία καὶ γιὰ τὴν ἐγκατάσταση, κατοικία τοῦ ἀνθρώπου.

Καὶ στὶς τρεῖς αὐτὲς περιοχὲς ὁ ἄνθρωπος δὲν σταματᾶ στὴν ἁπλῆ φυσικὴ κατάσταση, ἀλλὰ προχωρεῖ πέρα ἀπ' αὐτὴν καὶ μεταβάλλει τὴν ἁπλῶς φυσικὴ κατάσταση σὲ ἱστορική.

Σ' αὐτὸ τὸ πήδημα, ποὺ κάνει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ φυσικὴ στὴν ἱστορικὴ κατάσταση, ἔγκειται ἡ ἱστορικότης του. Αὐτὴν ὅμως τὴν ἱστορικότητά του τὴν ὀφείλει στὸ γεγονὸς ὅτι δὲν περιορίζεται στὰ ἔνστικτα, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖ τὸ πνεῦμα του, δηλαδὴ προχωρεῖ στὸν αὐτοπροσδιορισμό του μὲ τὴ δύναμη τῆς ἐλευθερίας ποὺ ἔχει. Ἐνῶ δηλαδὴ τὸ ἔνστικτο δένει τὸ ζῶο μέσα σὲ ὅρια ποὺ δὲν μπορεῖ τὸ ἴδιο ποτὲ νὰ τὰ ξεπεράση, τὸ πνεῦμα ὑπερνικᾶ κάθε ὅριο ποὺ θέτει καὶ στὸν ἄνθρωπο τὸ ἔνστικτο καὶ ἀνοίγει τὸν ὁρίζοντα τῆς ἐλευθερίας, ὅπου δὲν ὑπάρχει κανεὶς φραγμὸς γιὰ τὴ δράση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος, ἐὰν δὲν ὑπερπηδήση τὴ σφαῖρα τοῦ ἐνστίκτου, καὶ τῆς ἄμεσης ζωικῆς μέριμνας, δὲν νοεῖται ὡς ὂν ἱστορικόν, ὡς ὂν ποὺ τὸ χαρακτηρίζει ἡ ἱστορικότης. Ὁ χῶρος τῆς ἱστορικότητος, τὸν ὁποῖον ἀνοίγει ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴ δύναμη τοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ, μὲ τὴ διάνοια, τὴ φαντασία καὶ τὴ βούληση, εἶναι χῶρος ποὺ ἐκτείνεται πέρα ἀπὸ τὴ στενὴ περιοχή, ὅπου κινεῖται τὸ ἔνστικτο. Ἔτσι ἐλευθερώνεται ἀπὸ τὴν πίεση τῶν φυσικῶν δυνάμεων, καὶ δημιουργεῖ ἱστορία. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μένει ἐκεῖ, ὅπου τὸν ἀφήνει ἡ φύση, ἀλλὸ ρυθμίζει τὴ ζωή του, ὅσον εἶναι τοῦτο δυνατόν, σύμφωνα μὲ τὶς δυνάμεις ποὺ ἔχει μέσα του καὶ ποὺ εἶναι πέρα ἀπὸ τὸ ἁπλὸ ἔνστικτο. Βεβαίως τοῦτο σημαίνει συγχρόνως ὅτι ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν ἱστορικότητα ἀρχίζει μία πάλη μὲ τὴ φύση γύρω του, γιατὶ ἡ ἱστορικότης του ἀντιτίθεται ἀκριβῶς πρὸς τὴ φυσική του κατάσταση καὶ γενικῶς πρὸς τὸ δεσμό του μὲ τὴ φύση. Ὅλη του ἡ σωματικὴ ζωὴ εἶναι ἄρρηκτα δεμένη μὲ τὴ φύση. Οἱ ἀπαιτήσεις λοιπὸν αὐτῆς τῆς ζωῆς πρέπει πάντοτε νὰ ἐκπληρώνωντα ι, γιὰ νὰ ὑπάρχη ὁ ἄνθρωπος, συνάμα ὅμως ἡ ἐκπλήρωση αὐτὴ δὲν γίνεται στὸν ἄνθρωπο, ἂν αὐτὸς περιορισθῆ στὴν περιοχὴ τοῦ ἁπλοῦ ἐνστίκτου, ἀλλὰ μόνον ὅταν βάλη σὲ κίνηση τὸ πνεῦμα του. Ἂν ὑποθέσωμε ὅτι τοῦτο δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνη, τότε ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν ἔχει καμμιὰ ἀξία, χάνει τὸ κύριο γνώρισμά της, τὴν ἱστορικότητά της, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι χάνει αὐτὸ ποὺ κάνει τὴ ζωὴ αὐτὴν πράγματι ἀνθρώπινη.

Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι οὔτε ἁπλῆ φύση οὔτε καθαρὸ πνεῦμα, εἶναι ἀκριβῶς καὶ φύση καὶ πνεῦμα, εἶναι κάτι τὸ μεικτόν, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Πλάτων. Ὡς ἔμψυχο ὂν ὁ ἄνθρωπος εἶναι σῶμα καὶ ψυχή, εἶναι ζωικὴ καὶ πνευματικὴ ἐνέργεια, καὶ ἐφ' ὅσον εἶναι ζωικὴ ἐνέργεια συνδέεται στενότατα μὲ τὴν ὕλη, τὴ φύση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅμως ὡς πνευματικὴ ἐνέργεια ἔχει μέσα του τὴν τάση νὲ ἐλευθερωθῆ ἀπὸ τὴν ἁπλῆ, καθαρὴ φυσικότητά του, καὶ νὰ ἀνοίξη τὸ χῶρο τῆς ἱστορικότητος, ὅπου δημιουργεῖ ἔργα καὶ πραγματώνει σκοποὺς ὑπερ φυσικούς, πραγματώνει τὸν αὐτοπροσδιορισμό του. Μὲ τὴν πνευματικότητά του κατορθώνει νὰ φθάση στὸ πραγματικό του Εἶναι, νὰ

γίνη αὐτὸ ποὺ δύναται νὰ γίνη καὶ πρέπει νὰ γίνη. Τὸ π ρ έ π ε ι τοῦτο φαίνετσι ὅτι ἀποτελεῖ τὴν πρωταρχὴ τῆς ἱστορίας, καὶ τὸ πρέπει τοῦτο εἶναι μέσα στὸν ἄνθρωπο, δὲν εἶναι ἔξω ἀπ' αὐτόν. Γι' αὐτὸ ἡ πρωταρχὴ τῆς ἱστορίας δὲν εἶναι τόσο ἡ χρονικὴ της ἔναρξη, τὸ ἀρχίνισμά της τὸ χρονικό, ὅσο εἶναι ἡ ὀντολογική της καταβολή, ἡ ὁποία εἶναι μέσα στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐκφράζετσι μὲ τὴ διφυΐα του μὲ τὸ ὅτι εἶναι συνάμα φύση καὶ πνεῦμσ, καὶ μὲ τὸ ὅτι τὸ πνεῦμα πρέπει νὰ κατευθύνη τὴ φύση καὶ νὰ τὴν δαμάζη.

Μὲ τὴν πραγμάτωση τῶν σκοπῶν ποὺ θέτει ὁ ἄνθρωπος ὡς πνεῦμα εἶναι ὡσὰν νὰ περιφρουρῆ τὸν ἑαυτό του ἀπὸ τὴν ἀπειλὴ ποὺ ἔρχεται ἐναντίον του, ἐφ' ὅσον μένει ἁπλῶς μέσα τὴν περιοχὴ τοῦ ἐνστίκτου. Καὶ ἡ ἀπειλὴ αὐτὴ εἶναι ἀκριβῶς ὁ κίνδυνος νὰ μὴ γίνη ὅ,τι πρέπει νὰ γίνη, νὰ μὴν εὕρη ποτὲ τὸ Εἶναι του, δηλαδὴ νὰ μὴν εἰσέλθη στὸ δρόμο καὶ στὸν ἀγῶνα τῆς ἱστορικότητος. Ἡ φύση, ἂν εἶχε ἐκείνη ὅλη τὴν ἐξουσία μέσα στὸν ἄνθρωπο, θὰ τὸν κρατοῦσε ὁπωσδήποτε στὰ στενὰ ὅρια τοῦ ἐνστίκτου, καὶ δὲν θὰ τὸν ἄφηνε ποτὲ νὰ κάμη τὸ βῆμα, τὸ ἅλμα πρὸς τὴν ἐλευθερία. Ὁ ἄνθρωπος λοιπὸν γίνεται, εὑρίσκει τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ Εἶναι του μόνον ἐφ' ὅσον εἰσέλθη στὸ δρόμο τῆς ἱστορικότητος, ὅπου ἀκριβῶς ἀνοίγει τὰ μεγάλα ἀγωνίσματα, τὰ ὀλυμπιακά του παλαίσματα, μὲ τὰ ὁποῖα γίνεται, ὁλοκληρώνεται καὶ φανερώνει τὴν οὐσία του. Καὶ τὰ παλαίσματα αὐτὰ εἶναι, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, οἱ σκοποὶ ποὺ θέτει καὶ ποὺ ἐπιδιώκει, σκοποὶ ποὺ συνέχονται ὁ ἕνας μὲ τὸν ἄλλον καὶ ποὺ ὅλοι μαζὶ κατατείνουν καὶ κορυφώνονται τελικῶς σ' ἕνα σκοπό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸ νόημα τῆς ἱστορίας, τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι.

Μὲ τὴν ἱστορικότητά του ὁ ἄνθρωπος δὲν καταλύει τοὺς δεσμούς του μὲ τὴ φύση, γιατὶ τοῦτο δὲν εἶναι ποτὲ δυνατόν, ἀλλὰ προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὴ φύση γιὰ νὰ γίνη ὁ ἴδιος αὐτὸ ποὺ πρέπει. Κατὰ βάθος ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑπάρχει οὔτε νοεῖται ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορικότητά του, καὶ τοῦτο σημαίνει ἔξω ἀπὸ τὸν πολιτισμό, ὅσο πρωτόγονος καὶ ἂν εἶναι αὐτός. Τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ἀποκλείει τὴν πλήρη ἐξάρτησή του ἀπὸ τὸ ἔνστικτό του. Ὁ πολιτισμὸς εἶναι ὁ τρόπος καὶ ὁ χῶρος, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει τὰ στενὰ ὅρια τοῦ ἐνστίκτου. Τὸ ἔνστικτο, ἡ φύση παραμένει καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος προχωρήση πέρα ἀπ' αὐτὰ ὡς ὕλη, στὴν ὁποία μὲ τὸν πολιτισμό του δίδει μορφή. Τὴν ὕλη αὐτή, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸ βουβὸ στρῶμα τῆς ὑπάρξεώς του, πρέπει νὰ διαπεράση καὶ νὰ τὴν φωτίση μὲ τὸ πνεῦμα του γιὰ νὰ ἐλευθερωθῆ ὁ ἴδιος ἀπὸ τὴ βουβότητα καὶ τὸ βάρος της. Ὅμως τοῦτο δὲν γίνεται ποτὲ δίχως τὴν ἀντίσταση καὶ τὴν ἐπίδραση τῆς ὕλης ἐπάνω του. Τουναντίον κατὰ τὴν πάλη του μ' αὐτὴν πολλὲς φορές, ἐπειδὴ δὲν μπορεῖ νὰ γίνη κύριός της, πράττει ἔργα ποὺ δὲν εἶναι ἀπότοκα τῆς ἐλευθερίας του, ποὺ τὸν ἀποξενώνουν ἀπὸ τὸ πραγματικό του Εἶναι. Ἡ ἀποξένωση αὐτὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του εἶναι κάτι ποὺ ἀνήκει στὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώ-

που, ὅπως καὶ ἡ τάση του νὰ ἐλευθερωθῆ ἀπ' αὐτήν. Τὸ ζῶο δὲν μπορεῖ ποτὲ ν' ἀποξενωθῆ ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται τὸ τραγικὸ στοιχεῖο τῆς ἱστορικότητος τοῦ ἀνθρώπου. Ἔξω ἀπὸ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου δὲν νοεῖται τὸ τραγικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ καὶ δὲν ὑπάρχει. Ἡ ἀποξένωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἄλλη ὄψη τῆς αὐτοσυνειδησίας του καὶ τῆς αὐτοπραγματώσεώς του. Ὁ ἄνθρωπος τείνει πάντοτε νὰ γίνη περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι ἑκάστοτε εἶναι. Ἐὰν ἔμενε κάπου, ἐὰν σταματοῦσε, καὶ δὲν ἀγωνιζόταν νὰ ξεπεράση τὸ ἑκάστοτε Εἶναι του, τότε θὰ ἦταν ὡσὰν νὰ ἐπέστρεφε στὴ φύση, τότε θὰ ἐπικρατοῦσε μέσα του ἡ ζωικὴ του πλευρά. Βεβαίως ὑπάρχουν καὶ ἐξωτερικοὶ λόγοι, οἱ ὁποῖοι συντείνουν στὴν ἀποξένωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Ὅμως ὁ βασικὸς λόγος εἶναι τὸ γεγονός, ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν κατορθώνει πάντοτε νὰ δαμάση τὸ ἁπλῶς ζωικὸ μέσα του, καὶ ὅταν ἀκολουθῆ μόνον τὸ ζωικὸ στοιχεῖο τοῦ ἑαυτοῦ του, τότε ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του.

Ὁ Μάρξ ἀποδίδει τὴν ἀποξένωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του μόνον στὰ μέσα τῆς παραγωγῆς, στὴ σχέση του μὲ τὰ μέσα τῆς παραγωγῆς, καὶ πιστεύει ὅτι, ὅταν τακτοποιηθῆ ὅπως πρέπει ἡ σχέση αὐτή, τότε θὰ πάψη ὁ ἄνθρωπος ν' ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, δηλαδὴ ὁ Μάρξ περιορίζει τὴν ἀποξένωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του μόνον στὸν οἰκονομικὸ τομέα. Τοῦτο ὅμως σημαίνει συνάμα καὶ περιορισμὸ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του μόνον ἀπὸ τὴν ἀταξία ποὺ ἐπικρατεῖ στὸν τομέα τῆς οἰκονομικῆς του ζωῆς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀταξία σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς του. Οἱ ἄλλοι μάλιστα τομεῖς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχουν γι' αὐτὸν μεγαλύτερη σημασία. Γι' αὐτὸ ἡ αὐτοαποξένωση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μιὰ ἱστορικὴ διαδικασία, ἡ ὁποία διαδραματίζεται μέσα σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς του, καὶ ὅταν γίνη συνειδητὴ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, τὸν ὠθεῖ, τὸν πιέζει σχεδὸν ἡ ἴδια νὰ τὴν ἀποτινάξη. Σήμερα ἡ ἀποξένωση αὐτὴ ἔρχεται ἀπὸ τὴν ὑπερτροφία τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ τὴν ὑποχώρηση τοῦ καθαρῶς πνευματικοῦ. Ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ ἦταν αὐτὸ ποὺ εἶναι, δηλαδὴ ἀγωνιστὴς τῆς ἐλευθερίας του, ἂν δὲν εἶχε νὰ παλαίψη μὲ τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό. Καὶ ἡ πάλη του νὰ ἄρη τὴν αὐτοαποξένωση εἶναι ἡ πάλη του γιὰ τὴν ἐλευθερία του καὶ γιὰ τὴν αὐτοπραγμάτωσή του μέσα στοὺς ἀντικειμενικοὺς σκοποὺς τῆς ζωῆς του.

Ἡ αὐτοαποξένωση ὅμως τοῦ ἀνθρώπου ἔχει διπλῆ ὄψη. Ἐνῶ δηλαδὴ ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος τὸν πιέζει σχεδὸν ἡ ἴδια νὰ τὴν ἀποτινάξη, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος αὐτὴ ἡ ἴδια πάλι τοῦ θολώνει τὸ πνεῦμα καὶ δὲν τὸν ἀφήνει νὰ ἀνοίξη τὸν δρόμο τῆς ἐλευθερίας του ἤ, πρᾶγμα συνηθέστερο, τὸν κάνει νὰ ταυτίζη τὸ Εἶναι του μὲ ἕνα μόνον τομέα τῆς δραστηριότητός του. Τότε ἔχομε μιὰ μονόπλευρη πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία εἶναι κατ' οὐσίαν καὶ αὐτὴ ἀποξένωση ἀπὸ τὸν ἑαυτό του. Τοῦτο συμβαίνει σήμερα μὲ τὸν ἄνθρωπο

τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς ἔχει πάψει νὰ εἶναι πλήρης ἄνθρωπος. Το φαινόμενο τοῦτο δὲν εἶναι βεβαίως νέο μέσα στὴν ἱστορία. Συχνὰ βλέπομε μέσα στὴν ἱστορία τὸν ἄνθρωπο ν' ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ ἀληθινό του Εἶναι, ἀπὸ τὴν ἀληθινή του αὐτοπραγμάτωση καὶ ν' ἀκολουθῆ μονομερῆ δρόμο. Τοῦτο βεβαίως ὁ ἄνθρωπος δὲν τὸ κάνει ἐπίτηδες, ἀλλὰ εἶναι κάτι ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλάβη τὸ Εἶναι του ἔξω ἀπὸ τὶς ἀντικειμενικὲς μορφὲς ποὺ λαμβάνει τοῦτο κατὰ τὴν πραγμάτωση τῶν σκοπῶν τῆς ζωῆς του. Τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνη ἄμεσο ἀντικείμενο τῆς βουλήσεώς του. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ εἰπῆ : θὰ πραγματώσω τὸν ἑαυτό μου. Ὁ λόγος του αὐτὸς δὲν θὰ εἶχε καμμία σημασία καὶ τοῦτο διότι ὁ «ἑαυτός του» δὲν εἶναι κάτι ἀντικειμενικό, ἀλλὰ κάτι τὸ μὴ ἀντικειμενικό, ἐνῶ κάθε προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου ἀναφέρεται πάντοτε σὲ ἀντικείμενα. Τὸν ἑαυτό του λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ τὸν εὕρη μόνον μέσῳ τῶν ἀντικειμένων μὲ τὰ ὁποῖα καταγίνεται καὶ τοῦτο σημαίνει μόνον μέσῳ τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ πρώτη καταβολὴ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς ἱστορίας.

Ὅμως τόσον ἡ ἱστορία ὅσον καὶ ὁ πολιτισμὸς εἶναι μία διαδικασία, ποὺ τὴν χαρακτηρίζει ἡ κινητικότης. Ὁ ἄνθρωπος τείνει πάντοτε νὰ πάη παρὰ πέρα ἀπ' ἐκεῖ ποὺ ἑκάστοτε εἶναι, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι ζητεῖ μιὰ καλύτερη πραγμάτωση τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ κατάσταση, ὅπου ἑκάστοτε εὑρίσκεται, ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία γιὰ νὰ πάη πάρα πέρα. Ὅμως γιὰ νὰ μπορῆ νὰ γίνη τοῦτο, πρέπει ὁ ἄνθρωπος πρῶτα νὰ ἔχη συνειδητοποιήσει τὴν κατάσταση, ὅπου εὑρίσκεται, ὡς πραγμάτωση τοῦ ἑαυτοῦ του, ὡς μορφὴ τοῦ Εἶναί του. Τοῦτο γίνεται μὲ τὴν ἱστορικὴ ἐμπειρία ποὺ ἔχει γιὰ τὸ παρελθόν. Ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴ γνώση τοῦ παρελθόντος καταλήγει ἢ στὴν κατάφασή του ἢ στὴν ἄρνησή του, ἢ ἐπιλέγει σημεῖα τὰ ὁποῖα καταφάσκει καὶ σημεῖα τὰ ὁποῖα ἀρνεῖται. Πάντως σημασία ἔχει ἐδῶ νὰ συνειδητοποιήσωμε ὅτι τὸν ἑαυτό του ὁ ἄνθρωπος τὸν εὑρίσκει θετικῶς ἢ ἀρνητικῶς μόνον στὸ παρελθόν, δηλαδὴ στὴν ἱστορική του πορεία, ἡ ὁποία ἔχει ἀντικειμενικὸ χαρακτῆρα. Ἀπὸ τἄλλο μέρος ὅμως ἡ προοπτικὴ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ μέλλον εἶναι ἀναπόσπαστο γνώρισμα τῆς παρουσίας του. Δίχως προοπτικὴ πρὸς τὸ μέλλον δὲν νοεῖται ἡ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ τὰ δύο ὅμως αὐτά, τόσον δηλαδὴ ἡ ἐμπειρία τοῦ παρελθόντος ὅσον καὶ ἡ προοπτικὴ τοῦ μέλλοντος, συναντῶνται μέσα στὸ παρόν, καὶ τὸ παρὸν τοῦτο, ἡ παρουσία, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος. Ὅσο μάλιστα ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ συζεύξη μέσα του τὸ παρελθὸν μὲ τὸ μέλλον, τόσο πιὸ πολὺ εὑρίσκει τὸν ἑαυτό του. Ἡ σύζευξη αὐτὴ τοῦ παρελθόντος μὲ τὸ μέλλον δημιουργεῖ ὅ,τι ὠνομάσαμε πρὶν κινητικότητα τῆς ἱστορίας. Ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ σταματήση σὲ καμμιὰ ἱστορικὴ κατάσταση. Ἡ ἱστορία ἢ προχωρεῖ πρὸς τὰ ἐμπρὸς ἢ ὀπισθοχωρεῖ, στάσιμη ὅμως δὲν μένει ποτέ. Γενικῶς ὅμως ἡ κινητικότης καὶ ὁ

νεωτερισμὸς χαρακτηρίζουν τὴν ἀνθρώπινη ἱστορία.

Ὁ ἄνθρωπος ὡς ὂν μὲ ψυχὴ καὶ σῶμα βεβαιώνεται γιὰ τὸ Εἶναι του συνάμα μὲ τὴν ὁρμὴ καὶ τὴ βούληση καὶ πραγματώνει τὸ Εἶναι του μέσα σ' ἕνα κόσμο ποὺ τὸν περιβάλλει. Ὁ κόσμος αὐτὸς ἀποτελεῖται ἀπὸ ἀνθρώπους καὶ πράγματα.

Τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι καὶ τὰ τρία εἴδη τῆς αἰτιότητος.

Προτοῦ προχωρήσωμε στὴν ἀνάλυση τῶν ἀντικειμενικῶν σκοπῶν τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, δηλαδὴ τοῦ ἀντικειμενικοῦ ἔργου ποὺ γίνεται μέσα στὴν ἱστορικὴ διαδικασία, πρέπει νὰ ἀποσαφηνίσωμε ἐννοιολογικῶς τὰ τρία εἴδη τῆς αἰτιότητος ποὺ ὑπάρχουν, δηλαδὴ τὴν πνευματικὴ αἰτιότητα, τὴν ψυχικὴ αἰτιότητα καὶ τέλος τὴ φυσικὴ αἰτιότητα.

Ἀρχίζομε ἀπὸ τὴν πνευματικὴ αἰτιότητα, γιατὶ — ἔπειτα ἀπὸ ὅσα εἴπαμε πρὶν γιὰ τὴν πρωταρχὴ τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι — αὐτὴ εἶναι ἡ βασικὴ αἰτιότης. Ἰδεοκρατικὴ εἶναι ἡ βάση τῆς ἱστορίας, γιατὶ ἡ ἱστορικὴ διαδικασία, ὅπως εἴδαμε πρίν, ἀρχίζει μὲ τὸν ἀγῶνα τοῦ ἀνθρώπου νὰ προσπεράση τὰ στενὰ ὅρια τῆς περιοχῆς τοῦ ἐνστίκτου. Τὸ ἔνστικτο δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ προσπεράση τὰ ὅριά του, εἶναι ἀκριβῶς λειτουργία δεμένη μέσα σ' αὐτά. Τὴν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων τοῦ ἐνστίκτου τὴν κατορθώνει ὁ ἄνθρωπος μόνον μὲ τὸ νοῦ του, μὲ τὴ βούλησή του καὶ μὲ τὴ φαντασία του. Καὶ τὰ τρία αὐτὰ στοιχεῖα εἶναι ἰδεοκρατικά, πνευματικά. Μὲ αὐτὰ ὁ ἄνθρωπος ἀγωνίζεται νὰ εὕρη τὸ Εἶναι του, νὰ τὸ πραγματώση στὴν ὁλότητά του, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι ποὺ τὸν κάνει ὂν ἱστορικόν.

Βεβαίως ὑπάρχουν καὶ οἱ δύο ἄλλοι αἰτιώδεις παράγοντες τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, ὁ βιολογικὸς-ψυχικὸς καὶ ὁ ὑλικός. Αὐτοὶ ὅμως ἔχουν ἐπίδραση ἐπάνω στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι μόνον ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἀγωνίζεται μ' αὐτούς, δηλαδὴ ἐφ' ὅσον ἔχη ἀρχίσει κατ' οὐσίαν τὸν ἱστορικό του δρόμο. Ἱστορικὴ σημασία ἀποκτᾶ ἡ ὕλη μόνον ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἀρχιζει νὰ τὴν διαμορφώνη. Ἐπίσης ὁ ζωικὸς καὶ φυτικὸς κόσμος ἀποκτᾶ σημασία γιὰ τὴν ἱστορικὴ διαδικασία, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ ἄνθρωπος τὰ χρησιμοποιεῖ γιὰ τοὺς σκοπούς του, π.χ. γιὰ νὰ κατασκευάση τὴν κατοικία του (φυτικὸς κόσμος) καὶ γιὰ νὰ μειώση τοὺς κόπους του (ζωικὸς κόσμος). Ὅμως οὔτε μέσα στὸν φυτικὸ οὔτε μέσα στὸν ζωικὸ ὑπάρχει ἐξ ὑπαρχῆς τὸ γνώρισμα τῆς ἱστορικότητος. Ἐξ ἄλλου, ἂν ὁ ἄνθρωπος ἦταν μόνον φυσικός, δηλαδὴ ἂν δὲν εἶχε πνευματικότητα, τότε θὰ ἦταν ἀδύνατον σ' αὐτὸν νὰ ἐξέλθη ἀπὸ τὸν κύκλο τῆς φύσεως καὶ νὰ δημιουργήση ἱστορία. Τοῦτο ὑποσημαίνεται καὶ ἀπὸ τοὺς «πολιτισμοὺς» ἐκείνους, ὅπου ὁ ἄνθρωπος μέ-

νει πολὺ δεμένος μὲ τὴ φύση. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἱστορικότης του δὲν τοῦ εἶναι ἀκόμη συνειδητή. Γιὰ νὰ γίνη συνειδητὴ στὸν ἄνθρωπο, ἔστω καὶ αὐτὴ ἡ ἀθώα, ἂς εἰποῦμε, ἱστορικότης του, πρέπει ὁ ἄνθρωπος ν' ἀποκτήση μία ἐξω-φυσικὴ σκοπιά, καὶ αὐτὴν ἀκριβῶς τοῦ τὴν δίνει τὸ πνεῦμα του, ὅταν τοῦτο ἔχει ἀποδεσμευθῆ ἀπὸ τὴ φύση.

Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ἡ πνευματικὴ αἰτιότης εἶναι ἐκείνη μὲ τὴν ὁποίαν πράγματι ἀρχίζει ἡ ἱστορία καὶ τὸ νόημά της. Ἡ ἱστορία ἔχει νόημα ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ δημιουργός της, ὁ ἄνθρωπος, τῆς δίνει νόημα. Τοῦτο ἀκριβῶς γίνεται, ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἀρχίζη μὲ τὸ πνεῦμα του νὰ ὑπερβαίνη τὴν τυφλὴ ἀκολουθία τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι, ὅπου μέσα καὶ ὁ ἴδιος ζῆ. Ἡ ὑπέρβαση τοῦ ἐνστίκτου σημαίνει τὴν ἐμφάνιση τῆς ἐλευθερίας. Δίχως τὴν ἐμφάνιση τῆς ἐλευθερίας δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μιλήσωμε γιὰ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὴν ἐλευθερία, ἡ ὁποία εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἔρχεται εἰς φῶς ὁ νέος κόσμος, ὁ νεωτερισμὸς μέσα στὴ δημιουργία. Καὶ ὁ νεωτερισμὸς αὐτός, ὁ ὁποῖος ὑπερβαίνει τὴν τυφλότητα καὶ ἀναγκαιότητα τοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι, εἶναι ὁ κόσμος τῆς ἱστορίας. Αὐτὸς ὁ κόσμος κάποτε δὲν ὑπῆρχε καὶ δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν νὰ ὑπάρξη, ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶχε τὴν ἱκανότητα νὰ μεταβάλη σὲ ἀντικείμενο τοῦ νοῦ του τὸ φυσικὸ γίγνεσθαι. Γι' αὐτὸ ὁ πολιτισμὸς καὶ ἡ ἱστορία δὲν γεννιῶνται ποτὲ ἀπὸ τὴ φύση αὐτόματα, ἀλλὰ μὲ βάση τὴ φύση γεννιῶνται ἀπὸ τὴν πνευματικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι π.χ. μὲ βάση τὴ φύση ἐγεννήθηκε ἀπὸ τὴν πνευματικότητα τοῦ ἀνθρώπου ὁ αἰγυπτιακὸς πολιτισμός, ὁ ὁποῖος ὅμως εἶναι συνάμα καὶ μιὰ ριζικὴ ἀλλαγὴ τῶν φυσικῶν δεδομένων. Γιὰ νὰ γεννηθῆ ὁ πολιτισμὸς αὐτὸς ἔπρεπε νὰ μεταβάλη συνάμα ὁ ἄνθρωπος τὸ φυσικὸ περιβάλλον. Ἡ πνευματικὴ αἰτιότης εἶναι ποὺ ἔφερε εἰς φῶς αὐτὸν τὸν αἰνιγματώδη πολιτισμό, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀκριβῶς ἕνας νεωτερισμός, δηλαδὴ δὲν ἐντάσσεται στὴν ἀκολουθία τὴν αἰτιοκρατική, ἡ ὁποία προηγεῖται ἀπὸ αὐτόν. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν θὰ ἦταν δυνατὸν ἀπὸ πρὶν νὰ γίνη καμμία πρόβλεψη γιὰ τὸν ἐρχομό του, καὶ κατὰ τοῦτο ἀκριβῶς διαφέρει τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι ἀπὸ τὸ φυσικό, ὅτι τὸ πρῶτο δὲν μπορεῖ νὰ τὸ προβλέψη κανείς, ἐνῶ τὸ δεύτερο ὄχι μόνον νὰ τὸ προβλέψη, ἀλλὰ καὶ νὰ τὸ προϋπολογίση μπορεῖ.

Ὅμως, ἂν καὶ ὁ πολιτισμὸς αὐτός, ὁ αἰγυπτιακός, ἦταν ἕνας νεωτερισμός, δὲν τὸν ἐχώριζε ἕνα ἀγεφύρωτο χάσμα ἀπὸ τὴν προηγούμενη ἀκολουθία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Τὸ νέο λοιπὸν στὴν ἱστορία δὲν εἶναι κάτι ὁλωσδιόλου νέο καθ' ἑαυτὸ ἀλλὰ συνέχεται μὲ τὸ προηγούμενο, τὸ παλαιό, μὲ τὴν παράδοση. Τὸ πνεῦμα χαρακτηρίζεται ἀπ' αὐτὴν τὴν πλαστικότητα, δηλαδὴ ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ παραλαμβάνη τὸ νέο, δίχως νὰ τρέχη συνάμα τὸν κίνδυνο νὰ ἀποκόψη τὸν δεσμό του μὲ τὴν παράδοση. Καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ πηγὴ τῆς ἱστορικότητος. Ἡ πνευματικὴ διάρκεια εἶναι κάτι

ὁλωσδιόλου διαφορετικὸ ἀπὸ τὴ διάρκεια ποὺ ἔχει ἡ ὕλη. Ἡ πνευματικὴ διάρκεια σημαίνει συνάμα τὴν ἱκανότητα καὶ τὴν ἑτοιμότητα νὰ παραλαμβάνη, νὰ ὑποδέχεται τὸ νέο δίχως νὰ ἀποκόπτεται ἀπὸ τὸ παλαιό. Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ νέου ὅμως ζωντανεύει καὶ τὸ παλαιό. Τὸ πνευματικὸ παρελθὸν γίνεται τώρα ἐνεργὸ μέσα στὸ πνευματικὸ παρὸν καὶ ἔτσι ἡ ἱστορία, ὅπως καὶ ὁ ἄνθρωπος, εἶναι πάντα νέα ἀλλὰ καὶ πάντοτε γυρισμένη στὴν παράδοση. Ἡ παράδοση ἐδῶ εἶναι κάτι τὸ ζωντανό, τὸ παρόν, τὸ ὁποῖον ὄχι μόνον διατηρεῖ τὶς μορφὲς ποὺ τὸ πνεῦμα ἔδωκε στὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ καὶ τὶς ἀναλύει καὶ τὶς ἀντικαθιστᾶ μὲ καινούργιες. Τὸ πυρηνικὸ στοιχεῖο τῆς παραδόσεως δὲν εἶναι ἡ ἐξωτερική της μορφή, ἀλλὰ τὸ ζωντανό της πνευματικὸ περιεχόμενο, τὸ ὁποῖον καὶ ὅταν συναντηθῆ μέσα στὸ παρὸν μὲ τὸ καινούργιο πνεῦμα, θραύει τὴ μορφή του καὶ ἑνώνεται μὲ τὸ καινούργιο. Ἡ πνευματικὴ λοιπὸν αἰτιότης, ἐκτὸς ἀπὸ ὅσα εἴπαμε ἤδη, σημαίνει ἀκόμα καὶ τὴ συνέχεια τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, τὴ διάρκεια. Ἐπάνω σ' αὐτὴν τὴ διάρκεια καὶ τὴ συνέχεια στηρίζεται τὸ συναίσθημα τῆς ἱστορικῆς ἀσφαλείας ποὺ ἔχομε καὶ ποὺ μ' αὐτὸ ὁ κόσμος, ὅπου μέσα ζοῦμε, μᾶς γίνεται οἰκεῖος.

Ἀντίθετα σ' αὐτὴν τὴν πλαστικότητα καὶ κινητικότητα τοῦ ἱστορικοῦ πνεύματος καὶ τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, τὰ στρώματα τοῦ Εἶναι ποὺ εὑρίσκονται κάτω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, δηλαδὴ ἡ ὑλικὴ καὶ ζωικὴ μορφὴ τοῦ Εἶναι, εἶναι δεμένα μὲ ἐξωτερικές, καὶ περισσότερο σκληρὲς μορφές. Ἐν ἀντιθέσει βέβαια πρὸς τὴν ὑλικὴ μορφὴ τοῦ Εἶναι, τὴν τυφλὴ καὶ μηχανικὴ μορφὴ τῆς ὕλης, ἡ ζωικὴ μορφὴ τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ ἡ βιολογική, ἔχει κάποια κινητικότητα καὶ ἱκανότητα προσαρμογῆς. Τὰ ὅριά της ὅμως εἶναι περιωρισμένα καὶ ἡ ἴδια δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ τὰ ὑπερβῆ. Ἐξ ἄλλου, ὅπως εἴδαμε πρίν, τὸ πνεῦμα εἶναι πάντα δεμένο μὲ τὴ ζωικὴ μορφή, ἀκόμη δὲ καὶ μὲ τὴν ὑλικὴ μορφὴ τοῦ Εἶναι, καὶ χωρὶς αὐτὲς δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργήση. Ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ πνεῦμα εἶναι δεμένο μὲ τὸ σῶμα καὶ τὴ ζωή του, πρέπει νὰ παραστήση τὸ Εἶναι του καὶ τὴ δράση του μέσα σὲ ἔργα ἀντικειμενικὰ καὶ αὐτὰ εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας. Μόνον διὰ μέσου αὐτοῦ τοῦ δρόμου ἔρχεται ὁ ἄνθρωπος ὡς πνευματικὸν ὂν σὲ συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῆς ταυτότητός του. Τὸ ἀγώνισμα τοῦτο ἦταν γιὰ τὸν ἄνθρωπο τὸ περισσότερο πολύμοχθο καὶ πολύπονο. Γιὰ ν' ἀνοίξη ὁ ἄνθρωπος τὸν χῶρο τοῦ πνεύματός του κατέβαλε τοὺς πιὸ ὀδυνηροὺς πόνους.

Κάθε ἀνθρώπινη ἀρχὴ ἐκπηδᾶ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ προσώπου. Ἡ ἔννοια τοῦ προσώπου εἶναι καὶ ἡ κατ' ἐξοχὴν αἰτία, ὅπου τὸ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται μὲ τὸ ἐγώ του. Τοῦτο συμβαίνει ἀκόμη καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος θεωρῆ ὡς ἀπόλυτο τὸ ὑλικό, τὸ κοινωνικὸ ἢ τέλος τὸ οἰκονομικὸ Εἶναι, καὶ τοῦτο διότι εἶναι σ' αὐτὸν ἐξ ἀρχῆς βέβαιο, ὅτι μόνον τὸ πρόσωπο μπορεῖ νὰ δημιουργήση ἱστορία. Ἡ δύναμη τοῦ προσώπου εἶναι ἀκριβῶς

ἐκείνη, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ συζεύξη ὅλα τὰ στρώματα, ὅλα τὰ εἴδη τοῦ Εἶναι γιὰ νὰ φθάση τοῦτο ἐκεῖ, ὅπου θέλει, δηλαδὴ νὰ πραγματώση τοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας. Ἡ δύναμη τοῦ προσώπου εἶναι ἐπίσης ἐκείνη ποὺ συλλαμβάνει τὴν ἔννοια τοῦ θείου καὶ τὴν τοποθετεῖ στὴν κορυφὴ τοῦ κόσμου καὶ στὴν κορυφὴ τῶν ἀξιῶν τῆς ἱστορίας, τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν πολιτισμῶν καὶ γενικῶς τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι φαίνεται κατακάθαρα, ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ θείου ἔχει θεμελιακὴ σημασία γιὰ τὴν οἰκοδόμησή των. Ἀπ' ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τῶν πολιτισμῶν φαίνεται ὅτι ὁ ἄνθρωπος συγκεντρώνει τὴ σκέψη του καὶ τὴ συμπεριφορά του ἐξ ἀρχῆς καὶ κατ' ἐξοχὴν στὴ σφαῖρα τοῦ θείου. Ἀπέναντι σ' αὐτὴ τὴ σφαῖρα ἐντὸς ἑνὸς πολιτισμοῦ ὅλες οἱ ἄλλες ὑποχωροῦν. Ἐπίσης ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν πολιτισμῶν προκύπτει ὅτι οἱ μεγάλες ἱστορικὲς ἀναστατώσεις, τὰ μεγάλα ἱστορικὰ κινήματα, ἐκπορεύονται πάντοτε ἀπὸ μία νέα θρησκευτικὴ σκοπιά, ἀπὸ τὴν ὁποία βλέπει ὁ ἄνθρωπος τὴν ὅλη πραγματικότητα.

Ἡ νέα αὐτὴ σκοπιὰ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μία νέα σύλληψη τοῦ Ἀπολύτου ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Η πνευματικὴ αἰτιότης τῆς ἱστορίας εἶναι ἐδῶ σὲ πλήρη ἐνέργεια καὶ δράση. Οὔτε τὸ σύστημα τοῦ Μάρξ ἀποτελεῖ ἐξαίρεση ὡς πρὸς αὐτό, ὅπως νομίζει ὁ ἴδιος. Ὁ Μάρξ θεωρεῖ ὡς τὸ Ἀπόλυτο τὴν οἰκονομία, τὴν οἰκονομικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πεποίθηση αὐτὴ τοῦ Μάρξ ἔρχεται ἀπὸ μία θρησκευτικὴ καταξίωση τῆς χειρωνακτικῆς ἐργασίας τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ὅμως δὲν εἶναι συνειδητὴ στὸν ἴδιο. Πάντως ὁ μαρξισμὸς καὶ ἡ ἐφαρμογή του ὡς κομμουνισμὸς ἔχει ὅλα τὰ γνωρίσματα τῆς θρησκείας, καὶ τοῦτο διότι ἔρχεται μὲ τὴν ἀξίωση τοῦ Ἀπολύτου καὶ ζητεῖ ἀπὸ τοὺς ὀπαδούς του ἀπόλυτη πίστη καὶ ἀφοσίωση. Ὁ Μαρξισμὸς ἔχει μέσα του τὸ παράδοξο, ὅτι, ἐνῶ ἀπορρίπτει τὴ θρησκεία, εἶναι συνάμα ἢ γίνεται συνάμα ὁ ἴδιος θρησκεία. Βεβαίως ὁ Μάρξ, σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία του ἔπρεπε ν' ἀπορρίψη τὴ θρησκεία, γιατὶ ἡ οἰκονομία καὶ ἡ ἐργασία, ἂν καί, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, ἀποτελοῦν μία βάση τοῦ πολιτισμοῦ, δὲν εἶναι ὁ πολιτισμός. Ἐπίσης ἔπρεπε νὰ τὴν ἀπορρίψη, γιατὶ ἡ ὑλικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνη δημιουργὸς θρησκείας, γιατὶ τῆς λείπει ὁλωσδιόλου τὸ πνεῦμα. Καὶ ὅπου δὲν ὑπάρχει πνεῦμα, δὲν ὑπάρχει καὶ θρησκεία. Καὶ ὅμως αὐτὴ ἡ θεωρία ἔγινε θρησκεία.

Ἡ οἰκονομία εἶναι ἕνας οὐσιαστικὸς παράγων τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Χωρὶς αὐτὴν ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ παρατείνη τὴ σωματικὴ καὶ τὴν πνευματική του ζωή. Ἐπίσης εἶναι αὐτονόητο ὅτι γιὰ μεγάλα πνευματικὰ καὶ ἐπιστημονικὰ ἐγχειρήματα ἀπαιτοῦνται οἰκονομικὰ μέσα. Τοῦτο ὅμως δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὁδηγήση στὸ συμπέρασμα ὅτι ὅλο τὸ πνεῦμα, ἡ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τοῦ πολιτισμοῦ γενικῶς, εἶναι ἁπλὸ ἐπιφαινόμενο τῆς οἰκονομίας. Τότε θὰ ἔπρεπε νὰ δεχθοῦμε ὅτι καὶ ἡ μουσικὴ τοῦ Beethoven εἶναι ἀπόρροια τῶν μουσικῶν ὀργάνων ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ μέ-

γας μουσουργός. Μόνον ἐὰν εὐρύνωμε τὴν ἔννοια τῆς ἐργασίας καὶ περιλάβωμε μέσα της ὄχι μόνον τὴν χειρωνακτικὴ ἀλλὰ καὶ τὴν πνευματικὴ ἐργασία, μόνον τότε εἶναι δυνατὸν νὰ εἰποῦμε ὅτι ὁ πολιτισμὸς εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐργασίας. Ἀκόμα καὶ ἡ ἴδια ἡ θεωρία τοῦ Μάρξ θὰ ἔχανε κάθε ἀξία, ἂν ἐφαρμόσωμε ἐπάνω της τὸ ἴδιο της τὸ δόγμα, γιατὶ θὰ ἦταν τότε ἡ θεωρία ἀπαύγασμα τῆς οἰκονομικῆς ζωῆς τῆς ἐποχῆς, ὅπου ἀνήκει, καὶ τίποτε ἄλλο. Ἡ οἰκονομία εἶναι ἁπλὸ μέσον, εἶναι, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, σύστημα ἐνεργειῶν, ποὺ γίνονται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ σκοπὸ νὰ ἐπιζήση καὶ συνάμα μὲ τὸν σκοπὸ νὰ μὴ διαθέτη ὅλη του τὴ δύναμη καὶ ὅλον τὸν καιρό του, γιὰ τὴ διατήρηση τῆς σωματικῆς του ζωῆς, ὅπως τὸ ζῶο, ἀλλὰ νὰ ἔχη ἐλεύθερο χρόνο, νὰ προχωρῆ πρὸς τὴν ὁλοκληρωτικὴ πραγμάτωση τοῦ Εἶναι του.

Τὰ μεγάλα θρησκευτικὰ κινήματα, τὰ ὁποῖα δημιουργοῦν ἐποχὲς καὶ ἀποτελοῦν τομὲς μέσα στὴν πορεία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναλυθοῦν πλήρως ὡς πρὸς τὴν οὐσία τους. Καὶ τοῦτο, διότι πρῶτον συλλαμβάνονται σὲ μία ὑπερβατικὴ σφαῖρα, ἡ ὁποία κατ' οὐσίαν δὲν μπορεῖ ν' ἀντικειμενοποιηθῆ, καὶ δεύτερον διότι ἐκπηγάζουν ἀπὸ τὴ σχέση μαθητῶν καὶ διδασκάλου, ἡ ὁποία σχέση ἀναπτύσσεται ἐξ ὁλοκλήρου στὸν χῶρο τῆς πνευματικῆς ἐμπιστοσύνης καὶ φιλίας. Ἀπ' αὐτὴν προκύπτει μιὰ καινούργια θέα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς. Ἀπ' αὐτὴν τὴν καινούργια θέα καὶ κοινὴ διδαχὴ μόνον ὡρισμένα σημεῖα εἶναι δυνατὸν ν' ἀντικειμενοποιηθοῦν καὶ νὰ ἐπηρεάσουν ὅλα τὰ πεδία, ὅλους τοὺς τομεῖς τοῦ πολιτισμοῦ. Καὶ πρῶτα πρῶτα ἡ καινούργια πνοὴ εἰσέρχεται μέσα στὸν τομέα τῆς τέχνης. Ἡ τέχνη, ἂν καὶ ἡ καινούργια εἰκόνα τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς δὲν προέρχεται ἀπ' αὐτὴν τὴν ἴδια, ἔχει τὸ χάρισμα νὰ παριστάνη τὸ πνευματικό, ὑπερβατικὸ περιεχόμενο τῆς θρησκείας, μέσα σὲ μορφὲς ἁπτὲς καὶ ὁρατές, ὁπότε ὁ κύκλος τῶν φίλων τοῦ νέου πνεύματος εὐρύνεται πολύ. Ὅ,τι ἁπλῶς «ὀσφραίνονται» οἱ πολλοὶ δίχως νὰ ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ τὸ εἰποῦν, αὐτὸ ὁ καλλιτέχνης τὸ προσφέρει ὡς εἰκόνα ἢ καὶ ὡς λόγο μπροστά τους. Ἔτσι ἡ θρησκεία ὡς πνευματικὴ αἰτιότης ὁδηγεῖ στὴν ἀνάπλαση ὅλων τῶν δημιουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου. Σημασία ὅμως ἐδῶ ἔχει ὅτι ἡ ὥθηση πρὸς τὴν καινὴ διδαχή, πρὸς κάτι ποὺ δὲν ὑπῆρχε πρίν, προσλαμβάνει ὅλη της τὴν σφοδρότητα μέσα σὲ μιὰ προσωπικότητα καὶ ἀπ' αὐτὴν μεταδίδεται στοὺς ἄλλους. Μὲ τὴν ἀνάταση καὶ τὸ ἅλμα τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἐλευθερία, ὅπου ὁλοκληρώνεται ὁ ἴδιος, εὑρίσκεται ἔξαφνα ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ θείου, τοῦ ἀπολύτου. Τὸ συναίσθημα ποὺ τὸν κυριεύει τώρα εἶναι ὅτι ἡ ζωή του κρατιέται καὶ συντηρεῖται ἀπ' αὐτό, δηλαδὴ τὸ θεῖο.

Τὸ δεύτερο εἶδος τῆς αἰτιότητος εἶναι τὸ ψυχικό. Μέσα σ' αὐτὸ συναντᾶται τὸ πνευματικὸ καὶ τὸ φυσικό. Μὲ ἄλλα λόγια μέσα στὸ ψυχικὸ

Εἶναι ἔχομε τὴν ὑλοποίηση τοῦ πνεύματος. Ἡ ζωὴ ὡς βιολογικὸ γεγονός, ὡς ἁπλῆ ζωικὴ ἐνέργεια, δὲν γίνεται ποτὲ πνεῦμα. Ὡς ψυχικὴ ὅμως πραγματικότης ἡ ζωὴ φωτίζεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα, τὸ ὁποῖον δὲν γίνεται ποτὲ ὕλη ἢ ἁπλῆ ζωικὴ ἐνέργεισ. Ψυχὴ ὅμως καὶ πνεῦμα, ὅπως ζωὴ καὶ ψυχή, παρσμένουν πάντοτε στὸ Εἶναι του τὸ καθένα, ἂν καὶ εἶναι καὶ τὰ τρία δεμένα μὲ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι κάθε πνευματικὴ ἐνέργεια ἔχει παράλληλά της μία ψυχικὴ καὶ μία ζωικὴ ἐνέργεια. Ὅμως ὅ,τι ὀνομάζομε νόημα, τοῦτο ἔρχεται πάντα ἀπὸ τὸ πνεῦμα. Τὸ ἁπλῶς φυσικὸ Εἶναι δὲν ἔχει στὴν οὐσία του κανένα νόημα, κινεῖται ὅμως σύμφωνα μὲ ἀναγκαίους νόμους (φυσική). Τὸ ἁπλῶς φυσικὸ μπορεῖ νὰ προσλάβη νόημα ἀπὸ τὸ πνεῦμα μὲ τὴ μεσολάβηση τοῦ ψυχικοῦ Εἶναι. Ἐξ ἄλλου τὸ πνεῦμα ὡς πρωταρχὴ δὲν μπορεῖ ν' ἀναπτύξη ὅλη του τὴ δημιουργικότητα καὶ ν' ἁπλώση τὴ δύναμή του παρὰ μόνον ὅταν τὸ ψυχικὸ Εἶναι, ἡ ψυχή, ὄχι μόνον τὸ συνοδεύη ἀλλὰ καὶ βάζη ὅλη της τὴ δύναμη γιὰ νὰ τὸ πραγματώση μέσα της. Ἀπὸ τὴν πεποίθηση αὐτὴν προέκυψε ὁ λόγος τοῦ Ἐγέλου, ὅτι «τίποτε μέσα στὴν παγκόσμια ἱστορία δὲν ἔχει συντελεσθῆ δίχως πάθος». Τὸ πάθος εἶναι ἀκριβῶς ἡ συμμετοχὴ τῆς ψυχῆς, ἡ ὁποία εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ ἔλθουν εἰς φῶς τὰ ἔργα τοῦ πνεύματος. Ἐξ ἄλλου τὸ πάθος καὶ γενικῶς τὸ δέσιμο τοῦ πνεύματος μὲ τὸν ψυχισμὸ περιορίζει τὴν κινητικότητα καὶ τὴν ἐλευθερία τοῦ πνεύματος. Ἐπίσης δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ ψυχικὴ ζωὴ μὲ τὴ διάθεσή της καὶ τὰ ἑκάστοτε συναισθήματά της συχνὰ ἀντιμάχεται τοὺς σκοποὺς τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ κόβει τὰ φτερά. Ὥστε ἡ σύζευξη τοῦ πνεύματος μὲ τὸν ψυχισμὸ εἶναι ἄλλοτε θετικὴ καὶ ἄλλοτε ἀρνητική. Ὅμως δὲν ὑπάρχει ἄλλη σφαῖρα ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ψυχικὴ γιὰ νὰ φανερώση τὸ πνεῦμα τὴ δύναμή του.

Ἤδη μὲ τὴ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων φαίνεται ὁ περιοριστικὸς καὶ ἐκλεκτικός, δηλαδὴ ὁ ἀφαιρετικὸς χαρακτῆρας τῆς ψυχικῆς ζωῆς. Τὰ αἰσθήματά μας εἶναι βιωματικὲς ἀφαιρέσεις, εἰκόνες βιωματικές, οἱ ὁποῖες προκύπτουν αὐτόματα κατὰ τὴν σχέση μας μὲ τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο. Μὲ ἁπλᾶ λόγια: τὰ αἰσθήματά μας γιὰ τὰ πράγματα εἶναι ὑποκειμενικά. Ἐν γένει ἡ λειτουργία τῶν αἰσθήσεων σχηματοποιεῖ τὶς ἐντυπώσεις τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Τὰ σχήματα αὐτὰ στὰ ζῶα πρέπει νὰ εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου σταθερά, ἐνῶ στὸν ἄνθρωπο, ἐπειδὴ ὑπόκεινται στὴν ἐπίδραση τοῦ πνεύματος, εἶναι περισσότερο κινητὰ καὶ ρευστά. Τὸ πνεῦμα ὡς ἐπιστήμη προσπαθεῖ νὰ πλησιάση, ὅσο γίνεται περισσότερο, τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα, καὶ στὴν προσπάθεια αὐτὴν ἔχει τὴ δύναμη νὰ τὴν ξεπερνάη δίχως νὰ τὴν ἀναιρῆ. Ἡ διαδικασία αὐτὴ τοῦ πνεύματος μεταβάλλει ἀκόμη καὶ τὰ σχήματα ποὺ τοῦ προσφέρουν οἱ αἰσθήσεις. Σαφέστατα ὅμως ἐμφανίζονται τὰ σχήματα αὐτὰ στοὺς διαφόρους ρυθμοὺς τῆς τέχνης, οἱ ὁποῖοι χαρακτηρίζουν ἕναν πολιτισμὸ ἢ μιὰ ἐποχή. Ἡ ὑπερβατικὴ ἐξ ἄλλου δύναμη τοῦ πνεύματος, τὸ γεγονὸς δηλαδὴ ὅτι τὸ πνεῦμα κινεῖται σὲ ὑψηλότερο χῶρο

ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν αἰσθήσεων, τοῦ ἐπιτρέπει καὶ νὰ κρίνη τὰ σχήματα τῶν αἰσθήσεων καὶ νὰ διαπιστώνη ἤδη ἐδῶ, ὅτι οἱ ἀφαιρέσεις αὐτὲς τῶν αἰσθήσεων εἶναι δυνατὸν συχνὰ νὰ εἶναι ἐσφαλμένες. Ἤδη ὅμως ὁ ἔλεγχος αὐτὸς τῶν ἀφαιρέσεων τῶν αἰσθήσεων ἀπὸ τὸ πνεῦμα προσδίδει σ' αὐτὲς ἕνα βαθμὸ ἱστορικότητος. Ἡ ἱστορικότης λοιπὸν τοῦ ἀνθρώπου φθάνει ὡς τὰ ἐργαστήρια τῶν αἰσθήσεων. Ἡ ἱστορικότης ὅμως αὐτὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν ἔξω κόσμο φθάνει σὲ καταπληκτικὰ ἐπίπεδα μὲ τὰ νοητικὰ σχήματα τὰ ὁποῖα χρησιμοποιεῖ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη. Μέσα στὴ σύγχρονη θεωρία τοῦ ἀτόμου, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ἡ Φυσική, ὁ ἄνθρωπος εἶναι παρὼν ὡς ὂν ἱστορικόν. Τὸ γεγονὸς τοῦτο θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι συνειδητὸ σὲ ὅλους τοὺς φυσικοὺς ἐπιστήμονες, ἀλλ' εἶναι ὀλίγοι ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν συνείδηση ὡς πρὸς αὐτό. Καὶ ὅμως ἡ προσωπικὴ ἐπαλήθευση τοῦ γεγονότος τούτου ἀπὸ κάθε φυσικὸ ἐπιστήμονα θὰ τὸν ἔπειθε γιὰ τὸν ἀγῶνα ποὺ καταβάλλει ὁ ἄνθρωπος ἢ μᾶλλον τὸ πνεῦμα του τόσον γιὰ νὰ γνωρίση τὴν ἀλήθεια ὅσον καὶ γιὰ νὰ ἀνεύρη καὶ νὰ ἀναπτύξη τὸ Εἶναί του.

Ὁ ψυχισμὸς ὅμως τοῦ ἀνθρώπου ἀσκεῖ μεγάλη ἐπίδραση στὸ πνεῦμα του καὶ μάλιστα συχνὰ δίχως τὴ θέλησή του. Συχνὰ ὁ ἄνθρωπος παρασύρεται ἀπὸ τὸν ψυχισμό του, χάνει τὸν αὐτοπροσδιορισμό του καὶ συνεπῶς καὶ τὴν ἐλευθερία του. Τοῦτο γίνεται συνήθως στὶς μᾶζες, οἱ ὁποῖες κινοῦνται καὶ δροῦν μόνον ἀπὸ βιώματα καὶ παρορμήματα καὶ ὄχι ἀπὸ τὴ λογική. Ἡ ἐποχή μας εἶναι ὡς πρὸς τὸ σημεῖο αὐτὸ κλασσικὸ παράδειγμα. Ἡ ἐπίδραση τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου ἀπὸ ἄνθρωπο σὲ ἄνθρωπο εἶναι εὐκολώτερη ἀπ' ὅ,τι εἶναι ἡ ἐπίδραση τοῦ καθαροῦ πνεύματος. Τοῦτο ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι ὁ ψυχισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκφράζεται εὐκολώτερα διὰ τοῦ σώματός του ἀπ' ὅ,τι τὸ πνεῦμα. Ἀπὸ τὴν ἱστορία βλέπομε ὅτι τὰ συγκλονιστικὰ αἴτια τῶν μεταβολῶν μέσα στὴν πορεία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι παρουσιάζονται μὲ τὴ μορφὴ ψυχικῶν παρορμημάτων. Τὰ πάθη καὶ συγκεκριμένως ἡ φιλοδοξία, ἡ φιλαρχία, ἡ δίψα τῆς ὑλικῆς δυνάμεως, ὁ φθόνος, ἡ φιλοχρηματία καὶ ἡ φιληδονία, ἂν καὶ φαίνωνται ὁλωσδιόλου ἀπνευμάτιστα, δέχονται συνάμα τὴν ἐπίδραση τοῦ πνεύματος. Ἂν τοῦτο δὲν συνέβαινε, τότε τὰ γινόμενα δὲν θὰ εἶχαν καμμιὰ ἱστορικὴ σημασία, κανένα ἱστορικὸ νόημα.

Ὁ ψυχισμὸς ὅμως τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος μεσολαβεῖ γιὰ νὰ παρουσιασθῆ τὸ πνεῦμα καὶ νὰ περιλάβη στὴν ἐξουσία του τὸν κόσμο, ἀπὸ τἄλλο μέρος ἐμποδίζει τὸ πνεῦμα νὰ φανερωθῆ. Μερικὰ ἀπὸ τὰ παρορμήματα ποὺ ἀναφέραμε πρὶν ἔχουν διπλῆ ὄψη, δηλαδὴ εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι συνυφασμένα ἄλλοτε περισσότερο μὲ τὴν ὑλικὴ πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἄλλοτε πάλι μὲ τὴν πνευματική. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ψυχισμὸς εἶναι πάντοτε ἐν δράσει μέσα στὸν ἄνθρωπο καὶ συνεπῶς καὶ μέσα στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα ὁδηγεῖ εὔκολα καὶ ὡδήγησε συχνὰ σὲ παρερμηνεία τοῦ

ἀνθρώπου καὶ τῆς ἱστορίας. Ἡ συνήθης παρερμηνεία εἶναι ὅτι πολλοὶ καταλήγουν νὰ δεχθοῦν τὴν ἀπολυταρχία τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου. Λέγουν δηλαδὴ ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ αὐτό, δηλαδὴ τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο, δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο. Συνεπῶς ἀρνοῦνται τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἱστορίας. Ἡ πειραματικὴ ψυχολογία εἶναι ἐκείνη ποὺ προσφέρει τὰ ὅπλα γιὰ νὰ ἰσχυρισθῆ κανεὶς τὴν ἀπολυταρχία τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου, καὶ ἐπειδὴ ἡ πειραματικὴ ψυχολογία χρησιμοποιεῖ μεθόδους παρεμφερεῖς μὲ τὶς μεθόδους τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν εἶναι φυσικὸ νὰ πείθη, ὅτι ὑπάρχει πράγματι ἡ ἀπολυταρχία τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου, καὶ ὅτι τὸ πνευματικὸ εἶναι ἀνύπαρκτο. Ἤδη ὅμως ὁ λόγος αὐτός, ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτός, ἀναιρεῖ τὸν ἑαυτό του, διότι καὶ αὐτὸς κατάγεται ἀπὸ τὸ πνευματικὸ καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο. Τὸ ψυχικὸ στοιχεῖο, ὁ ψυχισμός, δὲν εἶναι οὔτε γίνεται ποτὲ λόγος. Εἶναι ἁπλῆ βιωματικὴ κατάσταση ἄφωνη.

Ὑπάρχει μία προκατάληψη ποὺ ἔχει τὴν καταγωγή της στὸν δέκατον ἔνατον αἰῶνα. Ἡ προκατάληψη αὐτὴ λέγει ὅτι ἐπιστήμη εἶναι μόνον ἡ Φυσικὴ καὶ ὅποια ἄλλη δουλεύει μὲ μέθοδο παρεμφερῆ μὲ τὴ δική της. Ἀπὸ τὴν προκατάληψη αὐτὴ ὑπέφερε πολλὰ ἡ ἱστορικὴ ἐπιστήμη. Καὶ ὅμως δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ διστάση κανεὶς ν' ἀντιστρέψη τὰ πράγματα, νὰ ἰσχυρισθῆ δηλαδὴ ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν ἐπιστήμη καὶ γι' αὐτὸ εἶναι καὶ ἡ πιὸ δύσκολη ἐπιστήμη.

Τὸ ἀντικείμενο τῆς ψυχολογίας εἶναι τὸ ψυχικὸ γίγνεσθαι, τὸ ὁποῖον διαδραματίζεται μεταξὺ τοῦ ἀντικειμενικοῦ φυσικοῦ γίγνεσθαι καὶ τοῦ πνευματικοῦ στοιχείου, τὸ ὁποῖον κεῖται ἐπέκεινα τοῦ ἁπλῶς ψυχικοῦ. Ἡ μέθοδος τῆς ψυχολογίας δὲν εἶναι ἱκανὴ νὰ συλλάβη τὴν πνευματικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Τοῦτο εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ βασικὰ ἀποκτήματα τῆς φιλοσοφικῆς κριτικῆς ποὺ ἄσκησαν ὁ Husserl καὶ ὁ Rickert στὸν ψυχολογισμό. Ἡ κριτικὴ ἀκριβῶς αὐτὴ ἀποκατέστησε τὴν ἐλευθερία τοῦ πνεύματος. Γιὰ τὴν ψυχολογία, ὅπως αὐτὴ ἀναπτύχθηκε στὰ ψυχολογικὰ ἐργαστήρια ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Wundt ὡς σήμερα, ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μιὰ σωρεία ὁρμῶν καὶ βιωμάτων, ποὺ ἀνταγωνίζεται τὸ ἕνα τὸ ἄλλο γιὰ τὴν ἐπικράτηση μέσα του. Εἶναι νὰ ἀπορῆ κανεὶς πῶς οἱ ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς θεωρίας ἐξαιροῦν τὸν ἑαυτό τους καὶ τὰ λεγόμενά τους ἀπὸ τὴ θεωρία ποὺ παρουσιάζουν. Καὶ ἐξαιροῦν τὰ λεγόμενά τους καὶ τὸν ἑαυτό τους, γιατὶ ζητοῦν ἀπὸ ὅλους νὰ τὴν ἀναγνωρίσουν.

Ὁπωσδήποτε εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι ὁ ψυχισμὸς τοῦ ἀνθρώπου συμμετέχει στὴ διαμόρφωση τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ἐπίσης συμμετέχει σ' αὐτὴν ἀκόμη καὶ τὸ ὑποσυνείδητο μέρος τῆς ψυχῆς του. Ὁ ψυχισμὸς τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ὁ ψυχικός του κόσμος, ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος τὸν ἑνώνει μέσω τῶν αἰσθήσεων μὲ τὸν φυσικὸ κόσμο, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος τὸν ἑνώνει μὲ τὴν σφαῖρα τοῦ πνεύματος, ἡ ὁποία εἶναι πάνω ἀπὸ τὴν ψυχική, βιωματικὴ

πραγματικότητα. Ἡ μορφὴ εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖον παρουσιάζεται ἡ ψυχικὴ πραγματικότης. Ἡ μορφὴ ὅμως αὐτὴ δὲν εἶναι ἔνυλη, ὅπως εἶναι ἤδη στὸν ὀργανισμό, στὴν ὀργανικὴ ζωή, ἀλλὰ ἄυλη. Ὁ λόγος λοιπὸν ποὺ τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο φαίνεται πολλὲς φορὲς ξένο στὴν ψυχικὴ πραγματικότητα εἶναι ὅτι τοῦτο δὲν ἔχει ἀκόμη λάβει μορφή. Ὅταν ὅμως λάβη τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο τὴ μορφή του, τότε ὁ ψυχικὸς κόσμος τὸ ἀσπάζεται καὶ τὸ χαίρεται. Ἡ τέχνη εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία, ὅπως εἴδαμε πρίν, δίδει μορφὴ στὸ ὑπερβατικό, πνευματικὸ στοιχεῖο, στὸ ὑπερβατικὸ-πνευματικὸ περιεχόμενο, καὶ ἔτσι γίνεται τοῦτο προσιτὸ στοὺς ἀνθρώπους.

Ὁ ψυχικὸς κόσμος καὶ χῶρος εἶναι ὁ μόνος, ὅπου μετατρέπεται τὸ ποσοτικὸ σὲ ποιοτικό. Τοῦτο ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὶς σύγχρονες θεωρίες περὶ αἰσθήσεων, οἱ ὁποῖες δέχονται ὅτι οἱ αἰσθητὲς ποιότητες τῶν πραγμάτων, ὅπως ἐμφανίζονται σὲ μᾶς, γεννιῶνται ἀπὸ μιὰ τέτοια μετατροπή. Κυματισμοὶ ὡρισμένων ποσῶν ἀποδίδουν ὡς ἀποτελέσματα τὰ χρώματα καὶ τοὺς ἤχους. Τοῦτο βεβαίως γίνεται μὲ τὴ συμμετοχὴ τῶν αἰσθήσεων. Ἡ μετατροπὴ αὐτὴ τοῦ ποσοῦ σὲ ποιὸν εἶναι ἡ πιὸ αἰνιγματικὴ λειτουργία στὸν κόσμο τὸν ψυχικό. Ἡ μετατροπὴ ἀποτελεῖ καὶ τὴν κύρια λειτουργία τῆς ἁπλῆς ζωῆς. Ἐξ ἄλλου ἡ ζωικὴ λειτουργία αὐτὴ καθ' ἑαυτήν, ὅπως παρουσιάζεται τόσον στὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῶα, ὅσον καὶ στὸν ἄνθρωπο, κινεῖται πάντοτε μεταξὺ ὁρίων πρὸς τὰ πάνω καὶ ὁρίων πρὸς τὰ κάτω. Τόσον τὸ περισσότερο ὅσον καὶ τὸ ὀλιγώτερο πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια αὐτὰ εἶναι ἐξ ἴσου ἐπικίνδυνο γιὰ τὴ ζωὴ ὡς ἁπλῆ λειτουργία.

Ἡ ψυχικὴ αἰτιότης ἐπιβεβαιώνεται καὶ μὲ τὴν ἀντιστροφὴ τοῦ συναισθήματος, πρᾶγμα ποὺ συμβαίνει συχνὰ μέσα στὴν ἱστορία σὲ ἐποχὲς μεγάλης ἀναταραχῆς. Μὲ τὴν ἀντιστροφὴ τοῦ συναισθήματος στὶς ἐποχὲς αὐτὲς οἱ ἄνθρωποι χάνουν τὸ δεσμό τους μὲ τὶς ἀξίες τοῦ παρελθόντος. Ὅταν ἀκριβῶς κάτι νέο τίθεται στὴ θέση τοῦ παλαιοῦ, συνήθως οἱ ἄνθρωποι συμπεριφέρονται ὡσὰν νὰ εἶναι τυφλοί. Ἀντὶ τοῦ συναισθήματος ποὺ εἶχαν πρὶν καὶ τὸ ὁποῖον τοὺς συνέδεε μὲ τὶς παλαιὲς ἀξίες, τοὺς κυριεύει τώρα ἕνα ἀντίθετο συναίσθημα, τὸ ὁποῖον μὲ τὴν ὁρμητικότητά του πλημμυρίζει τὴ συνείδησή τους καὶ ἀπωθεῖ κάθε ἄλλο συναίσθημα. Ὅ,τι ἀνήκει στὸ παρελθὸν θεωρεῖται ὡς ἄχρηστο καὶ ἀνάξιο. Μὲ τὴν ἀντιστροφὴ αὐτὴ τοῦ συναισθήματος, ἡ ὁποία συμβαίνει σὲ ἐποχὲς μεγάλων πνευματικῶν κινημάτων, ἀλλάζει, ἀναθεωρεῖται μέσα στὸν ψυχικὸ κόσμο τῶν ἀνθρώπων ἡ ὅλη ἀξιολογία τῆς ζωῆς. Τὸ φαινόμενο τοῦτο παρουσιάζεται σὲ ὅλη του τὴν ἔνταση, ὅταν εἰσέλθη στὴν ἱστορία μία καινούργια θρησκεία. Τὸ ἱστορικὸ ἔδαφος τῶν πρώτων αἰώνων τοῦ Χριστιανισμοῦ προσφέρεται ἀφ' ἑαυτοῦ γιὰ νὰ διαπιστώσωμε τὸ γεγονὸς τοῦτο τῆς ἀντιστροφῆς τοῦ συναισθήματος τῶν ἀνθρώπων. Κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ οἱ ἄνθρωποι μὲ τὸ νέο συναίσθημα ποὺ τοὺς κυριεύει ζητοῦν νὰ παραμερίσουν ὅλα τὰ προηγούμενα γιὰ

νὰ δημιουργήσουν τώρα αὐτοὶ ἕνα καινούργιο κόσμο, ὁ ὁποῖος ἐν ἀντιθέσει μὲ τὸν προηγούμενο θὰ εἶναι τέλειος. Μιὰ μανία καταστροφῆς συνοδεύει συνήθως αὐτὲς τὶς ἐποχές. Ἡ ἐποχή μας κατέχει ὡς πρὸς αὐτὸ τὴν πρώτη θέση. Καὶ δὲν εἶναι μόνον ἡ πολιτική, ὅπου μὲ τὸν κομμουνισμὸ ὡς μοχλὸ γίνεται αὐτὴ ἡ ἀντιστροφὴ τοῦ συναισθήματος, ἀλλὰ εἶναι καὶ ὅλες οἱ ἄλλες περιοχὲς τῆς ζωῆς, ὅπου ἀνατρέπεται ἡ συναισθηματικὴ σχέση πρὸς τὰ προηγούμενα καὶ στὴ θέση της ἔρχεται μιὰ ὁλωσδιόλου διαφορετική, δηλαδὴ ἀπὸ θετικὴ ποὺ ἦταν γίνετσι ἀρνητική. Οἱ ἄνθρωποι κυριευμένοι ἀπὸ τὸ νέο συναίσθημα πιστεύουν ὅτι μποροῦν ν' ἀρχίσουν μιὰ ὁλωσδιόλου καινούργια ζωή, ἄσχετη ἀπὸ τὸ παρελθόν. Κατὰ τὴν Ἀναγέννηση, στὴ Δύση, ἡ συναισθηματικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Μεσαίωνα ἀπὸ θετικὴ ποὺ ἦταν ἔγινε ἀρνητική. Ἡ συμπεριφορὰ μάλιστα αὐτὴ παραδόθηκε ἀπὸ γενεὰ σὲ γενεὰ ὡς τὶς ἡμέρες μας, ἔστω καὶ μὲ μειωμένη σφοδρότητα. Εἶναι ὡσὰν οἱ ἄνθρωποι νὰ ἔγιναν τυφλοὶ πρὸς τὸ παρελθὸν καὶ παύουν νὰ τὸ καταλαβαίνουν. Ἔτσι ἐχαρακτηρίσθηκε κατὰ τὴν Ἀναγέννηση, ἀλλὰ καὶ γιὰ πολὺ καιρὸ ἔπειτα ἀπ' αὐτήν, ἡ γοτθικὴ τέχνη ὡς βάρβαρη. Σήμερα βεβαίως ἔχει ἀποκατασταθῆ ἡ ἀξία τοῦ γοτθικοῦ ρυθμοῦ καὶ ἡ συναισθηματικὴ σχέση τῶν ἀνθρώπων πρὸς αὐτὸν εἶναι θετική.

Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὶς ἐποχὲς τῶν μεγάλων πνευματικῶν κινημάτων, ἡ ἀντιστροφὴ τῆς συναισθηματικῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ παρελθόν, πρὸς τὰ κληρονομημένα, καθὼς καὶ ἡ ἀντίθεσή της, ἡ στροφὴ δηλαδὴ πρὸς τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον εἶναι μόνιμοι τρόποι τοῦ φέρεσθαι μέσα στὴν ἱστορία. Ἔτσι ἄλλοι τονίζουν περισσότερο τὴν ἀξία τοῦ παρελθόντος, ἄλλοι πάλιν πιστεύουν στὴν ἀναγκαιότητα τῆς συνεχοῦς ἀναπροσαρμογῆς. Σὲ καιρούς, ὅπως οἱ δικοί μας, ὅπου ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς τεχνικῆς, ἡ πρόοδος θεωρεῖται ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν μέτρον τῶν ἀξιῶν, τὸ νέο ὡς νέο ἐπικρατεῖ εὐκολώτερα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀξία του. Σὲ ἄλλους πάλιν καιροὺς οἱ ἄνθρωποι δὲν ἐκτιμοῦν τόσο πολὺ τὴν οἰκονομικὴ εὐημερία ἀλλὰ πονοῦν καὶ μεριμνοῦν περισσότερο γιὰ τὴ διατήρηση τῶν πνευματικῶν ἀξιῶν. Κατ' αὐτοὺς τὸ παλαιὸ εἶναι τὸ δοκιμασμένο, ἄρα εἶναι καὶ τὸ καλό. Οἱ δύο αὐτοὶ τρόποι τοῦ φέρεσθαι συναντῶνται σὲ κάθε ἱστορικὴ κατάσταση καὶ μὲ τὴν ἀντίθεσή τους συντελοῦν ὥστε ὁ πολιτισμὸς τοῦ ἀνθρώπου νὰ μὴ ἀπειλῆται ἀπὸ ἐκρηκτικὴ ἀνατροπὴ οὔτε πάλιν νὰ περιπίπτη σὲ σκλήρυνση καὶ στατικότητα.

Ὁ διμέτωπος αὐτὸς προσανατολισμὸς ποὺ συναντοῦμε μὲ τοὺς δύο τρόπους τοῦ φέρεσθαι προσδιορίζει καὶ τὴ σχέση τῶν γενεῶν συναμεταξύ τους, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον σήμερα ἔχει προσλάβει ὀξύτατη μορφή, ὥστε νὰ καταλήγη σὲ χάσμα μεταξὺ τῶν δύο γενεῶν, τῶν ὡρίμων καὶ τῶν νέων. Ποτὲ ἄλλοτε στὴν ἱστορία δὲν διέφερε ὁ τρόπος τοῦ φέρεσθαι τῆς μιᾶς γενεᾶς τόσον ἀπὸ τὸν τρόπον τῆς ἄλλης. Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθῆ ὅτι βιολογικῶς

δὲν ὑπάρχει αὐτὴ ἡ ἀντίθεση. Νέοι ἄνθρωποι γεννιῶνται συνεχῶς καὶ μεγάλοι πεθαίνουν συνεχῶς. Ἡ διαδικασία αὐτὴ δὲν διακόπτεται ποτέ, οὔτε γίνεται ἀφορμὴ ἀντιθέσεως. Ἡ ἀντίθεση ἀναπτύσσεται πάντοτε μέσα στὸν ψυχικὸ κόσμο, ἐδῶ συμβαίνει συχνὰ νὰ αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος περιωρισμένος, καταπιεσμένος ἀπὸ τὴ μονομέρεια τῆς παραδόσεως, καὶ γι' αὐτὸ ζητεῖ ν' ἀποκοπῆ ἀπ' αὐτὸ καὶ νὰ δοθῆ στὸ νέο. Ἐδῶ εἶναι ἀκριβῶς τὸ σημεῖο, ὅπου ἀρχίζουν τὰ ἀνατρεπτικὰ κινήματα μέσα στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ μέσα στὸν ψυχικὸ κόσμο ἀποτελεῖ ἐνεργὸ διαλεκτικὸ στοιχεῖο τῆς ἱστορικῆς κινήσεως. Ἡ μετάπτωση ἀπὸ τὴ μία συμπεριφορὰ στὴν ἄλλη, ἡ ἀντιστροφὴ τοῦ ἱστορικοῦ συναισθήματος, αὐτὴ ἀκριβῶς ἔχει διαλεκτικὸ χαρακτῆρα. Ἐπειδὴ ὅμως ὁ ψυχικὸς κόσμος δὲν εἶναι τὸ μόνο εἶδος αἰτιότητος γιὰ νὰ δημιουργηθῆ ἡ ἱστορία, γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἰσχυρισθῆ ὅτι ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἱστορίας περιορίζεται μόνον στὸν ψυχικὸ κόσμο. Ἡ διαλεκτικὴ ἄλλωστε αὐτὴ τῶν ψυχικῶν καταστάσεων διακόπτεται μέσα στὴν ἱστορία ἀπὸ τὰ ἄλλα εἴδη αἰτιότητος. Ὅπως ἡ κατανόηση τοῦ πνευματικοῦ στοιχείου, ἔτσι καὶ ἡ κατανόηση τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου καὶ γενικῶς τῆς ψυχικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ποτὲ πλήρως δυνατή. Μπορεῖ μάλιστα δίχως ἐπιφύλαξη νὰ ἰσχυρισθῆ κανείς, ὅτι ἡ κατανόηση τοῦ ψυχικοῦ στοιχείου εἶναι δυσκολώτερη, καὶ τοῦτο γιατὶ ἐδῶ δὲν ἔχομε τὴν καθαρότητα καὶ τὴ σαφήνεια ποὺ χαρακτηρίζει τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο. Ὁ ψυχικὸς κόσμος, δηλαδὴ τὸ ἑκάστοτε πλήρωμά του, κινεῖται συνεχῶς καὶ φέρεται ὅπως ἕνα ποτάμι. Πολλὰ σκοτεινὰ καὶ ἀνεξιχνίαστα συναισθήματα γεννιῶνται κάθε στιγμὴ μέσα ἀπὸ τὶς παράλληλες φυσιολογικὲς καταστάσεις τοῦ σώματος καὶ ὅλα αὐτὰ γίνονται αἴτια ποὺ τὰ ἀποτελέσματά των ἐκβάλλουν μέσα στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα.

Μέσα στὴν ψυχικὴ πραγματικότητα συναντῶνται καὶ συνδέονται τὰ δύο ἄλλα εἴδη αἰτιότητος, δηλαδὴ ἡ πνευματικὴ καὶ ἡ ὑλικὴ αἰτιότης. Ἐδῶ εἶναι ποὺ ἡ πνευματικὴ αἰτιότης ὑποτάσσει συχνὰ τὴν ψυχικὴ καὶ τὴν θέτει στὴν ὑπηρεσία της. Ἡ ὑποταγὴ αὐτὴ τῆς ψυχικῆς στὴν πνευματικὴ αἰτιότητα δὲν σημαίνει τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν ἐργασία ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν αὐτοπραγμάτωση τοῦ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ψυχικὴ πραγματικότης κεῖται μεταξὺ τῆς καθαρῆς νοητότητος τοῦ πνεύματος καὶ τῆς αἰτιοκρατικῆς κατανοήσεως τῆς ὕλης, τοῦ ὑλικοῦ κόσμου. Ὁ ἄνθρωπος, ὅσο περισσότερο κυριεύεται ἀπὸ τὰ πάθη του, τόσο ὀλιγώτερο εἶναι αὐτὸς ποὺ πρέπει νὰ εἶναι. Ἀπ' αὐτὸ προκύπτει ὅτι ἡ ἱστορία, τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι, ἐπειδὴ ἀκριβῶς διέπεται καὶ ἀπὸ τὴν ψυχικὴ αἰτιότητα, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἑρμηνευθῆ ἐξ ὁλοκλήρου λογικῶς. Τοῦτο ἀκριβῶς παραγνωρίζουν οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας, ποὺ δέχονται μόνον τὴν πνευματικὴ αἰτιότητα. Ἐξ ἄλλου ἡ ὑλιστικὴ ἢ καὶ φυσιοκρατικὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ κάτι ποὺ ἀντιφάσκει μὲ τὸν ἑαυτό του. Γιατί; Διότι οἱ παράγοντες ποὺ κατ' αὐτὴν

προσδιορίζουν σαφῶς καὶ κατ' ἀνάγκην τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι ἐνεργοῦν τυφλὰ καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνουν ἀντικείμενα τῆς κατανοήσεως. Κάθε κατανόηση εἶναι συνεπῶς κατὰ τὴν ὑλιστικὴ θεωρία τῆς ἱστορίας μόνον μία αὐταπάτη.

Τὸ τρίτο εἶδος ἱστορικῆς αἰτιότητος εἶναι ἡ ὑλικὴ αἰτιότης. Ἡ αἰτιότης αὐτὴ εἶναι περισσότερο ἀρνητική, εἶναι ἁπλῆ προϋπόθεση, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ βοηθῆ ἢ καὶ νὰ ἐμποδίζη τὴν πορεία τοῦ ἱστορικοῦ γίγνεσθαι. Ὅταν ἐμποδίζη, μοιάζει μὲ τὸ σῶμα, τὸ ὁποῖον ἐμποδίζη τὸ πνεῦμα, συνάμα ὅμως δίδει καὶ τὴ δυνατότητα στὸ πνεῦμα νὰ φανερωθῆ, νὰ πραγματοποιηθῆ. Τὸ σῶμα γίνεται πάντοτε ἡ ἀφετηρία στὴν προσπάθεια τοῦ πνεύματος γιὰ τὴν αὐτοπραγμάτωσή του. Τὸ πνεῦμα πρέπει νὰ ἐλευθερωθῆ ὡς ἕνα βαθμὸ ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ σώματος. Ἐξ ἄλλου τὸ σῶμα ἐμποδίζει τὸ πνεῦμα νὰ φθάση στὸ σκοπό του.

Ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς ὑλικῆς αἰτιότητος ὡς ἀρνητικῆς ἐπιβεβαιώνεται σὲ κάθε περίπτωση, ὅπου διαπιστώνομε ὅτι ἀπὸ ἔλλειψη τῶν ἀναγκαίων ὑλικῶν μέσων ματαιώνεται ἡ πραγμάτωση ἑνὸς πνευματικοῦ ἔργου. Πολλὰ ἐγχειρήματα στὴ ζωὴ τὴν ἱστορικὴ καὶ γενικῶς στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ὕπαρξη τῶν ὑλικῶν μέσων. Στὴν περίπτωση αὐτὴν οἱ δυνατότητες ποὺ ἔχει τὸ πνεῦμα αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ περιορίζονται τὰ μέγιστα. Τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι τὰ ὑλικὰ μέσα εἶναι ἐκεῖνα ποὺ δημιουργοῦν τὸ πνεῦμα, ὅτι αὐτὰ εἶναι τὰ αἴτια τῆς πνευματικῆς δημιουργίας. Τουναντίον βλέπομε μέσα στὴν ἱστορία ὅτι θρησκευτικὰ κινήματα, πνευματικὲς ἀνακαλύψεις, καλλιτεχνικὲς δημιουργίες συχνὰ προέρχονται ἀπὸ ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἔζησαν σὲ πενία. Εἶναι ὡσὰν ὡρισμένα πνευματικὰ δημιουργήματα νὰ μὴν εἶναι δυνατὸν νὰ ἔλθουν μὲ ἄλλον τρόπον εἰς φῶς, παρὰ μὲ τὴν πενία τῶν δημιουργῶν των. Ἡ ἠθική, ἡ θρησκεία καὶ ἡ σοφία τῆς ζωῆς εἶναι ἀγαθά, ποὺ δὲν προϋποθέτουν ὁπωσδήποτε ὑλικὴ εὐημερία. Τοῦτο βεβαίως δὲν σημαίνει ὅτι ἡ πενία εἶναι ἡ αἰτία αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ μόνον ὅτι φαίνεται νὰ εἶναι μία προϋπόθεση.

Ἡ ὑλικὴ αἰτιότης δὲν ἔχει τὴν πρωταρχικότητα τῆς πνευματικῆς, οὔτε τὴν αὐτενέργεια καὶ τὴν αὐθορμησία τῆς ψυχικῆς. Τὸ ὑλικὸ γίγνεσθαι ἄλλωστε ἀφ' ἑαυτοῦ του ἀκολουθεῖ μιὰ ὁμοιομορφία πορείας, ἡ ὁποία εἶναι δυνατὸν νὰ ἐκφρασθῆ μὲ νόμους. Οἱ μεταβολὲς ὅμως οἱ ὁποῖες προκαλοῦνται ἀπ' αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου συχνὰ δημιουργοῦν καταστάσεις ποὺ ἀπειλοῦν καὶ προκαλοῦν τὸν ἄνθρωπο. Τότε ἀκριβῶς ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴ θρησκευτική του δύναμη μπορεῖ ὄχι μόνον νὰ ξεφύγη τὸν κίνδυνο, ἀλλὰ καὶ σὲ πολλὲς περιπτώσεις νὰ μεταβάλη τὸν κίνδυνο σὲ μιὰ εὐκαιρία πρὸς μία καινούργια διέξοδο. Ὑπάρχουν ὡρισμένες ὑλικές, φυσικὲς αἰτίες, ὅπως εἶναι τὸ κλῖμα, ἡ θέση, ἡ ξηρὰ ἢ νησιωτικὴ θέση, ἡ εὔφορη γῆ

ἢ ἡ ἔρημος, οἱ ὁποῖες ἐπιδροῦν συνεχῶς ἐπάνω στὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἐπίδραση αὐτὴ γίνεται διὰ μέσου τοῦ ψυχικοῦ παράγοντος καὶ καταλήγει στὸ πνευματικὸ στοιχεῖο, στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Ὅλα αὐτὰ τὰ φυσικὰ αἴτια ποὺ ἀναφέραμε συντείνουν ὥστε νὰ διαμορφωθῆ ἕνας τύπος ἀνθρώπου. Ὁ τύπος ὅμως αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου δὲν αἴρει τὴν ἐλευθερία ν' ἀντιμετωπίζη κάθε κατάσταση καὶ κάθε κίνδυνο. Μὲ ἄλλα λόγια ὡς πρὸς τὸ πνεῦμα του καὶ τὴν οὐσία του ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι παράγωγο τῶν ὅρων τῆς ζωῆς του.

L'ESSENCE ET LE PRINCIPE MÉTAPHYSIQUE DE L'HISTOIRE

Résumé.

La naissance de la Philosophie de l'Histoire, au xviii[e] s., est due, entre autres, à la découverte par les Européens de l'Occident des civilisations inconnues jusqu'alors, à l'étude de l'antiquité classique et de la Bible et à la grande confiance à la raison. La réflexion sur l'essence du devenir historique fut portée à la recherche du but de ce devenir et des lois qui y mènent. A la fin du xix[e] s. la recherche aboutit à la conclusion selon laquelle ce qui importe dans l'histoire c'est l'unique et l'exceptionnel. C'est là justement que réside la différence entre l'histoire et la nature. Cet unique — apanage de la liberté de l'homme — caractérise la vie humaine, constitue l'histoire de l'homme et c'est ce qui distingue l'homme de l'animal. Seul l'homme est un être historique. L'histoire commence avec l'homme. Cette notion de commencement n'a rien à faire avec le temps; elle a une portée ontologique, elle est corrélative avec la notion de liberté, que l'homme introduit partout dans sa vie et au moyen de laquelle il marche en avant de la nature, il transforme sa situation naturelle en situation historique.

L'essence de l'homme réside dans la prépondérance de l'esprit par rapport à la nature. Le fait que l'homme devient ce qu'il est en se conformant à l'esprit est le principe à la fois ontologique et axiologique de son être et l'élément constitutif de l'histoire. L'existence et la compréhension de l'homme sont indissolublement liées avec son historicité, sa culture. De même l'élément tragique, l'aliénation qui distingue l'homme de l'animal, appartient à son historicité. L'aliénation pour l'homme est un aspect de son autoréalisation, elle concerne tous les domaines de la vie humaine, et non seulement le domaine économique, comme l'a cru Marx. Le processus historique est mouvementé; l'homme à la poursuite de son propre être se rend compte de son

passé, l'assume et ouvre la perspective de son avenir. La rencontre de l'expérience du passé et de la perspective de l'avenir se réalise dans le présent.

De trois sortes de causalité, la causalité spirituelle, psychique et physique, la première est fondamentale pour le devenir historique, les deux autres contribuent à ce devenir comme causes secondaires. L'histoire a un sens dès que l'homme, son créateur, lui donne un sens, cela veut dire dès qu'il entreprend, au moyen de son esprit, de dépasser le processus aveugle du devenir physique; ce dépassement signifie l'apparition de la l i b e r t é. Liberté et historicité sont donc des notions corrélatives. Le processus historique diffère en cela du processus physique, soumis au déterminisme. Certes, il existe toujours en histoire des liens entre ce qui est moderne et ce qui appartient à la tradition. Ce qui caractérise l'esprit est justement cette plasticité qui consiste à accueillir le neuf sans se détacher complètement du traditionnel, à introduire des échanges mutuelles.

La causalité historique recouvre ainsi, entre autres, la continuité du processus historique, la d u r é e. Le but de l'histoire consiste dans la création des oeuvres objectives et ceci est lié avec l'effort laborieux et perpetuel de l'homme, de la personne, qui, seule, est créatrice de l'histoire. Le propre de la personne est aussi la conception du divin et l'institution de cette notion au sommet du processus historique. Les bouleversements historiques sont toujours en connexion avec l'esprit religieux, voire l'orientation vers l'Absolu. La causalité spirituelle est partout en vigueur; ceci est valable même pour le marxisme qui devint, malgré son opposition, une sorte de religion.

L'économie, certes, est un facteur essentiel de la vie humaine. Cependant, la culture est le résultat du travail seulement dans le cas où la notion du travail enveloppe aussi celle de la spiritualité.

Dans la seconde sorte de causalité, la causalité psychique, se rencontrent le spirituel et le physique. Le physique reçoit un certain sens au moyen de l'esprit par l'intermédiaire de l'être psychique. L'alliance du spirituel et du psychique, du passionnel, si l'on peut ainsi parler, limite la plasticité et la liberté de l'esprit. Cette alliance est, par conséquent, tantôt positive, tantôt négative. Le psychique l'emporte dans les masses, ceci est particulièrement vrai pour notre époque. D'autre part il existe une fausse interprétation de l'homme et de l'histoire qui consiste dans l'absolutisme du psychique. La psychologie expérimentale, se servant de méthodes des sciences physiques, nie le spirituel. La critique de Husserl et de Rickert contre le psychologisme a réhabilité la liberté de l'esprit. Ce qui est vrai est que le psychique participe à la formation du processus historique. Dans le psychique le quantitatif se transforme en qualitatif (voir les théories modernes des sensations). La causalité psychique se confirme par le renversement du sentimental, la rupture

avec les valeurs du passé et l'élan vers le neuf. C'est ce qui caractérise les périodes de grands bouleversements spirituels (ex. les premiers siècles du christianisme, la Renaissance et surtout notre époque). Le renversement de la conduite sentimentale des gens à l'égard du passé, le retournement vers le présent et l'avenir, ou le contraire, sont des modalités permanentes du processus historique. La part de la causalité psychique dans le processus historique a pour conséquence l'impossibilité d'interpréter l'histoire uniquement par la raison.

La troisième sorte de causalité, la causalité physique est plus négative que positive; cette causalité n'a ni le primat, qui appartient à la causalité spirituelle, ni la spontanéité, qui caractérise la causalité psychique. Les causes naturelles — climat, sol, etc. — influencent l'homme au moyen de son être psychique et leur influence aboutit à l'esprit. Par rapport à l'esprit, dont la liberté est la différence spécifique, l'homme n'est point le produit de ses conditions de vie.

Athènes J. N. Théodoracopoulos

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΜΟΥΡΕΛΟΣ, Θεσσαλονίκη

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΛΙΜΑΚΟΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΩΝ ΦΑΙΝΟΜΕΝΩΝ

1. Οἱ δυσκολίες ποὺ συναντᾶ πολλὲς φορὲς ἡ ἀνθρώπινη σκέψη στὴ διερεύνηση τῶν βασικῶν προβλημάτων ποὺ τὴν ἀπασχολοῦν, συχνὰ προέρχονται ἀπὸ μιὰ κακὴ κατάταξη, ἀπὸ μιὰ ἀνεπάρκεια σχηματικῶν παραστάσεων, ἢ ἀκόμα, ἀπὸ ἕνα ἀκατάλληλο φωτισμό, ποὺ ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα νὰ συνδέουν καὶ νὰ συμπλέκουν σειρὲς ἀνομοιογενῶν φαινομένων, μὲ τέτοιο τρόπο, ποὺ νὰ εἶναι δύσκολο γιὰ τὸ μελετητὴ νὰ βρῆ τὸν πραγματικὸ μίτο τῆς Ἀριάδνης ποὺ θὰ τοῦ ἐπιτρέψη νὰ βγῆ ἀπὸ τὸ λαβύρινθο, ὅπου μέσα εἶναι κλεισμένος. Ὁ κυριότερος λόγος ἴσως νὰ ὀφείλεται, στὶς μέρες μας, στὴν ἰλιγγιώδη πορεία τῶν ἰδεῶν ἐδῶ καὶ ἕνα αἰώνα, στὴν ἐμφάνιση ἀπρόβλεπτων φαινομένων, μέσα ἀπὸ τὰ πολύπλοκα ὄργανα ἔρευνας, ποὺ ἡ ἐπιστήμη ἔχει δημιουργήσει, ποὺ ὄχι μόνο ἀνοίγουν καινούργιους ὁρίζοντες στὴ γνώση, ἀλλὰ τῆς ἐπιβάλλουν νὰ ἀλλάζη κάθε τόσο τὴν εἰκόνα ποὺ ἔχει σχηματίσει τοῦ κόσμου γιὰ νὰ τὴν ἀντικαταστήση μὲ μιὰν ἄλλη.

Μέσα στὸν ἴλιγγο αὐτὸν τῆς ἀλλαγῆς, ποὺ σὲ μεγάλο βαθμὸ ὀφείλεται στὸν ὁλοένα ἐπιταχυνόμενο ρυθμὸ μὲ τὸν ὁποῖο προχωροῦν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ τεχνική, ὁ ἄνθρωπος χάνει τὰ βήματά του καὶ ἀντικρύζοντας τὰ φαινόμενα, ποὺ αὐτὲς συσσωρεύουν μπροστὰ στὰ μάτια του, θέτει κάθε στιγμὴ μὲ ἀγωνία τὸ ἐρώτημα: Ποιὸς εἶναι ὁ πραγματικὸς κόσμος; Γιατὶ τούτη τὴ φορὰ δὲν ἔχει νὰ κάνη μὲ τὸ μυθολογικὸ κόσμο, ποὺ δημιούργησε ἡ ἀνθρώπινη φαντασία σὲ παλαιότερες ἐποχές, μὰ μὲ τὸν ἀντικειμενικὸ καὶ στερεὰ συγκροτημένο κόσμο, ποὺ τοῦ παρουσιάζει ἡ ἐπιστήμη. Κι ὅμως τὰ τελευταῖα χρόνια ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται ὅτι ὁ κόσμος αὐτὸς ἔχει χάσει κάτι ἀπὸ τὴν παλιὰ σταθερότητά του, ὅτι τὴ στερεὴ πραγματικότητα τοῦ περασμένου αἰώνα τὴν ἔχει ἀντικαταστήσει μιὰ διάχυτη καὶ ρευστὴ πραγματικότητα, ποὺ ἡ εἰκόνα της μεταβάλλεται κάθε στιγμή.

Ὁποιαδήποτε καὶ ἂν εἶναι ἡ περιοχὴ στὴν ὁποία θὰ ρίξωμε τὸ βλέμμα, θὰ διαπιστώσωμε πόσο συγκλονιστικὴ εἶναι ἡ καλπάζουσα αὐτὴ ἀλλαγή. Εἴτε ἀντιμετωπίζομε τὴν περιοχὴ τοῦ μακροκόσμου, εἴτε τὴν περιοχὴ τοῦ μικροκόσμου, τὸ θέαμα εἶναι τὸ ἴδιο. Στὴν περιοχὴ τοῦ μακροκόσμου, ἡ σύγχρονη ἀστρονομία μὲ τὴν κατάταξη καὶ τὴ μελέτη τοῦ ἀναρίθμητου

πλήθους τῶν νεφελοειδῶν, μὲ τὴν ἀνακάλυψη νέου εἴδους οὐρανίων σωμάτων, ὅπως τὰ quasars καὶ τὰ pulsars, μὲ τὴ μετάβαση τοῦ ἀνθρώπου στὴ σελήνη, μὲ τὴ φωτογράφηση ἀπὸ διαστημόπλοια τῆς ἐπιφανείας τῶν πλανητῶν καὶ γενικὰ μὲ τὰ μέσα ἔρευνας ποὺ διαθέτει, μᾶς δίνει μιὰ διαφορετικὴ εἰκόνα τοῦ κοσμικοῦ σύμπαντος ἀπὸ αὐτὴ ποὺ μᾶς ἔδινε ἡ ἀστρονομία τοῦ περασμένου αἰώνα. Μὲ ἀνάλογο τρόπο, στὴν περιοχὴ τοῦ μικροκόσμου, ἡ ἀτομικὴ φυσικὴ μᾶς βάζει μπροστὰ σ' ἕνα τέτοιο πλῆθος σωματιδίων, μὲ τόσο πολύπλοκη δομή, ποὺ δὲν ξέρομε πιὰ τί ἔννοια πρέπει νὰ δώσωμε σ' αὐτὸ ποὺ ὀνομάζομε φυσικὸ κόσμο. Γιατὶ ὁ σταθερὸς κόσμος τῶν καθημερινῶν μας παραστάσεων γίνεται μέσα στοὺς θαλάμους τῶν πειραματισμῶν μας ἕνας φασματικὸς κόσμος. Ἡ ὕλη μεταβάλλεται σὲ ἕνα ἐκτόπλασμα ὕλης. Φτάνει νὰ σκεφθοῦμε τὴν πληθώρα τῶν ἀκτινοβολιῶν καὶ τῶν κυμάτων ποὺ ἔχει ἀνακαλύψει ἡ ἐπιστήμη ἐδῶ καὶ ἕνα αἰώνα, γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε πόσο ἀντιθετικὴ καὶ διάχυτη παρουσιάζεται σήμερα ἡ φύση τοῦ σταθεροῦ κόσμου τῶν στερεῶν σωμάτων τῆς παλιᾶς ἐποχῆς.

Μὰ ἂν στρέψωμε τὸ βλέμμα μας καὶ σὲ ἄλλες περιοχὲς τοῦ πραγματικοῦ, θὰ δοῦμε ὅτι συμβαίνει κάτι ἀνάλογο. Ἂν πάρωμε, λόγου χάρη, γιὰ παράδειγμα τὴν περιοχὴ τῆς Ψυχολογίας καὶ τῆς Κοινωνιολογίας εἶναι εὔκολο νὰ διαπιστώσωμε ὅτι οἱ νέοι προσανατολισμοί, ὅπου μέσα οἱ ἐπιστῆμες αὐτὲς ἔχουν ἐνταχθῆ, ἔχουν μεταμορφώσει ὁλότελα τὴν εἰκόνα τοῦ ψυχικοῦ καὶ κοινωνικοῦ χώρου. Μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ ἔχει μεταβληθῆ ἡ μορφὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἔχει μεταβληθῆ καὶ ἡ μορφὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι ὥστε, περισσότερο ἴσως ἀπὸ κάθε φορὰ ἀπὸ τότε ποὺ ὑπάρχει φιλοσοφία, μπαίνει ἀγωνιῶδες τὸ ἐρώτημα: ποιὰ εἶναι ἡ μορφὴ τοῦ πραγματικοῦ κόσμου;

Τὸ ἐρώτημα βέβαια δὲν εἶναι καινούργιο. Ἀρκεῖ νὰ ἀνοίξω γιὰ μιὰ στιγμὴ τοὺς «Μεταφυσικοὺς στοχασμοὺς» τοῦ Descartes γιὰ νὰ δῶ ὅτι στὸν τρίτο Στοχασμὸ θέτει τὸ ἴδιο ἐρώτημα, παίρνοντας γιὰ ἀφορμὴ τὴν εἰκόνα τοῦ ἥλιου. Ποιὸς εἶναι ὁ πραγματικὸς ἥλιος; Ὁ μικρὸς αὐτὸς χρυσὸς δίσκος ποὺ βλέπουν τὰ μάτια μας ἀπὸ τὴ γῆ, ἢ ἡ τεράστια αὐτὴ σφαῖρα ποὺ συλλαμβάνει ὁ νοῦς μου μὲ τὴ βοήθεια μιᾶς ἐπιστήμης ὅπως ἡ ἀστρονομία, ἥλιος ὁ ὁποῖος ὅμως δὲν ὑποπίπτει ἄμεσα στὶς αἰσθήσεις μας;[1] Θὰ μπορού-

---

1. Ἰδοὺ τί γράφει ὁ Descartes, ἀφοῦ διαπιστώσει ὅτι οἱ ἰδέες ποὺ σχηματίζει ὁ νοῦς μας δὲν ἀνταποκρίνονται πάντα πρὸς τὶς παραστάσεις ποὺ μᾶς δίνουν οἱ αἰσθήσεις μας: *Je trouve en moi deux idées du soleil toutes diverses: l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes ces deux idées que je conçois du soleil ne peuvant pas être toutes deux semblables au mé-*

σαμε νὰ θέσωμε καὶ σήμερα ἀκόμη τὸ ἴδιο ἐρώτημα γιὰ τὸν ἥλιο, πολλαπλασιάζοντας ὅμως τούτη τὴ φορὰ ἀκόμα περισσότερο τοὺς παράγοντες. Ποιὸς εἶναι ὁ πραγματικὸς ἥλιος; Ὁ χρυσὸς δίσκος ποὺ μᾶς δείχνουν τὰ μάτια μας, ὁ τεράστιος δίσκος μὲ τὶς κηλίδες ποὺ μᾶς δείχνουν τὰ τηλεσκόπιά μας, ἢ τὸ πυρακτωμένο νεφέλωμα μὲ τὶς ἀδιάκοπες ἐκρήξεις ἀτόμων· μὲ τοὺς ἡλιακοὺς ἀνέμους, τὶς διάφορες ἀκτινοβολίες καὶ τὸ τεράστιο πεδίο ἔλξεως ποὺ μᾶς παρουσιάζει ἡ ἀστροφυσική; Δὲν θὰ δίναμε ὅμως τὴν ἴδια ἀπάντηση ποὺ δίνει ὁ Descartes. Ὁ πραγματικὸς ἥλιος εἶναι ὅλα αὐτά. Εἶναι κι αὐτὸς ποὺ μᾶς παρουσιάζουν τὰ μάτια μας, κι αὐτὸς ποὺ μᾶς δείχνουν τὰ τηλεσκόπια, κι αὐτὸς ποὺ μελετοῦν ἡ ἀστροφυσικὴ καὶ ἡ ἀστρονομία. Μόνο ποὺ τὸν ἀντιμετωπίζομε κάθε φορὰ κάτω ἀπὸ μιὰ ἄλλη κλίμακα, μὲ βάση μιὰ διαφορετικὴ προοπτική, ποὺ ἡ ἀλλαγὴ κλίμακος δημιουργεῖ καὶ μᾶς ὁδηγεῖ στὸ νὰ σχηματίζωμε μιὰ διαφορετικὴ εἰκόνα τοῦ ἴδιου φαινομένου.

Μὲ ἀνάλογο τρόπο θὰ ἀπαντούσαμε καὶ γιὰ τὴν τοποθέτηση κάθε ἄλλου φαινομένου, εἴτε αὐτὸ ἀνήκει στὸ φυσικὸ εἴτε ἀνήκει στὸν ψυχικὸ καὶ τὸν κοινωνικὸ χῶρο. Δὲν ἔχομε κατ' ἀνάγκη μιὰ μοναδικὴ εἰκόνα τῶν φαινομένων αὐτῶν, ἀλλὰ τόσες εἰκόνες ὅσες εἶναι καὶ οἱ κλίμακες, μὲ βάση τὶς ὁποῖες τὰ ἀντιμετωπίζομε. Ὅταν πρόκειται γιὰ τὰ φυσικὰ φαινόμενα κινιόμαστε σὲ τρεῖς διαφορετικὲς κλίμακες. Στὴν ἀστρονομικὴ κλίμακα τῶν ἰλιγγιωδῶν μεγεθῶν, στὴ μέση κλίμακα τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴ μικροσκοπικὴ κλίμακα τῶν ἀτομικῶν φαινομένων. Ὡστόσο δὲν δίνομε τὴν πρέπουσα γνωσιοθεωρητικὴ ἀξία στὸ γεγονὸς αὐτό. Ξεχνοῦμε ὅτι ἕνα φαινόμενο δὲν μπορεῖ νὰ ἔχη ἀντικειμενικὴ ὑπόσταση ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν κλίμακα σὲ σχέση μὲ τὴν ὁποία τὰ ἀντιλαμβανόμαστε. Ὅπως ὅμως πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ ἕνας παλαιότερος μελετητὴς τῆς φυσικοχημείας, ὁ Ph. A. Guye, ποὺ ἀσχολήθηκε ἰδιαίτερα μὲ τὸν προσδιορισμὸ τῶν ἀτομικῶν βαρῶν ὁρισμένων στοιχείων ὅπως τὸ ἄζωτο, «εἶναι ἡ κλίμακα ποὺ δημιουργεῖ τὸ φαινόμενο»[2].

Ἂν δὲν λάβωμε ὑπ' ὄψει τὸ σημαντικὸ αὐτὸ γεγονός, εἶναι πολὺ φυσικὸ νὰ συγχέωμε τὶς προοπτικὲς καὶ νὰ μιλοῦμε γιὰ τὰ φαινόμενα τοῦ φυσικοῦ κόσμου σὰν νὰ ὑπῆρχαν αὐτὰ καθ' ἑαυτά, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν κλίμακα μὲ βάση τὴν ὁποία τὰ προσδιορίζομε. Καὶ στὴν περίπτωση τούτη, δὲ θὰ ἦταν ὑπερβολικὸ νὰ πῆ κανείς, ὅτι ἀντιμετωπίζομε τὰ φαινόμενα μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ θὰ ἐνεργοῦσε ἕνας ἁπλοϊκὸς ἄνθρωπος, ὅταν θέλοντας νὰ

---

me soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est le plus dissemblable. (Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques, σελ. 87).

2. Ph. A. Guye, *L'évolution physicochimique*, Paris 1922, σελ. 114.

κάνη ἕνα ταξίδι σὲ κάποιο μέρος τῆς γῆς, θὰ περιοριζόταν στὸ νὰ κινήση τὸ δάχτυλό του ἐπάνω σὲ ἕνα γεωγραφικὸ χάρτη. Βέβαια ὅλα εἶναι σημειωμένα ἐκεῖ, καὶ οἱ θάλασσες καὶ οἱ ποταμοὶ καὶ τὰ βουνὰ καὶ οἱ πόλεις, ὅμως κάτω ἀπὸ μιὰν ἄλλη κλίμακα. Ὁ χάρτης, ὡς χάρτης, εἶναι βέβαια πραγματικὸς καὶ συμβολίζει τὴ γῆ. Δὲν εἶναι ὅμως ἡ ἴδια ἡ γῆ ἀλλὰ ἕνα μεγάλο τυπωμένο χαρτὶ ἢ μιὰ ὑδρόγειος σφαῖρα ποὺ ἀναπαριστοῦν, κάτω ἀπὸ μιὰ ὁρισμένη κλίμακα, τὴ γῆ. Ἡ πραγματικὴ γῆ εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ γεωγραφικὸ χάρτη, καὶ ὁ ταξιδιώτης ποὺ συμβουλεύεται κάθε λίγο τὸ χάρτη του ἔχει ἀπόλυτη ἐπίγνωση τοῦ πράγματος. Ὁ μελετητὴς ὅμως τῆς φύσεως πολλὲς φορὲς συγχέει τὶς προοπτικές. Τοποθετεῖται ἀπέναντι στὸ φαινόμενο ποὺ μελετᾶ σὰν νὰ πρόκειται γιὰ κάτι αὐτόνομο, ξεχνώντας νὰ προσδιορίζη κάθε φορὰ τὴν κλίμακα κάτω ἀπὸ τὴν ὁποία τὸ ἐξετάζει. Ἀλλὰ κάτω ἀπὸ διαφορετικὴ κλίμακα ἡ ἴδια ἡ ὑφὴ τοῦ φαινομένου ἀλλάζει καὶ ὁ προσδιορισμὸς τοῦ φαινομένου χάνει τὴν ἀντικειμενική του ἀξία, ὅταν οἱ ὅροι κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους τὸ ἐξετάζομε δὲν εἶναι οἱ ἴδιοι.

2. Ἂν κύριος σκοπὸς τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ μᾶς βοηθήση νὰ ἀποκτήσωμε μιὰ πλήρη συνείδηση τῶν ἐννοιῶν ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ ἄνθρωπος, ἀπομακρύνοντας κάθε σύγχυση, ἔτσι ὥστε νὰ κατανοήσωμε τὴν πραγματικὴ φύση τῶν προβλημάτων ποὺ μᾶς ἀπασχολοῦν θέτοντάς τα ἐπάνω σὲ καθαρὲς καὶ σαφεῖς βάσεις, νομίζω ὅτι ἕνα ἀπὸ τὰ κεντρικὰ θέματα τῆς φιλοσοφίας θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ὁ ρόλος καὶ ἡ σημασία ποὺ ἔχει ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος γιὰ τὴ μελέτη καὶ ἑρμηνεία τῶν φαινομένων, δείχνοντάς μας τὸ εἶδος τῆς συγχύσεως ποὺ δημιουργεῖται, ὅταν ἀντιμετωπίζωμε τὰ φαινόμενα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν κλίμακα ὅπου εἶναι ἐντεταγμένα.

Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς ἐννοίας αὐτῆς εἶναι ὡστόσο τόσο παλιὰ ὅσο καὶ ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία. Ἔχει δηλαδή, ὅπως καὶ ἡ φιλοσοφία, τὴν προέλευσή της στὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα. Γιατὶ ἡ κατανομὴ τῶν φαινομένων σὲ δυὸ κατηγορίες, σ' αὐτὰ ποὺ ἀποτελοῦν τὸν μακρόκοσμο καὶ σ' αὐτὰ ποὺ ἀποτελοῦν τὸν μικρόκοσμο, ἐμφανίζεται ἀπὸ τὰ μέσα ἀκόμη τοῦ 5ου π.Χ. αἰώνα στὴ φιλοσοφία τοῦ Λευκίππου καὶ τοῦ Δημοκρίτου. Μέσα ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία τῆς φύσεως ποὺ μᾶς δίνουν, ποὺ θὰ ἀσπασθῆ ὁ Ἐπίκουρος καὶ ποὺ τὴν λεπτομερῆ περιγραφή της τὴ βρίσκομε στὸ μεγάλο ποίημα τοῦ Λουκρητίου *De rerum natura*, ἡ ἀντίληψη τοῦ ἀτόμου ὡς μικροσκοπικοῦ καὶ ἀόρατου στοιχείου τῆς πραγματικότητος γίνεται ἕνα σημαντικὸ ὄργανο κατανοήσεως τῆς φύσεως. Ἡ ἀναφορὰ στὸ ἀπείρως μικρὸ γίνεται ἀπὸ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ ἕνας προνομιοῦχος δρόμος τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως, δρόμος ποὺ θὰ ἀκολουθήσουν στὰ νεώτερα χρόνια τόσο οἱ φυσικὲς ἐπιστῆμες ὅσο καὶ τὰ Μαθηματικὰ στὰ πιὸ προχωρημένα στάδια τῆς ἀναπτύξεώς τους. Γιατὶ ἂν πάρωμε γιὰ παράδειγμα τὸ διπλὸ ρόλο ποὺ ἔπαιξε ἡ ἀναγωγὴ στὸ

ἀ π ε ι ρ ο ε λ ά χ ι σ τ ο, στὴ μὲν Φυσικὴ ὡδήγησε στὴ σύγχρονη ἀτομικὴ θεωρία, στὰ δὲ Μαθηματικὰ στάθηκε ἡ ἀφετηρία τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ, χωρὶς τὸν ὁποῖο οὔτε ἡ Φυσικὴ οὔτε τὰ Μαθηματικὰ θὰ ἦταν αὐτὸ ποὺ εἶναι τώρα.

Ἔτσι τὸ πρόβλημα τῆς ἀλλαγῆς κλίμακος παρουσιάζεται στὶς ἐπιστῆμες κάτω ἀπὸ δυὸ παράλληλες μορφές:

α) ὡς προσπάθεια γιὰ νὰ συλλάβωμε τὴν ἐσωτερικὴ δομὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἀναλύοντάς τον στὰ μικροσκοπικὰ στοιχεῖα ποὺ τὸν ἀποτελοῦν,

β) ὡς ἀναγωγὴ στὸ ἀπείρως μικρό, δηλαδὴ ὡς τρόπος εἰσχωρήσεως μέσα ἀπὸ τὸ μαθηματικὸ ὄργανο στὴ φυσικὴ πραγματικότητα, ὥστε νὰ κάνωμε δυνατὴ τὴ λεπτοφυῆ καταμέτρηση τῶν φαινομένων μέσα ἀπὸ τὴ λειτουργία τοῦ ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ.

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἕνας τέτοιος διαχωρισμὸς δὲν γίνεται ἀπὸ τοὺς περισσότερους ἐρευνητές, ἢ, ὅταν γίνεται, γίνεται κυρίως ἀπὸ φιλοσόφους ἢ ἀπὸ μεγάλους ἐπιστήμονες, ποὺ ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν θεωριῶν τους τοὺς ὁδηγεῖ θὰ θέτουν φιλοσοφικὰ προβλήματα. Ἕνας Newton, ἕνας Poincaré, Mach, Einstein, Heisenberg, De Broglie, δίνουν πάντα μιὰ φιλοσοφικὴ προέκταση στὶς θεωρίες τους, ἔστω καὶ ἂν οἱ ἴδιοι δὲν εἶναι φιλόσοφοι. Ὁ μεγαλύτερος ὅμως ἀριθμὸς τῶν ἐπιστημόνων δὲν κάνει συνήθως διάκριση ἀνάμεσα στὰ φαινόμενα, ὅπως παρουσιάζονται στὴ φύση, καὶ στὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο τὰ σχηματοποιεῖ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς γιὰ νὰ τὰ μελετήση. Γιατὶ ὅπως καὶ ὁ καθημερινὸς ἄνθρωπος ἔτσι καὶ ὁ ἐπιστήμονας ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν πεποίθηση, ὅτι αὐτὸ ποὺ μελετᾶ εἶναι κάτι τὸ ἀντικειμενικὸ καὶ δὲν διερωτᾶται σὲ τί ἀκριβῶς ἀνταποκρίνεται ἡ προσπάθειά του, ὅταν περνᾶ ἀπὸ μιὰ κλίμακα σὲ μιὰν ἄλλη.

Ὡστόσο, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ἀκόμη τῶν Σκεπτικῶν, ἕνα ἀνάλογο πρόβλημα εἶχε τεθῆ, ὅταν ἕνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματά τους γιὰ νὰ δείξουν τὸ ἀπατηλὸ τῶν αἰσθήσεων ἦταν τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὸ κουκκὶ τῆς ἄμμου. Ὁ Αἰνησίδημος τὸ συμπεριλαμβάνει σ' ἕνα ἀπὸ τοὺς δέκα τρόπους του. Ἐνῶ ἕνα κουκκὶ ἄμμου μοναχό του παρουσιάζεται στὴν ἀφὴ ὡς σκληρό, πολλὰ μαζὶ μᾶς φαίνονται μαλακά. Καὶ ἂν οἱ συζητήσεις γιὰ τὸ ἄπειρο καὶ τὸ ἀπειροελάχιστο ἀπὸ τὴν ἐποχὴ ἀκόμη τοῦ Descartes καὶ τοῦ Leibniz ἔπαιξαν σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση τῶν νεώτερων Μαθηματικῶν καὶ οἱ συζητήσεις γιὰ τὸ ἀσυνεχὲς ἢ τὸ συνεχὲς τῆς ὕλης στάθηκαν στὸ κέντρο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, κυρίως γιὰ τὴν διαμόρφωση τῶν θεωριῶν τοῦ φωτός, στὴν ἀντιπαράθεση τῆς Νευτωνικῆς ἀντιλήψεως τοῦ φωτὸς ὡς σωματιδίου καὶ τῆς ἀντιλήψεως τοῦ φωτὸς ὡς κύματος τοῦ Huygens (ποὺ στάθηκε ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴ θεωρία τοῦ φωτὸς κύματος τοῦ Fresnel, ποὺ ἐπεκράτησε ὅλο τὸν 19ο αἰώνα ὡς τὴν ἐποχὴ τῆς ἐμφανίσεως στὰ 1900 τῆς θεωρίας τῶν quanta ἀπὸ τὸν Planck), ἡ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος ὡς βασικῆς γνωσιολογι-

κῆς ἔννοιας γιὰ τὴν ἑρμηνεία τῶν φαινομένων καὶ ὄχι ἀποκλειστικὰ ὡς μεθόδου καταγραφῆς ἢ καταμετρήσεως — γιατὶ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ἀκόμη οἱ ἄνθρωποι χρησιμοποίησαν κλίμακες κυρίως στὴν περιοχὴ τῆς Γεωγραφίας — δὲν ἔγινε ἀντικείμενο μιᾶς συστηματικῆς φιλοσοφικῆς καὶ ἐπιστημολογικῆς ἔρευνας. Ἴσως γιατὶ κατὰ κάποιο περίεργο τρόπο, αὐτὰ ποὺ ὁ ἄνθρωπος χρησιμοποιεῖ πιὸ συχνὰ ὡς διανοητικὰ μέσα, εἶναι αὐτὰ ποὺ ἀργεῖ πιὸ πολὺ νὰ συνειδητοποιήση. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε ἐπιστῆμες ὅπως ἡ Ψυχολογία καὶ ἡ Κοινωνιολογία μόλις ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ 19ου αἰῶνος ἄρχισαν νὰ διαμορφώνωνται ὡς πραγματικὲς ἐπιστῆμες, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος, πρὶν ἀπὸ ὅλα, εἶναι ἕνα ψυχολογικὸ καὶ κοινωνικὸ ὄν καὶ τὰ περισσότερα προβλήματα ποὺ ἔχει νὰ ἀντιμετωπίση ἀνάγονται στὴν ψυχικὴ καὶ τὴν κοινωνική του ζωή.

Θὰ ἔλεγα λοιπὸν ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ἐμπειρία τοῦ φυσικοῦ κόσμου ποὺ ἔχει, τοποθετεῖται στὴν κλίμακα ἐκείνη τῆς πραγματικότητος, ποὺ τοῦ ἀποκαλύπτουν ἄμεσα οἱ αἰσθήσεις του, καὶ ἀπὸ τὴ σκοπιὰ αὐτὴ ἀντιμετωπίζει τόσο τὰ φαινόμενα τοῦ μακροκόσμου ὅσο καὶ τὰ φαινόμενα τοῦ μικροκόσμου, χωρὶς τὶς περισσότερες φορὲς νὰ διερωτᾶται, ἂν τὰ φαινόμενα αὐτὰ ποὺ μελετᾶ ἔχουν τὰ ἴδιο νόημα στὴν κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς περιοχὲς τοῦτες τοῦ πραγματικοῦ, ἂν ἡ ἀλλαγὴ κλίμακος κάτω ἀπὸ τὴν ὁποία τὰ ἀντιλαμβάνεται εἶναι ἀρκετὴ γιὰ νὰ πιστοποιήση τὴν ὁμοιογένειά τους, ὥστε νὰ παραδεχθῆ ὅτι οἱ ἴδιοι νόμοι διέπουν τὰ φαινόμενα τοῦ μακροκόσμου καὶ τοῦ μικροκόσμου, ἢ ἂν αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος δὲν πρέπει νὰ γίνη τὸ ἀντικείμενο μιᾶς ἰδιαίτερης φιλοσοφικῆς ἀναλύσεως;

Θὰ ἦταν ἕνας φόρος τιμῆς στὴ μεγαλοφυΐα ἑνὸς πνεύματος ὅπως ὁ Pascal νὰ ἐπιχειρήσω νὰ τοποθετήσω τὸ πρόβλημα, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ περίφημο κείμενό του ὅπου ὁ μεγάλος αὐτὸς ἀνιχνευτὴς τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς μᾶς μιλᾶ γιὰ τὶς δυὸ αὐτὲς μορφὲς τοῦ ἀπείρου, τὸ ἀπείρως μεγάλο καὶ τὸ ἀπείρως μικρό, ὅπως ἐμφανίζονται στὰ μάτια τοῦ ἀνθρώπου :

«Ἂς θεωρήση λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος ὁλόκληρη τὴ φύση στὴν πιὸ ὑψηλὴ καὶ πλήρη μεγαλοπρέπειά της κι ἂς ἀπομακρύνη τὸ βλέμμα ἀπὸ τὰ χαμηλὰ ἀντικείμενα ποὺ τὸν περιστοιχίζουν. Ἂς κυττάξη τὸ λαμπερὸ αὐτὸ φῶς, τὸ τοποθετημένο σὰν μιὰ αἰώνια λυχνία γιὰ νὰ φωτίζη τὸ σύμπαν, κι ἂς τοῦ φανερωθῆ ἡ γῆ σὰν ἕνα κουκκίδι σὲ σχέση μὲ τὸν τεράστιο κῦκλο ποὺ τὸ ἄστρο αὐτὸ διαγράφει κι ἂς ἐκπλαγῆ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ τεράστιος αὐτὸς κύκλος δὲν εἶναι κι αὐτὸς ὁ ἴδιος παρὰ ἕνα λεπτὸ στίγμα σὲ σχέση μ' αὐτὸν ποὺ τὰ ἄστρα, ποὺ κυλιοῦνται μέσα στὸ στερέωμα, ἀγκαλιάζουν. Ἀλλὰ ἂν ἡ ὅρασή μας σταματᾶ ἐδῶ, ἡ φαντασία μας πηγαίνει παρὰ πέρα. Περισσότερο θὰ κουρασθῆ αὐτὴ νὰ συλλαμβάνη παρὰ ἡ φύση νὰ παρέχη. Ὅλος αὐτὸς ὁ ὁρατὸς κόσμος δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀδιόρατη γραμμὴ στὴν τεράστια ἀγκαλιὰ τῆς φύσεως. Καμμιὰ ἰδέα δὲν μπορεῖ νὰ τὴν πλησιάση. Ὅσο κι ἂν ἐξογκώνωμε τὶς συλλήψεις μας πέρα ἀπὸ τοὺς χώρους ποὺ ἡ φαντασία

μας πλησιάζει, δὲν γεννοῦμε παρὰ ἐλάχιστα ὑπειροστημόρια σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα τῶν ὅσων ὑπάρχουν. Εἶναι μιὰ σφαῖρα ποὺ τὸ κέντρο της εἶναι παντοῦ καὶ πουθενὰ ἡ περιφέρειά της. Εἶναι τὸ μεγαλύτερο αἰσθητὸ σημάδι τῆς παντοδυναμίας τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ φαντασία μας χάνεται σὲ μιὰ τέτοια σκέψη.

Ἂς ξαναγυρίση τώρα ὁ ἄνθρωπος στὸν ἑαυτό του κι ἂς θεωρήση αὐτὸ ποὺ ὁ ἴδιος εἶναι σὲ σχέση μὲ τὰ ὅσα ὑπάρχουν. Ἂς θεωρήση τὸν ἑαυτό του σὰν χαμένο στὴν ἀπόμερη αὐτὴ γειτονιὰ τῆς φύσεως καὶ μέσα ἀπὸ τὸ μικρὸ τοῦτο κελλὶ ὅπου κατοικεῖ, ἐννοῶ τὸ σύμπαν, ἂς μάθη νὰ δίνη στὴ γῆ, στὰ βασίλειά της, στὶς πολιτεῖες της, στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, τὴν πραγματική τους ἀξία.

Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος μέσα στὸ ἄπειρο;

Μὰ γιὰ νὰ τοῦ δείξω ἕνα ἄλλο θαῦμα ἐξ ἴσου ἐκπληκτικό, ἂς τοῦ ζητήσω νὰ ψάξη μέσα σ' αὐτὰ ποὺ γνωρίζει, τὰ πιὸ μικροσκοπικὰ πλάσματα. Ἕνα τέτοιο πλάσμα τοῦ παρουσιάζει, μέσα ἀπὸ τὴ σμικρότητα τοῦ σώματός του, μέλη ἀσύγκριτα πιὸ μικρά, πόδια μὲ τὶς ἀρθρώσεις τους, φλέβες σ' αὐτὰ τὰ πόδια, αἷμα σὲ τοῦτες τὶς φλέβες, χυμοὺς μέσα σ' αὐτὸ τὸ αἷμα, σταγόνες σ' αὐτοὺς τοὺς χυμούς, ἀτμοὺς σ' αὐτὲς τὶς σταγόνες, καὶ διαιρώντας ἀκόμη αὐτὰ τὰ ἀπώτατα πράγματα, ἂς ἐξαντλῆ ὅλες του τὶς δυνάμεις σὲ τέτοιου εἴδους ἀντιλήψεις, ἔτσι ὥστε τὸ τελευταῖο στοιχεῖο στὸ ὁποῖο νὰ φτάνη νὰ εἶναι τὸ περιεχόμενο τούτου ἐδῶ τοῦ κειμένου. Θὰ σκεφθῆ ἴσως ὅτι βρισκόμαστε τώρα στὸ τελευταῖο σκαλοπάτι τῆς σμικρότητας τῆς φύσεως. Μὰ κι ἐδῶ θὰ τὸν θέσω μπροστὰ σὲ μιὰ καινούργια ἄβυσσο. Θὰ τοῦ ζωγραφίσω ὄχι μόνο τὸ ὁρατὸ σύμπαν, ἀλλὰ ὅλη τὴν ἀπεραντωσύνη τῆς φύσεως, ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ συλλάβη στὴν περιοχὴ αὐτὴ τῆς σμικρότητας τοῦ ἀτόμου. Ἂς δῆ μέσα σ' αὐτὴ ἕνα ἄπειρο πλῆθος ἀπὸ σύμπαντα, ποὺ τὸ καθένα ἔχει τὸ στερέωμά του, τοὺς πλανῆτες του, τὴ γῆ του, στὴν ἴδια ἀναλογία ὅπως καὶ στὸν ὁρατὸ κόσμο. Καὶ σὲ τούτη ἐπάνω τὴ γῆ θὰ ὑπάρχουν ζῶα καὶ μικροσκοπικὰ πλάσματα, ὅπου μέσα θὰ ξαναβρῆ ὅλα ὅσα βρῆκε στὰ προηγούμενα. Καὶ βρίσκοντας πάλι σ' αὐτὰ τὰ ἴδια πράγματα, χωρὶς σταμάτημα καὶ χωρὶς τέλος, ἂς χάση πάλι τὸ νοῦ του μέσα στὰ θάύματα αὐτὰ ποὺ εἶναι τὸ ἴδιο ἐκπληκτικὰ μὲ τὴ σμικρότητά τους, ὅπως ἦταν τὰ ἄλλα μὲ τὴν ἀπεραντωσύνη τους. Γιατὶ ποιὸς δὲν θὰ αἰσθανθῆ θαυμασμὸ μπροστὰ στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ σῶμα μας ποὺ ὡς τώρα ἦταν ἀόρατο μέσα στὸ σύμπαν, καθὼς τὸ ἴδιο εἶναι ἀόρατο μέσα στὸ ὅλο, εἶναι τώρα ἕνας κολοσσός, ἕνας κόσμος, ἢ καλύτερα αὐτὸ τὸ ἴδιο ἕνα ὅλο σὲ σχέση μὲ τὸ τίποτα, ὅπου κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ φτάση;

Ὅποιος ἀντιμετωπίζει τὸν ἑαυτό του μὲ τὸν τρόπον αὐτό, θὰ τρομάξη ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, καὶ θεωρώντας ὅτι κρατιέται ἀπὸ τὴ μᾶζα ποὺ ἡ φύση τοῦ ἔχει δώσει ἀνάμεσα στὶς δυὸ αὐτὲς ἀβύσσους, τὴν ἀπεραντωσύνη καὶ τὸ τίποτα, θὰ καταληφθῆ ἀπὸ δέος στὸ ἀντίκρυσμα ὅλων αὐτῶν τῶν θαυμάτων. Καὶ νομίζω ὅτι ἡ περιέργειά του θὰ μεταμορφωθῆ σὲ θαυμασμὸ κι θὰ εἶναι περισσότερο διατεθειμένος νὰ τὰ ἀντιμετωπίση ὅλα αὐτὰ μὲ σιωπή, παρὰ νὰ τὰ ἐρευνήση μὲ ἀλαζονεία.

Γιατί, τὸ κάτω κάτω, τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος μέσα στὴ φύση; Ἕνα τίποτα σὲ σχέση μὲ τὸ ἄπειρο, ἕνας ὁλόκληρος κόσμος σὲ σχέση μὲ τὸ τίποτα, μιὰ μέση κατάσταση ἀνάμεσα στὸ τίποτα καὶ τὸ ὅλο. Ἀπεριόριστα ἀπομακρυσμένος ἀπὸ τὸ σημεῖο ποὺ νὰ μπορῆ νὰ κατανοήση τὶς δυὸ ἀκραῖες περιοχές, ὁ σκοπὸς τῶν πραγμάτων καὶ ἡ ἀρχὴ ποὺ τὰ στηρίζει εἶναι γι' αὐτὸν παντοτινὰ κρυμμένα μέσα σ' ἕνα ἀξεδιάλυτο μυστικό, γιατὶ δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ συλλάβη ὁ ἴδιος τὸ τίποτα ἀπὸ τὸ ὁποῖο προῆλθε καὶ τὸ ἄπειρο ὅπου εἶναι χαμένος.

Τί ἄλλο λοιπὸν μπορεῖ νὰ κάνη παρὰ νὰ σχηματίση μιὰ φαινομενικὴ εἰκόνα τῆς μέσης περιοχῆς τῶν πραγμάτων, ζώντας σὲ μιὰ αἰώνια ἀπελπισία γιατὶ δὲν θὰ μπορέση νὰ γνωρίση οὔτε τὴν ἀρχὴ ποὺ τὰ διέπει οὔτε τὸν προορισμό τους; Τὰ πάντα ἔχουν πηγάσει ἀπὸ τὸ τίποτα καὶ ὁδεύουν πρὸς τὸ ἄπειρο. Ποιὸς εἶναι δυνατὸ νὰ τὰ ἀκολουθήση στὴν

καταπληκτική τους πορεία; Μόνο ό δημιουργός ὅλων αὐτῶν τῶν θαυμάτων εἶναι σὲ θέση νὰ τὰ κατανοήση. Κανένας ἄλλος»[3].

Καὶ ὁ Pascal συνεχίζει, κάνοντας τὴν ἀκόλουθη διαπίστωση, ποὺ σχετίζεται ἀκόμη πιὸ ἄμεσα μὲ τὸ θέμα μας:

«Μὴ ὄντας σὲ θέση οἱ ἄνθρωποι νὰ θεωρήσουν τὶς δυὸ μορφὲς αὐτὲς τοῦ ἀπείρου, ξεκίνησαν ἀδίστακτοι νὰ ἐρευνήσουν τὴ φύση, σὰν νὰ εἶχαν κάποια ἀναλογία μ' αὐτήν. Εἶναι παράξενο τὸ γεγονὸς ὅτι θέλησαν νὰ κατανοήσουν τὶς ἀρχὲς τῶν πραγμάτων καὶ ἀπὸ κεῖ καὶ πέρα νὰ γνωρίσουν τὰ πάντα, ὠθούμενοι ἀπὸ μιὰ ἀλαζονεία τόσο ἀπέραντη ὅσο καὶ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενό της. Γιατὶ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συλλάβη κανεὶς ἕνα τέτοιο σχέδιο χωρὶς ἀλαζονεία ἢ χωρὶς ἄπειρη ἱκανότητα ἰσοδύναμη μὲ τὴ φύση»[4].

Τὸ κείμενο αὐτό, τὸ τόσο ὑποβλητικό, ποὺ ἀντιμετωπίζει τὸ θέμα ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ τοῦ δέους ποὺ τὴν καταλαμβάνει μπροστὰ στὸ ἀπείρως μεγάλο καὶ τὸ ἀπείρως μικρό, μᾶς ὁδηγεῖ, ὅταν τὸ ἐξετάζωμε ἀπὸ γνωσιολογικὴ πλευρά, νὰ θέσωμε δύο θεμελιώδη ἐρωτήματα:

1ο. Ἂν ὑπάρχη κάποια σύμπτωση, κάποια οὐσιαστικὴ ἀναλογία, ἀνάμεσα στὴ δομὴ τοῦ ἀπείρως μεγάλου καὶ τοῦ ἀπείρως μικροῦ, ὥστε ἡ διαφορά τους νὰ εἶναι μονάχα διαφορὰ μεγέθους καὶ ὄχι συγκροτήσεως τῶν ἴδιων τῶν φαινομένων. Μὲ ἄλλα λόγια, ἂν ἔχωμε νὰ κάνωμε μ' ἕνα φυσικὸ κόσμο τέτοιο, ποὺ οἱ ἴδιοι νόμοι νὰ διέπουν τὸ ἀπείρως μεγάλο καὶ τὸ ἀπείρως μικρό.

2ο. Ἂν ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς τῶν φαινομένων σὲ δυὸ διαφορετικὲς κλίμακες, τὴν κλίμακα τοῦ ἀπείρως μεγάλου καὶ τὴν κλίμακα τοῦ ἀπείρως μικροῦ, ἐκφράζη τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα, ἢ προέρχεται ἀπὸ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὸν τρόπο ποὺ αὐτὸς βλέπει καὶ στοχάζεται τὸν κόσμο.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ μᾶς ὑποβάλη μὲ τὸ κείμενό του ὁ Pascal εἶναι ὁ ἴλιγγος ποὺ καταλαμβάνει τὸν ἄνθρωπο, ὅταν ἀντιμετωπίζη ἀπὸ τὴ δική του σκοπιὰ τὰ ἀπέραντα μεγέθη τοῦ ἀστρικοῦ διαστήματος καὶ τὰ ἀπειροελάχιστα ὄντα τοῦ μικροκόσμου· καὶ αὐτὸ τὸ κατορθώνει ἀπόλυτα. Ὁ δικός μας ὅμως σκοπὸς εἶναι νὰ θέσωμε τὸ πρόβλημα ἀπὸ γνωσιοθεωρητικὴ πλευρὰ καὶ νὰ ἐπιχειρήσωμε νὰ ἀπαντήσωμε στὸ καθένα ἀπὸ τὰ δυὸ αὐτὰ ἐρωτήματα, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ μικροκόσμου μέσα ἀπὸ τὴν εἰκόνα ποὺ μᾶς δίνει ἡ Φυσικὴ τοῦ 20ου αἰώνα.

Σ' ἕνα ἐνδεικτικὸ κείμενο, ποὺ χρονολογεῖται ἀπὸ τὸ 1937, ὁ Louis de Broglie, ὁ θεμελιωτὴς τῆς κυματομηχανικῆς, γράφει τὰ ἀκόλουθα:

---

3. B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris (Pléiade) 1969, σελ. 1105.
4. Ὅ.π., σελ. 1107.

«Ἡ ἰδέα ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος εἶναι ἴδιος μὲ τὸν ἑαυτό του σὲ ὅλες τὶς κλίμακες, ὅτι τὸ ἀπείρως μικρὸ ἀποτελεῖ μιὰ σμίκρυνση τοῦ ἀπείρως μεγάλου, ἐμφανίζεται σχεδὸν ὡς ἕνα διαρκῶς ἐπαναλαμβανόμενο θέμα στὰ κείμενα τῶν στοχαστῶν καὶ στὶς θεωρίες τῶν ἐπιστημόνων. Ἡ μεγαλοφυΐα ἑνὸς Pascal κατώρθωσε νὰ ἐκφράση αὐτὴ τὴν ἰδέα μὲ τρόπο συγκινητικὸ καὶ εἶναι ἡ ἴδια αὐτὴ ἰδέα ποὺ ξαναβρίσκομε, πρὶν ἀπὸ εἴκοσι χρόνια, νὰ ἔχη ἐμπνεύσει τὰ πρότυπα τοῦ ἀτόμου. Λοιπόν, σήμερα, ἡ ἀντίληψη τούτη, στὸ φῶς τῶν σύγχρονων θεωριῶν, μᾶς φαίνεται σὰν νὰ μὴν εἶναι πιὰ στὴ βάση της ἀκριβής. Οἱ εἰκόνες ἐκεῖνες ποὺ ἐπαρκοῦν γιὰ τὴν περιγραφὴ τοῦ μακροκόσμου εἶναι ἀνεπαρκεῖς γιὰ νὰ περιγράψουν τὸ μικρόκοσμο. Ὅταν, κατεβαίνοντας τὴν κλίμακα τῶν μεγεθῶν, ὁ φυσικὸς φτάνη στὴν ἀτομικὴ κλίμακα, στὸν κόσμο τῶν σωματιδίων, συναντᾶ ἕνα στοιχεῖο ἀπόλυτα καινούργιο, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἀναγάγη σὲ ἄλλα, τὸ quantum ἐνεργείας. Ἡ ὑπολογισμένη ἀξία τῆς σταθερᾶς τοῦ Planck, κάνοντας δυνατὸ τὸν προσδιορισμὸ καὶ τὴν ἀντιπαράθεση τῆς κλίμακος τοῦ μικροκόσμου στὴν κλίμακα τοῦ μακροκόσμου, ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὸ γεγονός, ὅτι στὸ φυσικὸ κόσμο τὸ ἀπείρως μικρὸ δὲν εἶναι πιὰ μιὰ ὁμόθετη σμίκρυνση τοῦ ἀπείρως μεγάλου»[5].

Ὅσο καὶ ἂν οἱ ἀπόψεις, ποὺ παρουσιάζει στὸ κείμενο τοῦτο ὁ De Broglie καὶ ποὺ συμφωνοῦν μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ Niels Bohr γιὰ τὴ δομὴ τοῦ ἀτόμου καὶ μὲ τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Heisenberg γιὰ τὴν ἀπροσδιοριστία τῶν φαινομένων στὴν κλίμακα τῆς μικροφυσικῆς, ἔχουν τροποποιηθῆ ἀπὸ τὰ 1950 κι ἔπειτα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν De Broglie μὲ τὴ θεωρία τῆς διπλῆς λύσεως (de la double solution), ἔτσι ὥστε νὰ ξαναγυρίση στὴν ἀρχικὴ ἀντίληψή του γιὰ τὴν ἐπιστήμη (ποὺ ὁ Einstein ποτὲ δὲν ἐγκατέλειψε καὶ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ἰδέα τῆς ἀνομοιογένειας τῶν φαινομένων στὶς διάφορες κλίμακες καὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τους στὴν κλίμακα τῆς μικροφυσικῆς δὲν προκύπτει ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος εἶναι δυνατὸ νὰ διέπεται καὶ στὴν κλίμακα αὐτὴ ἀπὸ νόμους ποὺ προϋποθέτουν τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν τυποποιημένη μαθηματικὴ μορφή, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἀναπτύσσεται ἡ μικροφυσική, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ De Broglie ἀφήνει νὰ κατανοηθῆ)[6], εἶναι ὡστόσο γεγονὸς ὅτι ἡ ἀμφιβολία ἔχει τόσο βαθειὰ

---

5. Louis de Broglie, *Matière et lumière*, Paris 1937, 1961, σελ. 289.

6. Θὰ ἦταν ἐνδιαφέρον νὰ ἀναφερθοῦμε στὰ ἴδια τὰ λόγια τοῦ Louis de Broglie, ὅπως αὐτὰ διατυπώθηκαν σὲ μιὰ συνέντευξή του τὸν Ἰανουάριο τοῦ 1974 στὸ περιοδικὸ «Science et avenir», ὅπου παρουσιάζει ὅλο τὸ ἱστορικὸ τῆς μεταστροφῆς του καὶ ἐξηγεῖ τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ὑποχρεώθηκε νὰ ἐγκαταλείψη τὶς ἀρχικές του ἀπόψεις ἐπάνω στὴν αἰτιότητα καὶ τὸν παγκόσμιο καθορισμό, καὶ νὰ πλησιάση στὶς ἀντιλήψεις τῆς Σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης, γιὰ νὰ ξαναγυρίση τὰ τελευταῖα χρόνια στὶς παλιές του ἀπόψεις: Ἀναφερόμενος στὴν ἐποχὴ ποὺ παρουσίασε γιὰ πρώτη φορὰ τὴν «Κυματομηχανική» του καὶ σ' αὐτὰ ποὺ ἐπακολούθησαν γύρω στὰ 1930 ὁ Louis de Broglie λέει τὰ ἀκόλουθα: «Ὁ κ. Schroedinger, ποὺ ἐμπνεόταν ἀπὸ τὶς ἐργασίες μου, ἔκανε πολὺ ὡραῖες ἔρευνες, οἱ ὁποῖες ὅμως, κατὰ κάποιο τρόπο, παρεξέκλιναν λίγο ἀπὸ τὴ θεωρία μου. Κατόπιν, κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Niels Bohr, ποὺ εἶχε πολὺ μεγάλη φήμη γιατὶ εἶχε φτιάξει τὴ θεωρία τοῦ ἀτόμου, ἄλλαξαν πολλὰ πράγματα καὶ τελικὰ αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς ἐργασίας μου. Συνέβη τὴν ἐποχὴ ἐκείνη, πρὶν πάρω τὸ Nobel, νὰ εἶμαι Καθηγητὴς στὴ Φυσικομα-

εἰσχωρήσει στὸ πνεῦμα τῶν σύγχρονων ἐρευνητῶν, ὥστε οἱ περισσότεροι νὰ μὴν ἀποδέχωνται ὡς δυνατὴ τὴν ἐπιστροφή, στὸν τομέα αὐτό, στὴν πα-

---

θηματικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Παρισίων, καὶ ἀφοῦ ἔκαμα μερικὲς ὕστατες προσπάθειες γιὰ νὰ ἀναπτύξω τὶς δικές μου μεθόδους, κατέληξα σ' αὐτὸ ποὺ ἐδίδασκαν παντοῦ καὶ ποὺ δὲν ἀνταποκρινόταν στὶς δικές μου ἀρχικὲς διαισθήσεις. Ἔπρεπε νὰ διδάξω αὐτὰ ποὺ διδάσκονταν παντοῦ καὶ ποὺ οἱ φοιτητὲς ἔπρεπε νὰ γνωρίζουν. Ἄλλωστε οἱ θεωρίες αὐτὲς ἦταν πολὺ ἐνδιαφέρουσες ἀπὸ διανοητικὴ πλευρά. Συνέχισα ἔτσι πολλὰ χρόνια· Μὰ πάντοτε μὲ κατεῖχε ἕνα αἴσθημα νοσταλγίας. Κι ἔπειτα, λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ 1950, εἶπα στὸν ἑαυτό μου ὅτι τὸ κάτω κάτω ἦταν ἡ δική μου ἑρμηνεία, ποὺ ἦταν ἡ ὀρθή. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο χρησιμοποιεῖται ἡ μηχανικὴ τῶν quanta εἶναι ἐσφαλμένος, ἀλλὰ ἁπλούστατα ὅτι ὁ τρόπος αὐτὸς δὲν δίνει μιὰ ἀκριβῆ εἰκόνα τῆς φυσικῆς πραγματικότητος. Ὁ Einstein στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶχε τὶς ἴδιες ἀπόψεις μὲ μένα, καὶ αὐτὸς ἀκόμα ὁ Schroedinger, ποὺ κατὰ κάποιο τρόπο ἦταν λίγο ὑπεύθυνος γιὰ ὅλα αὐτά, ἀφοῦ ἐκεῖνος εἶχε ἀπαλείψει τὸ σωματίδιο, σκεπτόταν ὅτι ἡ γενικὴ ἑρμηνεία ποὺ διδόταν δὲν ἦταν ἱκανοποιητική. Τότε, ἀνάμεσα στὰ 1951-52, ξαναγύρισα στὶς παλιές μου ἰδέες. Αὐτὸ μὲ ἔβαλε σὲ πολὺ κόπο». (Βλ. «Science et avenir», τεῦχος Ἰανουαρίου 1974, σελ. 86). Ἐξηγώντας τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ θεωρία του παρεξέκλινε ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ μορφὴ ποὺ τῆς εἶχε δώσει ὁ Louis de Broglie λέει τὰ ἑξῆς: «Στὴν κυματικὴ ἐξίσωση τοῦ Schroedinger δὲν ὑπάρχει πιὰ σωματίδιο, πρᾶγμα ποὺ εἶναι ἀντίθετο πρὸς τὶς ἰδέες μου. Γιὰ μένα κύματα καὶ σωματίδια ἦταν ἀδιάρρηκτα δεμένα μεταξύ τους. Τὸ σωματίδιο τὸ καθωδηγοῦσε τὸ κῦμα, ποὺ τοῦ χρησίμευε ὡς πιλότος. Στὸ σημεῖο τοῦτο παρενέβη ὁ Max Born, ποὺ ἦταν κυρίως μαθηματικὸς καὶ ποὺ θέλησε νὰ τυποποιήση τὸ πλάτος τοῦ κύματος ὥστε νὰ καθορίση πιθανότητες. Αὐτὸ βέβαια ἐπαληθεύτηκε ἀπόλυτα. Μόνο, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ σταθεροποιεῖται τὸ πλάτος (l'ampleur) τοῦ κύματος, δὲν ἔχουμε πιὰ νὰ κάνουμε μὲ κῦμα ἀλλὰ μόνο μὲ πιθανότητες. Ἔφτασαν ἔτσι στὸ σημεῖο, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχη οὔτε κῦμα οὔτε σωματίδιο. Μιὰ θεωρία ποὺ συνεδίαζε στενὰ τὸ σωματίδιο, μικρὸ σῶμα ἐντοπισμένο στὸ χῶρο, καὶ τὸ κῦμα, φυσικὸ φαινόμενο ποὺ διαδίδεται στὸ χῶρο σὲ ἕνα ὁρισμένο χρόνο, βρισκόταν ἀπογυμνωμένη ἀπὸ κάθε ὑλικὸ συστατικὸ μέσα ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία τούτη». Ὅσο γιὰ τὴ συγκεκριμένη ἔννοια, ποὺ δίνει στὴ θεωρία του, ὁ Louis de Broglie παρατηρεῖ τὰ ἑξῆς: «Πρέπει νὰ ἐννοήσετε ὅτι τὸ κῦμα εἶναι ἕνα φαινόμενο πραγματικό, ποὺ ἔχει σὲ κάθε σημεῖο τοῦ χώρου, σὲ κάθε στιγμή, ἕνα ὁρισμένο πλάτος. Δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ δώσωμε στὸ πλάτος αὐτὸ μιὰ συμβατικὴ ἀξία. Αὐτὸ ὅμως γίνεται, ὅταν τυποποιοῦν τὴ λειτουργία τοῦ κύματος. Οἱ πιθανότητες μιᾶς ὁρισμένης καταστάσεως, ποὺ μιὰ τέτοια ἑρμηνεία ἐπιτρέπει νὰ καθοριστοῦν, δὲν περιγράφουν διόλου τὸ ἴδιο τὸ φαινόμενο σὲ μιὰ δεδομένη στιγμή. Τὸ νὰ σκέπτεται κανεὶς τὰ πράγματα διαφορετικά, εἶναι σὰν νὰ συγχέη τὴ στατιστικὴ ἀνάλυση μὲ τὴν ἀτομικὴ ἑρμηνεία τοῦ φαινομένου. Αὐτὸ ποὺ διαδίδεται στὸ χῶρο, εἶναι ἕνα πραγματικὸ χωριστὸ ἀτομικὸ κῦμα καὶ ὄχι μιὰ παράσταση ποὺ ἔχει γεννηθῆ μέσα ἀπὸ ἕνα στατιστικὸ ὑπολογισμὸ πιθανοτήτων. Στὸ δρόμο συναντοῦμε συγκεκριμένους Γάλλους καὶ ὄχι τὸ μέσο Γάλλο, ποὺ μᾶς παρουσιάζουν οἱ δημογράφοι καὶ οἱ στατιστικοὶ πίνακες τῆς θνησιμότητας στὴ Γαλλία, ποὺ δὲν θὰ μᾶς ἐπέτρεπαν νὰ ἐξηγήσουμε τὸ θάνατο τοῦ α ἢ τοῦ β Γάλλου. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸ σωματίδιο. Παραδέχονται ὅτι εἶναι παρὸν «ἐν δυνάμει» σὲ ὅλη τὴν ἔκταση τοῦ κύματός του. Τί ἀκριβῶς σημαίνει τοῦτο; Ξαναπαίρνω ἕνα συγκεκριμένο παράδειγμα. Ἂν μὲ ρωτήσουν ποῦ βρίσκεται ἕνα ὁρισμένο πρόσωπο σὲ μιὰ δεδομένη στιγμή, ἂν δὲν ἔχω κανένα τρόπο νὰ τὸ γνωρίζω, μὰ ἂν ξέρω τὶς συνήθειές του, μπορῶ νὰ προσδιορίσω τὶς μεγαλύτερες ἢ μικρότερες πιθανότητες νὰ τὸ συναντήσω στὸ τάδε ἢ τὸ τάδε μέρος.

λιὰ ἀντίληψη τοῦ παγκόσμιου καθορισμοῦ, ἔτσι ὅπως τὴν διετύπωσε ὁ Laplace στὸν πρόλογο τοῦ ἔργου του «Φιλοσοφικὸ δοκίμιο ἐπάνω στὸ λογισμὸ τῶν πιθανοτήτων»[7]. Τὸ κείμενο τοῦτο, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκφράζεται ἡ ἀντίληψη ὅτι ὑπάρχει πλήρης ὁμοιογένεια ἀνάμεσα σὲ ὅλες τὶς κλίμακες τῶν φυσικῶν φαινομένων, στάθηκε τὸ πρότυπο ἐπάνω στὸ ὁποῖο θεμελιώθηκε ἡ Φυσικὴ ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 20οῦ αἰῶνος, καὶ καταλαβαίνει κανεὶς πόσο εἶναι δύσκολο γιὰ τὴν ἐπιστήμη νὰ ἀπομακρυνθῆ ἀπὸ μιὰ τέτοια ἀντίληψη. Ὡστόσο ἡ σύγχρονη Φυσική, παρ' ὅλες τὶς τελευταῖες ἐπιφυλάξεις τοῦ De Broglie, ποὺ μὲ τὴ θεωρία τῆς κυματομηχανικῆς στάθηκε ἕνας ἀπὸ τοὺς κυριότερους ἐκπροσώπους της, φαίνεται νὰ τείνη περισσότερο στὴν παραδοχὴ τῆς ἀνομοιογένειας τῶν φαινομένων στὶς διάφορες κλίμακες. Οἱ ἐπιφυλάξεις ὅμως τοῦ De Broglie εἶναι πολύτιμες, γιατὶ ρίχνουν φῶς στὸ γεγονὸς ὅτι στὴ σύγχρονη Φυσικὴ ὑπάρχει ἡ τάση νὰ ταυτίζεται τὸ φυσικὸ φαινόμενο μὲ τὸ θεωρητικὸ καὶ μαθηματικὸ πρότυπο, ποὺ ὁ φυσικὸς χρησιμοποιεῖ ὅταν ἀλλάζει κλίμακα, πρᾶγμα τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ μιὰ βασικὴ ἀμφιβολία ἂν ἡ μικροφυσικὴ συλλαμβάνη τὴν πραγματικὴ ὑφὴ τοῦ φαινομένου στὴν ἀτομικὴ κλίμακα. Ὁ De Broglie μὲ τὴν τελευταία του τοποθέτηση ἐπισύρει τὴν προσοχή μας στὸ συμβατικὸ στοιχεῖο, ποὺ ὑπεισέρχεται, ὅταν ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῶν μέσων μεγεθῶν περνοῦμε στὴν περιοχὴ τῆς μι-

---

Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἐμποδίζει τὸ ἴδιο αὐτὸ πρόσωπο νὰ βρίσκεται σ' ἕνα καθορισμένο τόπο. Μιὰ ἑρμηνεία τοῦ εἴδους αὐτοῦ δὲν μοῦ φαίνεται νὰ παρουσιάζη καμμιὰ δυσκολία. Ἂν ἀντίθετα ὑποστηρίξη κάποιος ὅτι τὸ πρόσωπο τοῦτο βρίσκεται ἐν δυνάμει σὲ ὅλο τὸ χῶρο ὅπου μέσα μετακινεῖται συνήθως, δὲν καταλαβαίνω πιά. . . Γιὰ νὰ συνδυάσω τὴν πραγματικότητα μὲ ὅλα αὐτὰ τὰ φανταστικὰ πρότυπα, ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν μ' αὐτήν, χωρὶς ὡστόσο νὰ τὴν περιγράφουν, ἔφτασα στὸ νὰ προτείνω τὴ θεωρία τῆς διπλῆς λύσεως, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία εἶναι ὄντως τὸ φυσικὸ φαινόμενο ποὺ βοηθεῖ στὸ νὰ προσδιορισθοῦν τὰ φαινόμενα ποὺ ἑρμηνεύονται μέσα ἀπὸ τὸ τυποποιημένο κῦμα. Ὡδηγήθηκα στὸ νὰ ἀναπτύξω τὴ θεωρία τούτη γιὰ νὰ ἀποδώσω ταυτοχρόνως στὸ σωματίδιο τὴ φυσική του πραγματικότητα» (ὅ.π., σελ. 87). Συνοψίζοντας τέλος τὶς ἀπόψεις του σὲ σχέση μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος καὶ τὴν ἀποδοχὴ τοῦ παγκόσμιου καθορισμοῦ, ὁ Louis de Broglie λέει τὰ ἑξῆς: «Ὅταν κανεὶς κάνη φυσικὴ πρέπει νὰ ὁδηγεῖται ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς αἰτιότητος. Ὅταν ἐγκαταλείπη κανεὶς τὴν αἰτιότητα, δὲν ξέρει γιὰ πιὸ πρᾶγμα μιλάει» (ὅ.π., σελ. 88).

7. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris 1814 (ἔκδ. 1921, σελ. 3 ἑπ.: «Πρέπει νὰ θεωρήσωμε τὴν παροῦσα κατάσταση τοῦ σύμπαντος ὡς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς προηγούμενης καταστάσεώς του καὶ ὡς τὴν αἰτία αὐτῆς ποὺ θὰ ἀκολουθήση. Μιὰ διάνοια ποὺ σὲ μιὰ δεδομένη στιγμὴ θὰ ἦταν σὲ θέση νὰ γνωρίζη ὅλες τὶς δυνάμεις ποὺ ἐνεργοῦν μέσα στὴ φύση καὶ τὴ διαδοχικὴ θέση τῶν πραγμάτων ποὺ τὴν ἀποτελοῦν, καὶ ἂν ἐξ ἄλλου ἦταν ἀρκετὰ πλατειὰ γιὰ νὰ ὑποβάλλη ὅλα αὐτὰ τὰ δεδομένα στὴν ἀλγεβρικὴ ἀνάλυση, θὰ μποροῦσε νὰ συμπεριλάβη στὸν ἴδιο μαθηματικὸ τύπο τὶς κινήσεις τῶν πιὸ μεγάλων σωμάτων τοῦ σύμπαντος καθὼς καὶ τὶς κινήσεις τοῦ ἐλαχίστου ἀτόμου. Τίποτα δὲν θὰ ἦταν ἀβέβαιο γι' αὐτήν, καὶ τὸ μέλλον καθὼς καὶ τὸ παρελθὸν θὰ ἦταν παρόντα στὰ μάτια της»).

κροφυσικῆς, καὶ ἐξηγεῖ τοὺς λόγους γιὰ τοὺς ὁποίους ἡ φυσικὴ αὐτὴ ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ παγκόσμιου καθορισμοῦ, ὅπως τὴν διετύπωσε ὁ Laplace.

Ἂν, ἔπειτα ἀπὸ ὅλα αὐτά, γίνεται φανερὸ ὅτι εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ ἀποφανθοῦμε γιὰ τὴν πραγματικὴ συγκρότηση τοῦ ἀπείρως μικροῦ, τὸ πρόβλημα τῆς ὁμοιογένειας ἢ ἀνομοιογένειας τῶν φαινομένων σὲ ὅλες τὶς κλίμακες παραμένει σκοτεινό. Ἀκόμη καὶ ἡ γνώση ὁρισμένων δεδομένων, ποὺ δὲν γνωρίζομε ἀκόμα καὶ ποὺ ἐπενεργοῦν ὡς κρυφοὶ παράγοντες στὴν πορεία τῶν μικροφαινομένων, δὲν πρόκειται κατὰ πᾶσα πιθανότητα νὰ ἀλλάξη τὴν κατάσταση. Δὲν σημαίνει ὅμως τὸ ἴδιο στὴν κλίμακα τῆς μακροφυσικῆς, ὅταν μὲ τὸν ὅρο τοῦτο ἐννοοῦμε τὴν κλίμακα τῶν ἀστρονομικῶν μεγεθῶν. Δὲν ἔχομε ἐδῶ παρὰ νὰ δώσωμε τὸ λόγο στὸν ἴδιο τὸν Einstein, ὅταν κάνη τὴ διαστολὴ ἀνάμεσα στὸ ἀπείρως μικρὸ καὶ τὸ ἀπείρως μεγάλο. Ἐνῶ στὴν περίπτωση τῆς μικροφυσικῆς δὲν φαίνεται νὰ ἀποκλείη τὴν ἀνομοιογένεια τῶν φαινομένων σὲ σχέση μὲ τὴ μέση κλίμακα, ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ μακροφυσική, πιστεύει ὅτι ὑπάρχει μᾶλλον ὁμοιογένεια.

Στὴ βαρυσήμαντη, λόγου χάρη, μελέτη του, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ συμπληρωματικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀνακοινώσεως ποὺ ἔκαμε στὶς 27 Ἰανουαρίου 1921 στὴν Ἀκαδημία τοῦ Βερολίνου καὶ ποὺ ἔχει γιὰ τίτλο «Ἡ Γεωμετρία καὶ ἡ ἐμπειρία», ἀφοῦ πρῶτα διαχωρίσει τὴ Θεωρητικὴ Γεωμετρία — ὀρθολογικὴ κατασκευὴ τοῦ νοῦ, τὴν ὁποία κατατάσσει στὴν περιοχὴ τῆς Ἀξιωματικῆς — ἀπὸ τὴν Πρακτικὴ Γεωμετρία, ποὺ εἶναι ἡ Γεωμετρία ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ πραγματικοῦ καὶ ποὺ τὴν θεωρεῖ ὡς ἕνα μέρος τῆς Φυσικῆς, γράφει τὰ ἀκόλουθα:

«Ἡ ἑρμηνεία τῆς Γεωμετρίας ὡς μέρους τῆς Φυσικῆς ἐπιστήμης, ποὺ ἀναπτύσσομε ἐδῶ, δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἄμεσα ἀποτελεσματική, ὅταν ἔχωμε νὰ κάνωμε μὲ μεγέθη τῆς ὑπομοριακῆς τάξεως. Ὡστόσο κρατᾶ κάτι ἀπὸ τὴ σημασία της ἀπέναντι στὰ προβλήματα ἐκεῖνα ποὺ ἔχουν σχέση μὲ τὴ συγκρότηση τῶν βασικῶν σωματιδίων» [8].

Καὶ ἀφοῦ διατυπώσει τὶς ἀμφιβολίες ποὺ προκύπτουν ἐπάνω στὸ θέμα τοῦτο, προσθέτει:

«Ἡ ἐπιτυχία μόνο μπορεῖ νὰ ἀποφασίση, ἂν ἡ προσπάθεια, ἡ ὁποία ἔγκειται στὸ νὰ δεχθοῦμε μιὰ συμφωνία ἀνάμεσα στὶς βασικὲς ἔννοιες τῆς Ριμανίου Γεωμετρίας καὶ μιὰ (φυσικὴ) πραγματικότητα, ποὺ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ ἐκείνη ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ προσδιορίσωμε στὴ Φυσική, εἶναι δικαιολογημένη».

Καὶ παρακάτω: «Λιγότερο προβληματικὴ φαίνεται ἡ ἐπέκταση τῶν ἐννοιῶν τῆς Πρακτικῆς Γεωμετρίας (αὐτῆς δηλαδὴ ποὺ ἔχει μιὰ ἐμπειρικὴ βάση καὶ δὲν πηγάζει ἀπὸ τὴν ἀξιωματική) σὲ χώρους τῆς τάξεως τῶν κοσμικῶν μεγεθῶν. Θὰ μποροῦσε νὰ ἀντιτάξη

---

8. Albert Einstein, *L'éther et la théorie de la relativité. La géométrie et l'experience*. Μετάφραση Solovine, θεωρημένη ἀπὸ τὸν Einstein, Paris 1964³, σελ.. 19.

κανείς, ὅτι ἡ κατασκευὴ στερεῶν μέτρων καταμετρήσεως (συστημάτων καταμετρήσεως), ἀπομακρύνεται τόσο περισσότερο ἀπὸ τὸ ἰδεῶδες τῆς σταθερότητος, ὅσο τὸ πρὸς καταμέτρηση διάστημα αὐξάνει. Ἀλλὰ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ θεωρήσῃ κανεὶς ὅτι μιὰ τέτοια ἀντίρρηση ἔχει τὴν ἀξία μιᾶς ἀρχῆς. Εἶναι γι' αὐτὸ τὸ λόγο ποὺ τὸ ἐρώτημα, ἂν ὁ κόσμος εἶναι ὅσον ἀφορᾶ τὸ χῶρο πεπερασμένος ἢ ὄχι, μοῦ φαίνεται ὅτι ἔχει ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς Πρακτικῆς Γεωμετρίας ἕνα συγκεκριμένο νόημα. Καὶ δὲν θεωρῶ ἀδύνατο, σὲ ἕνα προσεχὲς μέλλον, ἡ Ἀστρονομία νὰ δώσῃ μιὰν ἀπάντηση στὸ θέμα αὐτό»[9].

Ὁ ἴδιος ἄλλωστε ὁ Einstein, παίρνοντας ὡς βάση τὸν μέσο ὅρο τῆς κατανομῆς τῆς ὕλης μέσα στὸ Σύμπαν, εἶχε φτάσει στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ χῶρος εἶναι πεπερασμένος.

Ἂν ἀκολουθήσωμε τὶς ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Einstein, πρέπει νὰ παραδεχτοῦμε, ἂν ὄχι τίποτε ἄλλο, τουλάχιστο ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ ἀποδείξωμε ὅτι ὑπάρχει μιὰ πραγματικὴ συμμετρία ἀνάμεσα στὴ μικροφυσικὴ καὶ τὴ μακροφυσικὴ κλίμακα τῶν φαινομένων. Τὸ ἀπείρως μεγάλο φαίνεται νὰ συμφωνῆ κάπως περισσότερο ἀπὸ τὸ ἀπείρως μικρὸ μὲ τὴν κλίμακα τῶν μεγεθῶν ποὺ χρησιμοποιοῦμε γιὰ νὰ καταμετρήσωμε τὴ γήϊνη ἐπιφάνεια. Τουλάχιστο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς «Πρακτικῆς Γεωμετρίας», ὅπως ὀνομάζει ὁ Einstein τὴ Γεωμετρία ποὺ ἔχει νὰ κάνῃ μὲ γήϊνα μεγέθη, οἱ καταμετρήσεις στὴν κλίμακα τῆς ἀστρονομίας φαίνεται νὰ ἔχουν ἕνα πιὸ συγκεκριμένο νόημα ἀπὸ ὅτι ἔχουν στὴν περιοχὴ τῆς μικροφυσικῆς — παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ χῶρο τοῦ σύμπαντος ὁ Einstein τὸν ἀντιμετωπίζει ὡς μὴ εὐκλείδειο.

Καὶ μόνο οἱ διαπιστώσεις αὐτές, μᾶς ὑποχρεώνουν νὰ περάσωμε στὸ δεύτερο ἐρώτημα, ποὺ θέσαμε: Ἂν δηλαδὴ ὁ διαχωρισμὸς τῶν φαινομένων σὲ τρεῖς διαφορετικὲς κλίμακες, τὴν κλίμακα τοῦ ἀπείρως μεγάλου, τὴν κλίμακα τοῦ ἀπείρως μικροῦ καὶ τὴ μέση κλίμακα ἐκφράζει τὴν πραγματικότητα ἢ εἶναι ἕνα νοητικὸ κατασκεύασμα τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν τρόπο ποὺ αὐτὸς σχηματοποιεῖ καὶ στοχάζεται τὸν κόσμο. Στὸ κείμενο τοῦ Einstein, ποὺ παραθέσαμε, ἀντιμετωπίζονται καὶ οἱ δύο περιπτώσεις.

Ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ἔχομε ἀξιωματικὰ συστήματα, ποὺ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ὀρθολογικὰ θεωρητικὰ ὄργανα, μὲ τὴ βοήθεια τῶν ὁποίων ἀντιμετωπίζομε τὸ πραγματικό, ἐντάσσοντάς το μέσα στὰ συστήματά μας γιὰ νὰ τὸ διερευνήσωμε μὲ τὴ βοήθεια τῶν μαθηματικῶν συντεταγμένων μας.

Ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος εἶναι ἡ ἴδια ἡ πραγματικότητα, ποὺ μᾶς ὑποβάλλει τὴ δομὴ ποὺ θὰ δώσωμε στὴ Γεωμετρία ποὺ θὰ χρησιμοποιήσωμε καὶ ποὺ τόσο στὴν περίπτωση τῆς μικροφυσικῆς ὅσο καὶ στὴν περίπτωση τῆς μακροφυσικῆς, ὅταν δηλαδὴ δὲν ἔχωμε νὰ κάνωμε μὲ γήϊνα μεγέθη, δὲν θὰ εἶναι εὐκλείδειος. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ἡ κλίμακα τῶν φαινομένων

9. Ὅ.π., σελ. 21.

δὲν καθορίζει μόνο συμβολικὰ τὴ γεωμετρικὴ μορφή τους, ἀλλὰ καθορίζει αὐτὴ τὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ φαινομένου, διαγράφοντας διαφορετικὲς ζῶνες τῆς πραγματικότητας. Ἔστω καὶ ἀπὸ καθαρὰ γεωμετρικὴ πλευρά, τὸ ἀπείρως μικρὸ καὶ τὸ ἀπείρως μεγάλο, ἀνταποκρίνονται καλύτερα πρὸς μιὰ μὴ εὐκλείδειο διάρθρωση τοῦ χώρου, πρᾶγμα ποὺ δὲ συμβαίνει μὲ τὴ γήϊνη κλίμακα τῶν μέσων μεγεθῶν, ὅπου «Πρακτικὴ Γεωμετρία» — γιὰ νὰ χρησιμοποιήσω τὸν ὅρο τοῦ Einstein — εἶναι ἡ Εὐκλείδειος. Ἡ μεταφορά μας ἀπὸ τὴ μιὰ κλίμακα στὴν ἄλλη δὲν ἔχει, στὴν περίπτωση αὐτή, ἕνα καθαρὰ μεθοδολογικὸ νόημα, ἀλλὰ βρίσκει μιὰ κάποια ἀνταπόκριση στὴν ἴδια τὴ δομὴ τοῦ ἀντικειμένου. Γιατὶ ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἀμφιβάλλομε γιὰ τὴν ὁμοιογένεια τῶν φαινομένων στὶς τρεῖς αὐτὲς κλίμακες, εἶναι σὰν νὰ παραδεχόμαστε τὴ δυνατότητα ὑπάρξεως περιοχῶν τοῦ πραγματικοῦ μὲ διαφορετικὴ δομή.

Τὸ πρόβλημά μας ἀντὶ νὰ γίνεται μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ πιὸ ἁπλὸ γίνεται πιὸ πολύπλοκο, γιατὶ ἐδῶ δὲν ἔχομε νὰ κάνωμε μὲ μιὰ κοπερνίκειο στροφὴ τοῦ εἴδους τοῦ Κάντ, μὲ μιὰ μετατόπιση τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσεως ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο στὸ νοοῦν ὑποκείμενο, ἀλλὰ μὲ μιὰ ἐμπλοκὴ τῶν ἐννοιῶν ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου τῆς γνώσεως, μεθόδου καὶ πραγματικότητος, γιατὶ ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος περιέχει καὶ τὰ δυό. Ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος εἶναι μιὰ μέθοδος ποὺ δίνει τὴ δυνατότητα σχηματοποιήσεως τῶν φαινομένων, τὸ διαχωρισμό τους σὲ διάφορες τάξεις μέσα ἀπὸ μετρικὰ συστήματα ποὺ ὀργανώνει ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ἐμφανίζεται σὰν νὰ ἐκφράζη τὴ δομὴ τῆς πραγματικότητος μέσα στὸ χῶρο.

Νομίζω ὅτι ὁ πιὸ ἁπλὸς τρόπος γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσωμε τὴ δυσκολία τοῦ προβλήματος εἶναι νὰ ἐπιχειρήσωμε νὰ πλησιάσωμε τὴν ἔννοια τῆς κλίμακος, ἀνατρέχοντας στὴν πηγή της, γιατί, ὅπως ἔλεγε ὁ Auguste Comte, τότε μόνο μποροῦμε νὰ καταλάβωμε πραγματικὰ ἕνα πρᾶγμα, ὅταν γνωρίζωμε τὴν ἱστορία του. Δὲν εἶμαι τόσο ἀπόλυτος στὸ σημεῖο αὐτὸ ὅσο ὁ Comte, νομίζω ὅμως ὅτι ἡ ἀναδρομὴ στὴν Ἱστορία θὰ ἦταν πολὺ χρήσιμη στὴν περίπτωση αὐτή. Καὶ τὴν μὲν ἱστορικὴ πηγὴ τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσωμε στὴν Γεωγραφία, καὶ ἰδιαίτερα στὴν περιοχὴ αὐτὴ τῆς Γεωγραφίας ποὺ ὀνομάζομε Χαρτογραφία, ὅσο γιὰ τὴ γενικότερη ἐφαρμογὴ τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος καὶ τὴ χρησιμοποίησή της ὡς μεθοδολογικοῦ ὀργάνου στὶς περισσότερες ἐπιστῆμες, νομίζω ὅτι πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσωμε στὴν Ἀναλυτικὴ Γεωμετρία, καὶ ἰδιαίτερα στὴ διαμόρφωση τῶν συστημάτων συντεταγμένων, ὅπως αὐτὰ τὰ συνέλαβε ἡ μεγαλοφυΐα ἑνὸς Descartes.

3. Ἀπὸ τὶς πληροφορίες ποὺ ἔχομε, κυρίως μέσα ἀπὸ τὶς περιγραφὲς ποὺ μᾶς δίνει ὁ Στράβων, ὁ πραγματικὸς θεμελιωτὴς τῆς μαθηματικῆς χαρ-

τογραφίας, ἐκεῖνος ποὺ ἐπεχείρησε νὰ χρησιμοποιήση μιὰ γεωγραφικὴ κλίμακα γιὰ νὰ δώση μιὰ ὅσο τὸ δυνατὸ πιὸ ἀκριβῆ γιὰ τὴν ἐποχή του εἰκόνα τῶν γήϊνων ἀποστάσεων, ὑπῆρξε ὁ Ἐρατοσθένης[10]. Τὴν περίοδο ποὺ ὁ σοφὸς αὐτὸς διηύθυνε τὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἀλεξανδρείας χρησιμοποιώντας τὸ τεράστιο ὑλικὸ ποὺ εἶχε στὴ διάθεσή του, τόσο ἀστρονομικὸ — θέσεις τῶν ἄστρων — ὅσο καὶ γεωγραφικὸ — καθορισμὸς τῶν διαφόρων κατευθύνσεων τῶν δρόμων, ἀποστάσεις ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος τῆς γῆς στὸ ἄλλο (ποὺ τὸ μεγαλύτερο μέρος προερχόταν ἀπὸ τὶς ἀποστολὲς ποὺ εἶχε ὀργανώσει 100 χρόνια πρὶν ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος, θέλοντας νὰ μαζέψη ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερες πληροφορίες γιὰ τὸν τότε κατοικημένο κόσμο, ὅπως ἦταν λόγου χάρη ὁ περίφημος περίπλους ἑνὸς μέρους τῆς Ἀφρικῆς ἀπὸ τὸ ναύαρχό του Νέαρχο) — θέλησε νὰ δώση μιὰ πιὸ συνθετικὴ εἰκόνα στὸ ὑλικὸ αὐτὸ μέσα ἀπὸ ἐπεξεργασμένους γεωγραφικοὺς χάρτες.

Βέβαια δὲν ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ συνέταξε γεωγραφικοὺς χάρτες. Τέτοιους βρίσκομε στὴν ἀρχαιότητα πολὺ πρὶν ἀπὸ τὸν Ἐρατοσθένη. Φαίνεται ὅτι γεωγραφικοὺς χάρτες χρησιμοποίησαν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ καθὼς καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Αὐτὸς δὲ ποὺ ἔδωσε στὴ Χαρτογραφία μιὰ μορφὴ περισσότερο ἐπιστημονική, χρησιμοποιώντας ἕνα εἶδος γεωγραφικῶν συντεταγμένων, ὑπῆρξε ὁ μαθητὴς τοῦ Ἀριστοτέλους Δικαίαρχος ἀπὸ τὴ Μεσσήνη, τοῦ ὁποίου ἕνα σημαντικὸ γεωγραφικὸ ἔργο εἶναι ἡ *Περίοδος γῆς*. Φαίνεται ὅτι ὁ Δικαίαρχος εἶχε σκεφθῆ, γιὰ νὰ χαράξη τὸ χάρτη τοῦ κόσμου, νὰ χρησιμοποιήση δυὸ ὀρθογώνιους ἄξονες, ποὺ ὁ καθένας ἦταν χωρισμένος σὲ στάδια καὶ ἀπὸ τοὺς ὁποίους αὐτὸν ποὺ διαιροῦσε τὸν χάρτη σὲ δύο μέρη ὡς πρὸς τὸ μῆκος τὸν ὠνόμαζε διάφραγμα. Τοῦτο ἀντιστοιχοῦσε σὲ 360 βαθμοὺς γεωγραφικοῦ πλάτους καὶ περνοῦσε ἀπὸ τὴ Ρόδο. Ὁ ἄλλος ἄξονας περνοῦσε κι' αὐτὸς ἀπὸ τὴ Ρόδο, τέμνοντας τὸν πρῶτο. Μὲ βάση τὸ σύστημα αὐτὸ τῶν γεωγραφικῶν συντεταγμένων ἦταν δυνατὸ νὰ προσδιορισθοῦν ἐπάνω στὸ χάρτη οἱ τοποθεσίες ἐκεῖνες, τῶν ὁποίων ἦταν γνωστὲς οἱ ἀποστάσεις.

Ἕνα ἀνάλογο τρόπο θὰ χρησιμοποιήση καὶ ὁ Ἐρατοσθένης, ὁ ὁποῖος στὸ Πρῶτο Βιβλίο τῶν *Γεωγραφικῶν*, μᾶς δίνει καὶ τὸ ἱστορικὸ ὅλων τῶν ὡς τότε γεωγραφικῶν ἐπιτεύξεων. Χωρίζει τὴ γῆ σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ τμήματα, ποὺ τὰ ὀνομάζει σφραγίδες καὶ τὰ συγκροτεῖ μὲ βάση δυὸ ἄξονες ποὺ τέμνουν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο. Ὁ ἕνας ἀπὸ τοὺς ἄξονες αὐτοὺς πηγαίνει ἀπὸ τὸ

10. Ὁ Ἐρατοσθένης γεννήθηκε στὴν Κυρήνη γύρω στὰ 275 π.Χ. καὶ πέθανε στὰ 195 π.Χ., στὴν Ἀλεξάνδρεια, ὅπου τὸν κάλεσε ὁ Πτολεμαῖος ὁ Εὐεργέτης γιὰ νὰ διαδεχθῆ τὸν Καλλίμαχο στὴ διεύθυνση τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἀλεξανδρείας. Ἐκεῖ φαίνεται ὅτι συνδέθηκε μὲ στενὴ φιλία μὲ τὸν Ἀρχιμήδη. Τὰ κείμενα τῶν ἀρχαίων, ποὺ ἀναφέρονται στὸν Ἐρατοσθένη, βρίσκονται στὸ βιβλίο τοῦ Hugo Berges, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Leipzig, Teubner 1880.

Βορρᾶ πρὸς τὸ Νότο καὶ περνᾶ ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρεια. Ὁ ἄλλος ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ πρὸς τὴ Δύση καὶ περιλαμβάνει τὴ Ρόδο, τὰς Ἀθήνας καὶ τὶς Στῆλες τοῦ Ἡρακλέους.

Ὁ Ἐρατοσθένης παρουσιάζεται μέσα ἀπὸ τὰ *Γεωγραφικὰ* ὡς ἕνας ἀπὸ τοὺς πιὸ κατατοπισμένους σοφοὺς τῆς ἀρχαιότητος. Γιατὶ ὄχι μόνο μᾶς ἔδωσε μιὰ ὅσο τὸ δυνατὸ πληρέστερη χαρτογραφικὴ εἰκόνα τῆς διαμορφώσεως τῆς γῆς, χρησιμοποιώντας τόσο τὶς δικές του παρατηρήσεις ὅσο καὶ τὶς παρατηρήσεις τῶν προκατόχων του, ἀλλὰ μαζὶ μ' αὐτὸ ὑπελόγισε καὶ τὸ μέγεθός της. Στὸ βιβλίο του *Περὶ ἀναμετρήσεως τῆς γῆς* τὴν θεωρεῖ, ὅπως πολλοὶ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους, ὡς μιὰ σφαῖρα, μὲ περιφέρεια γύρω στὰ 252.000 στάδια. Εἶναι ἐνδιαφέρον νὰ σημειώσωμε τὴ μέθοδο ποὺ χρησιμοποίησε γιὰ νὰ φτάση σ' αὐτὸ τὸ συμπέρασμα, γιατὶ εἶναι κι αὐτὸ ἕνα δεῖγμα τῆς εὐρύτητος καὶ τῆς εὐκαμψίας τῆς ἑλληνικῆς σκέψεως στὸν τομέα τῶν ἐπιστημῶν. Μὲ βάση τὴν παρατήρηση, ὅτι οἱ ἡλιακὲς ἀκτίνες φτάνουν τὸ καλοκαίρι ὡς τὸ βάθος τῶν φρεάτων τῆς Συήνης, τοῦ σημερινοῦ Ἀσουάν, καὶ συγκρίνοντας αὐτὸ μὲ τὸ βάθος, στὸ ὁποῖο φτάνουν τὴν ἴδια ἐποχὴ στὴν Ἀλεξάνδρεια, γνωρίζοντας δὲ τὴν ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὰ δύο αὐτὰ σημεῖα τῆς γῆς (ποὺ εἶναι γύρω στὰ 5000 στάδια), ὑπελόγισε ὅτι ἡ ἀπόσταση τούτη εἶναι τὸ 1/50 περίπου τῆς περιφερείας τῆς γῆς, δηλαδὴ 250.000 στάδια, γιὰ τὴν ἀκρίβεια 252.000, ποὺ ἂν μετατρέψωμε σὲ σημερινὰ μέτρα, ἔχουμε 42.000 περίπου χιλιόμετρα, ἀριθμὸ ποὺ δὲν ἀπομακρύνεται πολὺ ἀπὸ τὶς σημερινὲς καταμετρήσεις[11].

---

11. Κλεομήδης, *Κυκλικῆς θεωρίας μετεώρων Βιβλίον Α'*, κεφ. 10, 53: *Ὑπὸ τῷ αὐτῷ κεῖσθαι μεσημβρινῷ φησι Συήνην καὶ Ἀλεξάνδρειαν. Ἐπεὶ οὖν μέγιστοι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ οἱ μεσημβρινοί, δεῖ καὶ τοὺς ὑποκειμένους τούτοις τῆς γῆς κύκλους μεγίστους εἶναι ἀναγκαίως. Ὥστε ἡλίκον ἂν τὸν διὰ Συήνης καὶ Ἀλεξανδρείας ἥκοντα κύκλον τῆς γῆς ἡ ἔφοδος ἀποδείξει αὕτη, τηλικοῦτος καὶ ὁ μέγιστος ἔσται τῆς γῆς κύκλος. Φησὶ τοίνυν, καὶ ἔχει οὕτως, τὴν Συήνην ὑπὸ τῷ θερινῷ τροπικῷ κεῖσθαι κύκλῳ. Ὁπόταν οὖν ἐν καρκίνῳ γενόμενος ὁ ἥλιος καὶ θερινὰς ποιῶν τροπὰς ἀκριβῶς μεσουρανήσῃ, ἄσκιοι γίνονται οἱ τῶν ὡρολογίων γνώμονες ἀναγκαίως, κατὰ κάθετον ἀκριβῆ τοῦ ἡλίου ὑπερκειμένου· καὶ τοῦτο γίνεσθαι λόγος ἐπὶ σταδίους τριακοσίους τὴν διάμετρον. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ τῇ αὐτῇ ὥρᾳ ἀποβάλλουσιν οἱ τῶν ὡρολογίων γνώμονες σκιάν, ἅτε πρὸς ἄρκτῳ μᾶλλον τῆς Συήνης ταύτης τῆς πόλεως κειμένης. Ὑπὸ τῷ αὐτῷ μεσημβρινῷ τοίνυν καὶ μεγίστῳ κύκλῳ τῶν πόλεων κειμένων, ἂν περιαγάγωμεν περιφέρειαν ἀπὸ τοῦ ἄκρου τῆς τοῦ γνώμονος σκιᾶς ἐπὶ τὴν βάσιν αὐτὴν τοῦ γνώμονος τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὡρολογίου, αὕτη ἡ περιφέρεια τμῆμα γενήσεται τοῦ μεγίστου τῶν ἐν τῇ σκάφῃ κύκλων, ἐπεὶ μεγίστῳ κύκλῳ ὑπόκειται ἡ τοῦ ὡρολογίου σκάφη. Εἰ οὖν ἐξῆς νοήσαιμεν εὐθείας διὰ τῆς γῆς ἐκβαλλομένας ἀφ' ἑκατέρου τῶν γνωμόνων, πρὸς τῷ κέντρῳ τῆς γῆς συμπεσοῦνται. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἐν Συήνῃ ὡρολόγιον κατὰ κάθετον ὑπόκειται τῷ ἡλίῳ, ἂν ἐπινοήσωμεν εὐθεῖαν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἥκουσαν ἐπ' ἄκρον τὸν τοῦ ὡρολογίου γνώμονα, μία γενήσεται εὐθεῖα ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου μέχρι τοῦ κέντρου τῆς γῆς ἥκουσα. Ἐὰν οὖν ἑτέραν εὐθεῖαν νοήσωμεν ἀπὸ τοῦ ἄκρου τῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος δι' ἄκρου τοῦ γνώμονος ἐπὶ τὸν ἥλιον*

Αὐτοὶ ποὺ συνεπλήρωσαν τὸ ἔργο τοῦ Ἐρατοσθένους, γιὰ νὰ τοῦ δώσουν μιὰ τελειωτικὴ γιὰ τὴν ἐποχή τους μορφὴ ἀπὸ χαρτογραφικὴ καὶ μετρικὴ πλευρά, ἦταν δύο ἀστρονόμοι. Κατὰ πρῶτο λόγο ὁ Ἵππαρχος, ποὺ ἔζησε τὸ πρῶτο ἥμισυ τοῦ Β΄ αἰῶνος π.χ. καὶ ποὺ συνέλαβε ἕνα στερεομετρικὸ τρόπο προβολῆς γιὰ τὴν κατασκευὴ τῶν γεωγραφικῶν χαρτῶν, καὶ κατὰ δεύτερο λόγο ὁ περίφημος Πτολεμαῖος, ποὺ ἔζησε κι αὐτὸς στὸ Β΄ π.Χ. αἰώνα. Χάρη στοὺς δύο αὐτοὺς σοφοὺς τῆς ἀρχαιότητος, ἔχομε μιὰ πρώτη μετρικὴ χρησιμοποίηση τῆς κλίμακος στὴ χαρτογραφία ἀρκετὰ ἀκριβῆ, ὥστε μόνο στὸ 18ο αἰώνα νὰ παύση νὰ χρησιμοποιεῖται. Γιατὶ οἱ χάρτες τοῦ Πτολεμαίου, πολὺ πιὸ τέλειοι ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους χάρτες τῆς Μεσαιωνικῆς ἐποχῆς, ποὺ περιελάμβαναν κάθε εἴδους παραστάσεις καὶ φανταστικὰ στοιχεῖα σύμφωνα μὲ τὶς δεισιδαιμονίες ποὺ ἐπικρατοῦσαν, γνώρισαν μιὰν ἰδιαίτερη αἴγλη λόγῳ τῆς αὐθεντίας τοῦ Πτολεμαίου καὶ ἄργησαν νὰ ἀναθεωρηθοῦν[12]. Αὐτὸ δὲν ἔγινε παρὰ μόνο τοὺς τρεῖς τελευταίους αἰῶνες χάρη σὲ πιὸ ἀκριβεῖς καταμετρήσεις. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος στὴ χαρτογραφία ὀφείλεται κυρίως στοὺς Ἕλληνες τῆς Ἀλεξανδρινῆς ἐποχῆς.

Θὰ ἦταν βέβαια ἐνδιαφέρον νὰ μελετήσωμε τὴν κατοπινὴ ἐξέλιξη τῆς χαρτογραφίας καὶ τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο καθορίζονται οἱ διάφορες κλί-

---

ἀναγομένην ἀπὸ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ σκάφης, αὕτη καὶ ἡ προειρημένη εὐθεῖα παράλληλοι γενήσονται ἀπὸ διαφόρων γε τοῦ ἡλίου μερῶν ἐπὶ διάφορα μέρη τῆς γῆς διήκουσαι. Εἰς ταύτας τοίνυν παραλλήλους οὔσας ἐμπίπτει εὐθεῖα ἡ ἀπὸ τοῦ κέντρου τῆς γῆς ἐπὶ τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γνώμονα ἥκουσα, ὥστε τὰς ἐναλλὰξ γωνίας ἴσας ποιεῖν· ὧν ἡ μέν ἐστι πρὸς τῷ κέντρῳ τῆς γῆς κατὰ σύμπτωσιν τῶν εὐθειῶν, αἳ ἀπὸ τῶν ὡρολογίων ἤχθησαν ἐπὶ τὸ κέντρον τῆς γῆς, γινομένη, ἡ δὲ κατὰ σύμπτωσιν ἄκρου τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ γνώμονος καὶ τῆς ἀπ' ἄκρου τῆς σκιᾶς αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἥλιον διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν ψαύσεως ἀναχθείσης γεγενημένη. Καὶ ἐπὶ μὲν ταύτης βέβηκε περιφέρεια ἡ ἀπ' ἄκρου τῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος ἐπὶ τὴν βάσιν αὐτοῦ περιαχθεῖσα, ἐπὶ δὲ τῆς πρὸς τῷ κέντρῳ τῆς γῆς ἡ ἀπὸ Συήνης διήκουσα εἰς Ἀλεξάνδρειαν. Ὅμοιαι τοίνυν αἱ περιφέρειαί εἰσιν ἀλλήλαις ἐπ' ἴσων γε γωνιῶν βεβηκυῖαι. Ὃν ἄρα λόγον ἔχει ἡ ἐν τῇ σκάφῃ πρὸς τὸν οἰκεῖον κύκλον, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον καὶ ἡ ἀπὸ Συήνης εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἥκουσα. Ἡ δέ γε ἐν τῇ σκάφῃ πεντηκοστὸν μέρος εὑρίσκεται τοῦ οἰκείου κύκλου. Δεῖ οὖν ἀναγκαίως καὶ τὸ ἀπὸ Συήνης εἰς Ἀλεξάνδρειαν διάστημα πεντηκοστὸν εἶναι μέρος τοῦ μεγίστου τῆς γῆς κύκλου· καὶ ἔστι τοῦτο σταδίων πεντακισχιλίων. Ὁ ἄρα σύμπας κύκλος γίνεται μυριάδων εἴκοσι πέντε. Καὶ ἡ μὲν Ἐρατοσθένους ἔφοδος τοιαύτη. (ἔκδ. H. Ziegler, Leipzig, Teubner 1891)

12. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ χάρτες τοῦ Πτολεμαίου γιὰ τὴ Μεσόγειο, χαραγμένοι μὲ τρόπο ἀπόλυτα ἐπιστημονικό, χρησιμοποιήθηκαν ὡς τὶς ἀρχὲς τοῦ 18ου αἰώνα. Ἂν περιέχουν ὁρισμένα λάθη στὶς καταμετρήσεις, ποὺ διορθώθηκαν μὲ τὶς παρατηρήσεις τῶν ναυτικῶν, αὐτὸ ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι πῆρε γιὰ βάση τοὺς ὑπολογισμοὺς τοῦ Ποσειδωνίου, ὁ ὁποῖος, ἐνῶ σὲ μιὰ πρώτη καταμέτρηση τοῦ μεγάλου τόξου τῆς γῆς συμφώνησε μὲ τοὺς ὑπολογισμοὺς τοῦ Ἐρατοσθένους, σὲ μιὰ δεύτερη καταμέτρηση, ποὺ ὁ ἴδιος θεώρησε πιὸ σωστή, ἔφτασε σὲ ἐσφαλμένα συμπεράσματα. Στὴ δεύτερη τούτη καταμέτρηση βασίσθηκε ὁ Πτολεμαῖος καὶ προεξέτεινε τὴ Μεσόγειο κατὰ 1000 περίπου χιλιόμετρα.

μακες ἀναλόγως μὲ τὸ μέγεθος τῆς ἐπιφανείας τῆς γῆς, ποὺ θέλομε νὰ ἐντάξωμε σ' ἕνα γεωγραφικὸ χάρτη, καθὼς καὶ τὶς κλίμακες ποὺ καθορίζονται ἀπὸ τὶς διεθνεῖς συμβάσεις, ἔτσι ὥστε νὰ ὑπάρξη μιὰ κάποια ὁμοιογένεια ἀνάμεσα στοὺς χάρτες ποὺ σχεδιάζονται ἀπὸ τὶς διάφορες χῶρες. Αὐτὸ ὅμως θὰ μᾶς ἀπεμάκρυνε ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ προβληματισμό, μὲ βάση τὸν ὁποῖο ἀντιμετωπίζομε τὸ θέμα μας. Τὸ ἴδιο θὰ λέγαμε καὶ γιὰ τοὺς διάφορους τρόπους, μὲ τοὺς ὁποίους χρησιμοποιεῖται ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος. Στὴν πολεοδομική, λόγου χάρη, στὴν ἀρχιτεκτονικὴ καὶ σὲ ὅλες γενικὰ τὶς ἐφαρμοσμένες ἐπιστῆμες καὶ γενικότερα ὁπουδήποτε ἐπεμβαίνει ὁ προσχεδιασμὸς καὶ μποροῦμε νὰ χρησιμοποιήσωμε πρότυπα ἔχουμε νὰ κάνωμε μὲ κλίμακες. Σὲ ἕνα Συνέδριο τῆς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, ἀφιερωμένο σὲ θέματα πολεοδομικῆς καὶ περιβάλλοντος, ὁ ὅρος κλίμακα ἐπανερχόταν συχνὰ στὶς διάφορες ἀνακοινώσεις. Σημείωσα βιαστικά, γιατὶ δὲν πρόλαβα νὰ τοὺς σημειώσω ὅλους, ὅτι ἀναφέρθηκαν τουλάχιστο οἱ ἀκόλουθοι ὅροι: Μακροπεριβάλλον - Μικροπεριβάλλον, Μακροοργάνωση - Μικροοργάνωση, Μακροχρόνος - Μικροχρόνος, Μακροκοινωνία - Μικροκοινωνία, ποὺ οἱ δυὸ τελευταῖοι ἔφεραν στὸ νοῦ μου τὴν Κοινωνιολογία τοῦ Georges Gurvitch, ὁ ὁποῖος ξεχωρίζει τὴ Μικροκοινωνιολογία ἀπὸ τὴ Μακροκοινωνιολογία, διακρίνοντας διάφορες κλίμακες στὴ δομὴ τῶν κοινωνικῶν φαινομένων. Τελευταίως, στὸν τομέα τῆς ἠλεκτρονικῆς, ἡ κατασκευὴ μικροκυκλωμάτων ἐκφράζει ὅ,τι τελειότερο ἔχει νὰ μᾶς προσφέρη ἡ σύγχρονη τεχνικὴ στὴν περιοχὴ αὐτή.

Δὲν θὰ ἐπιμείνω περισσότερο στὸ σημεῖο τοῦτο, γιατὶ θὰ ἔπρεπε νὰ ἀφιερώσω μιὰν εἰδικὴ μελέτη γιὰ νὰ ἐξετάσω ὅλους τοὺς τομεῖς, ὅπου ἐμφανίζονται οἱ ἔννοιες «μακρὸ» καὶ «μικρό», δηλαδὴ ὅπου παρεμβαίνει ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος. Θὰ ἤθελα μόνο νὰ προσθέσω σ' ὅλα αὐτά, ὅτι ὁ ὅρος «κλίμακα» ἔχει ἀποκτήσει μέσα στὴ γλῶσσα καὶ μιὰ εὐρύτερη σημασία, ποὺ δὲν ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὶς διαστάσεις τῶν ἀντικειμένων, ἀλλὰ ἁπλῶς χρησιμεύει γιὰ νὰ προσδιορίσωμε μιὰ τάξη πραγμάτων ἢ νὰ τὴ διαχωρίσωμε ἀπὸ μιὰν ἄλλη. Λέμε, λόγου χάρη, στὴν κλίμακα τοῦ ἀνθρώπου, στὴν κλίμακα τῆς κοινωνίας, στὴν κλίμακα τοῦ φυτικοῦ βασιλείου, στὴν κλίμακα τοῦ ζωικοῦ βασιλείου καὶ οὕτω καθ' ἑξῆς. Ἀλλὰ ἀφήνω τὸ θέμα τοῦτο γιὰ τοὺς γλωσσολόγους.

Δὲν θὰ θίξω καὶ ἕνα ἄλλο θέμα πολὺ ἐνδιαφέρον, ποὺ θὰ μὲ ἔφερνε ὅμως πολὺ μακριά. Τὸ ὅτι ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος γιὰ νὰ πάρη μιὰ συγκροτημένη μορφὴ στὴν ἐπιστήμη, ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ τὴ δημιουργία ὁρισμένων προτύπων («μοντέλων»), εἴτε φυσικῶν εἴτε μαθηματικῶν. Ἕνα Πλανητάριο, λόγου χάρη, μᾶς δίνει ἐν σμικρῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἔναστρου οὐρανοῦ καὶ τὴν κίνηση ὁρισμένων οὐρανίων σωμάτων. Γενικότερα, ἡ ἀστρονομία καὶ ἡ μικροφυσικὴ χρησιμοποιοῦν συνήθως πρότυπα. Ἔχουμε πρότυπα τοῦ πλα-

νητικοῦ συστήματος, πρότυπα τοῦ σύμπαντος, πρότυπα τοῦ ἀτόμου, πρότυπα τοῦ πυρῆνος καὶ οὕτω καθ' ἑξῆς, ὅπως ἔχομε καὶ καθαρὰ λογικὰ καὶ μαθηματικὰ πρότυπα, μὲ τὰ ὁποῖα ἀσχολοῦνται τόσο οἱ ἐκπρόσωποι τῆς συμβολικῆς λογικῆς, ὅσο καὶ οἱ σύγχρονοι μαθηματικοί.

Ἀλλὰ ἀκριβῶς, ἡ ὕπαρξη μαθηματικῶν προτύπων μᾶς τοποθετεῖ στὸ κέντρο τοῦ προβλήματος, ὅταν θέλωμε νὰ μελετήσωμε τὸ εἶδος τῶν σχηματοποιήσεων, μέσα ἀπὸ τὶς ὁποῖες ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἐφαρμόζει τὴν ἔννοια τῆς κλίμακος. Οἱ σχηματοποιήσεις αὐτὲς γίνονται δυνατὲς χάρη στὴ χρήση συντεταγμένων, καὶ εἶναι ἡ ἔννοια τῶν συντεταγμένων ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μελετήσωμε τὶς μαθηματικὲς ἐφαρμογὲς τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος καὶ νὰ περιλάβωμε σὲ ἕνα εὐρύτερο θεωρητικὸ σχῆμα τὶς διάφορες χρησιμοποιήσεις της.

Ὅπως εἶναι γνωστό, τὸ μέρος τῶν Μαθηματικῶν μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο συγκροτεῖται καὶ ἐμφανίζεται ἡ ἔννοια τῶν συντεταγμένων εἶναι ἡ Ἀναλυτικὴ Γεωμετρία. Στὴ βάση, ἡ Ἀναλυτικὴ Γεωμετρία εἶναι ἡ μαθηματικὴ μέθοδος ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μετατρέπωμε τὶς γεωμετρικὲς παραστάσεις σὲ ἀλγεβρικὲς σχέσεις καὶ τὸ ἀντίστροφο, τὶς ἀλγεβρικὲς σχέσεις σὲ γεωμετρικὲς παραστάσεις, ὥστε νὰ ἔχωμε μιὰ γέφυρα ποὺ ἑνώνει τὰ συγκεκριμένα μαθηματικά, ὅπως εἶναι ἡ Γεωμετρία, ἐπιστήμη τοῦ χώρου, ἢ ἡ Μηχανική, ἐπιστήμη τῆς κινήσεως, μὲ τὰ ἀφηρημένα μαθηματικά, ὅπως εἶναι ἡ Ἄλγεβρα. Θεμελιωτὴς τῆς Ἀναλυτικῆς Γεωμετρίας, ὅταν ἐξετάζωμε τὰ πράγματα χονδρικὰ — γιατὶ ὑπῆρξαν καὶ ἄλλοι ποὺ προετοίμασαν τὸ ἔδαφος μὲ τὴν ἀνάπτυξη τῆς Ἄλγεβρας, ὅπως ὁ François Viète (1540-1603)—, ἦταν ἕνας φιλόσοφος, ὁ Descartes (1596-1650), ὅπως καὶ ἕνας ἄλλος φιλόσοφος, ὁ Pascal (1625-1661), μαζὶ μὲ τὸν Fermat (1601-1665) καὶ πρὶν ἀπὸ τὸν Jacques Bernoulli (1654-1705), ποὺ τὸν ἀνέπτυξε, ὑπῆρξε ὁ θεμελιωτὴς τοῦ Λογισμοῦ τῶν Πιθανοτήτων καὶ αὐτὸς ποὺ κατεσκεύασε τὴν πρώτη ὑπολογιστικὴ μηχανή. Καὶ ἕνας ἄλλος φιλόσοφος, ὁ Leibniz (1646-1716), εἶναι αὐτὸς ποὺ συνέλαβε ταυτοχρόνως μὲ τὸν Newton (1643-1727) τὴν ἔννοια τοῦ Ἀπειροστικοῦ Λογισμοῦ, ἔτσι ὥστε νὰ μποροῦμε νὰ συμπεράνωμε ὅτι τὰ σύγχρονα Μαθηματικὰ ἔχουν βγῆ ἐν μέρει ἀπὸ τὸ μυαλὸ τριῶν φιλοσόφων.

Ὁ Descartes λοιπὸν χρησιμοποίησε πρῶτος ἕνα σύστημα συντεταγμένων, τοὺς ἄξονες X, Y καὶ Z, γιὰ νὰ καθορίση τὴ θέση ἑνὸς σημείου στὸν τριδιάστατο χῶρο μὲ βάση μιὰ γεωμετρικὴ κλίμακα. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ συντεταγμένες αὐτὲς ὀνομάζονται «καρτεσιανὲς συντεταγμένες». Φυσικὰ γιὰ νὰ ὁρίσωμε ἕνα σημεῖο σὲ μιὰ ἐπιφάνεια μᾶς ἀρκοῦν δύο ἄξονες, ὁ X καὶ ὁ Y, καὶ σὲ ἕνα ὑποτιθέμενο τετραδιάστατο χῶρο τέσσερις, ὅπως γίνεται μὲ τὸ χρόνο στὴ θεωρία τῆς σχετικότητος, πρᾶγμα ποὺ δημιούργησε πολλὲς παρεξηγήσεις. Μετὰ ἀπὸ τὸν Descartes χρησιμοποιήθηκαν καὶ ἄλλα συ-

στήματα συντεταγμένων, ὅπως οἱ πολικὲς συντεταγμένες καὶ ἄλλες. Αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐνδιαφέρον γιὰ μᾶς εἶναι ἡ δυνατότητα μετατροπῆς ἑνὸς συστήματος συντεταγμένων σὲ ἕνα ἄλλο, ἤ, μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἀντίστοιχη ἀναπαράσταση τῶν φαινομένων μέσα ἀπὸ διαφορετικὰ συστήματα.

Ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος παίρνει ἔτσι, μέσα ἀπὸ τὰ Μαθηματικά, μιὰν ἀναλυτικὴ μορφή. Καὶ μὲ ἀναλυτικὴ μορφὴ ἐννοῶ τὶς μορφὲς ποὺ παίρνει μέσα ἀπὸ τὴν Ἀνωτέρα Ἄλγεβρα, ὅταν μὲ βάση τὰ διάφορα συστήματα συντεταγμένων χρησιμοποιεῖται σὲ ὅλες τὶς ἐπιστῆμες, στὴ Φυσική, στὴ Βιολογία, στὴν Ψυχολογία, στὴν Κοινωνιολογία, στὶς περισσότερες περιοχὲς τῆς τελευταίας, ὅπως στὴ Δημογραφία, στὴν Οἰκονομία, γιὰ νὰ μὴ μιλήσω γιὰ τὶς ἄλλες πρακτικὲς ἐφαρμογές της. Ἔτσι μποροῦμε νὰ πάρωμε ὡς ἄξονες συντεταγμένων τὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο καὶ νὰ μελετήσωμε μὲ τὴν μορφὴ συναρτήσεων τὴν ταχύτητα ἑνὸς κινητοῦ, τὴν ἡλικία καὶ τὸ βάρος σὲ σχέση μὲ τὴν ἀνάπτυξη ἑνὸς ὀργανισμοῦ, τὶς γεννήσεις καὶ τοὺς θανάτους σὲ μιὰ κλειστὴ κοινωνία καὶ οὕτω καθ' ἑξῆς.

Ἂς σταματήσωμε ἐδῶ καὶ ἂς βγάλωμε μερικὰ συμπεράσματα. Ἡ χρησιμοποίηση τῆς ἔννοιας τῆς κλίμακος μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κάνωμε δυὸ εἰδῶν κατασκευές, ἤ, μὲ ἄλλα λόγια, νὰ σχηματίσωμε δυὸ εἰδῶν πρότυπα. Μιὰ κατασκευὴ ποὺ ἀνταποκρίνεται στὴ σμίκρυνση ἢ τὴ μεγέθυνση τοῦ πραγματικοῦ καὶ μιὰ κατασκευὴ ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀνασυγκροτοῦμε, ἐπάνω σὲ μιὰ συμβατικὴ βάση, μιὰ σειρὰ ἀπὸ φαινόμενα ποὺ μελετοῦμε, ἔτσι ὥστε νὰ τὰ συσχετίσωμε μεταξύ τους.

Ὅταν ἀντιμετωπίζωμε τὴ χρησιμοποίηση τῆς κλίμακος ἀπὸ τὴν πρώτη ἄποψη, δηλαδὴ ὡς σμίκρυνση καὶ ὡς μεγέθυνση τῶν φαινομένων ποὺ ὑποπίπτουν στὶς αἰσθήσεις μας, ἡ διαδικασία τούτη μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἔχωμε μιὰ πιὸ συνθετικὴ ἢ πιὸ ἀναλυτικὴ ἐποπτεία ἐπάνω στὰ φαινόμενα, ποὺ ἀναλόγως μὲ τὴ σχηματοποίηση ποὺ θὰ κάνωμε θὰ ἀνταποκρίνεται περισσότερο ἢ λιγότερο στὴν πραγματικότητα ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτουν οἱ αἰσθήσεις μας. Ἕνας γεωγραφικὸς χάρτης, λόγου χάρη, μᾶς δίνει σὲ γενικὲς γραμμὲς τὸ σχῆμα μιᾶς ὁρισμένης περιοχῆς τῆς γῆς, μὲ τὴν ἑξῆς ὅμως διαφορά. Ἡ εἰκόνα θὰ εἶναι τόσο περισσότερο πιστὴ ὅσο λιγότερο θὰ ἀπομακρυνθοῦμε ἀπὸ ὁρισμένα ὅρια. Ἔτσι, μιὰ γήϊνη σφαῖρα, ὅπως αὐτὲς ποὺ βρίσκωμε στὸ ἐμπόριο, περιορισμένων διαστάσεων, δὲν ἀνταποκρίνεται παρὰ σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς στὴν πραγματικότητα. Πρῶτο, γιατὶ τὸ σχῆμα τῆς γῆς δὲν εἶναι ἀπολύτως σφαιρικό. Δεύτερο, γιατὶ χάνονται ὅλες οἱ λεπτομέρειες τῶν ἀκτῶν. Ἂν μεγεθύνωμε τώρα τὸν ἴδιο αὐτὸ χάρτη χωρὶς νὰ τὸν παραβάλλομε μὲ τὶς ἀληθινὲς ἀκτές, δὲν θὰ προσθέσωμε τίποτα περισσότερο, θὰ ἔχωμε μιὰ ἀλλοιωμένη εἰκόνα τῆς πραγματικότητος. Ἀλλοίμονο ἂν ἕνας πλοίαρχος χρησιμοποιοῦσε ἕνα τέτοιο χάρτη. Αὐτὸ δείχνει

πόσο σημαντικὸ ρόλο παίζει ἡ κλίμακα, μὲ βάση τὴν ὁποία ἀπεικονίζομε ἕνα φαινόμενο. Ὅσο περισσότερο σχηματοποιοῦμε (στὴν περίπτωση τούτη σμικρύνομε τὴν πραγματικότητα) τόσο περισσότερο χάνομε τὰ ἴχνη της. Ἔτσι ἡ σμίκρυνση καὶ ἡ μεγέθυνση τοῦ πραγματικοῦ γιὰ νὰ ἔχη σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα δὲν πρέπει νὰ βγαίνη ἔξω ἀπὸ ὁρισμένα ὅρια. Ἀλλιώτικα, ἀλλάζοντας κλίμακα, κατασκευάζομε ἕνα διαφορετικὸ κόσμο.

Ὅταν τώρα ἀντιμετωπίζωμε τὴν ἔννοια τῆς κλίμακος ἀπὸ τὴ δεύτερη σκοπιά, δηλαδὴ μέσα ἀπὸ τὶς δυνατότητες ποὺ μᾶς δίνει ἡ Ἀναλυτικὴ Γεωμετρία νὰ δημιουργοῦμε διάφορα συστήματα συντεταγμένων, ἡ ἔννοια τῆς κλίμακος παύει πιὰ νὰ εἶναι ἕνα ὄργανο σχηματικῆς προβολῆς τῆς πραγματικότητος καὶ γίνεται ἕνα ὄργανο ἀπομονώσεως μιᾶς σειρᾶς φαινομένων χάρη σὲ συγκεκριμένες καταμετρήσεις, ἔτσι ὥστε νὰ μπορέσωμε νὰ τὰ συσχετίσωμε μεταξύ τους. Στὴν περίπτωση τούτη δημιουργοῦμε ἕνα σύστημα ἀπὸ συμβατικοὺς παράγοντες, μὲ τὴ βοήθεια τῶν ὁποίων ἀνασυγκροτοῦμε τὸν κόσμο ἐπάνω σὲ μιὰ μετρικὴ βάση. Ἡ βάση αὐτὴ μᾶς εἶναι χρήσιμη, γιατὶ μᾶς δίνει μιὰ σειρὰ ἀπὸ συναρτήσεις, τὶς ὁποῖες διατυπώνομε μὲ τὴ μορφὴ νόμων ποὺ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ προβλέπωμε τὴν πορεία τῶν φαινομένων. Αὐτὸ ὅμως τί ἄλλο σημαίνει ἀπὸ τὸ ὅτι ἔχομε τεμαχίσει τὴν πραγματικότητα, τὴν ἔχομε ὑποκαταστήσει, μεταβάλλοντάς την σὲ ἕνα μαθηματικὸ ἐννοιολογικὸ κατασκεύασμα; Αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ μᾶς ξαφνιάζει, γιατὶ εἶναι ἡ συνηθισμένη διαδικασία ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ νοῦς μας ἀπέναντι στὴν πραγματικότητα. Στὸν κοινὸ ἄνθρωπο γίνεται κάτι ἀνάλογο, ὅταν περνοῦμε ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη εἰκόνα στὴν ἔννοια. Ἀλλάζομε ἐποπτικὴ κλίμακα. Ἡ ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους, δὲν ἀναφέρεται στὴν εἰκόνα κανενὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου. Ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ τοῦ πεδίου, ἡ ἀλλαγὴ τῆς περιοχῆς, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ δώσωμε στὴν ἔννοια τῆς κλίμακος μιὰ ἀνάλογη σημασία μὲ αὐτὴ ποὺ δίνομε στὴ γλώσσα σὲ σχέση μὲ τὴν πραγματικότητα, δηλαδὴ τὴ σημασία ἑνὸς συμβολικοῦ συστήματος, ποὺ ὀργανώνει καὶ κινεῖ ὁ νοῦς μας. Ὅπως ὅμως ἔχωμε ἀνάγκη ἀπὸ τὴ γλῶσσα, ὄχι μόνο γιὰ νὰ ἐπικοινωνήσωμε μὲ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ἀντιληφθοῦμε (ὀργανώνοντάς την) τὴν πραγματικότητα τῆς καθημερινῆς ζωῆς, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἔχομε ἀνάγκη ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς κλίμακος γιὰ νὰ ὀργανώσωμε καὶ νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴν ἐπιστημονικὴ πραγματικότητα, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνη, ὅτι ἡ πραγματικότητα τούτη εἶναι ἡ αὐτούσια προβολὴ τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητος. Ἔχομε δηλαδὴ νὰ κάνωμε μὲ ἕνα σύστημα ἀναφορᾶς, ποὺ ἔχει τὴ δική του δομὴ καὶ μὲ βάση τὸ ὁποῖο ἀντιλαμβανόμαστε καὶ ἑρμηνεύομε τὰ φαινόμενα.

Ἂν καὶ τὸ θέμα μου εἶναι ἀνεξάντλητο, νομίζω ὅτι μπορῶ νὰ ἐπιχειρήσω νὰ δώσω μιὰ κάποια ἀπάντηση στὸ ἀρχικό μου ἐρώτημα: Ποιὸς εἶναι ὁ

πραγματικὸς κόσμος; Ξέρω ὅτι ἡ ἀπάντηση ποὺ θὰ δώσω εἶναι πολὺ περιορισμένη καὶ ἐλάχιστα ἱκανοποιητική, γιατὶ τὸ μόνο ποὺ μπορῶ νὰ πῶ εἶναι ὅτι ὑπάρχουν τόσες πραγματικότητες ὅσες ὑπάρχουν καὶ κλίμακες, μὲ βάση τὶς ὁποῖες ἀντιμετωπίζομε τὰ φαινόμενα, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι στὴν ἀντιπαράσταση τοῦ κόσμου ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη ὑπεισέρχονται ἀναγκαστικὰ καὶ στοιχεῖα συμβατικά. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἡ ἀλλαγὴ κλίμακος, ὅταν περνοῦμε ἀπὸ τὴ φυσικὴ τοῦ μέσου ἀνθρώπου στὴ μικροφυσική, μᾶς τοποθετεῖ μπροστὰ σὲ μιὰν ἄλλη πραγματικότητα καὶ κάτι ἀνάλογο γίνεται ὅταν ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ μέσου ἀνθρώπου περνοῦμε στὴ μακροκλίμακα τοῦ ἀστρικοῦ διαστήματος. Γιατὶ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ χωρίσωμε τὴ δομὴ τοῦ συστήματος, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο μελετοῦμε καὶ ἑρμηνεύομε τὰ φαινόμενα, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν πραγματικότητα. Ὁ μακρόκοσμος, ὁ μικρόκοσμος, εἶναι βέβαια ἔννοιες ποὺ ἔχει δημιουργήσει ὁ νοῦς καὶ ποὺ ἐκφράζουν τοὺς ἀνθρώπινους τρόπους κατανοήσεως καθὼς καὶ τὰ συστήματα ἀναφορᾶς ποὺ ἡ μελέτη τους προϋποθέτει. Χωρὶς ὅμως τὶς ἔννοιες αὐτὲς ἡ ἐπιστήμη θὰ ἦταν ἀδύνατο νὰ σχηματίση συγκροτημένες παραστάσεις τῆς πραγματικότητος, ἔτσι ὥστε νὰ μπορῆ νὰ κινῆται ἀποτελεσματικὰ μέσα σ' αὐτή.

LA NOTION D'ÉCHELLE DANS L'ÉTUDE ET L'INTERPRÉTATION DES PHÉNOMÈNES

Résumé.

L'évolution de la physique contemporaine engage plus que jamais la philosophie épistémologique à rattacher la structure des phénomènes à la question de l'échelle suivant laquelle on envisage la réalité. Les atomistes grecs avaient consience de la chose quand ils parlaient de particules invisibles à cause de leur petitesse. Mais c'est depuis le fameux texte de Pascal sur les deux infinis que le problème a pris un caractère philosophique. En quoi consiste exactement le passage d'une échelle à une autre? Est-ce «l'échelle qui crée le phénomène» comme soutenait au début du siècle le chimiste Ph.A. Guye ou c'est le phénomène qui existe en soi, dans sa grandeur absolue, indépendamment de l'échelle à partir de laquelle il est envisagé? La réponse est difficile à donner, d'autant plus que des physiciens célèbres tels que Einstein et Louis de Broglie ont soutenu les deux éventualités. Notamment à partir de 1930 le créateur de la mécanique ondulatoire admettait comme possible une diversité de la structure du réel à l'échelle atomique et s'associait à la conception indéterministe et probabilitaire de l'Ecole de Copenhague. Il est revenu depuis une vingtaine année à une cenception déterministe qui

admet l'identité de la structure du réel à toutes les échelles en attribuant à la structure de l'appareil mathématique qu'utilise le physicien de l'atome l'image indéterministe et probabilitaire qu'il s'en fait.

Il est encore prématuré de considérer comme décisive l'une ou l'autre de ces deux conceptions. Le problème aurait à gagner en précision si au lieu de porter l'investigation sur la structure des phènoménes aux différentes échelles, on la portait sur la notion même d'échelle en tant qu'instrument de travail. Il ne serait pas alors difficile d'établir qu'à l'intérieur des sciences cette notion exerce une double fonction. Elle joue d'une part un rôle représentatif en permettant de rapetisser ou d'agrandir les phènoménes. Tel serait par exemple le cas dans la confection des cartes géographiques. D'autre part, elle joue le rôle d'un instrument mathématique de quantification et de schématisation, comme c'est le cas pour les indications portées sur des axes de coordonnées afin d'établir des courbes.

Dès lors l'étude de l'histoire de la cartographie à partir des premiers géographes grecs, lesquels, comme Dicéarque ou Eratosthène ont établi des échelles cartographiques pour tracer les figures terrestres et évaluer les distances qui séparent les différents endroits ainsi que l'histoire du développement de la géométrie analytique pour ce qui est des modes de l'utilisation des axes de coordonnées serait un excellent moyen pour comprendre la signification et l'utilité de la notion d'échelle. Sous cette deuxième forme elle trouve une application non seulement dans les sciences physiques mais également dans les sciences humaines telles que la Psychologie, la Sociologie, la Démographie, l'Economie etc., bref partout où l'on se sert d'axes de coordonnées pour établir des statistiques.

En somme, l'emploi de la notion d'échelle nous permet de procéder à deux sortes de constructions. Des constructions qui correspondent à un agrandissement ou un rapetissement des phénomènes et à des constructions qui nous permettent d'isoler certains facteurs et de reconstituer sur une base plus ou moins conventionnelle leurs rapports afin de dégager des lois sous forme de fonctions. Dans le premier cas, nous sommes plus près de la réalité que révèlent nos sens. D'autant plus près que l'agrandissement ou le rapetissement ne dépassent pas les limites du visible. Dans le deuxième cas, nous nous mouvons en plein univers mathématique.

L'analyse de la notion d'échelle se révèle ainsi d'une extrême importance pour le philosophe qui essaie d'approfondir la façon dont travaille l'esprit humain dans la constitution du système des sciences et les types des rapports qu'il établit avec le réel.

Thessalonique Georges Mourélos

Κ. Π. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ, Λευκωσία

Η ΔΙΑΛΟΓΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ ΟΝΤΟΣ

ΠΡΟ·Υ·ΠΟΘΕΣΕΙΣ ΜΙΑΣ ΥΠΑΡΞΙΑΚΗΣ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑΣ

Ὀντολογία εἶναι ὁ λόγος περὶ τοῦ ὄντος, ὄχι τοῦ ὁποιουδήποτε ὄντος ἀλλὰ τοῦ ὄντος ὡς ὄντος. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν ἀρχαϊκῶν φιλοσόφων καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Παρμενίδη ἡ ἀναζήτηση τοῦ ὄντος κατέστη τὸ κατ' ἐξοχὴν θέμα, γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο στρέφεται ἡ φιλοσοφία. Ἐκκινώντας ἀπὸ τὸν ὅρο «ὑπαρξιακὴ ὀντολογία» συνάπτομε τὸν λόγο περὶ τοῦ ὄντος μὲ τὴν ὕπαρξη. Ὁ λόγος περὶ τοῦ ὄντος εἶναι ὑπαρξιακὸς σύμφωνα μὲ τὴν ἀφετηρία μας. Τί σημαίνει ὅμως ὕπαρξη;

Εἶναι γνωστὸς ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖον ἀντικρύζει ἡ σύγχρονή μας ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία τὸν θεμελιώδη αὐτὸν ὅρον. Ὕπαρξη δὲν εἶναι τοῦτο ἢ ἐκεῖνο τὸ ὄν, ἀλλὰ μόνον ὁ ἄνθρωπος, ὡς τὸ ὄν ποὺ σχετίζεται πρὸς τὸ Εἶναι τὸ ἴδιο κατὰ τρόπον ἐκ-στατικό. Ex-sistere - ὑπάρχειν σημαίνει γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὄχι μιὰ μόνιμη κατάσταση, μιὰν οὐσία σταθερή, ἀλλὰ μιὰ διαρκῆ ἔκ-σταση πρὸς τὸ Εἶναι, μιὰ «ἀνοικτοσύνη» πρὸς αὐτό. Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι οὐσία ἀλλὰ ὕπαρξη, ἐφ' ὅσον δὲν ἀποτελεῖ μιὰ καθωρισμένη φύση (ὅπως τὰ ἄλλα εἴδη τῶν ὄντων), ἀλλὰ μιὰ ἐκκεντρικὴ κίνηση πρὸς τὸ Εἶναι, ἀπ' ὅπου δέχεται τὸ νόημά της καὶ κατανοεῖ κατ' ἀρχὴν ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα. Ἐπειδὴ ἡ ὕπαρξη εἶναι ἔτσι ὁ μόνος τόπος, εἰς τὸν ὁποῖον δυνητικὰ ἐπιφαίνεται τὸ ὄν, ὁ λόγος περὶ τοῦ ὄντος κατ' ἀνάγκην εἶναι καὶ λόγος περὶ τῆς ὑπάρξεως. Ποιὲς ὅμως εἶναι οἱ προϋποθέσεις, ποὺ θὰ μποροῦσαν νὰ δικαιώσουν μιὰ τέτοια προσέγγιση;

Τὸ «ὂν ᾗ ὄν», τὸ Εἶναι, δηλώνει αὐτό, ποὺ κάθε ὂν ἀπογυμνωμένο ἀπὸ τὶς ὁποιεσδήποτε προσωνυμίες του προϋποθέτει, γιὰ νὰ εἶναι. Τὸ Εἶναι ἔτσι προηγεῖται τῶν ὄντων, ἐφ' ὅσον αὐτὰ τὸ προϋποθέτουν. Ἀφ' ἑτέρου ὅμως, ἐπειδὴ ἀπαιτεῖ ἀπὸ μᾶς νὰ ξεπεράσωμε τὰ ὄντα στὴν πολλότητα καὶ τὴν ποικιλία τους, τὸ Εἶναι ὑπερβαίνει τὰ ὄντα. Ἐνῶ λοιπὸν τὸ Εἶναι κατ' ἀρχὴν ἐπιφαίνεται μέσα στὰ ὄντα, τὰ ὁποῖα μᾶς ὁδηγοῦν πρὸς τὸ γεγονός, ὅτι εἶναι, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πῶς εἶναι αὐτὰ ἑκάστοτε, τοῦτο δὲν ταυτίζεται μὲ τὰ ὄντα, ἀλλὰ εἶναι μέσα σ' αὐτὰ καὶ συνάμα πρὶν καὶ πέρα ἀπ' αὐτά.

Θὰ ἠμποροῦσε νὰ ἰσχυρισθῆ κανείς, ὅτι στὸ Εἶναι φθάνομε μὲ μιὰ δια-

νοητικὴν ἀφαίρεση. Στὴν πραγματικότητα ὅμως ὁ καθένας μας ἐμπλέκεται μέσα στὴν σχέση πρὸς τὸ Εἶναι μὲ ὅλο τὸ πάθος τῆς ὑπάρξεώς του, πάσχει ρωτώντας γιὰ τὸ Εἶναι τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἑαυτοῦ του. Μιὰ τέτοια συγκλονιστικὴ ἐμπειρία εἶναι καὶ ἡ παρμενιδικὴ ἀνάβαση[1]. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ λόγος περὶ τοῦ ὄντος εἶναι ἕνας λόγος, ποὺ φωτίζεται ἀπὸ τὴν νόηση καὶ δονεῖται ὅμως συγχρόνως ἀπὸ τὸ πάθος καὶ τὸ ἦθος τῆς συνάντησής μας μαζί του.

Ἡ δυτικὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Καρτεσίου ἐχάραξε τὸν χωρισμὸν ἀνάμεσα στὸ Ὑποκείμενο καὶ τὸ Ἀντικείμενο μὲ τὴν γνωστὴ διάκριση μεταξὺ τῆς res cogitans καὶ τῆς res extensa. Ὁ χωρισμὸς αὐτὸς εἶναι μιὰ δογματικὴ θέση, ποὺ παγιώνει σχηματικὰ τὸ πρωταρχικὸ φαινόμενο τῆς ἐμπειρίας τοῦ Εἶναι, καθορίζοντας ἐκ τῶν προτέρων δύο ξεχωριστές, αὐτόνομες πραγματικότητες, καὶ ὁδηγώντας εἴτε στὸ ἀδιέξοδο ἀνάμεσα στὴ σχέση τῶν δύο τούτων ἑτεροτήτων εἴτε στὴν καταβρόχθιση τῆς μιᾶς ἀπὸ τὴν ἄλλη, ὅπως συνέβη μὲ τὸν ἰδεαλιστικὸ ὑποκειμενισμὸ καὶ τὸν ρεαλισμό.

Ξαναγυρίζοντας ὅμως στὴν πρωταρχικὴν ἐμπειρία τοῦ Εἶναι, ὅπως τὴν δοκιμάζομε σὲ μιὰ πρώτη ἐπαφὴ μὲ τὰ ὄντα καὶ τὸν ἑαυτό μας, διαπιστώνομε, ὅτι ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ἀποτελεῖ μιὰ σ υ ν ά ν τ η σ η. «Εἶμαι» σημαίνει μιὰ παρουσία μαζὶ καὶ ἀπέναντι στὸν ἑαυτό μου, «τὰ ὄντα εἶναι» σημαίνει, ὅτι τὰ ὄντα εἶναι παρόντα μαζὺ μὲ ἐμένα καὶ ἀπέναντί μου. Καὶ ἀκόμα περισσότερο τὰ ὄντα γίνονται αὐτό, ποὺ εἶναι, ἀποκτοῦν ἕνα νόημα καὶ μιὰν ὑπόσταση, καθὼς συναναστρέφονται μαζί μου, ὅπως καὶ ἐγὼ γίνομαι αὐτὸ ποὺ εἶμαι, καθὼς ἐπικοινωνῶ μαζύ τους καὶ τὰ ἀντιμετωπίζω[2]. Τὸ Εἶναι ὡς «παρεῖναι» προβαίνει μέσα ἀπὸ τὸ πρωταρχικὸ γεγονὸς τῆς συνάντησης αὐτῆς μὲ τὴν ἔνταση τοῦ σὺν- καὶ τοῦ ἀντί-. Τὸ σὺν- ἐκφράζει ἐδῶ τὸ Εἶναι ὡς συνεῖναι, ὡς συμπαρουσία. Τὸ ἀντὶ- ἐκφράζει τὸ Εἶναι ὡς ἀντίσταση καὶ χωρισμό· εἶναι τὸ ἀπέναντι, ποὺ ἔρχεται πρὸς ἐμένα σὰν νὰ μὲ ἀντιμετωπίζη, ποὺ προχωρῶ πρὸς αὐτὸ γιὰ νὰ ἀναμετρηθῶ μαζύ του.

Ὑπάρχοντας λοιπὸν ὁ καθένας μας ἐδῶ καὶ τώρα εἶναι παρών, κοινωνώντας μὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι τους καὶ διϊστάμενος πρὸς αὐτά, κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ποὺ καὶ τὰ ὄντα ὑπάρχουν ὡς παρόντα μέσα ἀπ' αὐτὴν τὴν κοινωνία καὶ διάσταση. Τὴν ἀμοιβαιότητα αὐτὴν κοινωνίας καὶ ἀντιστάσεως, τὴν ὀνομάζομε δ ι α λ ο γ ι κ ή, γιατὶ ἡ συνάντηση ἀποτελεῖ μιὰ φανερὴ ἢ ἀφανέρωτη ἐρωταπόκριση. Πρὸς τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι τους στρεφόμαστε, ἐρωτώντας ἢ ζητώντας, καὶ συνυπάρχοντας ἢ παλεύοντας μαζύ τους λαβαί-

---

1. VS, B 1-8.

2. Γιὰ τὴ συνάντηση αὐτὴ ὡς μιὰ ἑρμηνευτικὴ ἀποκρυπτογράφηση μιᾶς αἰνιγματικῆς πραγματικότητος βλ. E. Rothaker, *Philosophische Anthropologie*, Bonn 1964, 62 ἑπ.

νομε μιὰν ἀπάντηση. Ἀλλὰ καὶ τὸ Εἶναι μέσα μας καὶ γύρω μας προσκρούει αἰνιγματικὸ μέσα ἀπὸ ποικίλες ὄψεις καὶ ζητώντας νὰ βγῆ στὸ φῶς, ἀπευθύνεται σὲ μᾶς ἐρωτηματικὰ καὶ ἀπαιτεῖ μιὰν ἀπάντηση. Ἡ διαλογικὴ αὐτὴ σχέση ἀνατρέπεται, ἂν θελήσωμε νὰ ἑρμηνεύσωμε αὐτὸ ποὺ μᾶς προσφέρουν τὰ ὄντα ὡς μιὰ προβολὴ ὑποκειμενικῶν καταστάσεων πρὸς τὰ ἔξω ἢ ὡς μιὰ παροχὴ ἑτοίμων ἐκ τῶν προτέρων ἰδιοτήτων τοῦ ἀντικειμένου πρὸς τὸ ὑποκείμενο ἢ ὡς μιὰ ἀντιστοιχία τρόπων τοῦ ὑποκειμένου πρὸς θεμελιώδεις κατηγορίες τοῦ ἀντικειμένου[3].

Ἡ διαλογικὴ αὐτὴ τῆς συναντήσεώς μας μὲ τὸ Εἶναι εἶναι ὀντοφανερωτική, φέρνει δηλ. στὸ φῶς τὰ ὄντα καὶ τὸν ἑαυτό μας μέσα ἀπὸ ἕνα δυνητικὸ καὶ ἀφανέρωτο βάθος. Ἡ ἀνοικτοσύνη αὐτὴ τῆς ὑπάρξεώς μας πρὸς τὸ ἀφανέρωτο βάθος τοῦ Εἶναι καθιστᾶ τὸν διάλογον αὐτὸν ὄχι στατικὸν ἀλλὰ ἐκ-στατικόν, μιὰν ἀσίγαστη μετάβαση πρὸς τὸ Εἶναι, ποὺ ἀποκαλύπτεται καὶ κρύβεται συνάμα, ποὺ ἀπαντᾶ καὶ σιωπᾶ, ὅπως ὁ δελφικὸς θεός. Γιατί, ὅπως ἡ ἐρώτηση περιέχει δυνάμει μέσα της τὴν ἀπάντηση, ἐφ' ὅσον πρωταρχικὰ κοινωνοῦμε μὲ τὸ Εἶναι, ἔτσι καὶ ἡ ἀπάντηση ἐμπλέκεται κατ' ἀνάγκην σὲ μιὰν νέαν ἐρώτηση, μᾶς ἀντιμετωπίζει καὶ μᾶς ἀντιστέκεται. Ἡ διαλογικὴ αὐτὴ ἐκστατικὴ κίνηση εἶναι χρόνος. Εἴμαστε χρόνος ἐφ' ὅσον ὑπάρχομε διαλογικά, ἀπορώντας καὶ ποριζόμενοι τὸ Εἶναι μέσα σ' ἕνα παρόν, ποὺ προβαίνει ἀπὸ τὴν ἀπουσία τοῦ πρὶν καὶ μεταβαίνει πρὸς τὴν ἀπουσία τοῦ ὕστερα. Ὅμως ἡ ἔκσταση αὐτὴ καταντᾶ μιὰ ἀνήσυχη κενότητα, μιὰ διαρκὴς κίνηση ἐκτὸς ἑαυτοῦ, ἐὰν δὲν δεχθοῦμε ὅτι τὸ ὑπάρχειν εἶναι ἐξ ἀρχῆς μιὰ κοινωνία μὲ τὸ Εἶναι, αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ κοινωνία, ποὺ καθιστᾶ δυνατὸ καὶ τὸν ζητητικὸ διάλογο μαζί του. Ἡ ἔκσταση λοιπὸν προϋποθέτει μιὰν ὑπόσταση, μιὰ σταθερὴ παρουσία, ποὺ ἐξίσταται καὶ συλλέγεται συνάμα εἰς ἑαυτήν, ποὺ ἀπορεῖ καὶ πορίζεται συγχρόνως.

Ὁ διάλογός μας μὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι τους εἶναι πολυθεματικός. Ξετυλίγεται μέσα σὲ ποικίλες ὄψεις : ὡς ἐργασία καὶ παιγνίδι, χρήση καὶ πράξη, λατρεία καὶ θεωρία, ἦθος καὶ ποίηση. Κι ὅπως ὁ ἄνθρωπος ἀνακαλύπτει τὸν ἑαυτό του μέσα σ' ὅλους αὐτοὺς τοὺς τρόπους ὡς ἐργάτη καὶ παίκτη, ὡς χρώμενο καὶ πράττοντα, ὡς λάτρη καὶ θεωρό, ὡς ἠθοποιὸ καὶ ποιητή, ἔτσι καὶ τὰ ὄντα προβαίνουν καὶ χαράζονται ὡς ἔργα καὶ παιγνίδια, ὡς χρήματα καὶ πράγματα, ὡς σύμβολα λατρείας καὶ μορφὲς ἐκφραστικές, ὡς θεωρήματα καὶ ποιήματα. Τὰ ὄντα δὲν εἶναι αὐτὰ ποὺ ἁπλῶς πλάθονται σὲ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο τὸ σχῆμα, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἔρχονται στὸ φῶς πραγματοποιώντας μέσα ἀπὸ τὸν διάλογό τους μαζί μας τὶς κρυμμένες τους δυνατότητες,

3. Ὁ Nikolai Hartmann χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο Representation γιὰ νὰ ἀποδώση αὐτὴν τὴν πραγματικὴ ἀντιστοιχία. Βλ. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, 1940, 215 ἑπ.

ὅπως κι ἐμεῖς ἀνακαλύπτουμε αὐτὸ ποὺ εἴμαστε καθὼς κοινωνοῦμε καὶ ἀναμετριόμαστε μαζί τους.

Ὑπάρχω ὅμως σημαίνει ἀφ' ἑτέρου σ υ ν υ π ά ρ χ ω μὲ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. Ὁ διάλογός μου μὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι τους εἶναι καὶ ἕνας διάλογος μὲ τὴν ὕπαρξη τῶν ἄλλων, ποὺ πραγματώνεται ὡς μιὰ συνάντηση τοῦ Ἐγὼ μὲ τὸ Ἐσὺ καὶ πρὶν καὶ πέρα ἀπ' αὐτὸ μὲ τὸ Ἐμεῖς, τοῦ ὁποίου ἡ παρουσία μᾶς προλαμβάνει ὡς παράδοση. Καθὼς στρέφομαι πρὸς τὸν ἄλλον καὶ ἀντικρύζω στὸ πρόσωπό του ἕνα Ἐσύ, τότε γνωρίζω καὶ τὴν δική μου ὕπαρξη ὡς ἑαυτόν. Τὸν ἑαυτό μας δὲν τὸν βρίσκομε μέσα στὴν ἀπόλυτη μοναξιά, ἀλλὰ μέσα στὴν συνανθρώπινη σχέση, ποὺ ἐξ ἀρχῆς καθιστᾶ τὸν κόσμο μιὰν ἀνθρώπινη κοινότητα. Αὐτὴν τὴν κοινότητα, ποὺ ξετυλίγεται μέσα σ' ὅλη τὴν θεματικὴ τοῦ διαλόγου μας μὲ τὸ Εἶναι, ἀγωνιζόμαστε νὰ οἰκειωθοῦμε, νὰ τὴν περάσωμε μέσα στὴν δική μας ὕπαρξη, γιὰ νὰ τῆς δώσωμε ἔκφραση καὶ μοῖρα προσωπική. Ἐπειδὴ ἡ ἐκστατικὴ ὑφὴ τοῦ ὑπάρχειν εἶναι χρόνος, τότε μόνον ἡ ὕπαρξη ὑπερβαίνει τὸν χωρὶς νόημα διασκορπισμὸ τῶν στιγμῶν της, ἐφ' ὅσον κατορθώνει νὰ πάρη μ ι ὰ σ τ ά σ η καὶ νὰ ἀποκαταστήση μέσα ἀπὸ αὐτὲς μιὰν ἑνότητα καὶ συνέπεια.

Αὐτὴ ἡ ἑνότητα θεμελιώνεται πάνω σὲ μιὰν ἀπόφαση τῆς ὕπαρξής μου γι' αὐτὸ ποὺ εἶμαι καὶ θέλω νὰ εἶμαι, εἶναι μιὰ αὐτοδέσμευση καὶ συγχρόνως μιὰ δέσμευση ἀπέναντι στὸ ἐμεῖς τῆς ἀνθρώπινης κοινότητος, ποὺ ὑπερβαίνει τὸν χρόνο. Ἔτσι ὁ διάλογός μας μὲ τὰ ὄντα ἀποκτᾶ μιὰν ἱστορικότητα, μιὰν ἑνότητα μέσα στὴν ἑτερότητα τοῦ χρόνου, ὥστε ἡ στιγμὴ τοῦ παρόντος μας νὰ χωράη μέσα της τὸ νόημα ὅλων τῶν στιγμῶν.

Τὰ καθέκαστα ὄντα ἐξ ἄλλου στὸ πλῆθος των δὲν εἶναι ἕνα ἄθροισμα ἢ ἕνας σωρὸς ἀλλὰ εἶναι συναρθρωμένα μέσα στὸν χῶρο τῆς συναναστροφῆς μας μαζύ τους, ἔτσι ὥστε τὰ ὄντα νὰ μὴν εἶναι τὸ ἕνα δίπλα στὸ ἄλλο, ἀλλὰ νὰ συνυπάρχουν σὲ μιὰ πολυοπτικὴ κοινότητα παρουσίας, ὡς ὁ χῶρος τῆς κατοικίας καὶ τοῦ παιγνιδιοῦ, τῆς ἐργασίας καὶ τῆς λατρείας, τῆς θεωρίας καὶ τῆς ποίησης[4]. Αὐτοὶ οἱ χῶροι συμπλέκονται καὶ συνυφαίνονται μέσα σὲ μιὰν ἑνότητα, ποὺ ἐνῶ μᾶς εἶναι δεδομένη μαζὺ μὲ τὰ ὄντα ποὺ συναντοῦμε, ἀνοίγεται πρὸς ἕνα ἀφανέρωτο βάθος. Αὐτὴ τὴν ἑνότητα τὴν ὀνομάζομε κόσμο. Ὁ κόσμος, ὅπως προκύπτει ἔτσι μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς συναντήσεώς μας μαζύ του, δὲν εἶναι τὸ ἄθροισμα ὅλων τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἡ ἑνότητα καὶ ὁ τρόπος τοῦ Εἶναι ὅλων τῶν ὄντων. Ὡς μιὰ τέτοια ἑνότητα ὁ κόσμος δὲν εἶναι οὔτε μιὰ κανονιστικὴ ἰδέα (Kant) οὔτε ἕνας διϋποκειμενικὸς ὁρίζοντας (Husserl), ἀλλὰ ὁ θεμελιώδης ὅρος τῆς δικῆς μας ὑπάρξεως καὶ τῆς ὑπάρξεως ὅλων τῶν ἄλλων ὄντων. Γιατὶ κι ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἴμαστε

4. Ὁ José Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, München 1961, 64-71, ἑρμηνεύει τὸν χῶρο μὲ βάση τὴν διάρθρωσή του σὲ πραγματικὰ πεδία.

κόσμος καὶ ὑπάρχομε μέσα σ᾽ αὐτόν, κοινωνώντας καὶ ἀναμετρούμενοι μαζί του.

Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει μέσα στὸν κόσμο κι ὅμως εἶναι κάτι πέρα ἀπὸ τὸν κόσμο. Ὁ ἄνθρωπος ὄχι μόνο εἶναι στὴ σχέση του πρὸς τὸν κόσμο ἀνοικτὸς δυνητικὰ πρὸς ὅλες τὶς κατευθύνσεις (weltoffen)[5], ἀλλὰ πάνω ἀπ᾽ ὅλα γνωρίζοντας τὸν ἑαυτό του καὶ τὸν κόσμο ὑπερβαίνει συνάμα καὶ τὰ δύο. Μπροστά του προβαίνει ἡ ἐρώτηση: Γιατὶ νὰ ὑπάρχω; Γιατὶ νὰ ὑπάρχη κόσμος καὶ νὰ μὴν ὑπάρχη παρὰ ἕνα τίποτε; Αὐτὴ ἡ ἐρώτηση φέρνει τὸν ἄνθρωπο ἀντιμέτωπο μὲ τὸ ἀπόλυτο Εἶναι ἢ τὸ ἀπόλυτο Τίποτε, καὶ καθιστᾶ τὴ σχέση του πρὸς τὸν ἑαυτό του καὶ τὸν κόσμο διαφανῆ, μιὰ σχέση ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἔσχατη αἰτία καὶ ἀμφισβήτηση τοῦ Εἶναι.

Στὴν ἐκκεντρικὴν αὐτὴν ὑφὴ τῆς ὑπάρξεως, στὸ νὰ εἶναι δηλ. μέσα στὸν κόσμο καὶ συνάμα πέρα ἀπ᾽ αὐτόν, ὀφείλεται καὶ ὁ κλονισμὸς στὸν ὁποῖον ὑπόκειται ἡ παρουσία μας μέσα στὸν κόσμο, ὁ θαυμασμὸς μπροστὰ στὸ ἀνυπέρβλητο μέγεθος τοῦ Εἶναι, ποὺ ὑπερβαίνει κάθε πεπερασμένη θέση τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ τοῦ κόσμου, καὶ ἡ ἀπορία μπροστὰ στὸ ἀδιέξοδο, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὸν μηδενισμὸ ὅλων τῶν πεπερασμένων θέσεων. Καὶ ὅπως ὁ θαυμασμὸς συντρέφεται καὶ μεγαλώνει μαζί μὲ τὸν ἔρωτα τοῦ Εἶναι, ἔτσι καὶ ἡ ἀπορία ἐντείνεται καὶ αὐξάνει ὡς ἀγωνία ἐνώπιον τοῦ κενοῦ.

Ἡ συνάντηση λοιπὸν μὲ τὸν ἑαυτό μου καὶ μὲ τὸν κόσμο εἶναι καὶ μιὰ συνάντηση μὲ τὸ Εἶναι τὸ ἴδιο, ποὺ εἶναι παρὸν μέσα σὲ κάθε ὂν καὶ συνάμα τὸ ξεπερνᾶ, θέτοντάς το σὲ ἀμφισβήτηση. Τὴν διαφορά, ποὺ χωρίζει τὰ καθέκαστα ὄντα καὶ τὴν ἑνότητά τους (ποὺ λέγεται κόσμος) ἀπὸ τὸ Εἶναι τὸ ἴδιο, τὴν ὀνομάζομε ὡς γνωστὸν ὀντολογικὴ διαφορά.

Ὁ ἄνθρωπος, καὶ τοῦτο εἶχε φανῆ ἐξ ἀρχῆς, δὲν εἶναι ἕνα ὂν ἀνάμεσα στὰ ἄλλα ὄντα. Δὲν εἶναι ἀκόμα ἁπλῶς ἕνα ὂν κορυφαῖο στὴν ἱεραρχικὴ κλίμακα τῶν ὄντων, οὔτε ἕνα κενταυρικὸ ὄν, συντιθέμενο κατὰ παράδοξο τρόπο ἀπὸ δύο ἑτερόνομες οὐσίες, τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα. Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὡς σωματικὴ ἀκόμα ὑπόσταση εἶναι ἓν ὂν ριζικὰ διαφορετικό: Εἶναι τὸ ὂν ἐκεῖνο, στὸ ὁποῖο τὰ ὄντα καὶ ὁ ἑαυτός του ἐπιφαίνονται σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ Εἶναι τους. Ὁ ἄνθρωπος ὑπάρχει ὡς μιὰ θεμελιώδης σχέση πρὸς τὸ Εἶναι τὸ ἴδιο, γι᾽ αὐτὸ καὶ ἡ διαφορά του ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα δὲν εἶναι ὀντικὴ ἀλλὰ ὀντολογική. Τὸ Εἶναι λοιπόν, ἐνῶ μᾶς προσφέρεται ἄμεσα ὡς μιὰ συμπαρουσία τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ τῶν διαρθρωμένων σὲ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τὸν ὁρίζοντα ὄντων, στὴν δυνητικὰ διανοιγόμενη ἑνότητα καὶ γυμνότητά

5. Ἡ ἔννοια αὐτὴ χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1949, 39 καὶ ἔχει καθιερωθῆ στὴν σύγχρονη φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία. Βλ. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, 15 ἑπ.

του ἀποτελεῖ μιὰν ὑπέρβαση, διότι ἀπαιτεῖ μιὰν ὑπερνίκηση τῶν ὁρίων, ποὺ διαγράφει ἡ ἀτομικὴ ὑπόσταση τῶν ὄντων καὶ ἡ πολυοπτικὴ συναναστροφὴ μαζύ τους. Αὐτὴ τὴν ὑπέρβαση τὴν βαστάζει ὁ ἄνθρωπος ὡς τὸ ὂν ἐκεῖνο, ποὺ ἀποτελεῖ τὸν τόπο τῆς ἐπιφανείας ὅλων τῶν ἄλλων ὄντων καὶ πέρ' ἀπ' αὐτὸ τοῦ Εἶναι τοῦ ἴδιου στὴν ἀπόλυτή του γυμνότητα. Ὁ Παρμενίδης (ἀπ. 4,1) ἐκφράζει αὐτὴ τὴν ἀπόλυτη παρουσία στοὺς στίχους του: *λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρέοντα βεβαίως.* Ἡ συνόραση αὐτὴ (*λεῦσσε*) τῆς συνοχῆς τῶν ὄντων εἶναι ἡ ὑπέρβαση, τὴν ὁποίαν καλεῖται ἐδῶ ὁ νοῦς νὰ πραγματοποιήσῃ.

Ποιὰ εἶναι ὅμως τὰ *ἀπεόντα*, τὰ ὁποῖα ἐννοεῖ ὁ Παρμενίδης; Ἂν τὰ ὄντα ἐπιφαίνωνται κάθε φορὰ ἐδῶ καὶ τώρα, κατ' ἀνάγκην προϋποθέτουν τὸ πρὶν καὶ τὸ ὕστερα. Τὰ ὄντα ὡς παρόντα δὲν εἶναι ὅμως πιὰ αὐτὸ ποὺ ἦταν πρίν, οὔτε αὐτὸ ποὺ θὰ εἶναι ὕστερα. Τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον διανοίγονται ἔτσι ὡς μιὰ ἀπουσία, ὡς ἡ διάσταση ἐκείνη τῶν παρόντων, ἡ ὁποία τὰ ἐμφανίζει ὡς ἀπόντα. Ἐξ ἄλλου τὸ ἕνα ὂν δὲν εἶναι τὸ ἄλλο, ὁ ἕνας τρόπος παρουσίας χωρίζεται ἀπὸ τὸν ἄλλο, καὶ ἐγὼ δὲν εἶμαι αὐτὸ ποὺ συναντῶ. Ἡ ἑτερότητα εἶναι κι αὐτὴ μιὰ μορφὴ ἀπουσίας, μιὰ ὄψη τοῦ μὴ Εἶναι σὲ ἀναφορὰ πρὸς κάτι ἄλλο. Ὅπως ὅμως τὸ Εἶναι διαφαίνεται μέσα στὰ ὄντα καὶ τοὺς ποικίλους τρόπους παρουσίας του, διανοίγεται πρὸς ἕνα ἀφανέρωτο βάθος. Αὐτὸ τὸ ἀφανέρωτο βάθος τὸ δηλώνομε συνήθως μὲ δυὸ τρόπους: εἴτε μὲ τὴν ἄρνηση, καὶ μιλοῦμε τότε γιὰ τὸ ἀν-έκφραστο, τὸ ἀ-περινόητο, τὸ ἄ-χρονο, τὸ ἀν-έφικτο, εἴτε μὲ τὴν ὑπέρμετρη πληρότητα, ὀνομάζοντάς το ὑπέρλογο, ὑπερούσιο, αἰώνιο κτλ.

Τὸ Εἶναι διαφαίνεται ἔτσι εἴτε μέσα ἀπὸ τὸν δρόμο τῆς ἀπουσίας τῶν γνωρισμάτων τῶν ὄντων εἴτε μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία μιᾶς πληρότητας, ποὺ ὑπερβαίνει τοὺς τρόπους κοινωνίας μὲ τὰ ὄντα χωρὶς ὅμως νὰ τοὺς ἀρνῆται. Στὴν προσέγγιση δηλαδὴ τοῦ Εἶναι ἀντιμετωπίζομε τὴν δυνατότητα τῆς ἄρνησης, ποὺ μᾶς ὁδηγεῖ στὴν ἀπουσία, ἢ τῆς κατάφασης μιᾶς πληρότητας, ποὺ μᾶς ὑπερφαλαγγίζει. Τὸ Εἶναι λοιπόν, καθὼς ἐπιφαίνεται ἐδῶ καὶ τώρα, εἶναι διάτρητο μὲ τὶς ποικίλες ὄψεις τοῦ μὴ Εἶναι, καὶ διάτρητη εἶναι μ' αὐτὲς τὶς ὄψεις καὶ ἡ δική μας παρουσία, ἡ ὁποία ἔχει ἐνώπιόν της σταθερὰ καὶ τὴν ἀνοικτὴ βεβαιότητα τῆς μετάπτωσης ἀπὸ τὴν παρουσία στὴν ἀπουσία τοῦ θανάτου.

Ἡ ὕπαρξή μας, ἐπειδὴ ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῶν ὄντων καὶ δὲν δεσμεύεται μέσα σ' ἕνα δεδομένο περιβάλλον, σχετίζεται μὲ τὸν κόσμον καὶ μὲ τὸν ἑαυτό της δυνητικά. Ὁ διάλογός της μὲ τὰ ὄντα ἔχει τὸν χαρακτῆρα μιᾶς ἀποκαλύψεως τῶν κρυμμένων μέσα τους δυνατοτήτων, εἶναι ἕνας διάλογος ποὺ ἀναθεωρεῖται διαρκῶς, ἀφοῦ ἀνοίγεται πρὸς ἕνα ἀπεριόριστο βάθος, γεμᾶτος ἀπὸ τὴν γοητεία τῆς ὀντοφανέρωσης. Στὴν ἀνοικτοσύνην αὐτὴν

ἔγκειται καὶ ἡ ἐλευθερία μας. Ἡ ἴδια ὅμως αὐτὴ ἀνοικτοσύνη συνεπάγεται καὶ τὴν συνάντησή μας μ' ὅλες τὶς μορφὲς τῆς ἀπουσίας, τὴν χρονικότητα καὶ τὴν ἑτερότητα, τὴν φθορὰ καὶ τὴν ἀνυπαρξία.

Καὶ ἐδῶ βρίσκεται ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ὑπάρξεώς μας. Γιατὶ ἐνῶ τὴν ὅλη παρουσία μας τὴν καθορίζει ἡ ἀποκαλυπτικὴ σχέση πρὸς τὰ ὄντα καὶ τὸ Εἶναι τους, αὐτὴ ἡ σχέση ποὺ πρωταρχικὰ ἐκφράζεται καὶ σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν ἑαυτό μας ὡς ἔ ρ ω ς τ ο ῦ Ε ἶ ν α ι, ἀφοῦ ὅλη ἡ ζωή μας εἶναι ἕνας ἀγώνας νὰ σώσωμε τὸ Εἶναι τοῦτο, ἐν τούτοις τὸ ἴδιο τοῦτο γεγονὸς μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἀναμετρηθοῦμε μὲ τὶς ὄψεις τοῦ μὴ Εἶναι. Ἡ ἴδια ἡ πορεία μας πρὸς τὸ ἀνέκφραστο καὶ ἀφανέρωτο ἐμπεριέχει καὶ τὸν κίνδυνο τῆς καταστροφῆς κάθε ὁρίου, ἡ ὁποία ἐκσπᾶ ὡς ἕνας δαιμονισμὸς τοῦ χαοτικοῦ. Ἡ ἀπόστασή μας πάλι ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ τὸν ἑαυτό μας μᾶς ἐκθέτει στὴν ἑτερότητά τους. Τὸ ἴδιο τὸ Εἶναι, ἡ φύσις, ἐνῶ μᾶς προσφέρεται μὲ ὅλους τοὺς τρόπους της καὶ πλημμυρᾶ τὴν ὕπαρξή μας, μᾶς ἀντιστέκεται συγχρόνως καὶ δὲν μᾶς προδίδει τὰ μυστικά της. *Ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.* Διϊστάμενοι ἐξ ἄλλου πρὸς τὸν ἑαυτό μας ζοῦμε μέσα στὴν ἑτερότητα: εἴμαστε καὶ δὲν εἴμαστε συνάμα αὐτὸ ποὺ εἴμαστε. Ὑπάρχομε, παίρνοντας πάντοτε μιὰ στάση ἔναντι τῆς ὑπάρξεώς μας καὶ παριστάνοντας τὸν ἑαυτό μας[6]. Ἡ ὕπαρξή μας γίνεται κίνηση ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ εἴμαστε καὶ σ' αὐτὸ ποὺ φαινόμαστε, ἢ ἀνάμεσα σ' αὐτὸ ποὺ εἴμαστε καὶ δὲν εἴμαστε ἢ θὰ θέλαμε καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ εἴμαστε.

Ταυτοχρόνως ἡ ἑτερότητα προβάλλει μέσα στὴν πολλότητα τῶν μορφῶν τοῦ γύρω μας κόσμου, ποὺ γεννιέται καθὼς ἀναστρέφεται μὲ τὸ πολύτροπο Εἶναι τῆς ὕπαρξής μας. Ἡ ἑτερότητα αὐτὴ εἶναι μιὰ μοῖρα πρωτεϊκή. Ὁ πρωτεϊσμός της ὅμως εἶναι διφορούμενος. Ἀφ' ἑνὸς διανοίγει στὴν σχέση μας πρὸς τὸν κόσμο καὶ τὸν ἑαυτό μας ἕνα π λ ο ῦ τ ο ἀπὸ μορφὲς καὶ τρόπους ἐπικοινωνίας μὲ τὰ ὄντα, ἀφ' ἑτέρου ὅμως ἀπειλεῖ νὰ διασπάση τὴν ἑνότητα τῆς ὕπαρξής μας ἢ νὰ τὴν ρίξη σὲ ἀντιδικία πρὸς τὰ γύρω της, νὰ τὴν ὁδηγήση στὴν ἀπομόνωση καὶ τὴν ἀποξένωση. Ὑπάρχοντας μέσα στὴν ἑτερότητα ὀφείλομε πάντα νὰ ἐκλέξωμε τὴν μιὰ δυνατότητα ἀπὸ τὶς πολλές, νὰ πορευώμαστε ἀπὸ τὴν μιὰν ἄποψη στὴν ἄλλη ὑποκείμενοι στὴν πλάνη ἢ στὴν λήθη τοῦ ὅλου. Καὶ ἐνῶ ὁ Προμηθεϊσμὸς τῆς διάστασής μας πρὸς τὸν κόσμο μπορεῖ νὰ φτάση στὴν ὕβρη ἑνὸς πάθους κυριαρχίας, ἡ διάσταση πρὸς τὸν ἑαυτό μας μπορεῖ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν εὐθύνη τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ καὶ τῆς αὐτοαποκαλύψεως νὰ ξεπέση στὴν νοθεία καὶ τὴν ἀπάτη, στὴν συντριβὴ τοῦ προσώπου κάτω ἀπὸ τὸ προσωπεῖο.

Ὑπάρχοντας μέσα στὸν χρόνο ἀντιμετωπίζομε τὴν συμπλοκὴ τοῦ

---

6. H. Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers*, στὸ *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953, 180 ἑπ.

παρόντος μὲ τὸ ἀπόν, τοῦ Εἶναι μὲ τὸ μὴ Εἶναι. Τὸν χρόνο ὅμως ὡς μιὰ τέτοια ἀμφισβήτηση τὸν κατανοοῦμε σὲ ἀναφορὰ πρὸς αὐτό, ποὺ ὑπερβαίνει τὸν χρόνο, πρὸς τὸ ἄχρονο καὶ αἰώνιο, τὸ Εἶναι τὸ ἴδιο, ποὺ συνέχει ὅλες τὶς στιγμὲς καὶ ὅλα τὰ ὄντα, ὥστε αὐτὰ νὰ εἶναι. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς ἔγχρονη ὕπαρξη εἶναι ἕνας παντοπόρος ζητητής· ὑπάρχει προσπαθώντας νὰ βρῆ ὅλων τῶν εἰδῶν τοὺς πόρους γιὰ νὰ πληρώση τὴν διαρκῶς ἀνανεούμενη πενία του γιὰ σωτηρία. Θέλει νὰ σώση τὴν ὕπαρξή του, ἐπειδὴ ποθεῖ νὰ εἶναι, καὶ ποθώντας νὰ εἶναι ποθεῖ νὰ κοινωνῆ μὲ ὅλους τοὺς πολυσήμαντους τρόπους, μέσα στοὺς ὁποίους τοῦτο ἐπιφαίνεται. Αὐτὸς ὁ ἔρως εἶναι ἡ πρωταρχικώτερη σχέση του πρὸς τὸ Εἶναι, ἐφ' ὅσον ἡ ἀγωνία, ποὺ μπορεῖ νὰ μετατραπῆ σὲ ἕνα μηδενίζον πάθος, δὲν εἶναι παρὰ τὸ πάθος τῆς ἀπουσίας τοῦ Εἶναι, εἶναι ἕνας ἀντεστραμμένος ἔρως.

Ἡ ὕπαρξη ὡς μιὰ δυνητικὴ σχέση πρὸς τὸ Εἶναι δὲν ὁρίζεται λοιπὸν οὔτε ἔρχεται εἰς τὸ φῶς διὰ τῆς ἀγωνίας, ὅπως πρεσβεύει ὁ ὑπαρξισμὸς τοῦ Heidegger, χαρακτηρίζοντας τὴν ὕπαρξη ὡς τὴν μὴ δυνατότητα νὰ μὴ Εἶναι τὸ τίποτε. Ἡ ὕπαρξη ὡς ἐκστατικὴ παρουσία διαπερᾶται βέβαια ἀπὸ τὴν ἀπουσία στοὺς ποικίλους της τρόπους, ὅμως ἡ ἀπουσία αὐτὴ εἶναι ἀπουσία σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ Εἶναι, τοῦ ὁποίου ἡ ἀποκάλυψη καὶ σωτηρία εἶναι ὁ μεγάλος καὶ ἀσίγαστός της ἔρως. Μόνον ἔτσι μπορεῖ νὰ κατανοηθῆ ἡ ἀμφισβήτηση, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν δυνητικὴ ὑφὴ τῆς ὕπαρξής μας: ὡς μία πρωταρχικὴ κατάφαση τοῦ Εἶναι, ποὺ στὴν ὕψιστή του ἔκφανση οἱ Ἕλληνες ὠνόμαζαν ἀγαθό, ὑποκείμενη ὅμως διαρκῶς στὸν κίνδυνο τῆς ἀπόκλισης ἀπὸ αὐτὸ καὶ ἀκόμα καὶ τῆς ὁλοκληρωτικῆς του ἀπώλειας.

DIE DIALOGIK ZWISCHEN MENSCHEN UND SEIN

VORAUSSETZUNGEN EINER EXISTENTIELLEN ONTOLOGIE

Zusammenfassung.

Ontologie ist der Logos über das Sein. Existentielle Ontologie besagt, daß dieser Logos über den Weg der Existenz zugänglich ist. Was heißt aber das? Wie gehören Sein und Existenz zusammen und wie ist diese Zusammengehörigkeit zu verstehen?

Das Sein ist im Seienden anwesend, in seiner Nacktheit aber geht es diesem Seienden voraus und übersteigt es zugleich. Das Sein betrifft uns nicht als eine rationale Abstraktion, sondern als eine unsere ganze Existenz mitreissende Aufgabe. Die kartesianische Spaltung zwischen Subjekt und Objekt ist eine dogmatische These, die die ursprüngliche Begegnung zwischen

Menschen und Sein bzw. Seienden in ihrer dialogischen Reziprozität als Kommunikation und Auseinandersetzung verkennt. Das heißt, daß das Seiende und darüber hinaus das Sein zum Vorschein kommt insofern es mit der Existenz umgeht, genau wie die Existenz sich durch diesen Umgang realisiert. Kommunikation und Auseinandersetzung bilden die Polarität der Dialogik des Menschen mit dem Sein, in der die Existenz sich als ein ausser-sich und insich-sammelndes-sein zeigt.

Die Thematik dieses Dialogs ist vielfältig: sie erscheint als Arbeit und Spiel, Gebrauch und Tat, Kult und Theorie, Ethos und Poiesis. In allen diesen Gebieten wird dieser Dialog durch das Sein mit den anderen Menschen bestimmt. Und genau wie die Begegnung mit dem Sein Zeit ist, d.h. ein ekstatisches ausser-sich-sein der Existenz und zugleich eine über die Zeit hinausgreifende Sammlung, so ist diese Begegnung ein vielfältiger Ort, der in die Einheit aller Orte führt, die Welt. Die Welt als die Einheit und die Seinsweise des Seienden ist die Grundbedingung unserer Existenz. Wir sind in der Welt und zugleich über die Welt hinaus, indem wir unseres Sein und das Sein der Welt in Frage stellen und uns mit der Möglichkeit eines absoluten Seins oder Nichts auseinandersetzen. Aus dieser ex-zentrischen Situation ist die existentielle Erschütterung unserers Daseins, die Bewunderung und die Aporie, zu erklären. Der Mensch ist nicht ein Seiendes unter anderen, sondern das einzige Seiende, das diese Transzendenz erfährt. Diese Transzendenz macht sein Leben zweideutig. Indem er alles in der Anwesenheit des Seins sammelt, stößt er auf die Abwesenheit: auf das Nicht-so-sein wie das Andere, auf das Noch-nicht und Nicht-mehr-sein, auf die Nichtigkeit des Bedingten im Himblick auf das Unbedingte. Das Sein ist von dem Nicht-Sein durchbohrt.

Dieselbe Exzentrizität öffnet den Weg zum Eros des Seins und birgt zugleich die Gefahr der Chaotik eines Dämonismus. Die Distanz zu uns selbst bedeutet füruns und ein Sein-in-werden, eine Bewegung zwischen dem was wir sind und nicht sind. Unser Sein wird zu einem Dargestelten-Sein, das die Freiheit der Selbstbestimmung und die Gefahr der Unechtheit enthält. Der Proteismus andererseits der Polythematik unserer Begegnung mit der Welt öffnet die Möglichkeit einer vieldimensionalen Kommunikation mit dem Seienden und zugleich einer Spaltung, die die Einheit unserer Existenz bedroht und zu Entfremdung führen kann.

Die Ambivalenz der menschlichen Existenz ist aus ihrer Seinsbeziehung zu verstehen, die als Eros des Seins eine ursprüngliche Bejahung und ein Streben nach der Rettung dieses Seins bedeutet. Aus dem Vorrang dieser Begegnung wächst auch die Gefahr des Seinsverlusts.

Nikosia Konstantinos Michaelidis

ΣΤΑΥΡΟΣ ΠΑΝΟΥ, Μόναχον

ΛΟΓΙΚΗ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΟΣ

Ἡ ὀντολογικὴ πρωταρχὴ τοῦ Μηδενὸς ἀποτελεῖ ἕνα ἀπὸ τὰ ὀξύτερα θέματα τῆς φιλοσοφίας, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς «λύσεις» ποὺ δόθηκαν κατὰ καιρούς[1]. Τὸ ἐρώτημα στοὺς νεώτερους χρόνους τὸ ἔθεσε καίρια ὁ Hegel, ταυτίζοντας στὴ «Λογική» του τὸ Εἶναι μὲ τὸ Μηδέν[2]. Στὴν περίπτωση τοῦ Hegel παρατηροῦμε νὰ παίρνη τὴ θέση τῆς μεταφυσικῆς μιὰ «ἀντικειμενικὴ» λογική, μιὰ «ἐπιστήμη» τῆς λογικῆς. Θὰ ἦταν περιττὸ νὰ ἐπιμείνη κανεὶς στὴ διαδικασία αὐτῆς τῆς μετατροπῆς, μιὰ καὶ ὅ,τι ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρει εἶναι τὸ πρόβλημα τοῦ Μηδενὸς ὡς κατηγορίας λογικῆς ἀναγκαιότητος ἢ ὡς ὀντολογικῆς προϋποθέσεως λογικῆς δυνατότητος.

Ἂν ἡ ἐγελιανὴ λογικὴ θεωρηθῆ ὡς ἔρευνα καὶ συστηματοποίηση τῶν κατηγοριῶν τῆς σκέψεως σὲ σχέση πρὸς τὴν ἀντικειμενική της «γεγονότητα», θὰ ὁδηγήση σὲ ἕναν τερατώδη παν-λογισμὸ μὲ τὶς ἀναγκαῖες συνέπειές του. Ἴσως εἶναι προτιμότερη ἡ θεώρηση τῆς ἐγελιανῆς λογικῆς ὡς μιᾶς «δεύτερης δημιουργίας», ἡ ὁποία χτίζει ἀπὸ τὸ χάος τὸ πᾶν καὶ ἀπὸ τὸ Μηδὲν τὸ Εἶναι.

«Τὸ οὐσιῶδες γιὰ τὴν ἐπιστήμη» — θὰ πῆ ὁ Hegel — «δὲν εἶναι τόσο τὸ ὅτι ὑπάρχει στὴν ἀρχὴ μιὰ καθαρὴ ἀμεσότητα, ἀλλὰ τὸ ὅτι τὸ ὅλον εἶναι μιὰ περιστροφὴ γύρω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ὅπου τὸ πρῶτο γίνεται ἔσχατο καὶ τὸ ἔσχατο πρῶτο»[3]. Αὐτὸς ἀκριβῶς εἶναι καὶ ὁ λόγος ποὺ κάνει τὴν καθαρὴ ἐπιστήμη νὰ ἀρχίζη μὲ τὸ καθαρὸ Εἶναι, τὸ ὁποῖο «δίνεται» ἄμεσα σ' αὐτή. Αὐτὸ τὸ Εἶναι εἶναι ἡ ἑνότητα στὴν ὁποία ἐπιστρέφει ἡ καθαρὴ γνώση. Σύμφωνα μὲ τὴν ἐκδοχὴ αὐτὴ τὸ Εἶναι, αὐτὸ τὸ ἀπόλυτα ἄμεσο, γίνεται ἐξ ἴσου ἀπόλυτα «δεδομένο». Τὸ Εἶναι πρέπει νὰ θεωρηθῆ στὴν

---

1. Πρβλ., μεταξὺ ἄλλων H. Bergson, *L'idée de néant*, στὴν «Revue Philosophique», novembre 1906. Κοίτα ἐπίσης *L'évolution créatrice*, Paris, éd. Centenaire, 1959, σ. 728-747, P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Bonn 1929, Frankfurt 1955, J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

2. Πρβλ. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Sämtl. Werke, Hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1958, Τόμ. I, σ. 88.

3. *Wiss. d. Logik*, I, 75.

περίπτωση αὐτὴ ὡς τὸ «καθαρὰ ἄμεσο», γιατὶ κατανοεῖται ὡς Ἀρχή. Στὸ βαθμὸ ποὺ τὸ Εἶναι δὲν θὰ ὑπῆρχε ὡς μὴ συγκεκριμένο, θὰ ἦταν δηλαδὴ συγκεκριμένο, θὰ ἐθεωρεῖτο ὡς δεδομένο. Ἀνήκει λοιπὸν στὴ «φύση» τῆς ἴδιας τῆς Ἀρχῆς, τὸ ὅτι τὸ Εἶναι εἶναι κάτι καὶ ὄχι Μηδέν. Ἀκριβῶς αὐτὸς ὁ λόγος κάνει τὴν Ἀρχὴ νὰ μὴ χρειάζεται προεργασίες γιὰ νὰ υἱοθετηθῆ ἀπὸ τὴ φιλοσοφία[4]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ὅμως πρέπει νὰ μείνη ἀφηρημένη, ἐντελῶς γενικὴ «ἐντελῶς . . . χωρὶς περιεχόμενο»[5].

Ὅ,τι πρέπει νὰ λεχθῆ γιὰ τὸ Εἶναι εἶναι στὴν ἀρχὴ λόγος κενός: Τὸ Εἶναι εἶναι αὐτὸς ὁ ἁπλός, κοινότοπος λόγος, αὐτὴ ἡ ἁπλῆ θέση, θὰ μποροῦσε νὰ πῆ κανείς· αὐτὸ τὸ κενὸ εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας[6]. Οἱ θέσεις αὐτὲς ἀπὸ τὴν *«Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς»* δείχνουν ὅτι στὴν ἔννοια τῆς Ἀρχῆς προσδίδονται δύο ἰδιότητες: Ἡ ἀμεσότητα καὶ ἡ ἀφαίρεση, ἡ ἔλλειψη κάθε καθορισμοῦ της. Ἡ θέση αὐτὴ μᾶς λέει τὰ ἑξῆς: Ἡ ἀφαίρεση, τὸ ἀφηρημένο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄμεσο, γιατὶ προϋποθέτει τὸ συγκεκριμένο, τὸ ἀντικείμενο δηλαδὴ στὸ ὁποῖο θὰ ἀναφερθῆ γιὰ νὰ γίνη στὴ συνέχεια ἡ ἀφαίρεση, ὁ θεωρητικὸς λογισμός, πρᾶγμα ποὺ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ὁ Hegel θέλει νὰ ἀποφύγη νὰ σκεφθῆ. Τὸ ἀφηρημένο δὲν εἶναι ἄμεσο, καὶ αὐτὸ ἀποδεικνύει καὶ ὁ ἴδιος, ὅταν λέη: Γιὰ νὰ μπορέσωμε νὰ καθορίσωμε τὴν Ἀρχὴ πρέπει νὰ σκεφθοῦμε κάτι τὸ μὴ συγκεκριμένο, κάτι ποὺ δὲν περιέχει ἐντός του τὴ δυνατότητα σχέσεως. Κάτι τέτοιο προϋποθέτει ἕνα «ἐνδιάμεσο», κάτι ποὺ μπορεῖ νὰ κινῆται μεταξὺ ἑνὸς πρωταρχικοῦ (Ἀρχῆς) καὶ ἑνὸς ἄλλου, γεγονὸς ποὺ θὰ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τὸ συγκεκριμένο. Ἀλλὰ ἡ Ἀρχὴ δὲν πρέπει νὰ εἶναι κάτι τὸ πρῶτο καὶ κάτι ἄλλο. Κάτι τέτοιο ποὺ ἔχει μέσα του τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι τὸ πρῶτο καὶ κάτι ἄλλο περιέχει κάποιο «παρελθόν». Ὅ,τι ὅμως κάνει τὴν Ἀρχὴ νὰ εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια καὶ τίποτε ἄλλο εἶναι κάτι ποὺ δὲν ἀναλύεται στὴν πιὸ ἁπλῆ του ἀμεσότητα, κάτι σὰν Εἶναι, κάτι ποὺ μποροῦμε νὰ τὸ ἐκλάβωμε ὡς ἐντελῶς κενό[7]. Καὶ ἀκόμα: Τὸ Εἶναι δὲν θὰ ἦταν ἡ ἀπόλυτη Ἀρχή, ἂν ἦταν κάτι ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ καθορισθῆ. . ., εἶναι ὅμως ἀκαθόριστο καὶ γι᾽ αὐτὸ ἀληθινὴ Ἀρχή, καὶ ἐπειδὴ δὲν καθορίζεται ἀπὸ κάτι ἄλλο γι᾽ αὐτὸ εἶναι συγχρόνως καὶ τὸ τέλος[8].

Ἂς δοῦμε ὅμως ἂν αὐτοὶ οἱ «ὁρισμοί», ἀμεσότητα, ἀφαίρεση-ἀφηρημένο, μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μὴ καθοριζομένου, ἀρκοῦν γιὰ νὰ ὁρίσουν τὸ Εἶναι. Ἔχομε νὰ κάνωμε μὲ τὴ γνωστὴ ἔννοια τῆς ἐγελιανῆς Ἀρχῆς. Ἐδῶ βρίσκεται τὸ κεντρικὸ πρόβλημα τῆς ὅλης Λογικῆς τοῦ Hegel. Νομίζω ὅτι ὁ κα-

4. Ὅ.π., 76-77.
5. Ὅ.π., 88.
6. Ὅ.π., 84.
7. Ὅ.π., 80.
8. Ὅ.π., 104.

θορισμὸς τοῦ Εἶναι ὡς Ἀρχῆς εἶναι ἐλάχιστα πειστικὸς[9] καὶ ἔχει τὴν καταγωγή του σὲ ἕναν συζητήσιμο παν-λογισμό. Ὑπάρχει ἄραγε τὸ Εἶναι ὡς λογικὴ κατηγορία ἢ μόνο τὸ «εἶναι» ὡς συνδετικὸ ποὺ μὲ τὴ βοήθεια τῆς γλώσσας ἀπολυτοποιεῖται; Τὸ Εἶναι ἔχοντας μαζί του τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενό του ἐκφράζει μιὰ σχέση· ἐκτὸς αὐτῆς τῆς σχέσεως δὲν ὑπάρχει καὶ διαφορετικὰ δὲν μποροῦμε νὰ τὸ σκεφθοῦμε. Μόνο μιὰ ἀφαιρετικὴ προσπάθεια μπορεῖ νὰ «συλλάβη» ἕνα ἀόριστο-ἀφηρημένο Εἶναι ποὺ δὲν ξέρω τί μπορεῖ νὰ ἐκφράζη[10]. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο τὸ Εἶναι δὲν εἶναι ἄμεσο, ἀλλὰ παίζει τὸν ρόλο ἑνὸς «ἐνδιαμέσου» καὶ δὲν μπορεῖ νὰ χωριστῆ ἀπ' αὐτὸν τὸν «μεσολαβητικὸ» ρόλο του.

Τὸ Εἶναι δὲν εἶναι μιὰ κατηγορία, κι αὐτὸ γιατὶ μιὰ κατηγορία εἶναι μιὰ **ἔκφραση**, ἕνας **χαρακτηρισμός**, ἕνας τρόπος τοῦ Εἶναι. Τὸ Εἶναι εἶναι τὸ «ὑλικὸ» γιὰ τὶς κατηγορίες, ἡ γενεσιουργὸς αἰτία τους. Ἡ συμβατικὴ λογικὴ προϋποθέτει ἀξιωματικὲς θέσεις, διαφορετικὰ ἐμφανίζεται ἀντινομική. Καὶ ἡ ἐγελιανὴ λογικὴ στὴν προσπάθειά της νὰ ἐξηγήση τὰ προβλήματα ποὺ θέτει ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς κινήθηκε μὲ τὴν αὐταρέσκεια τοῦ «παντοδύναμου» λόγου, πιστεύοντας ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴν ἐξηγεῖται τὸ μυστήριο τοῦ κόσμου. Στὴ θέση του γιὰ τὸ Εἶναι ὡς Ἀρχῆς, ὡς κατηγορίας, μὲ τὰ προσδιοριστικὰ κατηγορήματα ποὺ εἴδαμε, ἦταν ἀδύνατο νὰ παραγνωρίση τὴν ἔννοια τοῦ Μηδενός. Ἡ ταύτιση Εἶναι καὶ Μηδενὸς ποὺ ἐπιχειρεῖ εἶναι μιὰ τυπικὴ περίπτωση ἀδιεξόδου, ἀδιεξόδου τῆς λογικῆς. Ἂν ὁ Hegel θεωρεῖ τὸ Εἶναι ὡς κατηγορία, κάνει τὸ ἀκόμα μεγαλύτερο λάθος νὰ θεωρῆ τὸ Μηδὲν ὡς τὴν ἀντίθετη κατηγορία τοῦ Εἶναι. Τὸ σωστὸ θὰ ἦταν νὰ θεωρήση ὄχι τὸ Μηδέν, ἀλλὰ τὸ μὴ-Εἶναι ὡς κατηγορία ἀντίθετη, γιατὶ ἡ ἄρνηση δὲν εἶναι τὸ ἴδιο πρᾶγμα μὲ τὸ Μηδέν, καὶ ἀπὸ μιὰ σχέση ἀρνήσεως δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη διαλεκτική.

Εἶναι γνωστὸ ἀπὸ τὴν τυπικὴ λογικὴ ὅτι κάθε ἄρνηση δὲν προϋποθέτει (μιὰ) ἀντίθεση, ἢ μιὰ ἀντιθετικὴ πρόταση. Ὑπάρχουν ἀρνήσεις ποὺ μηδενίζουν κάθε περιεχόμενο καὶ ἐν τούτοις δὲν εἶναι διαλεκτικές. Ὑπάρχουν ὅπως εἶναι γνωστὸ τρία εἴδη ἀρνήσεως, ἡ λεγομένη στερητικὴ (α στερητικό), ἡ ἄρνηση ο ὐ καὶ ἡ ἄρνηση μ ή, ἡ ὁποία στὸ βάθος της σημαίνει βεβαίωση. Ἐκφράζει ἄραγε ἡ ἄρνηση μ ὴ ἀντίθεση; Νομίζω ὄχι, γιατὶ ἡ ἄρνηση αὐτὴ δὲν εἶναι κἂν ἀντιθετική, ὅπως ὡς ἄρνηση δὲν εἶναι ἀρνητική.

---

9. Τὸ πρόβλημα ποὺ δημιουργεῖ ἡ θέση τοῦ Hegel τὸ εἶδε ὁ G. Lasson καὶ προσπαθεῖ νὰ «ἐπεξηγήση» τὴ σκέψη τοῦ Hegel μειώνοντας τὴν ἐντύπωση τῆς ἀπόλυτης ἐγελιανῆς θέσεως μὲ τὴν ἀναφορὰ στὸ «συγκεκριμένο Ὅλο» ὡς τῆς προϋποθέσεως γιὰ κάθε μορφὴ Ἀρχῆς. G. Lasson, *Einleitung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Leipzig 1923, σ. 23 καὶ 82 ἑπ. Πρβλ. καὶ E. Diemer, *Einführung in die Ontologie*, Meisenheim 1959, σ. 58-59.

10. Πρβλ. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Τόμ. II: Hegel, Berlin 1929.

Αὐτὴ ἡ φαινομενικὰ ἀντιθετικὴ ἄρνηση (μὴ) εἶναι ἕνας διαφορετικὸς τρόπος σκέψεως. Ἡ δῆθεν ἀντίθεση Εἶναι - μὴ Εἶναι μπορεῖ νὰ ἔχη ἕνα ὀντολογικό, ὄχι ὅμως ἕνα διαλεκτικὸ νόημα. Στὸ σχῆμα Εἶναι - μὴ Εἶναι, Κάτι - Μηδὲν ὁ Hegel προτιμᾶ τὴν ἀντίθεση Εἶναι - Μηδέν. Αὐτὴ ἡ ἀσυνεπὴς διαλεκτικὴ σχέση Εἶναι - Μηδὲν καὶ ὄχι ὅπως θὰ ἦταν συνεπέστερο Κάτι - Μηδὲν προετοιμάζει τὴν ἀναφορὰ στὸ γίγνεσθαι. Στὴν καθαρὴ ἀκαθοριστία τὸ καθαρὸ Εἶναι εἶναι Μηδέν· κάτι ἄρρητο· ἡ διαφορά του ἀπὸ τὸ Μηδὲν εἶναι μόνο μιὰ ἄποψη[11].

Ὅπως βλέπομε ὁ Hegel προσπαθεῖ νὰ προσεγγίση τὸ Εἶναι περνώντας ἀπὸ τὸ «ἄρρητο» στὸ Μηδέν. Στὴν περίπτωση αὐτὴ μᾶς δίνονται δύο δυνατότητες : Ἢ νὰ ἀπορρίψωμε τὸ «ἄρρητο» ὡς καθαρὸ Μηδὲν τῆς σκέψης, ἄρα πέρα ἀπὸ τὰ ὅριά της, καὶ ἑπομένως νὰ ὁδηγηθοῦμε στὸ ἀναγκαῖο συμπέρασμα ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ Ἀρχὴ τῆς λογικῆς, ἢ νὰ θεωρήσωμε ὅτι δὲν εἶναι καθαρὸ Μηδὲν γιὰ τὴ σκέψη, γιατὶ τὸ «ἄρρητο» ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς σκέψεως, εἶναι αὐτὸ ποὺ θέλει νὰ πῆ. Ἂν δεχθοῦμε τὴ δεύτερη ἐκδοχή, τότε τὸ «ἄρρητο» εἶναι συνώνυμο τοῦ μὴ-ἀκόμη[12], κάποιου πράγματος ποὺ δὲν ἔχει - ἀκόμη - λεχθῆ. Ἡ πρώτη ἐκδοχὴ μᾶς ὁδηγεῖ σ' ἕνα νοηματικὸ ἀδιέξοδο, σ' ἕνα μὴ-νόημα. Ἡ δεύτερη κατανοεῖ τὴ Λογικὴ ὡς ἑξῆς: ἡ ἴδια πραγματικότητα, στὴν ὁποία ἐμφανίζεται τὸ Εἶναι πραγμάτων ἀνεξαρτήτων μεταξύ τους καὶ τὰ ὁποῖα δὲν βρίσκονται σὲ καμιὰ ἀναγκαστικὴ σχέση τὸ ἕνα μὲ τ' ἄλλο, ἀναγνωρίζεται σιγὰ σιγὰ μὲ τὴν προχώρηση τῆς σκέψεως ὡς μία ἐμφάνιση τοῦ ὄντος. Μὲ ἄλλα λόγια ἔχομε τὸν κόσμο μπροστά μας καὶ τὸ νὰ φιλοσοφοῦμε γι' αὐτὸν εἶναι κάτι ἐντελῶς φυσικό· στὴν ἀντίθετη περίπτωση προσπαθοῦμε νὰ δημιουργήσωμε τὸν κόσμο καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ αὐθαιρεσία.

Τὸ Εἶναι καὶ τὸ Μηδὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Hegel κάτι τὸ κενό. Μιὰ καθαρὴ ἀκαθοριστία, ἄρα «τὸ καθαρὸ Εἶναι καὶ τὸ καθαρὸ Μηδὲν εἶναι . . . τὸ ἴδιο», γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἀκριβῶς — συνεχίζει ὁ Hegel — ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι ἡ «ἀδιαφορότητά» τους, ἀλλὰ τὸ ὅτι δὲν εἶναι τὰ ἴδια, ὅτι εἶναι ἀπόλυτα διαφορετικὰ καὶ χάνονται ἄμεσα τὸ καθένα στὸ ἀντίθετό του[13]. Ἡ ἀλήθεια τους «εἶναι λοιπὸν ἡ κίνηση τοῦ ἄμεσου ἐξαφανισμοῦ τους, τοῦ ἑνὸς στὸ ἄλλο· τὸ γίγνεσθαι»[14]. Αὐτὴ ἡ θέση μπορεῖ νὰ ἔχη μόνο ἕνα νόη-

---

11. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, H. Glockner, Stuttgart 1956, § 40, σ. 52-53.

12. Εἶναι ἐντελῶς ἄλλος ὁ ὁρίζοντας τῆς σκέψεως τοῦ E. Bloch στὴν ἐργασία του *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, στὸ *Philosophische Grundfragen* I, Frankfurt /M 1961, σ. 11-40. Πρβλ. τοῦ ἴδιου *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1952, καὶ τὴν ἐργασία μου *Dialektisches Denken. Sartre, Bloch, Garaudy*. München 1973.

13. *Wiss. d. Logik*, ὅ.π., 88-89.

14. Ὅ.π., 89.

μα : Τὸ καθαρὸ Εἶναι, τὸ πλήρως ἀκαθόριστο Κάτι, εἶναι στὴν ἀκαθοριστία του ἀκόμη Μηδέν, δηλαδὴ ὄχι ἕνα μὴ-Κάτι, ἀλλὰ κάτι ποὺ ἀκόμη δὲν ἔγινε αὐτὸ ποὺ θὰ γίνῃ, τὸ συγκεκριμένο Κάτι, δηλαδὴ ἕνα ἀκόμη-ὄχι-Κάτι. Τὸ καθαρὸ Εἶναι εἶναι γενικὰ κάτι, τὸ καθαρὸ Μηδὲν ἕνα γενικὰ ἀκόμη-ὄχι-Κάτι. Μὲ τὸν ὁρισμό του, ποὺ σημαίνει τὴν ἄρση του, γίνεται Κάτι, τὸ ὁποῖο τὴν ἴδια (ἀκόμη) στιγμὴ δὲν εἶναι. Τὸ ἀκαθόριστο αὐτὸ Τί (Εἶναι - Μηδὲν) στὴν κίνησή του νὰ γίνῃ Κάτι ἐκφράζει τὸ γίγνεσθαι. Ἕνα διαφορετικὸ νόημα δὲν μπορεῖ νὰ ἔχῃ ἡ διαλεκτική. Ὁ Hegel στὸ πρόβλημα αὐτὸ δὲν ἀποσαφηνίζει τίποτε περισσότερο[15], τὸ ἀντίθετο μάλιστα, προσπαθεῖ νὰ ἀπαλλαγῇ ἀπὸ τὸν λογικὸ τοῦτο «γρίφο» μὲ τὴν ταύτιση Εἶναι καὶ Μηδενὸς καὶ τὴν κατηγορία τοῦ γίγνεσθαι. «Ἂν τὸ γίγνεσθαι ἔχει πραγματικὴ σημασία, τότε ἡ σημασία του βρίσκεται στὸ ὅτι ἀπὸ τὸ Μηδὲν «γίνεται» μόνο Μηδέν», στὴν πραγματικότητα ὅμως δὲν ὑπάρχει ἐδῶ γίγνεσθαι γιατὶ τὸ Μηδὲν μένει Μηδέν. Τὸ γίγνεσθαι προϋποθέτει ὅτι τὸ Μηδὲν δὲν μένει Μηδέν, ἀλλὰ «περνάει» στὸ «ἀντίθετό» του : στὸ Εἶναι.

Ἂν ἡ νεώτερη χριστιανικὴ μεταφυσικὴ ἀπέρριψε τὴ φράση, ποὺ υἱοθετήθηκε κυρίως ἀπὸ τὸν Προτεσταντισμό, ex nihilo nihil fit, αὐτὸ ἔγινε γιατὶ προϋπέθετε καὶ σκεπτόταν αὐτὸ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ Μηδὲν στὸ Εἶναι, ἕνα σημεῖο στὸ ὁποῖο τὸ Εἶναι καὶ τὸ Μηδὲν «συναντῶνται» καὶ αἴρεται ἡ «διαφορότητά» τους. Ἡ φράση ἔχει τὴ σπουδαιότητά της κατὰ τοῦτο: ἀπὸ τὸ Μηδὲν «γίνεται» Μηδέν, τὸ Μηδὲν εἶναι Μηδὲν λόγω τῆς «ἀντιθέσεώς» του πρὸς τὸ γίγνεσθαι ἐν γένει καὶ συγχρόνως «ἐναντίον» τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸ Μηδέν[16]. Ἡ προτεσταντικὴ καταγωγὴ τῆς σκέψεως τοῦ Hegel εἶναι προφανής. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν κίνδυνο ἑνὸς κάποιου πανθεϊσμοῦ, ποὺ ἀπὸ πολλοὺς μελετητὲς τοῦ Hegel ἀμφισβητεῖται, τὸ κυριώτερο πρόβλημα ποὺ ἀναφύεται ἀπὸ τὶς θέσεις αὐτὲς εἶναι ἡ λογικὴ διαδικασία ἑρμηνείας ἑνὸς «εἰδώλου», καὶ κατὰ συνέπεια ἡ ἄγνοια τῆς δημιουργίας ποὺ εἶναι παροῦσα. Αὐτὰ συμβαίνουν ἐπειδὴ δὲν τηρεῖται ἡ ἀντιθετικὴ διαδικασία ποὺ πρέπει νὰ εἶναι : Μηδὲν - Εἶναι καὶ ὄχι Εἶναι - Μηδέν. Καὶ φθάνομε στὸ νὰ ἀμφισβητοῦμε τὸ γεγονὸς καὶ τὴν πραγματικότητα τῆς Δημιουργίας, ἡ ὁποία ὅμως δὲν ἔχει νὰ κάνῃ μὲ λογικὲς κατασκευὲς οὔτε χρειάζεται τὴ συμβατικότητα τοῦ ἀποδεικτικοῦ λόγου γιὰ τὴν πραγματικότητά της. Νομίζω ὅτι παρὰ τὸ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Hegel μιλᾶ γιὰ τὸν κίνδυνο συγχύσεως μεταξὺ ἀφηρημένου καὶ συγκεκριμένου κάνει ὁ ἴδιος τὸ λάθος αὐτό. Εἶναι ἀλήθεια ὅτι ἡ ἄποψη τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας εἶναι ἀντινομική, ἀντινομικὴ ὡς πρὸς τὴ συμβατικὴ λογική, ἀλλὰ προϋποθέτει μιὰ διαχωρι-

---

15. Πρβλ. *Wiss d. Logik*, Τομ. I, σ. 87-118.
16. Ὅ.π., 90.

στική γραμμή μεταξύ οὐκ-ὄντος καὶ μή-ὄντος. Στή βιβλική θέση «γενηθήτω» ἔχομε μιά ὑπέρβαση τῶν λογικῶν κατηγοριῶν[17].

Τό γεγονός τῆς Δημιουργίας ἐκ τοῦ Μηδενός βρίσκεται ἔξω ἀπό τά ὅρια τῆς ἐγελιανῆς διαλεκτικῆς, εἶναι ἕνα γεγονός πέραν τοῦ λογικοῦ σχήματος Εἶναι - Μηδέν, ἐνῶ ἡ διαλεκτική βρίσκεται στόν ἐνθαδικό χῶρο τοῦ Εἶναι. Ἡ προσπάθεια ἐξηγήσεως τῆς ἀντινομίας μέ τή διαλεκτική ναυαγεῖ: Ἡ διαλεκτική ἑρμηνεία τοῦ μηδενός μηδενίζει τή διαλεκτική. Τό οὐκ ὄν καί τό μή ὄν εἶναι γνωστό ὅτι δέν εἶναι ἁπλῶς μή ταυτόσημα, ἀλλά ἐντελῶς διαφορετικά ὅπως τό Μηδέν καί τό Κάτι, γι' αὐτό καί δέν μποροῦν νά ἑρμηνευθοῦν ἀπό τή διαλεκτική καί ἀποτελοῦν γιά τήν τυπική λογική ἕνα παράδοξο. Ἡ διαλεκτική ἀποτελεῖ προσπάθεια ἑρμηνείας τοῦ παραδόξου, τοῦ Μυστηρίου, προσπάθεια ποὺ συνιστᾶ μετατροπή τοῦ Μυστηρίου σέ πρόβλημα[18], γι' αὐτό καί ἡ ἀντίθεση τοῦ Kierkegaard στήν ἐγελιανή λογική, σ' αὐτή τή διάθεση «ἐξηγήσεως» τοῦ κόσμου ἀπό τή συμβατική λογική. Οἱ ἀντινομίες δείχνουν στόν λόγο τά ὅριά του, ἡ διαλεκτική ἀποτελεῖ προσπάθεια «λύσεως», ἑρμηνείας τῶν πάντων. Τήν προσπάθεια αὐτή δείχνει καί ἡ ἀκόλουθη θέση: «Δέν ὑπάρχει τίποτε στόν οὐρανό καί στή γῆ ποὺ νά μήν περιέχη καί τά δύο, τό Εἶναι καί τό Μηδέν»[19]. Ὁ βαθύς αὐτός λόγος τοῦ Hegel ἀποτελεῖ ἔμμεση ὁμολογία τοῦ λογικοῦ ἀδιεξόδου ἑρμηνείας τοῦ κόσμου ὡς τ ο ῦ διαλεκτικοῦ γεγονότος (κατ' ἐξοχήν).

Ἡ ταυτότητα Εἶναι καί Μηδενός δέν ὁδηγεῖ οὔτε σέ μιά ἀντινομία οὔτε σέ μιά ἀντίθεση. Ἡ ἑρμηνευτική αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν εἶναι κάθε ἄλλο παρά διαλεκτική: Τό Εἶναι καί τό Μηδέν εἶναι ἐν σχέσει πρός τήν «κενότητά» τους καί τήν «ἀκαθοριστία» τους ταυτόσημα καί δέν βρίσκονται μεταξύ τους σέ διαλεκτική σχέση. Στόν Hegel δέν ὑπάρχει κατά βάθος Εἶναι καί μή Εἶναι, ἀλλά μόνο ἕνα κάτι, κάτι μή συγκεκριμένο. Καί ἐπειδή δέν ὑπάρχει διαλεκτική γι' αὐτό δέν ὑπάρχει καί γίγνεσθαι καθώς καί Ἀρχή. Ἡ λογική τοῦ Hegel στερεῖται θεμελίου, καί γι' αὐτό εἶναι συζητήσιμη ὡς ὅλον. Ἡ ἐγελιανή λογική εἶναι δομημένη σέ μιά δυνατότητα, καί γι' αὐτό ἀποτυγχάνει καί ἡ λογική τῆς Ἀρχῆς ποὺ θά ὤφειλε νά δηλώνη τό Εἶναι-Μηδέν. Ὁ Hegel μᾶς βοηθᾶ σ' αὐτήν τή σκέψη, ὅταν λέγη: Τό γίγνεσθαι εἶναι ἡ πρώτη συγκεκριμένη σκέψη καί συγχρόνως ἡ πρώτη ἔννοια ὅπου Εἶναι καί

---

17. Εἶναι χαρακτηριστική ἡ καντιανή θέση: «*Der Satz: 'Nichts wird Nichts, und der Satz: 'Allesh at einen Grund', haben den gleichen Fehler, daß sie rational ausgedrückt werden, da sie doch nur empirisch gelten*», I. Kant, *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. v. B. Erdmann, Leipzig 1885, σ. 1086.

18. Πρβλ. τή διάκριση ποὺ κάνει ὁ G. Marcel μεταξύ Μυστηρίου καί προβλήματος. Μεταξύ ἄλλων τά ἔργα του *Être et avoir*, Paris 1935 σ. 146 ἐπ. καί *Le mystère de l être*, Paris 1951.

19. *Wiss. d. Logik*, ὅ.π., 91.

Μηδὲν ἀποτελοῦν κενὲς ἀφαιρετικὲς ἔννοιες. Μιλᾶμε γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ὑπάρχη μόνο ὄντας γίγνεσθαι[20], γιατὶ τὸ Εἶναι εἶναι τὸ «πέρασμα στὸ Μηδέν, καὶ τὸ Μηδὲν τὸ πέρασμα στὸ Εἶναι»[21]. Τὸ γίγνεσθαι εἶναι τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ μὴ ὂν στὸ Κάτι, ὄχι ὅμως τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ Εἶναι στὸ Μηδέν. Γι' αὐτὸ εἶναι ἡ ἐγελιανὴ διαλεκτικὴ λαθεμένη. Ἡ ζήτηση τῆς ἀρχῆς τοῦ γίγνεσθαι πρέπει νὰ γίνη στὸ μὴ ὂν καὶ ὄχι ἀντίθετα, ὅπως κάνει ὁ Hegel.

Ἂν ἐπιμένη τόσο στὴ θέση του αὐτὴ ὁ Hegel, τὸ κάνει γιατὶ θέλει νὰ μείνη, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ Εἶναι, μέσα στὸν χῶρο τῆς καθαρῆς λογικῆς, τῆς αὐτόνομης σκέψης, ἡ ὁποία δὲν ἐξαρτᾶται ἀπὸ κανένα ἐξωλογικὸ αἴτιο. Στὴν πραγματικότητα ὅμως ὁ Hegel δείχνει μόνο ὅτι ἡ σκέψη, ἡ ὁποία ἔχει μείνει κενὴ ἀπὸ κάθε περιεχόμενο καὶ τῆς ὁποίας ἡ σημαντικὴ ἔχει φτάσει στὸ μηδὲν (Null), καὶ τὸ Εἶναι, τὸ ὁποῖο στὴν «κενότητά» του εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ Μηδέν, δὲν εἶναι πιὰ σκέψη, ἀλλὰ μιὰ μὴ-σκέψη, ἂν καὶ δὲν εἶναι μηδὲν (Null), οὔτε πάλι ἕνα ἀπόλυτο κενὸ τῆς σκέψης. Μὲ ἄλλα λόγια ὅ,τι θέλει νὰ δείξη ὁ Hegel εἶναι ὅτι τὸ Μηδὲν ὡς ἡ δυνατότητα τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴ σκέψη εἶναι ἀκόμα ἕνα Εἶναι, δὲν σημαίνει κανένα κενό, ὅπως ἀκριβῶς τὸ μηδὲν (Null), δὲν εἶναι κανένα καθαρὸ μηδὲν (Null), ἀπολύτως μηδὲν (Null), ἀλλὰ ἡ ἔλλειψη ἑνὸς συγκεκριμένου ἀριθμοῦ, τοῦ ὁποίου παίρνει τὴ θέση. Τὸ ἀπόλυτο Μηδὲν ἀντίθετα βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τοὺς ἀριθμούς, δὲν εἶναι κἂν ἀριθμός. Καὶ ἐπειδὴ τὸ ἐγελιανὸ Μηδὲν τοῦ περιεχομένου τῆς σκέψεως, τὸ Εἶναι-Μηδέν, ἡ Ἀρχὴ τῆς λογικῆς, δὲν εἶναι ἕνα ἀπόλυτο Μηδέν, τὸ ὁποῖο εἶναι δυνατὸ νὰ γίνη ἀντικείμενο σκέψεως, δὲν σημαίνει καὶ τὴν ἔλλειψη τῆς σκέψεως, δὲν εἶναι ἀπόλυτο μηδὲν (Null), ἀλλὰ μόνο σχετικό, δηλαδὴ μιὰ δυνατότητα τῆς σκέψεως, ἕνας λογικὸς τρόπος τῆς σκέψεως, ὅπου ξεχωρίζει τὸ μηδὲν (Null) ἀπὸ τὸ λογικὸ μὴ ὄν, ἀπὸ τὴ μὴ σκέψη, ἀπὸ τὸ λογικὸ οὐκ ὄν. Ξεχωρίζει ἀπὸ τὴ μὴ-σκέψη ὄχι ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὴν ἀντικειμενικὴ πληρότητα, εἶναι δηλαδὴ μιὰ λογικὴ «χειρονομία» πρὸς τὸ ἀντικείμενο. Γι' αὐτὸ νομίζω ὅτι ἡ ἔλλειψη λογικοῦ περιεχομένου ἢ ὁρισμοῦ τοῦ Εἶναι δὲν σημαίνει ἔλλειψη τοῦ ἴδιου τοῦ Εἶναι. Μὲ ἄλλες λέξεις ὅ,τι περιέχεται στὴ σκέψη ἔχει κάτι τὸ μὴ-λογικό, μιὰ αἰτία ποὺ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὴ σκέψη.

Συνοψίζοντας: Ἡ πρωταρχικὴ ἀφαίρεση τῆς Ἀρχῆς στρέφεται ἐναντίον τοῦ ἀπολύτου παν-λογισμοῦ καὶ κατὰ συνέπειαν ἐναντίον μιᾶς ἀ π ό λ υ τ η ς φιλοσοφίας. Ἴσως δικαιώνεται περισσότερο ἡ ἄποψη ὅτι οἱ ἔννοιες, ὄχι ὅπως τὶς ἐκλαμβάνει ὁ Hegel, δὲν ἔχουν λογικὸ ἀλλὰ συμβολικὸ χαρακτήρα. Δηλαδὴ οἱ ἔννοιες εἶναι σύμβολα τῆς πραγματικότητος. Γιὰ τὴν

20. *Enzyclopädie*, ὅ.π., § 41, σ. 54.
21. Ὅ.π., § 41.

ἐγελιανὴ λογικὴ οἱ ἔννοιες εἶναι οἱ πραγματικότητες, γιατὶ ἡ πραγματικότητα χτίζεται μόνο ἀπὸ τὶς ἔννοιες.

Ὑπάρχει μόνο μιὰ κατηγορία, ἂν θελήσωμε μὲ συνέπεια νὰ ἀκολουθήσωμε τὴν ἐγελιανὴ λογική, ἐνῶ ὅλες οἱ ἄλλες, κοιταγμένες γενετικὰ ἢ φαινομενολογικά, ἀποτελοῦν μιὰ κατώτερη στάθμη καὶ ἐκδήλωση τοῦ Πνεύματος, ὀντολογικὰ δὲν ἐκφράζουν παρὰ μιὰ οὐτοπία, δηλαδὴ τὸ ἀντίθετο Εἶναι τῆς ἔννοιας τὸ ὁποῖο καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἴδια γιὰ νὰ ὑπερβαθῆ καὶ πάλι. Ἔτσι ὀντολογικὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἔννοια καὶ ἔξω ἀπὸ αὐτὴν δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ καθαρὸ μηδέν, τὸ κενὸ τοῦ οὐκ ὄντος. Ἀντίθετα μιὰ θέση ποὺ θεωρεῖ τὶς πραγματικότητες τῶν ἐννοιῶν ὡς σύμβολα δίνει τὴν προτεραιότητα στὴν ὀντολογία καὶ ὄχι στὴ λογική. Καὶ πάνω ἀπ' ὅλα ἀποφεύγει τὴν ταύτιση ὀντολογίας καὶ λογικῆς, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ θεμελιῶδες λάθος[22] τῆς ἐγελιανῆς «θεωρίας» τοῦ Μηδενός.

Ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς λογικῆς μετατρεπομένη σὲ μιὰ ἀφηρημένη «ἐπιστήμη» ἀδυνατεῖ νὰ ἐννοήση τὸ γεγονὸς τοῦ Μηδενὸς ὡς μιὰ μορφὴ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Εἶναι[23], καὶ πρὸ τῆς λογικῆς αὐτάρκειας ταυτίζει τὸ Εἶναι καὶ τὸ Μηδέν.

Ἡ ἐγελιανὴ λογικὴ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ταυτότητος, καὶ μάλιστα τῆς λογικῆς ταυτότητος τὴν ὁποία θεμελιώνει, εὐαγγελίζεται τὴν ταυτότητα τῶν πάντων, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτεται μέσω τῆς διαλεκτικῆς τῆς ἔννοιας : Ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ «ἀδιαφορότητα» Εἶναι - Μηδενὸς προέρχονται ὅλοι οἱ ὁρισμοί. Τίποτε δὲν μένει ἀνεξήγητο στὴν καταλυτικὴ δύναμη τοῦ αὐτοαποκαλυπτομένου Πνεύματος. Τὸ Μηδὲν καὶ τὸ Εἶναι δὲν ἀποτελοῦν πλέον παρὰ κατηγορίες τῆς λογικῆς. Ἔτσι ὅμως ὁ κόσμος «ἀλλάζει» μορφή, δὲν εἶναι ὁ κόσμος τῆς ὀντολογικῆς πραγματικότητος, ἀλλὰ τῆς λογικῆς σημαντικῆς.

LOGIK DES NICHTS

Zusammenfassung.

Wie bekannt, sind nach Hegel das Sein und das Nichts die reine Unbestimmtheit und Leere, also ist «das reine Sein und das reine Nichts ... dasselbe». Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit,

22. G. Kahl-Furthmann, *Das Problem des Nichts*, Meisenheim 1968², σ. 292.
23. R. Berlinger, *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt 1953, 1972².

sondern «daß sie absolut unterschieden ... sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet». Ihre Wahrheit ist also die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern; das Werden. Das kann nur den einen Sinn haben: das reine Sein, das völlig unbestimmte Etwas, ist in dieser seiner Unbestimmtheit noch Nichts, d.h. nicht ein Nicht-Etwas, sondern ein noch nicht zu sich selbst gewordenes, zu seiner Bestimmtheit gelangtes Was, also ein Noch-Nicht-Was.

Das reine Sein ist was überhaupt, das reine Nichts ein Noch-Nicht-Was überhaupt; in der anhebenden Bestimmung wird, d.h. bestimmt sich das was, welches zugleich (noch) nicht was ist: der Ausgangspunkt in dieser Bestimmung ist das unbestimmte Was (Sein-Nichts), und die Bewegung geht auf ihr Aufgehen im Werden hin. Einen anderen Sinn hat die Dialektik nicht und außerhalb seiner ist sie einfach unmöglich.

Die Hegelsche Logik ist auf einer Zweideutigkeit aufgebaut, und der reine Ursprung, den das Sein-Nichts doch bedeuten sollte, mißlingt. Die Hegelsche Logik will die Philosophie der Identität, der logischen Identität, die durch die Dialektik des Begriffs aufgedeckt: aus der ursprünglichen Indifferenz von Sein-Nichts sehen wir ganz gesetzmäßig alle Bestimmungen entstehen, so daß jedes zu seiner Zeit erscheint, sowohl der Subjekt-Begriff als auch das Absolute.

Das sind natürlich nur die schwierigsten und entscheidenden Deduktionen, besonders das Erscheinen des Subjekts und die Verwandlung der Kategorien in den Begriff, dem übrigens nur ein logisches Sein eigen ist. Ontologie als Logik, oder Logik als Ontologie?

München Stavros Panou

C.-S. DONGOROZI, Bucarest

LA SUPPRESSION DU PRINCIPE D'ISOMÉRIE ET SA RESTAURATION

Aurait-on la conscience de mettre la lumière sous le boisseau?

Dans l'antiquité, la science de la mathématique tenait de la culture générale. Mais à présent on pousse la spécialisation au delà de toute limite. La culture grecque, la culture classique dont on parle actuellement très souvent en relation avec le problème de l'organisation de l'enseignement du lycée, avait une base scientifique. Dans la Grèce ancienne n'étaient admis aux discussions les plus subtiles que ceux qui connaissaient bien les *Éléments* d'Euclide. Lorsqu'on essaie de réduire la culture classique seulement à l'étude des langues grecque et latine, sans aller au coeur de cette culture, dont la majeure partie comprend la science de la géometrie et celle des nombres, on commet une grave erreur. C'est comme si l'on s'immaginait qu'il suffit de prendre un billet de voyage pour un supersonique qui fait sa course vers New York, pour connaître la culture des U.S.A. La culture classique, même dans le domaine des belles-lettres, porte la marque de la discipline mathématique : mesure, clarté, équilibre. En négligeant l'étude des sciences, la culture se priverait justement de l'élément essentiel qui marque la substance du classicisme.

Pareillement, en négligeant la chimie et particulièrement le chapitre de l'isomérie optique, on ne pourrait rien comprendre des rapports existant entre la matière et l'antimatière.

1. Un simple miroir plan fait de notre image un être étrange, non seulement ayant le coeur à droite, le foie à gauche, etc., mais encore étant entièrement constitué d'antimatière.

Si nous nous approchions de l'être «en chair et os» correspondant à notre image dans le miroir, nous serions volatilisés avec lui dans une explosion incomparablement plus violente que celle produite par la bombe à l'hydrogène.

Le mythe de Narcisse est un non-sens.

2. Jusqu'en été 1956, il semblait que l'invariance par rapport à la d r o i t e et à la g a u c h e fût solidement établie : rien ne paraissait distinguer les phénomènes physiques de leurs images dans un miroir plan.

Si la symétrie entre la droite et la gauche — ou symétrie de réflexion — a fait l'objet de nombreuses discussions dans le passé, les lois de la physique avaient toujours manifesté une symétrie complète entre la droite et la gauche, images l'une de l'autre dans un miroir.

L'indescernabilité de la droite et de la gauche entraîne la conséquence que chaque expérience comporte une contre-partie exactement symétrique par rapport à un miroir.

On peut formuler ce principe de symétrie-miroir en physique quantique comme la loi de conservation de la parité. Concept mathématique impossible à définir en termes de physique classique, la parité se manifeste par la symétrie de la fonction d'onde par rapport aux inversions spatiales. Or, la parité d'une particule dépourvue de spin peut être égale soit à $+1$, soit à -1. L'expérience montre ainsi que le pion est une particule «impaire», c'est-à-dire que sa parité est -1. Les particules douées d'une parité égale à $+1$ sont appelées particules «paires».

Ceci dit, si les lois de la nature ont la symétrie-miroir, il s'ensuit que dans un système physique isolé la parité des particules ne changera jamais de valeur. Ce principe de conservation de la parité passait pour aussi indubitable que, par exemple, le principe de conservation de l'impulsion ou du moment cinétique. Jusqu'en 1956, donc, toutes les expériences avaient confirmé la conservation de la parité, ce qui paraissait au demeurant parfaitement naturel, puisque la droite et la gauche doivent être équivalentes dans la nature.

En 1956, Lee et Yang parvinrent à la conclusion que, contrairement à l'opinion universellement professée, il n'existait aucune donnée expérimentale imposant cette symétrie dans les interactions faibles. La première expérience décisive fut entreprise et menée à bonne fin après quelques mois à peine par un groupe de chercheurs dirigé par Mme Wu: elle confirma la non-conservation de la parité pour la radioactivité β du cobalt-60. Ce ^{60}Co se transforme en ^{60}Ni avec émission d'un électron et d'un antineutrino: $^{60}Co \rightarrow {}^{60}Ni + e + \bar{\nu}$. L'expérience a démontré que le processus de la désintégration de ^{60}Co ne possède pas de symétrie de réflexion. Le monde des physiciens s'est trouvé comme électrisé par cette découverte, et l'année suivante ont été effectuées un nombre impressionant d'expériences confirmant la non-conservation de la parité : à Lee et à Yang on a décerné le prix Nobel pour la physique.

Concluons. Avant la découverte de la non-conservation de la parité, nous connaissions deux sortes distinctes de symétrie: la symétrie par réfle-

xion et la symétrie de charge (si toutes les particules venaient à être remplacées par leurs antiparticules, les lois de la nature ne devraient pas changer). Or, il se trouve que la symétrie dans la nature revêt une forme plus subtile: les lois ne changent pas si, au lieu du phénomène, nous considérons son image par réflexion à condition que nous substituons à toutes les particules leurs antiparticules. Ainsi, par exemple, l'image par réflexion d'un proton représente un antiproton (et non pas un proton, comme on le pensait à l'époque où on croyait encore à la conservation de la parité). Dans l'expérience avec le ^{60}Co, l'image par réflexion représente la désintégration de l'anticobalt—60, à savoir la désintégration du noyau contenant des antiprotons et des antineutrons, avec émission de positons au lieu de négatons. La réflexion ne restitue pas la matière, mais l'antimatière.

Bref, pour garder la symétrie, il est nécessaire de passer de la matière à l'antimatière et inversement lors de la réflexion dans un miroir plan. Ce principe a une valabilité absolue: il régit toutes les lois de la nature.

Jusqu'en 1968 toutes les efforts cherchant à expliquer cette étrange principe de la nature ont échoué. Et ce sont des efforts sérieux qui ont été accomplis, vu qu'il s'agissait d'un problème capital de la physique théorique contemporaine: de la solution de ce problème dépend la compréhension en profondeur des rapports existants entre la matière et l'antimatière.

C'est à peine en 1968 que tout le mystère a été dissipé: la matière évolue dans l'espace-temps, l'antimatière dans l'anti-espace-temps[1].

3. Le cadre de l'espace et le cadre du temps s'imposent à nous chaque fois que nous voulons ordonner nos sensations et suivre l'évolution des phénomènes dont elles nous révèlent l'existence.

Nous pouvons toujours imaginer un corps solide nous servant de corps de référence pour repérer les positions des points de l'espace, par exemple un ensemble de trois règles rectangulaires entre elles et convenablement gradués qui materialiserait un système de coordonnées cartésiennes. De même, le temps peut être défini en relation avec le mouvement des astres par les cycles de systèmes périodiques appelés horloges. Avec ces règles et ces horloges on peut à chaque instant attribuer des coordonnées précises à tout point matériel ou repérer exactement la position ou l'orientation dans l'espace d'un corps solide; plus généralement, on peut représenter tous les phènoménes par des grandeurs bien localisées dans l'espace et dans le temps.

1. Voir C.-S. Dongorozi, *Pluralitatea universurilor*, «Familia» 104 (1968), no. 11, 16.

Cette description se fait entièrement à l'aide d'équations différentielles ou aux dérivées partielles permettant de suivre la localisation et l'évolution au cours du temps de toutes les grandeurs définissant l'état du monde physique.

On retrouve ainsi la représentation habituelle des phénomènes dans la physique classique: on aboutit à concevoir l'espace et le temps comme deux cadres immuables dans lesquels se localisent exactement et se déroulent inexorablement tous les aspects successifs du monde physique.

Une grave atteinte à nos conceptions classiques sur l'espace et le temps a été apporté par le développement des idées relativistes.

Le grand public s'est beaucoup intéressé à la théorie assez mal nommée de la relativité et il est surtout résulté qu'on a dit beaucoup d'inexactitudes et même de sottises à son sujet. La théorie de la relativité ne peut être vraiment bien comprise que si l'on en suit dans le détail le développement mathématique: vouloir l'expliquer en langage ordinaire, c'est vouloir faire une comptabilité sans chiffres.

Au point de vue qui nous intéresse ici, son apport essentiel a été de montrer qu'il existe, entre l'espace et le temps des physiciens, des relations jusqu'alors insoupçonnées et tout à fait contraires à nos habitudes de penser. Les variables d'espace et de temps définies par les mètres et les horloges qu'emploient deux observateurs en mouvement relatif l'un par rapport à l'autre ne sont pas reliées entre elles de la manière qu'on admettait sans discussion autrefois: elles dépendent les unes des autres d'une façon qui n'est pas du tout conforme à nos intuitions usuelles: le temps et l'espace sont relatifs à l'état de mouvement de l'observateur, qui transporte avec lui son temps et son espace propres.

L'espace et le temps n'acquièrent d'existence que si on peut leur attribuer des propriétés physiques: ils s'évanouissent sans matière et sans énergie.

Les nouvelles conceptions relatives à l'interconnexion entre espace et temps ont été imposées aux physiciens par la nécessité d'expliquer des faits expérimentaux: par eux-mêmes, les physiciens n'auraient pas volontairement désiré adopter des idées aussi surprenantes et contraires à leurs untuitions usuelles, mais l'étude des phénomènes réels les y a conduit.

Les conséquences qui découlent des nouvelles relations admises entre les coordonnées d'espace et de temps des divers observateurs sont assez déconcertantes au premier abord, par exemple la marche des horloges est d'autant plus ralentie pour l'observateur au repos qu'elles sont transportées avec une plus grand vitesse. Assurément ces effets sont généralement très petits, inobservables dans la plupart des cas de l'expérience courante: ils ne

deviennent notables que si les vitesses relatives deviennent très grandes, de l'ordre de celle de la lumière dans le vide. Néanmoins, ces effets de relativité, comme on les nomme, ne sont point tougours négligeables: leur existence entraîne nécessairement certaines modifications des lois de la mécanique et les écarts qui en résultent par rapport aux lois de la mécanique classique deviennent très importants pour les corps animés de vitesses voisines de la vitesse de la lumière dans le vide. Les particules de la microphysique atteignent souvent des vitesses élevées de cet ordre, ce qui a permis de vérifier par l'expérience l'existence réelle de ces effets de relativité. La vitesse de la lumière dans le vide joue d'ailleurs un rôle primordial dans cette théorie; elle y apparaît comme la limite supérieure des vitesses qu'un corps matériel puisse atteindre .

Un corps qui se déplacerait avec la vitesse de la lumière s'aplatirait à tel point que son épaisseur deviendrait nulle, et le temps s'arrêterait complètement pour un tel corps.

Postuler l'espace et le temps absolus, qui sont de pures conceptions abstraites et métaphysiques de l'esprit, en dehors des faits d'observation, ressemble à l'attitude du philosophe qui, recherchant l'infiniment petit, subdivise indéfiniment par la pensée un décimètre cube de matière sans s'apercevoir qu'il est déjà parvenu à l'atome à la vingt-huitième trisection.

En physique relativiste, il ne faut plus considérer l'espace et le temps isolément, ni leur donner un caractère universel : personne n'a jamais vu un lieu autrement qu'en un certain temps, ni un temps autrement qu'en un certain lieu: l'espace en soi et le temps en soi doivent descendre au royaume des ombres: seule, leur combinaison conserve une existence indépendante; cette combinaison a une signification physique précise: elle représente la forme d'existence de la matière et exprime quantitativement la liaison indissoluble entre l'espace et le temps. Tout se passe comme s'il se produisait une combinaison entre deux éléments «chimiques», l'espace et le temps de la physique classique, aboutissant à un composé aux propriétés entièrement nouvelles. Ce composé «chimiquement pur» est un continu à quatre dimensions, espace-temps d'Einstein ou univers de Minkowski, où chaque observateur découpe à sa manière son espace et son temps. Dans ce continu on localisera toujours exactement tous les «événements» dont l'ensemble constitue l'histoire du monde physique. Tout le passé, le présent et l'avenir seront donc inscrits dans ce cadre spatio-temporel et chaque observateur les verra se succéder dans son propre présent suivant des lois rigoureuses se traduisant par des équations différentielles.

Le cadre de l'espace et du temps désormais unifié, l'espace et le temps étant devenus solidaires, continue de régner en maître et le déterminisme physique reste aussi rigoureux que pour le passé.

La matière ne se manifeste que par des déformations de l'espace-temps.

L'idée centrale de la relativité généralisée consiste dans la possibilité de représenter les phénomènes materiels et énérgétiques par de simples variations dans les caractéristiques géométriques locales d'un espace-temps que l'on ne considérera plus comme homogène, mais comme comportant en ses différents points des courbures variables (ou des torsions qui jouent le même rôle). La métrique de l'espace-temps quadridimensionnel courbé rend compte automatiquement des effets de la gravitation et du rôle singulier de la vitesse des signaux lumineux, qui fixe une limite supérieure à l'usage logique du concept de vitesse.

Une horloge placée dans un champ de gravitation intense retarde.

4. Les quatres coordonnées spatio-temporelles d'une particule élémentaire forment un tétraèdre asymétrique: n'ayant ni plan ni centre de symétrie, ce tétraèdre n'est pas superposable, par des mouvements de translation ou de rotation, au tétraèdre correspondant à son image vue dans un miroir plan: les deux schémas non superposables représentent deux énantiomères, l'un dextrogyre (+), l'autre lévogyre (—).

Une particule élémentaire et son antiparticule constituent une paire d'énantiomères.

Entre l'espace-temps, forme d'existence de la matière, et l'anti-espace-temps, forme d'existence de l'antimatière, il y a les mêmes analogies et les mêmes différences qu'entre la main droite et la main gauche.

La formation des paires particule-antiparticule par bombardement d'une cible avec des particules d'énergie cinétique suffisante n'est pas due, comme on l'admet généralement, à la conversion de l'énergie cinétique en masse, mais à la racémisation partielle des particules.

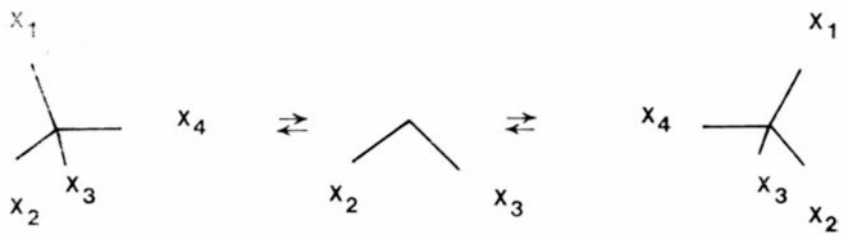
Plus la vitesse de la particule élémentaire s'accroît, plus le tétraèdre spatio-temporel correspondant à cette particule s'aplatit et sa composante temporelle diminue.

Dans le voisinage immédiat des noyaux de la cible, dont la densité est considérable, cette composante se contracte d'autant plus.

Si pendant son choc avec un noyau de la cible le tétraèdre spatio-temporel correspondant à la particule se trouve dans une position favorable, la coordonnée du temps, très contractée, est déplacée vers la face du tétraèdre opposée au sommet où elle se trouvait avant le choc, les trois autres coordon-

nées étant poussées, tout comme un parapluie retourné par le vent, dans les positions correspondant à l'énantiomère de la particule initiale.

La figure rend très schématiquement le mécanisme de cette transformation ($x_4 = ict$).



La racémisation est seulement partielle car, au moment de leur choc avec les noyaux de la cible, les particules n'ont pas toutes l'orientation nécessaire.

Le processus d'inversion de la configuration est, naturellement, réversible[2]. Il ne s'agit pas d'une inversion du sens du temps, mais d'une inversion de la configuration spatio-temporelle dans son ensemble: pour un antiobservateur vivant dans un antiunivers, le temps s'écoule toujours depuis le passé vers l'avenir: jamais un tel observateur ne verra, par exemple, se transformer une antiomelette en antioeufs!

5. Dans tous les processus connus, la création (ou la destruction) d'un baryon est accompagnée de la création (ou la destruction) d'un antibaryon, le baryon et l'antibaryon apparaissant (ou disparaissant) toujours au même endroit. Il s'ensuit que toute création de baryons et d'antibaryons devrait avoir pour résultat un mélange omogène contenant des quantités égales des deux sortes de matière.

Comment se fait-il donc que les univers et les antiunivers[3] contiennent toujours une seule sorte de matière?

En l'absence d'un agent physique asymétrique, tout processus de créa-

---

2. Voir C.-S. Dongorozi, *Sur l'asymétrie de l'espace-temps*, «Parallèles», no 33 (1969), 4 — *Asimetria spatiului-timp*, «Cronica» 4 (1969), no. 41, 10 — *Precizări necesare*, «Cronica» 4 (1969) no. 48, 11 — *Sur l'asymétrie de l'espace-temps*, «Organon» 7 (1970) 291.

3. Voir C.-S. Dongorozi, *Sur la pluralité des univers*, «Revue générale des Sciences pures et appliquées» 75 (1968) 249 — *Pluralitatea universurilor*, o. c. 16 — *La fuite des galaxies. Fiction ou réalité?* «Organon» 8 (1971) 265 — *Pluralité des univers*, «Organon» 10 (1973) 287.

tion des baryons et des antibaryons ne peut conduire qu'à un mélange racémique: les deux énantiomères ont des énergies libres de formation égales, donc la probabilité que l'un ou l'autre d'entre ceux-ci prenne naissance est la même.

Mais si le processus de formation des baryons et des antibaryons a lieu sous l'action d'un champ asymétrique, la formation d'un des énantiomères est favorisée.

Un champ asymétrique capable de produire un tel effet peut être obtenu par:

— la superposition de deux des champs: électrique, magnétique et gravifique (il y a trois possibilités);

— les ondes polarisées circulairement ou elliptiquement.

Ce n'est pas par n'importe quel processus de formation des baryons et des antibaryons réalisé sous l'action d'un champ asymétrique que l'on peut obtenir une différence entre les quantités des deux énantiomères décélable avec les appareils actuels. Mais si les processus réversibles de création et d'anihilation des baryons et des antibaryons se répètent un grand nombre de fois sous l'in fluence directrice d'un champ asymétrique, on peut obtenir un produit qui contienne seulement l'un des énantiomères.

Les lois qui président à la formation des univers et des antiunivers sont en tout pareilles aux lois qui président au prélude de l'apparition de la vie sur les corps célestes sur lesquels la vie est possible[4].

ΝΕΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΡΧΗΣ ΤΗΣ ΔΥΙΚΟΤΗΤΟΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Μέχρι τοῦ 1956 κοινὴ ἦταν ἡ πεποίθηση στοὺς φυσικούς, ὅτι μαζὶ μὲ κάθε δυνατὸ φαινόμενο στὴ φύση θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ εἰκόνα του σ' ἕνα (ἐπίπεδο) κάτοπτρο, καθὼς καὶ τὸ ἀντίστροφο. Αὐτὸ ἀποτελεῖ ὅ,τι λέγομε στὴ Φυσικὴ κ α τ ο π τ ρ ι κ ὴ σ υ μ μ ε τ ρ ί α καὶ εἶναι ἡ βάση γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς δυικότητος (parité). Ἕνα φαινόμενο ὅμως, ποὺ παρουσιάσθηκε ἀπὸ τότε στὴν Πυρηνικὴ Φυσικὴ καὶ ποὺ ὀφείλεται σὲ πειράματα τῶν T. D. Lee καὶ C. N. Yang, ἔθεσε σὲ ἀμφισβήτηση τὴν ἰσχὺν τῆς ὑπ' ὄψη γενικῆς ἀρχῆς, πρᾶγμα ἄλλωστε ποὺ δὲν ἄργησε νὰ ἐπιβεβαιωθῆ

4. Voir C.-S. Dongorozi, *Aparitia primei substanțe optic active per Pămînt*, «Familia» 105 (1969), no. 1, 6 — *On the Appearance of the First Optically Active Substance on Earth*, «Revue roumaine de Biochimie» 6 (1969) 297.

καὶ πειραματικά. Τὴν κατάρριψη τότε τῆς ἀρχῆς τῆς δυικότητος, ποὺ ἦταν ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἀξιωματικὴ δόμηση τῆς Θεωρητικῆς Φυσικῆς, ἀκολούθησε καὶ ἡ κατάρριψη ἄλλων ἀρχῶν, ὅπως π.χ. τῆς ἀρχῆς τῆς συμμετρίας τοῦ χρόνου, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποίαν οἱ φυσικοὶ νόμοι δὲν ἔπρεπε νὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν φορὰ ροῆς τοῦ χρόνου.

Ὡστόσο οἱ προσπάθειες ποὺ ἔγιναν ἀπὸ τὸ 1956 καὶ ποὺ ὀφείλονται σὲ ὁμάδα φυσικῶν ὡδήγησαν σὲ μιὰ ἐπανερμηνεία τῆς κατοπτρικῆς συμμετρίας. Ἡ ἐπανερμηνεία αὐτὴ συνίσταται στὴ θεώρηση καὶ τῆς συμμετρίας φορτίου, κατὰ τὴν ὁποίαν τὸ θεωρούμενο πραγματικὸ κάτοπτρο ἀντικαθίσταται ἀπὸ ἄλλο φανταστικό, ὅπου γιὰ τὴ διατήρηση τῶν φυσικῶν νόμων πρέπει νὰ ληφθῆ μαζὶ μὲ τὸν συνήθη κατοπτρισμὸ καὶ τὸ ἀντίθετο ἠλεκτρικὸ φορτίο ὁποιουδήποτε ἀπὸ τὰ θεωρούμενα στοιχειώδη σωματίδια. Μὲ τὴν ἐπανερμηνεία αὐτήν, τὴν σύμφωνη καὶ μὲ τὰ πειραματικὰ δεδομένα, οἱ φυσικοὶ ὡδηγήθηκαν στὴν ὑπόθεση, ὅτι ἡ συμμετρία στὴ φύση πρέπει νὰ διατυπωθῆ ὡς ἑξῆς: «Οἱ φυσικοὶ νόμοι διατηροῦνται, ἂν στὴ θέση ἑνὸς φαινομένου λάβωμε τὴν κατοπτρική του εἰκόνα, ὑπὸ τὸν ὅρον ὅτι ὅλα τὰ εἰσερχόμενα στὸ φαινόμενο σωματίδια ἔχουν ἀντικατασταθῆ μὲ τὰ ἀντισωματίδιά τους».

Μέχρι τοῦ 1968 εἶχαν ναυαγήσει ὅλες οἱ προσπάθειες γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς νέας, τελείως παράδοξης, ἀρχῆς αὐτῆς τῆς συμμετρίας. Κατὰ τὸν συγγραφέα ὅμως διαλύεται καὶ τὸ τελευταῖο ἴχνος μυστηρίου, ἂν γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς συμμετρίας ἡ ὕλη, θεωρούμενη μέσα στὸν τετραδιάστατο χωροχρόνο, ἀντικαθίσταται ἑκάστοτε μὲ τὴν ἀντιύλη μέσα στὸν ἀντιχωροχρόνο. Κατὰ τὸν τρόπο αὐτὸν πρέπει φυσικὰ νὰ ἔχη κανεὶς ὑπ' ὄψη τὰ ἐξαγόμενα τῆς Θεωρίας τῆς Σχετικότητος, ποὺ ὡς γνωστὸν ἐργάζεται στὸν χωροχρόνο. Οἱ τέσσαρες χωροχρονικὲς συντεταγμένες ἑνὸς στοιχειώδους σωματιδίου ἠμποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς ἕνα μὴ συμμετρικὸ τετράεδρο. Τὸ τετράεδρο αὐτό, χωρὶς ἐπίπεδο ἢ κέντρο συμμετρίας, δὲν ἠμπορεῖ νὰ συμπέση, μὲ μετατοπίσεις καὶ στροφές, πρὸς τὸ τετράεδρο ποὺ ἀντιστοιχεῖ στὴν εἰκόνα τοῦ πρώτου μέσα σ' ἕνα (ἐπίπεδο) κάτοπτρο. Τὰ δύο μὴ ἐφαρμόσιμα σχήματα ἀντιπροσωπεύουν δύο ἐναντιομέρειες, τὴν μία δεξιόστροφη καὶ τὴν ἄλλη ἀριστερόστροφη. Ἕνα στοιχειῶδες σωματίδιο καὶ τὸ ἀντισωματίδιό του συνιστοῦν ζεῦγος ἀπὸ ἐναντιομέρειες. Οἱ νόμοι ἐξ ἄλλου ποὺ ἰσχύουν στὸν σχηματισμὸ τῶν κόσμων καὶ ἀντικόσμων εἶναι ἀπολύτως ὅμοιοι μὲ τοὺς νόμους ποὺ ἰσχύουν κατὰ τὴν ἔναρξη τῆς ἐμφανίσεως τῆς ζωῆς, σὲ ὅσα οὐράνια σώματα εἶναι δυνατὴ ἡ ζωή.

(Περίληψη ὑπὸ Φίλωνος Βασιλείου, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Κ. ΜΑΡΚΗΣ, Frankfurt/M

ΣΗΜΑΣΙΑ ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΡΑΣΙΣ

Ο QUINE ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΩΣ

Α'. Ἡ θέσις τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως.

> *In Allem, was die menschliche Brust bewegt, namentlich aber in der Sprache, liegt nicht nur ein Streben nach Einheit und Allheit, sondern auch eine Ahndung, ja eine innere Überzeugung, daß das Menschengeschlecht, trotz aller Trennung, aller Verschiedenheit, dennoch in seinem Urwesen und seiner letzten Bestimmung unzertrennlich und eins ist* (Wilhelm von Humboldt)[1].

1. Ὁ σύγχρονος Ἀμερικανὸς φιλόσοφος W.V.O. Quine ἀνέπτυξε προσφάτως (1960)[2] μίαν περίφημον καὶ πολυσυζητηθεῖσαν θέσιν περὶ τῆς ἀπροσ-

---

1. Τὸ ἐπιλεγὲν διὰ τὸ πρῶτον μέρος τῆς ἐργασίας ρητὸν τονίζει, ἀντιθέτως πρὸς τὴν θέσιν τοῦ Quine, τὴν πεποίθησιν εἰς τὴν γλωσσικὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Quine, Chomsky καὶ Katz προσπαθοῦν νὰ δώσουν ἐπιστημονικὴν χροιὰν εἰς τὴν θαυμασίαν αὐτὴν πεποίθησιν τοῦ Humboldt. Πρβλ.. Chomsky (3), ἰδ. 25-31, Liebrucks (2), 44ἑπ. καὶ Humboldt 160.

2. Πρβλ. τὸ δεύτερον κεφάλαιον τοῦ Quine (1): «Σημασία καὶ Μετάφρασις» καὶ τὴν προσπάθειαν διευκρινίσεως τῆς θέσεώς του αὐτῆς εἰς τὰ ἔργα (2), ἰδ. 26-68, 134-160, καὶ (3), ἰδ. 295-319. — Αἱ παραπομπαὶ εἰς τὰ ἔργα τοῦ Quine ὡς καὶ τοὺς συχνότερον ἀναφερομένους κατωτέρω συγγραφεῖς γίνονται βάσει τῶν ἀκολούθων ἐκδόσεων:

Austin, J. L., *How to do things with words*, Cambridge 1967
Boeckh A., *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*, εἰς *Enzyklopädie und Methodologie der philol. Wissenschaften*, Darmstadt 1966
Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen* 1-3, Darmstadt 1973
Carnap R., (1), *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1968²
» (2), *Introduction to Semantics*, Cambridge 1968³
» (3) *Meaning and Necessity*, Chicago 1967⁵
Chomsky N., (1), *Quine's Empirical Assumptions*, εἰς Davidson (1), 53-6
» (2) *Language and Mind*, enlarged edition, N. York 1972²
» (3) *Cartesianische Linguistik*, Tübingen 1971

διοριστίας τῆς μεταφράσεως[3]. Περὶ τῶν γλωσσολογικῶν προϋποθέσεων, τοῦ περιεχομένου καὶ τῶν ἐνδεχομένων συνεπειῶν τῆς θέσεως αὐτῆς διὰ τὸ γλωσσολογικὸν πρόβλημα τῆς μεταφράσεως πρόκειται νὰ γίνη κυρίως λόγος εἰς τὸ πρῶτον μέρος τῆς παρούσης μελέτης. Ἡ συζήτησις γύρω ἀπὸ τὴν θέσιν αὐτὴν εἶναι πολὺ ἐνδιαφέρουσα, διότι ἤδη παρ' αὐτῷ τῷ Quine φαίνεται, ὅτι αἱ ἐνδεχόμεναι συνέπειαί της ὑπερβαίνουν τὰ ὅρια τῆς Γλωσσολογίας καὶ ἀφοροῦν εἰς τὴν μετάφρασιν ὡς περαιτέρω πρόβλημα τῆς Θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης, τῆς Ἑρμηνευτικῆς καὶ τῆς Φιλοσοφίας ἐν γένει. Οὕτω ἐξασφαλίζεται μέσῳ τῆς θέσεως τοῦ Quine ἕνα ὑποθετικὸν «νῆμα τῆς Ἀριάδνης» διὰ τὴν ἀνάπτυξιν τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως καὶ ἐντὸς τῶν ἐν λόγῳ ἐπὶ

Davidson D. (ed.) (1) *Words and Objections. Essays on the work of W. V. Quine*, Dordrecht 1969
» (2), *Truth and Meaning* εἰς Hockney/Wilson (eds.), *Philosophical Logic*, Dordrecht 1969, 1-20.
Frege G., *Über Sinn und Bedeutung*, εἰς *Funktion, Begriff, Bedeutung* (Hrsg. von G. Patzig), Göttingen 1966²
Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972³
Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation*, N. York 1965
Hönigswald R., *Philosophie und Sprache*, Darmstadt 1970
Humboldt W. von, *Schriften zur Sprachphilosophie, Werke*, 3, Darmstadt 1969³
Katz, J. J., *Semantic Theory*, N. York 1972
Kuhn, T.S., *Reflections on my Critics*, εἰς: Lakatos κ. ἄ. (eds), *Criticism on the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, 231-78
Kutschera F., *Die Sprachphilosophie Quines*, εἰς *Sprachphilosophie*, München 1972, 179-217
Liebrucks B., (1), *Spache und Bewußtsein* 1 : *Einleitung und Spannweite des Problems*, Frankfurt/M. 1964
» (2) *Sprache und Bewußtsein* 2 : *Spache*, Frankfurt/M. 1965
Quine, W.V.O., (1), *Word and Object*, Cambridge 1960
» (2) *Ontological Relativity*, Columbia 1969
» (3) *Replies* εἰς: Davidson (1), 292-352
Rorty R., *Inderminacy of Translation and of Truth*, «Synthese» 23 (1972) 443-462
Schleiermacher F., *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, εἰς Störig, *Das Problem des Übersetzens*
Störig, H. J. (Hrsg.) *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1973
Stroud B., *Conventionalism and the Indeterminacy of Translation*, εἰς Davidson (1), 82-96
Wallace J., *A Query on radical Translation*, «Journal of Philosophy» 68 (1971) 143-151
Whorf, B. L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Hamburg 1965
Wittgenstein L. (1) *Tractatus Logico-philosophicus*, Frankfurt/M. 1963
» (2) *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1967

3. Ἀπὸ τὴν πλουσίαν βιβλιογραφίαν γύρω ἀπὸ τὴν θέσιν πρβλ. τὰς διὰ τοὺς σκοπούς μας ἐνδιαφερούσας ἐργασίας τῶν Kutschera, Rorty, Stroud, καὶ Wallace, καθὼς καὶ τὰς ἐν Davidson (1) ἀποτυπωθείσας ἐργασίας τῶν Chomsky, Harman καὶ Hintikka, μὲ τὰς ὁποίας συζητεῖ ὁ Quine κριτικῶς. Διὰ μίαν προσωρινὴν ἀποκορύφωσιν τῆς κριτικῆς τῆς θέσεως ἐκ μέρους τῶν γλωσσολόγων πρβλ. Katz (1972), κεφ. 6, ἰδίᾳ 280-292.

μέρους πεδίων τοῦ λόγου, ἤτοι 1) τῆς Μεταγλωσσολογίας, 2) τῆς Μεταεπιστήμης καὶ 3) τῆς Μεταφιλοσοφίας, ὅπως θὰ τὴν ἐπιχειρήσωμεν εἰς τὸ δεύτερον μέρος.

Εἶναι κατ' ἀρχὴν εὐνόητον ὅτι πᾶσα θεωρία τῆς μεταφράσεως θὰ πρέπει νὰ λάβῃ χώραν ἐντὸς ἑνὸς εὐρυτέρου μεθοδολογικοῦ σχηματισμοῦ, ὁ ὁποῖος προσδιορίζεται κυρίως ἐκ δύο πραγμάτων, δηλ. τοῦ βαθμοῦ ἀναπτύξεως τῆς ἐπὶ μέρους ἐπιστήμης τῆς Γλωσσολογίας καὶ δεύτερον τῆς καθολικῆς ἐννοίας περὶ ἐπιστήμης, ἡ ὁποία ἐπικρατεῖ εἰς τὴν ἐποχήν, κατὰ τὴν ὁποίαν ἀναπτύσσεται ἡ ἑκάστοτε θεωρία περὶ μεταφράσεως. Εἶναι εὐνόητον ἐπίσης (διὰ τοὺς αὐτοὺς λόγους), ὅτι πολλάκις τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ἢ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ συνειδητὸν ἢ βάσει ἐσφαλμένων ἐπιστημονικῶν προϋποθέσεων θεωρεῖται (ἀδικαιολογήτως) ὡς ψευδοπρόβλημα. Ἐν πάσῃ περιπτώσει ἀμφότεροι οἱ παράγοντες αὐτοὶ ἐπιδροῦν δυσμενῶς ἐπὶ τῆς συνειδητοποιήσεως τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως. Τοῦτο θὰ δειχθῇ ἐκ τῆς περαιτέρω ἀναπτύξεως τῆς θέσεως τοῦ Quine. Θὰ ὑπερέβαινε τὸν σ υ σ τ η μ α τ ι κ ὸ ν χαρακτῆρα τῆς παρούσης ἐργασίας, ἐὰν ἠθέλαμεν νὰ ἐ ρ ε υ ν ή σ ω μ ε ν καὶ ἱ σ τ ο ρ ι κ ῶ ς τὴν ἀλληλοεπίδρασιν μεταξὺ τῆς συνειδητοποιήσεως τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως, τῆς ἑκάστοτε καταστάσεως τῆς γλωσσολογίας καὶ τῆς γενικῆς ἐννοίας περὶ ἐπιστήμης. Καίτοι ὑπάρχουν ἐργασίαι περὶ τῆς ἱστορίας τῆς γλωσσολογικῆς ἐπιστήμης, π.χ. τοῦ Steinthal διὰ τὴν ἀρχαιότητα, τοῦ Arens δι' ὅλας τὰς περιόδους καὶ διὰ τὸν Μεσαίωνα, καὶ τοῦ Chomsky διὰ τὴν καρτεσιανὴν Γλωσσολογίαν, ἐν τούτοις τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως κατὰ ἱστορικὸν τρόπον δὲν ἔχει ἐξαντληθῇ[4]. Ἀλλ' ὅπως ἤδη ἐτονίσαμεν, τοῦτο δὲν δυνάμεθα νὰ τὸ λύσωμεν. Περιοριζόμεθα διὰ τοῦτο εἰς τὴν σύγχρονον συζήτησιν περὶ τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως.

Δὲν εἶναι τυχαῖον τὸ γεγονός, ὅτι ὁ Quine ἀναπτύσσει τὴν θέσιν του αὐτὴν περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας ἐντὸς τῆς ἐποχῆς μας. Εἶναι γνωστόν, ὅτι ἡ Γλωσσολογία ὑπέστη ριζικὴν μεταβολὴν δύο φορὲς τὸν 20ὸν αἰῶνα: πρῶτον μὲ τὸ ἔργον τοῦ De Saussure καὶ δεύτερον μὲ τὸ ἔργον τοῦ Chomsky. Ἐπειδὴ ὁ Chomsky δίδει συγκεκριμένην ἀπάντησιν εἰς τὸν Saussure[5], πε-

4. Πρβλ. Chomsky (2), 1-23 καὶ (3), passim. Μία «λογικὴ» ἀναπαράστασις τῶν παραδεδομένων τεχνῶν τοῦ λόγου (δηλ. Διαλεκτική, Γραμματική, Ρητορικὴ καὶ Ἑρμηνευτικὴ) θὰ ἔδειχνεν ἀσφαλῶς, ὅτι τὸ ἑρμηνευτικὸν πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ἔγινεν κατὰ πρῶτον συνειδητόν, οὕτως ὥστε ὁ ἑρμηνευτικὸς νὰ εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν ἁρμόδιος διὰ τὴν ἐξέτασίν του (πρβλ. κατωτέρω σελ. 94 ἑπ.). Ἡ θέσις τοῦ Quine προϋποθέτει μίαν ριζικὴν μετατροπὴν τῆς Γραμματικῆς ἀπὸ μίας τέχνης τοῦ λογοτεχνικοῦ εἰς μίαν ἐπιστήμην τοῦ φυσικοῦ λόγου, ὡς καὶ μίαν ἀνάλογον μεταβολὴν εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως. Ὄχι τὸ λογοτεχνικὸν «ἔργον», ἀλλὰ ἡ γλωσσικὴ «ἐνέργεια» πρέπει τώρα νὰ μεταφρασθῇ, καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ ἕνα ἐξ ἴσου ἂν ὄχι πλέον παράδοξον σκοπόν.

5. Πρβλ. Chomsky, (2), ἰδίᾳ 21-23, καὶ passim.

ριοριζόμεθα κατωτέρω εἰς τὸ ἔργον τοῦ Chomsky, μὲ τὸ ὁποῖον ἀσχολεῖται ὡς γνωστὸν κριτικῶς ὁ Quine εἰς τὴν θέσιν του περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως. Ἡ λύσις τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως παρὰ Chomsky καὶ Quine εἶναι ἕνεκα τούτου μόνον τότε κατανοητή, ὅταν γνωρίσωμεν τὰς γλωσσολογικὰς καὶ ἐπιστημονικὰς θεωρητικὰς προϋποθέσεις ἀμφοτέρων τούτων τῶν γλωσσολογικῶν θεωριῶν, αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν τὸν ἑκάστοτε ὁρίζοντα διὰ τὴν ἀνάπτυξιν τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως. Ἂς ἴδωμεν ἕνεκα τούτου ποίαν μορφὴν ἔχουν αἱ προϋποθέσεις αὐταί.

Τόσον ὁ Chomsky ὅσον καὶ ὁ Quine εἶναι κατ' ἀρχὴν σύμφωνοι, ὅτι ἡ γλωσσολογικὴ θεωρία πρέπει νὰ εἶναι μία ἐ μ π ε ι ρ ι κ ὴ ἐπιστήμη. Ἀμφότεροι ἀποκρούουν πᾶσαν μὴ ἐμπειρικὴν δῆθεν «ὀνειροπολοῦσαν» θεωρίαν περὶ γλώσσης, ἡ ὁποία ἐξάγει συμπεράσματα περὶ τῆς ὑφῆς, λειτουργίας καὶ μηχανισμοῦ τῆς γλώσσης, χωρὶς νὰ λαμβάνη ὑπ' ὄψιν της τὰ γλωσσικὰ δεδομένα[6]. Ἀλλὰ ἤδη τίθεται τὸ πρόβλημα: τί εἶναι ἕνα ἐμπειρικῶς δεδομένον τῆς γλώσσης; πῶς νὰ τὸ προσδιορίσωμεν χωρὶς ἕνα ἑρμηνευτικὸν ὁρίζοντα; Τίθεται ἄρα τὸ πρόβλημα τῆς ἐμπειρικῆς βάσεως τῆς γλωσσολογικῆς θεωρίας, βάσει τῆς ὁποίας εἶναι δυνατὸν νὰ ἀποφασισθῇ ποία ἐκ δύο ἀντιπάλων θεωριῶν εἶναι ὀρθὴ καὶ ποία ἐσφαλμένη. Τὸ πρόβλημα τοῦτο δὲν ἐτίθετο διὰ τὴν προεπιστημονικὴν Γλωσσολογίαν. Διότι, ὡς γνωστόν, δὲν ἐπρόκειτο περὶ μίας «θεωρίας», ἡ ὁποία ἐξηγοῦσε τὰ γλωσσικὰ φαινόμενα, ἀλλὰ περὶ μίας ἁπλῆς περιγραφῆς διὰ τῆς ἀπαριθμήσεως τῶν διαφορετικῶν μερῶν τοῦ λόγου[7].

Ὅπως κάθε ἐπιστημονικὴ θεωρία τοιουτοτρόπως καὶ ἡ γλωσσολογικὴ θεωρία πρέπει νὰ εἶναι εἰς θέσιν νὰ ἐξηγήσῃ τὰ ὑπὸ ἐξέτασιν φαινόμενα. Πρῶτον τὰ συλλέγει περιγραφικῶς, μετὰ σχηματίζει γενικὰς ὑποθέσεις καὶ τέλος ὑπάγει αὐτὰς ὑπὸ γενικοὺς νόμους (ἐὰν τοῦτο εἶναι δυνατόν). Τὸ ἰδανικὸν εἶναι πάντοτε νὰ ἐξεύρωμεν γενικοὺς νόμους, οἱ ὁποῖοι ἐξηγοῦν περισσότερα γεγονότα. Αἱ διάφοροι θετικαὶ ἐπιστῆμαι τῆς φύσεως προσπαθοῦν νὰ κάμουν χρῆσιν τῆς μεθόδου αὐτῆς. Ἐπειδὴ ἡ φύσις εἶναι κάτι τὸ ἀνεξάρτητον ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον, ὑποτίθεται πάντοτε, ὅτι οἱ ἐννοιολογικοὶ σχηματισμοί μας ἐπαληθεύονται μέσῳ τῆς ἀνερμηνεύτου φύσεως τῆς ἰδίας. Τὰ ἐπὶ μέρους μεθοδολογικὰ προβλήματα τῆς ἐπιστήμης ἐν γένει εἶναι βεβαίως ἔργον μίας γενικῆς θεωρίας τῆς ἐπιστήμης, καὶ δὲν δύνανται νὰ ἐξε-

---

6. Πρβλ. τὴν συζήτησίν των γύρω ἀπὸ τὴν θέσιν τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως ἐν Davidson (1), 53-68, καὶ 302-311. Ὅπως φαίνεται, ὁ εἷς κατηγορεῖ τὸν ἄλλον, ὅτι δῆθεν παραβλέπει τοὺς κανόνας ἑνὸς ἐπιστημονικοῦ ἐμπειρισμοῦ.

7. Πρβλ. τὴν στωϊκὴν Γραμματικήν, ἡ ὁποία ἐδέσποζεν μέχρι τῶν ἡμερῶν τῆς πρώτης γλωσσικῆς ἐπαναστάσεως τοῦ De Saussure. Περιγραφικὴ τέχνη καὶ ὄχι ἐξηγητικὴ ἐπιστήμη ἦτο ὁ χαρακτήρ της. Εὐνόητον, ὅτι δὲν ἐπαρκεῖ εἰς τὰς ἐπιστημονικὰς ἀξιώσεις τοῦ παρόντος.

τασθοῦν τώρα. Παραπέμπομεν πρὸς τοῦτο εἰς τὴν σχετικὴν βιβλιογραφίαν[8]. Μᾶς ἐνδιαφέρει τὸ ζήτημα σχετικῶς μὲ τὴν Γλωσσολογίαν. Εἶναι καὶ αὐτὴ μία φυσικὴ θεωρία καὶ ἐπιστήμη ἢ μία «Ἐπιστήμη τοῦ πνεύματος», τοῦ πολιτισμοῦ;

Κατ' ἀρχὴν φαίνεται ὅτι ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι ἕνα φυσικὸν φαινόμενον, ὅπως π.χ. ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου ἢ ἡ ἐλλειπτικὴ τροχιὰ ἑνὸς πλανήτου, κλπ. Φαίνεται μᾶλλον, ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι ἕνας κοινωνικὸς θεσμός, βάσει τοῦ ὁποίου ρυθμίζεται ἡ γλωσσικὴ διαγωγὴ τῶν ἀτόμων. Συνεπῶς πρέπει νὰ λάβωμεν ὑπ' ὄψιν μας τὴν σκοπιμότητα, τὴν τελεολογίαν, τὸν κατὰ συνθήκην χαρακτῆρα τῆς γλώσσης, ἐὰν θέλωμεν νὰ τὴν ἐξηγήσωμεν. Τοῦτο σημαίνει, ὅτι ἡ γλωσσολογία πρέπει νὰ θεωρηθῇ μᾶλλον ὡς ἐπιστήμη τοῦ πολιτισμοῦ, τοῦ πνεύματος. Εἶναι πολὺ σπουδαῖον, τί εἴδους ἄποψιν περὶ γλώσσης θὰ λάβωμεν ὡς ἀφετηρίαν κατὰ τὴν ἐξέτασιν τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως. Ἐνῶ ἡ Ἑρμηνευτικὴ (πρβλ. κατωτέρω μέρος Β', passim) ξεκινᾶ μᾶλλον ἀπὸ τὴν γλῶσσαν ὡς κοινωνικὸν φαινόμενον πολιτισμοῦ, τόσον ὁ Chomsky ὅσον καὶ ὁ Quine εἶναι τοὐλάχιστον εἰς ἕνα σημεῖον τῆς αὐτῆς γνώμης, ὅτι δηλαδὴ ἡ γλῶσσα εἶναι προπαντὸς ἕνα «φυσικὸν» φαινόμενον καὶ ἡ Γλωσσολογία πρέπει νὰ εἶναι μία φυσικὴ ἐπιστήμη.

Ἐν τούτοις ὑφίστανται διάφοροι θεμελιώσεις μεταξὺ τῶν δύο τούτων σχολῶν τῆς ἐμπειρικῆς Γλωσσολογίας. Εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀναπτύξωμεν τὴν ἔριδα αὐτὴν λεπτομερῶς, διότι ἐνδιαφερόμεθα μόνον διὰ τὰ σημεῖα ποὺ ἀφοροῦν εἰς τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως. Δύο τομεῖς εἶναι τὸ κέντρον τῆς ἔριδος: α) ἡ ἐκμάθησις τῆς γλώσσης καὶ β) ἡ κατάλληλος Γραμματικὴ διὰ τὴν ἀναπαράστασιν τῆς γλωσσικῆς ἱκανότητος ἐν γένει. Καὶ εἰς τοὺς δύο αὐτοὺς τομεῖς ἀντιπροσωπεύει ὁ Chomsky μίαν «ὀρθολογιστικὴν» καὶ ὁ Quine μίαν «ἐμπειρικὴν» ἄποψιν. Αἱ ἔριδες αὐταὶ εἶναι γνωσταὶ εἰς τὴν μακρὰν ἱστορίαν τῆς Γνωσεολογίας ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος μέχρι τῶν χρόνων μας, ἀλλὰ τώρα τὸ θέμα τίθεται σχετικῶς μὲ τοὺς μηχανισμοὺς τῆς ἐκμαθήσεως τῆς γλώσσης καὶ τῆς ὑφῆς τῆς γλωσσικῆς ἱκανότητος, τοὐτέστιν τῆς ἑκάστοτε γραμματικῆς θεωρίας ἡ ὁποία ζητεῖ νὰ τὴν ἐξηγήσῃ[9].

2. Τὰ προβλήματα αὐτὰ εἶναι καὶ διὰ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως πολὺ σημαντικά. Ὅποιος θέλει νὰ μεταφράσῃ μίαν γλῶσσαν εἰς μίαν ἄλ-

8. Πρβλ. ἰδιαιτέρως Hempel (1965), passim. καὶ τὸ ἐπαναστατικὸν ἔργον τοῦ Kuhn (1970), ὅπου ἀπαντᾶ εἰς τὴν κριτικὴν τῆς σχολῆς τοῦ Popper (πρβλ. κατωτ. 100 ἑπ.).

9. Πρβλ. Chomsky (1) 53-68 passim καὶ Quine (3), 302-311, ἰδ. 306 ἑπ., καθὼς καὶ Chomsky (2), 172-185 διὰ μίαν ἀνάλογον συζήτησίν του μὲ φιλοσόφους ἐμπειριστάς, ὅπως οἱ Goodman καὶ Putnam, τῶν ὁποίων ἡ φιλοσοφικὴ θέσις ταυτίζεται εἰς πολλὰ σημεῖα μὲ ἐκείνην τοῦ Quine, ὅσον ἀφορᾷ τὴν δικαιολογίαν a priori ἀρχῶν κατὰ τὴν ἀναπαράστασιν τῆς γλωσσικῆς καὶ γνωστικῆς ἱκανότητος ἐν γένει.

λην γλῶσσαν, πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ ἐκμάθη τὴν δευτέραν αὐτὴν γλῶσσαν. Ἀφοῦ τὴν ἐκμάθει πρέπει νὰ εἶναι εἰς θέσιν νὰ καταγράψη τοὺς φωνητικούς, σημαντικοὺς καὶ συντακτικοὺς κανόνας τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἔχει ἀνάγκην μίας καταγραφῆς ἑνὸς λεξικοῦ, τὸ ὁποῖον περιέχει τὴν προφορὰν τῶν λέξεων καὶ τὴν ἀντίστοιχον σημασία των, καὶ μίας Γραμματικῆς, ἡ ὁποία καταγράφει τοὺς κανόνας, βάσει τῶν ὁποίων σχηματίζονται αἱ γλωσσικῶς ὀρθαὶ μορφαὶ τοῦ λόγου ἐν γένει. Ἡ μόνη διαφορὰ μεταξὺ τοῦ γλωσσολόγου μίας ἐπὶ μέρους γλώσσης καὶ τοῦ μεταφραστοῦ τῆς γλώσσης αὐτῆς εἰς μίαν ἄλλην συνίσταται εἰς τὸ γεγονός, ὅτι ὁ γλωσσολόγος «εἰς τὸ σπίτι του» ἔχει νὰ κάμη μὲ μίαν μόνον θεωρίαν, ἐνῶ ὁ μεταφραστὴς μὲ δύο θεωρίας. Ὁ πρῶτος ἔχει νὰ κρίνη μίαν θεωρίαν βάσει τῶν γλωσσικῶν γεγονότων, ὁ δεύτερος φέρει μαζύ του μίαν γλωσσικὴν θεωρίαν (Λεξικόν, Γραμματικὴν) καὶ θέλει νὰ τὴν συγκρίνη καὶ νὰ τὴν ἀπεικονίση μὲ τὴν δευτέραν γλῶσσαν[10].

Θεμελιώδη σημασία ἔχει τώρα διὰ τὴν θέσιν τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως, τὸ γεγονὸς ὅτι μεταξὺ τῆς γλωσσολογικῆς θεωρίας τῆς ἰδικῆς του γλώσσης καὶ ἐκείνης τοῦ μεταφραστοῦ ὑφίσταται ἀσυμμετρία μὲ τὸ ἑξῆς νόημα: Εἶναι δυνατὸν νὰ συγγράψωμεν δύο διαφορετικὰς γραμματικὰς μίας καὶ τῆς αὐτῆς γλώσσης, π.χ. τῆς γερμανικῆς, τὴν μίαν βάσει τοῦ ὀρθοδόξου λατινικοῦ τύπου καὶ τὴν ἄλλην βάσει τῆς νεωτέρας γραμματικῆς θεωρίας τοῦ γενετικοῦ-μετασχηματικοῦ τύπου Chomsky. Αἱ δύο αὐταὶ διαφορετικαὶ θεωρίαι διαφέρουν βεβαίως κατὰ τὴν λογικὴν ὑφὴν καὶ τὰς βασικὰς ἐννοίας, ἀλλὰ τὸ καθαρὸν περιεχόμενόν των εἶναι τὸ αὐτό. Εἶναι ὅπως λέγει ὁ Quine «ἐκτατικῶς ἰσοδύναμοι». Αὐτὸ σημαίνει, ὅτι ἀμφότεραι χαρακτηρίζουν μὲ διαφορετικὰ μέσα τὰς ὀρθὰς ἢ μὴ ὀρθὰς ἐκφράσεις μίας γλώσσης. Τὸ τελευταῖον κριτήριον εἶναι ἡ γλωσσικὴ διαγωγή, καὶ ἐφ' ὅσον ἀμφότεραι τὴν ἐξηγοῦν καὶ τὴν σέβονται, εἶναι καὶ αἱ δύο ὀρθαί. Ἴσως ἡ μία νὰ εἶναι ἁπλουστέρα τῆς ἄλλης, ἀλλὰ τὸ περιεχόμενον τῆς ἀληθείας των εἶναι τὸ αὐτό. Θεμελιώδης ἀπροσδιοριστία δὲν φαίνεται νὰ ὑφίσταται εἰς τὴν περίπτωσιν αὐτὴν τῶν δύο ἀντιμαχομένων γλωσσικῶν θεωριῶν ἐντὸς τῆς ἰδικῆς μας γλώσσης. Διὰ τὸ πρόβλημα τῆς θεωρίας τῆς συγκρούσεως δύο διαφορετικῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν[11] (πρβλ. μέρος

10. Τὸ ἔργον τοῦ μεταφραστοῦ εἶναι κατὰ ταῦτα ὄχι ἁπλῶς θεωρητικόν, ἀλλὰ μᾶλλον μεταθεωρητικόν, δὲν ἐργάζεται μὲ μίαν θεωρίαν μονολογικῶς, ἀλλὰ ὁμιλεῖ περὶ δύο θεωριῶν ταυτοχρόνως, δηλ. διαλογικῶς. Τὸ στοιχεῖον τῆς μεταφράσεως εἶναι ἄρα ἡ μεταγλωσσικὴ ἱκανότης τοῦ ὁμιλεῖν, ὁ πλάγιος λόγος. Πρβλ. κατωτέρω ἰδ. 112 ἑπ.

11. Πρβλ. κατωτ. 100 ἑπ. διὰ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ἐντὸς τῆς Μεταθεωρίας τῆς Ἐπιστήμης: μία νέα διάστασις εἰς τὴν τοπολογίαν τῆς μεταφράσεως, ἡ ὁποία ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς παραδεδομένης Ἑρμηνευτικῆς καὶ θέτει ἰδιαζούσας δυσκολίας εἰς μίαν φιλοσοφικὴν θεωρίαν τῆς μεταφράσεως, ὅπως τὴν προλογίζομεν εἰς τὸ δεύτερον μέρος.

Δεύτερον) πολλοὶ ἰσχυρίζονται, ὅτι καὶ ἐκεῖ ὑφίσταται ἡ ἀπροσδιοριστία αὐτή. Διότι κάθε θεωρία χρησιμοποιεῖ, οὕτως εἰπεῖν, τὸ ἰδικόν της Λεξικὸν καὶ τὴν ἰδικήν της Γραμματικήν. Ἐὰν τοῦτο ἦτο ἀληθές, τότε ἡ ἀπροσδιοριστία θὰ ἴσχυεν καὶ διὰ τὰς δύο γραμματικὰς τῆς ἰδικῆς μας γλώσσης. Ἐπειδὴ ὅμως ὁ Quine τονίζει τὴν ἀπροσδιοριστίαν τῆς μεταφράσεως ὡς κάτι ποὺ ὑπερβαίνει τὰ συνήθη ὅρια τῆς συγκρίσεως δύο ἀντιπάλων φυσικῶν θεωριῶν[12], πρέπει νὰ προσπαθήσωμεν νὰ τὴν ἐκθέσωμεν χωριστά.

Ἡ ριζοσπαστικὴ θεωρία τοῦ Quine ἰσχυρίζεται, ὅτι διὰ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως πρέπει νὰ συνειδητοποιήσωμεν μίαν ἐπιπροσθέτως ἀπροσδιοριστίαν. Δύο διαφορετικοὶ μεταφρασταὶ μίας καὶ τῆς αὐτῆς γλώσσης δύνανται νὰ σχηματίσουν δύο διαφορετικὰ Λεξικὰ καὶ Γραμματικὴν μίας καὶ τῆς αὐτῆς ξένης γλώσσης, τὰ ὁποῖα θὰ ἐκπληροῦν τὰς κάτωθι δύο ἀντιφατικὰς ἰδιότητας: α) ἀμφότερα εἶναι σύμφωνα μὲ τὴν καθολικὴν συμπεριφορὰν τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης, ἀλλὰ β) ἀμφότερα διαφέρουν κατὰ τὴν ἀπόδοσιν τῆς γλώσσης τόσον ριζικῶς μεταξύ των, ὥστε ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει νὰ διαφέρουν κατὰ τὸ ἀληθινόν των περιεχόμενον[13]. Ἐνῶ ἡ σύγκρισις δύο γραμματικῶν θεωριῶν μίας καὶ τῆς αὐτῆς γλώσσης δεικνύει κατὰ Quine, ὅτι αὗται ἐκπληροῦν μ ό ν ο ν τὴν πρώτην ἰδιότητα, φαίνεται ὅτι αἱ δύο μεταφράσεις ἐκπληροῦν καὶ τὴν δευτέραν ἰδιότητα, δηλαδὴ ὁδηγοῦν εἰς τὴν παράδοξον ἀντινομίαν.

Δύο τινὰ μᾶς ἐνδιαφέρουν σχετικῶς μὲ τὴν παράδοξον αὐτὴν θέσιν: πῶς μέχρι σήμερον δὲν ἐγένετο συνειδητὴ ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως, καὶ πῶς φθάνει ὁ Quine εἰς τὸ παράδοξον συμπέρασμά του; Τὰ δύο αὐτὰ σημεῖα εἶναι δύο πλευραὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ νομίσματος καὶ ἀλληλοεξαρτῶνται. Ἄρα μόνον παραλλήλως εἶναι δυνατὸν νὰ ἐκτεθοῦν. Οἱ προβαλ-

---

12. Πρβλ. Quine(3), 303 ὅπου οὗτος προσπαθεῖ εἰς ἀπάντησιν τῆς κριτικῆς τοῦ Chomsky νὰ δείξῃ, ὅτι ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως δὲν εἶναι εἰδικὴ περίπτωσις τῆς γνωστῆς ἀπροσδιοριστίας πάσης θεωρίας τῆς φύσεως, ἀλλὰ ἐπιπροσθέτως καὶ παράλληλος πρὸς αὐτήν. Ἡ θέσις τοῦ Quine περὶ τῆς ἐπιπροσθέτου αὐτῆς ἀπροσδιοριστίας εἰς ἀντιδιαστολὴν μὲ τὸν γνωστὸν ἐπαγωγικὸν κίνδυνον γίνεται θέμα κριτικῆς καὶ ὑπὸ τοῦ Katz (ἔ. ἀ. 287 ἑπ.). Σχετικὴ εἶναι καὶ ἡ διάκρισις τοῦ Quine μεταξὺ ἐπαγωγικῶν καὶ «ἀναλυτικῶν» ὑποθέσεων (πρβλ. κατωτέρω σημ. 24) Ὁ Katz ἀρνεῖται τὸ δικαίωμα ἀμφοτέρων τῶν διαχωρισμῶν. Ἡ θέσις δὲν εἶναι μία ἐμπειρική, ἀλλὰ μία «λογικὴ» δυνατότης.

13. Ἐπειδὴ ἡ αὐτὴ ἐμπειρικὴ βάσις εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξηγηθῇ μέσῳ δύο διαφορετικῶν ἐγχειριδίων μεταφραστικῆς θεωρίας μὲ διαφορετικὰς «ἀναλυτικὰς ὑποθέσεις» (Quine), δηλ. «ὑπόβαθρον τὴν γλωσσικὴν γνῶσιν» (Whorf), δύνανται δύο θεωρίαι μὲ διαφορετικὰς τοιαύτας ὡσεὶ «ὑπερβατικὰς προϋποθέσεις» (Kant) νὰ ἀποδώσουν τὸν ἐννοιολογικὸν σχηματισμὸν καὶ τὴν κοσμοθεωρίαν τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης — δηλ. τὴν Λογικὴν καὶ τὴν Ὀντολογίαν της — κατὰ τρόπον τελείως διάφορον. Τόσον ὁ Quine ὅσον καὶ ὁ Whorf ὑποστηρίζουν κατὰ ταῦτα ἕναν χωρισμὸν μεταξὺ γλωσσικῆς ἀπροσδιοριστίας (σχετικότητος) καὶ ἐπιστημονικῆς τοιαύτης.

λόμενοι λόγοι καλύπτουν τὸ νόημα τῆς θέσεως καὶ ἡ θέσις ἀναιρεῖ τοὺς λόγους αὐτούς. Ὁ Quine ἀναφέρει τοὺς λόγους αὐτοὺς εἰς τὸ τέλος τῆς ἐκθέσεώς του[14], ἀλλ' ἡμεῖς τοὺς συζητοῦμεν εἰς τὴν ἀρχήν. Οἱ λόγοι τοῦ Quine ἠμποροῦν νὰ συνοψισθοῦν ὡς σύνολον ἐπιστημονικῶς ἀστηρίκτων ἀντιλήψεων περὶ τῆς λειτουργίας τῆς γλώσσης καὶ τῆς φύσεως τῆς μεταφράσεως, αἱ ὁποῖαι ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει ἀποβλέπουν εἰς τὴν ἄρνησιν τῆς ὀρθότητος τοῦ δευτέρου πόλου τῆς διατυπωθείσης ἀπορίας περὶ μεταφράσεως, ἄρα καὶ εἰς τὴν ἀκύρωσιν τῆς θέσεως. 1. Προσπαθοῦν νὰ δείξουν, ὅτι ἡ ἰσχὺς τοῦ δευτέρου μέρους τῆς ἀπορίας εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν γνωστὴν θέσιν τῆς θεωρίας τῆς ἐπιστήμης ἐν γένει, ὅτι ἡ ἀπροσδιοριστία ἀπειλεῖ κάθε ἐπιστημονικήν, ἄρα καὶ τὴν μεταφραστικήν, θεωρίαν (πρβλ. Chomsky). Ὁ Quine ἀπαντᾶ: Ὄχι. Πρόκειται περὶ ἀπροσδιοριστίας ἐπιπροσθέτου φύσεως[15]. 2. Ἀμφότεραι αἱ μεταφραστικαὶ θεωρίαι διαφέρουν μὲν κατὰ τὴν ἐπὶ μέρους μορφήν των, ἀλλὰ εἶναι ἰσοδύναμοι κατὰ τὸ ἀληθινόν των περιεχόμενον. Ὁ Quine ἀπαντᾶ: Αἱ θεωρίαι διαφέρουν κατὰ τὸ ἀληθινόν των περιεχόμενον (βλ. σημ. 13). 3. Εἶναι ἐπόμενον ὅτι δύο ἀντίγραφα ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πρωτοτύπου δὲν συμπίπτουν ἀπολύτως. Ὁ Quine ἀπαντᾶ ὅτι ὁ δεύτερος πόλος τῆς ἀντινομίας τονίζει, ὅτι κάθε ἀντίγραφον ἀποκλείει τὸ ἄλλο καὶ ὑψώνει τὴν ἀξίωσιν νὰ εἶναι μοναδικὸν ἀντίγραφον τοῦ πρωτοτύπου. Ἡ ἀντίληψις αὐτὴ εἶναι πλατωνικοῦ περιεχομένου[16], καθὼς καὶ ὁ τέταρτος λόγος. 4. Μία τοιαύτη ριζικὴ διαφορὰ δύο μεταφραστικῶν θεωριῶν εἶναι οὐσιαστικῶς ἀδύνατος, διότι παρ' ὅλην τὴν φαινομενικὴν διαφορὰν τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν ὑπάρχουν ὡρισμέναι φωνητικαί, σημαντικαὶ καὶ συντακτικαὶ ἰδιότητες, αἱ ὁποῖαι λειτουργοῦν ὡς κριτήρια διὰ νὰ ἀποφασίσωμεν ποία ἐκ τῶν δύο διαφορετικῶν μεταφράσεων εἶναι σύμφωνος πρὸς αὐτάς. Ὁλόκληρος ἡ ἱστορία τῆς Γλωσσολογίας διηγεῖται περὶ τῆς πίστεως εἰς τὴν καθολικὴν αὐτὴν ἰσομορφίαν τῶν γλωσσῶν, ὥστε τὸ δῆθεν ἀδιέξοδον τοῦ Quine νὰ φαίνεται ὡς κάτι τὸ τεχνητὸν καὶ πλαστόν. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ἀπάντησις τοῦ

14. Πρβλ. Quine (1), παραγρ. 16, σελ. 73-79. Οἱ ἑπτὰ λόγοι ποὺ ἐμποδίζουν τὴν συνειδητοποίησιν τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως ἀνάγονται κατὰ τὴν ἀπόδοσίν μας εἰς τοὺς τέσσαρες κατ' ἐξοχὴν λόγους.

15. Τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Katz (καὶ τοῦ Chomsky) ἐναντίον τοῦ Quine εὐσταθοῦν, ἐφ' ὅσον ὁ Quine «μοιράζεται» μὲ αὐτοὺς τὰ πλαίσια μίας συγχρόνου θεωρίας τῆς ἐπιστήμης. Μόνον μία «ὑπερβατικὴ» Φιλοσοφία (Kant), ἡ ὁποία ἑρμηνεύει τὰς ἀναλυτικὰς προτάσεις τοῦ Quine ὡς «συνθετικὰς καὶ a priori» εἶναι εἰς θέσιν νὰ δώσῃ νόημα εἰς τὴν θέσιν τοῦ Quine. Ἡ δυνατότης τῆς θεωρίας του δὲν εἶναι «λογικὴ» (ὅπως νομίζει ὁ Katz), ἀλλὰ «ὑπερβατική». Ἔτσι ἀναγγέλεται ἤδη ἀπὸ τοῦδε ἡ προτεραιότης τῆς φιλοσοφικῆς, πρὸ τῆς ἐμπειρικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως. Πρβλ. κατωτέρω παράγρ. 8, passim.

16. Θεωρεῖ δηλαδὴ τὴν μετάφρασιν ἐντὸς τοῦ στοιχείου τῆς ἀπεικονίσεως καὶ ὄχι τῆς διαλεκτικῆς ἀναπαραστάσεως. Πρβλ. κατωτ. παράγρ. 4, passim διὰ τὴν «συστηματικὴν ὁμωνυμίαν» τῶν ἐπὶ μέρους τύπων μεταφράσεως.

Chomsky, ἂν καὶ αἱ ἀντιλήψεις περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν γενικῶν αὐτῶν ἰδιοτήτων τῆς καθολικῆς γλώσσης δὲν δικαιολογοῦνται οὔτε μ ε τ α φ υ σ ι κ ῶ ς — πίστις εἰς τὸν γενικὸν λόγον (Universalsprache)—, οὔτε ἱ σ τ ο ρ ι κ ῶ ς — ἐξέλιξις ἐκ τῆς κοινῆς μητρὸς γλώσσης—, ἀλλὰ μᾶλλον ὑ π ο θ ε τ ι κ ῶ ς κατὰ ἐπιστημονικὸν τρόπον. Τόσον ἡ ἐκμάθησις μίας γλώσσης ὅσον καὶ ἡ ἀναπαράστασις τῆς γλωσσικῆς ἱκανότητος ζητεῖ πρὸς ἐξήγησιν τῶν φαινομένων τὴν ἀποδοχὴν γενικῶν φωνητικῶν, σημαντικῶν καὶ συντακτικῶν νόμων, τῶν ὁποίων ἡ ἔρευνα ἐπαφίεται εἰς τὴν γενικὴν γλωσσολογικὴν θεωρίαν (πρβλ. π.χ. Γλῶσσα καὶ πνεῦμα κεφ. 2, ὅπου ὁ Chomsky προσπαθεῖ νὰ ἀναπτύξῃ τέσσαρας τοιαύτας ἀρχὰς μὲ καθολικὴν ἰσχύν)[17]. Οὕτω ἡ θέσις τοῦ Quine στρέφεται ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει ἐναντίον αὐτῆς τῆς καθολικῆς θεωρίας περὶ γλώσσης.

3. Ὁ Quine θεωρεῖ τὸ ἔργον τοῦ μεταφραστοῦ ὡς ὑποκείμενον εἰς τὴν μεθοδικὴν σύνταξιν καὶ τὸν ἐμπειρικὸν ἔλεγχον μίας θεωρίας ἐπιστημονικοῦ τύπου. Τὰ γλωσσικὰ ὑπὸ μετάφρασιν δεδομένα πρέπει νὰ ἐξηγηθοῦν, νὰ γίνουν «προγνωστὰ» μέσῳ τῆς θεωρίας αὐτῆς. Κάθε μεταφραστὴς πρέπει νὰ ἀποδώσῃ τὴν ὁλότητα τῆς γλώσσης, ὄχι μόνον ὅ,τι ἔχει αἰσθανθῇ καὶ ἀκούσει ἐντὸς ἑνὸς περιωρισμένου χρονικοῦ διαστήματος. Ὅπως ἡ γλωσσικὴ ἱκανότης συνίσταται εἰς τὴν παραγωγὴν ἀπείρων γλωσσικῶν μορφῶν μὲ πεπερασμένα μέσα (Humboldt, Chomsky)[18], οὕτω πρέπει καὶ ὁ μεταφραστὴς νὰ ἐπιτύχῃ τὸν σκοπόν του. Ἤδη εἴδομεν εἰς τὸ πρῶτον τμῆμα τῆς παρούσης μελέτης, ποῖος ἐπιστημονικὸς ὁρίζων ἔχει ἰσχὺν διὰ τὸν Quine. Πρόκειται περὶ ἑνὸς αὐτοσυνειδητοποιημένου ἐμπειρισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἔχει ἐγκαταλείψει τὸ δόγμα ἑνὸς ἁπλοῦ ἐπαγωγισμοῦ· ὁ ἐπαγωγισμὸς αὐτὸς προϋ-

---

17. Διὰ τὴν συζήτησιν τῶν καθολικῶν τούτων νόμων τῆς γλώσσης (linguistic Universals) πρβλ. Chomsky (2), 36, 47, 51, 58, καὶ 90-99, ὅπου οὗτος προσπαθεῖ, μὲ μάρτυρας τὸν Peirge καὶ τὸν Kant, νὰ μᾶς πείσῃ, ὅτι ἡ ἀναπαράστασις αὐτὴ τῆς γλωσσικῆς ἱκανότητος καὶ τῆς γλωσσολογικῆς θεωρίας ταυτοχρόνως, ὑπερβαίνουν μὲν τὰ στενὰ ὅρια τοῦ ἐπαγωγισμοῦ, ἀλλ' ὄχι ὅμως καὶ ἐκεῖνα τοῦ «φυσιοκρατισμοῦ», ἐντὸς τῶν ὁποίων ὁ Chomsky ἀναπτύσσει τὴν θεωρίαν του. Πρβλ. ἐπίσης Katz (1972), 30 ἑπ. καὶ 389 ἑπ., διὰ μίαν ἀνάλογον διεύρυνσιν τῶν καθολικῶν τούτων νόμων. Εἶναι εὐνόητον ὅτι καὶ μία γενικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως — ἀντιθέτως πρὸς τὴν εἰδικὴν θεωρίαν τῆς ἀλληλομεταφράσεως δύο ἱστορικῶν γλωσσῶν — θὰ ἔχῃ νὰ κάμῃ μὲ τοιούτους καθολικοὺς νόμους. Ἡ γνῶσις μίας τοιαύτης θεωρίας — ἐὰν κάποτε ἐπιτευχθῇ — θὰ εἶχε τὸν χαρακτῆρα ἀναγκαίων, ἀλλ' ὄχι καὶ ἐπαρκῶν προϋποθέσεων τῆς μεταφράσεως μεταξὺ δύο γλωσσῶν.

18. Πρβλ. Humboldt (1969), 191-229, passim καὶ Chomsky (2), 21, 115-117, 72 ἑπ., 185-190 καὶ (3), 25-39. Βλέπομεν λοιπόν, πῶς μία γλωσσικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως δὲν εἶναι κἂν δυνατή, προτοῦ συνειδητοποιήσωμεν (μὲ τὴν βοήθειαν τῆς γλωσσολογικῆς θεωρίας ἐν γένει) τὴν θεμελιώδη διαφορὰν μεταξὺ γλωσσικῆς «ἱκανότητος» (competence) καὶ «ἐκτελέσεως» (performence) (Chomsky) ἢ μεταξὺ «ἐνεργείας» καὶ «ἔργου» (Humboldt).

ποθέτει τὸ δεδομένον τῆς αἰσθήσεως, ὡς κάτι τὸ βασικὸν καὶ οὐδέτερον ἐν σχέσει πρὸς ἀντιπάλους θεωρίας τῆς ἑρμηνείας του. Διὰ τὸν Quine φαίνεται ὅτι ἰσχύουν δύο θεμελιώδη ἐπιτεύγματα τῆς συγχρόνου θεωρίας τῆς ἐπιστήμης. Πρῶτον, τὸ δεδομένον τῶν αἰσθήσεων εὑρίσκεται εἰς ἀλληλοεξάρτησιν μὲ τὸν ἑρμηνευτικὸν ὁρίζοντα. Μεταξύ των ὑφίσταται ἓν εἶδος ἑρμηνευτικοῦ κύκλου[19] (πρβλ. Β΄ μέρος. Gadamer περὶ Ἑρμηνευτικῆς ἐν γένει: hermeneutischer Zirkel). Δεύτερον, ἡ ἑρμηνεία τοῦ ἐμπειρικῶς δεδομένου δὲν εἶναι μόνον μὲ ἁπλᾶς ἐπαγωγικὰς γενικεύσεις δυνατή, ἀλλὰ καὶ μὲ μίαν σειρὰν μετακανόνων ἐκ τοῦ γενικοῦ «γνωρίζειν ἐκ προτέρων», τὸ ὁποῖον ναὶ μὲν δὲν ἐλέγχεται ἀμέσως ἐμπειρικῶς, ἀλλ' εἶναι ἡ προϋπόθεσις πάσης ἐπαγωγικῆς ἑρμηνείας ἐμπειρικῶν φαινομένων. Ἡ θέσις τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως εἶναι κατ' οὐσίαν δυνατὴ μόνον ὑπ' αὐτὰς τὰς προϋποθέσεις. Ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς παρούσης μελέτης ἡ ἐξέτασις τῶν ἀπόψεων αὐτῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ πρόβλημα τῆς γενικῆς θεωρίας τῆς ἐπιστήμης[20], (πρβλ. δεύτερον μέρος, passim). Ἂς περιορισθῶμεν εἰς τὰ πλαίσια τῆς παρούσης μελέτης εἰς τὴν ἔκθεσιν τῆς θέσεως ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῶν δύο αὐτῶν θεμελιωδῶν προϋποθέσεων τοῦ συνειδητοποιημένου ἐμπειρισμοῦ.

Ὁ Quine ἀναπτύσσει κατ' ἀρχὴν ἕνα ἐννοιολογικὸν σχηματισμόν, ἐντὸς τοῦ ὁποίου δίδονται θεωρητικοὶ ὁρισμοὶ τοῦ τί εἶναι γλῶσσα (language), τί εἶναι γλωσσικὴ διάθεσις (disposition), τί εἶναι γλωσσικὸς ἐρεθισμὸς (stimulation) κλπ. Πρόκειται περὶ ἑνὸς σχηματισμοῦ, μὲ τὴν σφραγῖδα τοῦ οὕτω καλουμένου Behaviorism (ἀγγλ.) ἢ Behaviorismus (γερμ.) διὰ τὴν ἐξήγησιν τῆς ἐκμαθήσεως τῆς γλώσσης, συνεπῶς καὶ διὰ τὴν μετάφρασιν. Θεμελιώδη σημασίαν ἔχει προπαντὸς ἡ ἔννοια τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας» (stimulus meaning), ὅπως τὴν ὀνομάζει ὁ Quine. Ἐπειδὴ οὗτος εὑρίσκεται εἰς ἀντιμαχίαν μὲ κάθε εἶδος «Ὑποκειμενικοῦ Ἰδεαλισμοῦ» (Mentalism, Mentalismus) εἰς τὴν Σημαντικὴν καὶ τὴν Γλωσσολογίαν, εἶναι πρόθυμος νὰ ἀποδεχθῇ δι' ὅλας τὰς ἐννοίας μίας Σημαντικῆς (π.χ. ἐμπειρικὴ - ἀναλυτικὴ - λογικὴ ἀλήθεια, ἐντατικὴ καὶ ἐκτατικὴ σημασία ἐν γένει κλπ., πρβλ. Katz: Σημαντικὴ θεωρία, passim) μόνον κριτήρια τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν[21]

---

19. Πρβλ. κατωτέρω, σελ. 100 ἑπ. περὶ ἑρμηνευτικῆς ἐν γένει καὶ μεταφράσεως ὡς ἑρμηνευτικοῦ προβλήματος.

20.— Πρβλ. Hempel (1965), passim καὶ Kuhn (1970), καὶ κατωτέρω, σελ.

21. Μεταξὺ τῶν εὐρυτέρων μεθοδολογικῶν καὶ σημαντικῶν προϋποθέσεων τῆς θέσεως ὑφίσταται ἄρα θεμελιώδης συνάφεια. Κάθε σημαντικὴ Θεωρία «ὑποκειμενικοῦ-ἰδεαλιστικοῦ» (mentalism) τύπου (π.χ. Katz ἢ Frege;) θεωρεῖται ὑπὸ τοῦ Quine ὡς μορφὴ ψευδοεπιστήμης. Ἡ δῆθεν ἐπεξηγηματικὴ δύναμις τῆς σημασίας καὶ τῆς συνωνυμίας ὡς ἀνεξαρτήτων πρὸς πᾶσαν γλῶσσαν κριτηρίων τῆς μεταφραστικότητος εἶναι ἀνύπαρκτος. Δὲν ὑπολείπεται παρὰ μία «ἀντικατάστασις μὲ τὰ κριτήρια γλωσσικῆς διαγωγῆς»

βάσει τῆς ἐκδηλωθείσης γλωσσικῆς διαγωγῆς καὶ ὄχι τῶν ἐνδομύχων «ἰδεῶν» τοῦ ὁμιλοῦντος. Ἡμᾶς ὅμως ἐνδιαφέρουν εἰς τὰ πλαίσια αὐτὰ μόνον οἱ ὁρισμοὶ ποὺ δίδει ὑπὸ τὸ πρῖσμα τοῦ ἐὰν εἶναι μεταφραστοὶ ἀπὸ μίαν γλῶσσαν εἰς τὴν ἄλλην, τοὐτέστιν ἐὰν ὑπόκεινται ἢ δὲν ὑπόκεινται εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως. Ὡς «ἐρεθεσιακὴν σημασίαν» μίας ἐκφράσεως ὁρίζει ὁ Quine στὴν κλᾶσιν (πλῆθος) τῆς συμφώνου ἢ ἀρνητικῆς διαγωγῆς τοῦ ὁμιλοῦντος κατὰ τὴν ἔκφρασίν της, τὴν ὁποίαν οὗτος θὰ ἐφανέρωνεν, ἐὰν εὑρίσκετο ὑπὸ καταλλήλους ἐξωτερικὰς συνθήκας[22].

Εἶναι εὐνόητον διατί ὁ Quine ἀποδίδει μεγάλην σημασίαν εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας». Αὐτὴ εἶναι κατὰ βάθος τὸ μόνον κριτήριον, βάσει τοῦ ὁποίου δύο διαφορετικαὶ γλωσσικαὶ θεωρίαι, τοὐτέστιν καὶ μεταφράσεις, εἶναι δυνατὸν νὰ συγκριθοῦν καὶ καταξιωθοῦν. Ἐὰν δὲν ὑπῆρχεν ἡ κοινὴ αὐτὴ βάσις, τότε ὄχι μόνον ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως, δὲν θὰ ἐγένετο συνειδητή, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ σύγκρισις θὰ ἦτο δυνατή. Τοῦτο σημαίνει ὅμως, ὅτι ἡ ἐπιστήμη ἐν γένει καὶ ἡ Γλωσσολογία εἰδικώτερον θὰ κατεβυθίζοντο εἰς ἓν σκεπτικιστικὸν χάος. Τὴν συνέπειαν αὐτὴν δὲν σκοπεύει ὁ Quine. Νομίζει ἀντιθέτως ὅτι μὲ ἓν τοιοῦτον κριτήριον εἶναι εἰς θέσιν νὰ ὁρίσῃ: α) τὰς βασικὰς ἐμπειρικὰς προτάσεις (observation sentences) τῆς γλώσσης, β) τὰς ἀναλυτικὰς προτάσεις (analytic sentences)

(ἂν ὄχι καὶ «θεωρητικὴ ἀναπαράστασις») τῶν κυριωτέρων ἐννοιῶν τῆς Σημαντικῆς καὶ τῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως. Ἡ ἔννοια τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας» εἶναι καρπὸς τῆς στρατηγικῆς αὐτῆς. Οὕτω προσπαθεῖ ὁ Quine, διὰ νὰ ὁμιλήσωμεν μὲ ἕνα πρώϊμον πρακτικὸν καὶ θεωρητικὸν τῆς μεταφράσεως, τὸν Schleiermacher, νὰ δημιουργήσῃ τὰς προϋποθέσεις, βάσει τῶν ὁποίων «ἡ δύσκολος καὶ σχεδὸν ἀδύνατος τέχνη τῆς διαλύσεως τῶν πνευμάτων τῶν γλωσσῶν ἀπὸ τὴν μίαν εἰς τὴν ἄλλην» (Schleiermacher [1973] 68), ἡ ἤδη παρὰ τοῦτο ἀποφευκτέα μεταφραστικὴ ἀλχημεία, θὰ δύναται νὰ μεταβληθῇ εἰς μίαν καθαρὰν ἐπιστήμην.

22. Πρβλ. Quine (1), 32, (2), 155-156, καὶ (3), passim Ἡ ἔννοια τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας» εἶναι καρπὸς μίας ἀντιφατικῆς στάσεως τοῦ Quine ἔναντι τοῦ σημαντικοῦ τούτου προβλήματος. Ἡ σημαντικὴ τοῦ Quine, μὲ τὴν ὁποίαν οὗτος ἐργάζεται εἰς τὴν θέσιν του αὐτήν, κυμαίνεται μεταξὺ δύο ἄκρων. Ἀπὸ τὴν μίαν κρίνει οὗτος τὴν «ὑποστασιοποιημένην» πλατωνικὴν μορφὴν Σημαντικῆς (π.χ. Frege/Katz), ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰν δὲν προβληματίζεται οὗτος ἐπὶ τοῦ ἰδικοῦ του «σχηματισμοῦ γλωσσικῆς διαγωγῆς», οὕτως ὥστε ἡ ἀληθὴς πραγματιστικὴ διάστασις τῆς σημασίας (π.χ. Austin (1967) καὶ Wittgenstein (1967), passim) δὲν γίνεται συνειδητή. Ὅπως φαίνεται, ὁ φυσιοκράτης Quine δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ διΐδῃ τὴν συστηματικὴν «ὁμωνυμίαν» εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς γλωσσικῆς διαγωγῆς: α) ὡς ἐπιπολαίου, φυσιοκρατικοῦ μηχανισμοῦ τῆς ἀμέσου καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, καὶ β) ὡς διαγωγῆς ἐντὸς ἑνὸς εὐρυτέρου μηχανισμοῦ συνθήκης, τελεολογίας, καὶ διαλεκτικῶν θεσμῶν καὶ κανόνων. Οὕτω ἀγνοεῖ ὅτι εἰς τὴν οὐσίαν προϋποθέτει πάντοτε τὴν δευτέραν ἔννοιαν τῆς διαλεκτικῆς διαγωγῆς, τὸν καρπὸν τοῦ τριπτύχου: γλῶσσα, πολιτισμὸς καὶ πρᾶξις. Ἡ διαλεκτικὴ ἀντίπαλος θεωρία τῆς μεταφράσεως (πρβλ. κατωτ. παράγρ. 8 passim) ἐμφανίζεται ἀκόμη μίαν φορὰν ὡς ἡ σιωπηρὰ προϋπόθεσις τῆς ἐμπειρικῆς θεωρίας.

καὶ γ) τοὺς λογικοὺς συνδέσμους αὐτῆς (logical connectives), νὰ θέση μὲ ἄλλους λόγους τὸ οἰκοδόμημα τοῦ λογικοῦ ἐμπειρισμοῦ (logical empiricism) ἐπὶ μίας ἰσχυρᾶς βάσεως. Ἐμπειρικαὶ προτάσεις ἔχουν κατὰ ταῦτα μόνον «ἐρεθεσιακὴν σημασίαν» χωρὶς ἐπιπρόσθετον γλωσσικὴν ἑρμηνείαν, ἀναλυτικαὶ προτάσεις ἔχουν μόνον γλωσσικὴν σχέσιν, καὶ διὰ τὰ λογικὰ μόρια τῶν ἐπὶ μέρους συνδέσμων (π.χ. ὄχι, ἐάν, καί, εἴτε... εἴτε) δυνάμεθα νὰ δώσωμεν ὁρισμοὺς βάσει τοῦ κριτηρίου τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας»;[23]

Οὕτω νομίζει ὁ Quine, ὅτι βάσει αὐτοῦ τοῦ ἐμπειρικοῦ κριτηρίου τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας» μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίση ἕνα πρῶτον μέρος τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης, βάσει τοῦ ὁποίου εἶναι δυνατὴ ἡ σύγκρισις τῶν ἀντιμαχομένων μεταφράσεων καὶ ἡ ἀπόφασις, ποία εἶναι ὀρθοτέρα βάσει τοῦ ἐμπειρικοῦ τούτου κριτηρίου. Ἀμφότεροι οἱ «ἀντίζηλοι» εἶνσι δυνατὸν νὰ συμφωνήσουν εἰς τὴν π ρ ώ τ η ν αὐτὴν βάσιν τοῦ μεταφράζειν. Εἰς τὴν προσπάθειάν του νὰ ἐξεύρη μίαν τοιαύτην ἐμπειρικὴν βάσιν διὰ νὰ ξεχωρίση τὸ μέρος τῆς μεταφράσεως, ποὺ δὲν ὑπόκειται εἰς τὴν ἀπροσδιοριστίαν, καὶ ἐκεῖνο ποὺ ὑπόκειται, λησμονεῖ ὅμως ὁ Quine, ὅτι τὸ ἐμπειρικὸν τοῦτο κριτήριον δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ παίξη τὸν ρόλον ποὺ τοῦ ἐμπιστεύεται. Διότι τοῦτο δὲν εἶναι οὐδέτερον πρὸς πᾶσαν ἀντιμαχομένην θεωρίαν, ἀλλὰ ἀντιθέτως εὑρίσκεται εἰς μίαν ἀλληλοεξάρτησιν μὲ ἕναν ὡρισμένον ἐννοιολογικὸν σχηματισμόν, συμφώνως πρὸς τὴν φιλοσοφικὴν ἀρχὴν τοῦ προαναφερθέντος Behaviorismus. Τὸ πείραμα τῆς ριζοσπαστικῆς μεταφράσεως ἔχει νόημα, μόνον ἐὰν οἱ δύο ἀντίπαλοι μεταφρασταὶ συμφωνήσουν ἐπὶ τοῦ τί θὰ ἀποδεχθοῦν ὡς ἐμπειρικὴν βάσιν. Τὸ κριτήριον τῆς «ἐρεθεσιακῆς σημασίας» εἶναι προϊὸν τῆς μεθοδολογικῆς προκαταλήψεώς του, ἄρα ὄχι οὐδέτερον πρὸς ἀντιπάλους θεωρίας, ἀλλὰ ἀντιθέτως σχετικὸν πρὸς μίαν ὡρισμένην τοιαύτην.

Ὀρθὴ καὶ συνεπὴς εἶναι ἀντιθέτως ἡ ἄλλη πλευρὰ τῆς θέσεως, δηλαδὴ ὁ χωρισμὸς μεταξὺ ἐπαγωγικῶν, «γνησίων» ὑποθέσεων «ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων» (analytical hypotheses), τὴν ὁποίαν χρησιμοποιεῖ ὁ Quine κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῆς θέσεώς του[24]. Ἐδῶ γίνεται πράγματι φανερόν, ὅτι κάθε ἐμπειρικὴ βάσις εἶναι τὸ προϊὸν διαλεκτικῆς σχέσεως τῶν δεδομένων τῆς ἐμπειρίας πρὸς τὰς θεμελιώδεις ἀρχάς, αἱ ὁποῖαι καθοδηγοῦν τὴν ἑκάστοτε θεωρίαν.

---

23. Διὰ τὴν λεπτομερῆ ἀνάλυσιν τῶν ἐννοιῶν τούτων, πρβλ. τὰ εἰς τὴν ὑποσημ. 2 ἀναφερθέντα ἔργα τοῦ Quine, ἰδ. (1) παράγρ. 12-24 καὶ τὴν γερμανιστὶ ἐκδοθησομένην μονογραφίαν μου *Quine und das Problem der Übersetzung*, ἰδ. παράγρ. 9-12, σελ. 32-57, passim.

24. Πρβλ. Quine (1), παράγρ. 15 : «Ἀναλυτικαὶ Ὑποθέσεις», σελ. 68-72 καὶ τὴν προαναφερθεῖσαν μονογραφίαν μου, παρ. 12, σελ. 50-57. Συνεπὴς εἶναι ἤδη ὁ χωρισμὸς αὐτός. Ὁ ἰσχυρισμὸς τοῦ Quine, ὅτι ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως δὲν συμπίπτει μὲ τὸν γνωστὸν ἐπαγωγικὸν κίνδυνον (πρβλ.. σημ. 12), ζητεῖ μὲ ἄλλους λόγους τὸν

Ἐδῶ γίνεται φανερὸς ὁ ρόλος τῆς ἑρμηνευτικῆς προκατανοήσεως (Hermeneutisches Vorverständnis) καὶ διὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην τῆς Γλωσσολογίας, ὅπως προηγουμένως ὁ ρόλος τοῦ ἑρμηνευτικοῦ κύκλου. Οὕτω τονίζει π.χ. ὁ Quine ὅτι ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως ἀρχίζει τότε, ὅταν ἐγκαταλείψωμεν τὸ πρῶτον πεδίον τῶν ἐπαγωγικῶν ἐξηγήσεων τῆς ξένης γλώσσης βάσει τοῦ ἐμπειρικοῦ κριτηρίου τῆς μεταφράσεως ὁλοκλήρων προτάσεων, καὶ προχωρήσωμεν εἰς τὴν δευτέραν, πολὺ σπουδαιοτέραν φάσιν, διότι τώρα πρόκειται νὰ μεταφέρη ὁ μεταφραστὴς ὅρους εἰς τὸ λεξιλόγιόν του, καὶ διὰ τοὺς ἐπὶ μέρους αὐτοὺς ὅρους (terms), τὰς συγκεκριμένας λέξεις τῆς γλώσσης, δὲν ὑπάρχει μία ἐμπειρικὴ βάσις ἀλλὰ ὁ σημαντικὸς καὶ συντακτικὸς «ἐννοιολογικὸς σχηματισμὸς» (conceptual scheme) τῆς γλώσσης του γενικῶς, τὸ ἀτομικόν, τὸ γενικόν, ὁ ἑνικός, ὁ πληθυντικός, ἡ ταυτότης[25], τὸ συνδετικὸν ρῆμα, δηλ. ἡ ἐννοιολογικὴ καὶ λογικὴ ὑφὴ τῆς γλώσσης τοῦ μεταφραστοῦ.

Κατὰ ταῦτα ἡ ἀπροσδιοριστία συνίσταται εἰς τὸ ὅτι δύο ἀντίπαλοι μεταφράσεις ἠμποροῦν νὰ συμφωνοῦν κατὰ τὴν ἀπόδοσιν τοῦ πρώτου μεταφραστικοῦ μέρους, βάσει τοῦ ἐμπειρικοῦ κριτηρίου, ἀλλὰ νὰ διαφέρουν ριζικῶς κατὰ τὴν περαιτέρω ἄρσιν του ἐντὸς ἑνὸς ἐπὶ μέρους Λεξικοῦ καὶ Γραμματικῆς τῆς ὑπὸ μετάφρασιν ξένης γλώσσης. Ἐπειδὴ ἐδῶ μᾶς ἐγκαταλείπει τὸ ἐμπειρικὸν — κατὰ τὸν Quine ἐσφαλμένως θεωρούμενον ὡς οὐδέτερον πρὸς πᾶσαν θεωρίαν κριτήριον — εἶναι δυνατὴ μία τοιαύτη διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο μεταφράσεων. Μέχρι τοῦδε ὅλοι οἱ πρακτικοὶ καὶ θεωρητικοὶ τῆς μεταφράσεως ἔκαμαν κατὰ τὸν Quine ἀσυνείδητον χρῆσιν τῆς μεθόδου τῶν ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων χωρὶς νὰ συλλογισθοῦν τὰς συνεπείας της. Δὲν ἔχομεν παρὰ νὰ συνειδητοποιήσωμεν τὴν μέθοδον αὐτήν, νὰ μεταπηδήσωμεν εἰς τὴν ξένην γλῶσσαν μὲ μοχλὸν τὴν ἰδικήν μας, διὰ νὰ δώσωμεν ἐμπειρικὴν χροιὰν εἰς τὰς ἤδη γνωστὰς ρωμαντικὰς ἀντιλήψεις περὶ διαφορετικῶν

διαχωρισμὸν μεταξὺ ἐπαγωγικῶν καὶ ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων. Τὸ θέμα εἶναι, ἐὰν δύο μεταφρασταὶ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γλωσσικῆς κοινότητος εἶναι εἰς θέσιν νὰ διαφέρουν τόσον ριζικῶς εἰς τὰς ἀναλυτικάς των ὑποθέσεις, δηλ. εἰς τὸ «ὑποσυνείδητον γλωσσικὸν ὑπόβαθρόν» των (Whorf). Ἡ ποιοτικὴ διαφορὰ ἐπαγωγικῶν-ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων ἐνθυμίζει τὸν διαχωρισμὸν τοῦ Kant: «ἐμπειρικοὶ νόμοι» - «γενικοὶ νόμοι». Ἡ «ὑπερβατικὴ» διέξοδος παρουσιάζεται εἰς κάθε βῆμα τοῦ Quine, χωρὶς ὅμως νὰ χρησιμοποιῆται.

25. Πρβλ. Quine (1), 68-72 καὶ (2), 33-34. Τὸ συντακτικὸν (Γραμματικὴ) καὶ τὸ λεξικὸν (Σημαντικὴ) τῆς γλώσσης τοῦ μεταφραστοῦ δὲν εἶναι συνεπῶς δι' αὐτὸν μία τυχαία συλλογὴ γλωσσικῶν γενικεύσεων, ἡ ὁποία ἠμπορεῖ νὰ τὰ θέση ὑπὸ ἐξέτασιν καὶ ἐπιβεβαίωσιν μέσῳ τῶν ξένων γλωσσικῶν δεδομένων. Ἀντιθέτως ἀποτελοῦν τὸ a priori καὶ ταυτοχρόνως ἐμπειρικῶς ἰσχύοντα ἐννοιολογικὸν σχηματισμόν του. Ἡ ἐπιπρόσθετος ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων ὁδηγοῦν — εἴτε τὸ θέλει ὁ Quine εἴτε ὄχι — εἰς ἓν σημεῖον, ὅπου εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ἐγκαταλείψη τὸν φιλοσοφικὸν ἐμπειρισμόν του. Ἀλλ' ἐκεῖ δὲν φθάνει.

ἀτομικῶν γλωσσῶν, αἱ ὁποῖαι δὲν μεταφράζονται ἀμοιβαίως (Humboldt, Whorf κλπ)[26]. Τοῦτο εἶναι δυνατὸν ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς συγχρόνου θεωρίας τῆς ἐπιστήμης, ἡ ὁποία φθάνει, ἀνεξαρτήτως πρὸς τὸ γλωσσικὸν πρόβλημα τῆς μεταφράσεως, εἰς μίαν ἀνάλογον ἀπροσδιοριστίαν τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως μεταξὺ τῶν ἐπιστημονικῶν γλωσσῶν κατὰ ἱστορικὴν καὶ συστηματικὴν ἄποψιν[27].

Β΄. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ἐν γένει[28]

> *Die lichtvolle Erkennung der Verschiedenheit fordert etwas Drittes, nämlich ungeschwächt gleichzeitiges Bewusstseyn der eignen und fremden Sprachform. Dies aber setzt in seiner Klarheit voraus, dass man zu dem höheren Standpunkt, dem beide untergeordnet sind, gelangt sey, und erwacht auch dunkel erst recht da, wo, scheinbar gänzliche Verschiedenheit es auf den ersten Anblick gleich unmöglich macht, das Fremde sich, und sich dem Fremden zu assimiliren* (Wilhelm von Humboldt).

---

26. Ἡ σχέσις τοῦ Quine πρὸς τὸν Humboldt καὶ τὸν Whorf σχετικῶς πρὸς τὴν θέσιν του περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως, εἶναι δύσκολον νὰ ὁρισθῇ ἐπακριβῶς. Ἂς περιορισθῶμεν εἰς ἁπλῆν ὑποσημείωσιν τοῦ πράγματος μὲ τὴν προοπτικὴν τοῦ δευτέρου, γενικωτέρου μέρους τῆς παρούσης ἐργασίας. Ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ρητὸν τοῦ πρώτου μέρους (πρβλ. σημ. 1), δὲν ἐπιτρέπει ὁ Humboldt καμμίαν γλωσσικὴν σχετικότητα. Ναὶ μὲν ὑποστηρίζει οὗτος, ὅτι κάθε γλῶσσα, μὲ τὴν ἰδικήν της «ἐσωτερικὴν μορφὴν γλώσσης», εἶναι «κύκλος», καὶ «νησίδα» γύρω ἀπὸ τὸν ὁμιλητήν, τὴν ὁποίαν ἠμπορεῖ νὰ ἐγκαταλείψῃ μόνον μὲ τὴν διάβασίν του εἰς μίαν ἄλλην, ἀλλὰ ἡ πεποίθησίς του εἶναι, ὅτι παρ' ὅλην αὐτὴν τὴν σχετικότητα καὶ πολλότητα τῶν ἀτομικῶν «ἐσωτερικῶν μορφῶν» ἡ «φύσις» τῆς γενικῆς γλώσσης εἶναι μία καὶ μᾶς συνδέει (πρβλ. ἔ. ἀ. 224-225 καὶ 649-653, ἰδ. 651). Ὅσον ἀφορᾷ τὸν Whorf, φρονῶ ὅτι δὲν εἶναι πολὺ μακρυὰ ἀπὸ τὸν Quine, ὅπως ὁ τελευταῖος νομίζει. Τὸ ὅτι «ὅλα τὰ ἐννοιολογικὰ συστήματα» (ἄρα καὶ τὸ ἰδικόν μας) «ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν γλῶσσαν» (Whorf (1965, σελ. 51) καὶ ὅτι «αἱ γλῶσσαι διαρθρώνουν τὴν φύσιν κατὰ διαφορετικὸν τρόπον» (ὅ. π. 13), δὲν εἶναι παρὰ αἱ δύο πλευραὶ τῆς λογικῆς καὶ ὀντολογικῆς ἀπροσδιοριστίας, μὲ τὰς ὁποίας ἡ θέσις τοῦ Quine συνδέεται στενῶς (πρβλ. κατωτέρω, παράγρ. 9, διὰ τὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς σπουδαιότητος τῆς θέσεως τοῦ Quine).

27. Ἡ ἀναλογία αὐτὴ συνεπάγεται συνεπῶς ὅτι καὶ ἡ θεωρία τῆς ἐπιστήμης, ὅπως καὶ ἡ θεωρία τῆς μεταφράσεως, ὑπερβαίνει τὰ στενὰ ὅρια μίας ἐπαγωγικῆς ἐπιστήμης καὶ γίνεται Μεταθεωρία τῶν «ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων» (Quine) ἢ τῶν «σιωπηρῶν προϋποθέσεων» (Kuhn) τοῦ ἐπιστημονικοῦ γλωσσοπαιγνίου ἐν γένει (πρβλ. κατωτέρω, παράγρ. 6). Καὶ ἐκεῖ ἡ ἀνάλογος ἀπροσδιοριστία τῆς Ἑρμηνευτικῆς, Θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης καὶ Μεταφιλοσοφίας εἶναι ὄχι ὁ γνωστὸς ἐπαγωγικὸς κίνδυνος, ἀλλ' ἐπιπρόσθετος. Ἡ μετάβασις εἰς μίαν ὑπερβατικο-διαλεκτικὴν Φιλοσοφίαν τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως, τὸ κύριον θέμα τοῦ δευτέρου μέρους, προετοιμάζεται ἤδη ἐνταῦθα.

28. Πρβλ. Humboldt, ὅ. π. 156, καὶ Liebrucks (2), 43.

Ἡ διασαφήνισις τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως, τὴν ὁποίαν ἡ θέσις τοῦ Quine δικαίως κατέστησεν ἐκ νέου ἀντικείμενον γλωσσολογικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, συνεπάγεται πλῆθος προβλημάτων, τῶν ὁποίων ἡ λύσις θὰ ἦτο προϋπόθεσις διὰ τὴν διασαφήνισιν αὐτήν. Εἰς τὸ δεύτερον μέρος τῆς παρούσης μελέτης, ἡ ὁποία ἔχει τὸν χαρακτῆρα προλεγομένων εἰς μίαν φιλοσοφικὴν θεωρίαν περὶ μεταφράσεως, ἀσχολούμεθα μὲ τὴν πρέπουσαν συντομίαν μὲ ὡρισμένα ἐκ τῶν προβλημάτων τούτων. Πρόκειται περὶ τῶν ἑξῆς ἓξι προβλημάτων: 1. Τὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητος τῆς μεταφράσεως, 2. τὸ πρόβλημα τῆς ἁρμοδιότητος, 3. τὸ πρόβλημα τῆς συστηματικῆς ὁμωνυμίας, 4. τὸ πρόβλημα τῆς μεθοδολογικῆς διαδικασίας, 5. τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως, καὶ 6. τὸ πρόβλημα τῆς σπουδαιότητος. Ἐντὸς τῶν γενικῶν αὐτῶν πλαισίων εἶναι ἐπίσης εὐκολώτερον νὰ ἐκτιμήσωμε τὴν συμβολὴν τοῦ Quine εἰς τὴν λύσιν τοῦ προβλήματος ἐν γένει καὶ ταυτοχρόνως νὰ διΐδωμεν τὰ ὅρια καὶ τὰς ἐλλείψεις τῆς συμβολῆς αὐτῆς.

4. Πῶς εἶναι ἡ μετάφρασις δυνατή; Κάθε θεωρία τῆς μεταφράσεως ἀναλυτικοῦ-λογικοῦ, ἐμπειρικοῦ, ἢ ὑπερβατικοῦ-διαλεκτικοῦ τύπου, προϋποθέτει τὴν πραγματικότητα τοῦ μεταφράζειν, ἀλλὰ θέτει ταυτοχρόνως καὶ τὸ ἐρώτημα τῆς δυνατότητός της. Μετάφρασις εἶναι γλῶσσα «εἰς τὸ τετράγωνον». Πρόκειται διὰ τὴν φωνητικήν, συντακτικὴν καὶ σημαντικὴν ἀλληλοπροσέγγισιν τῶν δύο ἐπὶ μέρους γλωσσῶν. Τίθεται ἄρα τὸ ἐρώτημα, πῶς εἶναι ἡ μεταφραστικὴ αὐτὴ ἀλληλοπροσέγγισις δυνατή, βάσει ποίων κριτηρίων θὰ κριθῇ ἡ ὀρθότης; Εἶναι εὐνόητον, ὅτι κάθε θεωρία μεταφράσεως θὰ δώσῃ διαφορετικὴν ἀπάντησιν εἰς τὸ ἐρώτημα τοῦτο, συμφώνως πρὸς τὸ πῶς ἐννοεῖ τὴν ἔννοιαν τῆς δυνατότητος. Διὰ μίαν θεωρίαν τῆς μεταφράσεως ἀναλυτικοῦ-λογικοῦ τύπου, ὅπως τὴν ἔχομεν π.χ. εἰς τὸ ἔργον τοῦ Carnap[29] καὶ τοῦ πρωίμου Wittgenstein[30], συνδέεται ἡ δυνατότης

29. Πρβλ. Carnap (1), παρ. 61 καὶ 62 (σελ. 165-176), ὅπου γίνεται προσπάθεια μίας τυπικο-συντακτικῆς μεταθεωρίας τῆς μεταφράσεως καὶ ἑρμηνείας, χωρὶς προσφυγὴν εἰς σημαντικὰς ἐννοίας, αἱ ὁποῖαι ἔχουν κατὰ τὸν πρῶϊμον Carnap κατ' ἀρχὴν μόνον θέσιν ἐντὸς τῆς ἱστορικο-ἐμπειρικῆς Γλωσσολογίας. Σαφῶς διακρίνει ὁ Carnap μεταξὺ τυπικο-συντακτικῆς καὶ ἐμπειρικῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως. Διὰ τὴν τεχνητήν, ἐπιστημονικήν, καὶ «συμβολικὴν» γλῶσσαν τοῦ «Λογισμοῦ» καὶ τῆς «Ἐπιστήμης» φαίνεται ἡ μεταθεωρία αὐτὴ κατ' ἀρχὰς πολὺ σκόπιμος (πρβλ. ἐκεῖ, 172). Εἰς τὸ πέμπτον κεφάλαιον τοῦ Carnap (2), παρ. 33-36, ὅπου ἐξετάζεται ἡ σχέσις μίας καθαρῆς Συντάξεως καὶ μίας (ἐν τῷ μεταξὺ τῇ βοηθείᾳ τοῦ Tarski) θεματοποιηθείσης καθαρῆς Σημαντικῆς, γίνεται μὲν μία ἐπέκτασις τῆς καθαρῶς συντακτικῆς ἐννοίας τῆς ἑρμηνείας (ἄρα καὶ τῆς μεταφράσεως) (C-ἑρμηνεία), διὰ μίας λογικο-σημαντικῆς (L-ἑρμηνεία) καὶ μίας πραγματιστικῆς (F-ἑρμηνεία) μορφῆς ἑρμηνείας (καὶ μεταφράσεως), ἀλλὰ τὸ πρωτοφαινόμενον παραμένει πάντοτε ἡ ἰσόμορφος «ἀπεικόνισις».

30. Πολὺ πλέον ἀπορητικὴ εἶναι ἡ ἔννοια τῆς μεταφράσεως εἰς τὸ ἔργον τοῦ Witt-

τῆς μεταφράσεως μὲ τὴν ἐξεύρεσιν τοῦ νόμου τῆς ἀ π ε ι κ ο ν ί σ ε ω ς (Abbildung) μεταξὺ τῶν δύο ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν. Πρόκειται ἄρα περὶ τῆς τυπικῆς-λογικῆς ἐννοίας τῆς δυνατότητος. Δυνατὸν εἶναι ὅ,τι συμφωνεῖ μὲ τὸν νόμον τῆς ἀπεικονίσεως, ὁ ὁποῖος παριστάνει κατὰ ταῦτα τὸ ἰδανικὸν τῆς ἀπολύτου ταυτότητος τῶν ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν, τοὐτέστιν βάσει ἑνὸς κριτηρίου ἀπολύτου συνωνυμίας, τὸ ὁποῖον δύναται νὰ ἰσχύῃ μόνον μεταξὺ τεχνητῶν καὶ ὄχι φυσικῶν γλωσσῶν.

Διὰ μίαν θεωρίαν τῆς μεταφράσεως τοῦ ἐμπειρικοῦ τύπου, ὅπως τὴν ἐπιδιώκει π.χ. ὁ Quine εἰς τὸ πρῶτον μέρος τῆς παρούσης μελέτης, ἡ δυνατότης τῆς μεταφράσεως εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν ἐξεύρεσιν τῶν νόμων τῆς ὑ π ο θ ε τ ι κ ῆ ς προγνώσεως τῆς ξένης γλώσσης μέσῳ τῆς ἰδικῆς μας. Δυνατὸν εἶναι ὅ,τι ἐξηγεῖται καὶ γίνεται προγνωστὸν βάσει καθολικῶν νόμων. Εἶναι εὐνόητον, ὅτι μεταξὺ φυσικῶν γλωσσῶν δὲν δύνανται νὰ ὑπάρχουν κριτήρια ἀπολύτου συνωνυμίας. Αἱ ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσαι ἔχουν ὁμοιότητας, ἀλλὰ ταυτοχρόνως καὶ διαφοράς. Τὸ ἰδανικὸν τῆς ἀπολύτου συνωνυμίας μεταβάλλει τὰς φυσικὰς εἰς τεχνητὰς γλώσσας, εἶναι ἄρα ἐμπειρικῶς ἀπαράδεκτον. Ἡ θέσις τοῦ Quine σημαίνει κατ' οὐσίαν μίαν δικαίαν κριτικὴν τοῦ ἀνεφαρμόστου τούτου ἰδανικοῦ τῆς ἀπολύτου συνωνυμίας.

Διὰ μίαν θεωρίαν τέλος τῆς μεταφράσεως ὑπερβατικοῦ ἢ διαλεκτικοῦ τύπου, ὅπως τὴν ἐπιδιώκει π.χ. ὁ Hönigswald ἢ ὁ Gadamer εἰς τὴν φιλοσοφικὴν Ἑρμηνευτικήν του, συνδέεται ἡ δυνατότης τῆς μεταφράσεως μὲ τὴν ἑκάστοτε ἐξεύρεσιν τῶν κανόνων τῆς «λ ο γ ι κ ῆ ς ἀ ν α π α ρ α σ τ ά σ ε ω ς», (rationale Rekonstruktion), τοὐτέστιν τῆς «δ ι α λ ε κ τ ι κ ῆ ς σ υ μ φ ι λ ι ώ σ ε ω ς» (Vermittlung) μεταξὺ τῶν ὑπὸ μετάφρασιν γλωσ-

genstein. Ὁ Wittgenstein (1), πιστὸς ἀκόμη εἰς τὸ ἰδανικὸν τῆς Γενικῆς Χαρακτηριστικῆς ἑνὸς Leibniz, ἀντιπροσωπεύει εἰς τὸ 3.43 τὴν θέσιν τῆς καθολικῆς μεταφραστικότητος πάσης «ὀρθῆς Σημειογλώσσης» εἰς κάθε ἄλλην ὁμοίως τεθειμένην γλῶσσαν. Ἀναλυτικοὶ ὁρισμοὶ μὲ τὸ στοιχεῖον τῆς ἀπολύτου συνωνυμίας εἶναι οἱ λογικο-ἀναλυτικοὶ κανόνες τοῦ μεταφράζειν. Κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον δίνει ὁ W. ἐκεῖ (ἔ. ἀ. 4.0141 καὶ 4.029) μίαν λογικὴν θεμελίωσιν τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως (καὶ παντὸς εἴδους μεταφορᾶς). Ὁ νόμος τῆς μεταφράσεως εἶναι ὁ νόμος τῆς προεκτάσεως βάσει τῆς λογικῆς τῆς ἀπεικονίσεως. Ἡ «ἀπεικονίζουσα, ἐσωτερικὴ ἀναφορὰ» μεταξὺ γλώσσης καὶ «κόσμου» ἰσχύει, ὅπως φαίνεται, καὶ διὰ τὴν σχέσιν μεταξὺ δύο γλωσσῶν. Δὲν εἶναι ἕνεκα τούτου ἐκπληκτικὸν τὸ γεγονός, ὅτι ἡ μεταγενεστέρα αὐτοκριτικὴ τῆς «Λογικῆς τῆς ἀπεικονίσεως» ὡς βάσεως τῆς πρωΐμου Σημαντικῆς τοῦ W. θὰ ἔχῃ συνεπείας καὶ διὰ τὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως. Τὸ λογοπαίγνιον τοῦ «μεταφράζειν ἀπὸ μίαν γλῶσσαν εἰς μίαν ἄλλην» (Wittgenstein (2), παρ. 23, σελ. 25) εἶναι ἕνα, ἐκ πολλῶν ἄλλων, τὰ ὁποῖα ὑπερβαίνουν τὰ στενὰ ὅρια τῆς «Λογικῆς τῆς Γλώσσης» τοῦ *Tractatus*. Καὶ εἰς τὴν παρ. 206 (σελ. 107) προλαμβάνει μάλιστα ὁ W. τὸ Gedankenexperiment τῆς ριζοσπαστικῆς μεταφράσεως. Ἡ μετάφρασις ἀπὸ μίαν τελείως ξένην γλῶσσαν εἰς τὴν ἰδικήν μας λαμβάνει τώρα ὄχι πλέον μέσῳ τῆς «Λογικῆς τῆς ἀπεικονίσεως», ἀλλὰ μέσῳ τοῦ «σημείου ἀναφορᾶς τοῦ κοινοῦ τρόπου τῆς ἀνθρωπίνης πράξεως» (ἔ.ἀ.)

σῶν. Δυνατὸν εἶναι κατὰ ταῦτα ὅ,τι συμφωνεῖ μὲ τὰς ὑπερβατικὰς προϋποθέσεις τῆς γλώσσης ἐν γένει (Hönigswald) ἢ πᾶν ὅ,τι ὑπόκειται εἰς τοὺς συγκεκριμένους μηχανισμοὺς τῆς ἱστορικοποιήσεως τῆς λογικο-ἀφηρημένης σημασίας (Gadamer). Καὶ ἐδῶ ἀποκλείεται τὸ κριτήριον τῆς ἀπολύτου συνωνυμίας, λόγῳ πρὸ παντὸς τῆς ἱστορικο-δυναμικῆς φύσεως τῶν γλωσσῶν καὶ τῶν σημαντικῶν συστημάτων των[31].

Δὲν εἶναι τυχαῖον τὸ γεγονός, ὅτι ἡ θέσις τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως συνδέεται μὲ μίαν ὀξεῖαν κριτικὴν τῆς παραδεδομένης Σημαντικῆς. Τὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητος τῆς μεταφράσεως γίνεται θέμα ἐ ν τ ὸ ς τῆς κρίσεως τῆς σημασίας. Ἡ μετάφρασις εἶναι τὸ «σημεῖον συγκλίσεως» ὅλων τῶν σημαντικῶν ἐννοιῶν. Διὰ μίαν «ὑποστασιοποιημένην Σημαντικήν», μὲ τὴν ὁποίαν ἐργάζονται αἱ θεωρίαι τῆς μεταφράσεως λογικο-ἀναλυτικοῦ τύπου (πρβλ. Frege), τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως

---

31. Διὰ μίαν καθαρῶς «ὑπερβατικὴν» θεμελίωσιν τῆς μεταφράσεως (μὲ τὴν ἔννοιαν τοῦ Kant) πρβλ. Hoenigswald (1970), passim, ἰδ. 136-156. Ὁ H. ἀπολυτοποιεῖ, ὅπως καὶ ὁ πρώϊμος Wittgenstein, τὸ λογοπαίγνιον τῆς ἀποφάνσεως, ὁπότε ἡ διάστασις τῆς μεταφράσεως, κατανοήσεως, καὶ ἑρμηνείας συμπίπτουν — ἐκ τῶν προτέρων μὲ τὸν καντιανὸν «προσδιορισμὸν τῆς ἀντικειμενικότητος τοῦ ἀντικειμένου» (σελ. 126). Ἡ γλῶσσα ὁρίζεται ὡς «σύνολον γενικῶν προϋποθέσεων διὰ τὴν προσδιορισθεῖσαν πολλότητα τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν» (131). Ἡ «ἰδέα» τῆς «οἰκουμενικῆς μονάδος» (132) δὲν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ ζητεῖ τὴν «συνεχῆ ἀλληλοαναφορὰν τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν» (ἔ. ἀ.) Τὸ «ὑπερβατικὸν αἴτημα» τοῦ «συνεχοῦς καὶ ἀδιαλείπτου commercium πασῶν τῶν δυνατῶν γλωσσῶν» (136) εἶναι ἡ «σιωπηρὰ προϋπόθεσις» (136) τοῦ μεταφράζειν ὡς μίας «κατατάξεως ἑνὸς γλωσσικοῦ συστήματος πρὸς ἕνα ἢ πολλὰ ἄλλα βάσει τοῦ κριτηρίου μίας σημαντικῆς συναρμογῆς (136). Ἡ δυνατότης τῆς μεταφράσεως δὲν εἶναι ἐμπειρική, δηλ. «εὐτυχὴς τύχη», ἀλλὰ «ἄμεσος ἔκφρασις μίας ἐνδομύχου ἀναγκαιότητος, ἡ ὁποία πηγάζει ἀπὸ τὰς ἐννοίας τῆς γλώσσης καὶ τοῦ ὁμιλεῖν» (136). Πρὸ τῆς «ὑπερβατικῆς» θεμελιώσεως τῆς γλώσσης καὶ τῆς μεταφράσεως κάθε ἐπὶ μέρους γλῶσσα εἶναι τῆς αὐτῆς ἀξίας (138). Τὸ ὅτι δὲν ἠμπορεῖ καμμία γλῶσσα νὰ αὐτοϋψωθῇ εἰς κριτὴν τῶν ἄλλων, εἶναι ἡ ἄλλη πλευρὰ τοῦ νομίσματος, ὅτι κάθε γλῶσσα εἶναι μεταφράσιμος εἰς κάθε ἄλλην (131). Ἡ «ἐσωτερικὴ μορφὴ τῆς γλώσσης» (πρβλ. τὸ ρητὸν 2 τοῦ Humboldt) — ἡ ἀρχὴ ἀτομικότητος τῆς γλώσσης — δὲν δύναται κατὰ ταῦτα νὰ ἀρνηθῇ τὴν δυνατότητα τῆς μεταφραστικότητος. Ἀλλὰ καὶ τὸ κριτήριον τῆς μεταφραστικότητος — ἡ ἀπόλυτος ἔννοια τῆς συνωνυμίας — θεμελιοῦται ὑπερβατικῶς, καὶ τοῦτο σημαίνει πάλιν μίαν προσέγγισιν τῆς ὑπερβατικῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως εἰς μίαν τυπικο-ἀναλυτικὴν ἔννοιαν (πρβλ. Carnap καὶ Wittgenstein 1). Ἡ γλῶσσα ὡς «μονὰς» ἔχει ὡς ἀντίστοιχον τὴν «ὁριστικότητα τοῦ ἀντικειμένου» (143). Τὸ «ἀντικείμενον δὲν παύει δι' ὅλας τὰς γλώσσας νὰ εἶναι τὸ αὐτὸ» (ἔ. ἀ.). Τὸ κριτήριον τῆς συνωνυμίας βασίζεται συνεπῶς, εἰς τὴν ὑπερβατικὴν θεμελίωσιν τῆς ἀντικειμενικότητος τοῦ ἀντικειμένου. Πρβλ. ἐπίσης Gadamer (1972), ἰδ. 362-367: «Γλῶσσα ὡς μέσον ἑρμηνευτικῆς ἐμπειρίας». Ὁ G. ἀναπτύσσει ἐκεῖ μίαν γλωσσοφιλοσοφικὴν θεμελίωσιν τῆς Ἑρμηνευτικῆς παντὸς εἴδους (φυσικοῦ, λογοτεχνικοῦ, ἐπιστημονικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ) λόγου. Γλῶσσα εἶναι τὸ μέσον τῆς ἑρμηνευτικῆς ἐμπειρίας καὶ μετάφρασις εἶναι τὸ στοιχεῖον τοῦ μέσου τούτου.

εἶναι ἕνα τετριμμένον πρόβλημα[32]. Ἡ «ὑποστασιοποιημένη Σημαντικὴ» εἶναι ἀπὸ τοῦ Χρυσίππου μέχρι τοῦ Frege συνδεδεμένη μὲ μίαν σημειωτικὴν θεωρίαν περὶ γλώσσης: γλῶσσα εἶναι τὸ ἀσήμαντον ἐξωτερικὸν κάλυμμα, τὸ ὁποῖον ἀνταλλάσσομεν ἀπὸ περιπτώσεως εἰς περίπτωσιν, χωρὶς ὅμως νὰ μεταβάλλωμεν τὸ ἐντατικὸν-ἐννοιολογικὸν ἢ τὸ ἐκτατικὸν-ὀντολογικὸν περιεχόμενον. Μόνον μὲ τὴν παρὰ Humboldt παρατηρουμένην ροπὴν μίας λειτουργικῆς καὶ διαλεκτικῆς ἀλλαγῆς εἰς τὴν Σημαντικήν, ἡ ὁποία θεματοποιεῖ τὸ πρόβλημα τῆς ἀτομικοποιήσεως τῆς γλώσσης, συνεπῶς καὶ τὴν πραγματιστικὴν-ρητορικὴν μορφὴν τῆς σημασίας πέραν τῆς ἁπλῆς λογικῆς της μορφῆς, ὑποχρεοῦται κατὰ πρῶτον ἡ Σημαντικὴ νὰ ἀσχοληθῇ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητος τῆς μεταφράσεως[33].

Κάθε γενικὴ θεωρία τῆς γλώσσης (Humboldt, Chomsky)[34] πρέπει νὰ

32. Πρβλ. Frege (1966) περὶ «νοήματος» καὶ «σημασίας», καθὼς καὶ ἔτερα χωρία ἀπὸ τὸ λοιπὸν λογικο-σημαντικὸν ἔργον του, κυρίως ἀπὸ τὰ κατάλοιπά του. Πρόκειται περὶ ἑνὸς αὐτοσυνειδητοποιημένου Χρυσίππου, ὅπως τονίζουν π.χ. ὁ Kneale ἢ ὁ Mates.

33. Πρβλ. Humboldt (1969), 16-17, 153, 591 ἑπ., καὶ Liebrucks (2), 250 ἑπ., καθὼς καὶ Schleiermacher, (ἔ. ἀ. 60). Δὲν εἶναι τυχαῖον τὸ γεγονός, ὅτι εἰς τὴν περίφημον μελέτην τοῦ τελευταίου περὶ τῶν μεθόδων τῆς μεταφράσεως προηγεῖται μία ὀξεῖα κριτικὴ τῆς ὑποστασιοποιημένης Σημαντικῆς τῶν προσπαθειῶν του διὰ τὴν διευκρίνισιν μίας διαλεκτικῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως. Ἐπειδὴ ἡ σκέψις — ὁ κόσμος τῶν νοημάτων ἢ τῶν λεκτῶν (Frege/Χρύσιππος) — δὲν εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὴν γλωσσικήν του ἔκφρασιν, γίνεται ἡ μετάφρασις σοβαρὸν πρόβλημα διὰ κάθε εἶδος γλωσσικῆς ἀλληλοπροσεγγίσεως. Ἡ παραδεδομένη μορφὴ «χημικῆς ἀναλύσεως» (ἢ καλύτερον «ἀλχημείας», διὰ νὰ ὁμιλήσωμεν μὲ τὸν Quine) τῶν νοημάτων δὲν εἶναι πλέον εἰς θέσιν νὰ καθησυχάσῃ τὸν θεωρητικὸν τῆς μεταφράσεως. Πρὸ τῆς «ἀλογίας» (Irrationalität), ἡ ὁποία διεισδύει εἰς ὅλα τὰ στοιχεῖα δύο ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν» (ἔ. ἀ. 42), συνίσταται τώρα ἡ «μωρὰ ἐπιχείρησις τῆς μεταφράσεως» (45) εἰς τὴν ἀπορητικὴν ζήτησιν τῆς διαλεκτικῆς συμφιλιώσεως τοῦ ξένου μὲ τὸ ἰδικόν μας (πρβλ. τὸ δεύτερον ρητὸν τοῦ Humboldt). Μετάφρασις εἶναι κατὰ ταῦτα εἰς ὅλας τὰς μορφάς της ἡ τέχνη τῆς κυριαρχίας ἐπὶ τῆς ἀ-λογίας αὐτῆς, τὸ σισυφικὸν ἰδανικὸν τοῦ νὰ θέλωμεν νὰ κάμωμεν σύμμετρα καὶ συμβλητὰ ὅσα εἶναι ἀσύμμετρα καὶ ἀσύμβλητα, δηλ. τὰς ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσας. Ἡ κρίσις τῶν θεμελίων τῆς «ἀφελοῦς» θεωρίας τῆς μεταφράσεως, ὅπως τὴν ἐπιδιώκει ὁ Quine, ἔλαβε χώραν περίπου 150 χρόνια παλαιότερον.

34. Τὸ πρόβλημα τῆς συμφιλιώσεως τῶν δύο τούτων πλευρῶν εἶναι εἰς τὸν Humboldt πολὺ σοβαρόν, διότι οὗτος ἐπιδιώκει μίαν συμφιλίωσιν τῆς γλώσσης ἐν γένει καὶ τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν. Ὡς «πολικὸν ἀστέρα» εἰς τὸν λαβύρινθον τῆς γλωσσικῆς θεωρίας θεωρεῖ ὁ Η. τὴν ἑξῆς χαρακτηριστικὴν ἀρχήν: «Ἡ γλῶσσα κεῖται μόνον εἰς τὴν συνδεδεμένην/συγκεκριμένην συνάφειαν τοῦ λόγου. Γραμματικὴ καὶ Λεξικὸν εἶναι μόλις συγκριτέα μὲ τὸν νεκρὸν σκελετὸν τῆς γλώσσης» (ἔ. ἀ. 186). Εἰς τὸν Chomsky παρατηροῦμεν ἀντιθέτως μίαν ἁπλῆν οὐδετεροποίησιν τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τούτου (πρβλ. ἐπίσης Katz (1972), passim. Ἡ συντακτικὴ καὶ σημαντικὴ ἱκανότης τοῦ «ἰδανικοῦ ὁμιλητοῦ» καὶ «λογικοῦ» χωρίζεται μεθοδικῶς ἀπὸ τὴν συγκεκριμένην «ἐκτέλεσίν» της. Ἡ ἀκώλυτος θεωρία ἀρκεῖται εἰς μίαν ἐξέτασιν τοῦ «σκελετοῦ», μὲ τὸ νὰ ὑψώνῃ τὰ ἐλαττώματά της εἰς ἀρετάς. Οὕτω προετοιμάζεται ἡ ἀναγωγὴ τῆς διαλεκτικῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως εἰς μίαν ἐμπειρικὴν ἔννοιαν, δηλ. ἡ ἐξαφάνισίς της (πρβλ. κατ. παράγρ. 8).

λύση τὸ πρόβλημα τῆς σ υ μ φ ι λ ι ώ σ ε ω ς μεταξὺ τῆς λογικῆς πλευρᾶς τῆς σημασίας καὶ τῆς ἀντιστοίχου καθολικῆς γλώσσης ἀφ' ἑνός, καὶ τῆς πραγματιστικῆς-ρητορικῆς πλευρᾶς τῆς σημασίας καὶ τῆς ἐπὶ μέρους γλώσσης ἀφ' ἑτέρου. Πρέπει ἄρα νὰ ἐρευνηθῆ πῶς ἡ ἐπὶ μέρους γλῶσσα ἐφαρμόζει καὶ ἀτομικοποιεῖ τὴν γενικὴν καὶ λογικὴν σημασίαν — τὸν ἀποφαντικὸν λόγον (locutionary) — βάσει τῶν ἰδικῶν της «ρητορικῶν» καὶ «ἐλλόγων» δυνατοτήτων (illocutionary)[35] (Austin) ἐν γένει. Κατὰ ταῦτα τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ὄχι πλέον ὡς λογικο-ἀναλυτικὸν πρόβλημα, μὲ ἀπολυτοποίησιν τῆς λογικῆς σημασίας, ἀλλὰ οὔτε καὶ ὡς ἐμπειρικὸν πρόβλημα, μὲ νατουραλιστικὴν ἀναγωγὴν τοῦ ρητορικοῦ καὶ πραγματιστικοῦ πόλου τῆς σημασίας (ὅπως π.χ. εἰς τὸν Quine), ἀλλὰ ὡς διαλεκτικὸν πρόβλημα. Ζητεῖται ἡ «ταυτότης ἐν τῇ διαφορᾷ» (Identität in der Nichtidentität) τῶν ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν. Ὅλαι αἱ ἔννοιαι τῆς σημαντικῆς θεωρίας, καὶ συνεπῶς καὶ ἐκεῖναι τῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως, γίνονται τώρα πρόβλημα γλωσσολογικὸν καὶ φιλοσοφικόν. Ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι μόνον φορεὺς μίας ἐντατικῆς σημασίας (intentionaler Sinn), τῆς ὁποίας ἡ δυνατότης εἶναι καθαρῶς λογικο-ἀναλυτικὸν ζήτημα (πρβλ. Carnap, Frege). Ἡ γλῶσσα εἶναι ταυτοχρόνως μέσον τῆς αὐτο-εφαρμογῆς της εἰς τὴν συγκεκριμένην συνάφειαν τοῦ λόγου. Τόσον κατὰ ἐντατικὸν ἢ ἐκτατικὸν τρόπον τῆς λογικο-ἀποφαντικῆς σημασίας (intentionale / extensionale Bedeutung), ὅσον καὶ κατὰ τὴν ρητορικὴν-πραγματιστικὴν ἄποψιν τῆς σημασίας εἶναι τὰ κριτήρια τῆς σημασίας, καὶ συνεπῶς καὶ τῆς συνωνυμίας, σχετικὰ πρὸς τὰς ἐπὶ μέρους γλώσσας καὶ ὄχι ἀπόλυτα. Ἡ θεωρία τῆς μεταφράσεως καὶ ἡ θεωρία τῆς Σημαντικῆς — δύο πλευραὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ νομίσματος — καλοῦνται ἄρα, πέραν τῆς λογικο-ἀναλυτικῆς ἢ ἐμπειρικῆς χροιᾶς, νὰ προσλάβουν διαλεκτικὸν χαρακτῆρα.

5. Τοῦτο ὁδηγεῖ εἰς τὸ δεύτερον πρόβλημα τῆς ἁρμοδιότητος. Ποῖος εἶναι ἁρμόδιος διὰ τὴν ἐξήγησιν τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως; Ὅπως φαίνεται, διεκδικοῦν τὴν ἁρμοδιότητα αὐτὴν διάφοροι κλάδοι μὲ διαφορετικοὺς σκοπούς, διαφόρους μεθοδολογικὰς προϋποθέσεις καὶ διάφορα κριτήρια σπουδαιότητος. Ἡ ἔννοια τῆς μεταφράσεως εὑρίσκεται εἰς τὸ ἓν ἄκρον μίας βαθμίδος, ἡ ὁποία μέσῳ ἑρμηνείας (Interpretation), γλωσσικῆς ἀναπαραστάσεως (Rekonstruktion) καὶ συμβολισμοῦ (symbolische Dechiffrierung) καταλήγει εἰς τὸ ἄλλο ἄκρον τῆς ἀλληγορίας (allegorische Deutung). Διὰ τοὺς ποικίλους τούτους τρόπους γλωσσικῆς, ἀμοιβαίας προσεγγίσεως

35. Πρβλ. τὸ ἐξαίρετον ἔργον τοῦ Austin, ὅπου ἐπανακτᾶται ὄχι ἡ λογική, ἀλλ' ἡ ρητορικὴ διάστασις τῆς σημασίας. Συνέπεια διὰ τὴν μετάφρασιν: ὄχι κριτήρια συνωνυμίας τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου, ἀλλὰ καὶ κριτήρια «ἰσοδυναμίας» τῶν «ρητορικῶν» καὶ «ἐλλόγων» ἱκανοτήτων τοῦ Λόγου ἐν γένει, μία πολὺ δυσχερεστέρα ἐπιχείρησις.

τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς δυνατότητος καὶ συνεπῶς τῆς ἁρμοδιότητος. Ὅπως φαίνεται ἐκ τῶν πραγμάτων δύο εἶναι κατ' ἀρχὴν οἱ ἁρμόδιοι: ὁ γλωσσολόγος καὶ ὁ φιλόσοφος τῆς γλώσσης ἐν γένει.

Ἡ μετάφρασις εἶναι κατ' ἀρχὴν ἔργον τοῦ γλωσσολόγου. Ἡ θέσις τοῦ Quine ἀναπτύσσεται, ὅπως εἴδαμε, ἐντὸς αὐτῶν τῶν γλωσσολογικῶν πλαισίων. Πρόκειται κατὰ βάθος διὰ τὴν σύγκρισιν δύο διαφορετικῶν γλωσσῶν εἰς τὰ πλαίσια μίας Συγκριτικῆς Γλωσσολογίας, ἡ ὁποία εἶναι ἕνας κλάδος μεταξὺ ἄλλων πολλῶν, ἀσχολουμένων μὲ τὴν γλῶσσαν, πχ. τῆς Ἑρμηνευτικῆς ἢ τῆς Φιλολογίας. Ἐξ ἄλλου διὰ τὴν δυνατότητα τῆς μεταφράσεως ἐνδιαφέρεται καὶ ὁ φιλόσοφος τῆς γλώσσης, ὁ ὁποῖος ἐξετάζει τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως μὲ τὴν καθολικὴν σκοπιάν του. Ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ ἐρωτήσει: τί ζητεῖ καὶ ὑπόσχεται ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τὴν ἀνάπτυξιν τῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως; Μήπως μεταβαίνει εἰς ξένα καὶ φιλοσοφικῶς ἄγονα πεδία; Οἱ φόβοι αὐτοὶ εἶναι ἀδικαιολόγητοι. Ὁ γλωσσολόγος κατὰ τὴν λύσιν τῆς καθαρῶς γλωσσικῆς πλευρᾶς τοῦ προβλήματος ἐρευνᾶ, ὅπως π.χ. ὁ Quine, τὴν δυνατότητα τῆς μεταφράσεως καὶ τῶν ἐπὶ μέρους σχέσεων μεταξὺ φυσικῶν γλωσσῶν (natürliche Alltagssprache). Ἀλλὰ ἡ φυσική, τοὐτέστιν ἡ καθομιλουμένη γλῶσσα δὲν εἶναι ἡ μόνη μορφὴ γλώσσης, καὶ ἡ μετάφρασις μεταξὺ φυσικῶν γλωσσῶν δὲν εἶναι ταυτόσημος μὲ τὴν μετάφρασιν ἐν γένει. Ἐὰν πράγματι εἶχον οὕτω τὰ πράγματα, τότε κάθε θεωρία τῆς μεταφράσεως θὰ συνέπιπτε μὲ τὴν γλωσσολογικὴν θεωρίαν. Θέμα ἁρμοδιότητος οὔτε κἂν θὰ ἐτίθετο. Οὔτε ὅμως ἡ ἔννοια τῆς γλώσσης συμπίπτει μὲ τὴν ἔννοιαν τῆς φυσικῆς γλώσσης, οὔτε τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως εἶναι ταυτόσημον μὲ τὸ γλωσσολογικὸν πρόβλημα. Πέραν τῆς φυσικῆς ὑπάρχει ἡ ποιητική, τεχνητὴ γλῶσσα τῆς Λογοτεχνίας, ἡ «ἰδεατὴ» τῆς Ἐπιστήμης (Idealsprache), καὶ ἡ μετακριτικὴ τῆς Φιλοσοφίας.

Ὁ φιλόσοφος τῆς γλώσσης ἔχει ὡς ἀποστολὴν νὰ ἐρευνήσῃ ὅλας τὰς μορφὰς αὐτὰς τῆς γλώσσης, καθ' αὐτὰς καὶ εἰς σχέσιν πρὸς ἀλλήλας. Οὕτω καὶ μία φιλοσοφική, διαλεκτικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως θὰ εἶχεν τὴν ὑποχρέωσιν νὰ ἐρευνήσῃ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως εἰς ὅλας τὰς πτυχάς του, τοὐτέστιν νὰ ἐξετάσῃ τὴν δυνατότητα κάθε γλωσσικῆς ἀπεικονίσεως καὶ ἀλληλοπροσεγγίσεως. Ἄρα ὁ φιλόσοφος τῆς γλώσσης, καὶ συνεπῶς καὶ ὁ φιλόσοφος τῆς μεταφράσεως, δὲν καταχρᾶται τῆς ἁρμοδιότητος τοῦ γλωσσολόγου εἰς τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως, οὔτε καὶ τὸν μιμεῖται, ἀλλὰ τὸν ἐλέγχει, μὲ τὸ νὰ ὑπερβαίνῃ τὰ στενὰ περιθώρια τοῦ γλωσσολόγου. Ἐπειδὴ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως εἶναι πολύπλευρον (τοῦτο γνωρίζουν καλῶς ἀντιπρόσωποι τῆς Ἑρμηνευτικῆς, ὅπως ὁ Schleiermacher καὶ ὁ Gadamer, ἀλλὰ ἀγνοοῦν οἱ φυσιοκρατισταί μονισταί, ὅπως ὁ Quine), αἱ ἁρμοδιότητες τοῦ γλωσσολόγου καὶ τοῦ φιλοσόφου διὰ τὴν διευκρίνισίν του ἀλληλοσυμπληροῦνται ἀλλὰ δὲν ἀλληλοαποκλείονται.

6. Τὸ ὅτι ἡ ἔννοια τῆς μεταφράσεως εἶναι «συστηματικῶς ὁμώνυμος» (systematisch vieldeutig) θὰ δειχθῇ, ἐὰν ἀναλύσωμεν τὰς συνεπείας τῆς θέσεως τοῦ Quine καὶ διὰ τὰ λοιπὰ πεδία τοῦ λόγου. Φαίνεται, ὅτι ὁ κίνδυνος τῆς ἀπροσδιοριστίας ἀπειλεῖ ὄχι μόνον τὴν Γλωσσολογίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν Ἑρμηνευτικήν, τὴν Θεωρίαν τῆς Ἐπιστήμης καὶ τὴν Μεταφιλοσοφίαν ταυτοχρόνως. Κάθε φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως πρέπει νὰ ἐκκαθαρίσῃ τὸ πολυσύνθετον πρόβλημα τῆς μεταφράσεως διὰ κριτικῆς ἐνασχολήσεως μὲ ὅλα τὰ πεδία τοῦ λόγου. Κατὰ τὴν κριτικήν του αὐτὴν πορείαν μέσῳ διαφορετικῶν μορφῶν μεταφράσεως καὶ γλώσσης θὰ ἠδύνατο ὁ θεωρητικὸς τῆς μεταφράσεως νὰ χρησιμοποιήσῃ τὴν θέσιν τοῦ Quine ὡς «νῆμα τῆς Ἀριάδνης», προκειμένου νὰ εὕρῃ διέξοδον εἰς τὸν λαβύρινθον τῆς μεταφράσεως.

Α'. Ἡ μετάφρασις ὡς γλωσσολογικὸν πρόβλημα. Ἡ θέσις τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως καὶ τῆς σημασίας ἀποτελεῖ ἐπίθεσιν ἐναντίον μίας γενικῆς θεωρίας τῆς γλώσσης (Chomsky/Katz). Ἡ θέσις του ἀφορᾶ κατ' ἀρχὴν τὴν γλωσσολογικὴν πλευρὰν τοῦ προβλήματος. Ἐπειδὴ ἡ θέσις ἐξετέθη εἰς τὸ πρῶτον μέρος τῆς παρούσης μελέτης, θὰ τὴν ἀνακεφαλαιώσωμεν ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς γλωσσολογικῆς ἀπόψεως τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως. Πρόκειται περὶ τῆς ἰσχύος τῶν συντακτικῶν, σημαντικῶν καὶ ὀργανωτικῶν καθολικῶν νόμων (linguistic universals) μίας γενικῆς θεωρίας τῆς σημασίας καὶ τῆς μεταφράσεως[36] (πρβλ. Katz). Ὁ Quine ἀποφεύγει τὴν «ἐντατικὴν σημασίαν» (intentionale Bedeutung) καὶ κρίνει πᾶσαν μορφὴν ἐντατικῆς Σημαντικῆς (Theory of Meaning), μὲ τὰς θεμελιώδεις ἐννοίας της, π.χ. τῆς σημασίας (meaning), τῆς συνωνυμίας (synonymy) ὡς ταυτότητος σημασίας, τοῦ νοήματος (significance) ὡς κατοχῆς σημασίας, τῆς ἀναλυτικότητος (analyticity) ὡς ἀληθείας βάσει σημασίας, καὶ τῆς λογικῆς ἀκολουθίας (entailment) βάσει τῆς ἀναλυτικῆς ἀληθείας. Ὅλαι αἱ ἔννοιαι αὐταὶ προϋποθέτουν τὸν ὁρισμὸν τῆς σημασίας, ἀλλὰ ὁ ὁρισμός της προϋποθέτει κυκλικῶς τὸν ὁρισμὸν τῶν ἄλλων. Ὁ Quine ὑποστηρίζει ἀντιθέτως μίαν ἐπιστημονικῶς βάσιμον μορφὴν ἐκτατικῆς Σημαντικῆς (Theory of Reference), τῆς ὁποίας βασικαὶ ἔννοιαι εἶναι π.χ. ἡ ὀνομασία (naming), ἡ ἀλήθεια (truth), ἡ ἀπόφανσις (denotation), ἡ ἔκτασις τῶν ἐννοιῶν (extension), ἡ ἀξία τῶν διαφορικῶν (value of variables), ἡ οὐσία (existence) κλπ.[37]. Ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς

---

36. Πρβλ. τὸ ἔργον τοῦ Katz (1972): Σημαντικὴ θεωρία ὡς ἡ μέχρι τοῦδε καλυτέρα προσπάθεια κωδικοποιήσεως τῆς πολὺ ἑτερογενοῦς συζητήσεως γύρω ἀπὸ τὴν ἰσχὺν καὶ δικαιολόγησιν τοιούτων συντακτικῶν καὶ σημαντικῶν καθολικῶν νόμων.

37. Διὰ τὴν διπλῆν αὐτὴν μορφὴν τῆς Σημαντικῆς, πρβλ. Quine, *Notes on the Theory of Reference* ἐν *From a Logical Point of View*, N. York 1963, 130-138. Ἡ ἔρις μεταξὺ Quine

μεταφράσεως ἰσχύει δι' ἀμφοτέρας τὰς πλευρὰς τῆς σημασίας. Τὸ ἰδανικὸν τοῦ κριτηρίου ἀπολύτου συνωνυμίας — διὰ τὴν μετάφρασιν — καθίσταται κατὰ ταῦτα ἀδύνατον, ἁπλοῦς μῦθος.

Ἡ θέσις ἐκτίθεται κατὰ γλωσσολογικο-μεθοδολογικὴν ἔννοιαν. Τὸ Χ τῆς ἐμπειρίας, ἡ ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσα, δύναται νὰ ἀποδοθῇ μὲ διαφορετικοὺς τρόπους. Θέμα: ἀληθὲς ἢ ψευδὲς δὲν τίθεται διὰ τὴν μετάφρασιν πέραν ἑνὸς ἐμπειρικῶς καθοριστέου ὁρίου. Παρὰ Quine ἐκφράζεται ἡ ἀπροσδιοριστία αὐτὴ ὡς συνέπεια τῆς Μεθοδολογίας τῆς ἐμπειρικῆς Ἐπιστήμης, ὄχι ὅμως ὡς συνέπεια μίας «ἐνορατικῆς» προβληματικότητος τῆς Λογικῆς τῶν σημαντικῶν ἐννοιῶν, βάσει π.χ. μίας Μεταφυσικῆς τῆς ἐξατομικεύσεως τῶν γλωσσῶν. Ἡ προβληματικότης ἑνὸς Schleiermacher καὶ Leibniz: «ἡ ἀπόδοσις μίας ξένης γλώσσης εἶναι θεωρητέα ὡς ἄπειρος προσέγγισις» ἀνακτᾶται ὑπὸ τοῦ Quine ὄχι μεταφυσικῶς ἀλλὰ μεθοδικῶς. Ἀπροσδιοριστία καὶ ἀλογία εἶναι καὶ διὰ τὸν Quine δύο σοβαροὶ κίνδυνοι, τῶν ὁποίων ἡ συνειδητοποίησις εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεσις μίας ἐπιτυχοῦς κατανοήσεως καὶ κατανικήσεως τῆς ἀπειρότητος τῆς μεταφράσεως. Ἡ ἐπίθεσις τοῦ Quine ἐντὸς τῆς Γλωσσολογίας ἐναντίον τοῦ προσδιοριστοῦ καὶ ἐλλόγου ἰδανικοῦ τῆς μεταφράσεως προκαλεῖ τὴν ὑπόνοιαν, ὅτι καὶ εἰς τὰ ἄλλα πεδία τοῦ λόγου ἐμφωλεύει ὁ αὐτὸς κίνδυνος.

Β΄. Ἡ μετάφρασις ὡς ἑρμηνευτικὸν πρόβλημα. Ἀκόμη καὶ ἡ Γενικὴ Φιλολογία (π.χ. Boeckh) πρέπει νὰ ἀσχοληθῇ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως. Αὕτη διασαφηνίζει τὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως ὡς συναφείας τῶν ἐννοιῶν: κατανόησις (Verstehen), ἑρμηνεία (Interpretation) καὶ ἀναπαράστασις (Rekonstruktion). Ἐπειδὴ ἡ Φιλολογία ὡς Ἑρμηνευτικὴ θεωρεῖ τὴν γραμματικὴν πλευρὰν τῆς ἑρμηνείας καὶ κριτικῆς ἀπολύτως ὡς τὸ Α καὶ Ω, (grammatische Interpretation/Kritik) προϋ-

---

καὶ Katz γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως μίας Γενικῆς θεωρίας Σημαντικῆς ἀφορᾷ πρὸ παντὸς τὰς σχέσεις τῶν δύο πόλων τῆς σημασίας. Ὁ Quine ἀντιπροσωπεύει τὴν θέσιν ὅτι ἡ ἐντατικὴ σημασία δύναται νὰ ἀναχθῇ εἰς ἐκτατικὴν σημασίαν. Τὸ πρωταρχικὸν φαινόμενον εἶναι δι' αὐτόν, τὸ τί σημαίνει ἡ γλῶσσα. ὄχι τὸ πῶς τὸ σημαίνει. Γλῶσσα εἶναι τὸ μέσον τῆς ἀναφορᾶς πρὸς τὴν πραγματικότητα. Μία καθαρῶς ἐντατικὴ Σημαντικὴ δὲν εἶναι κατ' αὐτὸν κἂν εἰς θέσιν νὰ ἐξηγήσῃ τὴν σχέσιν τῆς ὀνομασίας (ὄνομα / πρᾶγμα), τῆς κατηγορήσεως (κατηγορούμενον / ἔκτασις ἰσχύος της) καὶ τῆς ἀποφάνσεως (ἀλήθεια /ψεῦδος τῶν προτάσεων). Ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰν προσπαθεῖ ὁ Katz νὰ δείξῃ, ὅτι ναὶ μὲν διὰ τὴν λογικὴν Σημαντικὴν ἠμπορεῖ τὸ ἐκτατικὸν ἰδανικὸν νὰ εἶναι χρήσιμον, ἀλλὰ ὅταν πρόκειται περὶ μίας ἀναπαραστάσεως τῆς σημαντικῆς ἱκανότητος τοῦ ὁμιλητοῦ, τότε πρέπει νὰ ἐξηγήσωμεν ἄλλα σημαντικὰ φαινόμενα, ὅπως π.χ. συνωνυμία καὶ παράφρασις, σημαντικὴ ὁμοιότης καὶ διαφορά, ἀντωνυμία (ἄρνησις), ὑπόταξις, ἀνοησία, καὶ σημαντικὴ ἀνωμαλία, ὁμωνυμία, περιττότης, σημαντικὴ ἀλήθεια (ἀναλυτικότης, μεταγλωσσικὴ ἀλήθεια κλπ.) σημαντικὸν ψεῦδος (ἀντίφασις, μεταγλωσσικὸν ψεῦδος), σημαντικὴ παραδοξία, λογικὴ ἀκολουθία, σημαντικὴ προϋπόθεσις, δυνατὴ ἀπάντησις εἰς ἐρώτησιν, αὐτοαπαντωμένη ἐρώτησις κλπ. (πρβλ. Katz, ἔ. ἀ., passim, καὶ ἰδ. 5 ἑπ.)

ποθέτει αὕτη τὴν λύσιν τῆς γλωσσολογικῆς πλευρᾶς τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως. Ἀλλὰ ἡ φιλολογικὴ Ἑρμηνευτικὴ ὑπερβαίνει τὰ στενὰ ὅρια τῆς Γλωσσολογίας, ἐπειδὴ ἐπιδιώκει τὴν συμφιλίωσιν τῆς γραμματικῆς πλευρᾶς τῆς ἑρμηνείας καὶ κριτικῆς μὲ τὴν ἀ τ ο μ ι κ ὴ ν μορφὴν ταύτης (Individuelle/psychologische/Interpretation und Kritik). Ὄχι ὡς ἀφηρημένη ἐπιστήμη, ὅπως ἡ Γλωσσολογία, ἀλλ' ὡς τέχνη τοῦ ἀτομικοῦ (τὸ ὁποῖον ὅμως διέπεται ὑπὸ ἰδιαζόντων νόμων) ἐμφανίζεται ἡ Ἑρμηνευτική. Ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰν θεματοποιεῖται ἡ διάστασις τῆς «γ ε ν ε τ ι κ ῆ ς» καὶ ἱ σ τ ο ρ ι κ ῆ ς (genetische ἢ technische) ἑρμηνείας καὶ κριτικῆς, (historische Interpretation und Kritik), ἡ ὁποία ἀφορᾶ τεχνητὸν ὄχι φυσιολογικὸν τρόπον τοῦ ὁμιλεῖν καὶ ἀσχολεῖται ὄχι μὲ τὴν ἀδιάφορον-λογικήν, ἀλλὰ τὴν πραγματιστικὴν-διαλεκτικὴν μορφὴν τῆς σημασίας. Μετάφρασις εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς συναφείας ὅλων αὐτῶν τῶν ἀπόψεων τῆς ἀποδόσεως τοῦ ξένου λόγου. Ὅλαι αἱ διαστάσεις αὐταὶ τοῦ τεχνητοῦ, λογοτεχνικοῦ λόγου εἶναι ἀναγκαῖαι διὰ τὴν λύσιν τοῦ ἑρμηνευτικοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως[38].

Εἶναι εὐνόητον, ὅτι ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς μεταφράσεως τοῦ καθαρῶς γλωσσολογικοῦ τύπου παρὰ Quine ἰσχύει καὶ διὰ τὴν ἑρμηνευτικὴν ἄποψιν τοῦ προβλήματος. Τὰ παράμετρα τῆς ἀπροσδιοριστίας αὐξάνονται ἐντὸς τῆς π ο λ υ δ ι α σ τ ά τ ο υ ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως. Ἀναλόγως διαφορετικὸς εἶναι καὶ ὁ τρόπος, μὲ τὸν ὁποῖον δικαιολογεῖται ἡ ἀπροσδιοριστία. Ἡ μονὰς τοῦ συγγραφέως τῶν ὑπὸ ἑρμηνείαν κειμένων εὑρίσκεται— μέσῳ τῶν τεσσάρων εἰδῶν ἑρμηνείας καὶ κριτικῆς — εἰς μίαν ἄπειρον σχέσιν μὲ τὰς ἄλλας μονάδας. Μία μοναδική, ἀποκλειστική, ἀλλὰ ἀληθὴς ἑρμηνευτικὴ μετάφρασις δὲν εἶναι δυνατή, ἀλλὰ μόνον μία «ἑνορατικὴ προσέγγισις». Γλωσσικαὶ μονάδες δὲν εἶναι ἀριθμητικαὶ μονάδες, εὐκόλως διαπλασιαστέαι, οὔτε καὶ θεωρητικὰ συστήματα, εὐχερῶς ἀπεικονιστέα. Εἶναι μᾶλλον ποιοτικαὶ μονάδες («εἰδητικοὶ ἀριθμοί», διὰ νὰ ὁμιλήσωμεν μὲ τὸν Πλάτωνα), τῶν ὁποίων ἡ ἀπεικόνισις παραμένει μία ἰδανικὴ καὶ ἄπειρος προσέγγισις[39].

Ἀλλὰ καὶ ἡ «ὀντολογικὴ στροφὴ» τῆς Ἑρμηνευτικῆς (Gadamer) ἀντιπροσωπεύει μίαν ἀπροσδιοριστίαν τῆς ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως. Μὲ

---

38. Πρβλ. τὴν ἀξιοσημείωτον καὶ μέχρι τοῦδε μὴ ὑπερκερασθεῖσαν προσπάθειαν τοῦ Boeckh νὰ θεμελιώσῃ μίαν «τυπικὴν θεωρίαν τῆς φιλολογικῆς Ἐπιστήμης» κατ' ἀντιδιαστολὴν πρὸς τὴν φιλολογικὴν «Τέχνην» (ὅπως τὴν διδάσκεται ὁ φοιτητὴς εἰς Ἀθήνας π.χ.). Διὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν τεσσάρων εἰδῶν ἑρμηνείας πρβλ. ἰδ. σελ. 83 ἑπ, διὰτὴν ἀνάλογον τῆς κριτικῆς, σελ. 170 ἑπ.

39. Μὲ ἀναφορὰ εἰς τὸν Leibniz τονίζει ὁ Boeckh: «Ἡ φιλολογία, ὅπως καὶ κάθε ἄλλη ἐπιστήμη, εἶναι ἀτελείωτον ζήτημα προσεγγίσεως», διότι «ἐκεῖ ὅπου λήγει ἡ ἀπειρότης, ἐκεῖ παύει ἡ ἐπιστήμη νὰ ὑπάρχῃ» (Ἐ.ἀ. 16, 15).

τὴν διαλεκτικήν της μεταξὺ ἐρωτήσεως καὶ ἀπαντήσεως μεταξὺ τῶν ὑπὸ μετάφρασιν πόλων, καὶ μεταξὺ ἑρμηνευτικῆς προκατανοήσεως καί κυκλικῆς ἐφαρμογῆς κατὰ τὴν «λογικὴν ἀναπαράστασιν» τοῦ διαλεκτικοῦ φαινομένου τῆς «οἰκειοποιήσεως τοῦ ξένου» — τοῦ στοιχείου πάσης μορφῆς μεταφράσεως — διανοίγει ἡ φιλοσοφικὴ Ἑρμηνευτικὴ ταυτοχρόνως μίαν ὑπερβατικὴν καὶ ἱστορικὴν διάστασιν τῆς κατανοήσεως, τῆς ὁποίας ἡ τελεία κατάκτησις παραμένει ἰδανικὸν τέρμα εἰς τὸν ἄπειρον ἀλληλοκαθρεπτισμὸν τῶν γλωσσικῶν μονάδων. Ὅπου τὰ γνωστὰ κριτήρια τῆς ἀντικειμενικῆς ἐπιστήμης δὲν ἰσχύουν, ἐκεῖ παραμένει μόνον ἡ ὑπερβατικὴ ὑφὴ — ἡ κυκλικὴ ὑφὴ — τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως (Heidegger) μόνος τρόπος ἐξηγήσεως τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως[40].

Γ'. Ἡ μετάφρασις ὡς πρόβλημα τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης. Δὲν θὰ ἦτο «μετάβασις εἰς ἄλλο γένος», ἐὰν θὰ ὁμιλούσαμεν περὶ μεταφράσεως ὡς προβλήματος τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης (Wissenschaftstheorie). Τὸ ἴδιον ἰσχύει καὶ διὰ τὸν λόγον περὶ ἐπιστημονικῆς γλώσσης. Δὲν πρόκειται καὶ ἐδῶ περὶ ἁπλῆς μεταφορᾶς. Ἤδη τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς συμφιλιώσεως μεταξὺ θεωρίας καὶ ἐμπειρίας κατὰ γλωσσικὴν ἔννοιαν, πρόβλημα μὲ τὸ ὁποῖον παλαίει ὁ Quine κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῆς θέσεώς του.Καὶ τοῦτο εἶναι μεταφραστικὸν πρόβλημα κατ' ἐξοχήν. Μὲ τὴν «γλωσσολογικὴν στροφήν» (linguistic turn) καὶ ἐντὸς τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης τοῦ Λογικοῦ Ἐμπειρισμοῦ τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως κατὰ τρόπον πλέον ἐπείγοντα. Ἡ ἔννοια τῆς μεταφράσεως παίζει ἕναν μεγάλον ρόλον κατὰ τὰς πολλαπλὰς προσπαθείας προσδιορισμοῦ ἑνὸς «κριτηρίου τοῦ σημαντικοῦ λόγου» (criterion of cognitive significance) κατὰ τὴν «λογικὴν ἀναπαράστασιν» τῆς λογικοσημαντικῆς ὑφῆς τῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης. Αἱ ἀνεπιτυχεῖς προσπάθειαι ἀμέσου καὶ κατ' εὐθεῖαν ἀναγωγῆς τῆς θεωρητικῆς γλώσσης τῆς ἐπιστήμης ἐπὶ τῆς ἐμπειρικῆς γλώσσης (πρβλ. Carnap καὶ Hempel) δεικνύουν ἀκόμη μίαν φορὰν τὴν ἀπορίαν τῆς μεταφράσεως. Κριτήρια ἀπολύτου συνωνυμίας δὲν εἶναι δυνατά, καὶ διὰ τοῦτο ὁ κίνδυνος τῆς ἀπροσδιοριστίας εἶναι ἀναπόφευκτος[41].

---

40. Πρβλ. Gadamer (ἔ. ἀ. 250, 256). Καὶ ἡ φιλοσοφικὴ Ἑρμηνευτικὴ ὑποστηρίζει συνεπῶς μίαν διαλεκτικὴν σχέσιν μεταξὺ τῆς λογικο-τυπικῆς καὶ τῆς πραγματιστικῆς διαστάσεως τῆς σημασίας τῶν ὑπὸ μετάφρασιν καὶ κατανόησιν κειμένων. Κυμαίνεται ἄρα μεταξὺ τυπικῆς καὶ ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης. Τὸ ἀντικειμενικὸν νόημα τῶν κειμένων γίνεται κατανοητὸν μόνον μέσῳ τῆς ἑρμηνευτικῆς προκατανοήσεως, οὕτως ὥστε ἡ γένεσις καὶ ἡ ἱστορικότης της νὰ μεταβάλει τὴν καθ' αὐτὸ σημασίαν τοῦ κειμένου. Καὶ ἐδῶ εἶναι τὸ ἔργον τῆς μεταφράσεως «ἀτελείωτον πρόβλημα».

41. Πρβλ. Hempel : «Τὰ ἐμπειρικὰ κριτήρια τῆς γνωστικῆς σημασίας» ἐν ὅ.π. 101-122. Ἡ ὅλη συζήτησις δύναται νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς βαθμιαία προσέγγισις εἰς τὴν συνειδητοποίησιν τοῦ κινδύνου τῆς ἀπροσδιοριστίας, μὲ τὴν ὁποίαν ἀπειλεῖται ἡ μετάφρασις

Ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἀντίπαλον μορφὴν τῆς «λογικῆς ἀναπαραστάσεως» τῆς πραγματιστικῆς - ρητορικῆς μορφῆς τῆς σημασίας τῆς γλώσσης τῆς Ἐπιστήμης παρὰ Kuhn καὶ Feierabend τίθεται τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως. Κατὰ τὸν Kuhn, ὁ ὁποῖος ρητῶς ἀναφέρεται εἰς τὴν θέσιν τοῦ Quine καὶ ἐπεκτείνει τὴν ἰσχύν της καὶ διὰ τὴν θεωρίαν τῆς ἐπιστήμης, ἀνήκουν εἰς τὴν κλάσιν τῶν μεταφραστῶν τόσον ὁ θεωρητικός, ὅσον καὶ ὁ ἱστορικὸς τῆς Ἐπιστήμης. Ἐπειδὴ κάθε ἀντίπαλος θεωρία χρησιμοποιεῖ τοὺς ὅρους μὲ τὴν ἰδικήν της σημασίαν, εἶναι ἀδύνατον νὰ γίνεται κατ' εὐθεῖαν μετάφρασις μεταξὺ τῶν ἐπὶ μέρους τούτων γλωσσῶν. Οὐδεμία δογματική, ἀφελὴς Σημαντικὴ εἶναι πλέον εἰς θέσιν νὰ ἄρῃ τὸν κίνδυνον τῆς ἀπροσδιοριστίας αὐτῆς. Ἡ «διαλεκτικὴ» αὐτὴ στροφὴ τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης καθιστᾶ φανερόν, ὅτι τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως εἶναι πράγματι οὐσιαστικὸν πρόβλημα, ἀντιθέτως πρὸς τὴν ἄποψιν τῶν ἀντιπροσώπων τοῦ Λογικοῦ Ἐμπειρισμοῦ[42].

Οὗτοι κλίνουν εἰς τὸ νὰ ἀρνηθοῦν τὸ ἐπεῖγον τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως, διότι τὴν θεωροῦν ὡς ἁπλῆν ἀπεικόνισιν καὶ ὄχι ὡς διαλεκτικὴν συμφιλίωσιν μεταξὺ δύο γλωσσῶν. Ἡ γλῶσσα τῆς Ἐπιστήμης — ἀντιθέτως πρὸς τὴν φυσικήν, καθομιλουμένην γλῶσσαν — εἶναι τεθειμένη διὰ διϋποκειμενικῆς συνεννοήσεως. Οἱ κανόνες τοῦ σχηματισμοῦ καὶ μετασχηματισμοῦ τοῦ Λεξικοῦ καὶ τῆς Γραμματικῆς της εἶναι κατὰ συνθήκην καθαρῶς ἐκτεθειμέναι, οὕτως ὥστε μία γραμματικὴ ἑρμηνεία καὶ κριτικὴ νὰ ἀρκῇ. Παρανόησις δὲν εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ μετάφρασις εἶναι εἰς τὴν περίπτωσιν αὐτὴν ἁπλῆ ἀπεικόνισις μίας γλώσσης εἰς μίαν ἄλλην. Ἐπειδὴ οὗτοι ἀγνοοῦν τὴν πραγματικὴν - διαλεκτικὴν συνάφειαν τῆς σημασίας τῆς γλώσσης τῆς Ἐπιστήμης χάριν τῆς λογικῆς πλευρᾶς τῆς σημασίας αὐτῆς,

---

τῆς θεωρητικῆς εἰς τὴν ἐμπειρικὴν γλῶσσαν τῆς ἐπιστήμης. Ὅποιος ὅμως φθάσει εἰς τὸ σημεῖον αὐτό, εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ προχωρήσῃ «σκαλοπάτι πιὸ κάτω», νὰ θεματοποιήσῃ τὴν πραγματιστικὴν διάστασιν τῆς σημασίας» (πρβλ. σημ. 42).

42. Πρβλ. Kuhn (ἔ. ἀ. 267-269). Ὁ Kuhn ἀποδέχεται τὸν ὑπὸ τοῦ Popper γενόμενον «γλωσσολογικὸν» παραλληλισμὸν τῆς συγκρίσεως ἀνταγωνιζομένων «ἐπιστημονικῶν θεωριῶν» καὶ μεταφράσεως ξένων γλωσσῶν ἀλλὰ καταλήγει εἰς διαφορετικὰ ἀποτελέσματα. Διὰ τὸν Popper εἶναι τὸ μεταφραστικὸν πρόβλημα τὸ αὐτὸ μὲ τὴν ἐκμάθησιν μίας δευτέρας γλώσσης, διὰ τὸν Kuhn, ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται εἰς τὸν Quine, θεωρεῖται τὸ πρόβλημα πολὺ δυσκολώτερον. Πρόκειται ὄχι περὶ ἁπλῆς ἀναγωγῆς τοῦ ἰδικοῦ μας ἐπὶ τοῦ ξένου ἀλλὰ περὶ μίας διαλεκτικῆς συμφιλιώσεως τῆς ἰδικῆς μας καὶ τῆς ξένης γλώσσης. Κατὰ τὴν ἀναπαράστασιν τῆς «ὑφῆς ἐπιστημονικῶν ἐπαναστάσεων» ἐργάζεται ὁ Kuhn πράγματι μὲ μίαν διαλεκτικὴν ἔννοιαν μεταφράσεως. Ὁ ἐκθρονισμὸς τῆς κοινῆς ἐμπειρικῆς βάσεως καὶ τοῦ κοινοῦ ἐννοιολογικοῦ σχηματισμοῦ ἀνοίγει τὴν νέαν διάστασιν τῆς ἀποδοχῆς καὶ ἀπορρίψεως «τῶν τελευταίων παραδειγμάτων» (Kuhn) ἢ «γνωσσικῶν προϋποθέσεων» (Whorf) ἢ «ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων» (Quine). Ἡ ἀρχὴ τῆς γλωσσικῆς σχετικότητος (Whorf) καὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως (Quine) εὑρίσκει παρὰ Kuhn τὸ ἀνάλογόν της εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς σχετικότητος καὶ ἀπροσδιοριστίας τοῦ ἐπιστημονικοῦ λογοπαιγνίου.

νομίζουν ἐσφαλμένως, ὅτι ἡ ἀναλυτικὴ καὶ λογικὴ λύσις τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως ἀρκεῖ διὰ μίαν διαλεκτικὴν ἀναπαράστασιν τῆς μεταφραστικῆς πορείας ἀπὸ μίας ἐπιστημονικῆς γλώσσης εἰς μίαν ἄλλην, τόσον κατὰ συγχρονικὸν ὅσον καὶ κατὰ διαχρονικὸν τρόπον.

Ἀντιθέτως ὁ Kuhn, μὲ μάρτυρας τὸν Quine καὶ τὸν Popper, δεικνύει ὅτι καὶ ἡ μετάφρασις τῆς Ἐπιστήμης ὑπακούει ὄχι εἰς τὸ λογικὸν ἰδανικὸν τῆς ἀπολύτου ἀπεικονίσεως, ἀλλὰ εἰς τὸ διαλεκτικὸν ἰδανικὸν τῆς κατὰ προσέγγισιν γεφυρώσεως, τοὐτέστιν τῆς διαλεκτικῆς συμφιλιώσεως τῶν ἀντιμαχομένων γλωσσῶν τῆς Ἐπιστήμης. Κατανόησις, ἑρμηνεία καὶ ἀναπαράστασις, τρεῖς θεμελιώδεις ἀπόψεις τῆς ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως, καθίστανται κατὰ ταῦτα ἀπαραίτητοι καὶ διὰ τὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως ὡς προβλήματος τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης. Ὄχι ἡ τυπικὴ Λογική, ἀλλὰ ἡ φιλολογικὴ Ἑρμηνευτικὴ φαίνεται νὰ εἶναι ὁ στενὸς συγγενὴς τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης.

Δ.΄ Ἡ μετάφρασις ὡς μεταφιλοσοφικὸν πρόβλημα. Ἡ φιλοσοφικὴ γλωσσικὴ κοινότης δὲν δύναται ἐπίσης νὰ ἀνταποκριθῇ εἰς τὸν ρόλον της χωρὶς τὴν ἔννοιαν τῆς ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως, (καὶ χωρὶς τὰς ἐννοίας τῆς κατανοήσεως, τῆς ἑρμηνείας καὶ τῆς ἀναπαραστάσεως, αἱ ὁποῖαι συνδέονται μαζύ της). Πρῶτον, διότι κάθε φιλόσοφος τὴν χρειάζεται κατὰ τὴν ἐποικοδόμησιν τῆς ἰδικῆς του γλώσσης. Κάθε φιλοσοφικὴ γλῶσσα πρέπει νὰ θεωρηθῇ ὡς ἀποτέλεσμα τῆς μεταφράσεως τοῦ καθομιλουμένου καὶ ἀσυνειδήτου λόγου εἰς τὸν αὐτοσυνείδητον λόγον (π.χ. οἱ Kant καὶ Hegel εἶναι μάρτυρες μίας τοιαύτης μεταφράσεως κατὰ συγχρονικὸν τρόπον). Καὶ δεύτερον, διότι κάθε φιλόσοφος ἔχει νὰ κάμῃ μὲ τὴν ἑρμηνείαν τῆς παραδεδομένης φιλοσοφικῆς γλώσσης. Κάθε φιλόσοφος ἀξίας, π.χ. καὶ πάλιν οἱ Kant καὶ Hegel, ἐπιχειροῦν μίαν «λογικὴν ἀναπαράστασιν» τῆς παραδεδομένης φιλοσοφικῆς γλώσσης ἢ μᾶλλον μίαν κριτικὴν «ἐπιδιόρθωσιν» (emendation) τοῦ κειμένου της κατὰ διαχρονικὸν τρόπον. Τέλος, ἡ ἀπορία τῆς φιλοσοφικῆς συζητήσεως καὶ κριτικῆς ἀπαιτεῖ ἀκόμη μίαν φορὰν τὴν χρησιμοποίησιν τοῦ μέσου τῆς μεταφράσεως. Ἐπειδὴ κάθε φιλόσοφος (καὶ φιλοσοφικὴ «σχολὴ») ὁμιλεῖ τὴν ἰδικήν του γλῶσσαν, δὲν εἶναι δυνατὴ μία «λογικὴ ἀναπαράστασις» τῶν κριτηρίων τῆς συζητήσεως καὶ κριτικῆς αὐτῆς χωρὶς προηγουμένην λύσιν τοῦ μεταφραστικοῦ προβλήματος τῆς γλωσσικῆς αὐτῆς ἀλληλοπροσεγγίσεως.

Κατὰ ταῦτα ἀνήκει καὶ ὁ φιλόσοφος εἰς τὴν τάξιν τῶν μεταφραστῶν. Οὕτω προσφέρεται ἱκανὴ ὕλη διὰ μίαν Μεταφιλοσοφίαν, τὴν ὁποίαν θὰ ἠδυνάμεθα νὰ χαρακτηρίσωμεν ὡς μίαν φιλοσοφικὴν Ἑρμηνευτικὴν ἐν γένει. Αὕτη θὰ εἶχεν ὡς ἔργον, βάσει μίας λογικῆς καὶ ὄχι ἐμπειρικῆς μορφῆς ἀναπαραστάσεως, νὰ γίνῃ κυρία τοῦ κινδύνου τῆς ἀπροσδιοριστίας, μὲ τὸν ὁποῖον ἀπειλεῖται ὁ προσδιορισμὸς καὶ ἡ λογικότης τῆς φιλοσοφικῆς

μεταφράσεως ὑπὸ τὴν τριπλῆν προαναφερθεῖσαν ἔννοιαν. Ὁ κίνδυνος τῆς ἀπροσδιοριστίας καὶ ἀλογίας τοῦ φιλοσοφικοῦ γλωσσοπαιγνίου ἐν γένει ἐμφανίζεται ἐπειδὴ δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχουν κριτήρια ἀπολύτου συνωνυμίας κατὰ τὴν τριπλῆν περίπτωσιν μεταφράσεως — ἀπὸ τὴν καθομιλουμένην ἢ τὴν παραδεδομένην ἢ ἀντίπαλον γλῶσσαν εἰς τὴν ἰδικήν του. Ἡ Μεταφιλοσοφία θὰ εἶχε τὴν ἀποστολὴν νὰ ἀποκρούσῃ τὸν κίνδυνον αὐτὸν καὶ νὰ καταδείξῃ, ὅτι καὶ ἡ φιλοσοφικὴ Σημαντικὴ εἶναι εἰς θέσιν νὰ γεφυρώσῃ τὸ χάσμα τοῦ τριπλοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου. Τοῦτο βεβαίως ὄχι μὲ λογικο-ἀναλυτικὴν ἀπεικόνισιν, οὔτε καὶ μὲ ὑποθετικὴν πρόγνωσιν, ἀλλὰ μὲ διαλεκτικὴν συμφιλίωσιν[43].

Αἱ μέχρι τοῦδε ἐρευνηθεῖσαι μορφαὶ γλώσσης: φυσική, λογοτεχνική, ἐπιστημονικὴ καὶ φιλοσοφικὴ γλῶσσα, καθὼς καὶ αἱ ἀνάλογοι μεταθεωρίαι τοῦ λόγου: Γλωσσολογία, Ἑρμηνευτική, Θεωρία τῆς Ἐπιστήμης καὶ Μεταφιλοσοφία, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναχθοῦν εἰς μίαν μορφήν, τόσον ἐπὶ τῆς σφαίρας τοῦ ἀντικειμενικοῦ λόγου, ὅσον καὶ ἐπὶ τῆς σφαίρας τοῦ μεταθεωρητικοῦ λόγου. Πρόκειται περὶ μίας «συστηματικῆς ὁμωνυμίας» τῶν πεδίων τοῦ λόγου καὶ τῶν Μεταθεωριῶν του. Διὰ τὸν λόγον τοῦτον ἀποκλείεται καὶ ἡ ἀναγωγὴ (Redaktion) μίας γενικῆς φιλοσοφικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως εἰς μίαν καθαρῶς γλωσσολογικὴν θεωρίαν, ὅπως τὴν ἐπιχειρεῖ π.χ. ὁ Quine (βλ. τὸ πρῶτον μέρος τῆς παρούσης ἐργασίας). Διὰ τὸν γλωσσολόγον πρόκειται περὶ ἑνὸς τύπου μεταφράσεως, διὰ τὸν φιλόσοφον πρόκειται περὶ διαφορετικῶν τύπων, οἱ ὁποῖοι δὲν δύνανται νὰ ἀναχθοῦν εἰς ἕναν τύπον μεταφράσεως. Αἱ ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσαι καὶ ὁ ἑκάστοτε τύπος τῆς μεταφράσεως, καθὼς τὰ ἀνάλογα κριτήρια τῆς ὀρθότητος τῶν διαφόρων τούτων τύπων ποικίλλουν ἀπὸ τὸ ἓν πεδίον τοῦ λόγου εἰς τὸ ἄλλο. Μὲ τὴν ἀπολυτοποίησιν τοῦ γλωσσολογικοῦ τύπου τῆς μεταφράσεως ἢ μὲ μίαν ἀφηρημένην ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως ἐντὸς μίας λογικο-ἀναλυτικῆς Σημαντικῆς τύπου Carnap δὲν λύεται τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως.

7. Ἡ «συστηματικὴ ὁμωνυμία» τῶν πεδίων τοῦ λόγου καὶ τῶν Μεταθεωριῶν του ἔχει ἐπομένως συνεπείας καὶ διὰ τὴν ἔννοιαν τῆς ἰδίας τῆς μεταφράσεως. Πάσχει ἄρα καὶ αὐτὴ ἀπὸ τὴν ἀνάλογον «συστηματικὴν πολυσημασίαν»· ἡ μετάφρασις λέγεται ἐπίσης πολλαχῶς. Ἡ συστηματικὴ αὐτὴ πολυσημασία τῆς μεταφράσεως θὰ γίνῃ πλέον φανερή, ἐὰν ἐξετάσωμεν, βάσει τῶν μέχρι τοῦδε λεχθέντων, τὰς ἐπὶ μέρους μεθόδους τοῦ μεταφράζειν. Εἶναι εὐνόητον, ὅτι καὶ ἐκεῖ — ὅπως καὶ εἰς τὴν περίπτωσιν τῶν ὑπὸ

43. Τὴν θέσιν, ὅτι ἡ Μεταφιλοσοφία εἶναι μία «Μεταθεωρία τῆς μεταφράσεως τῆς φιλοσοφικῆς γλώσσης» ὑποστηρίζω συστηματικῶς καὶ λεπτομερῶς εἰς τὴν ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ διατριβήν μου: *Zum Konstitutionsproblem der Philosophie. Eine Metaphilosophische Untersuchung*, Frankfurt a. M. 1972, σελ. 256.

μετάφρασιν γλωσσῶν — αἱ διαφορετικαὶ αὐταὶ μέθοδοι, τοὐτέστιν τῆς λογικο-ἀναλυτικῆς ἀπεικονίσεως, τῆς ἐμπειρικο-προγνωστικῆς ὑποθέσεως ἢ τῆς ὑπερβατικο-διαλεκτικῆς ἀναπαραστάσεως, δὲν εἶναι ἀνακτέαι εἰς μίαν καθολικὴν μέθοδον. Ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία ἔχει νὰ κάμῃ μὲ μίαν μεθοδικὴν πολλαπλότητα τῶν ὑπὸ ἐξέτασιν τύπων μεταφράσεως, πρᾶγμα ποὺ θὰ ἔχῃ συνεπείας καὶ διὰ τὴν διαμόρφωσιν τῆς ἰδικῆς της μεθοδολογικῆς διαδικασίας. Περὶ τούτου ἐγνώριζεν ἤδη ὁ Schleiermacher εἰς τὴν κλασσικὴν μελέτην του *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, 1813[44].

Ὁ γλωσσολόγος ἐνδιαφέρεται πρὸ παντὸς διὰ μίαν προσέγγισιν καὶ ἕνα παραλληλισμὸν δύο φυσικῶν γλωσσῶν ὡς συνόλων καὶ ἡ μέθοδός του εἶναι μόνον ἡ ἐμπειρικο-προγνωστικὴ ὑ π ό θ ε σ ι ς. Ὁ ἑρμηνευτικὸς δὲν ἐνδιαφέρεται διὰ τὴν προσέγγισιν ἢ ἀπεικόνισιν δύο ὁλοκλήρων φυσικῶν γλωσσῶν, ἀλλὰ μόνον δύο συγκεκριμένων κειμένων μίας τεχνητῆς, ἰδιωματικῶς χρωματισθείσης γλώσσης. Προϋποθέτει μὲν τὴν γραμματικήν, δηλ. γλωσσολογικὴν ἑρμηνείαν καὶ κριτικήν, δηλ. τὸ ἔργον τοῦ γλωσσολόγου, ἀλλὰ ὁ σκοπός του εἶναι ἡ κατανόησις τῆς ἰδιοσυγκρασίας τοῦ ὑπὸ ἑρμηνείαν νοήματος. Ἡ μέθοδος του εἶναι ἡ ἀναπαράστασις, ἡ γνῶσις τοῦ ἤδη γνωσθέντος, ἡ πλατωνικὴ ἀνάμνησις (πρβλ. Boeckh, ἔ. ἀ. 55 ἑπ.). Ὁ σκοπὸς αὐτὸς δύναται νὰ ἐκπληρωθῇ μόνον κατὰ προσέγγισιν. Εἰς τὴν ἐμπειρικὴν ἀπροσδιοριστίαν τῆς γλωσσολογικῆς μεταφράσεως ἀντιστοιχεῖ ἡ ἀναπαραστῶσα ἀπροσδιοριστία τῆς κατανοήσεως τοῦ ἐξατομικευθέντος νοήματος. Ὁ θεωρητικὸς τῆς Ἐπιστήμης, καὶ δὴ τοῦ τύπου τοῦ Λογικοῦ Ἐμπειρισμοῦ, φαίνεται νὰ ἐνδιαφέρεται διὰ μίαν μορφὴν μεταφράσεως, τῆς ὁποίας τὸ μεθοδολογικὸν ἀνάλογον θὰ πρέπει νὰ θεωρηθῇ μᾶλλον ἡ λογική, ἀναλυτικὴ

---

44. Ἀντιθέτως πρὸς τὴν σύγχρονον θεωρίαν τῆς μεταφράσεως (τύπου Quine), ἡ ὁποία θεματοποιεῖ τὴν φυσικὴν γλῶσσαν ὡς τὸ στοιχεῖον τῆς μεταφράσεως, ἀποτελεῖ διὰ τὸν Schleiermacher, πιστὸν εἰς τὴν παράδοσιν τῆς Ἑρμηνευτικῆς καὶ Κριτικῆς, ἡ λογοτεχνικὴ γλῶσσα, ἡ γλῶσσα τῆς Ἐπιστήμης καὶ τῆς Φιλοσοφίας τὴν πηγὴν τῆς μεταφράσεως. Ἡ προφορικὴ διερμηνεία δὲν γίνεται θέμα. Ἡ κατ' ἐξοχὴν καὶ κυρίως ἐννουμένη μετάφρασις τοῦ ἐντέχνου καὶ ἀτομικῶς ἐγχρωματισμένου λόγου ὑπερβαίνει κατ' ἀρχὴν τὰ δύο ἀποφευκτέα ἄκρα τῆς ὑποθετικῆς παραφράσεως (γλῶσσα τῆς ἐπιστήμης) καὶ τῆς ἁπλῆς ἀντιγραφῆς (γλῶσσα τῆς τέχνης) διὰ νὰ ἀγωνισθῇ εἰς τὴν κυρίως ἔννοιάν της μεταξὺ δύο, συμφιλιωτέων ἄκρων, τῆς τελείας οἰκειοποιήσεως τοῦ ξένου μέσῳ τοῦ ἰδικοῦ μας καὶ τῆς τελείας ἀποξενώσεως τοῦ ξένου ἀπὸ τὸ ἰδικόν μας. Μέσῳ τῆς καταδείξεως τῶν κινδύνων, τῶν δυνατοτήτων καὶ τῶν ὁρίων τῶν δύο τύπων μεταφράσεως φθάνει ὁ S., ὅπως καὶ ὁ Humboldt (πρβλ. ρητὸν Β΄ μέρους, εἰς μίαν διαλεκτικὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως, τῆς ὁποίας ἡ συμβολὴ συνίσταται εἰς τὴν κατανίκησιν τῆς ἀλογίας αὐτῆς τῆς προσπαθείας, νὰ κάμωμεν σύμμετρα καὶ συμβλητὰ ὅσα εἶναι ἀσύμμετρα καὶ ἀσύμβλητα. Ἡ φιλοσοφικὴ τοποθέτησις τοῦ S. εἰς μίαν καντιανὴν φιλοσοφίαν τῆς ἀντανακλάσεως ὑπερνικᾶται ἐδῶ μὲ μίαν διαλεκτικήν, ἐγελιανὴν κατεύθυνσιν (μέσῳ τῆς ἐνδομύχου ἀπορίας) πρὸς τὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως. (Πρβλ. σημ. 31: κάτι ἀνάλογον καὶ εἰς τὸν Hoenigswald).

ἀπεικόνισις μεταξὺ τῶν ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν (πρβλ. Wittgenstein I καὶ Carnap). Ἐπειδὴ οὗτος ἀπολυτοποιεῖ τὴν «λογικὴν» τῆς Γλώσσης (Sprachlogik), δύναται νὰ τὴν χρησιμοποιῇ ὡς μοναδικὸν μέσον πάσης μεταφράσεως ἀπὸ μίαν γλῶσσαν Ἐπιστήμης εἰς μίαν ἄλλην. Ἡ «διαλεκτικὴ στροφὴ» τῆς θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης ὑποχρεοῦται νὰ χρησιμοποιήσῃ καὶ πάλιν τὴν προαναφερθεῖσαν μορφὴν ἑρμηνευτικῆς μεθόδου, δηλ. τὴν ἀναπαράστασιν, ἡ ὁποία ἔχει ὡς στοιχεῖον τὴν «γνῶσιν τοῦ ἤδη γνωσθέντος». Ἡ λογικὴ σημασία τῆς μοναδικῆς ἐπιστημονικῆς Γλώσσης ἐκπίπτει εἰς τὴν πολλότητα τῆς πραγματιστικῆς σημασίας τῶν διαφόρων γλωσσῶν, αἱ ὁποῖαι μόνον κατὰ προσέγγισιν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀλληλομεταφρασθοῦν. Ἀλλὰ καὶ ὁ μεταφιλόσοφος δὲν εἶναι δυνατὸν κατὰ τὴν διασαφήνισιν τῆς μεταφράσεως νὰ χρησιμοποιήσῃ ἢ τὴν ἐμπειρικὴν - προγνωστικὴν ὑπόθεσιν ἢ τὴν λογικὴν-ἀναλυτικὴν ἀπεικόνισιν ὡς στοιχεῖον τῆς μεθόδου του. Ἐπειδὴ ἡ γλῶσσα, τὴν ὁποίαν θέλει νὰ ἀναλύσῃ εἶναι μὲν γενικὴ (ὅπως ἐκείνη τοῦ γλωσσολόγου), ἀλλὰ καὶ ἱστορικῶς καὶ ἀτομικῶς συγκεκριμένη (ὅπως ἐκείνη τῆς Ἑρμηνευτικῆς), εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ ἐπιτύχῃ μίαν συμφιλίωσιν τῶν δύο τούτων ἄκρων. Πρὸς τοῦτο χρησιμοποιεῖ τὴν μέθοδον τῆς ἀναπαραστάσεως, ὄχι ὅμως κατὰ ἁπλῶς ἐμπειρικὸν-ἱστορικὸν τρόπον, τῆς ἀλλὰ κατὰ ὑπερβατικὸν-διαλεκτικόν. Κατὰ τοῦτο ὁμοιάζει ἡ μεθοδολογικὴ μορφὴ τῆς ἀναπαριστώσης μεταφράσεως τοῦ θεωρητικοῦ τῆς Ἐπιστήμης καὶ τοῦ μεταφιλοσόφου. Ἀμφότεροι εἶναι τρόποι ὑπερβατικῆς ἢ διαλεκτικῆς ἀναπαραστάσεως καὶ ὄχι ἱστορικῆς ἑρμηνευτικῆς ἀναπαραστάσεως, ἀλλὰ μίας νέας καθολικῆς, φιλοσοφικῶς ἐμπνεομένης Φιλολογίας.

Ἐὰν λάβωμεν ὑπ' ὄψιν μας τὴν μέχρι τοῦδε ἀναπτυχθεῖσαν μεθοδικὴν πολλαπλότητα, τότε θὰ καταλήξωμεν εἰς τὸ συμπέρασμα, ὅτι ναὶ μὲν ἡ διάκρισις τῆς φιλοσοφικῆς καὶ τῆς γλωσσολογικῆς (καθὼς καὶ τῆς τυπικῆς, σημαντικῆς) θεωρίας τῆς μεταφράσεως εἶναι σχετικῶς εὔκολος, ἀλλὰ ἡ διάκρισίς της ἀπὸ τὰς λοιπὰς μεταθεωρίας τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως (δηλ. Ἑρμηνευτική, Θεωρία τῆς Ἐπιστήμης καὶ Μεταφιλοσοφία) εἶναι μᾶλλον δυσχερής. Ἡ φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως εὑρίσκεται πρὸ τοῦ διλήμματος τῆς ἐκλογῆς μεταξὺ τῶν ἐφαρμοζομένων μεθόδων τῆς τυπικο-λογικῆς ἀπεικονίσεως, τῆς ἐμπειρικο-προγνωστικῆς ὑποθέσεως καὶ τῆς ὑπερβατικῆς ἀναπαραστάσεως ἢ τῆς διαλεκτικῆς συμφιλιώσεως. Τίθεται ἄρα τὸ πρόβλημα, μὲ ποίαν μέθοδον θὰ θελήσῃ νὰ ἐργασθῇ ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως. Εἶναι μία ἑνοποίησις τῶν μεθόδων τούτων δυνατή, καθὼς καὶ μία ἑνοποίησις τῶν διαφορετικῶν τούτων μορφῶν τοῦ λόγου; Πῶς θὰ ἠμπορέσῃ μὲ ἄλλους λόγους ὁ θεωρητικὸς τῆς μεταφράσεως νὰ διευκρινίσῃ καὶ συνεπῶς νὰ ἄρῃ τὴν συστηματικὴν ὁμωνυμίαν τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφραστικῆς μεθόδου; Δι' ἁπλῆς ἀναγωγῆς ὅλων τῶν μορφῶν τοῦ λόγου καὶ ὅλων τῶν εἰδῶν τῆς μεταφραστικῆς

μεθόδου εἰς μ ί α ν μορφὴν λόγου καὶ ἓν εἶδος μεθόδου, ἢ διὰ διαλεκτικῆς συμφιλιώσεως τῶν πεδίων τοῦ λόγου καὶ τῶν διαφορετικῶν μεθόδων, ἡ ὁποία σέβεται καὶ θέλει νὰ διαδώση τὴν διαφοράν των εἰς τὴν ταυτότητα καὶ τὴν ἀντινομίαν των εἰς τὴν ἀφηρημένην ἀναγωγήν; Τὰ ἐρωτήματα αὐτά, τὰ ὁποῖα ἀφοροῦν τὸ περιεχόμενον καὶ τὴν μέθοδον τῆς φιλοσοφικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως ὁδηγοῦν εἰς τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως μίας τοιαύτης θεωρίας. Ἀπὸ τὸν τρόπον, μὲ τὸν ὁποῖον δίδεται ἀπάντησις εἰς τὰ ἐρωτήματα αὐτά, δηλ. διευκρινίζεται ἡ συστηματικὴ ὁμωνυμία τῶν πεδίων τοῦ λόγου καὶ τῶν μεθόδων τοῦ μεταφράζειν, ἐξαρτᾶται ἡ «φύσις» τῆς θεωρίας αὐτῆς. Οὕτω τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως ὁδηγεῖ ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει εἰς τὸ θέμα τῆς ἀποφάσεως, τῆς ἐκλογῆς καὶ τῆς σχέσεως μεταξὺ τῶν ἀντιπάλων θεωριῶν «φυσιοκρατικοῦ τύπου» (Quine) ἢ ἑνὸς διαλεκτικοῦ τύπου.

8. Ἡ φυσιοκρατικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως τοῦ Quine (καθὼς καὶ ἐκείνη τῶν Chomsky/Katz, μὲ τὴν ὁποίαν δὲν ἔχει καμμίαν ποιοτικὴν διαφορὰν ὅσον ἀφορᾶ τὸν φυσιοκρατικὸν μονισμὸν) ἀκολουθεῖ κατὰ τὴν ἐπίτευξιν τοῦ πρώτου σκοποῦ τῆς ἑνοποιήσεως τοῦ λόγου διὰ μίας διευκρινίσεως τῆς συστηματικῆς του ὁμωνυμίας τὴν τακτικὴν τῆς ἀφηρημένης ἀναγωγῆς καὶ τῆς ἁπλῆς οὐδετερώσεως. Εἰς τὰ πλαίσια τοῦ φυσιολογικοῦ μονισμοῦ εἶναι ἡ θεωρία τῆς μεταφράσεως ἁπλοῦν ἀντίγραφον τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστημονικῆς θεωρίας ἐν γένει. Μὲ τὴν στάσιν τοῦ «ἐπιστημονισμοῦ» του ὑψώνει ὁ Quine τὴν ἐπιστημονικὴν γλῶσσαν εἰς τὸν κατ' ἐξοχὴν κυριολεκτικὸν τρόπον τοῦ ὁμιλεῖν, κατανοεῖν καὶ μεταφράζειν. Ἡ γλῶσσα τῆς Ἐπιστήμης ἀποτελεῖ διὰ τὸν Quine τὴν ἀφετηρίαν, τὴν βάσιν καὶ τὴν ἑρμηνευτικὴν προκατανόησιν διὰ τὴν ἔρευναν τῆς φυσικῆς, καθομιλουμένης γλώσσης. Οὕτω καὶ ἡ θεωρία τῆς μεταφράσεως ἐργάζεται μὲ τὸν ἐννοιολογικὸν σχηματισμὸν μίας «ἰδεατῆς» - ἐπιστημονικῆς γλώσσης, ὡς τελευταίας Μεταγλώσσης διὰ τὴν θεμελίωσιν τῆς θεωρίας αὐτῆς τῆς μεταφράσεως.

Κατὰ μίαν ἐπιτυχῆ παράφρασιν τῆς θέσεως τοῦ Quine παρὰ Davidson ὁ μεταφραστὴς θὰ εἶχε τὴν ἀποστολὴν νὰ συγγράψη μίαν «Θεωρίαν τῆς ἀληθείας» τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης ἐντὸς τῆς ἰδικῆς του. Δι' ὅλα τὰ ἀτομικὰ ὀνόματα, τὰς γενικὰς ἐννοίας καὶ ὁλοκλήρους τὰς προτάσεις τῆς ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσης θὰ πρέπει ὁ μεταφραστὴς νὰ ἐκθέση ἐντὸς τῆς θεωρίας του τῆς μεταφράσεως κανόνας ὀνομασίας, κανόνας ἐκπληρώσεως τῶν ἐννοιῶν καὶ κανόνας ἀληθείας (τοὐτέστιν λογικῆς ἀκολουθίας) τῶν προτάσεων. Καὶ εἰς ἀμφοτέρας τὰς περιπτώσεις, δηλ. καὶ εἰς τὸν Quine καὶ εἰς τὸν Davidson[45], ἔχομεν νὰ κάμωμεν μὲ μίαν στάσιν ἐπιστημονισμοῦ,

45. Διὰ τὴν ἰδίων του λόγων ἐν Davidson (1), 165 καὶ (2), 10,19: Μία θεωρία μεταφράσεως «εἶναι ἀδιαχώριστος ἀπὸ ἕνα χαρακτηρισμὸν τοῦ κατηγορουμένου «ἀληθὲς» μὲ τὴν γλῶσσαν (τοῦ ξένου), ὡς ἀντικειμενικῆς γλώσσης, καὶ μὲ τὴν ἰδικήν μου, ὡς μεταγλώσ-

ὁ ὁποῖος ἐξετάζει τὴν φυσικὴν γλῶσσαν, π.χ. μόνον κατὰ πόσον εἶναι δυνατὸν νὰ μεταφρασθῆ εἰς τὴν ἐπιστημονικὴν ἰδεατὴν γλῶσσαν τύπου Tarski.

Ὅλαι αἱ ἀπόψεις τῶν «ἐντασιολογικῶν» σημείων τῆς καθομιλουμένης γλώσσης, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι μεταφράσιμα εἰς τὴν ἰδανικὴν γλῶσσαν τοῦ Quine, ἐπειδὴ δὲν ὑπακούουν εἰς τὰ κριτήρια τοῦ ἐκτασιακοῦ λόγου, ἢ δὲν εἶναι μεταφράσιμα εἰς τὴν θεωρίαν τῆς ἀληθείας τοῦ Davidson, ἐπειδὴ δὲν γνωρίζομεν τὰς προϋποθέσεις τῆς ἀληθείας, δηλ. τὰς λογικὰς ἀκολουθίας τῶν μορφῶν τοῦ ἐντασιολογικοῦ λόγου, ἐκμηδενίζονται δι' ἀναγωγῆς[46]. Ἀπὸ τὴν ἄλλην πλευρὰν ὁ Quine ἀγνοεῖ σαφῶς τὴν τεχνητήν, ποιητικήν, λογοτεχνικήν, καθὼς καὶ τὴν καθαρῶς φιλοσοφικὴν γλῶσσαν. Ἐπειδὴ ἡ «λογικὴ» τῶν γλωσσῶν τούτων (καθὼς καὶ ἡ ἐντατικὴ μορφὴ τῆς καθομιλουμένης) δὲν εἶναι μεταφραστέαι εἰς τὴν «ἰδανικὴν» γλῶσσαν, εἶναι διὰ τὸν Quine ὅλαι αἱ μὴ ἐπιστημονικαὶ γλῶσσαι ἀνύπαρκτοι ἢ ἄλογοι μορφαὶ τοῦ λόγου. Ὡς γνωστὸν ἡ διάστασις τῆς ἐντατικῆς σημασίας — τῆς Intentionalität —, καθὼς καὶ τὸ στοιχεῖον τῆς μεταφορᾶς καὶ τῆς μεταφράσεως ἐν γένει, εἶναι θεμελιώδης διὰ τὴν λογοτεχνικὴν καὶ φιλοσοφικὴν γλῶσσαν. Οὕτω τίθεται διὰ τὸν Quine τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ὡς γλωσσολογικὸν (ἢ τὸ πολὺ ὡς πρόβλημα τῆς Θεωρίας τῆς Ἐπιστήμης), ἀλλὰ εἰς ἀμφοτέρας τὰς περιπτώσεις ἔχομεν νὰ κάμωμεν μὲ μίαν μορφὴν λόγου καὶ μίαν μορφὴν θεωρίας τῆς μεταφράσεως.

Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἐκκαθάρισιν τῆς συστηματικῆς ὁμωνυμίας τῆς μεθόδου τῶν διαφόρων μορφῶν τοῦ μεταφράζειν ἀκολουθεῖ ὁ Quine — ὅπως εἶναι φυσικὸν — τὴν αὐτὴν ἀρχὴν τῆς οὐδετερώσεως καὶ ἀφηρημένης ἀναγωγῆς. Ἡ ἀπολυτοποίησις μίας μορφῆς γλώσσης — τῆς ἐπιστημονικῆς — καὶ μίας μορφῆς μεθόδου — τῆς ἐμπειρικοπρογνωστικῆς ὑποθέσεως — «πηγαίνουν χέρι μὲ χέρι» εἰς τὸν Quine. Αἱ διάφοροι μέθοδοι τοῦ μεταφράζειν θὰ ἦσαν κατὰ Quine δυνατὸν νὰ ἀναχθοῦν εἰς ἕναν τύπον, τὸν ἐμπειρικοπρογνωστικὸν τῆς ὑποθέσεως. Οὗτος ὑποστηρίζει ὡς μονιστὴς μ ί α ν μορφὴν λογικότητος. Ἡ αὐτὴ μέθοδος ἰσχύει διὰ κάθε ἀντικειμενικήν, συνειδητὴν ἢ ἀσυνείδητον θεωρίαν (π.χ. τῆς γλώσσης) καὶ διὰ κάθε Μεταθεωρίαν

σης». Καί: «Μία ἀποδεκτὴ θεωρία τῆς ριζοσπαστικῆς μεταφράσεως πρέπει νὰ λάβη τὴν μορφὴν ἑνὸς ἀναδρομικοῦ χαρακτηρισμοῦ τῆς ἀληθείας».

46. Πρβλ. Quine (1), κεφ. 6, 191-232 διὰ μίαν λεπτομερῆ ἀπόδρασιν ἀπὸ τὸ βασίλειον τῆς ἐντάσεως τοῦ λόγου, μίαν νεοπαρμενίδειον φυγὴν ἀπὸ τὸν ὑπόκοσμον τῆς «δόξης», ὄχι βάσει τῶν μυθικῶν δυνάμεων τῆς φαντασίας, ἀλλὰ μέσῳ τῆς μεταφραστικῆς τεχνικῆς. Χαρακτηριστικὸν διὰ τὴν στρατηγικὴν αὐτὴν τῆς μεθόδου τῆς ἀναγωγῆς εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ Davidson (1), 158-174 νὰ ἀναγάγη τὸν πλάγιον λόγον — τὸ πρωτοφαινόμενον τοῦ ἐντατικοῦ λόγου ἐν γένει — εἰς μίαν ἐκτατικὴν γλῶσσαν, ἐντὸς τῆς ὁποίας εἶναι δυνατὸν νὰ συγγραφῆ μία σημαντικὴ θεωρία τῆς ἀληθείας τῆς ἰδικῆς μας καὶ τῆς ξένης γλώσσης, μὲ μόνην τὴν διαφοράν, ὅτι «στὸ σπίτι μας» χρησιμοποιοῦμεν τὴν «ὁλοφραστικήν», ἔξω ὅμως τὴν «ἑτεροφραστικὴν» μέθοδον τῆς μεταφράσεως.

(ὅπως π.χ. τὴν Ἑρμηνευτικήν, τὴν θεωρίαν τῆς Ἐπιστήμης καὶ τὴν Μεταφιλοσοφίαν), ἄρα καὶ διὰ κάθε Μεταθεωρίαν τῆς μεταφράσεως. Τὸ πρωταρχικὸν φαινόμενον τῆς μεταφράσεως (εἰς ὅλας τὰς μορφὰς τῆς λογικο-ἀναλυτικῆς ἀπεικονίσεως, τῆς ἐμπειροκο-προγνωστικῆς ὑποθέσεως καὶ τῆς διαλεκτικῆς ἀναπαραστάσεως) εἶναι κατὰ ταῦτα ἡ πρό-ληψις, δηλ. ἡ μεταφορὰ τοῦ ἀγνώστου μέσῳ τοῦ μέχρι τοῦδε γνωστοῦ. Οἱ μέχρι τοῦδε ἐξετασθέντες μεταφραστικοὶ μηχανισμοὶ θὰ ἦταν κατὰ ταῦτα ἀνακτέοι, θὰ ἠδύναντο δηλαδὴ νὰ ἀναχθοῦν εἰς τὸν αὐτὸν τύπον τῆς λογικότητος (κάτι ἀνάλογον ἔχομεν καὶ εἰς τὴν στωϊκὴν θεωρίαν περὶ μεταφορᾶς).

Πρό-ληψις, προ-έκτασις εἶναι ἡ βάσις τῆς λογικο-ἀναλυτικῆς ἀπεικονίσεως, βάσει ὄχι ποιοτικῆς ὁμοιότητος, ἀλλὰ βάσει ἀπολύτου ταυτότητος τῶν διὰ τῆς ἀπεικονίσεως μεταφραστέων μορφῶν λόγου. Ἡ προ-έκτασις αὐτὴ οὐδεμίαν προγνωστικὴν ἀξίαν καὶ οὐδένα κίνδυνον ἀποτυχίας ἔχει. Πρό-ληψις, προ-έκτασις εἶναι ἡ βάσις τῆς ἐμπειρικο-προγνωστικῆς ὑποθέσεως τοῦ μεταφράζειν, βάσει ποιοτικῆς ὁμοιότητος ὅμως καὶ ὄχι βάσει ἀπολύτου ταυτότητος. Ἡ προέκτασις αὐτὴ ἔχει μὲ ἄλλους λόγους σχετικὴν προγνωστικὴν ἀξίαν καὶ σχετικὸν κίνδυνον ἀποτυχίας. Προ-έκτασις τέλος θὰ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ἡ διαλεκτικὴ ἀναπαράστασις τῆς ἑρμηνευτικῆς μεταφράσεως τῶν διαφόρων τύπων. Καὶ ἐδῶ κάμνομεν προλήψεις τοῦ μέχρι τοῦδε γνωστοῦ τρόπου τοῦ ὁμιλεῖν διὰ τὴν μετάβασιν εἰς τὴν ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσαν. Προγνωστικὴ ἀξία καὶ κίνδυνος ἀποτυχίας εἶναι καὶ ἐδῶ σχετικά.

Ἕνας ἀπόλυτος διαχωρισμὸς τῶν διαφόρων μεθόδων τοῦ μεταφράζειν — ὑπόθεσις, ἀπεικόνισις, καὶ ἀναπαράστασις — δύναται κατὰ ταῦτα τόσον ὀλίγον νὰ ὑπάρχῃ ὅσον καὶ ἕνας ἀπόλυτος διαχωρισμὸς μεταξὺ μίας τυπικο-λογικῆς, ἐμπειρικο-προγνωστικῆς καὶ διαλεκτικῆς δυνατότητος (1) ἢ μεταξὺ τυπικῆς Σημαντικῆς, Γλωσσολογίας καὶ Φιλοσοφίας τῆς γλώσσης (2) ἢ μεταξὺ φυσικῆς, ἐπιστημονικῆς καὶ φιλοσοφικῆς γλώσσης (3). Ἡ ἐμπειρικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως δὲν ἠμπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ἡ μοναδικὴ ἔλλογος μορφὴ θεωρίας παρὰ Quine. Μεταξὺ τῆς ἐπικουρικῆς ἐννοίας τῆς προλήψεως (γνῶσις τοῦ ἀγνώστου μέσῳ τοῦ ἤδη γνωστοῦ) καὶ τῆς πλατωνικῆς ἐννοίας τῆς προλήψεως (γνῶσις τοῦ ἤδη γνωσθέντος, ἄρα μεταξὺ τοῦ γλωσσικοῦ Ἐμπειρισμοῦ καὶ Ὀρθολογισμοῦ) δὲν ὑφίσταται παρὰ Quine καμμία πλέον διαφορά[47].

Εἶναι πλέον φανερόν, ὅτι μία φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως,

47. Τὴν φυσιοκρατικὴν αὐτὴν ἀντίληψίν του περὶ τῆς ἀνθρωπίνης λογικότητος ἐν γένει (καὶ τῆς ἐννοίας τῆς «ὁμοιότητος» ὡς τῆς βάσεως πάσης γνώσεως καὶ ἐμπειρίας ἐν γένει) ἐκθέτει ὁ Quine λεπτομερῶς εἰς τὰς μελέτας του «Φυσικὰ Εἴδη» καὶ «Ἡ φυσικοποίησις τῆς Γνωσεολογίας» ἐν Quine (2), passim. Ἡ γλῶσσα εἶναι δι' αὐτὸν φυσικὸν φαινόμενον καὶ ὁ τρόπος ἐκμαθήσεως καὶ μεταφράσεως τῆς γλώσσης πρέπει νὰ ἐξηγηθῇ κατὰ τοὺς αὐτοὺς φυσικοὺς νόμους.

ὅπως τὴν προετοιμάζομεν εἰς τὸ δεύτερον μέρος τῆς παρούσης ἐργασίας (τμήματα 4-9), δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀρκεσθῆ εἰς μίαν ἁπλῆν διαπίστωσιν τῆς συστηματικῆς ὁμωνυμίας τῶν ἐπὶ μέρους μορφῶν μεταφράσεως, ὅπως καὶ ἡ Φιλοσοφία τῆς γλώσσης — ἡ ἄλλη πλευρὰ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ νομίσματος — δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀρκεσθῆ μὲ μίαν τοιαύτην διαπίστωσιν. Μία πραγματικῶς φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως δὲν ἀρκεῖται εἰς μίαν ἁπλῆν φαινομενολογίαν τῶν διαφορετικῶν μορφῶν τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως. Δὲν εἶναι ἁπλῆ ἱστορία, ἀλλ' οὔτε κσὶ παράρτημα τῆς Τυπικῆς Λογικῆς ἠμπορεῖ νὰ γίνη. Δὲν ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ ἐργασθῆ μὲ μίαν γενικὴν σχέσιν μεταφράσεως καὶ συνωνυμίας μεταξὺ οἱωνδήποτε γλωσσῶν ὡς θεμελιώδους ἐννοίας τῆς θεωρίας αὐτῆς, ἡ ὁποία θὰ εἶχεν τὸν χαρακτῆρα τυπικῆς θεωρίας τῶν σχέσεων. Αἱ ὑπὸ μετάφρασιν γλῶσσαι καὶ οἱ τύποι τοῦ μεταφράζειν καθιστοῦν τοῦτο ἀδύνατον. Ἡ ἱστορικὴ ὑποβάθμισις τῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως ἀφήνει τὴν πολυσημίαν αὐτὴν ἀνεξήγητον, ἡ λογικὴ ἀνύψωσίς της ἀρνεῖται κατὰ τρόπον ἀφηρημένον τὴν συστηματικὴν αὐτὴν ὁμωνυμίαν (πρβλ. τὴν Εἰσαγωγὴν τῆς *Αἰσθητικῆς* τοῦ Hegel διὰ μίαν τοιαύτην ἀπορίαν θεμελιώσεως τῆς αἰσθητικῆς Μεταθεωρίας).

Εἶναι μὲ ἄλλους λόγους φανερόν, ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ Μεταθεωρία τῆς μεταφράσεως (καθὼς καὶ αἱ μέχρι τοῦδε ἀναπτυχθεῖσαι Μεταθεωρίαι τοῦ λόγου, ὅπως ἡ Ἑρμηνευτική, ἡ Θεωρία τῆς Ἐπιστήμης καὶ ἡ Μεταφιλοσοφία δὲν θὰ χρησιμοποιήσουν ὡς μέθοδον οὔτε τὴν ἐμπειρικο-ἱστορικὴν οὔτε τὴν τυπικο-λογικὴν μέθοδον. Ὅπως ἡ ἀπορία τῆς διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς γλώσσης (πρβλ. π.χ. Liebrucks)[48] συνίσταται εἰς τὸ νὰ ἀνοίξη μίαν τρίτην διάστασιν πέραν τῆς ὑποθετικῆς Γλωσσολογίας καὶ τῆς τυπικῆς Θεωρίας συστημάτων καὶ Σημαντικῆς, οὕτω μὲ μίαν ἀνάλογον ἀπορίαν ἔχει νὰ κάμη καὶ μία διαλεκτικὴ Φιλοσοφία τῆς μεταφράσεως. Ἀμφότεραι ζητοῦν ἕνα τρόπον συμφιλιώσεως τῶν διαφορετικῶν μορφῶν τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως, ὁ ὁποῖος ἐπιτρέπει τὴν πολλότητα γλωσσῶν, μεταφράσεων καὶ μεθόδων των, χωρὶς νὰ τὰς ἀνάγη εἰς μίαν μορφήν, ὅπως κάμνουν τόσον ἡ ἐμπειρική, ὅσον καὶ ἡ λογικο-ἀναλυτικὴ Θεωρία τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως. Ἡ τυπικο-λογικὴ μορφὴ θεωρίας ἀκολουθεῖ τὴν τακτικὴν τῆς ἀφηρημένης ἀναγωγῆς, ἡ ἐμπειρικο-ἱστορικὴ μορφὴ τῆς μεταφραστικῆς θεωρίας (π.χ. τοῦ Quine) ἀκολουθεῖ ἀντιθέτως τὴν τακτικὴν τῆς οὐδετερώσεως.

Ὁ σκοπὸς τῆς ἑνοποιήσεως τῶν πεδίων τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως θὰ ἐπιτευχθῆ μὲ τὴν ταυτόχρονον ὑπέρβασιν τῶν δύο ἄκρων, τῆς λογι-

48. Θεμελιῶδες διὰ τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως μίας τοιαύτης διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς γλώσσης εἶναι τὸ ἔργον τοῦ Liebrucks. Ὁ κατατοπισμένος ἀναγνώστης θὰ ἴδη, ὅτι τὸν προϋποθέτομεν καὶ ἐκεῖ ὅπου δὲν τὸν ἀναφέρομεν.

κο-ἀναλυτικῆς καὶ τῆς ἐμπειρικῆς μεταφραστικῆς θεωρίας. Διότι ἀμφότεραι αἱ ἀφηρημέναι αὐταὶ ἀναγωγαὶ μίας ἁπλῆς Φιλοσοφίας τοῦ διχασμοῦ — τῆς ἀντανακλάσεως κατὰ τὸν Hegel — δὲν δικαιώνονται εἰς τὸ πρόβλημα τῆς συμφιλιώσεως μέσῳ μίας διαλεκτικῆς ἐννοίας μεταφράσεως καὶ τῆς θεωρίας της. Ὄχι μόνον ἡ φυσιοκρατική, ἐμπειρικὴ θεωρία τοῦ Quine, ἀλλ' οὔτε καὶ μία τυπικὴ Θεωρία, π.χ. τοῦ Carnap, εἶναι εἰς θέσιν νὰ ἀνταποκριθοῦν εἰς τὴν πολλότητα τῶν διαφόρων ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν. Ὁ τύπος μίας διαλεκτικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως εἶναι εἰς θέσιν νὰ φέρῃ εἰς πέρας τὴν διαλεκτικὴν συμφιλίωσιν τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν. Ὄχι ἀπόλυτος ταυτότης, δι' ἀπεικονίσεως μίας λογικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως, οὔτε ἐμπειρικο-προγνωστικὴ ὑπόθεσις μίας ἐμπειρικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως, ἀλλὰ ταυτότης μέσῳ ἑτερότητος τῶν γλωσσῶν θὰ πρέπει νὰ ἐπιτευχθῇ[49].

Γλῶσσα εἶναι ἡ αὐτοκινουμένη ἑνότης, ὁ μέγας συμφιλιωτὴς —μεσίτης — τῶν διαφόρων ἰδιωμάτων. Τοῦτο συνεπάγεται μίαν στροφὴν τοῦ «ἐπιστημονισμοῦ» τύπου Quine. Ὅπως ἤδη εἴδαμεν, οὗτος ὑψώνει τὴν ἐπιστημονικὴν γλῶσσαν εἰς τὸν τόπον τῆς κυριολεκτικῆς κατανοήσεως, ἑρμηνείας καὶ μεταφράσεως, καὶ καταβιβάζει τὰς ἐντατικὰς μορφὰς τῆς καθομιλουμένης εἰς προεπιστημονικόν, μεταφορικὸν τρόπον τοῦ ὁμιλεῖν. Εἰς τὰ πλαίσια μίας διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς γλώσσης τῆς μεταφράσεως ἰσχύουν τώρα τελείως διαφορετικαὶ σχέσεις θεμελιώσεως μεταξὺ τῶν γλωσσῶν. Αὕτη ὑψώνει (μὲ τὸν Liebrucks καὶ τὸν Cassirer π.χ.) τὴν φυσικήν, καθομιλουμένην γλῶσσαν εἰς τὸν κατὰ κυριολεξίαν τρόπον τοῦ ὁμιλεῖν καὶ τῆς μεταφράσεως, ὁπότε ὅλαι αἱ περαιτέρω μορφαὶ γλώσσης καὶ μορφαὶ μεταφράσεως πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ὡς παρασιτικαί, μεταφορικαὶ παραλλαγαί, αἱ ὁποῖαι βασίζονται ἐπὶ τῆς καθομιλουμένης. Ἐκ τῆς ὁλότητος τῶν οὐσιαστικῶν καὶ χαρακτηριστικῶν ἰδιοτήτων τῆς γλώσσης: «ἔκφρασις» (Ausdruck), «ἀπόφανσις» (Darstellung) καὶ «πρόσκλησις» (Appel) — τοὐτέστιν τῆς τριμεροῦς σημαντικῆς ἀναφορᾶς — ἀπομονώνει ἡ τεχνητὴ γλῶσσα τῆς Φιλολογίας μόνον τὴν ἄποψιν τῆς «ἐκφράσεως», ἡ Σημειογλῶσσα τῆς ἐπιστήμης ἀπολυτοποιεῖ τὴν ἄποψιν τῆς «ἀποφάνσεως», καὶ ἡ φιλοσοφικὴ γλῶσσα χρησιμοποιεῖ (καὶ ἴσως καταχρηστικῶς κατὰ βάθος) μόνον τὸν «προσ-

49. Πρβλ. τὸ ρητὸν τοῦ Β΄ μέρους. Ὁ Humboldt ἐκθέτει μὲ θαυμαστὴν σαφήνειαν τὴν διαλεκτικὴν αὐτὴν ἔννοιαν τῆς μεταφράσεως κατ' ἀντιδιαστολὴν τόσον πρὸς μίαν ἁπλῆν ἱστορικὴν Γλωσσολογίαν, ὅσον καὶ πρὸς μίαν γενικὴν σημαντικὴν καὶ τυπικὴν θεωρίαν, ὅπως προετοιμάζεται εἰς τὴν «Καθολικὴν Χαρακτηριστικὴν» ἐν γένει. Ἡ προαναφερθεῖσα μελέτη τοῦ Schleiermacher (πρβλ. σημ. 33 καὶ 44) δὲν εἶναι παρὰ μία πρώτη προσπάθεια συγκεκριμένης ἀναπτύξεως τῆς διαλεκτικῆς αὐτῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως. Διὰ μίαν τυπικὴν ἀπεικόνισιν καὶ μίαν ὑποθετικὴν προσέγγισιν (ἐὰν μονοπωλήσουν ὡς συνήθως τὸ κριτήριον τῆς λογικότητος) δὲν ὑπάρχει τρόπος νὰ κατανικήσουν τὴν ἀλογίαν τοῦ προβλήματος τῆς μεταφράσεως. (πρβλ. Liebrucks (2), 33-48 καὶ 197-225).

κλητικόν», ρητορικὸν χαρακτῆρα τῆς γλώσσης. Τὸ ἰδανικὸν μίας «Φιλοσοφίας τῶν συμβολικῶν μορφῶν» (Cassirer) καὶ μίας Φιλοσοφίας τοῦ «γλῶσσα καὶ συνειδὸς» (Liebrucks) προσπαθεῖ νὰ ἐκμεταλλευθῆ τὴν διαλεκτικὴν αὐτὴν φύσιν τῆς γλώσσης ὡς βάσεως παντὸς συμβολικοῦ (ἄρα καὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ) σχηματισμοῦ[50].

Ἀλλὰ καὶ ὁ τρόπος τῆς ἐκκαθαρίσεως τῆς συστηματικῆς ὁμωνυμίας τῆς μεθόδου τῶν διαφόρων μορφῶν τοῦ μεταφράζειν εἶναι τώρα διαφορετικός. Ὄχι ἡ φυσιοκρατικὴ ἄποψις τῆς λογικότητος (μὲ τὴν θεμελιώδη ἔννοιαν τῆς «ὁμοιότητος» (similarity) παρὰ Quine) εἶναι ἡ βάσις διὰ τὴν ἀφηρημένην ἀναγωγήν, ἀλλὰ ἡ διαλεκτικὴ ὑφὴ τῆς γλώσσης τῆς ἰδίας, δηλ. τῆς ἀρχῆς τῆς μεταφορᾶς καὶ ἐντατικότητος, ἐπὶ τῆς ὁποίας αὕτη — πρὸς σκανδαλισμὸν τῶν Φυσιοκρατῶν — βασίζεται. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως ζητεῖ κατὰ ταῦτα τὴν ἐξέτασιν τῆς θεμελιώδους ταύτης ἰδιότητος τῆς γλώσσης. τῆς ἰδίας. Ἡ ἀρχὴ τῆς «καθολικότητος» (princip of universality)[51] (Leibniz, Tarski) καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς «ἐκφραστικότητος» (princip of effecibility) (Frege/Katz), τονίζουν ὅτι τὸ θαῦμα τῆς γλώσσης συνίσταται εἰς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ζῶσα ἐξ ἴσου γλῶσσα (ἀντιθέτως πρὸς τὴν τεχνητήν, νεκρὴν γλῶσσαν) δύναται νὰ ἐκφράση μὲ πεπερασμένα μέσα ἀπείρους σκέψεις, ὄχι μόνον κατὰ τὴν αὐτοεφαρμογήν της, (ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἀντιπαράστασίν της μὲ ξένας γλώσσας). Καὶ ἀκριβῶς εἰς τὴν μεταφορικότητα αὐτὴν τῆς Γλώσσης, εἰς τὴν ἱκανότητά της νὰ αὐτοαναπτύσσεται, βασίζεται — κατὰ τὴν ἄποψιν

---

50. Πρβλ. Humboldt (1), 21-23, 591 ἑπ., Liebrucks (1), 481 ἑπ. καὶ (2), 33-48 καὶ Cassirer (3), 353 ἑπ. Τόσον ἡ ἀπεικόνισις ὅσον καὶ ἡ ὑπόθεσις χρησιμοποιοῦν κατὰ Liebrucks «τὸν εἰς πᾶσας τὰς ἐπιστήμας ἀναγκαῖον τρόπον παρατηρήσεως τῶν ἀπολιθωμένων πλασμάτων» (44). Ἡ μετάφρασις εἶναι τὸ τεκμήριον τῆς διαλεκτικῆς ὑφῆς τῆς γλώσσης, καὶ ἡ διαλεκτικὴ ὑφὴ τῆς γλώσσης εἶναι τὸ στοιχεῖον τῆς διαλεκτικῆς ἐννοίας τῆς μεταφράσεως. Ἡ διαλεκτικὴ τῆς ἐντάσεως καὶ τῆς ἐκτάσεως (τῆς ὑποκειμενικότητος καὶ ἀντικειμενικότητος, τῆς σκέψεως καὶ τῆς φαντασίας) γίνεται θέμα τῆς διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τοῦ Liebrucks. Μία ἁπλῶς ἐκστασιακῶς, ἀντικειμενικῶς θεμελιωμένη γλῶσσα, ὅπως ἡ ἐπιστημονικὴ εἶναι προϊὸν ἀφαιρέσεως. Ἡ διαλεκτικὴ ἑνότητος καὶ πολλότητος, ἰδεατότητος καὶ πραγματικότητος, γενικότητος καὶ ἀτομικότητος, μὲ τὴν ὁποίαν ἐργάζεται ὁ Liebrucks (ὅπως καὶ ὁ Humboldt, πρβλ. σημ. 34), δὲν δικαιώνεται μὲ τὴν τυπικὴν Σημαντικὴν ἢ τὴν ἐμπειρικὴν θεωρίαν, τῆς ὁποίας τὸ τέλος εἶναι ἡ γνῶσις ἑνὸς πόλου, δηλ. τῆς ἑνότητος, ἰδεατότητος καὶ γενικότητος τῆς γλώσσης καὶ σημασίας. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ ἑνότης εἶναι τὸ «συνειδός». Γλῶσσα καὶ συνειδὸς εἶναι δύο πλευραὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ νομίσματος. Ἡ ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς μεταφράσεως εἶναι κατὰ ταῦτα τὸ πρωτοφαινόμενον, βάσει τοῦ ὁποίου τόσον ἡ γλῶσσα ὅσον καὶ τὸ συνειδὸς θεμελιοῦνται. Μία διαλεκτικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως θὰ ἦτο ἄρα διὰ τὸν L. μία διαλεκτικὴ φιλοσοφία τῆς γλώσσης καὶ τοῦ συνειδότος ταυτοχρόνως.

51. Πρβλ. τελευταίως Katz, ἔ.ἀ. 18-24 διὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκφραστικότητος ὡς εἰδοποιοῦ διαφορᾶς μεταξὺ φυσικῆς καὶ τεχνητῆς γλώσσης, καθὼς καὶ διὰ τὰς συνεπείας της διὰ τὴν λύσιν τοῦ προβλήματος τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως (τύπου Quine).

τῶν διαλεκτικῶν—ἡ π ρ ω τ α ρ χ ι κ ὴ ἔννοια τῆς μεταφράσεως. Ἡ γλῶσσα ἡ ἴδια δίδει εἰς τὸν μεταφραστὴν τὰ μέσα διὰ νὰ τὴν ὑπερβῆ. Αὐτὴ εἶναι ἡ διαλεκτική της φύσις. Ἡ δυνατότης αὐτὴ δὲν εἶναι ἡ φυσικὴ τοῦ γλωσσολόγου, οὔτε ἡ τυπικὴ τοῦ λογικοῦ[52].

Ἀλλὰ καὶ τὸ στοιχεῖον τῆς μεταφράσεως, ὁ πλάγιος λόγος, ὑπερβαίνει τὰ στενὰ ὅρια τοῦ ἐκτατικοῦ ἰδανικοῦ τύπου Quine. Κάθε μετάφρασις ἔχει τὴν «λογικὴν μορφὴν» τοῦ πλαγίου λόγου : Ὁ ὁμιλητὴς α εἶπεν εἰς τὴν γλῶσσαν Α ἕνα ὄνομα, μίαν ἔννοιαν, μίαν πρότασιν: «----», ἡ ὁποία εἰς τὴν ἰδικήν μας γλῶσσαν Β σημαίνει: «----». Εὐνόητον ἄρα, ὅτι μία γλῶσσα, ἡ ὁποία δὲν ἔχει τὰ μέσα νὰ ὁμιλῆ περὶ τοῦ ἑαυτοῦ της, δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ χρησιμοποιηθῆ ὡς μεταγλῶσσα διὰ τὴν μετάφρασιν μίας ξένης γλώσσης. Μία γλῶσσα — ὅπως εἰς τὸ ἐκτατικὸν ἰδανικὸν τύπου Quine—, ἡ ὁποία θὰ εἶχεν μόνον μέσα διὰ τὴν ἔκφρασιν τῆς ἀντικειμενικότητος, δὲν θὰ ἦτο εἰς θέσιν νὰ παίξη τὸν ρόλον τῆς μεταφραζούσης μεταγλώσσης.

Παρατηροῦμεν συνεπῶς μίαν ἰδιαιτέρως ἐνδιαφέρουσαν ἀναλογίαν μεταξὺ διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς γλώσσης καὶ τῆς μεταφράσεως κατὰ τὸν προσδιορισμὸν τῆς ἀνταγωνιστικῆς σχέσεως μεταξὺ τῆς «extension» καὶ τῆς «intention», τῶν δύο πλευρῶν τῆς γλώσσης. Πρωταρχικὸν ρόλον κατὰ τὸν προσδιορισμὸν τῶν ἐπὶ μέρους τύπων γλώσσης — δηλ. τοῦ ἐπιστημονικοῦ, λογοτεχνικοῦ καὶ φιλοσοφικοῦ λόγου — διαδραματίζει ἐντὸς τῆς διαλεκτικῆς φιλοσοφίας τῆς γλώσσης ἡ τριπλῆ διάστασις τῆς «σημαντικῆς ἀναφορᾶς» της. Καὶ πρωταρχικὸν ρόλον κατὰ τὸν προσδιορισμὸν τῶν ἐπὶ μέρους τύπων τῆς μεθόδου τοῦ μεταφράζειν — ὡς λογικο-τυπικὴ ἀπεικόνισις, ἐμπειρικο-προγνωστικὴ ὑπόθεσις καὶ διαλεκτικὴ συμφιλίωσις / ἀναπαράστα-

52. Ἡ θετικὴ αὐτὴ στάσις τῶν Διαλεκτικῶν πρὸς τὴν ἀρχὴν τῆς μεταφορᾶς ὄχι μόνον ὡς ρητορικοῦ τύπου, ἀλλ' ὡς ἀρχῆς τῆς λειτουργίας καὶ ἐξελίξεως τῆς γλώσσης τῆς ἰδίας, δεικνύει ὅτι μία διαλεκτικὴ ἔννοια τῆς μεταφράσεως μόνον μέσῳ μίας ἀξιοποιήσεως τῆς μεταφορικότητος εἶναι δυνατὸν νὰ διεκρινισθῆ. Ἡ διαλεκτικὴ συμφιλίωσις δύο κατ' ἐξοχὴν ξένων γλωσσῶν ὑπερβαίνει (ὅπως εἴδαμεν εἰς τὸ δεύτερον ρητὸν τοῦ Humboldt) τὰ δύο ὅρια τῆς ἀναγωγῆς τῆς μίας ἐπὶ τῆς ἄλλης. Πῶς ὅμως εἶναι ἡ τρίτη διάστασις δυνατή; Ἀπάντησις : μέσῳ τῆς μεταφορᾶς. Μεταφορὰ εἶναι τὸ γλωσσικὸν στοιχεῖον τῆς μεταφράσεως. Ἐν σχέσει πρὸς τὰς δύο ὑπὸ μετάφρασιν γλώσσας, αἱ ὁποῖαι μονοπωλοῦν τὴν κυριολεξίαν, εἶναι τὸ μεταφραστικὸν ἀποτέλεσμα τῆς συμφιλιώσεως ἁπλῆ μεταφορά. Ἀλλ' ἡ μεταφορὰ αὐτὴ εἶναι ἡ ἀλήθεια τῆς κυριολεξίας των. Ἡ ταυτότης εἰς τὴν διαφοράν, τὸ στοιχεῖον τῆς συμφιλιώσεως, εἶναι ἐκ τῶν προτέρων καὶ τὸ στοιχεῖον τῆς μεταφορᾶς. Οὕτω καταφαίνεται, ὅτι μία διαλεκτικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως καὶ τῆς μεταφορᾶς εἶναι πολὺ στενὰ συνδεδεμέναι. Ἀμφότεραι ἰσχύουν δι' ὅλα τὰ πεδία τοῦ λόγου καὶ ἔχουν καθολικὴν ἐφαρμογήν. Οὔτε εἶναι ἡ μετάφρασις μόνον γλωσσολογικὸν πρόβλημα, οὔτε εἶναι ἡ μεταφορὰ μόνον ἑρμηνευτικὸν πρόβλημα. Διὰ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφορᾶς ὡς ἀρχῆς τῆς γλώσσης πρβλ. Liebrucks (1), 481 ἑπ. Gadamer (ἔ.ἀ. 406 ἑπ.) καὶ Cassirer (1), 149 ἑπ., (2), 101-107 καὶ (3), 524 ἑπ.

σις — διαδραματίζει καὶ πάλιν ἐντὸς τῆς διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς μεταφράσεως ἡ ἐντατικὴ φύσις τῆς καθομιλουμένης — τὸ στοιχεῖον τῆς αὐτοαναφορᾶς καὶ τοῦ πλαγίου λόγου —, τῶν ὁποίων ἡ «λογικὴ μορφὴ» (τοῦ ὁμιλεῖν περὶ τῆς ὁμιλίας, τοῦ λέγειν ὅτι...) δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μεταφρασθοῦν ἐντὸς τῆς ἐκτατικῆς, ἐπιστημονικῆς γλώσσης τοῦ τύπου Quine.

Ἡ δυνατότης τῆς μεταφράσεως βάσει τῶν ἐντατικῶν ἀρχῶν τῆς καθομιλουμένης γλώσσης, ἤτοι τῆς αὐτοεφαρμογῆς καὶ τοῦ πλαγίου λόγου, καθιστᾶ φανερὸν ὅτι ἡ μέθοδος τῆς ἐξηγηματικῆς ἀναπαραστάσεως τοῦ μεταφράζειν εἶναι ὁ πρωταρχικὸς τύπος τοῦ μεταφράζειν, ἐπὶ τοῦ ὁποίου οἱ ἄλλοι τρόποι βασίζονται Κατὰ τὴν ἀπόδοσιν τοῦ πλαγίου (ἰδικοῦ μας ἢ ξένου) λόγου κινεῖται ὁ μεταφραστὴς μεταξὺ δύο ἄκρων, Τὸ ἓν ἄκρον εἶναι ἡ ἐπὶ λέξει μετάφρασις, τὸ ἄλλο ἄκρον εἶναι ἡ ἀλληγορικὴ ἀπόδοσις. Εἰς «τὴν μίαν περίπτωσιν ἐπαναλαμβάνομεν» ὅ,τι εἶπεν ὁ ξένος ὁμιλητὴς (κάμνομεν ἁπλῆν μνείαν τοῦ λόγου του: «....»), εἰς τὴν ἄλλην ἀποδίδομεν εἰς τὸν ὁμιλητὴν ὅ,τι ἐμεῖς θέλομεν. Τὸ πρόβλημα τοῦ πλαγίου (ἰδικοῦ μας ἢ ξένου) λόγου, ἄρα καὶ τῆς μεταφράσεως, συνίσταται εἰς τὸ νὰ συμφιλιώσωμεν τὰ δύο ἄκρα τῆς ἀπολύτου ταυτότητος καὶ τῆς ἀπολύτου διαφορᾶς. Τίθεται ἄρα τὸ ἐρώτημα: μέχρι ποίου βαθμοῦ ἐπιτρέπεται νὰ ἀπομακρυνθῶμεν ἀπὸ μίαν Γλ1 κατὰ τὴν ἀπόδοσίν της εἰς τὴν Γλ2, χωρὶς νὰ παύωμεν νὰ μεταφράζωμεν; Ἡ ἐξεύρεσις τῆς διαλεκτικῆς αὐτῆς «μεσότητος», τῆς «οἰκειοποιήσεως τοῦ ξένου μέσῳ τοῦ ἰδικοῦ μας», (ὅπως τὴν ἐπιδιώκουν π.χ. οἱ Humboldt καὶ Schleiermacher) εἶναι ζήτημα ἑρμηνευτικῆς ἀναπαραστάσεως καὶ ὄχι λογικο-ἀναλυτικῆς ἀπεικονίσεως ἢ ἐμπειρικῆς ὑποθέσεως. Ἀντιθέτως, ἀμφότεραι αἱ μέθοδοι αὐταὶ τοῦ μεταφράζειν εἶναι δευτερεύουσαι, ἐξηρτημέναι μορφαὶ ἀφαιρέσεως ἐκ τῆς πρωταρχικῆς μεθόδου τοῦ μεταφράζειν[53].

Ἐὰν ὁ εὐθὺς λόγος ἦτο τὸ στοιχεῖον ἀμφοτέρων τῶν ὑπὸ μετάφρασιν γλωσσῶν — πρᾶγμα τὸ ὁποῖον καμμία καθομιλουμένη γλῶσσα δὲν φαίνεται νὰ κατέχῃ πλὴν τῶν τεχνητῶν παρασίτων της—, τότε ἡ ἀμοιβαία μετάφρασίς των θὰ ἦτο ἁπλῆ λογικο-ἀναλυτικὴ ἀπεικόνισις. Ἡ ἀπολυτοποίησις

53. Ἡ ἀπορία τῆς μεταφράσεως, ὅπως τὴν ἐκθέτουν ὁ Humboldt καὶ ὁ Schleiermacher καὶ ἡ ἀπορία τοῦ πλαγίου λόγου συνδέονται συνεπῶς στενῶς μεταξύ των. Καὶ εἰς τὰς δύο περιπτώσεις ἔχομεν νὰ κάμωμεν μὲ ἓν κατ' ἐξοχὴν διαλεκτικὸν φαινόμενον, τὸ ὁποῖον ὑπερβαίνει τὰ στενὰ ὅρια τῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης. Καὶ εἰς τὰς δύο περιπτώσεις ἔχομεν νὰ κάμωμεν μὲ τὴν «ἐντατικότητα» τῆς γλώσσης, ἡ ὁποία τῆς ἐπιτρέπει νὰ ὑποκριθῇ, νὰ αὐτοπροβληθῇ εἰς μίαν ξένην γλῶσσαν, διὰ νὰ τὴν ἀφομοιώσῃ ἐκ τῶν ἔνδον. Μετάφρασις εἶναι τὸ πρωταρχικὸν φαινόμενον τῆς τακτικῆς αὐτῆς τῆς ὑποκρίσεως, ἡ ὁποία διὰ τὴν ἐπιστήμην, ποὺ ἀγαπᾶ τὴν ἀντικειμενικὴν ἀλήθειαν, δὲν ἠμπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι «σκάνδαλον». Πρβλ. Gadamer, ἔ. ἀ. 289 ἑπ. καὶ 356 ἑπ. διὰ τὴν χαρακτηριστικὴν διατύπωσιν: «συγχώνευσις τῶν ὁριζόντων», ποὺ ἐνθυμίζει πολὺ τὸ δεύτερον ρητὸν τοῦ Humboldt ὡς πορεία τοῦ κατανοεῖν καὶ μεταφράζειν συγχρόνως. Ἡ γλωσσικὴ μεταφορὰ — ἄλλο ὄνομα διὰ τὴν ἐγελιανὴν «συμφιλίωσιν» — εἶναι ὁ φορεὺς τῆς συγχωνεύσεως αὐτῆς.

ἑνὸς μέρους τῆς τριπτύχου σημαντικῆς ἀναφορᾶς — τῆς ἀποφάνσεως — καὶ ἡ ἀπολυτοποίησις μίας μορφῆς τοῦ ἐπὶ μέρους μεταφράζειν — τῆς ἀπεικονίσεως — εἶναι δύο πλευραὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ νομίσματος. Ἡ δυνατότης τῆς διαλεκτικῆς μεταφράσεως βασίζεται εἰς τὸν μεταφορικὸν χαρακτῆρα καὶ στὴν πλαγιότητα τῆς γλώσσης. Μετάφρασις ὡς λογικο-ἀναλυτικὴ ἀπεικόνισις ἐντὸς μίας ἐκτατικῆς γλώσσης (ὡς ἐπὶ μέρους μετάφρασις) εἶναι ἀντιθέτως ἀπαγωγικὸς τρόπος τῆς πρωταρχικῆς, ἐμμέσου, διαλεκτικῆς μεταφορᾶς τῆς μίας γλώσσης εἰς τὴν ἄλλην.

Ἀλλὰ καὶ ἡ ἐμπειρικο-προγνωστικὴ ὑπόθεσις ὡς μέσον προσεγγίσεως δύο γλωσσῶν (παρὰ Quine) φαίνεται νὰ εἶναι δευτερεῦον, ἀπαγωγικὸν προϊὸν ἀφαιρέσεως ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴν μέθοδον τῆς διαλεκτικῆς ἀναπαραστάσεως. Ἡ σύγκρισις δύο γλωσσικῶν, δίκην ἐμπειρικῶν, ἀντικειμενικῶς ἰσχυουσῶν θεωριῶν, ὑποχρεοῦται νὰ ἀφαιρέση ἀπὸ τὴν ἐντατικότητα τοῦ ὑπὸ μετάφρασιν λόγου, δηλ. ἀπὸ τὴν αὐτοεφαρμογὴν καὶ τὴν αὐτοδίπλωσιν τοῦ πραγματιστικοῦ (καὶ ὄχι τοῦ λογικο-σημαντικοῦ) λόγου. Δὲν ἀπαιτεῖται παρὰ τὸ νὰ συνειδητοποιήσωμεν ὡς θεωρητικοὶ τῆς μεταφράσεως τὴν ἐξάρτησιν αὐτὴν τοῦ λογικοῦ μέρους τῆς σημασίας ἀπὸ τὸ πραγματιστικόν της μέρος, διὰ νὰ ἴδωμεν ὅτι ἡ διαλεκτικὴ Φιλοσοφία τῆς μεταφράσεως δύναται νὰ θεματοποιήση τὸν πρωταρχικὸν τόπον τοῦ μεταφράζειν. Τῆς ἀνήκουν ἄρα δικαίως τὰ πρωτεῖα καθ' ὅλας τὰς ἀπόψεις.

9. Κατὰ ἀνάλογον τρόπον ὁρίζει ὁ Quine καὶ τὴν φιλοσοφικὴν σπουδαιότητα τῆς θεωρίας του αὐτῆς περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως. Ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς ἐντατικῆς σημασίας — ἄρα καὶ τῆς «λογικῆς μορφῆς» (Logical Form) καὶ τῆς λογικῆς ἀκολουθίας τοῦ λόγου ὁδηγεῖ εἰς μίαν λογικὴν σχετικότητα. Ἡ ἀπροσδιοριστία τῆς ἐκτατικῆς σημασίας — ἄρα καὶ τῆς ὑπάρξεως καὶ οὐσίας τοῦ λόγου — ὁδηγεῖ εἰς μίαν ὀντολογικὴν σχετικότητα. Ὁ ἐκθρονισμὸς τῆς «καθολικῆς» γλώσσης ὁδηγεῖ — πέραν τῆς προκαλουμένης κρίσεως τῶν θεμελίων τῆς Γλωσσολογίας — εἰς μίαν ἐννοιολογικὴν σχετικότητα μὲ σπουδαίας φιλοσοφικὰς συνεπείας. Ἡ φιλοσοφικὴ σημασία τῆς θέσεως (καὶ τῆς θεωρίας της) συνίσταται εἰς τὸ γεγονός, ὅτι τὸ ὄνειρον τῆς «πρώτης φιλοσοφίας» — μία ἱστορικὴ προκατάληψις — θὰ μπορέσωμεν νὰ τὸ θάψωμεν ἀκόμη μίαν φορὰν διὰ νὰ ἴδωμεν μίαν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν τοῦ μέλλοντος ὡς «διοικήτριαν» τῆς γλωσσολογικῆς καὶ ἐννοιολογικῆς σχετικότητος[54].

Ἡ πολλότης τῶν γλωσσῶν, τῶν τύπων μεταφράσεως δὲν πρέπει συνεπῶς

---

54. Τὰς φιλοσοφικὰς αὐτὰς συνεπείας τῆς θέσεως ἐκθέτω ἐν λεπτομερείᾳ στὴν ἐν σημ. 23 προαναφερθεῖσαν μονογραφίαν μου, μέρος τρίτον, ἰδ. σελ. 55-71. Ἀξίζει νὰ σημειωθῇ ὅτι καὶ διὰ τὸν Whorf ἔ. ἀ. 40 καὶ passim, δύνανται νὰ ἐξαχθοῦν ἀνάλογοι συνέπειαι διὰ τὴν λογικὴν καὶ ὀντολογικὴν ἀλήθειαν μίας γλώσσης (πρβλ. ἀνωτέρω σημ. 26).

νὰ μᾶς ἀνησυχῆ. Τὸ ἀπόλυτον ἰδανικὸν μίας ἑνοποιήσεως τοῦ λόγου, καὶ μαζὺ μὲ αὐτὸ μίας ἀφηρημένης καθολικῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως θὰ ἦτο κατὰ ταῦτα ἁπλοῦν πλᾶσμα φαντασίας. Ἡ «συστηματικὴ ὁμωνυμία» τοῦ λόγου καὶ τῆς μεταφράσεως ἠμπορεῖ μόνον εἰς τὰ πλαίσια τοῦ Μονισμοῦ — ἐφ' ὅσον δὲν ἀναχθῆ εἰς μίαν μορφὴν γλώσσης ἡ μεταφράσεως — νὰ οὐδετεροποιηθῆ. Κατὰ τὴν τακτικὴν αὐτὴν ὁμιλεῖ κάθε ἐπὶ μέρους κλάδος μίαν ἄλλην γλῶσσαν. Διὰ τὴν ἐξέτασίν της εἶναι ἁρμόδιοι ἐπὶ μέρους ἐπιστῆμαι, π.χ. ἡ Γλωσσολογία, ἡ Θεωρία Ἐπιστήμης, ἡ Ἑρμηνευτικὴ καὶ ἡ Φιλοσοφία. Ὁ διαχωρισμὸς τῶν κλάδων αὐτῶν εἶναι σκόπιμος καὶ ἀναγκαῖος. Ἀντὶ νὰ συγχέωμεν τὰ σύνορα τῶν ἐπὶ μέρους ἐπιστημῶν, θὰ ἦτο συνεπῶς καλὸν — κατὰ τὴν ἀντιφιλοσοφικὴν αὐτὴν ἄποψιν — νὰ παραιτηθῶμεν ἀπὸ μίαν γενικὴν θεωρίαν τῆς μεταφράσεως, τῆς ὁποίας τὴν ἐπιτυχίαν καὶ σπουδαιότητα ἀμφισβητεῖ κάθε ἐργάτης τῶν ἐπὶ μέρους ἀπόψεων περὶ μεταφράσεως, πλὴν φυσικὰ τοῦ φιλοσόφου, ὁ ὁποῖος «ὀνειρεύεται» πάντοτε, — πιστὸς εἰς τὸ ἰδανικὸν τῆς «πρώτης φιλοσοφίας» — μίαν γενικὴν καθολικὴν θεωρίαν τῶν ἐπὶ μέρους θεωριῶν, τοῦ κλάδου ὅλων τῶν κλάδων[55].

Ὁ ὑπερήφανος «πρῶτος φιλόσοφος» — ἀπαραδειγμάτιστος ἀπὸ τὰ ναυάγια τοῦ παρελθόντος, π.χ. ἑνὸς Πλάτωνος, ἑνὸς Καρτεσίου ἢ ἑνὸς Hegel — ἐξακολουθεῖ νὰ ζητῆ τὰ πρωτεῖα τοῦ διαχειριστοῦ τοῦ λόγου, δηλ. τῆς γλώσσης ἐν γένει. Ὡς Ἑρμῆς, ὁ ὁποῖος συνδέει τὰ ἐπὶ μέρους πεδία τοῦ λόγου, ἀγνοεῖ ὁ διαχειριστὴς αὐτὸς — διὰ νὰ ὁμιλήσωμεν κάπως ἀλληγορικῶς — ὅτι μέσα του εὑρίσκεται ἀκόμη ἕνας Σίσυφος, ὁ ὁποῖος ματαίως προσπαθεῖ τὴν ἰδεατὴν καθολικότητα τοῦ λόγου, ἡ ὁποία ἐδέσποζεν εἰς τὴν ἀρχικὴν φανέρωσιν τοῦ Θεοῦ καὶ θὰ ἐκπληρωθῆ ἴσως εἰς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας ἢ τοῦ λόγου ἢ τοῦ Θεοῦ (πρβλ. ὑποσημ. 59 διὰ τὸ χωρίον ἀπὸ τὴν *Γένεσιν*), νὰ τὴν παρουσιάση ὡς μίαν ἄλλην ἤδη πραγματοποιημένην ἑνότητα. Κατὰ τὴν ἄποψιν συνεπῶς αὐτὴν μία φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως θὰ ἦτο μᾶλλον ἕνα κακῶς ἐννοούμενον ἰδανικόν, παρὰ μία πράγματι ὑπαρκτὴ καὶ συζητήσιμος, σοβαρὰ ἀντίπαλος «ἐπιστημονικὴ» Θεωρία, μὲ τὴν ὁποίαν «δὲν ἀξίζει» νὰ ἀσχοληθῆ κανεὶς σοβαρῶς, ἀνήκει λοιπὸν εἰς τὸ βασίλειον τῆς χιμαιρικῆς φαντασίας.

Οὕτω ἀγόμεθα τέλος καὶ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς σπουδαιότητος μίας τοιαύτης διαλεκτικῆς Φιλοσοφίας τῆς μεταφράσεως. Ὁ φιλόσοφος τῆς μεταφράσεως — διάδοχος τοῦ «πρώτου φιλοσόφου» — δὲν ἀρνεῖται τοὺς ἐπὶ μέρους τρόπους τοῦ ὁμιλεῖν καὶ μεταφράζειν, ἀλλὰ ζητεῖ τὰς διαλεκτικὰς προϋποθέσεις παντὸς τύπου μεταφράσεως. Εἰς τί συνίσταται ὅμως ἡ σπουδαιότης τοῦ σκοποῦ τούτου; Φρονῶ, ὅτι ἡ σπουδαιότης τῆς φιλοσοφικῆς θεω-

55. Κατὰ τὴν ἐκδοχὴν ταύτην θὰ ἦσαν τόσον ὁ Liebrucks ὅσον καὶ ὁ Cassirer ἀντιπρόσωποι τοῦ ἰδανικοῦ τούτου.

ρίας τῆς μεταφράσεως — τῆς Μεταφραστικῆς διὰ νὰ νεολογίσωμεν — συνίσταται εἰς τὴν δυνατότητα, ἡ ὁποία μᾶς παρέχεται νὰ ἐξασφαλίσωμεν τὸν «μίτον τῆς Ἀριάδνης» εἰς τὸν λαβύρινθον τοῦ συγχρόνου Πνεύματος. Ἤ, ἀκόμη καλύτερον, νὰ ἐξεύρωμεν μίαν — ἔστω καὶ προσωρινὴν — λύσιν τοῦ χάους καὶ τῆς συγχύσεως τῆς συγχρόνου Βαβέλ, ὅπου εὑρισκόμεθα. Πράγματι τὸ γλωσσολογικὸν πρόβλημα τῆς μεταφράσεως συνδέεται ἤδη μὲ τὸ αἴτημα, νὰ ὑπερβαθῇ μία τοιαύτη γλωσσικὴ σύγχυσις καὶ πολυγλωσσία. Τὸ φαινόμενον τῆς πολυγλωσσίας εἶναι ἡ ἀπαρχὴ πάσης γλωσσικῆς μεταφράσεως. Ἐδῶ κατ' ἐξοχὴν ἰσχύει τὸ αἴτημα νὰ ὑπερνικηθοῦν ἐμπόδια καὶ σύνορα, τὰ ὁποῖα ἐμποδίζουν τὴν κατανόησιν μεταξὺ τῶν ἐπὶ μέρους λαῶν[56].

Ἀλλὰ τὸ ἴδιον ἰσχύει καὶ διὰ τὴν φιλοσοφικὴν θεωρίαν τῆς μεταφράσεως. Καὶ ἐδῶ ὑπάρχει τὸ ἀνήσυχον φαινόμενον τῆς πολυγλωσσίας. Ὁ κίνδυνος τῆς «Βαβὲλ» εἶναι καὶ ἐδῶ πολὺ ἀπειλητικός, ἐπειδὴ δὲν γίνεται κατὰ πρῶτον αἰσθητός. Ἐδῶ ὁμιλεῖ ὁ κοινοῦς νοῦς, ὁ ἐπιστήμων, ὁ ἑρμηνευτικὸς καὶ ὁ φιλόσοφος τελείως διαφορετικάς, ἰδιωματικὰς γλώσσας. Καὶ ἐὰν χρησιμοποιοῦν πολλάκις τὴν αὐτὴν γλωσσικὴν μορφὴν (διαλεκτικὸν τεκμήριον τῆς ἀλληλοεξαρτήσεώς των), τότε κάθε ἕνας ἐννοεῖ «πίσω ἀπὸ τὴν λέξιν» κάτι διαφορετικόν. Ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ εἰπῇ, ὅτι κατάστασις «Βαβέλ» ἐπικρατεῖ πρὸ παντὸς εἰς τὸ σύνολον τῶν ἐπὶ μέρους γλωσσῶν τοῦ γνωστικοῦ χώρου τῆς ἐποχῆς μας. Ἡ πνευματικὴ κρίσις τῆς ἐποχῆς μας εἶναι καθ' ἡμᾶς πρόβλημα μεταφράσεως. («Ὁ πόλεμος εἶναι προϊὸν τῆς κακῆς Γραμματικῆς», φέρεται νὰ εἶπεν ὁ φιλόλογος Scaliger).

Ὁ ἐπὶ μέρους κοινὸς νοῦς — οἱ μὴ εἰδικοί, οἱ «λαϊκοί», οἱ πολλοὶ — ὁμιλεῖ μίαν φυσικὴν γλῶσσαν, ἡ ὁποία τίθεται συνεχῶς ὑπὸ τὴν κρίσιν τῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης, τὴν ὁποίαν ὁμιλοῦν οἱ ἐμπειρογνώμονες, οἱ εἰδικοί, οἱ ὀλίγοι καὶ ἐκλεκτοί. Τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης πρέπει νὰ μεταφρασθοῦν εἰς τὴν καθομιλουμένην. Ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἕνα μέγα πρόβλημα μὲ κοσμοϊστορικὰς συνεπείας. Τὰ ἐπιτεύγματα τῆς ἐκτατικῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης «βαφτίζονται» εἰς τὴν προεπιστημονικὴν ἐντατικότητα τῆς καθομιλουμένης. Τὰ βασίλεια τῆς ἀληθείας καὶ τῆς αὐταπάτης,

56. «Πικρὸ χάπι» διὰ τὸ εὐρωπαϊκὸν πνεῦμα, τὸ ὁποῖον πιστεύει εἰς τὴν παντοδυναμίαν του, ἀλλὰ καὶ «μάθημα ἀδελφωσύνης» ὀνομάζει ὁ Whorf τὴν ἀρχὴν τῆς γλωσσικῆς σχετικότητος, διότι συνεπάγεται τὴν ἰσότητα ὅλων τῶν «τέκνων τοῦ μάνα» (ὅ.π. 66-67). Ἀλλὰ καὶ ὁ Schleiermacher ὑπόσχεται ἀπὸ τὴν ἀλληλοσύγκρισιν γλωσσικῶν μονάδων καὶ ἐνδομύχων κοσμοθεωριῶν των τὴν διαπαιδαγώγησιν «κοσμοπολιτῶν» (ἔ.ἀ. 63) Μόνον ὅτι ὁ S. πιστεύει, ὅτι τὸ πνεῦμα τῆς γλωσσικῆς κοσμοπολιτείας δὲν ἀποκλείει, ἀλλὰ ἀντιθέτως ζητᾶ τὴν ἀπόφασιν, εἰς ποίαν γλῶσσαν (καὶ πατρίδα) ὀφείλομεν νὰ ἀνήκωμεν. Ἡ «ἄβαθος αἰώρησις μέσα εἰς τὴν δυσάρεστον μεσότητα» (ἔ.ἀ. 63) — δηλ. ἡ σχιζοφρένεια τῆς ξενητειᾶς — δὲν ἐπιτρέπεται νὰ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ γλωσσικοῦ αὐτοῦ κοσμοπολιτισμοῦ.

τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς δόξης συνορεύουν λοιπὸν καὶ ἀλληλοεπικοινωνοῦν συνεχῶς. Ὁ ἀναγώγιμος, ἀφηρημένος χαρακτὴρ τῆς ἐπιστημονικῆς γλώσσης ἐκδικεῖται, οὕτως εἰπεῖν, τὴν ἐξάρτησίν του ἀπὸ τὴν καθομιλουμένην μὲ τὸ νὰ θέτη ὑπὸ ἀμφισβήτησιν τὴν εἰς τὴν γλῶσσαν τῶν πολλῶν ἐμφωλεύουσαν «φυσικὴν» θεωρίαν[57].

Εἰς ὅλους τοὺς παραδεδομένους τομεῖς τῆς λογικότητος: θεωρία, πρᾶξις, ποίησις (Ἀριστοτέλης, Kant) εὑρίσκεται ὁ κοινὸς νοῦς ἐν ἀμύνει: Τὸ τί γνωρίζει, τὸ τί ὀφείλει νὰ πράξη ἠθικῶς καὶ τὸ τί δύναται τεχνικῶς, ὅλα αὐτὰ εὑρίσκονται ὑπὸ τὸν συνεχῆ βομβαρδισμὸν τοῦ ἐμπειρογνώμονος. Ὄχι ἡ πάλη τῶν τάξεων (Marx), ἀλλ' ὁ ἀγὼν τῆς ἐπιστήμης μὲ τὸν κοινὸν νοῦν εἶναι ἡ πρωταρχικὴ ἀντινομία τῶν χρόνων μας. Μία φιλοσοφικὴ θεωρία τῆς μεταφράσεως πρέπει νὰ συμβάλη εἰς τὴν γλωσσικὴν διασαφήνισιν τῆς ἀντινομίας αὐτῆς. Ἡ νέα διάστασις τῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, ἡ ὁποία διανοίγεται μὲ τὴν ἀντινομίαν αὐτὴν μεταξὺ «ἐπιστήμης» καὶ «δόξης», καὶ ἡ συνειδητοποίησις τῶν δυνατοτήτων καὶ τῶν κινδύνων τοῦ ἀγῶνος τούτου διὰ τὰ αἰτήματα τοῦ καθαροῦ λόγου (τί μπορῶ νὰ γνωρίζω, τί ὀφείλω νὰ πράξω, τί ἐπιτρέπεται νὰ ἐλπίζω, Kant), προϋποθέτουν τὴν λύσιν τοῦ γλωσσικοῦ προβλήματος τῆς ἀντινομίας αὐτῆς.

Ὁ ἑρμηνευτικὸς προσπαθεῖ μέσα εἰς αὐτὴν τὴν θεμελιώδη ἀντινομίαν νὰ μεταφράση γλωσσικὰ περιεχόμενα παρελθουσῶν μορφῶν λόγου καὶ πολιτισμοῦ εἰς τὴν σύγχρονον ἀντιφατικὴν γλῶσσαν τοῦ κοινοῦ νοῦ, ὁ ὁποῖος μάχεται μὲ τὴν ἐπιστήμην. Ζητεῖ νὰ ὑπερασπίση ἱστορικὰς μορφὰς προκαταλήψεως, αἱ ὁποῖαι ἀξίζουν νὰ ἐπιζήσουν εἰς τὸν ἀδυσώπητον ἀγῶνα. Τέλος ζητεῖ ὁ φιλόσοφος — ὅπως καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων ἡμερῶν της, εἰς τὸν Πλάτωνα — νὰ θέση ὅρια, σύνορα εἰς τὴν ἀδυσώπητον μάχην μεταξὺ τῆς γλώσσης τοῦ κοινοῦ νοῦ καὶ τῆς ἐπιστήμης γύρω ἀπὸ τὴν διασφάλισιν τοῦ δικαιώματος τῆς κυριο-λεξίας. Ὁ φόβος τῆς τελείας καὶ ἀνεξελέγκτου μεταβολῆς τοῦ κοινοῦ νοῦ καὶ τῆς γλώσσης του μέσῳ τῆς ἐπιστημονικῆς μεταφράσεως καθιστᾶ τὸν φιλόσοφον ὑπέρμαχον μίας καθολικῆς γλώσσης, ἐντὸς τῆς ὁποίας εἶναι δυνατὸν νὰ μεταφράζωνται ὅλαι αἱ ἐπὶ μέρους μορφαὶ τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῆς φυσικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς γλώσσης τοῦ μέλλοντος. Ὄχι ἱστορικὰς προκαταλήψεις, ὅπως ὁ ἑρμηνευτικός, ἀλλὰ ὑπερβατικὰς προκαταλήψεις θέλει νὰ ὑπερασπισθῆ ὁ φιλόσοφος, καὶ τοῦτο γίνεται μὲ τὸ μέσον τῆς μεταφράσεως (κλασσικὸν παράδειγμα ὁ Kant[58]).

57. Πρβλ. τὸ περίφημον ἔργον τοῦ Dewey, τοῦ φιλοσοφικοῦ διδασκάλου τοῦ Quine, *The Quest of Certainty*. Ὅλον τὸ ἔργον του εἶναι καρπὸς τῆς συνειδητοποιήσεως τοῦ προβλήματος τούτου τῆς μεταφράσεως.

58. Μίαν ἀκριβῆ ἀναπαράστασιν τοῦ ἔργου τοῦ Kant ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς μεταφράσεως δίδω εἰς τὰς παραγρ. 9, 14 καὶ 19 τῆς προαναφερθείσης διατριβῆς μου ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ (σημ. 43).

Ἡ σπουδαιότης τοῦ μεταφραστικοῦ προβλήματος συνίσταται συνεπῶς εἰς τὴν συνειδητοποίησιν καὶ λύσιν τοῦ ἑξῆς διλήμματος: Θέλομεν νὰ μείνωμεν εἰς τὴν σύγχρονον «Βαβὲλ» τοῦ πνεύματος ἢ νὰ τὴν γνωρίσωμεν καὶ ὑπερνικήσωμεν; Θὰ ἠμπορέση ὁ σύγχρονος Ἑρμῆς νὰ συμφιλιώση τὰ ἐπὶ μέρους πεδία τοῦ λόγου ἢ θὰ ἀπελπισθῆ καὶ θὰ παύση νὰ ζητῆ τὴν ἑνότητα τοῦ λόγου; Δι' ὅσων ἐξετάσαμεν μέχρι τοῦδε, εἴμεθα εἰς θέσιν νὰ ἴδωμεν ποίαν πλευρὰν τοῦ διλήμματος θὰ ἀκολουθήσουν αἱ ἀντίπαλοι θεωρίαι ἐμπειρικοῦ καὶ διαλεκτικοῦ τύπου. Ἀρκετὸς λόγος διὰ μίαν ἀνάλογον ἐκλογὴν μεταξύ των.

Ἡ μισολογία, ἡ φυσικὴ ἱστορία τοῦ ἀντιδιαφωτισμοῦ, ἀρχίζει μὲ τὴν *Γένεσιν*[59] (Κεφ. XI). Εἰς τὴν ἀρχὴν ὑπῆρχε μία κοινὴ γλῶσσα. Ὁ Θεὸς δημιουργεῖ τὴν γλωσσικὴν σύγχυσιν. Ἡ «χαμένη» γλωσσικὴ ἑνότης (ὁ ἴδιος ὁ θεὸς ἢ τὸ μέλλον τῆς ἀνθρωπότητος;) καὶ ἡ ἐκδίωξις ἀπὸ τὸν παράδεισον εἶναι ταυτόσημα. Πάσχομεν μέχρι σήμερον ἀπὸ τὸν διωγμὸν ἀπὸ τὸν παράδεισον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν γλωσσικὴν σύγχυσιν. Ἡ σπουδαιότης τῆς θεωρίας τῆς μεταφράσεως εἶναι φανερή. Εἰς τὴν προσπάθειάν της νὰ ὑπερβῆ τὴν γλωσσικὴν αὐτὴν σύγχυσιν γίνεται βοηθὸς τοῦ ἔργου τοῦ Θεοῦ. Τὸ ἰδανικὸν τῆς καθολικῆς γλώσσης — τὸ τέλος κάθε θεωρίας μεταφράσεως — «ἐφούντωνε τὶς καρδιὲς» τῶν μεγάλων φιλοσόφων, οἱ ὁποῖοι ἦσαν καὶ μεγάλοι μεταφρασταί, τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Leibniz, τοῦ Kant. Ἀπόδειξις ὅτι ὁ Θεὸς εἶχε μέχρι τοῦδε πολλοὺς βοηθούς. «Μὲ ποῖον ἀποτέλεσμα;», θὰ ἐρωτήση ὁ μισολόγος. Τὸ μέλλον τῆς ἀνθρωπότητος θὰ δώση τὴν ἀπάντησιν. Ὡς καλοὶ μεταφρασταὶ δὲν ἔχομεν παρὰ νὰ ἐλπίζωμεν[60].

---

59. Πρβλ. *Γένεσις*, κεφ. XI 1-9. Ὁ Θεός, ὡς πλάστης ὄχι μόνον τοῦ κόσμου ἀλλὰ καὶ τῆς πολυγλωσσίας, δὲν εἶναι μόνον προ-επιστημονική, μυθικὴ μορφὴ ψευδοεξηγήσεως δύο ὑπὸ ἐξήγησιν φαινομένων. Εἶναι ταυτοχρόνως ἀπόδειξις, ὅτι ἡ ἀπορία τῆς πολυγλωσσίας, ἄρα καὶ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως, εἶναι τόσον παλαιόν, ὅσον καὶ ἡ ἀπορία τῆς δημιουργίας τοῦ κόσμου. Ἀσφαλῶς, ἐφ' ὅσον *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*.

60. Πρβλ. Cassirer (1), 55 καὶ Hoenigswald (ἔ.ἀ. passim, καὶ σημ. 31). Ἡ ὑπερβατικὴ ἀπάντησις εἰς τὸν μισόλογον θὰ ἦτο νὰ κηρύξωμεν τὴν γλωσσικὴν ἑνότητα εἰς «κανονιστικὴν ἰδέαν» (πρβλ. σημ. 31) καὶ νὰ κατηγορήσωμεν τὸν μισόλογον, ὅτι ἡ ἀπορία του πηγάζει ἀπὸ τὴν σύγχυσιν μεταξὺ ἱστορικῆς καὶ ὑπερβατικῆς ἀρχῆς τοῦ νοεῖν. Ὄχι διαλεκτικὴ ἐλπὶς (ἑνὸς Stalin π.χ. πρβλ. Stoerig (1973, 390) εἰς τὴν μελλοντικὴν συγχώνευσιν τῶν ἐθνικῶν γλωσσῶν μέσα εἰς μίαν «κοσμογλῶσσαν» ἀλλ' ὑπερβατικὴ πεποίθησις εἰς τὴν ἰδέαν τῆς ἀλληλοκατανοήσεως θὰ ἦτο τότε «τὸ πολικὸ ἀστέρι» τοῦ μεταφραστοῦ. Ἀκόμη, διὰ μίαν καὶ τελευταίαν φοράν, ὑπερβαίνει ἡ θεωρία τῆς μεταφράσεως τὰ στενὰ γλωσσολογικὰ περιθώρια καὶ ὁδηγεῖ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς θεμελιώσεως μίας πρώτης φιλοσοφίας ἐν γένει. Ἀλλὰ τοῦτο ὑπερβαίνει τὰ ὅρια τῆς παρούσης μελέτης.

Ἐπιθυμῶ καὶ ἀπὸ τῆς θέσεως αὐτῆς νὰ εὐχαριστήσω θερμῶς τὸν Διευθυντὴν τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ., Δρ. Λίνον Μπενάκην, ὁ ὁποῖος εἶχε τὴν καλωσύνην νὰ ἀναλάβη τὸν ρόλον

BEDEUTUNG UND ÜBERSETZUNG

QUINE UND DAS PROBLEM DER ÜBERSETZUNGSTHEORIE

I n h a l t s ü b e r s i c h t.

Die vorliegende Untersuchung, die aus zwei Teilen besteht, verfolgt ein doppeltes in sich vermitteltes Ziel. Sie versucht e r s t e n s den semantischen und methodologischen Hintergrund, den näheren Inhalt und die Implikationen der vieldiskutierten These Quines von der Unbestimmtheit der radikalen Übersetzung für das linguistische Problem der Übersetzung im Rahmen seiner empirischen Übersetzungstheorie zu explizieren (1. Teil, Abschn. 1-3). Sie versucht z w e i t e n s durch eine immanente Kritik der Quinschen empirischen Übersetzungstheorie, an Hand der Fragen nach der Möglichkeit, der Zuständigkeit, der systematischen Vieldeutigkeit, des Methodenpluralismus, der Konstitution und der Relevanz des Begriffs der Übersetzung bzw. der Übersetzungstheorie, dem linguistisch-hypothetischen (wie auch dem logisch-abbildenden) einen dialektisch-rekonstruierenden Übersetzungsbegriff entgegenzusetzen, und dadurch den Boden für eine ursprünglichere, transzendentalphilosophische Übersetzungstheorie vorzubereiten, innerhalb deren die Quinsche empirische (wie auch die logisch-analytische) Übersetzungstheorie aufgehoben werden könnten (2. Teil, Abschn. 4-9).

Frankfurt/M. Dimitrios K. Markis

τοῦ «ψυχαναλυτοῦ» τῆς γλωσσικῆς μου «ἀνεπιτηδειότητος», ἡ ὁποία εἶναι προφανῶς ἀποτέλεσμα τῆς ἀνεξελέγκτου συγκρούσεως καὶ ἀκουσίας ἀλληλοεπιδράσεως τοῦ γλωσσικοῦ μου «ὑποσυνειδήτου» (δημοτική), τοῦ γλωσσικοῦ μου «συνειδότος» (καθαρεύουσα), καὶ τοῦ γλωσσικοῦ μου «Ὑπὲρ-Ἐγώ» (γερμανική). Αἱ πολλαπλαῖ καὶ πολύτιμοι ὑποδείξεις του ἐπὶ τῆς μορφολογίας, τῆς σημαντικῆς καὶ τῆς συντάξεως τοῦ κειμένου τῆς παρούσης ἐργασίας μὲ ὁδηγοῦν κατὰ πλαστικὸν τρόπον εἰς τὸ πολύπλοκον θ ε ω ρ η τ ι κ ὸν πρόβλημα τῆς δ ι γ λ ω σ σ ί α ς, τὸ ὁποῖον συνδέεται στενῶς καὶ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως, ἤδη παρὰ Quine (σημ. Quine (1), 71, 74). Τὸ φαινόμενον τῆς διγλωσσίας δὲν αἴρει τὴν ἰσχὺν τῆς θέσεως τοῦ Quine περὶ τῆς ἀπροσδιοριστίας τῆς μεταφράσεως, ἀλλ' ἀντιθέτως τὴν ἐπιβεβαιώνει. Ἡ ἐκμάθησις μίας δευτέρας γλώσσης γίνεται μὲ τὴν βοήθειαν «ἀσυνειδήτων» ἀναλυτικῶν ὑποθέσεων ἐκ τῆς μητρικῆς γλώσσης. Ὁ δίγλωσσος μεταφραστὴς ἀντιμετωπίζει ἀναλόγους κινδύνους, ὅπως ὁ συνάδελφός του, ὁ ὁποῖος χρειάζεται ἕναν πληροφοριοδότην. Μόνη διαφορά : τὸ ἓν γλωσσικόν του 'Εγὼ εἶναι ὁ πληροφοριοδότης, τὸ ἄλλο εἶναι ὁ ἑρμηνευτὴς τῆς πληροφορίας αὐτῆς. Τὸ πρόβλημα τῆς «συμφιλιώσεως» τῶν δύο γλωσσικῶν του 'Εγὼ ἐξακολουθεῖ ὅμως νὰ παραμένη.

ΠΕΤΡΟΣ Α. ΓΕΜΤΟΣ, Ἀθῆναι

Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΩΝ ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΩΝ ΚΡΙΣΕΩΝ ΣΤΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

Ὅταν τὸ 1904 οἱ Max Weber, Werner Sombart καὶ Edgar Jaffé ἀνέλαβαν τὴ διεύθυνση τοῦ «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», ἐδημοσίευσαν ἕνα προγραμματικὸ ἄρθρο, ποὺ περιεῖχε τὴ δήλωση: «Στὶς σελίδες τοῦ περιοδικοῦ θὰ δοθῆ ἀναπόφευκτα ὁ λόγος ὄχι μόνο σὲ μελέτες κοινωνικῆς ἐ π ι σ τ ή μ η ς... ἀλλὰ καὶ σὲ μελέτες κοινωνικῆς π ο λ ι τ ι κ ῆ ς. Μὲ κανένα τρόπο ὅμως δὲν θὰ πρέπει οἱ τελευταῖες νὰ ἐμφανίζωνται ὡς «ἐπιστήμη» καὶ θὰ κάνωμε ὅ,τι μποροῦμε, γιὰ νὰ μὴ ἐπιτρέψωμε τέτοιου εἴδους σύγχυση»[1]. Ἡ δήλωση αὐτὴ εἶχε πολεμικὸ χαρακτῆρα καὶ στρεφόταν ἐναντίον τοῦ Verein für Socialpolitik[2] καὶ τοῦ τότε ἀναμφισβήτητου ἡγέτη του Gustav Schmoller[3]. Ταυτόχρονα ἀποτέλεσε τὴν ἔναρξη τῆς διαμάχης γύρω ἀπὸ τὴ νόμιμη θέση *πρακτικῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων* στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, ποὺ ἔγινε τὸ ἐπίκεντρο ὀξύτατων ἀντεγκλήσεων στὰ πλαίσια τοῦ Verein für Socialpolitik στὶς συνεδριάσεις τοῦ Mannheim τὸ 1905, τῆς Βιέννης τὸ 1909 καὶ ἰδιαίτερα στὴ μυστική, σχεδὸν συνωμοτική, ἐκείνη συζήτηση τοῦ Βερολίνου στὶς 5 Ἰανουαρίου 1914.

Ἡ συζήτηση συνεχίσθηκε μὲ ἐναλλασσόμενο πάθος καὶ ἔνταση ὡς τὶς μέρες μας. Ἂν ἐδῶ ἐπιχειρεῖται μιὰ νέα μελέτη τοῦ προβλήματος, δὲν γίνεται φυσικὰ μὲ τὴν πρόθεση νὰ ξυπνήσουν παλιὰ πάθη. Γίνεται μιὰ προσπάθεια νὰ ἀναλυθοῦν οἱ διάφορες ὄψεις του καὶ νὰ δειχθῆ, ὅτι ἡ χρήση τῶν

---

1. Max Weber, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, στὸ *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1968³, σ. 157.

2. Ἱδρύθηκε τὸ 1872. Ἡ ὑποστήριξη τῆς εὐδόκιμης ἀνάπτυξης τῆς βιομηχανίας, ἡ ἐνίσχυση τῆς ὀρθῆς κρατικῆς παρέμβασης καὶ ἡ ἐκπλήρωση *der höchsten Aufgaben unserer Zeit und unserer Nation* ἦταν μεταξὺ τῶν σκοπῶν του. Βλ. F. Boese, *Geschichte des Vereins für Socialpolitik 1872-1932*, Berlin 1939, Anh. III, σ. 248 ἑπ.

3. Ὁ G. Schmoller θεωροῦσε ἔργο τῆς Οἰκονομικῆς Ἐπιστήμης ὄχι μόνο «νὰ ἐξηγῆ τὰ φαινόμενα ἀπὸ τὶς αἰτίες τους, νὰ κατανοῆ τὴν οἰκονομικὴ ἐξελικτικὴ διαδικασία, νὰ προβλέπη ὅσο εἶναι δυνατὸ τὸ μέλλον», ἀλλ' ἐπίσης «νὰ τὸ φέρνη στὸ σωστὸ δρόμο» συνιστώντας ὡς ἰδανικὰ (Ideal) συγκεκριμένα οἰκονομικὰ μέτρα. Βλ. G. Schmoller, *Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, München/Leipzig 1920, σ. 77.

σύγχρονων ἐπιστημολογικῶν μεθόδων ἐπιτρέπει τὸν ἐντοπισμὸ τῶν πραγματικῶν διαφωνιῶν καὶ τὴν ἐπίλυση τῶν βασικῶν ἀξιολογικῶν προβλημάτων.

1. Ἡ λογικὴ γραμματικὴ τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων.

Ἡ συζήτηση γιὰ τὸ ἐπιτρεπτὸ τῆς εἰσαγωγῆς ἀξιολογικῶν κρίσεων στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ἔχει ὡς ἀντικείμενο ἕνα πολυσύνθετο καὶ πολυεπίπεδο πρόβλημα. Ἕνα μεγάλο μέρος τῶν διαφωνιῶν ποὺ ἀνέκυψαν εἶναι ἀποτέλεσμα παρεξηγήσεων καὶ ὀφείλεται κυρίως στὸ γεγονός, ὅτι τὰ διάφορα ἐπίπεδα τοῦ προβλήματος δὲν ἀναλύθηκαν χωριστά, ὥστε νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ πολλαπλῆ τους διάσταση. Εἶναι γι' αὐτὸ ἀπαραίτητο στὴν ἀφετηρία τῆς μελέτης αὐτῆς νὰ γίνῃ ἀνάλυση τῆς λογικῆς γραμματικῆς τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων. Ἡ λογικὴ γραμματικὴ ὁρίζεται ὡς τὸ σύνολο τῶν κανόνων χρήσης μιᾶς γλωσσικῆς ἔκφρασης, δηλ. τῶν κανόνων ἐκείνων, ποὺ καθορίζουν τοὺς ὅρους χρησιμοποίησής της στὸ χῶρο ἑνὸς γλωσσικοῦ συστήματος[4].

Μιὰ ἀξιολογικὴ κρίση ἀποτελεῖται ἀπὸ τὰ ἑξῆς στοιχεῖα:

1. Τὴν περιγραφὴ ἑνὸς περιστατικοῦ, ποὺ ἀξιολογεῖται θετικὰ ἢ ἀρνητικά.
2. Τὴν σιωπηρὴ ἀναφορὰ σὲ μιὰ γενικὴ ἀρχή[5], ποὺ θεμελιώνει τὴν ἀξιολόγηση.
3. Τὴν προσδοκία, ὅτι οἱ δέκτες τοῦ ἀξιολογικοῦ μηνύματος θὰ ἀποδεχθοῦν τὴν κανονιστικὴ ἀρχὴ καὶ θὰ ρυθμίσουν ἀνάλογα τὴ συμπεριφορά τους.

Οἱ ἀξιολογικὲς κρίσεις δὲν ἔχουν γνωστικὸ περιεχόμενο[6]. Ἐκφράζουν ἁπλῶς τὶς θέσεις ἐκείνου ποὺ τὶς χρησιμοποιεῖ. Ἡ διαφορά τους πρὸς τὶς κρίσεις τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πραγματικοῦ κόσμου[7] (στὶς ὁποῖες ἀνήκουν καὶ

4. Βλ. H. Albert, *Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung*, στὸ *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, hrsg. v. R. König, I. Bd., Stuttgart 1967, σ. 45.

5. Γιὰ μιὰ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τῶν ἀξιῶν βλ. Ε. Παπανοῦτσος, *Ἠθική*, Ἀθήνα 1956², σ. 289-365.

6. Βλ. H. Albert, *Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse*, στὸ «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 112 (1956), σ. 414 ἑπ. Ἐπίσης H. Albert, *Wertfreiheit als methodisches Prinzip*, στὸ *Probleme der normativen Ökonomik und der wirtschaftspolitischen Beratung*, hrsg. v. E. v. Beckerath und H. Giersch, Berlin 1963, σ. 36 καὶ H. Albert, *Theorie und Praxis*, στὸ *Werturteilsstreit*, hrsg. v. H. Albert und E. Topitsch, Darmstadt 1971, σ. 214.

7. Realwissenschaften σὲ διάκριση ἀπὸ τὶς Formalwissenschaften, ὅπως ἡ Λογικὴ καὶ τὰ Μαθηματικά. Ἡ σύγχρονη ἐπιστημολογία ἐγκατέλειψε τὴν παλιὰ διάκριση τῶν ἐπιστημῶν, ποὺ στηριζόταν στὴν ἰδιομορφία τοῦ ἀντικείμενου τῆς ἔρευνας (ἐπιστῆμες τῆς φύσης καὶ τοῦ πνεύματος ἢ τοῦ πολιτισμοῦ, Natur- καὶ Geisteswissenschaften) καὶ ὀρθὰ εἰσάγει διαίρεση καθορισμένη ἀπὸ τὸν τρόπο πρόσβασης στὸ ἀντικείμενο τῆς γνώσης, δηλ. ἀπὸ τὸ εἶδος τῆς ἐπιστημονικῆς δραστηριότητας. Οἱ «πραγματολογικὲς» ἐπι-

οί κοινωνικές) χαρακτηρίζεται γενικά άπό τό ότι οί τελευταίες άναφέρονται στό «εΐναι» ένώ οί πρώτες στό «δέον». Κρίσεις τοΰ «εΐναι» εΐναι άληθεΐς ή ψευδεΐς, άνάλογα πρός τήν συμπεριφορά τών πραγματικών φαινομένων. Άντίθετα δέν ύπάρχει έμπειρικό κριτήριο άλήθειας στίς άξιολογικές κρίσεις, ποΰ εΐναι άπλώς έκφραση έσωτερικής στάσης άπέναντι στά φαινόμενα αύτά. Έκεΐνος ποΰ γνωρίζει τό κριτήριο αύτών τών άξιολογήσεων, μπορεΐ βέβαια νά συναγάγη ώρισμένα συμπεράσματα σέ σχέση μέ τήν πραγματική ύπόσταση τών άναφερομένων περιστατικών. Έν τούτοις μπορεΐ νά συμφωνή μέ άλλους στό τελευταΐο σημεΐο καί όμως νά κάνη διαφορετική άξιολόγηση, χωρίς νά ύποπίπτη σέ άντίφαση. Γιατί, άν καί οί άξιολογικές κρίσεις άναφέρωνται σέ περιστατικά τοΰ πραγματικοΰ κόσμου, δέν παράγονται λογικά άπ' αύτά. Άπό τό πραγματικό γεγονός τής κατανομής τοΰ εισοδήματος μιάς χώρας δέν συνάγεται λογικά ή ήθική της ποιότητα. Γιά νά φθάσωμε στήν τελευταία, πρέπει νά εισαγάγωμε στήν άνάλυση μιά ήθική άρχή, άνεξάρτητη άπό τά άξιολογούμενα περιστατικά. Περίφημη εΐναι ή άνάλυση τοΰ προβλήματος αύτοΰ άπό τόν Henri Poincaré. «Δέν εΐναι δυνατό νά ύπάρχη έπιστημονική ήθική, όπως δέν εΐναι δυνατό νά ύπάρχη άνήθικη έπιστήμη. Καί ό λόγος εΐναι άπλός. Εΐναι ένας λόγος, θά έλεγα, καθαρά γραμματικός. Άν καί οί δύο προκείμενες ένός συλλογισμοΰ εΐναι στήν όριστική, τό συμπέρασμα θά εΐναι έπίσης στήν όριστική. Γιά νά εΐναι τό συμπέρασμα σέ μορφή προστακτικής, θά πρέπει μία τουλάχιστον άπό τίς προκείμενες νά εΐναι σέ προστακτική»[8].

2. Λογική άνάλυση τής θέσης τών άξιολογικών κρίσεων στίς κοινωνικές έπιστήμες.

Τρία διαφορετικά προβλήματα έμφανίζονται συνήθως στή συζήτηση γιά τό έπιτρεπτό τών άξιολογικών κρίσεων στίς κοινωνικές έπιστήμες. Ή άδυναμία στήν άνάλυση τών διαφορετικών τους διαστάσεων εΐναι ή βάση πολλών διχογνωμιών καί ΐσως ή αίτία ποΰ παρέτεινε τή διαμάχη ώς τίς μέρες μας.

Εΐναι άνάγκη νά δοθή άπάντηση στά έξής τρία έρωτήματα[9]:

1. Πρέπει νά εΐναι οί άξιολογήσεις άντικείμενο τών προτάσεων τών κοινωνικών έπιστημών;

στήμες έχουν έμπειρικό, οί «τυπικές» λογικό κριτήριο άλήθειας. Βλ. γιά τό θέμα αύτό τίς έργασίες τών K. Popper, R. Carnap, H. Albert, E. Nagel, H. Reichenbach κ.ά. Γιά μιά ταξινόμηση τών έπιστημών μέ βάση τό άντικείμενό τους βλ. Ε. Παπανοΰτσος, *Γνωσιολογία*, Άθήνα 1962², σ. 398 έπ.

8. H. Poincaré, *La morale et la science*, στό «Dernières pensées», Paris 1913, σ. 225.

9. Βλ. H. Albert, *Wissenschaft und Politik. Zum Problem der Anwendbarkeit der wertfreien Wissenschaft*, στό *Probleme der Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. E. Topitsch, Wien 1960, σ. 201 έπ.

2. Πρέπει νὰ εἶναι οἱ ἀξιολογήσεις π ε ρ ι ε χ ό μ ε ν ο τῶν προτάσεων τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν;
3. Πρέπει νὰ εἶναι οἱ ἀξιολογήσεις β ά σ η τῶν προτάσεων τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν;

Ἡ ἀπάντηση στὸ πρῶτο ἐρώτημα δὲν εἶναι δύσκολη. Ἀξιολογήσεις καὶ ρυθμιστικοὶ κανόνες εἶναι ἀναπόσπαστο τμῆμα τῶν διανθρώπινων σχέσεων, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ ἀντικείμενο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Οἱ κανόνες τοῦ δικαίου καὶ τῆς ἠθικῆς, ἡ κατανομὴ καὶ λειτουργία κοινωνικῶν θέσεων καὶ ρόλων ἦταν πάντοτε διακεκριμένο πεδίο ἔρευνας τῶν κοινωνιολόγων, ἡ ἀνάλυση τῶν προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπου νὰ ξεπεράση τὴ στενότητα τῶν ἀγαθῶν καὶ νὰ μεγιστοποιήση τὴν ὠφέλεια τῶν περιορισμένων πόρων του ἦταν καὶ εἶναι τὸ ἀντικείμενο ἔρευνας τῶν οἰκονομολόγων. Ὅσο οἱ ἀξιολογήσεις εἶναι τμῆμα τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας, ἀποτελοῦν τὴν ἐμπειρικὴ βάση τοῦ ἐπιστημονικοῦ στοχασμοῦ, ἀκριβῶς ὅπως καὶ τὰ ἄλλα φαινόμενα τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, ποὺ δὲν περιέχουν ἀξιολογήσεις.

Τὸ δεύτερο ἐρώτημα ὁδηγεῖ στὴν κατ' ἐξοχὴν προβληματικὴ τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων[10]. Ὁ Max Weber, ὁ θεωρητικὸς θεμελιωτὴς τῆς καθαρὰ γνωστικῆς πνευματικῆς δραστηριότητας (Wertfreiheit), ἔδωσε τὴν ἀπάντηση, ὅτι οἱ ἐπιστημονικὲς προτάσεις δὲν πρέπει νὰ ἔχουν τὸν χαρακτῆρα ἀξιολογικῶν κρίσεων. Δὲν εἶναι, εἶπε, ἔργο τῆς ἐπιστήμης, νὰ κρίνη θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ τὰ φαινόμενα τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, ἀλλὰ μόνο νὰ τὰ ἐξηγῆ διερευνώντας τὶς νομοτέλειές τους[11].

Μιὰ βαθύτερη ἀνάλυση τοῦ προβλήματος δείχνει, ὅτι ἡ λύση του ἐξαρτᾶται τελικὰ ἀπὸ τὸν ρόλο καὶ τοὺς σκοποὺς[12], ποὺ ἀποδίδονται στὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες. Γιὰ τὶς «πραγματολογικὲς» ἐπιστῆμες (σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς «τυπικές», ποὺ δημιουργοῦν καὶ ἐπεξεργάζονται τὰ ἀναγκαῖα ἀναλυτικὰ μέσα) ἐπικρατεῖ γενικὰ ἡ ἀντίληψη, ὅτι ἔχουν σκοπὸ νὰ μᾶς δώσουν πληροφορίες γιὰ τὸν κόσμο ποὺ ζοῦμε. Οἱ προτάσεις τους θὰ πρέπει συνεπῶς νὰ ἔχουν διυποκειμενικὴ ἰσχὺ καὶ ἐμπειρικὸ περιεχόμενο, νὰ μὴ ἀποτελοῦν ὑποκειμενικὲς ἐκτιμήσεις τοῦ κάθε ἐρευνητῆ. Ἡ ἀλήθεια τῶν ἐπιστημονι-

---

10. Ὅ.π., σ. 208.

11. Βλ. Max Weber, *Die «Objektivität» ...*, ὅ.π. στὸ *Gesammelte Aufsätze...*, ὅ.π., σ. 146 ἑπ. Ἐπίσης Max Weber, *Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, ὅ.π., σ. 489 ἑπ. καὶ *Wissenschaft als Beruf*, ὅ.π., σ. 600 ἑπ.

12. Τὸ κριτήριο αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν μεθοδολογικὴ βάση τῆς κριτικῆς ἀνάλυσης τοῦ ἔργου τοῦ Milton Friedman, ποὺ ἐπιχειρῶ σὲ βιβλίο μου, ποὺ ἐκδίδεται σὲ λίγο στὴ Γερμανία (P. A. Gemtos, *Die Neubegründung der Quantitätstheorie durch Milton Friedman*, Tübingen (Tübinger Wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen 16), 1975, κυρίως τὰ κεφάλαια Die Methodologie Milton Friedmans καὶ Der Ideologieverdacht bei Milton Friedman).

κῶν προτάσεων δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξαρτᾶται ἀπὸ προσωπικὲς ἀξιολογήσεις, γιατὶ τὸ κριτήριο ἀλήθειας τῶν ἐπιστημῶν τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, δηλ. ἡ συμφωνία μὲ τὴν πραγματικότητα, εἶναι ἀσυμβίβαστο μὲ ἠθικὲς ἐκτιμήσεις.

Ἀπὸ τὸν σκοπὸ τῶν «πραγματολογικῶν» ἐπιστημῶν συνάγεται ἄμεσα, ὅτι πρέπει νὰ ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὸν ἐπιστημονικὸ χῶρο ὅλες οἱ προτάσεις, ποὺ δὲν ἐλέγχονται διυποκειμενικά. Ἀξιολογικὲς κρίσεις κάνουν ἀδύνατη τὴ γνωστικὴ πρόσβαση στὸν κόσμο, γιατὶ ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἕνα μεῖγμα ἀντικειμενικῶν καὶ ὑποκειμενικῶν στοιχείων χωρὶς διυποκειμενικὴ ἰσχύ. Ὁ ἀποκλεισμὸς τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων ἀπὸ τὸ ἐπιστημονικὸ σύστημα μπορεῖ λοιπὸν νὰ θεωρηθῇ συνέπεια τοῦ αἰτήματος διυποκειμενικοῦ ἐλέγχου τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων, ποὺ θεμελιώνεται στὸν σκοπὸ τῆς ἐπιστήμης, νὰ συλλέγη ἀληθεῖς πληροφορίες γιὰ τὸν κόσμο ποὺ ζοῦμε[13].

Γιὰ νὰ δώσωμε ἀπάντηση στὸ τρίτο ἐρώτημα[14], πρέπει νὰ ξεκινήσωμε ἀπὸ τὴ διαπίστωση, ὅτι ἀξιολογήσεις τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀπόφαση, ἂν θὰ ἐπιτραποῦν τέτοιες ἀξιολογήσεις, εἶναι δύο χωριστὲς πράξεις, ποὺ ἀνήκουν σὲ ἐντελῶς διάφορα ἐπίπεδα. Οἱ ἀποφάσεις βάσης τῶν «πραγματολογικῶν» ἐπιστημῶν ἀνήκουν στὸ πεδίο τῆς μεταγλώσσας (Metasprache, metalangage), ἐνῶ οἱ προτάσεις, ποὺ ἀναφέρονται στὰ φαινόμενα τοῦ πραγματικοῦ κόσμου, σχηματίζουν τὴ γλῶσσα τῶν ἀντικειμένων (Objektsprache, object langage). Τὸ αἴτημα γιὰ μιὰ ἐπιστήμη ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀξιολογήσεις καὶ ἰδεολογικὲς παραμορφώσεις ἀναφέρεται μόνο στὴ γλῶσσα τῶν ἀντικειμένων[15].

Εἶναι ἀπαραίτητο νὰ κατανοηθῇ, ὅτι οἱ ἀποφάσεις βάσης μιᾶς ἐπιστήμης δὲν ἀνήκουν οὔτε στὸ ἀντικείμενο ποὺ ἐρευνᾶ οὔτε στὸ σύστημα τῶν προτάσεών της. Ἐν τούτοις παίζουν γιὰ κάθε ἐπιστήμη ἕνα σημαντικό, «ὑπαρξιακὸ» ρόλο. Ὁ καθορισμὸς τοῦ γνωστικοῦ ἀντικειμένου καὶ τῶν προβλημάτων ποὺ θὰ μελετηθοῦν[16], ἡ ἐννοιολογικὴ σύλληψη τῆς ἐπιστημονικὰ

---

13. Βλ. P. Urban, *Das Werturteilsproblem in den Wirtschaftswissenschaften*, στὸ «Das Wirtschaftsstudium» 1972, σ. 167.

14. Βλ. H. Albert, *Probleme der Wissenschaftslehre...*, ὅ.π., σ. 47 ἑπ.

15. Γιὰ τὴν διάκριση γλώσσας καὶ μεταγλώσσας βλ. R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Wien 1960, σ. 77 καὶ H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, New York/London, 1966, σ. 9 ἑπ.

16. Ἡ ἀξιολογικὴ ἀναφορὰ στὴν ἐπιλογὴ τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας δὲν εἶναι ἀναγκαῖο χαρακτηριστικὸ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Μ.Γ. Κυπραῖος (*Ἡ ἀξιολογικὴ οὐδετερότητα στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες*, «Κοινωνιολογικὴ Σκέψη» 1966, σ. 81). Καὶ στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες γίνεται ἡ θεματικὴ ἐπιλογὴ βασικὰ ἀπὸ ἐξωεπιστημονικὰ ἐνδιαφέροντα (πρᾶγμα ἀδιάφορο, ἀφοῦ ἀνήκει στὸν προθάλαμο τῆς γνωστικῆς διαδικασίας). Τὸ διαφορετικὸ ἀντικείμενο τῶν φυσικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐπιστημῶν δὲν διαφοροποιεῖ τὶς ἀποφάσεις βάσης καὶ δὲν θεμελιώνει οὔτε ἀπ' αὐτὴ τὴ σκοπιὰ τὴν παραδοσιακὴ διάκριση τῶν ἐπιστημῶν.

σημαντικῆς τους διάστασης καὶ γενικὰ ἡ ἐπιλογὴ κανόνων ἐπιστημονικῆς διαδικασίας, εἶναι ἀποφάσεις θεμελιώδους σημασίας γιὰ τὴν κατασκευὴ τοῦ ἐπιστημονικοῦ συστήματος. Καθορίζουν σὲ τελευταία ἀνάλυση ποιὲς προτάσεις ἀνήκουν σὲ μιὰ ἐπιστήμη καὶ τὸ βαθμὸ τῆς ἐγκυρότητάς τους.

Ἀλλ' οἱ κανόνες μιᾶς ἐπιστήμης κατασκευάζονται μὲ ἀναφορὰ στοὺς σκοπούς, ποὺ αὐτὴ ἐπιδιώκει. Γι' αὐτὸ βασίζεται ἡ κατασκευὴ ἐπιστημονικῶν συστημάτων σὲ θεμελιώδεις ἀποφάσεις γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ δὲν ὑπάρχει ἐπιστήμη ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀξιολογήσεις. Ἡ ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα προϋποθέτει μιὰ σειρὰ ρυθμιστικῶν ἐπιλογῶν, ποὺ ὅμως δὲν εἰσάγουν ἀξιολογικὲς κρίσεις στὸ ἐπιστημονικὸ σύστημα. Γιατὶ ἀκριβῶς ἡ ἀπόφαση νὰ ἐπιχειρηθῆ περιγραφή, ἐξήγηση καὶ πρόγνωση τοῦ κόσμου, νὰ γίνη δηλ. ἐπιστημονικὴ ἔρευνα, ὅπως γενικὰ εἶναι παραδεκτή, εἶναι ὁ λόγος τῆς ἀπομακρύνσεως τῶν ἀξιολογικῶν κρίσεων ἀπὸ τὸν ἐπιστημονικὸ χῶρο.

Εἶναι, φυσικά, πάντοτε δυνατό, νὰ κατασκευάση κανεὶς «ἐπιστῆμες» ἄλλου τύπου, ποὺ δὲν θὰ ἔχουν σκοπὸ τὴν πληροφόρηση γιὰ τὰ φαινόμενα τῆς πραγματικότητας, ἀλλὰ θὰ ἐπιδιώκουν τὴν δημιουργία κινήτρων δράσης ἢ τὴν ἰδεολογικὴ συνοχὴ κοινωνικῶν ὁμάδων ἢ τὴν δικαιολόγηση τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος. Εἶναι καθαρὰ θέμα ὁρολογίας, ἂν τέτοιου εἴδους συστήματα θὰ ὀνομασθοῦν ἐπιστῆμες. Ἐκεῖνοι, ποὺ ζητοῦν ἀπὸ τὴν ἐπιστήμη τὴν ἐξήγηση καὶ πρόβλεψη τῆς πραγματικότητας, θὰ δώσουν ἀρνητικὴ ἀπάντηση, γιατὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τέτοιων συστημάτων ὡς ἐπιστήμης μόνο σύγχυση θὰ δημιουργοῦσε. Ὅποιος θέλει νὰ ρυθμίση ἀλλοιῶς τὴν ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα, υἱοθετεῖ ἕνα ἄλλο πρότυπο προσέγγισης τοῦ κόσμου, προσδίδει ἄλλους σκοποὺς καὶ κανόνες στὴν ἐπιστήμη. Γιὰ ἐκείνους, ποὺ θεωροῦν τὴν ἐπιστημονικὴ δραστηριότητα μέσο γιὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ κόσμου, οἱ τέτοιου εἴδους ἀντιλήψεις καὶ ἡ ἀντίστοιχη κοινωνικὴ συμπεριφορὰ ἀνήκουν στὸ πεδίο ἔρευνας εἰδικῆς ἐπιστήμης, τῆς κοινωνιολογίας τῆς γνώσης ἢ τῆς κοινωνιολογίας τῆς ἐπιστήμης. Ὁ χαρακτηρισμὸς «ἐπιστήμη» θὰ παραμείνη ἔτσι μόνο στὶς γνωστικὲς δραστηριότητες μὲ διυποκειμενικὴ ἰσχύ[17].

3. Ἡ ἐπιστήμη ὡς μέσο γνώσης τοῦ κόσμου.

Ὁ δρόμος τῆς ἐπιστήμης, δηλ. τῆς πνευματικῆς δραστηριότητας ποὺ σκοπὸ ἔχει τὴν ἐξήγηση τοῦ κόσμου, εἶναι ἐπίπονος. Ἀπαιτεῖ αὐστηρὴ σκέψη, ἀδιάκοπη κριτική, ἀποχὴ ἀπὸ προσωπικὲς προτιμήσεις καὶ ἰδεολογικὰ

17. Ἡ θέση αὐτὴ δὲν ἀποκλείει βέβαια τὴν ὀρθολογικὴ συζήτηση τῶν ἀξιολογικῶν προβλημάτων. Βλ. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968, σ. 55 ἐπ. καὶ παρακάτω τὴν ἀνάλυση τῆς προβληματικῆς τῆς *«κανονικῆς ἐπιστήμης»*.

κίνητρα. Οὐσιαστικὰ εἶναι μιὰ «ἀφύσικη» χρήση τοῦ νοητικοῦ καὶ γλωσσικοῦ μηχανισμοῦ, ποὺ στὶς πρῶτες φάσεις τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ ἦταν προφανῶς μέσο ἁπλοῦ προσανατολισμοῦ τοῦ ἀτόμου σ' ἕνα κόσμο γεμᾶτο προβλήματα. Ἡ γλῶσσα, μὲ ἔννοιες καὶ λέξεις θετικὰ ἢ ἀρνητικὰ φορτισμένες, ὥριζε τὸν κόσμο καὶ ταυτόχρονα τὴν στάση τοῦ ὑποκειμένου ἀπέναντί του[18]. Ἂν σὲ κάποια φάση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης ἐμφανίσθηκε ἡ θεωρητικὴ σκέψη, αὐτὸ ἔγινε μόνο γιατὶ ἡ γλῶσσα χρησιμοποιήθηκε γιὰ σκοποὺς ξένους πρὸς τὶς ἀρχικὲς ἀνάγκες ποὺ τὴν ἐξέθρεψαν, μὲ ἄλλα λόγια γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου καὶ ὄχι γιὰ τὴν ἄμεση πρακτική του ἀξιολόγηση. Εἶναι λοιπὸν ἀναγκαῖο, ἡ ἐπιστημονικὴ γλῶσσα νὰ καθαρθῆ ἀπὸ δεοντολογικὰ στοιχεῖα καὶ νὰ παρασκευασθῆ ἔτσι, ὥστε νὰ συλλαμβάνη ἀντικειμενικὰ τὰ φαινόμενα ποὺ ἐρευνᾶ. Ὁ κίνδυνος ἰδεολογικῶν παραμορφώσεων εἶναι πάντοτε παρών. Ἡ πεῖρα ἔχει δείξει, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἀντιμετωπισθῆ ἀτομικά. Μόνο τὸ σύνολο τῶν ἐπιστημόνων μὲ ὑψηλὸ ἦθος, διαρκῆ ἐπαγρύπνηση καὶ ἀδυσώπητη κριτικὴ εἶναι σὲ θέση νὰ ἐλαχιστοποιήση τὴν εἰσαγωγὴ ξένων στοιχείων στὸ ἐπιστημονικὸ σύστημα. Ἡ ἐλευθερία τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας εἶναι σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ μοναδικὴ ἐγγύηση τῆς ἐγκυρότητας τῶν ἀποτελεσμάτων της[19], ἀφοῦ τώρα πιὰ ἔχει κατανοηθῆ, ὅτι ἡ ἐπιστήμη δὲν νομοθετεῖ ἀλλὰ εἰσάγει ὑποθέσεις, δὲν θεμελιώνει ὁριστικὲς ἀλήθειες ἀλλὰ διευρύνει τὸν χῶρο τῆς γνώσης ἀπομακρύνοντας ὁλοένα καὶ περισσότερες ψευδεῖς ὑποθέσεις ἀπὸ τὸ ἐπιστημονικὸ σύστημα (Falsifikationsthese). Ὁ Karl Popper γράφει στὴν *Logik der Forschung*, στὸ σημαντικώτερο ἴσως ἔργο τῆς νεώτερης ἐπιστημολογίας: «Ἡ ἐμπειρικὴ βάση τῆς ἀντικειμενικῆς ἐπιστήμης δὲν εἶναι λοιπὸν τίποτα «ἀπόλυτο»· ἡ ἐπιστήμη δὲν εἶναι κτισμένη πάνω σὲ βράχους. Σ' ἕνα ἑλῶδες ἔδαφος ἀνυψώνονται οἱ τολμηρές της θεωρίες· εἶναι ἕνα οἰκοδόμημα, ποὺ οἱ κολῶνες του βυθίζονται ἀπὸ πάνω στὸ ἕλος — ἀλλὰ ὄχι ἕως ἕνα φυσικό, «δεδομένο» ἔδαφος. Γιατὶ δὲν σταματᾶ κανεὶς νὰ βυθίζη τὶς κολῶνες, ἐπειδὴ βρῆκε σταθερὸ ἔδαφος: ἐὰν ὑπάρχη ἐλπίδα, ὅτι οἱ κολῶνες θὰ συγκρατήσουν τὸ οἰκοδόμημα, ἀποφασίζει κανεὶς νὰ ἱκανοποιηθῆ προσωρινὰ μὲ τὴν τωρινή τους σταθερότητα»[20].

---

18. Βλ. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, σὲ γερμανικὴ μετάφραση: *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin-Spandau 1961, σ. 115 ἑπ. καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ R. König στὸ ἴδιο βιβλίο, σ. 47 ἑπ.

19. Βλ. K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1951, σ. 121.

20. K. Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1966², σ. 75 ἑπ. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἐμπειρικῆς βάσης βλ. K. Popper, ὅ.π., σ. 71 ἑπ., W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. II, Berlin/Heidelberg/New York 1970, σ. 190 ἑπ. καὶ τὴν μελέτη τοῦ Ν. Αὐγελῆ, *Οἱ θεωρίες βάσης τοῦ Λογικοῦ Θετικισμοῦ. Ἡ προβληματικὴ ἑνὸς γνωσιοθεωρητικοῦ προτύπου*, «Φιλοσοφία», 3 (1973) σ. 97-123.

Ἡ διαπίστωση τῆς ἀδυναμίας νὰ ἐπαληθευθοῦν οἱ ἐπιστημονικοὶ νόμοι καὶ ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ἀρχῆς τῆς διάψευσης (τοῦ ἀπορριπτικοῦ ἐλέγχου)[21] προῆλθαν ἀπὸ τὴ διερεύνηση τῆς λογικῆς δομῆς τῶν γενικῶν ὑποθετικῶν προτάσεων. Οἱ ἐπιστημονικοὶ νόμοι (στὴν πραγματικότητα ὑποθέσεις) ἔχουν τὴν μορφὴ τῆς ἁπλῆς συνεπαγωγῆς (Implikation)[22] μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐπαρκοῦς ὅρου (πάντα ἂν ... τότε): (x) (px → qx)[23]. Εἶναι ἄμεσα φανερό, ὅτι προτάσεις τοῦ τύπου αὐτοῦ δὲν ἰσχυρίζονται κάτι, ποὺ μπορεῖ μὲ κάποιο τρόπο νὰ γίνη ἀντικείμενο παρατήρησης. Γιατὶ ὁ κανόνας «ὅτι ἰσχύει γιὰ ὅλα, ἰσχύει καὶ γιὰ ἕνα πρᾶγμα»[24] ἐπιτρέπει μόνο νὰ παραχθῆ ἡ πρόταση pa → qa (ὅπου α μιὰ τιμὴ τῆς μεταβλητῆς χ). Ὅσες ὅμως παρατηρήσεις καὶ ἂν γίνουν, δὲν παίρνει ἡ πρόταση αὐτὴ ἐμπειρικὸ χαρακτῆρα. Μόνον ἂν ἰσχυρισθῆ κανεὶς τὴν πρόταση pa, εἶναι δυνατὸ ἀπὸ τὶς προτάσεις pa → qa καὶ pa νὰ παραχθῆ ἡ πρόταση qa, δηλ. κάτι, ποὺ μπορεῖ νὰ γίνη ἀντικείμενο παρατήρησης.

Ὁ ἔλεγχος τῆς ἀλήθειας τοῦ ἐπιστημονικοῦ νόμου γίνεται μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο: ἀπὸ τὴν γενικὴ ὑποθετικὴ πρόταση (x) (px → qx) παράγεται ἡ πρόταση pa → qa. Σὰν βάση γιὰ τὴν παραπέρα λογικὴ ἀνάλυση ἰσχύει ἡ σχέση:

$$[(pa \rightarrow qa) \wedge pa] \dashrightarrow qa$$

Ἡ σύνθετη αὐτὴ πρόταση εἶναι ταυτολογικὰ ἀληθὴς γιὰ ὅλες τὶς τιμὲς ἀληθείας τῶν στοιχειωδῶν προτάσεων (λογικὸς νόμος)[25]. Ἂν τώρα εἶναι γιὰ ἐμπειρικοὺς λόγους ἡ πρόταση qa ψευδὴς καὶ ἡ πρόταση pa ἀληθής, τότε πρέπει νὰ εἶναι ἡ (pa → qa) ψευδής. Γιατὶ μόνο στὴν περίπτωση αὐτὴ

---

21. Βλ. K. Popper, *Logik*..., ὅ.π., σ. 53: «Μιὰ θεωρία λέγεται «ἐμπειρικὴ» ἢ «ἱκανὴ ἀπορριπτικοῦ ἐλέγχου» (falsifizierbar), ἂν διαιρῆ μονοσήμαντα τὴν τάξη ὅλων τῶν δυνατῶν προτάσεων βάσης σὲ δύο μὴ ἄδειες μερικὲς τάξεις: τὴν τάξη ἐκείνων, μὲ τὶς ὁποῖες ἀντιφάσκει, τὶς ὁποῖες «ἀπαγορεύει» — τὶς ὀνομάζομε τὴν τάξη τῶν δυνατοτήτων ἀπορριπτικοῦ ἐλέγχου τῆς θεωρίας — καὶ τὴν τάξη ἐκείνων, μὲ τὶς ὁποῖες δὲν ἀντιφάσκει, τὶς ὁποῖες «ἐπιτρέπει».

22. Βλ. I. M. Bochenski/A. Menne, *Grundriß der Logistik*, Paderborn 1965³, σ. 27 ἑπ., H. Reichenbach, *Elements*., ὅ.π. σ. 23 ἑπ. καὶ Ε. Παπανοῦτσος, *Λογική*, Ἀθήνα 1974², σ. 93 ἑπ. Πρόκειται γιὰ τὸ *συνημμένον* τοῦ Φίλωνος (περὶ τὸ 300 π.Χ.). Βλ. γι' αὐτὸ Ι. Π. Ἀραβαντινοῦ, *Στοιχεῖα Μεθοδολογίας τοῦ Δικαίου*, Α', Ἀθῆναι, σ. 45 καὶ J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München 1962, σ. 133 ἑπ.

23. Βλ. R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München 1969, σ. 15.

24. Βλ. I. M. Bochenski/A. Menne, ὅ.π., σ. 60.

25. Ἡ ταυτολογία μπορεῖ νὰ ἀποδειχθῆ μὲ χρήση τῶν πινάκων ἀληθείας ἢ μὲ τὴν

εἶναι ἡ παραγωγικὴ συνεπαγωγὴ (deduktionsmäßige Implikation)[26] ἀληθής, δηλ. τότε μόνο εἶναι ἡ σύζευξη [(pa → qa) Λ pa] ψευδής, ὥστε κατὰ τοὺς κανόνες τῆς συνεπαγωγῆς (ex falso sequitur quodlibet) νὰ παράγεται μὲ λογικὴ ἐγκυρότητα ἡ ψευδὴς πρόταση qa[27]. Ἂν τώρα εἶναι ψευδὴς ἡ (pa → qa), εἶναι ψευδὴς καὶ ἡ γενικὴ πρόταση (x) (px → qx), γιατὶ μόνο τότε εἶναι ἡ παραγωγὴ ἀπὸ τὸ ὅλο γιὰ τὰ μέρη σωστή. Μ' αὐτὸ τὸν τρόπο καταλήγομε ἀπὸ τὴν ἀλήθεια τῶν ὅρων ἐφαρμογῆς (Randbedingungen) καὶ τὸ ψεῦδος τοῦ συμπεράσματος στὴν ἀπόρριψη τοῦ ἐπιστημονικοῦ νόμου.

Ἀλλοιῶς εἶναι τὰ πράγματα, ἂν ἡ πρόταση βάσης qa εἶναι ἀληθής. Τότε εἶναι δυνατὸ ἡ πρόταση (pa → qa) νὰ εἶναι ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής, ἂν ὁ ὅρος ἐφαρμογῆς pa εἶναι ἀληθής. Γιατὶ τὸ ἀληθινὸ συνάγεται ἀπὸ τὸ καθετὶ (verum sequitur ex quolibet)[28].

Βλέπομε λοιπόν, ὅτι ἡ ἀσυμμετρία στὸν ἔλεγχο τῶν ἐπιστημονικῶν νόμων ὀφείλεται στὴ λογικὴ δομὴ τῶν γενικῶν ὑποθετικῶν προτάσεων. Ἡ θετικὴ θεμελίωση τῆς θεωρητικῆς γνώσης τοῦ κόσμου δὲν εἶναι δυνατή. Ὅμως αὐτὸ δὲν σημαίνει παραίτηση ἀπὸ τὴν προσπάθεια ὀρθολογικῆς του σύλληψης. Μένει πάντοτε ὁ δρόμος ἀνοικτός, νὰ ἀνακαλύψωμε τὶς λαθεμένες θεωρητικές μας ἀντιλήψεις καὶ νὰ τὶς ἀπομακρύνωμε ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς ἐπιστήμης.

4. Ἡ χρησιμότητα τῆς ἐπιστήμης καὶ ἡ πρακτικὴ δραστηριότητα τῶν φορέων τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας.

Τὸ αἴτημα γιὰ τὴν ἀπομάκρυνση τῶν ἀξιολογήσεων καὶ τῶν πρακτικῶν

ἀκόλουθη ἀναγωγὴ στὴ συζευκτικὴ κανονικὴ μορφὴ (ἡ ἀνάλυση γίνεται μὲ χρήση τοῦ λογισμοῦ τῶν προτάσεων):

(1) $[(P \rightarrow Q) \wedge P] \rightarrow Q$

(2) $\overline{(P \rightarrow Q) \wedge P} \vee Q$ ὁρισμὸς τῆς συνεπαγωγῆς

(3) $\overline{(P \rightarrow Q)} \vee \overline{P} \vee Q$ ὁ νόμος τοῦ De Morgan

(4) $\overline{\overline{P} \vee Q} \vee \overline{P} \vee Q$ ὁρισμὸς τῆς συνεπαγωγῆς

(5) $\overline{\overline{P}} \vee Q \vee (P \wedge \overline{Q})$ ἐπικοινωτικὸς νόμος καὶ νόμος τοῦ De Morgan

(6) $(\overline{\overline{P}} \vee Q \vee P) \wedge (\overline{\overline{P}} \vee Q \vee \overline{Q})$ διανεμητικὸς νόμος

Ἔτσι φθάνομε στὴ «διακεκριμένη» συζευκτικὴ κανονικὴ μορφὴ καὶ μποροῦμε εὔκολα νὰ δοῦμε, ὅτι κάθε μέλος της περιέχει τὴν διάζευξη μιᾶς μεταβλητῆς μὲ τὴν ἄρνησή της. Ἡ σχέση ποὺ ἀναλύσαμε, εἶναι λοιπὸν ταυτολογική.

26. Βλ. I. M. Bochenski/A. Menne, ὅ.π., σ. 43. Ἀνήκει στὸ πεδίο τῆς μεταγλώσσας καὶ θεμελιώνεται σὲ μιὰ συνεπαγωγὴ τῆς γλώσσας τῶν ἀντικειμένων. Βλ. ἐπίσης H. Reichenbach, *Elements...*, σ. 64 ἑπ.

27. Βλ. I. M. Bochenski/A. Menne, ὅ.π., σ. 28.

28. Βλ. ὅ.π., σ. 28.

ἐκτιμήσεων ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες καὶ ἡ ἀναγνώριση τοῦ προσωρινοῦ χαρακτήρα τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων ἔχουν καλλιεργήσει στὰ μάτια τῶν ἀντιπάλων τῆς «θετικιστικῆς» ἐπιστήμης τὴν εἰκόνα τοῦ ἀπομονωμένου ἀπὸ τὴν πραγματικότητα ἐπιστήμονα, ποὺ λύνει προβλήματα, χωρὶς νὰ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὶς πραγματικὲς ἀνάγκες τῶν ἀνθρώπων. Εἶναι ἀπαραίτητο νὰ τονισθῆ μὲ ἔμφαση, ὅτι μιὰ τέτοια ἀντίληψη ἀδυνατεῖ νὰ κατανοήση τὴν ἀξία τῆς ἀπαγόρευσης τῶν ἀξιολογήσεων ὡς μεθοδολογικῆς ἀρχῆς γιὰ τὴν καλύτερη ἐπίλυση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων. Ἤδη ὁ Emile Durkheim, ὁ πατέρας τῆς γαλλικῆς κοινωνιολογίας, θεμελιωτὴς μαζὺ μὲ τὸν Max Weber καὶ τὸν Vilfredo Pareto τῆς σύγχρονης κοινωνιολογικῆς σκέψης, ἔγραφε: «Θὰ θεωρούσαμε ὅτι οἱ ἔρευνές μας δὲν θὰ ἄξιζαν οὔτε μιὰ ὥρα δουλειᾶς, ἂν εἶχαν μόνο θεωρητικὸ ἐνδιαφέρον. Ἂν ξεχωρίζωμε μὲ προσοχὴ τὰ θεωρητικὰ ἀπὸ τὰ πρακτικὰ προβλήματα, δὲν τὸ κάνομε γιὰ νὰ παραμελήσωμε τὰ τελευταῖα· ἀντίθετα πιστεύομε, ὅτι ἔτσι θὰ τὰ λύσωμε καλύτερα»[29].

Ἐπίσης παραγνωρίζεται τὸ γεγονός, ὅτι ἐπιστήμη ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γνωστικὸ σύστημα εἶναι καὶ ἕνα εἶδος κοινωνικῆς δραστηριότητας, ποὺ ὁρίζει μιὰ κοινωνικὴ θέση καὶ ἕνα κοινωνικὸ ρόλο στὰ πλαίσια μιᾶς δεδομένης κοινωνικῆς δομῆς. Εἶναι ὅμως φανερό, ὅτι τὸ ἄτομο ποὺ καταλαμβάνει τὴν κοινωνικὴ θέση «ἐπιστήμων» δὲν ἐξαντλεῖ μόνο σ' αὐτὴ τὴν κοινωνική του δράση, ἀλλὰ εἶναι φορεὺς καὶ ἄλλων κοινωνικῶν ρόλων. Μὲ τὴν συμμετοχή του στὴν κοινωνικὴ διαδικασία συγκαθορίζει τὸ ἀξιολογικὸ σύστημα τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας. Ὁ φορεὺς τοῦ κοινωνικοῦ ρόλου «ἐπιστήμων» μετέχει μὲ ποικίλους ἄλλους ρόλους στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ παίρνει ἀξιολογικὴ στάση στὰ διάφορα θέματα τοῦ πρακτικοῦ βίου. Μόνο σὰν «ἐπιστήμων», χρησιμοποιώντας τὸ σύστημα γνώσης καὶ ἐξήγησης τοῦ κόσμου, δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀξιολογῆ τὴν πραγματικότητα. Καὶ ἔτσι εἶναι σωστό. Γιατὶ πρῶτα ἡ ἐπιστήμη δὲν δίνει τὴν δυνατότητα τῆς πρόσβασης ἀπὸ τὸν κόσμο τοῦ «εἶναι» στὸν κόσμο τοῦ «δέοντος». Ἀλλὰ καὶ γιατὶ ἡ ἐπίλυση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων προωθεῖται σημαντικὰ ἀπὸ τὴν διάσπαση τῆς «φυσικῆς» ἀμεσότητας στὴ σχέση ὑποκειμένου καὶ κόσμου σὲ μιὰ διαδικασία δύο σταδίων: στὴν διατύπωση καὶ στὸν ἐμπειρικὸ ἔλεγχο θεωρητικῶν προτάσεων καὶ στὴν τεχνολογικὴ μετατροπὴ τῶν ὑποθέσεων μὲ βάση μιὰ ἐλεύθερα ἐκλεγμένη συνάρτηση σκοπῶν (Zielfunktion) σὲ μέσα μεταβολῆς τοῦ κόσμου. Ἡ διατύπωση ἀκριβῶν σχέσεων μέσου-σκοποῦ, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἄλλη ὄψη τῆς θεωρητικῆς σύλληψης τοῦ κόσμου, εἶναι ἡ βάση τῆς τεχνολογίας, τὸ μέσο ἀπελευθέρωσης ἀπὸ φυσικοὺς καὶ κοινωνικοὺς καταναγκασμούς, ὁ μοναδικὸς τρόπος ποὺ δίνει οὐσιαστικὸ νόημα στὴ ρήση τοῦ Ba-

29. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1922[4], σ. XXXIX.

con: nam et ipsa scientia potestas est. Ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ δρόμου αὐτοῦ θὰ ἰσοδυναμοῦσε μὲ παραίτηση ἀπὸ τοὺς καρποὺς μεθόδων, ποὺ μὲ τόσον ἀγῶνα κατακτήθηκαν καὶ ποὺ ἡ ἱστορικὴ πεῖρα καταξίωσε.

Ἀλλὰ καὶ ἕνας ἄλλος λόγος, βέβαια ἔντονα ἀξιολογικός, στηρίζει τὴ θέση τοῦ ἀποκλεισμοῦ τῶν ἀξιολογήσεων ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες. Ἡ ἀναγνώριση, ὅτι οἱ ἀξιολογήσεις δὲν ἔχουν ἐπιστημονικὴ θεμελίωση, μεταφέρει στὸ λογισμὸ τῶν κοινωνικῶν μονάδων ἀποφάσεις, ποὺ πρὶν λαθεμένα θεωροῦνταν ἔργο τῶν εἰδικῶν. Ἡ χαλάρωση τῆς λειτουργικῆς σημασίας τῶν θεσμῶν καὶ ἡ ἐξατομίκευση τῶν ἀποφάσεων εἶναι μιὰ ἐπιθυμητὴ ἐκδημοκρατικοποίηση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, ποὺ μεταφέρει στὴν ἐλεύθερη ἐπιλογὴ καὶ στὴν εὐθύνη τῶν ἀτόμων περιοχές, ποὺ παλιότερα ἦταν λυμένες θεσμικά, πρὶν τὸ ἄτομο εἰσέλθη στὴν κοινωνικὴ ὁμάδα. Ἡ κατάδειξη τῆς πλάνης μεταφυσικῶν θέσεων, ποὺ μὲ τὴν μορφὴ προκαταλήψεων καὶ στερεοτύπων[30] ἐπηρεάζουν τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ καὶ ἐμποδίζουν τὰ ἄτομα νὰ ἐπιτύχουν τὴν ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν τους, εἶναι στὸ ἐνεργητικὸ τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας καὶ τῆς νεώτερης μεταθεωρίας της[31].

5. Εἶναι δυνατὴ καὶ χρήσιμη ἡ κανονικὴ ἐπιστήμη (normative Wissenschaft, normative science);

Ἡ θέση, ὅτι ὁ «ἐπιστήμων» δὲν ἐπιτρέπεται νὰ κάνη ἀξιολογήσεις, δηλ. νὰ ἰσχυρίζεται, ὅτι τὸ γνωστικὸ σύστημα ποὺ ἐξηγεῖ τὸν κόσμο καθορίζει νομοτελειακὰ τὴ στάση μας ἀπέναντί του, ἔρχεται σὲ προφανῆ σύγκρουση μὲ τὸ γεγονὸς τῆς ὕπαρξης πολλῶν καθιερωμένων ἐπιστημῶν, ποὺ ἀποκλειστικὸ ἢ καὶ συμπληρωματικὸ ἔργο τους ἔχουν τὴν ἀξιολογικὴ ἐκτίμηση τῶν πραγματικῶν φαινομένων. Τέτοιες ἐπιστῆμες εἶναι ἡ Νομική, ἡ Ἠθικὴ καὶ οἱ διάφορες ἐφαρμοσμένες ἐπιστῆμες («πολιτικές»), ὅπως ἡ Οἰκονομικὴ Πολιτική, ἡ Κοινωνικὴ Πολιτικὴ κ.ἄ. Ὅσον ἀφορᾶ τὶς τελευταῖες, θὰ πρέπει νὰ ἔχη γίνει ἤδη σαφές, ὅτι δὲν περιέχουν γνήσιες ἀξιολογήσεις ἀλλὰ εἶναι στὴν πραγματικότητα τεχνολογίες, ποὺ ἀξιοποιοῦν τὶς θεωρητικὲς γνώσεις τοῦ ἀντίστοιχου κλάδου γιὰ νὰ πετύχουν ἐπιθυμητὲς μεταβολὲς στὸν κοινωνικὸ χῶρο. Καταστρώνουν διαζευκτικὰ σχέδια γιὰ τὴν ἐκπλήρωση δεδομένων σκοπῶν, χωρὶς νὰ ἐπιχειροῦν ἐπιστημονικὴ θεμελίωση τῶν ἀξιολογικῶν συστημάτων. Ἡ πηγὴ τοῦ κύρους ἑνὸς συγκεκριμένου συστήματος σκοπῶν εἶναι ἐξωεπιστημονικοῦ χαρακτήρα, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ δια-

30. Βλ. J. H. Fichter, *Grundbegriffe der Soziologie*, Wien/New York 1968, σ. 115 ἑπ.

31. Βλ. π.χ. στὸ ἔργο τοῦ K. Popper, *Das Elend des Historizismus*, ὅ.π., μιὰ μεγαλειώδη προσπάθεια νὰ καταδειχθῆ ἡ ἀνεπιστημονικότητα τῶν διαφόρου τύπου ἱστορικιστικῶν νόμων, ποὺ ἄσκησαν μεγάλη ἐπίδραση στοὺς ἰδεολογικοὺς προσανατολισμοὺς τῶν ἀνθρώπων.

πραγμάτευση τῶν ἐπὶ μέρους στόχων καὶ τῶν μεταξύ τους σχέσεων δὲν εἶναι σὲ καμιὰ περίπτωση ὑποκατάστατο γιὰ τὴ νομιμότητά τους. Οἱ σχέσεις μέσου-σκοποῦ, ποὺ εἶναι ἡ βάση τῶν διαφόρων τεχνολογιῶν, παραπλανητικὰ ὀνομάζονται κάποτε «δευτερογενεῖς ἀξιολογικὲς κρίσεις», γιατὶ δὲν ἔχουν καμιὰ σχέση μὲ μιὰ θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ ἀποτίμηση τοῦ κόσμου. Ἀντίθετα ἀποτελοῦν, ὅπως δείχθηκε παραπάνω, τὸ δεύτερο στάδιο τῆς γνωστικῆς διαδικασίας καὶ τὴν πρακτικὴ δικαίωση τῆς θεωρητικῆς ἐπιστήμης, ποὺ ἐξηγώντας τὸν κόσμο μᾶς δίνει τὰ κατάλληλα μέσα νὰ τὸν ἀλλάξωμε στὰ μέτρα μας.

Ἡ Νομικὴ πέρασε πολλὰ στάδια μεθοδολογικῆς ἐξέλιξης καὶ αὐτοκατανόησης[32]. Παρ' ὅλο ποὺ οἱ Ρωμαῖοι[33] ἔθεσαν σημαντικὲς βάσεις νομικῶν ρυθμίσεων, ἐν τούτοις συστηματικὴ νομικὴ σκεψη ἀρχίζει μὲ τοὺς γλωσσογράφους καὶ κυρίως τοὺς μεταγλωσσογράφους στὴν αὐγὴ τῶν νέων χρόνων. Ἡ μέθοδος ποὺ ἀκολουθήθηκε ἦταν δογματικὴ-ἐξηγητική, συνδεθηκε γρήγορα μὲ τὴ δικαστικὴ πρακτικὴ καὶ εἶναι μέχρι σήμερα σύμφωνα μὲ τὶς προθέσεις τῶν νομικῶν ἡ ἀποκλειστικὴ βάση τῆς λήψης τῶν δικαστικῶν ἀποφάσεων[34]. Ἡ ἀνθρωπιστικὴ παράδοση καὶ ἡ ἀποκλειστικὴ ἀπασχόληση μὲ κείμενα νόμων (ratio scripta) ὡδήγησαν πολλὲς φορὲς σὲ μεταφυσικὴ μετουσίωση τῶν νομικῶν διατάξεων (σχολὲς τοῦ φυσικοῦ δικαίου) καὶ στὴ δογματικὴ αὐτονόμηση[35] τῶν κανόνων τοῦ δικαίου καὶ τῶν νομικῶν ἐννοιῶν (Begriffsjurisprudenz)[36]. Ἡ ἀπομυθοποίηση ἦλθε στὴν ἀρχὴ τοῦ αἰῶνα μας, ὅταν κατανοήθηκε ἡ ὕπαρξη κενῶν νόμου, ὅταν ἡ γνωστικὴ στάση καὶ ἡ μηχανικὴ τῶν λογικῶν ὑπαγωγῶν (Subsumtionstechnik) ἀντικαταστάθηκε ἀπὸ ἐκτίμηση τῶν ἀλληλοσυγκρουομένων συμφερόντων (Interessenjurisprudenz)[37] καὶ ὅταν ἡ νέα ἀκόμα κοινωνιολογία τοῦ δικαίου[38] μελετώντας

---

32. Ἀνάλογες σκέψεις ἰσχύουν καὶ γιὰ τὴν Ἠθική.

33. Γιὰ πολλοὺς μάλιστα θεμελίωσαν τὴ νομικὴ *ἐπιστήμη*. Βλ. π.χ. K. Engisch, *Einführung in das juristiche Denken*, Stuttgart 1964³, σ. 8.

34. Ὅτι μ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἄλλοι παράγοντες ποὺ ὁρίζουν τὸ πεδίο ἀποφάσεων τοῦ δικαστοῦ παραγνωρίζονται, εἶναι φανερό. Βλ. A.D. Cullison, στὸ «Jowa Law Review» 55 (1968), σ. 1210 ἑπ.: «*[the] legal doctrine is just one of many factors contributing to the final output of the judicial decision process*».

35. Βλ. π.χ. R. v. Jhering, *Geist des römischen Rechts*, Teil I, 1. A., 1852, σ. 29: «.. *die Begriffe sind produktiv, sie paaren sich und zeugen neue*».

36. Βλ. K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin /Göttingen /Heidelberg 1960, σ. 16 ἑπ.

37. Βλ. J. Edelmann, *Die Entwicklung der Interessenjurisprudenz. Eine historisch-kritische Studie über die deutsche Rechtsmethodologie vom 18. Jh. bis zur Gegenwart*, Bad Homburg v. d. H. 1967.

38. Βλ. D. Dombeck, *Das Verhältnis der Tübinger Schule zur deutschen Rechtssoziologie*, 1969.

τοὺς κανόνες τοῦ δικαίου ὡς προϊόντα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ τοῦ ἀνθρώπινου πολιτισμοῦ ἔδειξε τὴ στενὴ συνάρτησή τους μὲ τὰ ἄλλα στοιχεῖα τῆς κοινωνικῆς δομῆς. Ἡ σύγχρονη αὐτοκατανόηση τῆς Νομικῆς, ὅπως κυρίως ἐκφράζεται στὸν εὐρωπαϊκὸ χῶρο καὶ ἰδιαίτερα στὸ γερμανικό, εἶναι μιᾶς κανονικῆς (normative) πνευματικῆς ἐνέργειας[39], ποὺ ἑρμηνεύει καὶ διαπλάθει τοὺς κανόνες δικαίου μὲ βάση τὸ ἀξιολογικὸ σύστημα ἑνὸς δεδομένου κοινωνικοῦ χώρου[40]. Καὶ ἄλλοτε μὲν ἐμφανίζεται ἡ γενικὴ ἑρμηνευτικὴ μέθοδος ὡς ἕνα ἄλλο εἶδος γνώσης[41], ἄλλοτε δὲ ἀπορρίπτεται καὶ τὸ τελευταῖο αὐτὸ κατάλοιπο τῆς γερμανικῆς ἰδεαλιστικῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ ρωμαντισμοῦ[42] μὲ τὴν ἀναγνώριση τῆς ἀποκλειστικὰ πρακτικῆς κατεύθυνσης τῆς νομικῆς δραστηριότητας, ποὺ σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς θεωρητικὲς ἐπιστῆμες δὲν ἔχει καθαρὰ γνωστικὸ σκοπό[43].

Πρέπει μὲ σαφήνεια νὰ τονισθῆ, ὅτι ὁ χαρακτήρας τῆς Νομικῆς ὡς κανονικῆς ἐπιστήμης δὲν εἶναι λογικὴ συνέπεια τοῦ κανονικοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀντικειμένου ποὺ ἐρευνᾶ[44]. Ἂν μιὰ τέτοια «ὀντολογικὴ» ἀναγκαιότητα

---

39. Βλ. τὴ φιλοσοφικὴ θεμελίωση τοῦ δεοντολογικοῦ χαρακτήρα τῆς Νομικῆς στὴ μελέτη τοῦ Κ. Τσάτσου, *Φιλοσοφία καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, στὸ *Μελέται Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, Ἀθῆναι 1960, σ. 47-73, ἰδιαίτερα 50 ἑπ., 69 ἑπ.

40. Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Γ. Μητσοπούλου, *Νεοθετικισμὸς καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, στὸν ἀναμνηστικὸ τόμο Ε. Μιχελάκη, μὲ κριτικὴ ἀνάλυση τῆς διαφορετικῆς λειτουργίας τοῦ θεωρητικοῦ καὶ τοῦ πρακτικοῦ λόγου.

41. Βλ. K. Larenz, *Aufgabe und Eigenart der Jurisprudenz*, στὸ «Juristische Schulung» 1971, σ. 455, σημ. 19, ὅπου «Erklären» καὶ «Verstehen» ἐμφανίζονται ὡς δύο διάφοροι τρόποι γνώσης (zwei verschiedene Weisen des Erkennens).

42. Βλ. H. Albert, *Probleme...*, ὅ.π., σ. 39 ἑπ.

43. Βλ. J. Esser, *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Frankfurt am Main 1972, σ. 95: *Im Grunde ist also Dogmatik eine heuristische Methode der Entscheidungsfindung, bei der gewisse Begriffsspeicherungen die Möglichkeit angemessener Urteilsbildung eröffnen*. Γιὰ τὸν πρακτικὸ σκοπὸ τῆς δογματικῆς νομικῆς βλ. καὶ Α. Γαζῆ, *Νομικὴ σκέψις καὶ μέθοδος αὐτῆς*, στὴν «Ἐφημεριδα Ἑλλήνων Νομικῶν» 32 (1965), σ. 382.

44. Ἀπὸ τὴ δεοντολογικὴ μορφὴ τῶν κανόνων τοῦ δικαίου δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ συναχθῆ μὲ λογικὴ ἀναγκαιότητα ὁ γλωσσικὸς χαρακτήρας τῶν προτάσεων τῆς Νομικῆς, ἀφοῦ ἡ τελευταία ἔχει μόνο ὡς ἀντικείμενο τοὺς δεοντολογικοὺς κανόνες. Π.χ. ἡ δεοντολογικὴ πρόταση «ὁ ὀφειλέτης ὑποχρεοῦται νὰ ἐκπληρώσῃ τὴν παροχὴν ὡς ἀπαιτεῖ ἡ καλὴ πίστις, λαμβανομένων ὑπ' ὄψει τῶν συναλλακτικῶν ἠθῶν» (Ἄρθρ. 288 Α.Κ.) μπορεῖ νὰ διατυπωθῆ ὡς ὀντολογικὴ (μὲ ἐμπειρικὸ κριτήριο ἀλήθειας) πρόταση: «Ὁ κανόνας «ὁ ὀφειλέτης ὑποχρεοῦται... κλπ.» εἶναι ἰσχύον ἑλληνικὸ δίκαιο καὶ συνάρτηση μιᾶς ὡρισμένης διάρθρωσης τῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας» ἢ σὰν τεχνολογικὴ πρόταση: «Ἂν θέλωμε νὰ πετύχωμε ὡρισμένους κοινωνικοὺς σκοποὺς (π.χ. τὴν εὔρυθμη λειτουργία τῶν συναλλακτικῶν σχέσεων), εἶναι ἀρκετὸ νὰ προκαλέσωμε μιὰ ὡρισμένου τύπου κοινωνικὴ συμπεριφορὰ (π.χ. τὴν καλόπιστη συμπεριφορὰ τῶν συναλλασσομένων). Οἱ ἀδυναμίες τοῦ τεχνολογικοῦ αὐτοῦ μετασχηματισμοῦ — συνέπεια τῆς ἔλλειψης ἀντίστοιχης θεωρίας καὶ ἀναλυτικὰ καθωρισμένων σκοπῶν — εἶναι ὁλοφάνερες.

ἦταν ἀληθινή, θὰ ἔπρεπε βέβαια ὁ «ἄλογος» φυσικὸς κόσμος νὰ ἐρευνᾶται μὲ μεθόδους μὴ λογικές[45], οἱ μεταβολὲς τοῦ κόσμου νὰ ἀπεικονίζωνται μὲ ἔννοιες μεταβαλλόμενες ἢ μὲ μιὰ λογικὴ διαδικασία, ποὺ δὲν θὰ βασίζεται στὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποκλεισμοῦ τῶν ἀντιφάσεων[46]. Δὲν ὑπάρχουν ἀντικείμενα, ποὺ ἀπὸ τὴ φύση τους ἐπιβάλλουν ἕνα ὡρισμένο τρόπο προσέγγισης. Ἡ ὕπαρξη τῆς κοινωνιολογίας τοῦ δικαίου, ποὺ ἐρευνᾶ τὸ ἴδιο ἀντικείμενο μὲ τὴ δογματικὴ Νομική, χωρὶς νὰ διατυπώνη δεοντολογικοὺς κανόνες ἀλλὰ ἐπιστημονικὲς προτάσεις καὶ οἱ παρατηρήσεις μας[47] στὸ πρόβλημα τῶν ἀξιολογήσεων ὡς ἀντικείμενο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν δείχνουν τὴν ἀλήθεια τοῦ παραπάνω ἰσχυρισμοῦ.

Ἂν λοιπὸν ἡ φύση τῶν κανόνων τοῦ δικαίου δὲν μᾶς ἐπιβάλλη νὰ διαμορφώσωμε τὴ διερεύνησή τους ὀντολογικὰ ἢ δεοντολογικά, ἐμφανίζεται ἡ ἐπιλογὴ σὰν ἐξεύρεση τοῦ ἄριστου τρόπου, γιὰ νὰ ἱκανοποιηθῆ ἡ ἀνάγκη λήψης ἀποφάσεων σὲ δικαιικὲς διαφορὲς (ἕνα πρακτικὸ αἴτημα, στὸ ὁποῖο φαίνεται ὅτι συμφωνοῦν ὅλοι οἱ νομικοὶ ἐρευνητές). Σύμφωνα μὲ τὶς δοκιμασμένες ἐπιστημονικὲς ἀρχές, ὅπως μὲ ἐπιτυχία ἐφαρμόσθηκαν στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες καὶ ἀναλύθηκαν παραπάνω, ἡ λύση τοῦ προβλήματος θὰ ἔπρεπε νὰ γίνη σὲ δύο στάδια: τὴ δημιουργία μιᾶς θεωρητικῆς ἐπιστήμης, ποὺ θὰ ἐξηγοῦσε τὴ δικαιικὴ ἀνθρώπινη συμπεριφορὰ ὡς συνάρτηση ὡρισμένων κοινωνικῶν μεγεθῶν καὶ τὴ μετατροπὴ τῆς θεωρητικῆς γνώσης σὲ τεχνολογία, ποὺ θὰ κατευθύνεται στὴν ἐκπλήρωση ἐξωγενῶν (καθορισμένων μὲ κάποια κοινωνικὴ διαδικασία) σκοπῶν[48]. Ἡ ἀδυναμία νὰ κατανοηθοῦν οἱ τεχνολογικὲς δυνατότητες τῆς θεωρητικῆς γνώσης ὁδηγεῖ πολλοὺς ὑποστηρικτὲς τῆς κανονικῆς νομικῆς ἐπιστήμης νὰ ἀποκλείουν τὴν γνωστικὴ πρόσβαση στοὺς νομικοὺς κανόνες μὲ τὸ ἐπιχείρημα, ὅτι ἡ θεωρητικὴ γνώση δὲν λύνει πρακτικὰ προβλήματα.

---

45. Καὶ τὸ ἀντίστροφο δὲν ἰσχύει, ὅτι δηλ. ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ σύλληψη τοῦ κόσμου μπορεῖ νὰ συναχθῆ ἡ λογικὴ του δομή. Ἡ ὀνομασία «νόμοι» γιὰ τὶς ἐξηγητικὲς κατασκευὲς τῆς ἐπιστήμης προέρχεται ἀπὸ ἕνα παλιὸ καὶ βαθειὰ στὴν παράδοση ριζωμένο κοινωνιομορφικὸ μοντέλο, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ κόσμος κυβερνᾶται στὰ πρότυπα τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας. Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958.

46. Βλ. γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ K. Popper, *What is Dialectic*? στὸ K. Popper, *Conjectures and Refutations*, London 1965, σ. 312-335.

47. Βλ. παραπάνω σ. 5.

48. Γιὰ τεχνολογικὴ ἀντιμετώπιση τῶν δικαιικῶν προβλημάτων βλ. H. Albert, *Erkenntnis und Recht. Die Jurisprudenz im Lichte des Kritizismus*, στὸ «Jb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie», Bd. 2, 1972, σ. 80 ἑπ. καὶ τὴν ἀπάντησή του στὸν E. v. Savigny στὸν ἴδιο τόμο. Γιὰ τὴν ἀντίθετη ἄποψη βλ. Κ. Τσάτσου, *Ἡ Νομικὴ ὡς τεχνικὴ καὶ ὡς ἐπιστήμη*, στὸ Κ. Τσάτσου, *Μελέται*... ὅ.π., σ. 201-239, ἰδιαίτερα σ. 214 ἑπ.

Κοινωνικὴ θεωρία κατάλληλη γιὰ βάση κοινωνικῆς τεχνολογίας σήμερα δὲν ὑπάρχει. Ὄχι μόνο γιατὶ οἱ οἰκονομικές, κοινωνιολογικές, ψυχολογικὲς θεωρίες δὲν εἶναι οἱ ἴδιες ἀνεπτυγμένες σὲ ἐπαρκῆ βαθμὸ ἀλλὰ καὶ γιατὶ δὲν ὑπάρχει ὁλοκληρωμένη θεωρία κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς[49], ἀπαραίτητη σὰν βάση κοινωνικῆς τεχνολογίας, ἀφοῦ ἡ νομικὴ λύση διαφορῶν περιλαμβάνει οἰκονομικές, κοινωνιολογικές, ψυχολογικὲς διαστάσεις ἀνθρώπινης δραστηριότητας. Ἡ ἱκανοποίηση τῶν πρακτικῶν ἀναγκῶν, ποὺ ἐπιβάλλουν ρύθμιση τῶν δικαιικῶν σχέσεων μὲ ἐξομάλυνση τῶν ἀντιτιθεμένων συμφερόντων, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξαρτηθῆ ἀπὸ τὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης. Εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ δράσωμε, καὶ ὅταν δὲν ἔχωμε στὴ διάθεσή μας τὶς τεχνολογικὲς δυνατότητες τῆς αὐστηρῆς γνώσης τοῦ κόσμου. Μιὰ ρυθμιστικοῦ τύπου νομικὴ ἐπιστήμη, ὅπως γενικὰ εἶναι ἀποδεκτὴ σήμερα, φαίνεται γιὰ τὸ ἄμεσο τουλάχιστον μέλλον χρήσιμη. Ὡς ἀξιολογικὴ δραστηριότητα δὲν ἔχει κριτήριο ἀλήθειας τῶν «πραγματολογικῶν» ἐπιστημῶν καὶ τὰ ἀναλυτικὰ μέσα ποὺ χρησιμοποιεῖ διαφέρουν[50] σὲ πολλὰ σημεῖα ἀπὸ τὸ πρότυπο τῆς «θετικιστικῆς» ἐπιστήμης. Ὅμως ἂν ἀπαλλαγῆ ἀπὸ μεταφυσικὰ κατάλοιπα ἐγελιανῆς ἢ ἑρμηνευτικῆς προέλευσης καὶ προσανατολισθῆ στὸ πρόβλημα (Problemdenken) καὶ στὴ σύλληψή του σ' ἕνα ἀνοικτὸ σύστημα δικαιικῶν κανόνων καὶ ἀρχῶν[51], μπορεῖ νὰ συντελέση στὴν ἐκλογίκευση ἑνὸς χώρου, ποὺ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τῆς νομικῆς ὀρθολογικῆς σκέψης ἦταν κατ' ἐξοχὴν μυστικιστικὸς καὶ ἀνέλεγκτος.

Μιὰ νομικὴ ἐπιστήμη κανονικοῦ τύπου, ποὺ προπαρασκευάζει τὴ λύση τῶν διαφορῶν ἀπὸ τὸ δικαστὴ διερευνώντας μὲ τοπικὴ[52] σκέψη καὶ ἀνάλυση συμφερόντων σ' ἕνα εἶδος κοινωνικοῦ προτύπου δικαιικὲς σχέσεις, ἐξασφαλίζει ὀρθολογικὸ ἔλεγχο τῆς δικαστικῆς κρίσης, ἰσότητα στὴν ἀπονομὴ τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀσφάλεια στὶς συναλλαγές. Φυσικὰ εἶναι σοβαρό της μειονέκτημα ἡ ἔλλειψη στέρεης κοινωνικοεπιστημονικῆς θεωρίας.

---

49. Στὰ οἰκονομικὰ πρότυπα θεωροῦνται ὡς ἐξωγενῆ μεγέθη οἱ «κοινωνικοί», δημογραφικοί, ψυχολογικοὶ παράγοντες καὶ παρόμοια διατυπώνονται τὰ κοινωνιολογικὰ καὶ ψυχολογικὰ πρότυπα.

50. Γενικὲς ὑποθετικὲς προτάσεις (konditionale Allsätze) π.χ. δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε ἐπιδιωκτέες, ὅπως στὶς θεωρητικὲς ἐπιστῆμες μὲ ἐξηγητικὸ σκοπό. Ἡ ἀρχὴ τοῦ κανόνα-ἐξαίρεση εἶναι πολλὲς φορὲς καταλληλότερη γιὰ νομικὴ ρύθμιση. Βλ. γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ P. A. Gemtos, *Haftungsausschluß bei Schuldnermehrheiten*, Tübingen 1969, σ. 7 ἑπ.

51. Βλ. J. Esser, *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, Tübingen 1964². Ἐπίσης J. Esser, *Vorverständnis* ... ὅ.π., καὶ Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, München 1965³.

52. Βλ. Th. Viehweg, *Topik*, ὅ.π. Ἡ τοπικὴ δὲν εἶναι λογική, πολὺ περισσότερο δὲ δὲν εἶναι «οὐσιαστικὴ» λογική, ὅπως ἔχει ὑποστηριχθῆ (βλ. Ι. Π. Ἀραβαντινοῦ, *Ἡ δικανικὴ συλλογιστικὴ καὶ αἱ διατάξεις Πολ. Δικ. 807 §§ 17, 19*, στὸ *Τιμητικὸς τόμος ἐπὶ τῇ 125ετηρίδι τοῦ Ἀρείου Πάγου*, Ἀθῆναι 1963, σελ. 239 ἑπ. μὲ περαιτέρω παραπομπές). Ἡ

Στὴν ὀξύνοια καὶ ἀναλυτικὴ ἱκανότητα τῶν νομικῶν ἀπόκειται νὰ εἶναι ἀνοικτοὶ στὴν ἐξέλιξη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν καὶ νὰ ἀποτιμοῦν τὰ πορίσματά τους στὸ μέτρο ποὺ ἐπιτρέπει ἡ πρόοδος τῆς γνώσης καὶ ἐπιβάλλει ἡ βελτίωση τῶν νομικῶν ρυθμίσεων. Ἔτσι ἡ ἰδιοτυπία τῆς νομικῆς σκέψης, ποὺ ὡς δεοντολογικὴ ἐνέργεια ἔχει ἰδιαίτερη θέση στὸν χῶρο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, δὲν θὰ ὁδηγήση σὲ μιὰ στεῖρα αὐτονόμησή της, ὅπως πολλὲς φορὲς ἔγινε μέχρι τώρα μὲ τὴν προβολὴ τῶν ἑρμηνευτικῶν-ἐξηγητικῶν, τῶν λεγομένων «κατανοητικῶν» (verstehende[53]) μεθόδων. Ἀκολουθώντας τὸ δρόμο αὐτὸ ἡ Νομικὴ θὰ διευρύνη σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸν ἤδη καλὰ δουλεμένο ἀναλυτικό της ἐξοπλισμὸ καὶ τὶς δυνατότητες ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων της. Εἶναι πράγματι ἡ μόνη ἀξιολογοῦσα (= μὴ γνωστικὴ) δραστηριότητα, ποὺ χάρη στὴν μακρυά της παράδοση, στὴν αὐστηρότητα τῆς σκέψης της, στὴ μεγαλοφυΐα πολλῶν ἐκπροσώπων της καὶ στὴν καλὴ σχέση ποὺ εἶχαν κατὰ κανόνα οἱ τελευταῖοι μὲ τὸν πολιτιστικὸ χῶρο ποὺ ζοῦσαν, κατάφερε σὲ μεγάλο βαθμὸ νὰ δημιουργήση κριτήρια διυποκειμενικοῦ ἐλέγχου τῶν πορισμάτων της.

DIE WERTURTEILSPROBLEMATIK IN DEN SOZIALWISSENSCHAFTEN

Zusammenfassung.

Die vorliegende Arbeit untersucht die unterschiedlichen Dimensionen der Werturteilsproblematik in den Sozialwissenschaften. Die logische Grammatik der Werturteile zeigt, daß sie aus folgenden Elementen bestehen: 1. Die Darstellung eines Sachverhalts, zu dem positiv oder negativ Stellung genommen wird. 2. Das implizite Bekenntnis zu einem allgemeinen Prinzip, das ei-

τοπικὴ (στὸ χῶρο τοῦ Δικαίου) εἶναι νομικὴ μεθοδολογία (γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου βλ. K. Popper, *Logik...* σελ. 25 ἑπ.), ποὺ στρέφει τὴ νομικὴ σκέψη στὸ πρόβλημα (Problemdenken) καὶ στὴν ποικιλία τῶν (λογικὰ ἁπλῶν) συστημάτων ποὺ μποροῦν νὰ τὸ ἐπιλύσουν. Ὡς ἔλλογη πρόσβαση στὸν κόσμο χρησιμοποιεῖ βεβαίως τοὺς λογικοὺς νόμους, δὲν ἀποσκοπεῖ ὅμως στὴ δημιουργία ἀξιωματικοῦ συστήματος κατὰ τὸ πρότυπο τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν. Τὸ κέντρο βάρους μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν ὀρθότητα καὶ πληρότητα τῶν λογικῶν παραγωγῶν στὴν πολλαπλότητα καὶ ἐναλλακτικότητα τῶν προκειμένων (Prämissen). Δὲν ἐπιδιώκεται γνωστικὸ σύστημα δικαίου, ἀλλὰ ὀρθολογικὴ συζήτηση τῶν δικαιικῶν προβλημάτων.

53. Βλ. τὴν ὀρθὴ κριτικὴ τοῦ E. Μουτσοπούλου (*«Γνῶσις καὶ Ἐπιστήμη»*, Ἀθῆναι 1972, σελ. 153 ἑπ.) στὴν προσπάθεια τοῦ W. Dilthey νὰ θεμελιώση μὲ βάση τὴν κατανόηση (Verstehen) εἰδικὴ μεθοδολογία τῶν λεγομένων «πνευματικῶν» ἐπιστημῶν.

ne derartige Stellungnahme rechtfertigt. 3. Die präskriptive Erwartung, daß die Adressaten der Werturteile das normative Prinzip akzeptieren und sich entsprechend verhalten werden.

Es wird eindeutig festgestellt, daß Werturteile Stellungnahmen zum Ausdruck bringen und keine Erkenntnisse vermitteln. Ihre sozialwissenschaftliche Problematik ist folgendermaßen aufzugliedern:

Es sind die drei Fragen zu unterscheiden, 1. inwieweit Bewertungen zum G e g e n s t a n d sozialwissenschaftlicher Aussagen werden, 2. inwieweit sie den I n h a l t sozialwissenschaftlicher Aussagen ausmachen und 3. inwieweit sie zur G r u n d l a g e sozialwissenschaftlicher Aussagen gemacht werden können.

Die analytische Behandlung dieser Probleme brachte folgende Ergebnisse: 1. Die Zulässigkeit von Wertungen als Gegenstände der Sozialwissenschaften ist unproblematisch, da zwischenmenschliche Beziehungen durch normativ geregeltes verhalten und Bewertungen mitkonstituiert werden. 2. Die Zulässigkeit von Wertungen als Inhalte sozialwissenschaftlicher Aussagen stellt das eigentliche Werturteilsproblem dar und hängt von einer Grundentscheidung über die Aufgabe der Wissenschaft ab. Das Wertfreiheitsprinzip ist als Konsequenz der Forderung nach intersubjektiver Überprüfbarkeit aufzufassen, die sich aus der Zielsetzung der Realwissenschaft ergibt, objektiv wahre Informationen und Erkenntnisse über die Realität zu erarbeiten. 3. Die Zulässigkeit von Wertungen als Grundlage der Sozialwissenschaften ist selbstverständlich, da es keine Wissenschaft ohne Basisentscheidungen (sog. Wertbasis) geben kann.

Die These, die wertfreie Wissenschaft könne keine praktische Probleme lösen, wird widerlegt. Erkennen um des Erkennens willen ist eine fruchtbare Forschungsstrategie, die eine sinnvolle Weltgestaltung ermöglicht. Wissenschaftliche Gesetze können durch geeignete logische Transformation und Einführung einer frei gewählten Zielfunktion in eine technologische Form gebracht und in brauchbare Mittel Natur— und sozialer Änderungen überführt werden. Andererseits ist der Wissenschaftler Träger einer Vielfalt von sozialen Rollen und nimmt vielfach am gesellschaftlichen Wertbildungsprozeß teil.

Der Sinn einer normativen Wissenschaft, dargestellt am Beispiel der Jurisprudenz, besteht in der Rationalisierung der Wertdiskussion und in der Operationalisierung von Gerechtigkeitsfragen. Sie ist nützlich, solange man keine geeignete Sozialtechnologie hat, die die juristisch relevanten Aspekte des menschlichen Sozialverhaltens berücksichtigt.

Athen Petros A. Gemtos

STELIOS CASTANOS DE MEDICIS, Renens/Suisse

ACTUALITÉ DE LA PENSÉE D'HÉRACLITE *

Tout le monde sait, évidemment, qu'il est normal qu'un penseur exerce quelque influence sur les idées de son temps ou sur la mentalité des gens d'une période historique postérieure, ou même sur les deux. Si tel était le cas pour Héraclite, je crois donc que cela n'aurait point dû nous paraître ni étonnant, ni inhabituel; mais, au contraire, fort compréhensible et absolument légitime. Notre entretien se bornerait alors à faire ressortir, tant bien que mal, ces ressemblances, ces similitudes, ces points communs entre la pensée d'un philosophe de l'antiquité avec la science et le savoir contemporains, après avoir, peut-être et au passage, dû esquisser les lignes générales de la conception du dit philosophe.

Or, notre tâche d'aujourd'hui, que je vous propose, si vous le voulez bien, sera d'une tout autre genre: Il s'agira de parler sur quelque chose d'inouï. Le terme est fort,mais il est juste. Car, il est inouï d'arriver à constater qu'un homme, ayant vécu au sixième siècle avant notre ère, c'est-à-dire avant deux mille quatre cent cinquante ans, environ, exerce sur notre monde actuel, non pas une influence, plus ou moins grande, mais qu'il est le pivot autour duquel tourne toute l'essence de la mentalité moderne, et que sa pensée innerve la quasi-totalité des manifestations de notre savoir actuel. C'est à ce festin intellectuel (car c'est une fête) que nous sommes conviés.

S'il est exact qu'Héraclite n'écrivit qu'un seul livre, que son titre devait être *De la nature,* que celui-ci, d'après Diogène Laërce (III^e^ s. apr. J-C.), était divisé en trois parties: du tout, politique et théologique, il est encore plus certain qu'il ne nous reste de son oeuvre qu'une centaine de fragments; mais comme leur auteur avait créé un genre et un style nouveau, un genre de petites sentences, maximes ou aphorismes, il n'est pas impossible, comme il eût été pour un traité continu, de pénétrer dans le climat de sa pensée, qui est et se veut incisive, fragmentaire et saccadée. Ce n'est pas une apparence unie et lisse qui est capable de déceler la complexité de la totalité,

(*) Extrait de conférence faite, en mars 1973, à la Faculté de Philosophie et de Sciences humains de l'Institut catholique de Toulouse.

mais l'exposition des heurts intimes et violents reconstitués dans un ensemble, à la fois, unique et multiple. Le livre (ou les fragments) d'Héraclite instaure, en ce sens, et en transposant dans l'oeuvre la mentalité même de l'auteur, un genre et un style nouveau qui est tout le contraire de l'effort de plaire ou d'être facilement communicable. Le «dédain» naturel d'Héraclite forge son propre style : il demande et exige une lente ascension vers le vrai à travers ses contradictions les plus irréductibles. Ainsi le discours, chez Héraclite, est composé d'une série de brèves propositions (les «aphorismes») qui sont autonomes et renferment un plein sens. Il emploie les contradictions et les formes étymologiques. Chaque aphorisme constitue une unité de sens en laquelle peuvent être comprises plusieurs significations différentes. C'est pourquoi, chaque aphorisme possède en lui un dynamisme patent de notions et un flux continuel. Le sens est la synthèse d'éléments disparates et tendant vers l'éclatement qui, non-obstant, sont amenés vers une harmonie, redécouverte après l'expérience de leur profonde opposition, dans la structure même du langage. Il est évident que le créateur de ce nouveau style ait voulu montrer, dans son écriture également, l'existence cosmique de l'unité des contradictions. Le texte d'Héraclite n'est pas facile. Il emploi des syntaxes archaïques; souvent le sens est donné par le nominatif du substantif sans l'intermédiaire d'un verbe; le genre neutre de l'adjectif remplace le nom abstrait; les allitérations, les assonances sont nombreuses. Er tout ceci est de grande importance, car il nous faut apprendre, avec le temps, si nous ne le savons pas déjà par Héraclite, qu'il existe une intime et ultime liaison, logique et érotique, entre un homme et sa pensée et son caractère et sa manière de vie et sa manière d'exprimer sa pensée, bref : qu'une unité totale de la forme et du fond, de l'être et du paraître, de l'agir et du penser ordonne, bénéfiquement et inexorablement, toutes les prétendues antinomies, oppositions, étrangetés ou écarts, qui ne sont tels que par leur manque de connexion, de lien *(logos)*, de liaison *(éros)*, avec le réel un et ses multiples manifestations qui constituent le tout. Rien n'est donc facile ni donné. Tout reste à établir avec minutie, avec lent et pieux effort. Parce que le texte héraclitéen n'est certes pas facile, Théophraste (372-287 av. J.-C.), le disciple d'Aristote, qui lui succéda à la tête de l'école péripatéticienne, pensait qu'Héraclite avait écrit sous l'influence d'une névrose et que soit il ne terminait pas ce qu'il entreprenait, soit il réecrivait, à des périodes différentes, la suite de textes qui ne correspondaient pas entre eux. Tite-Live (64 ou 59 av. J.-C.—17 apr. J.-C.) attribue à Héraclite l'épithète d'Obscur. Euripide donna le livre d'Héraclite à Socrate et lui demanda ce qu'il en pensait. Socrate répondit : *Ce que j'ai compris est excellent; ce que je n'ai pas compris est, peut-être, excellent ausi; mais, de toute façon, pour comprendre, il est nécessaire d'être un nageur de Délos* (Les nageurs déliens

étaient réputés pour leur adresse). Cette difficulté du texte fit que le livre d'Héraclite n eut pas de large audience. Héraclite en était concient et le désirait ainsi. Quand il le termina, il le porta et le laissa, en offrande, hors de la cité, à l'écart de la foule, au temple d'Artémis. Mais, la soeur jumelle d'Apollon tendit son arc et le soleil de ce livre obscur nous submergea; ainsi la déesse lui tendit grâces de son pieux dédain de la facilité.

Quelle est au juste la pensée d'Héraclite? Au VI^e^ siècle avant notre ère la philosophie était à ses débuts. Le terme même de philosophie naquit à cette époque. Pythagore (580-490 av. J. - C.) fut le premier penseur à se faire appeler du nom de *philosophe* par modestie, délaissant le nom de sage *(sophos),* attribué aux penseurs avant lui. Pourquoi? A la notion statique d'une connaissance donnée et immuable se substituait le mouvement. A l'idée d'un savoir figé, acquis une fois pour toutes, à l'idée de la *sophia* (sagesse) ancestrale, vint s'immiscer le doute fécond donnant naissance et possibilité à la recherche et à l'investigation v e r s la connaissance. La vérité cessa d'être prise et devint à apprendre. Le savoir, qui était statique, devint dynamique. Le penseur, qui était au repos, se changea enquêteur. La sagesse devint amitié de la sagesse et le sage préféra s'appeler *l'ami de la sagesse,* c'est-à-dire : philosophe. Ainsi, à l'aurore même de la philosophie, comme il était naturel, les premiers penseurs furent attirés, et s'intéressèrent au monde de la nature, dont ils essayèrent d'expliquer les phénomènes. Ce fut la floraison de l'école ionienne ou des physiocrates, dont chacun expliquait le premier principe du monde en le ramenant à un élément. Anaximène proposa l'air; Xénophane, la terre; Thalès, l'eau. Et c'est ainsi qu'Héraclite put considérer dans le feu le double principe contradictoire (après Anaximandre, qui place le premier principe dans l'infini, et avant Anaxagore, le maître de Socrate et de Périclès, qui conçoit un principe ordonnateur: l'intelligence) qui le fit opter délibérément en faveur de cet élément comme constituant l'essence des choses: le feu renferme en lui aussi bien une substance destructrice et dévastatrice qu'une action bénéfique (chaleur, lumière); il possède également un pouvoir de transmutation, puisque c'est par des variations de température que l'on obtient que l'eau se solidifie ou, au contraire, se vaporise. Ce témoignage du feu représente le microcosme de ses idées principales, dont l'ensorceleuse vérité n'a cessé d'agir sur nos contemporains d'un éclat que ne font que polir et repolir les siècles : l'anéantissement des contraires, l'essence libératrice du temps.

Le feu n'est pas un élément proprement dit mais un dégagement d'énergie calorifique et de lumière accompagnant la combustion vive. Il est un épiphénomène ajouté aux phénomènes des corps naturels; il est aussi de nature

double, ambiguë, bénéfique et aussi maléfique. Tandis que les autres philosophes ioniens cherchaient dans la nature (d'où leur nom d'ailleurs de physiocrates) un principe originel qui serait la substance fondamentale de toutes choses, Héraclite vit dans le *feu toujours vivant* (cf. frag. 30) la substance physique et métaphysique, à la fois, qui se trouve la même au fond de toutes les oppositions et de tous les changements. Ce sont les transformations du feu qui produisent tout ce qui existe: le feu est comme l'or, contre lequel toutes les marchandises sont échangées (cf. frag. 90). Il existe deux cycles: un cycle descendant et un cycle ascendant; le chemin qui descend est celui par lequel le feu se transforme en eau, puis en terre, et le chemin qui monte fait que la terre et l'eau se retransforment en feu (cf. frag. 31 et 60). La loi des contraires veut que ce soit tantôt le feu lui-même qui prédomine, tantôt l'élément froid ou humide; mais *le chemin vers le haut et le chemin vers le bas sont un et le même*, puisque c'est le même principe qui existe au fond des apparences changeantes et qui les réunies en une harmonie dans le temps. *Le bien et le mal sont un* (cf. frag. 58); une chose nous paraît bonne et une autre mauvaise, mais, en réalité, *l'eau de la mer est à la fois très pure et très impure; pour les poissons elle est potable; pour les hommes elle est imbuvable et nuisible* (cf. frag. 61). Le principe de cette harmonie, par laquelle les choses sont liées, n'est autre que la substence éternelle, divin principe du monde. C'est Dieu lui-même qui est l'unité des contraires, et qui réside au fond de toutes les transformations contradictoires: *Dieu est jour et nuit, hiver et été, surabondance et famine. Mais il prend des formes variées, tout de même que le feu quand il est mélangé d'aromates et qu'il est nommé suivant le parfum de chacun d'eux* (cf. frag. 67). *Pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes; c'est les hommes qui tiennent certaines d'entre elles pour justes, d'autres pour injustes* (cf. frag. 102). C'est une illusion humaine qui fait que certaines choses sont mauvaises et que certaines autres sont bonnes: en réalité, pour celui qui se met au point de vue de Dieu, toutes choses sont bonnes. Cette *tranquillité* égalisatrice du dieu n'est pas statique; elle implique et appelle même nécessairement la translation et le mouvement, car si l'on déplaçait le plan de l'unité (c'est-à-dire le point de vue divin) en le faisant apparaître au niveau de l'actuel, en proclamant inutile le dépassement, on abolirait du même coup l'unique possible de la connaissance qui réside dans la faculté d'appropriation de l'étranger à l'initial. Ce n'est pas l'indifférence qui est bonne et belle et juste; c'est la compréhension que les différences doivent être conçues comme faisant partie d'une totalité différente des moments isolés de ces différences. Par la transsubstantiation de n o t r e bien comme de n o t r e mal, par l'acception et l'acceptation d'un lien d'amour et de vérité unissant n o t r e point de vue à la totalité des autres, nous

arriverons au *bien égalisateur* du dieu. Quel que soit le degré de sagesse auquel est arrivé l'homme, l'homme doit se souvenir qu'il n'est pas l'égal de Dieu. *Dieu appelle l'homme un enfant, de même que l'homme se considère face à un jeune garçon* (cf. frag. 79). Et l'homme n'est encore qu'un petit enfant comparé à Dieu, parce qu'il ne comprend pas le *logos. A l'âme appartient le logos, qui s'augmente lui-même* (cf. frag. 115).

Nous arrivons ici à une étape essentielle de ia pensée héraclitéenne. Héraclite, après avoir inventé la dialectique, par l'unité des contraires, introduit le sens du *logos,* qui est le lien, le rapport, l'amour et le verbe qui unit toutes les contradictions dans un devenir vers Dieu, par l'augmentation perpétuelle de ce même rapport qui se trouve dans l'âme. Par le logos, l'on poursuit une dialectique, qui n'est pas synthétique, comme celle de Hegel ou de Marx, car elle n'aboutit pas à une synthèse simple des contradictions (c'est-à-dire à la célèbre négation de la négation hégélienne), mais à une harmonie totale en devenir spiral où le retour au même est, à la fois, atteint et aussi dépassé: *La route droite et courbe est une et la même, chez le foulon* (cf. frag. 59), nous dit Héraclite: la vis en spirale, en avançant droit, revient au même endroit, par la courbe, et le dépasse, en profondeur. Le dialectique ici est non synthétique mais hyperthétique, c'est-à-dire que son quatrième mouvement, après celui de la synthèse, fait que cette synthèse nouvelle devient non seulement l'unité des contradictions mais, aussi, un dépassement, une transsubstantiation des points de vue initiaux. C'est l'annonciation d'une nouvelle ouverture pour l'homme, par la médiation du logos; car, le mal, pour l'homme, c'est de se renfermer dans son être particulier, comme il arrive dans le sommeil : *Pour ceux qui sont en état de veille, il y a un seul et même monde* (cf. frag. 89), *il ne faut ni agir ni parler comme des dormeurs* (cf. frag. 73) Le bien, c'est d'ouvrir son être et de vivre conformément à la loi commune de tout, comme le logos le rend possible: *Aussi faut-il suivre le logos commun; mais, bien qu'il appartienne à tous, le vulgaire n'en vit pas moins comme si chacun avait une intelligence particulière* (cf. frag. 2).

Quel est ce *logos* dont parle Héraclite? Il est très étonnant de constater que c'est à Ephèse que se terme se forgea. Et que c'est l'évangile de saint Jean, et aucun autre, de saint Jean qui vécut, également à Ephèse, six siècles plus tard, qui parle du *logos. L'évangile selon Jean* commence par ces phrases: *Au commencement était le Logos, et le Logos était auprés de Dieu, et le Logos était Dieu. Il était au commencement auprés de Dieu. Par lui tout a paru, et sans lui rien n' a paru. Ce qui est paru était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise.*

Quand saint Jérôme (342-420) traduisit l'évangile en latin, il rendit le vocable grec *Logos* par le mot latin *Verbum* (qui veut dire parole, verbe). Mais, en grec, logos ne veut pas dire simplement parole ou verbe. C'est un signifiant multiple dont les sens sont: lien, rapport, raison, cause, médiation, parole et verbe. L'on voit donc aisément l'appauvrissement significatif infligé et, aussi, la valeur de sens prodigieux et complexe du mot original qui, comme fait Héraclite, en l'utilisant, évoque à la fois le principe premier de toutes choses, le lien ou le rapport de médiation entre nous et Dieu, la raison de tout, et qui est, aussi, la lumière (feu) qui luit dans les ténèbres, sans que les ténèbres s'en rendissent compte, d'après le contexte en lequel saint Jean place ce mot. Et je vous laisse le soin d'en tirer les conséquences que vous désirerez, eu égard au *logos* héraclitéen, qui est la sagesse suprême, l'unité dernière et le rapport entre l'homme et le dieu.

Avec Héraclite, à l'aurore déjà de la philosophie, la pensée acquiet une dimension inquiétante, parce que totale, qui ne se lassera pas de progresser à travers tous les âges, pour aboutir jusqu'à notre monde actuel, pour déboucher, en notre situation moderne, sur un effort de façonnement général d'un mode de vie nouveau et complétement inhabituel, si l'on se réfère à nos vieilles conceptions traditionnelles.

Je ne sais pas où Nietzsche a écrit au juste que *tant que le monde aura besoin de jeunesse, il aura besoin toujours du vieil Héraclite.* La jeunesse c'est cet élan puissant et généreux qui fait que l'on sorte de soi-même, de l'être particulier et sclérosé pour essayer d'embrasser son contraire, c'est-à-dire son prochain le plus lointain et le plus inaccessible. Cet acte est espoir. *L'harmonie invisible vaut mieux que celle qui est visible* (cf. frag. 54). Et cet acte d'espoir devient aussi la manière, toujours recommencée, de saisir ce qui peut l'être le moins et de le faire venir à soi, comme une partie due et attendue, depuis toujours, en enrichissement, pour l'agrandissement de l'être: *Sans l'espérance, on ne trouvera pas l'inespéré, qui est introuvable et inaccessible* (cf. frag. 18). Comme le constante Abel Jeannière *(La pensée d'Héraclite d'Ephèses,* Paris 1959): *Héraclite reste celui qui a découvert le pouvoir magique de convertir le nègatif en être; jamais plus il ne suffira de dire d'une chose qu'elle est fausse pour en être débarrassé.* C'est ce que nous avons appelé la transsubstantiation du mal et du bien humains en un bien supérieur, hyperthétique et divin, par le truchement du logos qui nous ramène à la loi unique et essentielle, d'où tout découle et se manifeste contradictoirement. En plaçant le mouvement hors du monde du sensible, Héraclite est parvenu ainsi au vrai sens de l'un. Contrairement à Parménide, son contemporain, qui reléguait le mouvement et le changement au monde — faux —

des sens et du paraître, et prérendait que l'être — le réel — est immobile et toujours pareil à lui-même, Héraclite installe la modification, le temps, la translation et le mouvement dans la vérité même de l'être, de sorte que l'être n'est réellement un et être que s'il prend connaissance de ses multiples transformations (c'est-à-dire de ses non-êtres), qui constituent sa substance unique mais non limitative. Cet être est un et multiple; c'est d'ailleurs, parce qu' il est multiple qu'il est l'être et l'un: rien n'existe hors de cette dialectique de l'être, sauf le refus de cette dialectique. Le seul non-être est la négation de la dialectique. L'intelligence (le logos: voici une nouvelle acception du mot grec logos) poursuit le divin jusque dans sa transcendance au savoir (le savoir aussi est un autre sens possible pour le vocable logos). Héraclite ramène du ciel ce prophète du feu qu'était Prométhée. L'homme ravit perpétuellement et définitivement à Zeus son destin. Après avoir inventé la dialectique hyperthétique (une dialectique temporelle, et non spatiale comme celle de Hegel, où immanence et transcendance sont réunies dans le moment de la temporalité intérieure de l'humain: ici, par la pensée, le dieu se conçoit comme immanent et identique au tout, parce qu'il est transcendant et séparé de tout; à la fois, commencement et fin, substance intelligible et pensée régulatrice, il donne le vrai sens immanent à cause de sa transcendance), Héraclite fait naître la métaphysique: Si l'on s'écarte du dieu, si l'on néglige le logos, l'on s'écarte aussi et l'on se sépare du monde; on vide les choses qui nous entourent de leur substance et on les fait être nos ennemies. *Ce logos, avec qui ils sont dans le plus continuel contact, qui régit toutes choses, ils s'en séparent, et ce sont les choses qu'ils rencontrent tous les jours qui leur paraissent étrangères* (cf. frag. 72) L'hyperthèse est le pouvoir et le devoir de la pensée de faire relier, par le temps de la vie intérieure, toute chose à ce par quoi cette chose est réellement cette chose. De cette manière, le logos identifie, dans le temps de la pensée, l'être est le non-être pour arriver à la multiplicité unique, qui est la réalité des choses, donnée — dans la temporalité spatiale — par fragments et par moments isolés.

L'on sait que Hegel a voulu appliquer sa théorie de la dialectique tripartite à la conception que nous avons de la Trinité, en disant que le Père serait la thèse, le Fils, l'antithèse et le Saint Esprit, la synthèse. Si l'on désirait suivre le même procédé, en appliquant la dialectique héraclitéenne, on pourrait, peut-être, dire que Dieu est l'un et le multiple, puisque nous avons une seule Substance et trois Hypostases ou Personnes. La Substance unique est l'hyperthèse et les Personnes multiples sont les moments dialectiques de son unicité. Cette extrapolation de la pensée d'Héraclite ne peut servir qu'à montrer comment le fondateur de la dialectique conçoit celle-ci de manière plus intériorisée que ne le font ses successeurs: il existe un logos, un lien

qui relie tout moment dialectique au réel total Les moments dialectiques ne sont alors que des manifestations extérieures d'une impuissance de concilier la multiplicité avec sa vérité : même la dialectique devient statique, si l'on s'écarte du logos : elle devient le déroulement dans un temps spatial, tandis que le temps d'Héraclite est le temps dynamique de la pensée intérieure.

Mais, avant de passer à l'exposé du phénomène original de la m u t a t i o n qui s'opère sous nos yeux, dans notre monde actuel, et qui n'est que la généralisation progressive de la pensée d' Héraclite, il conviendrait de dire quelques mots sur l'influence de ce philosophe sur d'autres époques que la nôtre. Hippocrate (460-377 av. J.-C.), et les médecins hippocratiques, fonde son système sur l'altération des humeurs et Anaxagore (500-428 av. J.-C.) suit Héraclite dans son éloignement des physiocrates de l'école ionienne, en admettant l'intelligence comme principe ordonnateur séparé des autres éléments naturels. Puis, Platon s'appuie sur la conception du flux pour s'écarter de Parménide et use de celle-ci pour bâtir sa théorie des idées. Platon encore, nous donne, dans le *Sophiste* (cf. 249 b), la conciliation de la mobilité inhérente à la vie et de la perfection considérée comme immuable; c'est reprendre à son compte les deux propositions contradictoires héraclitéennes : *tout est flux; tu ne peux point entrer deux fois dans le même fleuve* (cf. frag. 91), et *la sagesse consiste en une seule chose, à connaître la pensée qui gouverne tout et partout* (cf. frag. 41); *il est sage d'écouter non pas moi-même, mais le logos et de confesser que toutes choses sont un* (cf. frag. 50) ou la contradiction de la contradiction renfermée dans le frag. 49 a : *Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve; nous sommes et nous ne sommes pas.* Platon pose la résorption de l'antinomie mouvement-immobilité, en ces termes: D'abord, s'il n'y a qu'immobilité, il n'y a d'intellect nulle part, en aucun sujet pour aucun objet; et, par contre, si nous acceptons de mettre, en tout, la translation et le mouvement, ce serait encore là supprimer ce même intellect du rang des êtres. Aristote se moque d'Héraclite, surtout sur son affirmation de l'identité de l'être et du non-être (que Hegel, nonobstant, reprendra pour y baser sa dialectique), mais accepte la notion héraclitéenne sur la consistance dynamique de l'univers. Les Stoïciens font consister la substance dans un feu subtil, à la fois matière et force ; et acceptent l'existence d'un logos-raison universel.

Le christianisme redonne un sens nouveau au Logos, à l'identité contradictoire de Dieu (Un et Multiple), au dépassement de la contradiction (Dieu prend la forme d'un esclave, comme dit saint Paul; Dieu et le descendant de David naît dans une étable, il est condamné à une mort ignominieuse; la Croix, appareil de l'opprobre, devient le symbole de la rédemption ; les béatitudes sont adressées aux déshérités; les malédictions, aux possédants, etc.).

Au Moyen Age, les alchimistes, sont héraclitéens. Ils professent la doctrine de la *coincidentia oppositorum* (unité des contraires) et réintroduisent le thème de l'enfant, qu'ils appellent le *filius philosophorum*. L'alchimie représente la totalité comme faite de la synthèse entre le masculin et le féminin — entre l'or et l'argent hermétiques —, et, cette synthèse, l'alchimie la représente aussi par l'image de l'enfant, qui est en même temps le symbole de la pierre philosophale. Chez Héraclite, le thème de l'enfant est capital. Un des aphorismes le plus obscurs qui nous soient parvenus, dit: *Le temps est un enfant qui joue en manoeuvrant des pions. Royauté d'un enfant* (cf. frag. 52). Ici le temps est un enfant qui joue et ce jeu obéit aux mêmes règles compliquées des jeux enfantins où se perdent les adultes qui les trouvent absurdes. Le devenir est un jeu d'enfant, où l'adulte ne voit qu'arbitraire et caprice, parce qu'il ne sait pas en exclure tout calcul personnel. Le jeu est réglé dans ses moindres détails, mais il ne connaît pas d'autre règle que celle qui est intérieure au jeu même. Pour comprendre les règles du jeu, il faut renoncer à toute manière de connaissance figée, à toutes notions données et déterminées une fois pour toutes par un bon sens trop singulier. Alors le philosophe peut communier joyeusement, dans une activité gratuite, comme celle de l'enfant, à l'enthousiasme créateur de la raison cosmique. Dans cette union au logos, l'être et la pensée s'identifient, et l'âme devient l'un et le tout. L'univers est intelligible et l'image du «fils des philosophes» des alchimistes, ou le temps-enfant, d'Héraclite, opère la synthèse des éléments opposés et contradictoires.

Leibniz et l'existence des idées innées ou les monades et leur harmonie préétablie renvoient à des sujets héraclitéens. Hegel n'a pas été «influencé» par Héraclite, car il n'a fait que donner sa propre conception de t o u t e la pensée d'Héraclite, en réaffirmant l'unité de l'être et du non-être. Il a dit lui-même qu'il n'y a pas une seule phrase de sa *Logique* qui n'aurait pas pu être proférée par Héraclite. Et nous en arrivons à Nietzsche. Le cas Nietzsche est surprenant: Tous les thèmes nietzschéens, à l'exception de celui du Surhomme (et encore) sont des thèmes héraclitéens. Celui de l'identité des contraires; il dit: *Nous ne réussissons pas à affirmer et à nier simultanément une même chose: c'est un principe expérimental et subjectif qui n'exprime nullement une nécessité mais une simple impuissance (La Volonté de puissance,* Paris, Gallimard 1942, aph. 115). Celui du dépassement des contradictions: *Il faut enlever les contradictions,* a-t-il écrit *La Volonté de puissance,* Mercure de France, (p. 81). Celui du dépassement du bien et du mal; il a écrit un livre sur ce sujet: *Par-delà le bien et le mal.* Celui de la volonté de puissance, comme *volonté de trouver le «vrai»,* ainsi qu'il dit dans le chapitre II, livre I, de *la Volonté de puissance.* Celui de l'idéal aristocratique (cf. livre IV,

de *la Volonté de puissance* et le frag. 49 d'Héraclite: *Un homme vaut à mes yeux dix mille personnes, s'il est le meilleur.* — Il s'agit, c'est évident, d'une aristocratie de l'esprit, et non d'une aristocratie du sang, que Platon, également, préconisait). Celui de Dionysos, le dieux écartelé, qui transcendait le bien et le mal, et qui était joie et mort (cf. frag. 15 d'Héraclite: *Si ce n'était pour Dionysos qu'ils, mènent le cortège et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'action le plus honteuse. Mais Hadès et Dionysos c'est le même pour qui ils sont en délire et célèbrent les bacchanales.* (Celui de l'éternel retour, thème nietzschéen et héraclitéen: en effet, Héraclite, sous la désignation de la «grande année», entendait qu'il existait un cycle composé de 18.000 années solaires, comme nous rapporte Aëtios, et que l'univers subissait la loi d'un retour éternel. Enfin, il est encore intéressant de rappeler que le style même de Nietzche, sa manière aphorismatique et l'usage d'une prose poétique et fragmentaire, se rattache, même par la forme, au style d'Héraclite.

Et voilà, en quelques lignes, ce que j'aurais appelé une influence grande, mais normale, de la pensée d'Héraclite, à travers les âges. Or, là où la pensée d'Héraclite commence à prendre des dimensions très particulière et opère une profonde transformation de toute la manière de concevoir le monde, c'est à partir de notre siècle. Cette fondamentale modification de notre mentalité, qui est en voie de se faire et qui n'est pas terminée, prend l'allure d'une mutation.

Le fait saillant est que nous passons, d'une conception spatiale, à une conception temporelle. Nous savons que, chez l'enfant, la notion d'espace précède celle de temps. Nous savons que chez les peuples primitifs également, la conscience globale prédomine. Ce n'est que plus tard, que l'homme ou les sociétés d'hommes, passent de la conscience de l'espace à celle du temps ou de la notion tribale à la notion d'individualisation. Le première période est unitaire; la seconde, différenciée et fragmentaire. Le mouvement remplace le repos; le temps intervient face à l'immobilisme. En astronomie, la Renaissance, avec Copernic (1473-1543) et Galilée (1564-1642), nous donna un premier effet de cette substitution. Cette tendance alla s'amplifiant. Dès le début du XX^{e} siècle, progressivement, toute notre mentalité a commencé à se muter. Nous vivons actuellement l'entreprise d'une nouvelle renaissance. Cette renaissance est basée sur la pensée d'Héraclite. Voila comment:

Bergson critique les notions traditionnelles d'espace et de temps. Pour lui, la notion traditionnelle du temps physique est une notion qui se déroule dans l'espace; et il place son système dans une autre notion de temps, qu'il appelle: temps-invention. Ce temps est un temps intuitionnel intérieur, qui

réunit les choses au tout, comme le pensait Héraclite. Voici comment il s'exprime : *Mais du temps-invention la physique ne peut pas tenir compte, astreinte qu'elle est à la méthode cinematographique. Elle se borne à compter les simultanéités entre les événements constitutifs de ce temps et les positions du mobile T sur sa trajectoire. Elle détache ces événements du tout qui revêt à chaque instant une nouvelle forme et qui leur communique quelque chose de sa nouveauté. Elle les considère à l'état abstrait, tels qu'ils seraient en dehors du tout vivant, c'est-à-dire, dans un temps déroulé en espace. (L'Evolution créatrice,* Paris, Felix Alcan). Le temps de Bergson, avec la nouvelle forme qui est donnée à chaque instant, se rapproche du frag. 12 d'Héraclite qui prétend que *nous nous baignons et ne nous baignons pas dans le même fleuve;* tandis que le temps de la physique traditionnelle, que Bergson qualifie de «cinématographique», se rapproche du syllogisme de l'école des Eléates qui disaient que *la flèche qui se meut reste immobile, parce que, à chaque instant de sa trajectoire, elle occupe un lieu déterminé; or, occuper un lieu déterminé est la définition même de l'immobilité.* Il faut ajouter ici, et c'est très important, que ce n'est pas la lisse et fausse apparence d'une unité qui rend compte réellement de la totalité du tout, mais bien plutôt une fragmentation multiple réunie, grâce à cet éparpillement et à cette décomposition, à l'unité supérieure du tout pleinement reconstitué, comme unité du multiple. Je m'explique : Le stade premier du concevoir conçoit, dans le global, une vérité unique — immobile donc et figée. Puis, la décomposition fait apparaître les vérités autres, postérieures ou différentes, qui constituent néanmoins les approches vers le réel total et composé de ces vérités-là, qui forment le tout, mais le tout, vu comme réel général et non comme une simple limitation enfermée dans un seul point de vue. La multiplication des points de vue donne le réel dans son existence vraie, c'est-à-dire dynamique, et c'est cette ambiguïté —où l'être et le non-être sont complémentaires — qui devient le compte rendu véridique de la totalité. L'unité apparente est donc la vraie fragmentation, puisqu'elle ne s'occupe que d'un seul moment; la décomposition est la vraie unité totale, puisqu'elle s'occupe de tous les possibles constituant cette unité. Il y a là, on le comprend, la preuve de l'existence d'une unité des contraires. C'est de cette acception que procède l'affirmation d'Héraclite, disant que nous nous baignons et que nous ne nous baignons pas dans le même fleuve : Le fleuve n'est un que s'il est multiple (puisqu'il e s t continuellement changeant); s'il n'était que continuellement un, il serait f a u x.

En physique, cette unité contradictoire a été démontrée par Einstein. Sa théorie de la rélativité du temps et de l'espace nous apprend que quand, dans notre conception d'un temps uniforme, nous admettions un seul point de référence, nous nous trompions : c'est quand nous faisons nos calculs en

prenant en considération tous les points de référence possibles que, dans cette «relativité» des possibles, nous atteignons à un absolu. C'est l'«absolu» qui est relatif et c'est le «relatif» qui est absolu. Le même exemple, mais dans le domaine de la géométrie, a été illustré par les géométries, dites non euclidiennes, de Riemann (fin du XIX^{e} s.) et de Lobatchevsky (1793-1856), qui fondèrent des systèmes opposés à celui d'Euclide, en multipliant les plans de nos références. Ainsi l'axiome euclidien, d'après lequel d'un point hors d'une ligne, on ne peut tracer qu'une seule ligne parallèle à cette ligne, est amplifié par les axiomes supplémentaires suivants: il est possible de tracer un nombre infini de paralléles ou aucune parallèle. Tout dépend de savoir si nos calculs prennent comme référence la terre, le système solaire ou plusieurs systèmes solaires. En psychologie des profondeurs, cette ambiguïté de l'un et du multiple a été soutenue par C. G. Jung, après Freud qui, lui aussi, par le rôle qu'il attribue au subconcient, découvre un non-être qui est l'être et, même, plus que l'être. Jung appelle le «soi» le centre de la psyché où est réalisée l'union totale et paradoxale de l'individuel et du collectif : la personnalité intégrée ne représente pas seulement la totalité i n d i v i d u e l l e; dans la réalisation de sa propre totalité, l'être humain découvre en même temps sa relation avec un centre supra-individuel. Ce centre est le «soi», qui est *de façon paradoxale la quintessence de l'individuel en même temps que du collectif (Paracelsica)*. Jung, comme Nietzsche, a donné l'héraclitisme comme substrat privilégié à l'ensemble de ses théories. Au fait psychologique de l'émergence de la concience et de la destruction de l'équilibre réciproque entre l'organisme préconscient et son adaptation purement biologique, il ajoute un nouveau système d'adaptation: l'expérience du soi en tant que totalité psychique et union des opposés — *unio oppositorum* — où l'antinomie engendrée par l'apparition discriminatoire du moi face au non-moi est dépassée, grâce à une amplification de l'être qui se donne à lui-même l'existence du non-être, soit comme conscience de l'inconcient, soit comme expérience archétypique de la «Divinité». Pour Jung, Dieu est le «non-être», si comparé à l'«être» concient de l'homme. C'est pourquoi les mystiques parlent toujours du «vide» ou du «néant» comme ayant constitué le point central de leur expérience. Et là, nous dit Gerhard Adler, un des disciples de Jung, en se référant à *l'épître aux Hébreux* de saint Paul, *l'homme n'est si proche du «feu», symbole de la mort ou de la renaissance, que dans son expérience religieuse. C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant (Hébreux,* X, 31) et *Notre Dieu est aussi un feu dévorant* (Ibid., XII, 29). L'expérience religieuse unit les contraires. L'expérience psychologique du soi replace l'homme dans la plénitude de l'*homo totus*. C'est ainsi que le moi et le non-moi, qui ne peuvent faire oeuvre vive qu'en collaboration, ont été ar-

rachés l'un à l'autre et même dressés l'un contre l'autre. C'est ce conflit qui est à la base de la crise de notre culture, laquelle a pris de si terribles proportions. Mais de même qu'une névrose individuelle, malgré ses effets pénibles et parfois désastreux, représente néanmoins le suprême effort de l'individu pour atteindre à une nouvelle et meilleure adaptation, de même notre névrose collective recèle aussi des qualités positives. Un nouveau sens des réalités psychiques est apparu chez bien des personnes, et est sans doute le signe avant-coureur d'un effort vers une nouvelle synthèse des éléments de la psyché, estime G. Adler *(Études de psychologie jungienne,* Genève, p. 222). Cette nouvelle synthèse se fera quand il sera pris concience que la décomposition — nécessaire — aboutit, ainsi que l'enseigne Héraclite, à une nouvelle unité, celle du logos, où le multiple est un. Jung dit encore : *Toute analyse est suivie d'une synthèse, et ce qui a été dissocié au niveau inférieur est toujours rénui au niveau supérieur (Paracelsica).* C'est le sens du frag. 10 d'Héraclite : *Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et ce qui est en désaccord; de toutes choses, une et, d'une, toutes choses.* Pour en terminer avec la psychologie de Jung, je dois encore citer une de ses lois fondamentales de l'énergie psychique, qu'il a appelée l'*énantiodromie*, en empruntant ce terme à Héraclite. C'est *l'apparition de la contre-proposition inconsciente, notamment dans le déroulement temporel. Ce phénomène caractéristique se produit presque toujours lorsqu'une tendance extrêmement unilatérale domine la vie conciente, de sorte que, peu à peu, il se constitue une attitude opposée tout aussi stable dans l'inconcient; elle se manifestera d'abord par une inhibition du rendement concient, puis interrompra progressivement son orientation trop unilatérale (Types psychologiques).*

Le glissement du spatial au temporel, pour ce qui est de l'art pictural (avec le cubisme), de la sculpture (avec les mobiles), de la littérature (avec Durrel, ou Proust, ou Huxley), est trop connu pour que j'en parle ici. Je me bornerai donc de rappeller quelques thèses de Teilhard de Chardin, avant que de passer aux existentialistes (et surtout à Heidegger) et avant de montrer l'exigence d'une nouvelle logique (non aristotélicienne), et de conclure avec le mouvement de la contestation de notre jeunesse actuelle. Ce mouvement est le désir, encore confus ou insuffisamment expliqué, d'arriver à une nouvelle conception unitaire de nos contradictions traditionnelles statiques et figées. La fixation, la certitude, le refus de l'étrange, de l'étranger et du contraire, donne l'apparence de l'unité; la décomposition des vérités acquises une fois pour toutes, l'ouverture vers l'autre et la compréhension du différent, peut conduire à la réalité de l'unité, qui n'est que la connaissance du sens de tous les particuliers qui forment plus valablement le tout,

que si l'ensemble n'etait vu que d'un seul point de vue. Nous avons vu qu' Einstein a imposé, en physique, cette notion du réel non unilatéral mais multiple et à la fois un. Nous savons que l'ambiguïté ontologique (être et ne pas être) est héraclitéenne et qu'Héraclite a vu, dans le feu, le symbole de cette ambivalence.

Teilhard de Chardin reprend le sympbole du feu. Dans l'*Hymne de l'univers*,, il parle du *Feu au-dessus du monde* et le qualifie de *principe de l'être*, pour arriver à l'une de ses conceptions fondamentales (cf. *La Vision du passé)*, à savoir que : *L'union (la v r a i e union) différencie.* C'est ainsi qu'un atome est formé d'un noyau et d'électrons, une molécule d'une somme d'atomes, une cellule d'une somme de molécules, un être vivant d'une somme de cellules. Ceci pour la science. Mais, avec Teilhard de Chardin, la dogmatique théologique devient, elle aussi, dynamique et évolutive, après avoir été stable et statique. A la révélation, fixée une fois pour toutes éternellement, se substitue la découverte du *Christ Oméga, le moyen de rester j e u n e (gai, enthousiaste, entreprenant)*, en entreprenant la totalisation de chaque opération par rapport à l'individu; la totalisation de l'individu par rapport à lui même; la totalisation, enfin, des individus dans le collectif humain. Tout cet «impossible» se réalisant sous l'influence de l'Amour. *Totaliser sans dépersonnaliser. Sauver à la fois l'ensemble et les éléments.* Dans cette synthèse, la v é r i t a b l e u n i o n ne confond pas : e l l e d i f f é r e n c i e.

Si les existentialistes en général, en modifiant la conception classique de l'«exister» : existe ce qui est réel et non pas seulement possible, pour s'attacher à l'étymologie du mot «exister» (de *ex* et *sistere*,, s'établir au-delà) et dire que l'existence est un acte, et non un état, qui consiste à partir de ce qu'on est pour s'établir au niveau de ce qui n'était, au départ, que possible, se sont rapprochés de la temporalité et du logos d'Héraclite, en donnant le mouvement à l'être, Heidegger a plus particulièrement insisté sur l'influence qu' a exercée sur sa philosophie le frag. 123 d'Héraclite: «La nature aime à se cacher». La révélabilité de l'être, chez Heidegger, est la transcendance de l'existant par rapport à lui-même dans le mouvement par lequel il se projette en avant de lui-même vers l'avenir. Pour exprimer ce mélange d'etre et de néant, de savoir et de non-savoir, qu'est le monde de l'être transcendant, il faudra utiliser un jeu d'instruments variés. *Tantôt le symbole ou le mythe,* nous dit Emmanuel Mounier *(Introduction aux existentialismes), tantôt le concept, mais en entrechoquant des concepts contradictoires, en distordant, par leurs paradoxes implicités, des notions trop usées, en passant, pour déconcerter l'esprit, des voies claires aux voies nocturnes, de l'accueil au défi, de la généralité à l'exception, et vice versa. Le tourment de l'existence exige un contrepoint du language, pour lesquels la logique, la gram-*

maire et le style classique sont insuffisants. Il exige aussi bien un contrepoint de l'action déconcertant pour le moraliste. Il faudra accepter sur le même plan d'être l'analyse rationnelle, l'extase lyrique, la violence injurieuse de l'anathème. Et je voudrais encore citer Mounier (Ibid): *Mais les chemins qui ménent à cette alliance sont des chemins embrouillés où rarement la ligne droite atteint le but. La méthode existentielle d'approche de la vérité ne peut être que dialectique, brisée, rusée. Tantôt elle devra accepter les tunnels du non-savoir. Tantôt jouer de la valeur ascétique de la négation. Tantôt, taire toute parole, à ce moment où les paroles les plus pures se révèlent empoisonnées, les plus libres, nouées, à notre insu. Tantôt, jouer de l'alternance et scandaliser de droite et de gauche pour forcer le chemin direct: «S'il le vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours jusque à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible»* (Pascal, *Pensées*, 420). *Cette nouvelle logique n'existe encore qu'à l'état fragmentaires. Ce serait une grande tâche de l'édifier.*

Cette logique serait à la logique traditionnelle et aristotélicienne ce que les géometries non euclidiennes sont à la géométrie d'Euclide (III[e] s. av. J.-C.). En abandonnant la fixité d'une référence stable et en prenant en considération d'autres situations de fait réelles mais différentes, l'on modifie la structure d'un syllogisme ou d'un axiome, afin qu'ils puissent rendre compte d'une a u t r e réalité, sans, pour autant, détruire la véracité de la réalité antérieure. La multiplication des points de vue référentiels n'annule pas la correction du système initial; elle ne crée pas un état d'antinomie ou de négation pure, elle établit tout simplement une relation de complémentarité nécessaire à la meilleure compréhension de la vérité amplifiée. Une logique de ce genre serait à la logique traditionnelle ce que la physique de la rélativité est à la physique du temps uniforme. En introduisant un mouvement dont la vitesse se rapproche de celle de la lumière, l'on est amené à constater que les *a priori* d'espace et de temps se modifient, sans, pour cela, constater qu'ils cessent d'être valables dans le système des vitesses inférieures. Ainsi cette logique admet qu'une chose peut être A ou non-A mais qu'elle peut être, aussi, A et non-A, si on la considère sous un angle différent. L'axiome du tiers exclu d'Aristote devient une simple possibilité, qui trouve un complément dans la possibilité d'une tierce éventualité : A ne peut être que A ou non-A, ou A et non-A, puisqu'une chose peut être, à la fois, bonne et mauvaise, juste et injuste, nuisible et bénéfique, suivant la situation dans laquelle elle est impliquée. La réalité dont rend compte cette nouvelle logique est une réalité multidimensionnelle et dynamique, dont Héraclite a conçu l'existence. Notre crise spirituelle, culturelle ou sociale actuelle provient de ce que nous continuons encore à penser conformément à des catégories d'opposition et d'antinomie

(tout ce qui n'est pas bon est mauvais, tout ce qui conteste une chose désire le contraire de cette chose) et que nous ne pouvons pas encore arriver à concevoir le contraire d'une chose non comme sa négation définitive, mais comme sa négativité qui permettra de nier sa propre négation pour reconstituer l'aspect positif de ce qui est justement nié. Au lieu de se rendre compte que la négation est aussi positive, l'on s'entête à croire que le chemin qui mène au refus d'une chose doit conduire aussi non à son rajeunissement, mais à sa perte. C'est pourquoi l'on rejette dans le néant tout ce qui est contraire à notre manière statique de penser. Ce faisant, on réduit l'humain à une seule dimension et on l'aplatit sur un espace clos d'où est bannie toute la richesse de la transfiguration, toute possibilité de rennaissance grâce à l'existence de la contradiction.

Dans *l'Homme unidimensionnel*, Herbert Marcuse montre comment dans la societé industrielle, capitaliste et communiste, l'homme a perdu sa puissance de négation, sa possibilité du grand refus. La société absorbe les oppositions et les fait être, dans une fausse dialectique, comme l'apanage d'une synthèse immobile. C'est le résultat obtenu par les dialectiques synthétiques de Hegel ou de Marx. Ainsi l'on arrive à qualifier un régime dictatorial comme étant un régime démocratique ou à prétendre que la productivité a comme conséquence l'allégement du fardeau de la vie, etc. Marcuse voit, avec raison, comme moyen de s'en sortir la modification de notre mentalité par l'apprentissage de la valeur du mouvement et de la contradiction non plus spatiale mais dynamique et temporelle. Il dit:

L'Etre fini est une réalisation incomplète, il est sujet au changement. Sa génération est corruption; il est imprégné de négativité. Sous cette forme il n'est pas une réalité vraie — une vérité. La quête philosophique procède du monde fini pour construire une réalité qui surmonte la différence déchirante entre la virtualité et la réalité, qui surmonte sa négativité pour atteindre à un état d'indépendance et de plénitude — à un état l i b r e. Cette découverte est l'oeuvre du Logos et d'Eros. Ces deux termes fondamentaux désignent deux formes de négation; la connaissance logique et la connaissance érotique brisent le cadre de la réalité établie et contingente et tendent vers une vétité qui et incompatible avec cette réalité. Le Logos et l'Eros sont en même temps subjectifs et objectifs. Le mouvement ascendant des formes de réalité «inférieures» vers des formes de réalité «supérieures» est un mouvement de la matière aussi bien qu'un mouvement de l'esprit. Selon Aristote la réalité parfaite, le dieu, attire le monde d'en bas, ὡς ἐρώμενον; il est la cause finale de tout être. Le Logos et l'Eros réunissent le positif et le négatif, la création et la destruction. Dans les exigences de la pensée, dans la folie de l'amour, il y a le refus destructeur des formes de vie établies. La vérité transforme les formes de pensée et d'existence. Raison et liberté convergent.

Si maintenant, notre espoir est de redécouvrir le mouvement contradictoire du logos d'Héraclite ou du Logos de saint Jean, qui est aussi Amour, je crois que, dans ses plus intimes aspirations mêmes, la contestation de

notre jeunesse actuelle nous en offre la préfiguration. Il est certain que tout cela n'est, le plus souvent, que confus, qu'inconscient peut-être; il est possible aussi que, par la faute, l'incompétence ou l'abdication des adultes — qui doivent comprendre et guider, c'est-à-dire réaliser les désirs de la jeunesse—, cette tendance, belle et légitime, soit récupérée par des idéologies dont les buts et les résultats sont impropres à nous conduire et à conduire les jeunes vers cette l i b e r t é dont parle Marcuse, mais il est aussi indéniable que cette contestation recèle en elle le fondement de la contradiction constructive. Notre tâche est de le comprendre et de le faire comprendre.

Car, en général, quand la tendance moderne du refus des formes de vie établies attaque ces formes et forge ses nouvelles conceptions en ajoutant le préfixe *anti* à nos vocables traditionnels (comme anticulture, antiuniversité, antithéâtre, antipsychiatrie, etc.,), in ne faut pas croire que, au tréfonds de la pensée, il s'agit là d'une pure négation. C'est la logique traditionnelle qui nous tend ce piège. *Anti* ne veut pas dire seulement être *contre:* l'Antipolis n'est pas la chose qui est contre la cité; c'est une cité qui est en face d'une autre cité; Anticythère est une île en face de Cythère. Les contraires sont complémentaires. Dans le désir de la contestation, il y a non seulement la volonté de détruire mais aussi (dirais-je, surtout?) de nier ce qu'il y a de sclérosé et de fermé dans les formes précédentes, afin de s'ouvrir à une nouvelle forme plus vraie, plus authentique. Et même si d'aucuns l'oublient, et même si certains l'ignorent, il faut le leur apprendre, et les faire s'en ressouvenir. ***Il faut aussi se souvenir de celui qui oublie où mène le chemin,*** dit encore Héraclite.

Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΕΩΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ ι ς.

Τείνει νὰ ὑποστηριχθῆ, καὶ ἔν τινι τρόπῳ συντόμῳ (ἴσως ἄρα μόνον προεισαγωγικῷ) νὰ ἀποδειχθῆ, ὅτι ὁ Ἡράκλειτος δὲν ἐπέδρασε ἐπὶ τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως ἁπλῶς — μικρῶς ἄλλωστε ἢ μεγάλως — ὡς οἱοσδήποτε διανοητής, ἀλλ' ὅτι ἡ θεώρησίς του, πέραν τῆς φυσικῆς ἐπιδράσεως ἐπὶ τῶν μεταγενεστέρων, ἀποτελεῖ ἰδιαίτατα σήμερον βάσιν, πέριξ τῆς ὁποίας ὁρίζεται καὶ συγκροτεῖται ἡ σύγχρονος «ἐπανάστασις» τοῦ πνεύματος, λαμβανομένη ὡς ἡ μετάστασις ἀπὸ τὸ χωριακὸν εἰς τὸ χρονικὸν ἐπίπεδον τῆς συνειδήσεως. Ἀφοῦ ἀναφερθοῦν, διὰ μέ-

σου τῶν αἰώνων, αἱ γνωσταὶ ἐπιδράσεις τῆς ἡρακλειτικῆς νοοτροπίας ἐπὶ τῶν θέσεων τῶν Ἱπποκρατικῶν, τοῦ Πλάτωνος, τῶν Στωϊκῶν, τοῦ Χριστιανισμοῦ, τῶν ἀλχημιστῶν, τοῦ Λάιμπνιτς ἢ τοῦ Χέγκελ, ὑπενθυμίζεται ἡ περίεργη «περίπτωσις» Νίτσε, τοῦ ὁποίου τὸ σύνολον τῶν ἀντιλήψεων ἀποτελεῖ ἀναγωγὴν εἰς τὰς θεωρίας τοῦ Ἐφεσίου φιλοσόφου. Ἔκτοτε, ἀπὸ τοῦ δεκάτου ἑνάτου αἰῶνος δηλαδὴ μέχρι σήμερον, ἡ σκέψις τοῦ Ἡρακλείτου εὑρίσκεται εἰς τὸ κέντρον ὅλων τῶν ἐκφάνσεων τοῦ πνεύματος: τόσον τῆς φυσικῆς, μὲ τὸν Ἀινστάιν· τῆς φιλοσοφίας, μὲ τὸν Μπερξόν, τὸν Μουνιέ, τὸν Μάρξ, τὸν Σάρτρ ἤ, καλύτερα, τὸν Χάιντεγγερ· τῆς γεωμετρίας, μὲ τὸν Ρίμαν, ὅσον καὶ τῆς ψυχολογίας, μὲ τὸν Φρόυντ ἤ, περισσότερον, μὲ τὸν Γιούγκ· ἢ τῆς τέχνης, μὲ τὸν Πικάσσο, τὸν Προύστ, τὸν Χάξλεϋ, τὸν Σαὶν-Τζὼν Πέρς, τὸν Ντάρρελ· ἢ τῆς θεολογίας, μὲ τὸν Τεγιὰρ ντὲ Σαρντέν. Γίνεται ὁλονὲν καὶ προδηλότερον ὅτι εἰσερχόμεθα εἰς μίαν νέαν ἀντίληψιν τοῦ κόσμου, ὅπου τὸ ἐπικρατέστερον στοιχεῖον παύει νὰ εἶναι ἡ διαστηματικὴ παράστασις τῆς ἀκινησίας ἢ τῆς διαλεκτικῆς παρουσιάσεως τοῦ χρόνου ὡς ἐνεργοῦντος τὴν ἄρνησιν τῆς ἀρνήσεως (καί, κατὰ συνέπειαν, ὡς ἐξέλιξις ἐν διαστήματι, ὅπως λέγει ὁ Μπέρξον) καὶ γίνεται ἡ χρονικὴ ἀντίληψις τῆς ἄρσεως τῶν ἀντινομιῶν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἀντιθέσεων, μέσῳ μιᾶς νέας διαλεκτικῆς, μέσῳ μιᾶς νέας λογικῆς, μέσῳ μιᾶς νέας ἠθικῆς. Τὰ σπέρματα τῆς τάσεως αὐτῆς εὑρίσκονται ὅλα προδεδομένα καὶ προειρημένα ἐντὸς τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἡρακλείτου. Ὅταν λοιπὸν ὡρισμένοι σύγχρονοι διανοηταὶ ἐργάζωνται διὰ τὴν δημιουργίαν μιᾶς μεταεγελιανῆς ἢ μεταμαρξιστικῆς διαλεκτικῆς, διὰ τὴν διατύπωσιν μιᾶς παραaριστοτελικῆς λογικῆς, ἢ ὅταν ἕνα μέρος τῆς διεθνοῦς νεολαίας διαμφισβητῇ τὰς παραδοσιακὰς βάσεις τῆς κοινωνίας, ὅλα αὐτά, δὲν σημαίνουν παρὰ τοῦτο: Συνειδητῶς ἤ, συχνότερα, ὑποσυνειδήτως ὁ νέος κόσμος, ποὺ μὲ κόπον πολὺν προσπαθεῖ νὰ φανερωθῇ, ὁραματίζεται τὴν «αἰωνίαν ἐπιστροφὴν» εἰς τὸν λόγον τοῦ φιλοσόφου τῆς Ἐφέσου.

Renens/Suisse Στέλιος Κάστανος Μέδικος

KYRIAKOS S. KATSIMANIS, Athènes

MESSAGES DELPHIQUES ET SOCRATISME

1. Délimitation du sujet.

1.1. On connaît bien la place occupée par Socrate dans l'histoire de la pensée occidentale. Si la philosophie se donne en général pour tâche d'amener l'homme à la connaissance de soi, dans la plus large et la plus profonde acception du terme, c'est le maître de Platon qui, par sa révolution morale dont il fut le héros et la victime, a plus que tout autre contribué à mettre la réflexion philosophique sur cette voie. Or il y a deux textes qui nous apprennent pourquoi Socrate a fait du «connais-toi toi-même» sa propre devise intellectuelle. Ces textes présentent ainsi un intérêt particulier: non seulement ils se trouvent à l'origine d'une tradition philosophique longue et glorieuse, mais ils sont aussi liés à des questions relatives à la morale grecque et notamment à l'évolution de la pensée d'Aristote. Il s'agit des pages 20 e-23 b de l'*Apologie* platonicienne de Socrate et surtout d'un passage tiré des écrits moraux de Plutarque et considéré par les éditeurs des oeuvres perdues d'Aristote comme faisant partie de son dialogue intitulé *Περὶ Φιλοσοφίας*[1].

1.2. Dans un écrit de controverse, Plutarque se fait le défenseur de Socrate. Colotès, philosophe épicurien, avait tourné en ridicule Socrate pour avoir fait profession de la connaissance de soi tout en s'ignorant lui-même. De son côté, Plutarque renverse les termes: c'est Colotès qui ne sait pas ce que c'est que de se connaître soi-même; Socrate, au contraire, s'est résolument orienté vers la philosophie morale en prenant, justement, le γνῶθι σαυτὸν pour base de départ: Καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει

1. Le présent article constitue la première partie d'une communication faite en deux séances, le 7 et le 14.5.1971, au Centre des Recherches sur la Pensée Antique (Paris-Sorbonne) et qui portait sur le fragment 1 du *Περὶ Φιλοσοφίας* d'Aristote. Nous espérons que le texte tout entier de cette communication paraîtra dans un volume spécial avec d'autres travaux du même séminaire.

τὸ «γνῶθι σαυτόν», ὃ δὴ καὶ Σωκράτει τῆς ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκε, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε[2].

1.3. Il serait hors de notre propos de nous pencher, dans ce bref article, sur les multiples questions relatives à l'authenticité de la doxographie rapportée par Plutarque ainsi qu'à l'évolution de la pensée du jeune Aristote. De telles questions seraient soulevées par un examen plus approfondi du texte reproduit ci-dessus, ce que nous espérons tenter à une autre occasion[3]. En abordant ici notre étude par son biais et en confrontant son contenu avec le témoignage de l'*Apologie* ainsi qu'avec celui d'autres dialogues platoniciens, nous nous bornerons à attaquer les problèmes strictement delphiques et, surtout, socratiques, tels que les suivants:

— Dans quel courant de la pensée hellénique s'insère le γνῶθι σαυτὸν et quelle en est la signification originelle?

— Quel parti a su tirer Socrate de cette injonction apollinienne et dans quelle mesure a-t-il pris des libertés avec elle?

— Quelle est la place de la connaissance de soi dans le socratisme et comment en sont évaluées les dimensions philosophiques à la lumière de celle-ci?

2. Le γνῶθι σαυτὸν à la lumière de l'esprit delphique.

2.1. Que sur le temple de Delphes aient figuré certaines inscriptions exhortant les fidèles à la sagesse, cela ne fait aucun doute. Ces courts dictons d'un contenu vague se bornaient à des généralités parfois banales[4]. Néanmoins, il paraît qu'ils trouvaient un large écho dans les sociétés helléniques, de sorte qu'il ne serait pas inexact de les considérer comme faisant partie d'un code moral élémentaire. Deux d'entre eux semblent avoir rencontré un accueil particulièrement favorable auprès de l'opinion publique. Platon dit dans le *Protagoras* que les Sept Sages, s'étant réunis à Delphes, offrirent «à Apollon, dans son temple, les prémices de leur sagesse» sous forme de

---

2. Plut. *Mor.* (*Adv. Colot.* 20) 118 c (= W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii 1955 : *Περὶ Φιλοσοφίας*, fr. 1). — D'ailleurs Socrate n'était pas le seul ni même le premier à s'y appliquer; le fragment ci-dessus reproduit vient immédiatement après quelques lignes du même passage, auxquelles nous devons un témoignage très important : Héraclite déclare s'être recherché lui-même (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν) sur un ton de se féliciter implicitement de l'avoir fait.

3. Nous projetons de poursuivre la présente étude en examinant le fragment 1 du *Περὶ Φιλοσοφίας* conjointement à l'évolution de la pensée aristotélicienne.

4. Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris 1955, p. 209.

formules telles que le «connais-toi toi-même» et le «rien de trop» (μηδὲν ἄγαν)[5]. Ces mêmes dictons, Aristote les appelle, dans sa *Rhétorique*, δεδημοσιευμένα, c'est à dire rendus largement publics, voire célèbres[6]. Au rapport de Pausanias, ces formules sont qualifiées d' ὠφελήματα ἀνθρώποις εἰς βίον (= utiles aux hommes pour leur vie); elles ont été inscrites sur le temple de Delphes par les Sept Sages que l'auteur, à l'instar de Platon, cite nommément[7].

2.2. «D'où vient, se demande Marie Delcourt, le lien étroit, affirmé par toute la tradition des sages et du Pythien, au point qu'on finit par se représenter toute l'Académie montant vers le Parnasse et les Sages gravant de leurs mains leurs maximes sur le temple?».[8] Elle propose par la suite la réponse suivante: «Les Grecs adoraient les proverbes (...). Mais des Grecs admettaient malaisément qu'une invention restât anonyme. Quantité de proverbes nous sont arrivés sous le nom d'Apollon, présentés comme des réponses de la Pythie à des consultants. Ce besoin de mettre une signature illustre sous le dit le plus simple amena les Grecs à prêter certaines maximes aux Sept Sages, d'autres, de ton assez différent, à la pythie, pour enfin mettre le tout, globalement, aux pieds du dieu»[9]. — Il faudrait, à notre sens, compléter ces considérations par les remarques suivantes: le fait même que certains des Sept Sages étaient, d'après la tradition, des hommes d'Etat, éclaircit beaucoup leur rapport avec Delphes et accrédite l'affirmation du fragment 8 du *Περὶ Φιλοσοφίας* (édition Ross), où il est expressément reconnu que les Sept Sages ont trouvé certaines «vertus politiques». Sur la foi de ces témoignages, nous verrions, dans les relations des Sept Sages avec l'Oracle, l'effort du pouvoir politique de la Grèce archaïque (que ce pouvoir fût exercé par les Sept Sages ou par d'autres personnes se réclamant de ceux-ci) de rendre ses sujets plus facilement gouvernables par d e s c o n s e i l s d e p r u d e n c e revêtus, non seulement de sagesse humaine mais aussi d'autorité divine[10].

2.3. Notre intention, ici, n'est pas d'approfondir le problème de la pa-

---

5. 342 e-343 b.

6. B 21,1359 a 21-24.

7. X, 24, 1. Pausanias maintient sur la liste Périandre de Corinthe, auquel Platon substitue Myson de Chenée (*Prot.* 343 a).

8. *Op. cit.*, p. 208.

9. *Op. cit.*, pp. 208-209.

10. Synes. *Calvit. Enc.* 22.85 c (= Ross, fr. 8, p. 77): διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῶν εὑρημάτων εἰς θεὸν τὰς τούτων ἐπινοίας ἀνέφερον· πάλιν ἀπέβλεψαν περὶ τὰ πολιτικὰ πράγ-

ternité de ces dictons, en discutant les fondements historiques de leur attribution aux Sept Sages. Notons seulement que le «connais-toi toi-même» qui est attribué tantôt à Thalès, tantôt à Bias, tantôt à Chilon, tantôt à la pythie Phémonoé[11], conserve une place à part auprès des écrivains anciens[12]. Mais ce qui importe essentiellement à notre étude c'est le sens dans lequel était, à l'origine, interprétée l'inscription delphique. Elle n'était pas une exhortation à la recherche introspective mais un conseil de résignation. L'inscription devrait donc être entendue à peu près dans ce sens: «Souviens-toi d'être un homme, n'oublie pas ta condition humaine et tes pouvoirs limités. Si tu relèves la tête outre mesure, si tu présumes trop de tes forces, tu encourras la colère divine et seras exposé à la Némésis». — Cette interprétation du «connais-toi toi-même» est confirmée par Platon, sous l'ironie duquel perce la vérité historique: «Je définirais volontiers la sagesse, dit à Socrate le Critias du *Charmide*, la connaissance de soi-même, d'accord avec l'auteur de l'inscription de Delphes. Cette inscription, en effet, nous semble être la parole de bienvenue que le dieu adresse aux arrivants, à la place du salut ordinaire «réjouis-toi», trouvant sans doute cette formule déplacée et jugeant que nous devons nous inviter les uns les autres, non à nous réjouir, mais à être sages. De cette façon, le dieu adresse aux arrivants un salut bien supérieur à celui des hommes[13]. — La tradi-

---

ματα καὶ ἐξεῦρον νόμους· καὶ πάντα τὰ συνιστῶντα τὰς πόλεις· καὶ ταύτην τὴν ἐπίνοιαν σοφίαν ἐκάλεσαν· τοιοῦτοι γὰρ ἦσαν οἱ ζ' σοφοί, πολιτικάς τινας ἀρετὰς εὑρόντες. Jean Defrandas, dans sa thèse *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, p. 282, écrit à ce sujet: «N'oublions pas que le sanctuaire de Delphes a été un centre de refuge pour les aristocrates expulsés par les tyrans et nous comprendrons qu'une telle morale ait pu s'imposer dans les milieux delphiques. L'atmosphère politique du VIe siècle donne aux maximes inscrites sur le temple d'Apollon leur véritable valeur. Elles sont les règles de vie qui s'imposent à une classe dirigente, arrivée au terme de sa carrière. Cette classe qui, au cours du Ve siècle, verra son influence politique s'amenuiser dans bien des cités, continuera pourtant à exercer longtemps une influence morale dans le domaine intellectuel et moral».

11. *Περὶ Φιλοσοφίας*, fr. 3; Selon Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 14.60.3 (= Ross, fr. 3) Aristote attribue le γνῶθι σαυτὸν à la Pythie elle-même. — Le premier exemple du γνῶθι σαυτὸν dans un texte se rencontre dans le *Prométhée* (309) d'Eschyle; voir J. Defrandas, *op. cit.*, pp. 274-275.

12. Cf. Platon, *Prot.* 343 d; Pausanias, X, 24, 1; W.D. Ross, fr. 1 et, surtout, 3: τί ποτε ἦν ἄρα καὶ τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, ὃ γνῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει; Il aurait été donné en réponse à Chilon, «τὸ ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ» (ibid.).

13. 164 d et suiv. La traduction des textes platoniciens est tirée de la «Collection des Universités de France» («Belles Lettres»); voir aussi *Alcib.* I, 133 c : Τὸ δὲ γιγνώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι. Selon Héraclite, 'Ανθρώποισι πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν (VS, 22 B 116); cf. Pindare, *Pyth.* III, 59 et suiv.; Xén. *Hell.*

tion chrétienne, faut-il le noter en passant, s'en est tenue au sens originel de la connaissance de soi, dont elle a tiré un bon parti: «Connaissez donc, superbe, écrit Pascal dans ses *Pensées*, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de notre maître votre condition véritable que vous ignorez : Ecoutez Dieu»[14].

3. La version socratique du γνῶθι σαυτόν: une interprétation ambivalente.

3.1. Socrate, pour sa part, est allé plus loin dans son interprétation. Sa vie, son enseignement et sa mort prouvent qu'il n'était pas homme à suivre aveuglement une prescription, fût-elle divine, ni davantage à en faire la base de départ de sa propre recherche philosophique. Si l'existence de Socrate à Athènes à provoqué tant de remous, c'est qu'il avait justement remis en question les valeurs traditionnelles, en approfondissant par la raison la morale conventionnelle. Socrate déconcerte par sa «candeur narquoise» ses compatriotes bien rangés, «les trouble dans leur quiétude», les fait sortir de leur commodité[15], en creusant à fond ce qu'ils tenaient pour l'évidence même. «Socrate, écrit Vl. Jankélévitch, est la conscience des Athéniens, tout ensemble leur bonne et leur mauvaise conscience, c'est à dire qu'on retrouve dans sa fonction la disparité propre aux effets de l'ironie, selon que celle-ci nous délivre de nos erreurs ou nous prive de nos croyances»[16]. Dans *l'Euthyphron*, on le sait, il n'hésite pas à soutenir que la seule faveur divine par rapport à quelque chose ne suffit pas à y conférer le caractère de piété. Une chose n'est pas pieuse parce qu'elle est aimée des dieux mais l'inverse: les dieux l'aiment parce qu'elle est pieuse. Autrement dit, la valeur existe indépendamment de la volonté divine, donc celle-ci s'y conforme au lieu de la conditionner[17].

II, IV, 40-41, *Cyropédie*, VII, II, 20-25. — Reproduisant une opinion de Séchan, J. Defrandas (*op. cit.* p. 278, n. 5) remarque: «L'impératif aoriste (sc. γνῶθι) marque une nuance que n'exprimerait pas un présent. Il s'agit moins de se connaître par une introspection longue et continue que de découvrir par une prise de conscience instantanée — par exemple en pénétrant dans le temple du dieu — quelle différence oppose la nature humaine à la nature divine».

14. *Pensées*, L. Brunschwicq, édit. minor., p. 531; voir là-dessus, Etienne Gilson, *La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien*, in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944, pp. 214-233. — Selon Clément d'Alexandrie, le «connais-toi toi-même» signifie ὅτι θνητὸς εἶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος ἐγένου (*Strom.* V, IV, 23).

15. P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1967, pp. 53-54.

16. Vl. Jankélévitch, *L'ironie*, Paris 1936, p. 2.

17. 10 c et suiv.

3.2. Puisqu'il en est ainsi, ce serait avec une pointe d'ironie que Socrate se réfère à Delphes chaque fois qu'il vante l'importance de la connaissance de soi. Mais cette ironie ne viserait que le caractère superficiel et quasi arbitraire du sens originel du dicton, non point sa signification profonde, pour laquelle notre philosophe nourrissait la plus haute estime. S'il nous était permis de faire ici une digression pour donner de la doctrine socratique un aperçu schématique, nous dirions que le «connais-toi toi-même» opère chez Socrate la jonction de deux tendances opposées: sa prétendue «nescience», d'une part, et le savoir érigé en fondement de la vertu, d'autre part. Socrate se vantait de ne rien connaître de tout ce dont les autres se faisaient gloire. «J'ai conscience, dit-il dans l'*Apologie*, que je ne suis savant ni peu ni beaucoup»[18]. Comme le note excellemment Vl. Jankélévitch, «il avait horreur des cosmogonies monolithiques et des monismes étouffants», d'où le malin plaisir qu'il prenait à déconcerter les sophistes infatués d'eux-mêmes, en «crevant leurs outres gonflées» de vain savoir[19]. — Cependant, il faisait grand cas de la connaissance qu'il tenait pour condition indispensable à l'acquisition de la vertu. Pour être vertueux, enseignait Socrate, il faut savoir ce qu'est le bien et le mal. Cette connaissance n'est certes pas une mémorisation stérile et superficielle, étant donné que l'on n'apprend pas la vertu comme la table de multiplication. Ce qu'il faut à l'homme, c'est une prise de conscience lucide et responsable du gouffre qui sépare la vertu du vice[20]. L'homme est constamment porté vers le bien, car il sait que cela lui profite, lui est avantageux, contribue à son bonheur[21]. Mais la plupart du temps, l'homme se trompe dans son choix[22], prenant pour le bien l'aveugle et pernicieuse impulsion de l'instinct, alors qu'il devait opter pour une vie épurée de passion, donc vertueuse[23]. — C'est à ce moment qu'intervient le «connais-toi toi-même», charnière de la «nescience» et de la connaissance. D'une part, cette maxime implique la renonciation à toute occupation étrangère à l'homme, à tout savoir aussi futile qu'impossible. D'autre part,

18. 20 b; cf. *ibid.* 21d.

19. Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 2. Socrate passe pour avoir été le premier à remener la philosophie du ciel, où elle était auparavant, sur la terre; voir là-dessus Arist. *Mét.* M. 4,1078 b 17 et suiv.; Cicéron, *Tusc.* 5,10: «Socrates autem primus philosophiam devocavit ex coelo et in urbibus collocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere».

20. J. Brun, *Socrate*, Paris, («Que sais-je») 1969, pp. 92-93.

21. *Euthyd.* 278 e: Πάντες οἱ ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; Sénèque, *De vita beata* I, 1: Vivere .... omnes beati volunt.

22. *Prot.* 345 e; *Ménon* 78 d.

23. *Ménon* 77 c-e; *Prot.* 358 d.

elle limite l'intérêt philosophique à l'homme et aux vrais problèmes de celui-ci. Et comme le problème le plus épineux est celui du bien et du mal, la recherche de la vertu doit être la première préoccupation de l'homme soucieux de se connaître soi-même[24].

3.3. Si le γνῶθι σαυτὸν est un chemin qui mène à la vertu, il reste à se demander comment il faut le suivre. Se connaître soi-même revient à se «ramasser, en quelque sorte, l'âme», à «revenir à soi», au sens propre du terme, à se centrer sur soi. Rendu à ses passions, l'homme se disperse dans les multiples illusions qui l'entourent et, s'unissant à elles, il s'y perd et s'y complaît. Poussé par son égoïsme, il prend pour le bien les acquisitions matérielles et, afin de se les procurer, il devient volontiers âpre au gain, menteur, agressif, donc injuste et impie. Au contraire, en cherchant à se connaître, il s'arrache peu à peu aux multiples effets du monde extérieur et, par ce retour à lui-même, il se rend compte de sa vraie condition, il se situe dans les dimensions de sa finitude. Par conséquent, il prend une conscience aiguë de son insignifiance, éprouve de toute son âme une véritable répugnance pour son orgueil injustifié, dont il finit par se délivrer[25]. Or la suppression de son propre égoïsme ouvre la voie du perfectionnement moral. Donc l'homme se penche attentivement sur son propre caractère et, sans se faire d'illusions, il se vérifie lui-même. Il examine ses qualités, ses vices. De cette manière, il se rend à l'évidence de la vraie cause de son malheur qu'il met résolument sur le compte de la libre carrière qu'il avait donnée, par ignorance, à ses basses impulsions[26]. En assignant, pour tout dire, à la raison le commandement de l'âme, l'homme introduit dans son monde intérieur l'ordre et l'harmonie qui comportent la vertu et le bonheur.

3.4. Ces analyses montrent combien gratuite est la distinction courante entre le point de vue psychologique et le point de vue moral de la connaissance de soi. On ne peut pas se faire une existence moralement authentique avant d'avoir surmonté le blocage psychologique occasionné par la dispersion aux apparences. Et, en retour, on ne peut pas se refaire psychologiquement Un, sans une remise en question de sa manière tout entière de vivre. Mais revenons à Socrate: «Je ne suis pas à présent capable, dit-il dans le *Phèdre*, sui-

24. *Apologie* 29 de: «Χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔστι ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὡς βέλτιστα ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις;» cf. *ibid.* 29 e, 38 a.

25. *Mémor.* IV 2, 24-29; J. Defrandas, *op. cit.*, p. 277; J. Brun, *op. cit.*, p. 67 et suiv.

26. Alcibiade, dans le *Banquet* (216 a et suiv.), nous permet de comprendre à quel point douloureuse était parfois la connaissance de soi sous l'impulsion socratiqu

vant l'inscription delphique, de me connaître moi-même, je vois donc clairement le ridicule qu'il y avait pour moi, à qui cette connaissance faisait encore défaut, d'examiner les choses qui y sont étrangères. En foi de quoi, je donne à ces fables congé et, à leur sujet, je m'en rapporte à la tradition; je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même: peut-être suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon? peut-être suis-je un animal paisible et moins compliqué, dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil?»[27] — Par conséquent, Socrate ne s'éloigne du dicton de Delphes que pour y revenir finalement après avoir efectué un détour pénible mais fructueux. Ce même détour fera dire beaucoup plus tard au vieux Platon des *Lois* que ce n'est pas l'homme mais Dieu qui est la mesure de toutes choses[28].

3.5. C'est ainsi que Socrate fait valoir le précepte delphique. Au lieu de l'accepter tel qu'il était, à savoir comme une injonction imposée «du dehors» de façon arbitraire, il en fait un chemin de la vertu que parcourt, laborieusement mais victorieusement, la réflexion philosophique. Telle est l'ambivalence de Socrate face à la religion traditionnelle, par rapport à laquelle il prend ses distances tout en la respectant profondément[29]. Et l'on sait à quel point ladite position lui a fait tort. Sa condamnation tient, en grande partie, à la méfiance qu'éprouvait de plus en plus pour lui le conformisme religieux du commun, incapable de saisir la vraie signification de cette ambivalence.

4. Morale socratique et musique apollinienne.

4.1. Nous avons dans l'*Apologie* un autre exemple de la liberté que pre-

---

27. 229 e - 230 a; cf. *Alcib. I* 219 b à la fin du dialogue.

28. IV, 716 c 4. Sur l'élément apollinien chez Platon, voir notre étude *Religion et métaphysique chez Platon, à propos de l'Apollon du «Cratyle»*, «Πλάτων» 23 (1971) 278-295.

29. *Apologie* 29 d: Ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείθομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν; cf. *ibid.* 23 a. — L'acceptation quasi «épidermique» des injonctions divines et l'exécution docile de ces injonctions est une position très irritante pour Kierkegaard qui prend à partie l'Eglise de son époque en qualifiant ses dignitaires de païens après Jésus-Christ! Ce qui compte pour le philosophe danois, c'est que l'homme, dans une communion intime avec Dieu, «subjective», en quelque sorte, les vérités divines en en faisant des moments vécus par son existence tout entière. Nul hasard, par conséquent, si Kierkegaard se déclare l'élève de Socrate. Voir là-dessus, Γρ. Κωσταρᾶς, *Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Κίρκεγκωρ ὡς ἐπανάληψις τῆς σωκρατικῆς μαιευτικῆς*, Athènes 1971, et notre compte rendu sur ce livre, «Πλάτων» 24 (1972) 374-376.

nait Socrate avec les exhortations delphiques. Il s'agit du fameux oracle que la pythie aurait donné à Chéréphon, venu à Delphes exprès pour demander s'il y avait un homme plus sage que Socrate. La réponse, on le sait, fut négative, mais Socrate, au lieu de s'en réjouir, se sentit chargé d'une mission écrasante. Il se mit donc à vérifier le savoir d'autrui et de lui-même, croyant que telle devait être la signification de l'oracle. Malheureusement, ses constatations furent décevantes. Tous ceux auprès de qui il a mené son enquête se croyaient en possession d'un savoir considérable, alors qu'ils n'étaient, en réalité, que des ignorants[30]. «Pour justifier l'oracle, dit-il en se défendant, j'en venais à me demander si je n'aimais pas mieux être tel que j'étais, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, que d'avoir, comme eux, l'ignorance avec le savoir. Et je répondais à l'oracle ainsi qu'à moi-même qu'il valait mieux pour moi-même être tel que j'étais»[31]. Selon Socrate, le dieu aurait voulu suggérer par cet oracle que la science humaine n'a pas d'importance ou n'en a que très peu. «Et maintenant, dit-il, s'il a nommé Socrate, c'est qu'il se servait de mon nom pour me prendre comme exemple. Cela revenait à dire: «O humains, celui-là, parmi vous, est le plus savant qui sait, comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul»[32]. Tel fut le parti que Socrate a su tirer de l'oracle delphique. Notons que la connexion entre celui-ci et le γνῶθι σαυτὸν est intime à un tel point qu'ils s'appellent l'un l'autre comme nous l'avons montré à propos de la connaissance de soi (3.2, fin). Si le γνῶθι σαυτὸν présuppose la renonciation à tout savoir inutile et chimérique, la conscience de sa propre ignorance conduit inéluctablement à la recherche de soi-même.

4.2. Il convient de se demander ici quel rôle ont vraiment pu jouer les «messages» delphiques dans la formation de la pensée de Socrate. Pour ce qui est de la réponse donnée à Chéréphon, Zeller et Taylor sont d'accort sur ce point-ci: le fait même que Chéréphon a eu l'idée de demander à la prêtresse d'Apollon s'il y avait quelqu'un qui l'emportât en sagesse sur Socrate, prouve indéniablement que celui-ci jouissait déjà d'une réputation certaine à Athènes[33]. Mais à partir de ce point-là, les opinions divergent. Sans mettre en doute l'hi-

30. *Apologie* 20 e et suiv.

31. *Ibid.* 22 e.

32. *Ibid.* 23 b.

33. D'apprès Taylor, Socrate serait à la tête d'une association philosophique comptant parmi ses membres Chéréphon lui-même. Par cette consultation, Chéréphon aurait cherché l'appui de l'autorité delphique pour accroître le prestige du maître: A.E. Taylor, *Plato's Biography of Socrates*, «Proceedings of the British Academy», 1917-1918, pp. 116-117; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, I⁴, Leipzig 1889, p. 55, n. 4.

storicité de l'oracle, Zeller conteste qu'il ait été à l'origine des recherches morales du philosophe. Admettre, d'aprés Zeller, que Socrate ait été gagné par la philosophie morale sous l'impulsion de l'oracle delphique est aussi peu vraisemblable que de rapporter la réforme religieuse de Luther à sa qualité de docteur[34]. Taylor, pour sa part, non seulement considère l'oracle comme un fait historique incontestable, mais croit, en outre, qu'il a marqué un tournant décisif dans la carrière de Socrate; antérieur à la guerre du Peloponèse, il aurait contribué à détourner Socrate des recherches scientifiques pour l'orienter définitivement vers les préoccupations morales[35].

4.3. A notre sens, il est difficile d'admettre que Socrate, sans la réponse obtenue par Chéréphon, ne serait pas le philosophe que tout le monde connaît. On ne devient pas sur ordre, de scientifique ou de cosmologue qu'on était, un moraliste et même de l'envergure d'un Socrate. D'ailleurs, l'oracle dont il s'agit n'était pas de nature à provoquer dans la pensée de notre philosophe un bouleversement capable de tout remettre en question. Tout d'abord, la réponse de la pythie ne serait qu'un acte de pure complaisance à l'égard d'un consultant qui, de la manière dont il sollicitait l'oracle, laissait clairement entendre vers quel genre de réponse iraient ses préférences. Ensuite, cette réponse qualifiait Socrate de σοφώτατος, adjectif signifiant, dans le contexte de l'*Apologie*, celui qui est en possession d'un énorme savoir, au point de ne pas avoir son égal dans ce domaine. Beaucoup se seraient réjouis de cette réponse, sans essayer de l'approfondir. Socrate aurait pu en faire de même, étant donné qu'il connaissait beaucoup plus de choses que sa feinte ignorance ne laissait entendre. Cependant, il a fait de l'oracle une incitation à la vérification du savoir des autres pour aboutir à sa propre «nescience», c'est à dire à un point diamétralement opposé à celui que valorisait la réponse de la pythie. Seul un moraliste de vocation aurait pu aller si loin dans l'interprétation d'un oracle apparemment banal. Sans nous appesantir, par conséquent, sur l'historicité de l'oracle[36], nous verrions dans les affirmations de Socrate, sinon un artifice oratoire, comme le soutient Zeller, du moins une concession au pathétique.

4.4. Cela n'a pas empêché Socrate, après avoir senti s'éveiller en lui-même sa propre vocation philosophique, de se servir de l'autorité delphique

34. Ed. Zeller, *ibid.*

35. Taylor, *op. cit.* p. 93 et suiv.; cf. du même, *Socrates*, London 1933, pp. 76-82.

36. L'historicité de l'oracle avait été contestée dès l'antiquité: Plut. *Adv. Colot.* 17,1; Athénée, V, 218 e.

comme d'un soutien extérieur. La réponse donnée à Chéréphon et le «connais-toi toi-même» lui auraient consolidé la foi en l'opportunité des recherches morales et, peut-être, apporté du réconfort à des moments de scepticisme. On pourrait concéder aussi que les «messages» delphiques, sans être les principaux facteurs de la conversion de Socrate à la philosophie morale, lui ont suggéré une excellente méthode de recherche en vue du perfectionnement de l'homme, tout en assurant à sa doctrine un prestige incontestable. En effet, Socrate pourrait ainsi se réclamer non seulement de la juste raison, mais aussi du patronnage d'Apollon. Auréolée de l'autorité delphique, la sagacité de Socrate avait de quoi séduire un large auditoire, étant donné que cette association répondait aux inclinations natives du peuple athénien. Comme le note W. Jaeger par une phrase lapidaire, l'apollinisme et le socratisme sont les deux points lumineux guidant le peuple grec dans son évolution morale[37].

4.5. Peu avant de mourir, Socrate reçoit en rêve un nouveau «message» apollinien, par lequel il est invité, une fois de plus, à pratiquer la musique. Il s'en aquitte en mettant en vers les fables d'Esope et le fait qu'il ne s'y était pas antérieurement appliqué il le rapporte à sa conviction qu'il avait toujours été musicien tout en étant philosophe[38]. Bien que relaté par l'auteur du *Phédon* sur un ton légèrement ironique, cet épisode apparemment étrange met en relief les trois aspects fondamentaux des rapports entre le socratisme et l'apollinisme: l'émission des «messages» apolliniens à destination de Socrate qui se présente ainsi guidé par le dieu depuis le début jusqu'à la fin de son activité philosophique — la manière libre dont Socrate interprétait ces messages — la connexion intime, enfin, entre la sagesse socratique et la musique apollinienne, connexion cimentée par leur commune aptitude à rehausser moralement l'homme, à l'«humaniser», pour ainsi dire: Ὡς φιλοσοφίας (...) οὔσης μεγίστης μουσικῆς...[39]

ΔΕΛΦΙΚΑ ΜΗΝΥΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Περίληψη.

Ἡ μελέτη αὐτὴ χρησιμοποιεῖ ὡς ἀφετηρία δύο, βασικά, κείμενα: τὶς σελ. 20-23 τῆς Πλατωνικῆς *Ἀπολογίας* καὶ ἕνα ἀπόσπασμα τῶν *Ἠθικῶν* τοῦ Πλουτάρχου (1118c), ποὺ οἱ περισσότεροι ἐκδότες τῶν χαμένων ἔργων

37. *Aristoteles*, Berlin 1923, p. 133. 38. *Phédon* 60 c et suiv. 39. *Ibid.* 61 a.

τοῦ Ἀριστοτέλους κατατάσσουν στὸν *Περὶ Φιλοσοφίας* διάλογο τοῦ τελευταίου. Σκοπός μας εἶναι νὰ ἐξετάσωμε τρία κυρίως πράγματα: 1) Τὸ εὐρύτερο πνευματικὸ κλῖμα τῆς Ἑλλάδος, στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται τὸ *γνῶθι σαυτὸν* ὡς δελφικὴ ρήση, 2) Τὸν ἐλεύθερο τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Σωκράτης ἀξιοποίησε τὴ ρήση αὐτή, καὶ 3) Τὴ θέση τῆς ἔτσι ἀξιοποιημένης αὐτογνωσίας στὴ σωκρατικὴ σκέψη καί, γενικώτερα, τὴ σχέση τοῦ δελφικοῦ πνεύματος μὲ ὅ,τι γιὰ συντομία ὀνομάζομε «σωκρατισμό».

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ «γνῶθι σαυτὸν» καθὼς καὶ ἄλλα σύντομα κελεύσματα ἠθικοῦ περιεχομένου ἦταν χαραγμένα στὸ ναὸ τῶν Δελφῶν, ἐνῶ ταυτόχρονα γνώριζαν εὐρύτατη διάδοση στὶς ἑλληνικὲς κοινωνίες τῶν προκλασσικῶν, κυρίως, χρόνων. Ἡ πατρότητά τους ἀποδίδεται εἴτε στοὺς Ἑπτὰ Σοφοὺς εἴτε στὸ ἴδιο τὸ Μαντεῖο, μὲ τὸ ὁποῖο ἄλλωστε αὐτοὶ φέρονται πάρα πολὺ στενὰ συνδεδεμένοι. Δὲν θὰ ἦταν λοιπὸν ἄστοχο, ἱστορικά, νὰ ὑποστηριχθῆ ὅτι ἡ πολιτικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἡγεσία τῆς ἀρχαϊκῆς Ἑλλάδος χρησιμοποιοῦσε αὐτὰ τὰ ρητὰ ὡς συμβουλές, ποὺ ἀπέβλεπαν στὸ σωφρονισμὸ τῶν ὑπηκόων της. Μὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ πρέπει νὰ θεωρήσωμε τὸ «γνῶθι σαυτόν», ποὺ δὲν ἦταν, ὅπως συνήθως πιστεύεται, παρόρμηση γιὰ ἐνδοσκόπηση ἀλλὰ ὑπόμνηση γιὰ εὐπείθεια. «Γνῶθι σαυτὸν» ἐσήμαινε, περίπου: «μὴν ξεχνᾶς ὅτι εἶσαι ἄνθρωπος, δηλαδὴ ὄν μὲ περιορισμένες δυνατότητες, ποὺ πρέπει νὰ ὑποτάσσεται, νὰ ὑπακούῃ».

Πῶς ἀξιοποίησε τὴ δελφικὴ αὐτὴ ρήση ὁ Σωκράτης, γιὰ τὸν ὁποῖο ξέρομε πόσο ἐπίμονα ἠρνεῖτο ν' ἀποδεχθῆ κάθε δογματικὰ διατυπωμένη ἀλήθεια, ἀπὸ ὁπουδήποτε καὶ ἂν αὐτὴ προερχόταν; Γιὰ τὸ Σωκράτη τὸ «γνῶθι σαυτὸν» ὑποδηλώνει ταυτόχρονα μιὰ ἀπόρριψη καὶ μιὰ ἀποδοχή. Ἀπόρριψη, πρῶτα-πρῶτα, κάθε ἕτοιμης γνώσης, κάθε μάταιης ἐπιστημονικῆς ἀναζήτησης. Καὶ ἀποδοχή, στὴ συνέχεια, τῆς μόνης γνώσης ποὺ μπορεῖ ν' ἀποδειχθῆ εὐεργετικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ κάθε διαυγῆ καὶ ὑπεύθυνη ἀπόφαση, δηλαδὴ γιὰ κάθε αὐθεντικὴ ἠθικὴ πράξη: τῆς γνώσης τοῦ ἑαυτοῦ μας. Γνωρίζω τὸν ἑαυτό μου σημαίνει: περιστέλλω τὴ διάχυσή μου πρὸς τὰ ἔξω, δίνω τέλος στὴν ὀλέθρια κατασπατάληση τοῦ ψυχισμοῦ μου σὲ θέματα ἐντελῶς ἀλλότρια πρὸς τὰ καλῶς ἐννοούμενα συμφέροντά μου, ἄρα περισυλλέγω τὸ διασκορπισμένο σὲ μάταιες ἀναζητήσεις ψυχικό μου κόσμο καὶ ξαναγίνομαι ψυχολογικὰ καὶ ἠθικὰ Ἕνας. Ὅταν ὅμως συμβοῦν ὅλα αὐτά, ἀντιλαμβάνομαι τὶς ἠθικές μου ἀτέλειες προσπαθώντας μάλιστα νὰ τὶς διορθώσω, συνειδητοποιῶ τὰ ἀληθινά μου προβλήματα καί, ἀποκτώντας πλήρη ἐπίγνωση τῆς μηδαμινότητάς μου, ἀναγνωρίζω ὡς «μέτρον πάντων χρημάτων» ὄχι τὸν ἑαυτό μου ἀλλὰ τὸ Θεό. Ὁ Σωκράτης μ' αὐτὸ τὸν τρόπο καταλήγει ἐκεῖ ἀκριβῶς ποὺ ἀπέβλεπε τὸ δελφικὸ ρητό, στὴν πρωταρχική του σημασία. Μὲ τὴ διαφορὰ ὅμως ὅτι ἡ ἀπόληξη αὐτὴ δὲν εἶναι τώρα ἡ ἀναντίρρητη ἀποδοχὴ μιᾶς δογ-

ματικὰ διατυπωμένης προσταγῆς ἀλλὰ τὸ τέρμα μιᾶς πνευματικὰ γνήσιας ἀναζήτησης.

Ἀνάλογη ὑπῆρξε ἡ στάση τοῦ Σωκράτη σχετικὰ μὲ τὸ χρησμὸ ποὺ δόθηκε στὸ Χαιρεφῶντα. Σύμφωνα μὲ τὸ χρησμὸ αὐτό, ὁ διδάσκαλος τοῦ Πλάτωνος ἀναγνωριζόταν ὡς ὁ «σοφώτατος» μεταξὺ τῶν συμπολιτῶν του. Ἀντὶ ὅμως νὰ δεχθῆ μὲ ἀβασάνιστη αὐταρέσκεια τὴν ὕψιστη αὐτὴ τιμή ὁ Σωκράτης ἐπιδόθηκε σὲ μία ἐπίμοχθη διερεύνηση τῆς σοφίας τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ἄλλων, γιὰ νὰ καταλήξη στὸ συμπέρασμα ὅτι πραγματικὰ σοφὸς εἶναι ὅποιος συνειδητοποιεῖ ἀκριβῶς ὅτι ἡ σοφία του δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ ἀξία—συμπέρασμα ποὺ προϋποθέτει τὴν αὐτογνωσία ἀλλὰ καὶ ὁδηγεῖ σ' αὐτήν. Ἡ ἐλεύθερη, γενικά, στάση ποὺ υἱοθετεῖ ὁ Σωκράτης ἀπέναντι στὸ Μαντεῖο τῶν Δελφῶν μᾶς ὑποχρεώνει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἐπίδραση τοῦ τελευταίου δὲν μπορεῖ νὰ ἦταν ἀποφασιστικὴ σχετικὰ μὲ τὴ στροφὴ τοῦ φιλοσόφου πρὸς τὶς ἠθικοῦ περιεχομένου ἀναζητήσεις. Μόνο ἕνας σπάνια προικισμένος φιλοσοφικὸς νοῦς σὰν τὸν Σωκράτη θὰ μποροῦσε νὰ ἐπιδοθῆ μὲ τόση ἐπιτυχία στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία. Οἱ διαβεβαιώσεις του γιὰ τὸ ἀντίθετο μᾶς φαίνονται δημιούργημα τῆς τόσο προσφιλοῦς του εἰρωνείας. Ἂν ὅμως σκεφθοῦμε ὅτι ὁ Σωκράτης ἦταν, μὲ τὸ δικό του βέβαια τρόπο, ἕνας βαθύτατα θρησκευόμενος ἄνθρωπος, τότε πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι τὰ δελφικὰ «μηνύματα» τὰ χρησιμοποιοῦσε ὡς «ἐξωτερικὸ στήριγμα» καὶ «μέθοδο ἐργασίας», ποὺ τοῦ τόνωναν τὴν πίστη στὴν ἀξία τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας καί, ταυτόχρονα, προσέδιδαν κῦρος στὴ διδασκαλία του. Ἡ σύζευξη ἄλλωστε τοῦ σωκρατισμοῦ μὲ τὸ ἀπολλώνειο πνεῦμα ἦταν κάτι ποὺ ἀνταποκρινόταν ἄμεσα στὶς βαθύτερες προτιμήσεις τοῦ ἀθηναϊκοῦ καί, γενικώτερα, τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ.

Ἂν ἐπιχειρούσαμε, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ τελευταῖο ἀπολλώνειο μήνυμα πρὸς τὸν Σωκράτη (*Φαίδων* 61 a ἑπ.), νὰ συγκεφαλαιώσωμε τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ φιλόσοφο καὶ τὸ δελφικὸ πνεῦμα, θὰ σημειώναμε ὅτι: 1) Ὁ Σωκράτης, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος τῆς φιλοσοφικῆς του σταδιοδρομίας, φαίνεται νὰ ποδηγετῆται ἀπὸ τὸν Ἀπόλλωνα, 2) Ὁ Σωκράτης δὲν ἀκολουθεῖ κατὰ γράμμα τὶς ἐντολὲς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὶς ἑρμηνεύει ἐλεύθερα, καὶ 3) Ὑπάρχει βαθύτερη συγγένεια μεταξὺ τῆς ἀπολλώνειας μουσικῆς καὶ τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας.

Ἀθῆναι Κ. Σ. Κατσιμάνης

RONALD H. EPP, Memphis/USA

KATHARSIS AND THE PLATONIC RECONSTRUCTION OF MYSTICAL TERMINOLOGY

Greek religion in the pre-Archaic era made no persistent attempt to justify itself. Ritual rather than creed, imaginative mythology rather than analysis, intuition rather than reflection, *praxis* rather than *theoria* — these are the touch stones of early Greek religion. Yet throughout the Classical Age there was a growing reaction against these traditions, and in the Platonic dialogues there emerges a critical assessment of the elements of religious tradition to which Plato was heir.

For Plato's contemporaries, Homer was the pre-eminent symbol of nationhood, the unquestioned source of their earliest history, and the principal authority for the pantheon of Olympian deities that dominated their life. If the religion of Zeus, Hera, and Apollo was dominant, it was nonetheless challenged during the Archaic Age by a rival. A growing segment of the populace now allied themselves with cults which recognized vague and malevolent ghosts (κῆρες) residing in the deepest recesses of the earth. Chthonian worship, perhaps an outgrowth of animism, developed in manifold forms. Ἐνθουσιασμὸς — the possession of man by god — is essential to all these forms of worship, and Eleusinian, Dionysian, Orphic and Pythagoreanism are but the more dominant forms of Chthonian worship.

John Herman Randall Jr. recently argued that «the mysteries or secret rites, and especially the esoteric teachings connected with them, are more important for Greek philosophy and especially for Plato than the tradition of the Olympian deities[1]». It is my contention that Randall is correct, and to illustrate an instance supporting this claim, I propose to examine one tributary of mystical thought within the early and middle period Platonic dialogues[2].

A reading of these dialogues discloses recurrent usage of concepts associated with the mystical cults (especially the Orphic-Pythagoreans): μαντική, μουσική, ἁρμονία, παλιγγενεσία, ἀνάμνησις and ἀριθμὸς are terms

1. *Plato: Dramatist of the Life of Reason* (1970), p. 56.

2. I have accepted the dialogue chronology proposed by Constantin Ritter (*Platon*, 1923). All translations unless otherwise noted are from the Loeb Library edition.

which repeatedly occur in a variety of religious contexts. Essential to the cult vocabulary were terms that designate the process of purification and the subsequent state produced by the cleansing. Yet among the differences in detail, one norm is constant — that purity (καθαρμὸς) is indispensible to one who would approach the gods or holy things. A dread of something thatinfects, an anticipation of some avenging wrath, and the desire for a mechanism of cleansing — these are the archaic beliefs of fifth century cult practices to which Plato was heir[3].

It will be argued that examination of the concept of κάθαρσις (purification), its cognates and synonyms[4], casts new light on Plato's use of traditional religious materials. When one examines the transcultural research of Douglas, McLaughlin and Ricoeur, the importance of defilement is seen anew[5]. Moreover, A.W.H. Adkins and C.J. de Vries — two classicists of international renown — have recently reopened the debate concerning the scope of Plato's use of mystery terminology[6]. Having elsewhere treated the ethical significance of *katharsis*[7], I will here concern myself with Plato's transformation of the religious cult uses of *katharsis*.

1. The cults placed great trust in the truthfulness of inspirations and dreams. They regarded such phenomena as belonging to the comprehensive art of *mantike*. A dramatic illustration is found in the *Cratylus*, where Socrates' opening remarks are interrupted by Hermogenes' statement that Socrates seems quite «like a prophet newly inspired, and to be uttering oracles» (396 d). Socrates' reply serves as our introduction to *katharsis*:

---

3. Cf. H.J. Stuckey, *Purity in Fifth and Fourth Century Religion*, TAPA 67 (1936), 286-295.

4. For detailed philological inspection of kathartic vocabulary see L. Moulinier's *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* (1952) and J.A.G. van der Veer's *Reiniging en Reinheid bij Plato* (1936). Briefly, καθαρὸς expresses the notion of «clean», «pure» and «clear» — free of dirt or stain of any sort. Cognates of this term are καθαρότης (the quality of being καθαρὸς in any sense), καθαρεύειν (to be καθαρός), καθαίρειν (to remove the undesirable) and καθαρμὸς (a means of cleansing). *Katharsis* (κάθαρσις) means the process of making something *katharos*, an activity involving the removal of μιαρὸς (the stained or defiled). Μιαίνειν (to stain) and μίασμα (the visible stain) are cognates of the latter term. As quasi-synonyms of καθαρὸς we find ἁγνὸς and ὅσιος. Vide E. Willinger, *Hagios*, RGVV 19 (1922), 1-108, and K. Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, «Arch. f. Religionswissenschaft» 20 (1920), 254-298.

5. Mary Douglas, *Purity and Danger* (1966), T. McLaughlin, *Dirt* (1971), and Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (1967).

6. A.W.H. Adkins, *Clouds, Mysteries, Socrates and Plato*, «Antichthon» 4 (1970), 13-24, and C.J. de Vries, *Mystery Terminology in Aristophanes and Plato*, «Mnemosyne» 26 (1973), 1-8.

7. R. Epp, *Plato's Quest for Purification*, «Πλάτων» 24 (1972), 38-50.

Yes, Hermogenes, and I believe that I caught the inspiration from the great Euthyphro of the Prospaltian deme, who gave me a long lecture which commenced at dawn. He talked and I listened, and his wisdom and enchanting ravishment have not only filled my ears but taken possession of my soul, and today I shall let his superhuman power work and finish the investigation of names . . . but tomorrow, if you are so disposed, we will conjure him away, and make a purgation of im, if we can only find some priest or Sophist who is skilled in purification of this sort (396 de) [8].

This passage allows us to infer the following: (i) that even a sober person (i.e. Socrates) can be inspired and possessed by the thoughts of another man and used as a point of departure; (ii) that such thoughts may not only touch but take possession of the listener; again (iii), that inspiration may be lasting or temporary in its effects; and finally, (iv) that the soul of a man may be allegedly purified by priests and sophists skilled in this sort of *katharsis*.

Some expansion is necessary on the issue of the efficacy of purificatory priests and sophists. Is the aforementioned quote reflective of the ironical side of Socrates or illustrative of a serious Socrates committed to religious traditionalism? There are three reasons why we should regard this passage as ironical: (a) there is no corroborative evidence in the early and middle-period dialogues to support Socrates' claim that the soul of man may be made pure by sophists and priests; (b) there is indirect evidence throughout the dialogues to suggest that Socrates believes that priestly and sophistic methods can not affect the human soul; (c) Socrates, firmly committed to the interdependence of knowledge and correct conduct, has no reason to give credence to those who believe in bettering man through non-cognitive means.

If one is not persuaded as to the irony of this passage, and persists in viewing it as a serious expression of Socrates' belief, there may be an explanation. Socrates may have been acknowledging the psychological effect that priests and sophists are able to encourage. Physicians prescribe sugar pills for psycho-somatic ailments. In the same fashion, Socrates may be «cured» through his belief in the efficacy of the priestly and sophistic methods; that these methods lack the substance necessary to bring about the long-term betterment of man does not diminish the short-term effects of belief in them.

This plausible account of the therapeutic effect of purificatory priests and sophists is supported by a series of passages in the *Republic*:

. . . begging priests and soothsayers (ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις) go to rich men's doors and make them believe that they by means of sacrifices and incantations have accumulated a treasure of power from the gods that can expiate and cure . . . any misdeed of a man or his ancestors . . . since they are masters of spells and enchantments that constrain the gods to serve their end (364 bc).

---

8. Cf. *Crat.* 395 a, 400 a, 407 d, 409 d and 428 e.

Again, we are told that these divinely inspired men are associated with the Orphics, for

> . . . they produce a bushel of books of Musaeus and Orpheus. . . they use in their ritual, and make not only ordinary men but states believe that there really are remissions of sins and purifications for deeds of injustice, by means of sacrifice and pleasant sport. . . . . (364 b-e)[9].

Socrates' attitude toward these cult claims is, to say the least, skeptical if not openly hostile. The priests and soothsayers may be able to persuade others («and m a k e not only ordinary m e n but states b e l i e v e that there r e a l l y a r e r e m i s s i o n s o f s i n s»); however, Socrates' view appears to be that these men are chiefly interested in their own material enrichment (364 b). Socrates' hostility does not appear to be directed at their claims of divine power. Perhaps this is because he recognizes the blessings of possession by the Muses (*Ion* 534 a, *Euthyd.* 277 d), and is said to have experienced periods of withdrawal (*Symp.* 175 a-c) in which he was directed by superior powers (*Apol.* 31 de). The source of their power is not the issue; rather, Socrates questions the reasonableness of their claims to «expiate and cure».

Plato understood the pervasiveness of belief in the efficacy of priestly ritualism[10], and for that reason made it his task to examine critically and, if need be, reinterpret the beliefs involved. Negatively, such criticism would involve the rejection of stultifying ritualism, yet in a positive sense such criticism would disclose that Plato discovered a certain affinity with «priests and soothsayers» when he recognized the philosophical significance of *katharsis*.

2. Despite this affinity, Plato is in fundamental disagreement with practitioners of *mantike techne* with respect to their methods and goals. To illustrate this claim, let us examine certain passages in the *Republic* where the truthfulness of dreams is the issue[11]. The dreamer, be he asleep or awake, is one who mistakes resemblance for identity; the reason for this is that said dreamer possesses only opinion and not knowledge (*Rep.* 476 cd). Socrates recognizes that the content of dreams is influenced by two factors: (a) the role that reason plays in the waking hours:

---

9. Recently D.J. Stewart argued that Socrates was personally committed to the religious tradition of Orphism as is evidenced by *Socrates' Last Bath,* JHPh 10 (1972), 253-259.

10. Cf. P. Boyance, *Platon et les cathartes Orphiques,* REG 55 (1942), 217-235, L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme a'l'époque classique* (1955), and T. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult,* RGVV 10 (1910), 1-144.

11. Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1966), ch. 4.

. . . but if he has thus quieted the two elements in his soul and quickened the third, in which reason resides, and so goes to rest, you are aware that in such a case he is most likely to apprehend truth, and the visions of his dreams are least likely to be lawless (*Rep.* 572 ab).

and (b) the intervention of divine forces:

I composed these verses. . . because I wanted to test the meaning of certani dreams, and to make sure that I was neglecting no duty in case their repeated commands meant that I must cultivate the Muses in this way. . . The same dream came to me often in my past life, sometimes in one form and sometimes in another, but always saying the same things «Socrates» it said, «make music and work at it». (*Phd.* 60 e-61 d)[12].

Socrates recognizes that the cults believed that divine intervention was the source of dreams, and yet he is not content to let the issue rest. Rather, he asks (a) how we can prove whether we are at this moment sleeping — and all our thoughts are dreams — or whether we are awake (*Tht.* 158 b); and (b) does not the dreamer, sleeping or awake, liken dissimilar things, mistaking resemblance for identity? (*Rep.* 476 c). Socrates does not challenge the cults with respect to the source of the dream, but rather he questions the cognitive value of such experiences. He is allied with the cults — and opposed to popular experience — in that he recognizes a personal daimon which appears to him in sleep and wakefulness. In the *Phaedrus* one such experience is allied with the necessity for *katharsis*:

When I was about to cross the stream, the spirit and the sign (δαιμόνιον) that usually comes to me came — it always holds me back from something I am about to do — and I thought I heard a voice from it which forbade my going away before clearing my conscience (ἀφοσιώσωμαι), as if I had committed some sin against deity. Now I am a seer (μάντις) not a very good one, but, as the bad writers say, good enough for my own purposes; so now I understand my own error. How prophetic the soul is, my friend! . . . Now I, my friend, must purify (καθήρασθαι) myself; and for those who have sinned in matters of mythology there is an ancient purification (καθαρμός), unknown to Homer, but known to Stesichorus. (242 c-243 a).

Socrates has sinned against Love, and *katharmos* is necessary. The inspiration for the first speech was derived from the Muses (237 a), and yet it was not a true inspiration for it led to discourse that «was foolish and somewhat impious» (242 d). It is the cautioning of the inner voice familiar to us from the *Apology* (31 d) that alerts Socrates to his error, and recommends logos rather than purificatory priests for «atonement by recantation» (ἀποδοῦναι τὴν παλινῳδίαν). Accordingly, Socrates offers a second discourse as his recantation. He makes use of a metaphor from kathartic lore when he states that he wishes «to wash out the brine from my ears with the water of sweet discourse» (243 d). Water was the most common purgative in the cults, but

12. That Socrates is referring to a god, vide *Apol.* 33 c.

in Socrates' case the purgative is *logos*. The legend of the Sicilian poet Stesichorus also serves as a metaphor, for the poet had been stricken by blindness, and it was only through the writing of an account of human frailty that the poet's sight was restored. Now Socrates likens himself to Stesichorus, hopeful that discourse will serve as a *katharmos* and bring restoration of his inner sight.

To reiterate, Socrates has made use of the ritualistic language of *katharsis* and adapted it to suit his own ends. In illustrating this one may appeal for further evidence to the *Euthyphro* where its namesake, when speaking of his father's homicide, employs traditional usage:

> For the pollution (μίασμα) is the same if you associate knowingly with such a man and so not purify yourself (ἀφοσιοῖς) and him by proceeding against him (4 c).

Euthyphro has stated that μίασμα (pollution) results from an impious act and requires purification through the legal prosecution of the divine offender.

Whereas in the *Euthyphro* the term ἀφοσιοῖς is employed in the ritualistic sense, in the *Phaedrus* a derivative of this term ἀφοσιώσωμαι means the clearing of one's conscience (242 d). Actually, both terms are synonyms for *katharmos*, which can be appreciated through the substitution of the word «correction». My point here is that in all of the cases where *katharsis*, its cognates, or its close cousins are employed, Plato is employing the term in a new manner. The means of correction are not ritualistic but pedagogical: one does not seek to rid oneself of a material pollution, but of the shame (αἰσχύνη) of error. One is not purified by a priest or seer, but through one's own efforts; not through a formalistic rite, but through *logos*. Self-correction via *logos* heralds a new procedural format, except that in this context it is left in its generalized form rather than particularized through a paradigm case. The end product of correction is improvement, which in the last analysis means ethical improvement. The traditional religious rituals, prayers, and sacrifices may be regarded by the citizenry as *katharsis* for wrongdoing; however, in Plato's eyes such practices do not pardon or cancel the original fault. The new method which Plato employs is not recommended because it can or cannot cancel out error, but mainly because *logos* alone affords the opportunity of understanding the basis of one's actions, and thus provides the requisite knowledge for the correction of one's ways.

3. It may strike the reader as incongruous that we should credit such stature to *logos* in the context of a dialogue which treats at such length the blessings of *mania*. It will be our intent to show why it is the case that madness and *logos* are compatible and how both spring from the same source.

In the *Phaedrus* we read that in reality the greatest of blessings come to us through madness (μανία), when it is sent as a gift of the gods (244 a). This is Socrates speaking. The inspired priestess, (Sibyl) or prophets, through the mantic arts, have provided man with a means for great blessings subject to the qualification that *mania* is truly god inspired. The word *mania*, often translated as madness or frenzy, is suggestive of irrationality or the absence of self-control. According to Professor Pieper, Plato means by *mania* a «loss of command over oneself, a surrender of autarchic independence and self control»[13]. Whereas in the earlier dialogues (*Ion*, *Apology* and *Meno*) *mania* is spoken of negatively as a loss or relinquishment of power, in the *Phaedrus* Socrates speaks of it affirmatively and with qualified approval.

There are two principal forms of *mania*, one arising from human disease, the other from a «divine release from customary habits» (265 a). The distinction is clear: *mania* may have a physiological origin, or a non-physiological source. Socrates' discussion revolves around the latter, and he further specifies four species or kinds of divine mania: (i) the *mania* of divination or prophecy inspired by the Delphic Apollo; (ii) Dionysian *mania* which heals the sick by *katharsis*; (iii) Muse-inspired poetical *mania* which is productive of a truer poetry than sane poetic composition yields; and (iv) the *mania* of Eros which the true lover displays (244 b-245 b).

Our concern is with the second type, θεία μανία, which effects the cure of sickness by καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν:

> Moreover, when diseases and the greatest troubles which have been visited upon certain families through some ancient guilt, madness has entered in and by oracular power has found a way of release for those in need, taking refuge in prayers and the service of the gods, and so, by purifications and sacred rites, he who has this madness is made safe for the present and the after time, and for him who is rightly possessed of madness a release from present ills is found (244 e).

Platonic scholarship has largely ignored this passage, or found it incomprehensible[14]. Let us see if we can shed some light on its meaning and import.

Katharsis is offered here as the historical remedy for «diseases and the greatest troubles which have been visited upon certain families through some ancient guilt». What is apparent is that those who suffer from said guilt are tormented by psychic, not physical, wounds. Professors Hackforth and Pieper concur that Plato here has in mind the Orestes story; that he recognized along with the tragedians that men may suffer from «ancient guilts» for generations to come. In such a case, the affected individual and preceding generations

13. *Love and Inspiration: A Study of Plato's Phaedrus* (1964), p. 49.
14. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* I (1920), p. 322, n. 3.

are, as Pieper says, «indivisibly implicated»[15]. The stress on the fact that men are «affected» rather than «afflicted» is crucial; for there is no suggestion in the passage that Plato believes in a material *miasma* which passes from generation to generation afflicting all who have been associated with the stain of blood. To rephrase this, generations of men may suffer a heritage of psychic wounds, not a heritage of physiological pollutions.

The method employed by those who seek to free themselves from such *miasmas* is based on the concept of release (ἀπαλλαγήν), usually provided through oracular power (προφητεύσασα). This traditional manner of release or deliverance is offered by the cults — καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν. Plato's recognition of these practices is significant, because it points to a very important element in Plato's views on how release is to take place — a man must be «rightly possessed» (ὀρθῶς μανέντι). Consequently, it is only through divine powers that deliverance is found. To show that the cults have contributed to an understanding of man's nature is a difficult task; yet, nonetheless, this is part of Plato's intent. Whereas the *mania* of the inspired poet or prophet was held in esteem by Plato's contemporaries, the kathartic rites of the followers of Dionysus «seemed absurd and even repugnant to the sober and respectable citizen»[16]. Plato stresses the divinity of *mania*, and emphasizes with the cults that a divinity is discoverable within the breast of man. That such a daimonion resides in man is evident from the passage at 242 c; however, having recognized that men are possessed, there is still the difficulty that Socrates must face: namely, how is it that being «rightly possessed» allows an alleged internal power to discover truth? According to Socrates' first discourse on love, a man may be inspired and yet err. We have seen that correction of this error takes place through the *katharsis* afforded by *logos*. Hence, the only means at our disposal to detect whether we have erred again is the rational weighing and comparing of our assertions. The mysteries, with their emphasis on initiation, man's divinity, and the necessity for *katharsis* have much to offer the φιλόσοφος. They offer him the elements from which he may choose relevant religious elements and assimilate them into an intellectual framework. As we know, for the Platonic *philosophos* the ideas are the highest truths and the only true mysteries (*Phaedrus* 250 c), and *logos* is the means whereby one is initiated into that mode of living that leads to the apprehension of these truths[17].

15. Pieper, op. cit., p. 60.

16. I. M. Linforth, *Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 de*, «Univ. of California Publications in Classical Philol.», XIII, 6 (1946), p. 171.

17. Cf. Socrates' descriptions of the u n initiated at *Tht.* 155e, *Grg.* 493 b, *Phd.* 69 c and *Phdr.* 249 c, 250 c, and 253 c.

4. It is important to note that the weaving of these religious materials into the fabric of philosophy is frequently done in a setting which Plato labels, in some strict sense, μυθολογία. Since the publication of J. A. Stewart's study on this topic, Platonic myth has generally been regarded by contemporary scholars as an organic part of his philosophical dramas; myth is essential to Plato's style, rather than mere poetic ornamentation[18]. Plato's own view on the role of myth is best expressed in the *Meno* where he remarks that such stories are not be taken literally, but rather, as valuable lessons in giving us hope and courage in our quest for knowledge (86 b). This cautioning remark can be further appreciated for the suggestion it carriers: that for Plato, philosophy is not *sophia*, not a system of truth, but a search, a pursuit, a love of wisdom. Philosophy is not what satisfies the intellect alone, but it is the organic interplay of all the human powers and functions. Myths can play a vital role as prophecies, or as imaginative constructs which lay bare the fundamental conditions of conduct and knowledge; mainly, because they appeal to that part of man's nature which is manifested as feeling, desiring, and acting, rather than as logical articulation. As Stewart observes:

> It is good, Plato will have us believe, to appeal sometimes from the world of the senses and scientific understanding, which is «too much with us», to this deep-lying part of human nature, as to an oracle. The responses of the oracle are not given in articulate language which the scientific understanding can interpret; they come as dreams, without thought of doctrinal interpretation. Their ultimate meaning is the «feeling» which fills us in beholding them[19].

The myth of the *Phaedo* presents the reader with a vivid spectacle of the fate awaiting one's soul in an elaborately described underworld. Socrates speaks of a world purer and fairer (καθαρώτερος καὶ καλλίων) to which we pass at death (109 d); among the wonders of this world is a lake where the souls of men

> . . . dwell and are purified (καθαιρόμενοι), and if they have done any wrong they are absolved by paying the penalty for their wrong doings, and for the good deeds they receive rewards, each according to his merits (113 de).

Plato does not speak here of rebirth, but only of physical punishments awaiting both the curable and the incurable parts of the soul. However, a different fate awaits

> . . . those who are found to have excelled in holy (ὅσιος) living are freed from these regions within the earth and are released (ἀπαλλαττόμενοι) as from prisons; they mount

---

18. J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (1905), p. 70.

19. Ibid., p. 21. Stewart's argument may be contrasted with the not uncommon view of V. Macchiero who argues that the myths are objective truths relating to another world (*From Orpheus to Paul*, 1934).

upwards into their pure (καθαρὰν) abode and dwell upon the earth. And of these, all who have duly purified themselves by philosophy live henceforth altogether without bodies and pass to still more beautiful abodes which it is not easy to describe, nor have we now time enought (114 bc).

Socrates has drawn a qualitative distinction between the two superior classes of souls: (i) souls which are ὅσιος (holy or righteous), and (ii) souls elevated above those belonging to the previous class which have been sufficiently purified through *philosophia*. Professor Hackforth suggests that the distinction between the two is based on the purity of the soul at death. All souls (even the holy), save those sufficiently purified by philosophy, retain something bodily even after the event of death (*Phaedo* 80 e, 82 bc); this bodily residue would be viewed as a quality or taint of the soul rather than as actual bodily substance[20]. If death is the complete separation of body and soul, the soul cannot carry with it anything bodily. Despite the difficulty of this passage, it does afford us several insights into the nature of *katharsis* and related concepts.

Katharsis is the means whereby one's soul is cleansed of the demands of the body. This approach helps us to understand why Plato has likened the body to a prison (*Phd.* 67 cd). No claim is made that the soul can be completely separated from bodily association while one lives; however, the separation once attempted must be as complete as possible. The means by which one is purged is through *philosophia;* and the consequence of such a life is passage after death into a realm superior to all others, a realm, as Plato himself admits, most difficult to describe. Yet how is such a view of κάθαρσις integrated with the related concepts of ἀνάμνησις and παλιγγενεσία?

5. Socrates cites his indebtedness to the priestly class for his remarks on *palingenesia*, and the meaning of the term involves the rebirth of souls (*Meno* 81 a)[21]. The concept of *palingenesia* is a prerequisite for the arguments for *anamnesis* (i.e. recollection); that is, the possibility of recollection presupposes the pre-existence of the soul. However, in the account of *anamnesis* given in both the *Meno* (81 a-e) and the *Phaedo* (70 c, 72 e, 76 c, 77 c), there is a related concept which is not sufficiently emphasized, though no less crucial to Plato's epistemology. The point we wish to make here is that the missing concept is that of *katharsis*. The reason why souls are periodically reborn anew is that they might be afforded the opportunity of attaining

20. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus* (1952), p. 184, n. 1.

21. Cf. E. Ehnmark, *Transmigration in Plato*, HThR 50 (1957), 1-20; R. S. Bluck, *Plato, Pindar, and Metempsychosis*, AJPh 79 (1958), 405-413; and A. Cameron, *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection* (1938).

sufficient purity in this life, and essential condition for escaping the Orphic borrowed «wheel of rebirth».

The *Phaedrus* myth illustrates the relationship between *palingenesia, anamnesis* and *katharsis*[22]. Here Socrates relates how souls in their distant past were allowed companionship with the gods, where they beheld

> . . . the blessed sight and vision and were initiated into that which is rightly called the most blessed of mysteries, which we celebrated in a state of perfection. . . being permitted as initiates to the sight of perfect and simple and calm and happy apparitions, which we saw in the pure light (αὐγὴ καθαρά), being ourselves pure (καθαροὶ ὄντες) and not entombed in this which we carry about with us and call the body, in which we are imprisoned like an oyster in its shell (250 c)[23].

Souls become imprisoned in a body, suffering a cycle of births and rebirths. However, souls are afforded an opportunity of grasping glimpses of the aforementioned «most blessed of mysteries». Sense perception may awaken our power to recollect the sights the soul once beheld[24], and the individual «who employs such memories rightly in this life is always being initiated into perfect mysteries and he alone becomes truly perfect» (249 cd)[25]. Although the precise meaning of terms must always be determined from the context in which it occurs, *katharsis* and *anamnesis* are roughly synonymous: the soul is purified to the extent that it recalls truths while in the body.

In summary, our inquiry into Plato's religious use of *katharsis* discloses that he borrowed heavily from the cults; however, he selected carefully the materials employed, and offered a critical reconstruction of the principles by which these elements were used. In borrowing from the cults Plato knew how to retain the spiritual significance of those practices, while rejecting the ritualistic methods associated with its practitioners. In the passages quoted, purity is shown to be non-material — or to put it differently, *katharsis* is not effected through the application of material means to some material substance — as in Christian baptism through the application of wa-

---

22. Cf. R. S. Bluck, *The «Phaedrus» and Reincarnation*, AJPh 79 (1958), 156-164.

23. Notice the well known phrase from the *Phaedo*: «The thyrsus bearers are many, but the mystics few» (69 c). M. P. Nilsson, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, HThR 28 (1935), rightly argues that Plato sought to distinguish those who carried only the outward signs of Dionysus from the few that were filled with true Bacchic inspiration. The true Bacchants that attained a higher form of existence were the philosophers (p. 203).

24. Concerning *anamnesis* vs. empirical knowledge see F. M. Cornford, *Principium Sapientiae* (1965), pp. 45-87.

25. Cf. *Symp.* 209 e, 210 a, and *Phdr.* 249 c.

ter. This means that it is no longer the case that one must be rid of a material pollutant; rather, *miasma* is now seen as a state of the soul which can be corrected through education. Where the cults spoke of deliverance, Plato speaks of liberation that aims at freeing the soul from its entombment within the realm of sensual experience so that it may be initiated through *logos* into the realm of ideas.

ΚΑΘΑΡΣΗ ΚΑΙ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΝΑΠΛΑΣΗ ΤΗΣ ΜΥΣΤΗΡΙΑΚΗΣ ΟΡΟΛΟΓΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.*

Εἶναι γενικὰ παραδεκτὴ ὡς ἱστορικὸ γεγονὸς ἡ ὀφειλὴ τοῦ Πλάτωνος στοὺς προδρόμους του φιλοσόφους, ἡ ὀφειλή του ὅμως ἰδιαίτερα στὶς σύγχρονές του θρησκεῖες τῶν μυστηρίων καὶ τῆς λατρείας δὲν ἔχει διακριβωθῆ καὶ τόσο καλά. Στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἡ προσοχὴ συγκεντρώνεται σὲ μιὰ σημαντικὴ μυστηριακὴ ἔννοια καὶ ἐξετάζεται ἡ φύση, ἡ μέθοδος καὶ ὁ σκοπός της, ἔτσι ὅπως συμπληρώθηκε καὶ μεταμορφώθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Πρόκειται γιὰ τὸν ὅρο *κάθαρσις*, τὸν ἐξαγνισμὸ ἢ καθαρμὸ τῆς ψυχῆς, ποὺ τόσο ἔνθερμα ἐπιθυμοῦσαν αὐτοὶ ποὺ ἀσκοῦσαν τὴ μαντικὴ τέχνη.

Πρῶτα ἐξετάζονται οἱ ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὴν ἀποτελεσματικότητα τῆς ἱερατικῆς τελετουργίας καὶ θυσίας ὡς κάθαρσης γιὰ τὴν ἐπανόρθωση τῆς ἀδικίας. Διερευνᾶται ἰδιαίτερα ὁ *Φαῖδρος* γιὰ νὰ προσδιορισθῆ, ἂν ἡ *μανία* ἔχει φιλοσοφικὴ σημασία. Ἀκόμη ἐξετάζεται ὁ ρόλος τοῦ μύθου στὴ σχέση του μὲ τὴν ὁρολογία τῆς «κάθαρσης», ὅπως συμπληρώθηκε ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, γιὰ νὰ μὴ ἰσχυρισθῆ κανεὶς ὅτι τὰ θρησκευτικὰ φαινόμενα εἶναι ἁπλοῖ μῦθοι καὶ ὅτι δὲν ἔχουν κυριολεκτικὸ ἢ συγκεκριμένο νόημα. Τέλος διαφωτίζεται ἡ σχέση ποὺ ὑπάρχει μεταξὺ τῶν ὅρων *παλιγγενεσία - ἀνάμνησις - κάθαρσις*, γιὰ νὰ προκύψη τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ Πλάτων δανείσθηκε ἐκλεκτικὰ ἔννοιες τῆς λατρείας, ἀλλὰ τὶς ἀνασύνθεσε κριτικὰ ὥστε νὰ ἱκανοποιήσουν τὶς ἀπαιτήσεις τοῦ λόγου. Ὁ Πλάτων κράτησε προσεκτικὰ τὴν πνευματικὴ δύναμη τῶν πράξεων αὐτῶν, ἀλλὰ ἀπέρριψε τὶς μεθόδους τους. Ὡς πρὸς τὸν ὅρο *μίασμα* τὸ συμπέρασμα ἀπὸ τὴν ἔρευνα εἶναι ὅτι δὲν ἀναφέρεται σὲ κάποιο ὑλικὸ κηλίδωμα, ἀλλὰ σὲ μιὰ ψυχικὴ κατάσταση, ποὺ μπορεῖ νὰ θεραπευθῆ μὲ μιὰ παιδεία διαποτισμένη ἀπὸ τὴ φιλοσοφία.

Memphis, Tennessee Ronald H. Epp

* Μετάφραση Μ. Δραγώνα-Μονάχου.

ΝΙΚΟΛΑΟΣ-ΙΩΑΝΝΗΣ ΜΠΟΥΣΟΥΛΑΣ, Θεσσαλονίκη

ΕΚΣΤΑΣΗ, ΜΥΗΣΗ ΚΑΙ ΥΠΕΡΤΑΤΗ ΕΠΟΠΤΕΙΑ ΣΤΟ *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ* ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

Μὲ τί φυσικότητα καὶ χάρη ἀρχίζει ὁ τεράστια μεταφυσικὸς διάλογος αὐτός! Ἀπὸ μικροκουβεντοῦλες[1], ποὺ ἀνταλλάσσονται στὸ δρόμο, ἀπὸ τὰ πλέον αἰσθητὰ τῶν αἰσθητῶν, γιὰ νὰ ἀναρριχηθῆ ἐν συνεχείᾳ στὰ πλέον κατακόρυφα τοῦ ὕψους τοῦ ὑπεραισθητοῦ. Ἀλλὰ ἂς ἀκολουθήσωμε τὸ κείμενο-ἀριστούργημα στὸν πρόλογό του[2].

«... Ἔλεγε λοιπὸν (ὁ Ἀριστόδημος), ὅτι συνήντησε τὸν Σωκράτη λουσμένον καὶ μὲ σανδάλια εἰς τὰ πόδια (κάτι ποὺ σπανίως ἐκεῖνος ἔκανε), καὶ τὸν ἠρώτησε ποῦ πηγαίνει καὶ ἔγινε τόσο κομψός[3]. «Εἰς τοῦ Ἀγάθωνος», ἀπήντησεν ἐκεῖνος, «εἰς δεῖπνον. Χθὲς εἰς

---

1. Ὁ Πλάτων διακρίνει δύο εἴδη ἀδολεσχίας : τὴν κίβδηλη, ἢ κοινὴ φλυαρία, καὶ τὴν αὐθεντικὴ καὶ γνήσια. Ἡ πρώτη χαρακτηρίζει τὸν λόγο τῶν κοινῶν ἀνθρώπων, πλήρωμα φθόγγων ποὺ μόλις προφερθοῦν φθείρονται καὶ σβήνουν κιόλας. Τόσο τρομερὰ εὔθραυστη, λιγόζωη εἶναι... Ἡ δεύτερη φλυαρία, ἀντιθέτως, ἀντιπροσωπεύει τὴν φιλοσοφία τὴν ἴδια : κι ὁ πιὸ μεγάλος στοχαστὴς εἶναι κι αὐτὸς ἀναγκασμένος νὰ μακρολογήση, ν' ἀποδυθῆ κι αὐτὸς σ' ἀδολεσχία· ὅμως, ἡ «φλυαρία» αὐτὴ συνίσταται σὲ λόγια ἄθραυστα, ἀφάνταστα βιώσιμα καὶ σθεναρὰ στὸν χρόνο. Λόγια ποὺ διασχίζουνε, ὅμοια μ' ἐκεῖνα ποὺ προφέρει τὸ μαινόμενο στόμα τῆς ἡρακλειτικῆς Σίβυλλας (*ἀγέλαστα, ἀκαλλώπιστα, ἀμύριστα*), μὲ παράφορη ὁρμὴ τὴν Χρονικότητα, γιὰ ν' ἀφιχθοῦν ἀκάθεκτα ὡς τὰ ἔπακρα τοῦ Μέλλοντος. Κι αὐτὸ ἐπειδὴ ἐκεῖνος ποὺ τὰ πρόφερε εἶναι, κατὰ τὸν Nietzsche, ἕνας μουσικὸς ὁραματιστὴς «τῶν νέων αὐγῶν ποὺ ἀκόμα δὲν ἀνέτειλαν»... Τὰ λόγια αὐτά, ποὺ τὸ πλήρωμά των εἶναι ἡ αὐθεντικὴ κι αὐτούσια φιλοσοφημένη ἀδολεσχία, ἀποδεικνύονται πιὸ συγκλονιστικὰ κι ἀπὸ τὰ πιὸ συνταρακτικὰ γεγονότα. Τὸ βλέπομε καθαρὰ στὴν περίπτωση πολλῶν πλατωνικῶν διαλόγων —κι ἰδίως στὸ *Συμπόσιον* καὶ στὸν *Φαίδωνα*— ποὺ ἀρχίζουν μὲ τὴ συνάντηση δύο προσώπων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα τὸ ἕνα ἐπιθυμεῖ νὰ μάθη τί εἶχε πεῖ πρὶν ἀπὸ χρόνια ὁ Σωκράτης (ποὺ τώρα εἶναι πιὰ νεκρὸς ἀπὸ καιρὸ) καὶ τὸ ἄλλο, ποὺ δὲν ἄκουσε παρὰ ἀπὸ στόμα σὲ στόμα, τὸ πληροφορεῖ... καὶ τὸ πρῶτο ἄπληστα ἀφουγκράζεται. Λόγια ποὺ εἶναι πιὸ σημαντικὰ κι ἀπὸ ὑπεργεγονότα, ἐπειδὴ ἐκφράζουνε τὸν μεγάλο κραδασμὸ τῆς μόνης γνήσιας περιπέτειας ποὺ εἶναι τὸ Πνεῦμα...

2. Ἀκολουθοῦμε τὴ μετάφραση Συκουτρῆ (Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη 1, Ἀθῆναι 1949²).

3. Ὁ πάντοτε ἀνυπόδητος Ἀριστόδημος ἐκπλήττεται, μὲ τὸ δίκιο του, βλέποντας τὸν ὅμοιό του — μονάχα ὡς πρὸς αὐτὸ — Σωκράτη νὰ φορᾶ ἔξαφνα σανδάλια. Ἀξιολάτρευτη ἁπλότητα τοῦ Λόγου τοῦ πλατωνικοῦ, ποὺ δὲν ὀπισθοχωρεῖ οὔτε καὶ στὶς πιὸ ἀνεκδοτολογικὲς κι ἀσήμαντες ἐκφάνσεις τοῦ Αἰσθητοῦ. Καμμιά, στὸν Λόγο αὐτόν, σοβαροφάνεια, ὅπως ἐκείνη τῶν λιμοκοντόρων φιλοσόφων, τῶν σεβομένων ἑαυτούς ...

τὰ ἐπινίκια τοῦ ἐξέφυγα : ἐτρόμαξα τὴν πολυκοσμίαν[4]. Ὑπεσχέθην ὅμως νὰ παρευρεθῶ σήμερα. Αὐτὸς εἶναι ὁ λόγος ποὺ ἐξωραΐσθην[5], ὥστε ὡραῖος εἰς τοῦ ὡραίου νὰ ἐμφανισθῶ. Ἀλλὰ σύ», εἶπε, «τί θὰ ἔλεγες; Θὰ ἐδέχεσο ἀπρόσκλητος νὰ ἔλθῃς εἰς τὸ δεῖπνον;» Ἐγώ, εἶπε, τοῦ ἀπήντησα: «Ὅπως ὁρίζεις». «Ἔλα λοιπὸν μαζί», εἶπε».

Ἐκ πρώτης ὄψεως αἰσθανόμαστε ἔκπληξη, ποὺ ὁ τέλεια λεπτὸς Σωκράτης, παρ' ὅλο ποὺ ἁπλῶς προσκεκλημένος, προσκαλεῖ τὸν ἀπροσκάλεστο Ἀριστόδημο. Αὐτὸ ἐλάχιστα προσήκει στὴ συνηθισμένη του λεπτότητα. Ἀλλὰ ἀρκεῖ νὰ ἀναλογισθοῦμε — ἢ καλύτερα νὰ ὑποπτευθοῦμε — πὼς μόνο φαινομενικὰ ὁ Σωκράτης εἶναι καλεσμένος. Στὴν πραγματικότητα (ὅπως θὰ διαπιστώσωμε πιὸ κάτω) αὐτὸς εἶναι — καὶ ὄχι ὁ Ἀγάθων — ὁ ἀληθινὸς ἀμφιτρύων, ποὺ θὰ προσφέρῃ, μὲ τὸν θεῖο του λόγο, τὸ ἀληθινὸ συμπόσιο[6]. Ὁ ἀνδρεῖος τῆς Γνώσης, ποὺ τροποποιεῖ τὴν παροιμία, ὅτι καὶ «εἰς τῶν γενναίων τὰ τραπέζια ἀκάλεστοι πηγαίνουν οἱ γενναῖοι». Κι ὁ ἀκάλεστος προσκεκλημένος του, ποὺ πόρρω ἀπέχει ἀπὸ τὴ γενναιότητά του:

«Κοίταξε, λοιπόν, πῶς θὰ δικαιολογηθῆς, ποὺ μ' ἐπῆρες μαζί σου· πάντως ἐγὼ θ' ἀναφέρω ὅτι ἔρχομαι ὄχι ἀκάλεστος, ἀλλὰ καλεσμένος ἀπὸ σέ».

Σ' αὐτὸ ὁ Σωκράτης: «Μαζὶ κι οἱ δυὸ πηγαίνοντας», ἀπήντησε, «θὰ εὕρωμεν εἰς τὸν δρόμον τί θ' ἀπαντήσωμεν[7]. Ἂς πηγαίνωμεν».

---

4. «*Τὸν ὅχλον*» — μὲ ἄλλα λόγια τὸν συρφετό, ποὺ θεϊκὰ προπηλακίζει ὁ νιτσεϊκὸς Ζαρατούστρας: «Ἡ ζωὴ εἶναι μιὰ πηγὴ χαρᾶς· ὅπου ὅμως πίνει κι ὁ συρφετός, ἐκεῖ δηλητηριάζονται ὅλες οἱ πηγές. — Ἀγαπῶ κάθε καθάριο, ὅμως δὲν μπορῶ νὰ βλέπω τὰ σαίροντα ρύγχη καὶ τὴ δίψα τῶν ἀκαθάρτων.— Ἔρριξαν τὸ μάτι τους μέσα στὴν πηγὴ καὶ τώρα, ἀντιφεγγίζοντας, μὲ βλέπει μέσ' ἀπ' τὴν πηγὴ τὸ ἀντιπαθητικὸ γέλιο τους. — Δηλητηρίασαν τὸ ἅγιο νερὸ μὲ τὴν ἀκολασία τους· κι ὀνομάζοντας χαρὰ τ' ἀκάθαρτα ὄνειρά τους, δηλητηρίασαν κι αὐτὲς τὶς λέξεις ἀκόμη. — Ὀργίζεται ἡ φλόγα, ὅταν βάζουν τὴν ὑγρὴ καρδιά τους (αὐτὸ ποὺ ὁ Ἡράκλειτος ὀνομάζει *ὑγρὴ ψυχὴ*) πάνω στὴ φωτιά, καὶ τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα κοχλάζει καὶ καπνίζει ὅταν ὁ συρφετὸς σιμώνει στὴ φωτιά... — Καὶ κάποιοι ποὺ ἦρθαν σὰν καταστροφεῖς καὶ σὰ χαλάζι σ' ὅλες τὶς συγκομιδές, ἤθελαν ἁπλῶς νὰ βάλουν τὸ πόδι τους μέσα στὸ λαρύγγι τοῦ συρφετοῦ γιὰ νὰ τοῦ φράξουν τὸν καταπιῶνα. (*Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας*, μετάφραση Λ. Κουκούλα, κεφάλ. Περὶ τοῦ συρφετοῦ, σελ. 125-126).

5. Ὁ ἐξωραϊσμὸς αὐτὸς — χάρη στὸ λούσιμο καὶ τὰ σανδάλια — εἶναι ὁ ἐξωτερικὸς καὶ μόνο. Ἀλλὰ ὁ Σωκράτης δὲν ἀρκέσθηκε σ' αὐτὸν μονάχα. Ἐξωραΐσθηκε ἰδίως ἐσωτερικὰ — πηγαίνοντας πρὸς τὸ Συμπόσιο — χάρη στὴ σκέψη, χάρη στὴν περισυλλογή, χάρη στὴν ἔκσταση, ὅπως θὰ διαπιστώσωμε σὲ λίγο.

6. Ὑπάρχει ἕνα εἶδος «διπλασιασμοῦ», θὰ μποροῦσε νὰ πῇ κανείς, μέσα στὸ πλατωνικὸ στερέωμα. Λόγου χάρη, μέσα στὸ *Συμπόσιον* περιγράφεται ἕνα διπλὸ συμπόσιο: ἕνα ὑλικό, ποὺ ἀμφιτρύων του εἶναι ὁ Ἀγάθων, καὶ ἕνα οὐράνιο καὶ θεῖο, ποὺ προσφέρει μὲ τὸν λόγο του ὁ Σωκράτης. Τὸ ἴδιο καὶ στὸν *Φαίδωνα*: δὲν ἔχομε νὰ κάνωμε μονάχα μὲ τὸ δεσμωτήριο τῆς πολιτείας, ἀλλ' ἀκόμη καὶ μ' ἕνα ἄλλο δεσμωτήριο, περιέχον μαζὶ καὶ περιεχόμενο : τὸ δεσμωτήριο-σῶμα τοῦ Σωκράτη, δεσμωτήριο ποὺ μὲ τὸ κώνειο θ' ἀνοίξῃ τὶς πύλες του πρὶν ἀκόμη ἀπὸ τὸ πρῶτο... (Ὅπως στὸν *Hamlet* τοῦ Σαίξπηρ, ὅπου ἔχομε θέατρο μέσα στὸ θέατρο...).

7. Στὸν δρόμο ἀκριβῶς θὰ συλλάβῃ ὁ Σωκράτης τὴν κυρίαρχη ὑφὴ τοῦ Λόγου του τοῦ συμποσιακοῦ, καθιστάμενος, κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, αὐτούσια ἀμφιτρύων-καλεστής.

Αὐτὰ τὰ λόγια ἐπάνω κάτω ἀντήλλαξαν, εἶπε, καὶ ὕστερα ἐπροχώρησαν. Εἰς τὸν δρόμον ὁ Σωκράτης εἶχε συγκεντρωθῆ κάπως εἰς τὰς σκέψεις του[8], καὶ ἔτσι ἔμενεν ὀπίσω ἐκεῖ ὅπου ἐβάδιζεν. Αὐτὸς τὸν ἐπερίμενεν, ἀλλ' ἐκεῖνος τοῦ ἐφώναξε νὰ προχωρῆ ἐμπρός. Ὅταν ἔφθασαν εἰς τὸ σπίτι τοῦ Ἀγάθωνος, εὑρῆκε τὴν θύραν ἀνοικτὴν καὶ τότε τοῦ συνέβη, λέγει, κάτι κωμικόν. Ἀπὸ μέσα ἕνας δοῦλος ἔσπευσε εὐθὺς νὰ τὸν ὑποδεχθῆ καὶ τὸν ὡδήγησεν εἰς τὸ μέρος ὅπου εἶχαν καταλάβει τὰς θέσεις των οἱ ἄλλοι. Τοὺς εὑρῆκεν ἑτοίμους ν' ἀρχίσουν νὰ δειπνοῦν. Ἀμέσως τότε, μόλις τὸν εἶδεν ὁ Ἀγάθων, τοῦ ἐφώναξεν: «Ἄ, Ἀριστόδημε, ἐπάνω στὴν ὥραν ἔρχεσαι νὰ δειπνήσης μαζί μας. Ἂν πάλιν ἤλθες δι' ἄλλην ὑπόθεσιν, ἀνάβαλέ την δι' ἄλλοτε. Νά, καὶ χθὲς σ' ἐζητοῦσα νὰ σὲ καλέσω καὶ δὲν κατώρθωσα νὰ σ' ἀνακαλύψω. Καὶ ὁ Σωκράτης; Πῶς δὲν μᾶς τὸν ἔφερες μαζί σου;» «Ἐγὼ τότε», εἶπε, «γυρίζω ὀπίσω καὶ δὲν βλέπω πουθενὰ τὸν Σωκράτη νὰ ἔρχεται μαζί. Ἐξήγησα λοιπὸν ὅτι καὶ ἐγὼ μὲ τὸν Σωκράτην ἔρχομαι ἐδῶ, καλεσμένος ἀπ' ἐκεῖνον εἰς δεῖπνον». «Πολὺ καλὰ ἔκαμες», εἶπε[9]. «Μὰ ἐκεῖνος ποῦ εἶναι;» «Τώρα δὰ ἑτοιμάζετο νὰ εἰσέλθη ἀπ' ὀπίσω μου· ἐκπλήττομαι μάλιστα καὶ ἐγώ, ποῦ νὰ εἶναι»[10]. «Δὲν κοιτάζεις, λοιπόν, παιδί», εἶπεν ὁ Ἀγάθων, «νὰ μᾶς ὁδηγήσης μέσα τὸν Σωκράτη; Καὶ σύ, Ἀριστόδημε», προσέθεσε, «τοποθετήσου κοντὰ εἰς τὸν Ἐρυξίμαχον».

Τὴν ὥραν λοιπὸν ποὺ ὁ δοῦλος τοῦ ἔπλενε τὰ πόδια νὰ πλαγιάση, ἕνας ἄλλος δοῦλος ἦλθε καὶ ἔφερε τὴν εἴδησιν ὅτι ὁ Σωκράτης σας αὐτὸς ἀπεσύρθη εἰς τὸ πρόθυρον τοῦ γειτονικοῦ σπιτιοῦ καὶ στέκεται ὄρθιος[11]· αὐτὸς τὸν προσκαλεῖ, ἐκεῖνος ὅμως δὲν δέχεται νὰ εἰσέλθη. «Περίεργον»[12], εἶπε, «αὐτὸ ποὺ λέγεις. Πήγαινε γρήγορα νὰ τὸν καλέσης καὶ μὴν τὸν ἀφήσης». Ἐκεῖνος τότε παρενέβη: «Ὄχι, ἀφήσετέ τον. Τὸ ἔχει συνήθειαν αὐτό. ἀπομακρύνεται κάποτε, ὅπου τύχη, καὶ μένει ὄρθιος (*ἕστηκεν*). Θὰ ἔλθη ὅμως γρήγορα, φαντάζομαι. Μὴν τὸν ἐνοχλεῖτε λοιπόν· ἀφήσετέ τον»[13].

---

8. Ἤδη πορεύεται ὁ Σωκράτης πρὸς τὴ στοχαστικὴ ἔκσταση, ποὺ θὰ τοῦ ἀποκαλύψη τὰ πεμπτουσιακὰ περὶ Ἔρωτος, Θεότητος τοῦ κάθε συμποσίου.

9. Ἐξαίσια ἁβρότητα τοῦ ὡραίου κι ἀριστοκρατικοῦ Ἀγάθωνος.

10. Ἀόρατος ἔγινε ἔξαφνα ὁ μέγας λάτρης τοῦ Ἀόρατου, ὁ Σωκράτης — λὲς κι ἀναλήφθηκε στοὺς κόλπους του.

11. 175 a: *ἕστηκεν*. Βλ. 220 c (λόγος τοῦ Ἀλκιβιάδη, ποὺ περιγράφει τὸν Σωκράτη σ' ἔκσταση): «Συγκεντρωμένος δηλαδὴ εἰς μίαν σκέψιν του ἐστέκετο (*εἱστήκει*) ἀπὸ τὴν αὐγὴν εἰς τὸ ἴδιον σημεῖον καὶ ἐσυλλογίζετο. Καὶ ἐπειδὴ δὲν ἐπροχωροῦσεν εἰς τὴν σκέψιν, ἀντὶ νὰ τὰ παραιτήση, ἐξηκολούθει νὰ στέκεται (*εἱστήκει*) καὶ νὰ τὴν ζητῆ. Καὶ εἶχε μεσημεριάσει πλέον, καὶ ὁ κόσμος τὸν ἐπῆραν εἴδησιν καὶ μὲ κατάπληξιν ἀνεκοίνωνεν ὁ ἕνας εἰς τὸν ἄλλον, ὅτι ὁ Σωκράτης ἀπὸ τὸ πρωὶ στέκεται ἐκεῖ καὶ παρακολουθεῖ κάποιαν σκέψιν του. Εἰς τὸ τέλος (εἶχε βραδυάσει ἐν τῷ μεταξύ), μετὰ τὸ δεῖπνον, μερικοὶ Ἴωνες ἔσυραν ἔξω τὰ στρώματά των (καλοκαῖρι ἦταν τότε), ἀφ' ἑνὸς μὲν διὰ νὰ κοιμηθοῦν εἰς τὰ δροσερά, ἀφ' ἑτέρου δὲ διὰ νὰ παραφυλάξουν, ἂν θὰ ἔστεκεν ἔτσι ἀκίνητος (*ἑστηξοι*) καὶ τὴν νύκτα. Καὶ αὐτὸς ἔμεινε πράγματι ὄρθιος (*εἱστήκει*), ὡς ποὺ ἐχάραξεν ἡ αὐγὴ καὶ ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος. Ὕστερα ἔκαμε τὴν προσευχήν του εἰς τὸν ἥλιον καὶ ἀπεμακρύνθη».

12. Μὰ τὸ κάθε τί δὲν εἶναι κατὰ βάθος περίεργο στὸν περίεργο, παράξενο, ἀντινομικό, αἰνιγματικώτατο Σωκράτη; Αὐτὸν τὸν θαυμαστὸ κόμβο ἀντινομιῶν, συγχρόνως ἄσχημο κι ὡραῖο, φτωχὸ καὶ πάμπλουτο, λογικὸ ἐξωτερικά, ἐσωτερικὰ ἐξωλογικό, θνητὸ κι ἀθάνατο μαζί;

13. 175 b: «Καλά, αὐτὸ νὰ κάμωμεν, ἀφοῦ τὸ νομίζεις», εἶπεν ὁ Ἀγάθων. «Ἡμᾶς λοιπὸν τοὺς ἄλλους, παιδιά, βάλετε νὰ δειπνήσωμεν. Πάντως παραθέσετε ὅ,τι θέλετε, ὅπως ὅταν δὲν ἔχετε κανένα νὰ σᾶς ἐπιβλέπη — πρᾶγμα ποὺ ἐγὼ ποτέ μου δὲν ἔκαμα. Καὶ τώρα

Κατόπιν, εἶπεν, ἐκεῖνοι ἔτρωγαν, ἀλλὰ ὁ Σωκράτης δὲν ἐνεφανίζετο. Ἐπανειλημμένως ὁ Ἀγάθων ἔδωσε διαταγὴν νὰ στείλουν νὰ τὸν καλέσουν, ἀλλ' αὐτὸς δὲν τὸν ἄφηνεν. Ἐπὶ τέλους ἦλθεν, ὅπως συνήθιζεν, ὕστερα ἀπὸ καθυστέρησιν ὄχι μεγάλην· ἦσαν εἰς τὰ μέσα τοῦ δείπνου περίπου...».

Ἂς σταματήσωμε στὸ συμβάν, ποὺ φαίνεται ἀσήμαντο ἐκ πρώτης ὄψεως, στὴν καθυστερημένη δηλαδὴ ἄφιξη τοῦ Σωκράτη στὴν αἴθουσα τοῦ συμποσίου. Φρονοῦμε, πράγματι, ὅτι τὸ δῆθεν ἐπουσιῶδες τοῦτο γεγονὸς συνιστᾶ οὐσιαστικὰ τὴ θεμελιώδη ὑφὴ-δομὴ ὁλόκληρου τοῦ μεταφυσικώτατου διαλόγου μας, ἐπειδὴ ἀνταποκρίνεται ἀναμφισβήτητα σὲ μιὰ ὑπέρτατη στιγμὴ τῆς σωκρατικῆς πνευματικότητος: στὴ στιγμὴ ποὺ ἐπιτελεῖται ἡ τέλεια νοερὴ πραγμάτωση-ἀποκάλυψη, χάρη στὴν ἔκσταση...

Ἀλλὰ ἂς δοκιμάσωμε νὰ περιγράψωμε μὲ σύστημα τὸ «συμβάν». Ὁ Σωκράτης εἶναι, ὅπως εἴδαμε, καλεσμένος σ' ἕνα συμπόσιο ποὺ προσφέρει στοὺς φίλους του ὁ Ἀγάθων, γιὰ νὰ ἑορτάση τὴ βράβευση τῆς πρώτης-πρώτης του τραγωδίας. Στὸν δρόμο ὁ φιλόσοφος συνάντησε τὸν Ἀριστόδημο, τὸν ὁποῖο καὶ προσκάλεσε, ἀπροσκάλεστο (ἁπλὸς αὐτὸς προσκαλεσμένος), στὸ συμπόσιο. Ἀλλὰ ὅταν ὁ τελευταῖος αὐτὸς φθάνη στὸ σπίτι τοῦ ἀμφιτρύονος, ὁ παράξενος καλεσμένος-καλεστὴς δὲν ἔχει ἀκόμα ἐμφανισθῆ. Στὰ πρόθυρα τοῦ ἀρχοντικοῦ τοῦ Ἀγάθωνος, ὁ Σωκράτης καταποντίζεται μέσα στὴν Ἔκσταση...

Ὁ λόγος εἶναι ὅτι ὁ γιὸς τοῦ Σωφρονίσκου καὶ τῆς Φαιναρέτης εἶναι τὸ πλέον συνεχὲς καὶ συνεπὲς τῶν ὄντων, ὄντας τὸ ὑπαρκτὸ τὸ πλέον ἰσόμορφο μὲ τὴν οὐσία τῆς Ὕπαρξης τῆς ἴδιας, ποὺ τὴν χαρακτηρίζει ἡ ἔλλειψη καὶ τῆς παραμικρότερης ἀσυνέχειας καὶ ρωγμῆς — τὸ *ξυνεχές*[14], ὅπως μᾶς λέει τὸ παρμενιδικὸ ποίημα, ἀποκαλύπτοντας τὸ πιὸ οὐσιαστικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ Ὄντος. Ἑπόμενο, λοιπόν, ὁ συνεχέστερος-συνεπέστερος τῶν ἀνθρώπων νὰ εἶναι ἀπόλυτα ἑτοιμασμένος στὸ συμπόσιο στὸ ὁποῖο ἔχει καλεσθῆ. Καὶ ἔτσι, ὁδεύοντας, δὲν κάνει ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ στοχάζεται πάνω σ' αὐτὸ ποὺ συνιστᾶ τὴν ἴδια τὴν ψυχὴ κάθε εὐωχίας. Αὐτὸ ὅμως δὲν

λοιπὸν φαντασθῆτε πὼς εἶμαι καὶ ἐγὼ καλεσμένος σας, ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι ἐδῶ, καὶ περιποιηθῆτε μας διὰ νὰ σᾶς ἐκφράσωμεν τὰς εὐχαριστίας μας». Ἔχει κανεὶς τὴν ἐντύπωση πὼς ὁ «ἀμφιτρύων» Ἀγάθων, μὲ τὸ ποιητικό του ἔνστικτο, ὀσφραίνεται ἤδη, πὼς ἄλλος εἶναι στὴν πραγματικότητα ὁ Ἀμφιτρύων ὁ σωστὸς — αὐτὸς πού, ἀκίνητος, βραδύνει σ' ἔκσταση ἔξω ἀπ' τὴν πόρτα του.

14. Ἡ τὸ *ξυνόν*, κατὰ τὸν Ἡράκλειτο. Βλ. ἀπόσπ. 2: *Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Λόγος εἶναι τὸ *κοινόν*, δηλαδὴ τὸ ἀληθινὰ καθολικὸ καὶ ὑπερκόσμιο. Ἀλλ' αὐτὸ ὀνομάζεται ἀκόμα *ξυνόν*, δηλαδὴ τὸ τέλεια συγκεντρωμένο κι ὁλοκληρωμένο ὄν (*ξύν-ὄν* = mit-sein), ποὺ δὲν ἐπιδέχεται τὴν παραμικρὴ ρωγμὴ-ἀσυνέχεια).

μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι ὁ Ἔρως, συντελεστὴς ἑνώσεως τῶν ἀντιθέτων, συντελεστὴς ὑπέρτατος κάθε μείξεως καὶ κράσεως, πηγῆς συμποσίου[15].

Ἀλλὰ κατευθύνοντας τὸν στοχασμό του ὅλο καὶ πιὸ ἐντατικὰ πάνω στὸν Ἔρωτα, θεότητα κάθε συμποσίου, ὁ στοχαστής, ποὺ εἶναι ἡ προσωποποίηση ἡ ἴδια τῆς συνέχειας-συνέπειας, καταλήγει τελικὰ στὸ νὰ συμπέσῃ καὶ νὰ ταυτισθῇ μὲ τὸ ἴδιο τὸ ἀντικείμενο τοῦ στοχασμοῦ του. Μὲ ἄλλα λόγια, χάρη στὴν πιὸ δυναμικὴ συγκέντρωση, ποὺ λέγεται *ἀθροίζεσθαι* ἢ *συναγείρεσθαι* (σύμφωνα μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ *Φαίδωνος*[16]), ὁ ἀσύγκριτος φιλόσοφος κατορθώνει νὰ εἰσχωρήσῃ στὴν πιὸ ἐσωτερική του ἄβυσσο, ἀκάθεκτα ὁρμώντας τοῦ λοιποῦ πρὸς τὰ ἔγκατα τοῦ ὑποσυνειδήτου, ποὺ εἶναι ὁ μείζων ἑαυτός του, τὸ πιὸ αὐθεντικὸ κι ὑπέρτατο ἐγώ του[17]. Αὐτοῦ

---

15. Τόσο ὑλικὰ ὅσο καὶ πνευματικά, ἡ συμποσιακότης δὲν εἶναι, οὐσιαστικά, παρὰ ὑπόθεση συγκερασμοῦ. Ἀπὸ ὑλικῆς πλευρᾶς, ἐπειδὴ οἱ ἀρχαῖοι ἔπιναν συνήθως τὰ ποτά ὄχι ἄκρατα, ἀλλὰ κεκραμένα (βλ. Burnet, *From Thales to Plato*, σελ. 48-49). Ἀπὸ πνευματικῆς, γιὰ τὸν λόγο ὅτι σὲ κάθε ἀληθινὸ συμπόσιο ἐπιτελεῖται μιὰ ἐπικοινωνία κι ἕνωση, ὅσον ἀφορᾶ τὰ πνεύματα καὶ τὶς ψυχὲς τῶν συνδαιτυμόνων.

16. 67 c : *συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι*.

17. Τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ στοὺς μεγάλους προσωκρατικοὺς στοχαστικοὺς προκατόχους του. Ἂς πάρωμε πρῶτα-πρῶτα τὸν Παρμενίδη. Στὸ μεταφυσικό του ποίημα, ὁ Ἐλεάτης μᾶς περιγράφει τὴν ἀνοδό του μέσ' ἀπὸ τὰ τρίσβαθα τῆς νύχτας τῆς γνωσιολογικῆς ὡς τὰ ἀκρογωνιαῖα ὕψη κι ἔγκατα τοῦ μέσα του κόσμου κι οὐρανοῦ — ὡς τὶς πιὸ ὑψηλὲς καὶ πιὸ καθάριες κορυφὲς τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς γνώσης. Γνωσιολογικὴ πορεία κατακόρυφη, ποὺ τὸ μακάριο τέρμα της εἶναι ἡ συνάντηση μὲ τὴ δημιουργικὴ θεότητα ποὺ λέγεται Ἀνάγκη, Μοῖρα, Ἀλήθεια ἢ Δαίμων. Κι αὐτὴ ἡ παντοδύναμη θεότης — ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ συγκριθῇ μὲ τὴ Διοτίμα τοῦ *Συμποσίου*, δηλαδὴ αὐτούσια καὶ ἀπόλυτα μὲ τὸ σωκρατικὸ Δαιμόνιο — τοῦ ἀποκαλύπτει τὴ μύχια σύσταση τοῦ σφαιρικοῦ Εἶναι, τὴν καρδιὰ τῆς «ὁλοστρόγγυλης Ἀλήθειας». Ἂς στραφοῦμε τώρα σ' ἕναν ἄλλο τρανὸ φιλόσοφο καὶ ποιητή, τὸν Ἐμπεδοκλῆ τὸν Ἀκραγαντῖνο. Στὸ ὀντολογικό του ποίημα, ποὺ εἶναι τὸ μεταφυσικὸ ἄσμα τῆς εὐφορίας τῶν μεικτῶν, ὁ Ἐμπεδοκλῆς ἀπευθύνει δέηση ἐξ ἀρχῆς στὴ *λευκώλενο* Μοῦσα του, γιὰ νὰ τὸν κρατῇ μέσα στὸν ἱερὸ χῶρο τῆς Αὐθεντικότητος, γιὰ νὰ μὴν τὸν ἀφήσῃ ποτὲ νὰ παρεκκλίνῃ οὔτε κατὰ σπιθαμὴ ἀπὸ τὴ βασιλικὴ λεωφόρο τῆς γνήσιας Ἐποπτείας. Μᾶς θυμίζει τὸν στοχαστικὸ ἥρωα τοῦ *Τιμαίου*, τὸν πυθαγόρειο ἐμπευσμένο ἀστρονόμο, ὁ ὁποῖος, πρὶν κιόλας προσφέρῃ στοὺς ἀκροατάς του τὸ συμπόσιο τῶν λόγων του, ποὺ ἀποκαλύπτει τὴ δομὴ τοῦ κόσμου, νιώθει τὴν ἀνάγκη νὰ προσευχηθῇ στὴ θεότητα, γιὰ νὰ τὸν ὁδηγήσῃ στὴν ὁδὸ τῆς διείσδυσης καὶ τῆς ἀποκάλυψης. Δέεται ὅπως καὶ στὸν *Τίμαιον*, ὁ Τίμαιος, ὅταν, προκειμένου νὰ ἐπιχειρήσῃ τὴν ἔκθεση κι ἀνάπτυξη τοῦ *εἰκότος μύθου* περὶ Σύμπαντος (τὴ συμποσιακὴ *ἑστίασιν τῶν λόγων*), ἀπευθύνει ἱκεσία στοὺς θεούς, ὅπως εἰσακουσθῇ ἡ προσευχή του, γιὰ νὰ εἰσχωρήσῃ μέσα στὴν πρόθεση τῆς Δημιουργίας καὶ νὰ ἐκφράσῃ τὰ θεῖα μυστικὰ τῆς συστάσεως τοῦ Παντός. Αὐτός, ἕνας μικρόκοσμος, πῶς νὰ τολμήσῃ νὰ φέρῃ ἀλλιῶς στὸ φῶς τὰ ὑπέρτατα ἄδηλα τῆς Κοσμογονίας, χωρὶς νὰ ἔχῃ προηγουμένως ἐμπλησθῇ ἀπ' τὴν οὐσία τῆς *Εὐσεβίης*; Μονάχα χάρη σὲ μιὰ ὁλοκληρωτικὴ εὐσέβεια κι εὐλάβεια, θὰ κατορθώσῃ, ἔχοντας συντονισθῇ μὲ τὸν μέγα Κραδασμό, νὰ ὑψωθῇ στὴν κλίμακα τῆς Ἀποκαλυπτικότητος καὶ Ἐποπτείας, γιὰ νὰ προσφέρῃ στοὺς κοινοὺς θνητοὺς τὴ θεία ἐνόραση τοῦ Σφαίρου. —

ἀκριβῶς θὰ συναντήση — μέσα σὲ μιὰ στιγμὴ τὸ ἴδιο ἐξωχρονικὴ κι ἀστραπιαία, κεραυνοβόλα ἐκρηκτική, ὅπως τῆς ἔκστασης — τὸ δαιμόνιό του, τὴ Διοτίμα του. Ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ ξένη τῆς Μαντινείας, γιὰ τὴν ὁποία θὰ μιλήση μὲ τέτοια κατανυκτικότητα, ὅταν ἔρθη ἡ σειρά του νὰ πλέξη τὸ ἐγκώμιο τοῦ Ἔρωτος, ἀναμφισβήτητα δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἴδια ἡ ἐνσάρκωση τῆς πιὸ μύχιας δαιμονικῆς πνευματικότητός του: τοῦ Δαιμόνιου[18].

Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Ἀκραγαντῖνος στοχαστὴς — ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ πυθαγόρειος ἀστρονόμος στὸν διάλογο τοῦ Πλάτωνος — θ' ἀποδειχθῆ ἱκανὸς ν' ἀποκαλύψη στοὺς ἄμουσους κι ἀφιλοσόφητους *βροτοὺς* (ποὺ ἐνῶ σὲ κάθε βῆμα τους προσκρούουν στὴν Ὕπαρξη, παραμένουν ὡστόσο ἀνυποψίαστα ἀνίδεοι αὐτῆς) τὰ συνταρακτικώτερα μυστικὰ τῆς Δημιουργίας, ἡ ὁποία, κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ, ὀφείλεται στὸ ἀλληλοδιαδοχικὸ παιχνίδι τοῦ αἰώνιου ζεύγους τῆς Φιλότητος καὶ τοῦ Νείκους. — Μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι αὐτὴ ἡ διπλῆ θεότητα, ποὺ παρουσιάζεται μέσα ἀπὸ ἕνα αἰνιγματικὸ καὶ θεῖο ζευγάρι, συμπίπτει ὄχι μόνο μὲ τὴ μοῦσα τοῦ μεταφυσικοῦ Σικελιοῦ ποιητῆ, ἀλλὰ καὶ μὲ αὐτὴ τὴ Δίκη. Ἀνάγκη, ποὺ εἶναι τοῦ Παρμενίδη ἡ Δαίμων. Ὅπως ἀκριβῶς ὁ ἐλεάτης ἀνέρχεται χάρη στὴ θέαση-ἔκσταση ὡς τὶς ὑπέρτατες κορυφὲς τῆς πνευματικῆς μυσταγωγίας, γιὰ νὰ συναντήση τὴ θεά τῆς ἀποκάλυψης καὶ τῆς δημιουργίας, ἔτσι ἀκριβῶς κι ὁ Ἀκραγαντῖνος στοχαστὴς καὶ ποιητὴς θ' ἀνυψωθῆ, μὲ τὴν προσευχὴ καὶ τὴν ἐκστατικὴ προσήλωση, ὡς τὴ Μοῦσα, ποὺ εἶναι πηγὴ ὄχι μόνο κάθε ἀποκαλυπτικῆς πνοῆς καὶ νόησης, ἀλλὰ καὶ κάθε κοσμικῆς δημιουργίας. — Ἀλλὰ δὲν χωρεῖ ἀμφιβολία ὅτι αὐτὴ ἡ μοῦσα-δαίμων εἶναι μιὰ ὀντότητα ποὺ ἑδρεύει μέσα στὸν ἐσώτατο κόσμο καὶ τοῦ Παρμενίδη καὶ τοῦ Ἐμπεδοκλῆ. Χάρη στὴ μεταφυσικὴ ἄνοδο, ποὺ πραγματοποιεῖται μὲ τὴ δέηση στὴ Θεότητα (μιὰ δέηση ὅλο ἐκστατικὴ ἔνταση καὶ φλόγα), ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς δυὸ αὐτοὺς ποιητὲς καὶ φιλοσόφους κατορθώνει ν' ἀγγίξη τ' ἀπαραβίαστα ἄδυτα, τ' ἀκρογωνιαῖα τοῦ μέσα του οὐρανοῦ — τοῦ ψυχισμοῦ του. Μιλώντας τὴ γλῶσσα τῆς ψυχαναλύσεως, θὰ λέγαμε ὅτι μέσα στὸ ὑποσυνείδητο τὸ πιὸ ἀνυποψίαστο κρύβεται ἡ «ἐκδικήτρα» θεὰ τοῦ Ἐλεάτη, ποὺ ὁρίζει τὴν τέλεια πλαστικότητα τῆς σφαίρας τοῦ Ὄντος — κι ἀκόμη τὸ ἐμπεδόκλειο ζεῦγος τῆς Φιλότητος καὶ τοῦ Νείκους, τὸ ὁποῖο μποροῦμε νὰ παραλληλίσωμε μὲ τὸν φροϋδικὸν ἀστερισμὸ τῆς libido καὶ τῶν ἐνστίκτων τοῦ μίσους καὶ τῆς ἐναντίωσης.

18. Ὅπως ὁ Σωκράτης ἔρχεται σὲ διάλογο μὲ τὸ δαιμόνιο, μὲ τὴ μέσα του ἱέρεια, τὴ μαντική, ἀποκαλυπτικώτατη Διοτίμα, ἔτσι κι ὁ Ἡράκλειτος, ἐξερευνώντας τὸ ἀτέρμονο βάθος τῆς ὑπόστασής του (κι ἂς μὴν μπορῆ νὰ φθάση ὡς τὰ πιὸ ἀκραῖα πέρατα καὶ σύνορα τῆς παντάπασι ἀβυθομέτρητης ὀντότητος-διάστασης ποὺ λέγεται ψυχή, βλ. ἀπόσπ. 45: *ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*), ἀνακαλύπτει τὴν πεμπτουσία τοῦ κόσμου, ποὺ εἶναι τὸ πῦρ, ὁ κεραυνὸς (ρίζωμα κάθε ψυχῆς ξηρᾶς, ἱκανῆς νὰ μεταλάβη φλόγα), ἢ ἀκόμα τὸ Κοινὸν-Ξυνόν, τὸν θεῖο Νοῦ καὶ Λόγο. Αὐτὴ τὴν ἔννοια ἔχει τὸ ἡρακλειτικὸ *ἐδιζησάμην ἐμαυτόν* (ἀπόσπ. 101), ποὺ εἶναι στὸν Ἐφέσιο τὸ ἀνάλογο μὲ τὸ σωκρατικὸ *γνῶθι σαυτόν*: ἡ ἀκατάλυτη δελφικὴ κραυγή, τὸ αἰώνιο πρόσταγμα νὰ γνωρίσης, ἄνθρωπε, τὸν μείζονα ἑαυτό σου. Ἐπειδή, ἀναζητώντας τὸν μέσα μας «ἀόρατο μονάρχη», ἀγγίζομε ὁλοένα καὶ πιὸ ἀποκαλυπτικὰ τὴν ὕστατη σύσταση τοῦ Μακροκόσμου, τοῦ Παντὸς («ὅ,τι μέσα κι ἔξω», εἶπε ὁ Γκαῖτε). Ἀλλὰ τὸ *γνῶθι* αὐτὸ — ποὺ ἀποκαλύπτει τὸ δαιμόνιο — δὲν πραγματοποιήθηκε παρὰ μὲ τὸν Σωκράτη μόνο. Προϋπῆρχε κιόλας, κι ὄχι μονάχα στὸν Παρμενίδη, Ἐμπεδοκλῆ κι Ἡράκλειτο (ὅπως εἴδαμε), ἀλλὰ καὶ στὸν Ἀναξαγόρα. Στὸν τελευταῖον αὐτὸν ὁ δαίμων πρέπει νὰ εἶναι πράγματι ὁ ἴδιος ὁ Νοῦς, ὁ δημιουργὸς τοῦ Κόσμου — ὁ Νοῦς ποὺ διαδραματίζει

Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ Διοτίμα[19], ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὸ ἐγὼ τοῦ Φιλοσόφου, δὲν εἶναι μόνο δαιμόνιο ἀποκλειστικὰ δικό του. Εἶναι ἀκόμη ὅ,τι πιὸ βασικὸ κι αἰώνιο ὑπάρχει στὰ ριζώματα τῆς σύστασης τοῦ καθενός μας. Μὲ ἄλλα λόγια, ἐκεῖνο ποὺ ὁ Freud ὀνομάζει libido καὶ ὑποἐγώ. Εἶναι ἀκριβῶς ἐπειδὴ συμπίπτει μὲ τὸ τελευταῖο αὐτό, ποὺ ἡ Διοτίμα ἀποβαίνει πηγὴ ἀποκαλυπτικότητος ὅσον ἀφορᾶ τὸ μυστήριο τοῦ Ἔρωτος...

Θὰ λέγαμε, λοιπόν, ὅτι εἶναι κατὰ τὴ στιγμὴ τῆς ἔκστασης *(ἐκστὰν)* ποὺ ὁ Σωκράτης συλλαμβάνει ξαφνικὰ αὐτὸ ποὺ κρύβεται, ἀνυπολόγιστα σκιερὸ καὶ φεγγερὸ συνάμα, ὄχι μονάχα ἐντός του, ἀλλὰ καὶ μέσα σὲ κάθε ὂν τῆς Ὕπαρξης : τὸν κατ' ἐξοχὴν συντελεστὴ τῆς κάθε μείξεως καί, συνεπῶς, τῆς κάθε δημιουργίας. Ἔτσι ἡ ἔκσταση θὰ ἀποβῆ σωτήρια γιὰ τὸν καλεσμένο στὸ συμπόσιο τοῦ Ἀγάθωνος: θὰ τὸν προετοιμάση σὲ ἀφάνταστο βαθμὸ γιὰ τὶς πιὸ κατανυκτικὲς στιγμὲς τῆς εὐωχίας, καθιστώντας τον ἱκανὸ μὲ τρόπο ὑπερούσιο νὰ συμμετάσχη, αὐτὸν ποὺ εἶναι τὸ συνεχέστερο καὶ συνεπέστερο ὂν κι ὑπαρκτὸ στοὺς κόλπους τοῦ Ὄντος, τοῦ Ὑπαρκτοῦ...

Θὰ λέγαμε, σὲ κατακλεῖδα, ὅτι εἶναι ἀδύνατο νὰ καταλάβη κανεὶς τὸ *Συμπόσιον*, ἐὰν δὲν προσέξη ἀληθινὰ αὐτὸ ποὺ διαδραματίζεται στὴν ἀρχὴ-ἀρχὴ τοῦ διαλόγου, καὶ ποὺ ἐκ πρώτης ὄψεως δὲν φαίνεται παρὰ σὰν ἕνα τυχαῖο γεγονός: ἡ ἀργοπορία τοῦ Σωκράτη ἐμπρὸς στὴ θύρα τοῦ Ἀγάθωνος. Γιὰ τὸν ἀνώριμον ἀκόμη, τὸ συμβὰν αὐτὸ δὲν ἔχει παρὰ ἀνεκδοτολογικὴ καὶ μόνο σημασία : ὁ αἰώνιος ἀφηρημένος ποὺ εἶναι ὁ Σωκράτης, ὡς φιλόσοφος, δὲν φθάνει ποτὲ στὴν ὥρα του...

Ἀλλὰ ἔτσι ἀκριβῶς μᾶς ἀπατᾶ ὁ ἀρχαῖος λόγος, ποὺ εἶναι τὸ ἴδιο διφορούμενος κι ὀλισθηρός, ὅπως καὶ τοῦ μαντείου ὁ δελφικὸς χρησμός, τοῦ

τὸν ἴδιο ἀκριβῶς ρόλο, ὅπως καὶ τὸ παναιώνιο ζευγάρι τοῦ Ἔρωτος καὶ τοῦ Μίσους στὸν Ἐμπεδοκλῆ. Εἶναι ὁ Νοῦς ποὺ ἀποκαλύπτει στὸν Κλαζομένιο Στοχαστή, ὄχι μόνο τὴν πρώτη-πρώτη ὥρα καὶ στιγμὴ τῆς ἀνατολῆς τοῦ Κόσμου (ὅπως λέει ὁ Γκαῖτε : πρωτόφαντη εὐδαιμονία τὸ νὰ ζῆση κανεὶς τὴν πρώτη μέρα τῆς Δημιουργίας, ὅταν ὁ Κόσμος ἔχει μόλις πρωτοβγῆ ἀπὸ τὰ χέρια τοῦ πλάστη καὶ δημιουργοῦ του), ἀλλὰ κι αὐτὴν ἀκόμη τὴν προκοσμικὴ κατάσταση τοῦ σύμπαντος, τὸ χάος τὸ διπλὸ τοῦ ἀτέρμονα μεγάλου καὶ μικροῦ. Μὲ ἄλλα λόγια, χάρη στὸν Νοῦ καὶ τὴν δαιμόνια ἰσχύ του, ὁ Ἀναξαγόρας ὁραματίζεται τὴν Ὕπαρξη, τὸ Ὄν, καὶ σὲ ὅ,τι ἔχει τὸ πιὸ μεταφυσικό, ἀλλὰ καὶ στὴν αἰσθητή του ἔκφανση κι ἐμφάνιση : *ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.*

19. Εἶναι ὁλότελα ἀνώφελο, κατὰ τὴ γνώμη μας, ν' ἀναζητήσωμε (ὅπως ἐπεχείρησαν νὰ κάνουν πολλοὶ ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας ἢ ἁπλῶς ἱστορικοὶ) τὰ χνάρια τῆς Διοτίμας πάνω στὴ γῆ. Πῶς θὰ μποροῦσε στ' ἀλήθεια ν' ἀφήση τὸ παραμικρὸ ἴχνος πάνω στὸν Φλοιό, ἀφοῦ τὰ «πόδια» της ποτὲ δὲν πάτησαν ἄλλο χῶμα ἐκτὸς ἀπὸ τὸ οὐράνιο τῆς ψυχῆς τοῦ Σωκράτη; Κι ἂν αὐτὸς τὴν ὀνομάζη «ξένη», εἶναι ἐπειδὴ (ὅσο παράξενο κι ἂν φαίνεται), αὐτὸ ποὺ εἶναι μέσα μας τὸ πιὸ αὐθεντικό, παρουσιάζεται πάντοτε σχεδὸν ὡς τὸ πιὸ ἄγνωστο κι ἀπόμακρο.

ὁποίου ὁ *ἄναξ*, σύμφωνα μὲ τὴν ἡρακλειτικὴ ρήση, *οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει*. Ὅποιος ὅμως ἔχει πνευματικὰ ὡριμάσει, θὰ εἶναι ἱκανὸς νὰ στήση αὐτί, νὰ σταματήση στὴ δῆθεν ἀσήμαντη αὐτὴ λεπτομέρεια, ἀφουγκραζόμενος μὲ ἄκρα κατανυκτικότητα τὴ δόνησή της. Θ' ἀντιληφθῆ πὼς ἡ ἀργοπορία αὐτή, ποὺ ὀφείλεται στὴν ἔκσταση τοῦ Σωκράτη, λίγο πρὶν εἰσχωρήση στὴν αἴθουσα τοῦ συμποσίου, ἀποτελεῖ ἀποφασιστικὴ καμπὴ γιὰ ὅλη τὴ μετέπειτα πορεία κι ἐξέλιξη τοῦ Διαλόγου. Ἐπειδή, καταποντιζόμενος μέσα στὴν ἔκσταση, ὁ Σωκράτης κατακρημνίζεται σωτήρια μέσα στὸν χῶρο τοῦ μείζονος ὑποσυνειδησιακοῦ οὐρανοῦ του. Ἀλλὰ μέσα σ' αὐτὸν ἐνοικεῖ, ὅπως εἴπαμε, ὁ ἀόρατος μονάρχης ποὺ λέγεται δαιμόνιο, Διοτίμα, ἢ ἀκόμη ὁ μέγας δαίμων, ὁ Ἔρως — τὸ ἀκατάλυτο ἐμπεδόκλειο ζεῦγος τῆς Φιλότητος καὶ τοῦ Νείκους, ποὺ διέπει κάθε ὑποσυνείδητο.

Ἡ σύγχρονη σουρρεαλιστικὴ σχολὴ εἶχε τὴν ἀφέλεια νὰ νομίση εὔκολο καὶ ἐφικτὸ τὸ ἄγγιγμα τοῦ ὑποσυνείδητου: ἀρκεῖ, κατὰ τὴν ἄποψή της, νὰ παραμερισθῆ τὸ λογικὸ στοιχεῖο, γιὰ ν' ἀρχίση ἀμέσως ν' ἀναβλύζη ἀκάθεκτα τῆς ἀσυνείδητης διάστασης ἡ κρήνη. Δὲν ὑποπτεύθηκαν οἱ σουρρεαλισταὶ πόσο ἀφάνταστα χαλεπὸ κι ἀνέφικτο εἶναι νὰ καταποντισθῆ κανεὶς μέσα στὸ ἀληθινὸ ὑποσυνειδησιακό του βάθος. Ὄχι στὸ μικρὸ ὑποσυνείδητο τοῦ ἐλάσσονος ἑαυτοῦ, ἀλλὰ σ' ἐκεῖνο τὸ ἄλλο, τὸ ἀπροσμέτρητο, ποὺ ἐπικοινωνεῖ μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ Μακροκόσμου, μὲ τὰ πιὸ βαθιὰ καὶ ἀκατάλυτα ριζώματα τοῦ Σύμπαντος, Μυστήριου καὶ Συμπόσιου[20]...

Ἀλλὰ ἂς ξαναγυρίσωμε στὸ κείμενο, ἂς ξαναγυρίσωμε — μαζὶ μὲ τὸν Σωκράτη — στὴν αἴθουσα τοῦ Συμποσίου:

---

20. Αὐτὸ συμβαίνει μόνο στοὺς ἐλάχιστους ἐκλεκτούς, στοὺς δημιουργούς, σ' ὅλους τοὺς θεῖα καταδικασμένους-προωρισμένους νὰ πληρωθοῦν ἀπόλυτα ὡς δέκτες — χάρη στὴν ἀστείρευτη Πηγὴ τὴ μέσα — γιὰ νὰ καταστοῦν μετὰ οἱ ἥλιοι-πομποὶ γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Κάτι τέτοιο ἀκριβῶς ἐκφράζει μὲ ἀσύγκριτη ποιητικότητα ὁ Nietzsche, ἀπ' τὴν πρώτη κιόλας σελίδα τοῦ *Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας*, παραβάλλοντας τὸν ὑπερπλήρη κιόλας ὑπεράνθρωπό του δέκτη — τὸν πανέτοιμο νὰ μεταμορφωθῆ σὲ πομπὸ — μὲ τὸν ὑπερβατικὸ ὑπερπομπό, τὸν ἥλιο. Ἰδοὺ τί λέει ὁ Ζαρατούστρας, ἀποτεινόμενος στὸν ἀκτινοβόλο Ἀδελφό του: «Κοίτα! Εἶμαι χορτασμένος ἀπὸ τὴ σοφία μου, ὅπως ἡ μέλισσα, ποὺ μάζεψε πολὺ μέλι, κι ἔχω ἀνάγκη ἀπὸ χέρια ποὺ ν' ἁπλώνωνται πρὸς ἐμένα. — Θἄθελα νὰ σκορπῶ καὶ νὰ μοιράζω, ὡς ποὺ οἱ σοφοὶ ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους νὰ ξαναχαροῦν ἀκόμη μιὰ φορὰ φαιδρὰ γιὰ τὴ μωρία τους καὶ οἱ φτωχοὶ ἄλλη μιὰ γιὰ τὰ πλούτη τους. — Γι' αὐτὸ πρέπει νὰ κατεβῶ στὰ βάθη: ὅπως κάνεις, ἐσύ, τὸ βράδυ, ὅταν γέρνης πίσω ἀπὸ τὴ θάλασσα καὶ φέρνης ἀκόμα καὶ στὸν κάτω κόσμο τὸ φῶς σου, ὦ ὑπερπλούσιο ἄστρο! — Πρέπει, σὰν καὶ σένα, νὰ δύσω, ὅπως λὲν οἱ ἄνθρωποι, ποὺ κατεβαίνω νὰ βρῶ. Εὐλόγησέ με, λοιπόν, ὦ γαλήνιο μάτι, ποὺ καὶ μιὰν ἀπροσμέτρητην εὐδαιμονία μπορεῖς νὰ κοιτᾶς χωρὶς φθόνο. — Εὐλόγησε τὸ κύπελλο ποὺ θέλει νὰ ξεχειλίση, ἔτσι ποὺ τὸ νερὸ νὰ τρέξη χρυσὸ ἀπὸ μέσα καὶ νὰ φέρη παντοῦ τὴν ἀντιλαμπὴ τῆς εὐφροσύνης σου! — «Κοίτα! Τὸ κύπελλο αὐτὸ θὰ ξαναδειάση κι ὁ Ζαρατούστρας θὰ γίνη πάλι ἄνθρωπος». (Ὁ πρόλογος τοῦ *Ζαρατούστρα*,, σελ. 3-4).

«Ἐπὶ τέλους ἦλθεν, ὅπως συνήθιζε ὕστερ' ἀπὸ καθυστέρησιν ὄχι μεγάλην· ἦσαν εἰς τὰ μέσα τοῦ δείπνου[21] περίπου. Ὁ Ἀγάθων τότε, ὅπως ἔτυχε νὰ εἶναι πλαγιασμένος τελευταῖος καὶ μόνος, τοῦ ἐφώναξε: «Ἐδῶ, Σωκράτη, κοντά μου πλάγιασε. Ἔτσι θ' ἀπολαύσω καὶ ἐγώ, μὲ τὴν ἐπαφήν μαζί σου, τὴν σοφὴν ἔμπνευσιν, ποὺ σοῦ κατέβη εἰς τὴν εἴσοδον. Δὲν ὑπάρχει ἄλλωστε ἀμφιβολία, πῶς τὴν συνέλαβες καὶ τὴν κρατεῖς· εἰ δὲ μή, δὲν θ' ἄφηνες τὴν θέσιν σου πρωτύτερα».

Ἰδοὺ λοιπὸν ὁ Σωκράτης τὴ στιγμὴ ποὺ κάνει τὴν θριαμβευτική του εἴσοδο μέσα στὴν αἴθουσα τοῦ συμποσίου. Εἴσοδο παρόμοια μὲ θεοῦ, γιατί, χάρη στὴν ἄφραστη στιγμὴ τῆς ἐκστασιακῆς ἀκτινοβολίας, ἔχει ὑπέρτατα μυηθῆ στὰ μυστήρια κάθε συμποσίου, καὶ γήινου καὶ κοσμικοῦ. Εἰσχωρώντας μέσα στὸ χῶρο τὸν πανηγυρικό, ὁ ἐκστασιασθεὶς μεμυημένος θἄχη μιὰ τέτοια ἔκφραση ἐμπνευσμένου, ὥστε ὁ ἀμφιτρύων, ὅπως μᾶς λέει τὸ κείμενο, θὰ τὸν καλέση ἀμέσως νὰ κατακλιθῆ κοντά του, γιὰ νὰ μπορέση, ἀγγίζοντάς τον καὶ μόνο, ν' ἀντλήση ἀπ' τὸν ὠκεανὸ τῆς ἐπιστήμης καὶ σοφίας του. Χάρη στὴ λεπτότητα τοῦ πνεύματός του, χάρη στὴν αἰσθαντικότητά του, στὴν ποιητική του ἰδιοσυγκρασία καὶ διαίσθηση, ὁ Ἀγάθων πάραυτα θὰ μαντέψη ὅτι ὁ μεγάλος φίλος του, τοῦ ὁποίου τὸ ἐσωτερικὸ δονεῖται ὑπερπλῆρες ἀπὸ ἀποκαλυπτικὲς ροές, εἶναι ἕνα ἠφαίστειο μεταφυσικῆς σοφίας, στὰ πρόθυρα τῆς ἐκπομπῆς, τῆς ἐκροῆς, τῆς ἔκρηξης...

Πόσο ἀπίστευτα εὐτυχὴς ἕνας Σωκράτης, ὡς πομπός, νὰ βρῆ εὐθὺς ἀμέσως δέκτη-δέκτες! Ἔπειτα ἀπ' τὴν ἀπόλυτη (μέσα στῆς ἔκστασης τοὺς κόλπους) ἀπομόνωση καὶ μοναξιά του ὡς δέκτη, ἰδοὺ αὐτὸς γινόμενος δεκτὸς μὲ ἀνοιχτὲς ἀγκάλες ἀπὸ δέκτες — τοὺς συνδαιτυμόνες καὶ συμποσιαστές του, μ' ἐπικεφαλῆς τὸν πιὸ ἐκλεκτόν, ὡς δέκτη: τὸν μέχρι παθήσεως αἰσθητικὸ καὶ γλαφυρὸ ποιητὴ Ἀγάθωνα. Πόσο *πραγματικὰ* ἀπίστευτα εὐτυχὴς ποὺ δύναται, ὅπως μᾶς λέει τὸ *Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας*, σὰν ἥλιος μικροκοσμικὸς νὰ «δύση» — δηλαδὴ νὰ δ ώ σ η. Ἐπειδὴ κάθε ἄλλο παρὰ εὔκολο εἶναι νὰ «δύση» — νὰ δώση, δηλαδή, ὁ πομπός: μὲ ἄλλα λόγια, νὰ βρῆ ἀληθινούς, ἀντάξιους δέκτες γιὰ τὴν πνευματικὴ δωρεά. Ἀληθινὸς κι ἀντάξιος δέκτης σημαίνει μελλοντικὸς (αὐριανός, ἐπικείμενος πολλὲς φορὲς) πομπός

---

21. Ἀριστουργηματικὴ ἡ ἁπλότητα-ἐμπνευστικότητα τοῦ κειμένου, ποὺ ὁλοκληρωτικὰ στρέφει τὰ νῶτα πρὸς ὅ,τι κατηχητικὸ-εὐπρεπιστικὸ παρουσιάζει σήμερα κάθε γενικὰ φιλοσοφικὸ σύγγραμμα. Συναντοῦμε ἐδῶ ἕνα ἐξαίσιο τόλμημα, γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ αἰώνας μας, ὁ τόσο τολμηρὸς φαινομενικά, ἀποδεικνύεται ἀνίκανος τελείως. Θὰ ἦταν πράγματι ἀδιανόητο στὴν ἐποχή μας ἕνας φιλόσοφος, σεβόμενος ἑαυτὸν (καὶ μάλιστα ἕνας φιλόσοφος μὲ κυρίαρχη προσήλωση στὸ ὑπεραισθητό), νὰ βραδύνη τόσο ὑπερβολικὰ σὲ πράγματα αἰσθητά, ὅπως δεῖπνα καὶ οἰνοποσίες καὶ προτάσεις ὁμιλίας γιὰ κουτσοπίνοντες. Τάχιστα θ' ἀπέβαινε καταγέλαστος στὰ μάτια τῶν *κομψῶν*. Ἀλλά, ἕνας Πλάτων, ὡς πελώριος στοχαστὴς καὶ καλλιτέχνης, δὲν πτοεῖται : ὅσο περισσότερο θὰ παραμείνη στὸ αἰσθητό, ποὺ τόσο ἐξαίσια περιγράφει, τόσο πιὸ ἀκάθεκτα θ' ἀνυψωθῆ πρὸς τὰ ὑπερούσια τοῦ «ἀ ν α ί σ θ η τ ο υ» κι ἀόρατου, ποὺ εἶναι τὸ τέλος του, ὁ σκοπός του.

– καὶ εἶναι τόσο ἀπελπιστικὰ ἐλάχιστοι οἱ τέτοιοι! Κι αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ δρᾶμα — τοῦ πομποῦ ποὺ δὲν βρίσκει δέκτη — ἐκφράζει μὲ παράφορη συμφωνικότητα ὁ Nietzsche στὸ ἀριστουργηματικὸ *Τραγούδι τῆς Νύχτας*:

«Εἶναι νύχτα: τώρα λαλοῦν δυνατώτερα ὅλες οἱ ἀναβλύζουσες πηγές. Ὅμοια καὶ ἡ ψυχή μου εἶναι μιὰ πηγὴ ἀναβλύζουσα.

Εἶναι νύχτα: τώρα ξυπνοῦν ὅλα τὰ τραγούδια τῶν ἐρωτευμένων. Ὅμοια καὶ ἡ ψυχή μου εἶναι τὸ τραγούδι ἑνὸς ἐρωτευμένου.

Κάτι ἀκαταπράϋντο καὶ ἀκόρεστο εἶναι μέσα μου· κι αὐτὸ θέλει νὰ φωνάξῃ. Ἕνας πόθος ἀγάπης εἶναι μέσα μου, ποὺ μιλεῖ ὁ ἴδιος τῆς ἀγάπης τὴ γλῶσσα.

Εἶμαι φῶς: ἄχ, ἂς ἦταν νάμουν νύχτα! Ὅμως αὐτὴ εἶναι ἡ ἐρημιά μου, πὼς εἶμαι περιζωσμένος ἀπὸ φῶς. Ἄχ, ἂς ἦταν νάμουν σκοτεινὸς καὶ νύκτιος! Πῶς θὰ βύζαινα τότε ἀπὸ τὰ στήθη τοῦ φωτός! Καὶ σᾶς ἀκόμη θὰ εὐλογοῦσα, μικρὰ σπινθηροβόλα ἄστρα καὶ φωτεινὰ σκουλήκια, ἐκεῖ ἐπάνω! — καὶ θἄμουν εὐτυχισμένος γιὰ τὸ φωτεινό σας δῶρο.

Ὅμως ζῶ μέσα στὸ ἴδιο μου τὸ φῶς, καταπίνω ξανὰ τὶς φλόγες, ποὺ ἀναπηδοῦν ἀπὸ μέσα μου...

...Ὦ δυστυχία τῶν δωρούντων ὅλων! Ὦ σκοτείνιασμα τοῦ ἥλιου μου! Ὦ λαχτάρα γιὰ πόθους! Ὦ λιμασμένη πεῖνα καὶ μέσα στὸν χορτασμό».

Μὲ ὅλο του τὸ εἶναι ὁ μονήρης — χωρὶς δέκτες — πομπὸς εὔχεται νὰ μὴν ἦταν ὑπερπλήρης, γιὰ νὰ μποροῦσε νὰ ξαναγίνῃ, βγαίνοντας ἀπὸ τὸν τρομερὸ κλοιὸ τῆς ἐρημιᾶς καὶ τῆς σιγῆς, καὶ πάλι δέκτης — σὲ πανευφρόσυνο διάλογο ξανὰ μὲ τὸν ὑπερπομπό, τὸ Σύμπαν:

«Πολλοὶ ἥλιοι γυρίζουν στὸ ἔρημο διάστημα: πρὸς κάθε τί, ποὺ εἶναι ζοφερό, μιλοῦν μὲ τὸ φῶς τους — καὶ σὲ μένα σωπαίνουν.

Ἄχ, τέτοια εἶναι ἡ ἔχθρα τοῦ φωτὸς πρὸς ὅ,τι λάμπει: ἄσπλαχνα διατρέχει τὴν τροχιά του. Ἄδικος, ὡς τῆς καρδιᾶς του τὸ βάθος, γιὰ κάθε φωτεινό, ψυχρὸς πρὸς τοὺς ἄλλους ἥλιους, — ἔτσι διατρέχει κάθε ἥλιος τὴν τροχιά του[22].

Ὦ, μόνο ἐσεῖς οἱ σκοτεινοί, οἱ νύκτιοι δημιουργεῖτε θερμότητα ἀπὸ τὸν λάμποντα! Ὦ, ἐσεῖς πρῶτοι πίνετε γάλα καὶ παρηγοριὰ ἀπὸ τοῦ φωτὸς τοὺς μαστούς!

Ἄχ, πάγος εἶναι ὁλόγυρά μου, τὸ χέρι μου φλογίζεται ἀγγίζοντας! Ἄχ, δίψα νοιώθω μέσα μου ποὺ λαχταρᾶ τὴ δική σας δίψα!

Εἶναι νύχτα: ἀλλοίμονό μου, ποὺ πρέπει νἄμαι φῶς! Καὶ δίψα τῆς σκοτεινιᾶς! Κι ἐρημιά! Εἶναι νύχτα: τώρα ἀναβλύζει σὰν πηγὴ ἀπὸ μέσα μου ὁ πόθος μου — κι ἀποζητᾶ νὰ μιλήσῃ. Εἶναι νύχτα: τώρα λαλοῦν δυνατώτερα ὅλες οἱ ἀναβλύζουσες πηγές. Ὅμοια καὶ ἡ ψυχή μου εἶναι μιὰ πηγὴ ἀναβλύζουσα. Εἶναι νύχτα: τώρα ξυπνοῦν ὅλα τὰ τραγού δια τῶν ἐρωτευμένων. Ὅμοια καὶ ἡ ψυχή μου εἶναι τὸ τραγούδι ἑνὸς ἐρωτευμένου!».

Ἀλλὰ στοὺς ἀντίποδες ἀκριβῶς μιᾶς τέτοιας ἀπομόνωσης, ὅπως τοῦ Nietzsche, βρίσκεται ὁ κατάμεστος ἀπὸ τὴν πρόσφατη συνάντησή του μὲ τὸν Ἔρωτα Σωκράτης. Νιώθει μὲ ἀγαλλίαση ὁ πομπὸς τὴν ὑπερπροθυμία

---

22. Μὲ τὴν ἑπόμενη παράγραφο ἔχομε μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ μεγαλειώδεις γαλακτικὲς ἐνατενίσεις κι ὀπτασίες, ὅπως τονίζει καὶ ὁ K. Jaspers στὸ ἔργο του *Nietzsche*: «Παρόμοια μὲ μιὰ καταιγίδα πετοῦν οἱ ἥλιοι στὸ δρόμο τους, αὐτὸ εἶναι τὸ ταξίδι τους. Τὴν ἀδυσώπητη θέλησή τους ἀκολουθοῦν, αὐτὴ εἶναι ἡ ψυχρότης τους».

τοῦ δέκτη του, καί, στὴν εὐφρόσυνη, τὴν πανευφρόσυνή του ἔνταση, τὸν εἰρωνεύεται[23] — κιόλας ἐκπέμποντας — γιὰ τ' ἀφελῆ του λόγια[24].

Εἴδαμε κιόλα ὅτι, πηγαίνοντας στὴν εὐωχία τοῦ Ἀγάθωνος, ὁ Σωκράτης παθαίνει ἔκσταση, ὅπως ἐκείνη ποὺ θὰ περιγράψη ὁ Ἀλκιβιάδης, πρὸς τὸ τέλος τοῦ διαλόγου. Κι ὅτι θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ φαντασθῆ, νὰ ὑποψιασθῆ πῶς πάνω στὴν ἔκσταση αὐτὴ ἀκριβῶς τοῦ προσφέρεται ἡ ἀποκάλυψη ἀναφορικὰ μὲ τὴ φύση τοῦ Ἔρωτος, ἀπ' τὴν ὁποία ἀποδεικνύεται μεστὸς ὁ λόγος του, ὅταν ἔρχεται ἐπιτέλους ἡ σειρά του[25] νὰ πλέξη τὸ ἐγκώμιο τοῦ θεοῦ. Τὴν ὑποψία αὐτή, ὅπως εἴπαμε, τὴν ἐνίσχυσαν τὰ ἑξῆς δύο σημεῖα:

Πρῶτα-πρῶτα, μόλις παρουσιάζεται — μὲ τέτοια ἀργοπορία στὸ συμπόσιο — ὁ Ἀγάθων, ἀντὶ ὡς ἀμφιτρύων νὰ τοῦ κάνη καὶ τὴν παραμικρότερη ἀκόμη παρατήρηση, τὸν προσκαλεῖ ἀντιθέτως νὰ κατακλιθῆ κοντά του, οὕτως ὥστε, ἀγγίζοντάς τον, νὰ τοῦ μεταδοθῆ ἡ σοφία ἀπ' τὴν ὁποία πλημμυρίζει. Χάρη στὴν ποιητικὴ διαίσθησή του, ὁ Ἀγάθων ὁσφράνθηκε, ἀντικρύζοντας τὸν Σωκράτη, ὅτι τὸ ὕφος του εἶναι ἀνθρώπου ποὺ κάτι τὸ ἀληθινὰ οὐσιῶδες καὶ τὸ πάνσοφο τοῦ ἔχει μόλις πρὸ ὀλίγου ἀποκαλυφθῆ[26].

Τὸ δεύτερο σημεῖο, ποὺ ἐπιβεβαιώνει τὴν ὑποψία αὐτή, εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι, ἀπαντώντας στὴν ἐνιαία πρόταση τοῦ ἐρωτικοῦ παιδιοῦ, τοῦ Φαίδρου, καὶ τοῦ ἰατροῦ Ἐρυξίμαχου (νὰ πλέξουν δηλαδὴ οἱ συμπότες τὸ ἐγκώμιο τοῦ Ἔρωτος), ὁ Σωκράτης ἀποδέχεται μὲ καταπληκτικὴ προθυμία, προσθέτοντας, μὲ ἀκόμη πιὸ καταπλήσσουσα ἐκ πρώτης ὄψεως ἀλαζονεία, ὅτι τὸ

---

23. «Καλὰ θὰ ἦταν, Ἀγάθων», εἶπε, «νὰ ἦταν ἡ σοφία κάτι ποὺ νὰ μεταγγίζεται ἀπὸ τὸ περισσότερον γεμᾶτο εἰς τὸ κενώτερόν μας, ὅταν ἐγγίζη ὁ ἕνας τὸν ἄλλον, ὅπως τὸ νερὸν εἰς τὰ ποτήρια, ποὺ μεταγγίζεται μὲ τὴν κλωστὴν ἀπὸ τὸ γεμισμένον εἰς τὸ ἀδειανόν. Ἂν πράγματι ἔχη αὐτὴν τὴν ἰδιότητα καὶ ἡ πνευματικὴ ὑπεροχή, τότε πολὺ ἀκριβὰ διατιμῶ τὸ πλάγιασμα εἰς τὸ πλευρόν σου· ἔτσι πιστεύω πὼς θὰ γεμίσω ἀπὸ σὲ μὲ σοφίαν ἄφθονον καὶ ὑπέροχον. Ἡ ἰδική μου ἄλλωστε σοφία πρέπει νὰ εἶναι μικρᾶς ἀξίας ἢ καὶ ἀμφίβολος, σὰν ὄνειρον νὰ ἦταν· ἐνῶ ἡ ἰδική σου καὶ περιφανὴς εἶναι καὶ μέλλον ἐξαίρετον ἔχει, ἀφοῦ 'πὸ τώρα, ποὺ εἶσαι νέος, ἀκτινοβόλησε τόσον δυνατὰ καὶ ἐφάνταση τείλευταίως ἐνώπιον μαρτύρων ἀπὸ τὸ Πανελλήνιον ὑπὲρ τὰς 30.000!»

24. Βλ. 175 d (μιλεῖ ὁ Ἀγάθων): «Ἔτσι θ' ἀπολαύσω καὶ ἐγώ, μὲ τὴν ἐπαφὴν μαζί σου, τὴν σοφὴν ἔμπνευσιν ποὺ σοῦ κατέβη εἰς τὴν εἴσοδον».

25. Φαντάζεται κανεὶς τὸ μαρτύριο τοῦ ὑπερπλήρους ἀπὸ τὴν ἐκστασιακὴ ἀποκάλυψη πομποῦ νὰ εἶναι ὑποχρεωμένος — ὅσο κι ἂν εἶναι φίλος τῶν λόγων — νὰ «δεχθῆ» (χωρὶς βεβαίως διόλου νὰ παραδεχθῆ) ὅλους τοὺς λόγους ποὺ προηγήθηκαν. Ἴσως σ' αὐτὸ νὰ ὀφείλεται ὁ ἐρεθισμένος τόνος τῶν λεγομένων του, εὐθὺς ἀμέσως μετὰ τὸ πέρας τοῦ λόγου τοῦ Ἀγάθωνος (ἰδίως 198 d/e, 199 a/b).

26. *Δεῦρ' ἔφη, φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἅπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὅ σοι προσέστη ἐν τοῖς προθύροις, δῆλον γὰρ ὅτι ηὗρες αὐτὸ καὶ ἔχεις* (*Συμπόσιον* 175 c/d).

μόνο πρᾶγμα στὸ ὁποῖο αἰσθάνεται ἀληθινὰ σοφός, εἶναι τὰ ἐρωτικά[27]. Πῶς θὰ ἦταν δυνατὸν ὁ ἄνθρωπος, ποὺ ὅλη του τὴ ζωὴ δὲν ἔκανε παρὰ νὰ ἐπαναλαμβάνη ὅτι ἕνα καὶ μόνο γνωρίζει, τὴν τέλεια ἄγνοιά του, ξαφνικὰ νὰ δηλώνη ὅτι ἡ ὑπέρτατη σοφία του ἀφορᾶ τὸν Ἔρωτα, ἐὰν δὲν τοῦ εἶχε ἀκριβῶς ἀποκαλυφθῆ, χάρη στὴν πρὸ λίγες μόλις ὧρες ἔκστασή του, ἡ βαθύτατη οὐσία καὶ φύση τοῦ ἐρωτικοῦ Δαίμονος;

Θὰ μπορούσαμε, λοιπόν, ἀδίστακτα νὰ διατυπώσωμε τὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ Σωκράτης, πηγαίνοντας πρὸς τὸ συμπόσιο, κι εὐνόητα ρεμβάζοντας — ἢ μᾶλλον στοχαζόμενος ὅλο κι ἐντατικώτερα — πάνω στὴν κατ' ἐξοχὴν θεότητα τοῦ κάθε συμποσίου[28], δηλαδὴ τὸν Ἔρωτα, αὐτὸν τὸν συντελεστὴ κάθε μείξεως καὶ κράσεως, κάθε «κρασιοῦ» (ὁ Σωκράτης ποὺ φαινομενικὰ μόνο εἶναι ὁ καλεσμένος τοῦ Ἀγάθωνος, ἐνῶ στὴν πραγματικότητα αὐτὸς εἶναι ὁ ἀληθινὸς ἀμφιτρύων, ποὺ θὰ προσφέρη τὸ ἀληθινὸ συμπόσιο: γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ προσκαλεῖ τὸν Ἀριστόδημο), νὰ διατυπώσωμε τὴν ὑπόθεση — ὅπως κάναμε ἤδη — ὅτι ἡ φιλοσοφική του ρέμβη, κορυφωνόμενη σὲ συγκέντρωση κι ἀποκαλυπτικὴ ἐποπτεία, τοῦ ἐπιτρέπει νὰ μιλήση μὲ τὸν Δαίμονα ποὺ τὸν κατοικεῖ καὶ τὸν ὁποῖο — ἐξιλεωνόμενος γιὰ τὴν προηγουμένη του ἀλαζονεία — θὰ παρουσιάση τώρα, στὸ μυθικὸ μέρος τοῦ λόγου του, ὑπὸ τὴ μορφὴ τῆς Διοτίμας. Γιατὶ εἶναι τώρα ποὺ ἡ περίφημη σωκρατικὴ ταπεινοφροσύνη, ποὖχε μιὰ στιγμὴ λησμονηθῆ ἀπὸ τὸν ἴδιο, θὰ ἐμφανισθῆ καὶ πάλι σ' ὅλη της τὴν ἔνταση καὶ κρύφια λάμψη. Ἂν ὁ Σωκράτης ἔσπευσε, ἀκούγοντας τὴν πρόταση τοῦ Φαίδωνος καὶ τοῦ Ἐρυξίμαχου, νὰ διακηρύξη τὴν σοφία του στὰ ἐρωτικά, μολαταῦτα, ἀρχίζοντας — ἔπειτα ἀπὸ τὸν συντριπτικὸ διάλογο μὲ τὸν Ἀγάθωνα — τὸν καθ' ἑαυτό του λόγο, θὰ φροντίση μὲ μιὰ ἀσύλληπτη ἐπιδεξιότητα ν' ἀποκρύψη[29] τὸ δαιμόνιό του, παρουσιάζοντάς το ὡς τὴν ἱέρεια[30] αὐτὴν ἀπὸ τὴν Μαντινεία, ποὺ τὸ ὄνομά της εἶναι Διοτίμα...

Μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθῆ κανεὶς ὅτι, ἐνεργώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ὁ Σωκράτης ἀναζητᾶ ἕνα εἶδος ἐξιλασμοῦ, θὰ λέγαμε, γιὰ τὴν προηγουμένη του οἴηση καὶ ἀλαζονεία. Ἔτσι, ἀφοῦ συνέτριψε διαλεκτικὰ τὸν ὅμορφο Ἀγάθωνα, ποὺ ὁ ἀφιλοσόφητός του λόγος εἶχε συγκλονίσει, μὲ τὴν ἐκρηκτικὴ γοητεία τῆς μορφῆς του, τὴν φαντασία καὶ τὸ πνεῦμα τῶν συνδαιτυμόνων, ὁ μεγάλος ἐραστὴς-ἐρωτευμένος δείχνεται ὁ ταπεινότερος τῶν στοχαστῶν, κρυβόμενος πίσω ἀπὸ τὸ ὄνομα μιᾶς ξένης....

---

27. 177 d: *οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά.*

28. Συνεπὴς ὡς πρὸς τὴν ἴδια του τὴ φύση, ποὺ εἶναι ἡ ἴδια ἡ συνέπεια-συνέχεια.

29. Ὁ μῦθος δὲν εἶναι, πράγματι, λόγος κατ' ἐξοχὴν κρυψίνους, λόγος προσωπιδοφόρος;

30. Ποὺ δὲν εἶναι, ὅπως εἴπαμε ἤδη, παρὰ ἡ ἱέρεια τοῦ μέσα του ναοῦ (ὅπως ἀκριβῶς ἐκείνη τοῦ Ἀκραγαντίνου).

«Καὶ τώρα σὲ μὲν θὰ σ' ἀφήσω», (ἀποτείνεται στὸν ἤδη κατατροπωμένο Ἀγάθωνα), «τὴν δὲ θεωρίαν (*λόγον*) περὶ τοῦ Ἔρωτος, ποὺ ἤκουσα κάποτε ἀπὸ μίαν γυναῖκα τῆς Μαντινείας, τὴν Διοτίμα — ἦτο καὶ εἰς αὐτὸ τὸ ζήτημα, ὅπως καὶ εἰς ἄλλα πολλά, σοφή, καὶ κάποτε πρὸ τῆς ἐπιδημίας ἐπέτυχε διὰ τοὺς Ἀθηναίους, μὲ τὰς θυσίας ποὺ ἔκαμαν, δεκαετῆ ἀναβολὴν τῆς νόσου Αὐτὴ ἐχρημάτισε καὶ δι' ἐμὲ διδάσκαλος εἰς τὸ κεφάλαιον τοῦ ἔρωτος — τὴν θεωρίαν, λοιπόν, ποὺ μοῦ ἀνέπτυσσε κάποτ' ἐκείνη, θὰ προσπαθήσω ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ὅσων διεπιστώσαμεν ἐγὼ καὶ ὁ Ἀγάθων, νὰ σᾶς ἐκθέσω, μόνος μὲ τὰς δυνάμεις μου, ὅπως ἠμπορῶ. Φυσικὰ πρέπει, ὅπως καὶ σύ, Ἀγάθων, ὑπέδειξες, νὰ καθορίσω ὁ ἴδιος ὁ Ἔρως πρῶτα τί πρᾶγμα εἶναι καὶ ποία ἡ φύσις του, ἔπειτα τὴν δρᾶσιν του.

«Τὸ ἁπλούστερον λοιπὸν θὰ εἶναι, μοῦ φαίνεται, νὰ τὰ ἐκθέσω κατὰ τὸν τρόπον ποὺ μοῦ τ' ἀνέπτυσσε τότε ἡ ξένη, ἀπευθύνουσα πρὸς ἐμὲ ἐρωτήσεις. Διότι καὶ ἐγὼ τότε ἀναλόγους σχεδὸν ἀπόψεις ὑπεστήριζα ἀπέναντι ἐκείνης, καθὼς πρὸ ὀλίγου ἀπέναντί μου ὁ Ἀγάθων: ὅτι ὁ Ἔρως εἶναι θεὸς μεγάλος καὶ ὅτι ἀνήκει εἰς τὰ ὡραῖα. Καὶ ἐκείνη μὲ ἀντέκρουε μὲ τὰ ἴδια ἐπιχειρήματα, μὲ τὰ ὁποῖα καὶ ἐγὼ τοῦτον ἀντέκρουσα[31]: ὅτι, δηλαδή, σύμφωνα, μὲ τὰ λεγόμενά μου, οὔτε ὡραῖος εἶναι ὁ Ἔρως, οὔτε ἀγαθός. «Τί εἶν' αὐτὸ ποὺ λέγεις, Διοτίμα;» ἀπήντησα ἐγώ· «ἄσχημος λοιπὸν εἶναι ὁ Ἔρως καὶ κακός;» «Μὴ βλασφημῆς», εἶπεν ἐκείνη. «ἢ μήπως νομίζεις πὼς ὅ,τι δὲν εἶναι ὡραῖον, εἶναι κατ' ἀνάγκην ἄσχημον;» «Καὶ βέβαιω». «Ὥστε καὶ ὅ,τι δὲν εἶναι σοφόν, εἶναι ἀνόητον; Δὲν ἔχεις προσέξει λοιπὸν ὅτι μεταξὺ σοφίας καὶ μωρίας (*ἀμαθίας*) ὑπάρχει ἕνα μέσον (*μεταξύ*)[32];» «Ποῖον εἶναι τοῦτο;» «Τὸ νὰ ἔχῃ κανεὶς παράστασιν ὀρθήν, χωρὶς νὰ ἠμπορῇ νὰ τὴν δικαιολογήσῃ» (*τὸ ὀρθὰ δοξάζειν ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι*). «Ἀγνοεῖς», εἶπεν, «ὅτι αὐτὸ δὲν εἶναι οὔτ' ἐπιστήμη (πῶς θὰ ἦτο δυνατὸν ἄλλωστε νὰ εἶν' ἐπιστήμη ἕνα πρᾶγμα μὴ ἀποδεδειγμένον λογικῶς;) (*ἄλογον;*), οὔτε ἄγνοια (ἀφοῦ εὐστοχεῖ τῆς πραγματικότητος, πῶς

---

31. Ἀφοῦ τόσο ἀνελέητα συνέτριψε, ἀπὸ διαλεκτικῆς πλευρᾶς, τὸν ἀμφιτρύονά του, ὁ Σωκράτης — μὲ τὰ λόγια του αὐτὰ — εἶναι σὰν νὰ τὸν παρηγορῇ γιὰ τὴν πανωλεθρία του.

32. Μποροῦμε νὰ συναντήσωμε, στοὺς σωκρατικοὺς ἤδη διαλόγους, τὴν ἔννοια τοῦ *μέσου* καὶ τοῦ *μεταξὺ*: Στὸν *Πρωταγόρα*, λόγου χάρη, βλέπομε τὸν Ἱππία νὰ προσπαθῇ νὰ πραγματοποιήσῃ αὐτὸ τὸ *μέσον* ἀνάμεσα στὰ δύο ἄκρα ποὺ εἶναι ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πρωταγόρας (337 e - 338 a). Ἡ ἴδια ἔννοια τοῦ *μέσου* καὶ τοῦ *μεταξὺ* βρίσκεται καὶ στὸν *Λύσιδα* (216 c - 221 c) καὶ στὸν *Εὐθύδημο* (306 b). — Ἡ ἰδέα ὅμως τοῦ *μεταξὺ* δὲν ἀρχίζει νὰ διευρύνεται πραγματικὰ παρὰ κυρίως μὲ τὸν *Φαίδωνα*, ὅπου πρόκειται γιὰ τὸ θέμα τῶν ἀντιθέτων. Τ' ἀντίθετα, ποὺ γεννιῶνται ἀπὸ τ' ἀντίθετα, συνεπάγονται ἀνάμεσά τους ἕνα μέσο μεταξὺ τῶν δύο ἀντιθετικῶν κινήσεων (71 b: *μεταξύ ... ἐναντίων ... δύο γενέσεις ... μείζονος γὰρ πράγματος καὶ ἐλάττονος μεταξὺ αὔξησις καὶ φθίσις*). Τὸ μέσο-μεταξὺ αὐτό, διαδραματίζοντας ρόλο *δεσμοῦ*, φέρνει σ' ἐπαφὴ τ' ἀντίθετα, πραγματοποιώντας ἕνα εἶδος ἐπικοινωνίας καὶ συνέχειας μεταξύ των. — Στὴν *Πολιτεία* ἔχομε ἕνα χαρακτηριστικὸ παράδειγμα *μεταξύ*, ὄχι μονάχα μὲ τὸ πρόβλημα τῆς *δόξης*, ποὺ εἶναι τὸ ἐνδιάμεσο μεταξὺ τῆς ἄγνοιας καὶ τῆς τέλειας γνώσης (*Πολιτεία* 479 d), ἀλλὰ κυρίως μὲ τὸν κόσμο τῶν μαθηματικῶν, κατώτερων νοητῶν, ἐνδιάμεσων μεταξὺ τοῦ αἰσθητοῦ στοιχείου καὶ τῶν ἀνωτέρων νοητῶν ποὺ εἶναι οἱ Ἰδέες (*Πολιτεία* 511 d: *μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν*). — Ἀλλὰ εἶναι στὸν *Φίληβο* ποὺ ἡ θεωρία τῶν *μεταξὺ* παίρνει τὴν πλέον ἐναργῆ μαθηματικὴ μορφή της, ἰδίως στὸ χωρίο 16 d /e, 17 a: ὁ Σωκράτης μᾶς λέει ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἐφαρμόζωμε στὴν πολλαπλότητα τὸ σχῆμα τοῦ ἀπείρου, προτοῦ συλλάβωμε τὸν τελικὸ ἀριθμό της, ἀριθμὸ ποὺ κεῖται ἀνάμεσα στὸ ἕνα καὶ στὸ ἄπειρο: *τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν* (*Φίληβος* 16 d /e).

θὰ ἠμποροῦσε νὰ εἶναι ἄγνοια;) (*τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία;*). Εἶναι λοιπὸν τοῦ εἴδους αὐτοῦ προφανῶς ἡ ὀρθὴ παράστασις, κάτι μεταξὺ τῆς φρονήσεως καὶ τῆς μωρίας» (*ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα*[33], *μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας*). «Δίκαιον», τῆς λέγω, «ἔχεις». «Μὴ θέλεις λοιπόν, σώνει καὶ καλά, ὅ,τι δὲν εἶναι ὡραῖον, νὰ εἶναι ἄσχημον, καὶ κακὸν ὅ,τι δὲν εἶναι ἀγαθόν. Τὸ ἴδιον καὶ ὁ Ἔρως· ἐφ' ὅσον μόνος σου ἀναγνωρίζεις πὼς δὲν εἶναι οὔτε καλὸς οὔτε ὡραῖος, δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ νομίζῃς μ' αὐτὸ πὼς πρέπει ἀπαραιτήτως νὰ εἶναι ἄσχημος καὶ κακός, καὶ ὄχι κάτι μεταξύ», εἶπεν, «αὐτῶν τῶν δύο».

ΕΡΩΣ ΔΑΙΜΩΝ (*Συμπόσιον* 202 b-203 a)

«Ἐν τούτοις», εἶπα ἐγώ, «ἀναγνωρίζεται ἀπ' ὅλους ὅτι εἶναι μεγάλος θεός». «Ὅ λ ο υ ς ποίους ἐννοεῖς;» εἶπε· «τοὺς ἀγνοοῦντας ἢ τοὺς εἰδήμονας;»[34] «Ὄχι, ὅλους ἀνεξαιρέτως». Ἐκείνη τότ' ἐγέλασε[35] καὶ εἶπε: «Μά, Σωκράτη, πῶς εἶναι δυνατὸν ν' ἀναγνωρίζεται ὡς

---

33. Ἀκριβῶς ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τῆς *Πολιτείας* 479 d.

34. Κριτήριο τῆς ἀλήθειας δὲν εἶναι ὁ ἀριθμὸς ἢ ἡ ποσότητα τῶν πιστευόντων, ἀλλὰ ἡ ποιότητα καὶ μόνο. Ὅπως λέει ὁ Ἡράκλειτος, «γιὰ μένα ἕνας καλὸς ἀξίζει περισσότερο ἀπὸ δεκάδες χιλιάδες μὴ καλούς». Ἔχομε νὰ κάνωμε ἐδῶ μὲ τὴν ἴδια περίπου κριτικὴ τῆς προκατάληψης, ποὺ θὰ διατυπώση στὸν 17ο αἰώνα ὁ Descartes στὸν *Λόγο περὶ τῆς Μεθόδου*.

35. Αὐτὸ τὸ γέλιο, μπρὸς στὴν μακάρια ἀφέλεια τοῦ μὴ μεμυημένου ἀκόμη, θυμίζει τὸ ἀνάλογο ποὺ περιγράφει ὁ Nietzsche στὸ *Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας* (κεφάλαιο: «Ἡ σιωπηλότερη ὥρα»). Ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ καταποντισμένου σ' ἔκσταση Σωκράτη, ἔτσι κι ἐδῶ ἡ ἀνυποψίαστη γιὰ τοὺς κοινοὺς θνητοὺς θεότητα — αὐτὴ ποὺ ὁ Ζαρατούστρας ἀποκαλεῖ τὴν «ὀργίλη» ἢ «τρομερὴ» «ἀρχόντισσά» του — ἀκούγεται νὰ μιλῇ μέσα στὴν σιωπηλότερη, ἐκστασιακώτερη ὥρα: «Χθές, πρὸς τὸ βράδυ, μοῦ μίλησε ἡ σ ι ω π η λ ό τ ε ρ η ὥ ρ α μ ο υ: νὰ ποιὸ εἶναι τ' ὄνομα τῆς τρομερῆς ἀρχόντισσάς μου». Μὲ συγκλονιστικὴ ποιητικότητα ὁ Nietzsche μᾶς περιγράφει ἐδῶ τὴν τέλεια ὥρα καὶ στιγμὴ τῆς ἀποκάλυψης. Μιὰ ὥρα καὶ στιγμὴ ἀβυσσαλέα ἐμπνευστικὴ κι ἀποκαλύπτρια, ποὺ μέσ' ἀπὸ τοὺς κόλπους της ἐγείρεται ἀκάθεκτος ὁ φωτοδότης Λόγος. Ὁ Λόγος κεραστὴς τῶν πιὸ μεγάλων μυστικῶν τῆς Ὑπαρξης: «Τὰ σιωπηλότερα λόγια εἶναι ἐκεῖνα, ποὺ φέρνουν τὴν καταιγίδα. Οἱ σκέψεις ποὺ ἔρχονται μὲ πόδια περιστεριῶν, αὐτὲς κυβερνοῦν τὸν κόσμο.— Ὦ Ζαρατούστρα, πρέπει νὰ πορεύεσαι σὰν ἕνας ἴσκιος τῶν ὅσων πρέπει νἄρθουν στὸ μέλλον: ἔτσι θὰ προστάζῃς καὶ προστάζοντας θὰ πηγαίνῃς μπροστά. — Κι ἐγὼ ἀποκρίθηκα: Ντρέπομαι. — Τότε μοῦ εἶπε πάλι χωρὶς φωνή: Πρέπει νὰ γίνῃς ἀκόμα παιδὶ καὶ δίχως ντροπή. — Ἔχεις ἀκόμα τὴν ὑπερηφάνεια τῆς νεότητος, ἀργὰ ἔγινες νέος: ὅμως ὅποιος θέλει νὰ γίνῃ παιδί, πρέπει νὰ ὑπερνικήσῃ τὴ νεότητά του. — Κι ὥρα πολλὴν ἔμεινα συλλογισμένος κι ἔτρεμα. Ὅμως στὸ τέλος εἶπα: Δὲν θέλω. — Τότε ἕνα γέλιο ξέσπασε γύρω μου. Ἀλλοίμονο, πῶς τὸ γέλιο ἐκεῖνο σπάραξε τὰ σπλάχνα μου καὶ μοῦ ξέσχισε τὴν καρδιά! — Καὶ μοῦ εἶπε ἐκείνη γιὰ τελευταία φορά: Ὦ Ζαρατούστρα, οἱ καρποί σου εἶναι ὥριμοι, ὅμως ἐσὺ δὲν εἶσαι ἀκόμα ὥριμος γιὰ τοὺς καρπούς σου!— Πρέπει λοιπὸν νὰ γυρίσῃς πάλι στὴ μοναξιά: γιατὶ ὀφείλεις ἀκόμα νὰ μαλακώσῃς. — Κι ἀφοῦ ξαναγέλασε, χάθηκε: ἔπειτα ὅλα σώπασαν γύρω μου μὲ μιὰ διπλῆ, θαρρεῖς, σιωπή. Ἐγὼ ὅμως κοιτόμουν καταγῆς κι ὁ ἱδρὼς ἔτρεχε ἀπ' τὰ μέλη μου» (Ἡ σιωπηλότερη ὥρα, σελ. 198 - 199). Ἂς μὴν ξεχνοῦμε ὅτι καὶ στὶς δύο περιπτώσεις — καὶ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Ζαρατούστρα — ἐπιτελεῖται ὁ πιὸ αὐτούσια αὐθεντικὸς διάλογος τῆς ψυχῆς μὲ τὸν

μέγας θεὸς ἀπ' αὐτούς, οἱ ὁποῖοι ἀρνοῦνται κἂν πὼς εἶναι θεός ;» «Ποῖοι αὐτοί ;» εἶπα ἐγώ. «Ἕνας», εἶπε, «σύ, δεύτερον ἐγώ». Καὶ ἐγὼ τῆς εἶπα· «Πῶς βεβαιώνεις αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ;» «Ἁπλούστατα», εἶπε. «Ἀπάντησέ μου: δὲν παραδέχεσαι ὅτι ὅλοι οἱ θεοὶ εἶναι εὐδαίμονες καὶ ὡραῖοι, ἢ θὰ ἔφθανες νὰ ἰσχυρισθῆς περὶ οἱουδήποτ' ἐκ τῶν θεῶν, ὅτι δὲν εἶναι ὡραῖος καὶ εὐδαίμων ;».

«Μὰ τὸν θεόν», εἶπα, «ἐγὼ πάντως ὄχι». «Εὐδαίμονας δὲ ὀνομάζεις βέβαια ὅσους ἔχουν τ' ἀγαθὰ καὶ τὰ ὡραῖα· ἢ ὄχι ;» «Φυσικά». «Ἐν τούτοις ἔχεις ἀναγνωρίσει ὅτι ὁ Ἔρως ἀπὸ ἔλλειψιν τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν ὡραίων ποθεῖ ἀκριβῶς αὐτὰ ποὺ τοῦ λείπουν». «Τὸ ἔχω πράγματι παραδεχθῆ». «Τότε πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι θεὸς ὁ στερούμενος τῶν ὡραίων καὶ τῶν ἀγαθῶν ;» «Ἀποκλείεται. ἔτσι τουλάχιστον φαίνεται». «Βλέπεις, λοιπόν, ὅτι καὶ σὺ δὲν θεωρεῖς θεὸν τὸν Ἔρωτα ;»

«Ἀλλὰ τότε», εἶπα, «τί νὰ εἶναι ὁ Ἔρως; θνητός;» «Κάθε ἄλλο». «Μὰ τότε τί;» «Ὅπως καὶ τὰ προηγούμενα παραδείγματα», εἶπε. «κάτι μ ε τ α ξ ὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου». «Δηλαδή, Διοτίμα, τί ;» «Δαίμων μέγας, Σωκράτη. Ἄλλωστε κάθε τι δαιμονικὸν εὑρίσκεται μεταξὺ θεοῦ καὶ θνητοῦ». «Καὶ ποία εἶναι», εἶπα ἐγώ, «ἡ δρᾶσις του ;» «Νὰ μεταφράζῃ καὶ νὰ μεταβιβάζῃ εἰς τοὺς θεοὺς τὰ προερχόμενα ἐκ τῶν ἀνθρώπων καὶ εἰς τοὺς ἀνθρώπους τὰ ἐκ τῶν θεῶν, ἐκείνων μὲν τὰς προσευχὰς καὶ τὰς θυσίας, τούτων δὲ τὰς προσταγὰς καὶ τὰς ἀνταποδόσεις. Εἰς τὸ μέσον δὲ τῶν δύο ὅπως εὑρίσκεται, γεμίζει τὸ κενόν, ὥστε τὸ σύμπαν νὰ ἔχῃ συνοχὴν ἐσωτερικὴν (*ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι*)[36]. Διὰ μέσου τούτου προβαίνει εἰς τὸ ἔργον της καὶ ἡ μαντικὴ ὁλόκληρος καὶ τῶν ἱερέων ἡ τέχνη ἡ σχετικὴ μὲ τὰς θυσίας καὶ τὰς μυσταγωγίας καὶ τὰς ἐπῳδάς, καὶ γενικῶς μὲ τὴν μαγείαν καὶ τὴν γοητείαν[37]. Τὸ θεῖον μὲ τοὺς ἀνθρώπους δὲν ἔρχεται εἰς ἄμεσον συγχρωτισμόν, ἀλλὰ

ἑαυτό της (τὸν μείζονα ἑαυτό της, ποὺ ὀνομάσαμε «ὀργίλη» ἢ «τρομερὴ ἀρχόντισσα», στὴν περίπτωση τοῦ Nietzsche, καὶ Διοτίμα ἢ ἀποκαλυπτικὸ δαιμόνιο, στὴν περίπτωση τοῦ γιοῦ τοῦ Σωφρονίσκου) : Ὁ αὐτοψυχικὸς διάλογος — μέσα στὴ σιωπηλότερη ὥρα καὶ στιγμή, τὴν ἔκσταση —, ποὺ ὁ πλατωνικὸς Θεαίτητος ὀνομάζει σκέψη, φιλοσοφικὴ στοχαστικότητα, καὶ ποὺ πηγὴ κι οὐσία της εἶναι τὸ «ἀπορεῖν» (ἀρχὴ πάσης φιλοσοφίας, κατὰ τὸν Πλάτωνα). Καὶ βλέπομε, στὸ μέρος ἀκριβῶς αὐτὸ τοῦ Συμποσίου, τὸν Σωκράτη, μπρὸς στὶς ἀλλεπάλληλες τοῦ δαίμονά του ἀποκαλύψεις, νὰ πέφτῃ ἀπὸ ἔκπληξη σ' ἔκπληξη.

36. Εἶναι αὐτὸ ποὺ ὁ Πλάτων ἀποκαλεῖ στὸν *Τίμαιον*, *δεσμὸν συναγωγόν*, καὶ ποὺ ὁ Nietzsche ὑμνεῖ, στὸ *Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας*, μ' ἔνταση ἐρωτικὴ παράφορη, στὸ μεθυσμένο του ἄσμα ἀσμάτων: Οἱ ἑπτὰ σφραγίδες (ἢ: τὸ τραγούδι τοῦ Ναὶ καὶ τοῦ Ἀμήν, τραγούδι, ποὺ ἀπ' τὴν πρώτη λέξη του μιλεῖ ἀκριβῶς γιὰ πνεῦμα μαντικό, γιὰ μάντη): «Ἂν εἶμαι μάντης καὶ γεμᾶτος ἀπὸ τὸ μαντικὸ ἐκεῖνο πνεῦμα, ποὺ περπατεῖ σὲ μιὰ ψηλὴν ὀροσειρά, ἀνάμεσα σὲ δυὸ θάλασσες — ἀνάμεσα παρελθόντος καὶ μέλλοντος — «Ἂν ἤπια ποτέ, ρουφώντος στὰ γεμᾶτα, ἀπὸ τὸν ξέχειλον ἀμφορέα τῶν ἀρωμάτων καὶ τῶν ἑνώσεων, ποὺ ὅλα τὰ πράγματα εἶναι καλὰ ἀνακατεμένα — ἂν ἔσμιξε ποτὲ τὸ χέρι μου τὸ ἀπώτατο μὲ τὸ πλησιέστατο, τὴ φωτιὰ μὲ τὸ πνεῦμα, τὴ χαρὰ μὲ τὸν πόνο, τὸ κάκιστο μὲ τὸ κάλλιστο — ἂν εἶμαι κι' ἐγὼ ὁ ἴδιος ἕνας κόκκος ἀπὸ τὸ σωτήριον ἐκεῖνο ἅλας, ποὺ κάνει ὅλα τὰ πράγματα ν' ἀνακατεύονται καλὰ στὸν ἀμφορέα τῶν ἑνώσεων — γιατὶ ὑπάρχει ἕνα ἅλας, ποὺ συμίγει τὸ καλὸ μὲ τὸ κακό· καὶ τὸ κάκιστον ἀκόμα εἶναι ἄξιο νὰ χρησιμεύσῃ γιὰ μοῦρο καὶ γιά τὸ τελευταῖον ἀφρισμένο ἐκχείλισμα» (*Τάδε ἔφη Ζαρατούστρας*, σελ. 308).

37. Ὅπως παρατηρεῖ εὔστοχα ὁ Συκουτρῆς: «Καὶ ὁ Σωκράτης πολλάκις ἐμφανίζεται κατέχων δυνάμεις καὶ μέσα μαγικά (*Χαρμίδης*, 155 e - 157 c, 176 b, *Μένων* 80 a, *Φαίδων* 77 e). Εἶναι καὶ αὐτὸς δ α ί μ ω ν ἢ δ α ι μ ό ν ι ο ς. Καὶ μήπως δαιμονία δὲν εἶναι ἡ δύναμις τοῦ ἔρωτος, ποὺ ἐξασκεῖ εἰς τοὺς νέους;» (Πρβλ. 203 d) (σελ. 138, ὑποσημ. 2).

διὰ τῆς μεσολαβήσεως τούτου συντελεῖται ὁποιαδήποτε ἐπικοινωνία καὶ συνομιλία θεῶν καὶ ἀνθρώπων[38], εἴτε κατὰ τὴν ἐγρήγορσιν εἴτε εἰς τὸν ὕπνον των. Ὅστις εἰς αὐτὰ τὰ ζητήματα εἶν' ἔμπειρος, εἶν' ἕνας ἄνθρωπος δαιμόνιος[39] ἐνῷ ὅστις εἶναι εἰς ἄλλα πράγματα σοφός, εἰς ἐπιστήμην π.χ. ἢ χειρωνακτικὴν ἐργασίαν (*ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινάς*), εἶν' ἕνας βάναυσος. Οἱ δαίμονες λοιπὸν αὐτοὶ εἶναι πολυάριθμοι καὶ διαφόρων εἰδῶν. ἕνας ἐξ αὐτῶν εἶναι καὶ ὁ Ἔρως».

ΕΡΩΤΟΣ ΓΟΝΑΙ (*Συμπόσιον* 203 b-203 c)

Μὲ τὴν ἑπόμενη ἐρώτηση τοῦ Σωκράτη: «πατέρα καὶ μητέρα ποῖον ἔχει;», φθάνομε στὸν ἄκρως βαρυσήμαντο μῦθο τῆς γέννησης τοῦ Ἔρωτος, ποὺ διαδραματίζει, ὡς πρὸς τὸ πρῶτο — τὸ διαλεκτικὸ — μέρος τοῦ σωκρατικοῦ λόγου, τὸν ἴδιο ρόλο μ' ἐκεῖνον τοῦ μύθου τοῦ σπηλαίου σὲ σχέση μὲ τὸ λογικο-διαλεκτικὸ σχῆμα τῆς ὀντολογικῆς γραμμῆς τοῦ ἕκτου βιβλίου τῆς *Πολιτείας*: ὄχι μόνο ἐπενδύει μὲ μυθικὸ — μὲ μαγικὸ — χιτῶνα τὸν λόγο τὸν διαλεκτικὸ τῶν ἐρωταποκρίσεων, ἀλλὰ κι ἀνυπολόγιστα τὸν συμπληρώνει, παρουσιάζοντας ὡς πηγὴ γενέτειρα τοῦ Ἔρωτος, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ Στέρηση-Πενία, ποὺ ἤδη μᾶς ἐγνώρισε ἡ Διαλεκτική, καὶ τὴν ἄλλη ὑφὴ-διά-

---

38. Ἀποκαλυπτικὰ ὁ Nietzsche, στὸ *Ecce Homo*, περιγράφει τὴν ἐπικοινωνία - συνομιλία αὐτὴ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μέσα στὴ στιγμὴ τῆς ἔκστασης — τῆς ἔμπνευσης τῆς πιὸ ἐξωχρονικὰ ἐκστασιακῆς: «— Ἔχει κανείς, κατὰ τὸ τέλος τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνος, μιὰ σαφῆ ἀντίληψη ἐκείνου, ποὺ οἱ ποιηταὶ τῶν μεγάλων ἐποχῶν ὠνόμασαν ἔ μ π ν ε υ σ η; Ἂν ὄχι, εἶμαι πρόθυμος νὰ τὸ ἐξηγήσω ἐδῶ. Μ' ἕνα ἐλάχιστο ὑπόλειμμα προλήψεων μέσα του, μόλις θὰ μποροῦσε στὴν πραγματικότητα ν' ἀποκρούση κανεὶς τὴ γνώμη πὼς εἶναι ἁπλῶς ἡ ἐ ν σ ά ρ κ ω σ ι ς, ὁ δ ι ε ρ μ η ν ε ύ ς, τὸ μ έ ν τ ι ο υ μ ὑ π ε ρ τ ά τ ω ν δ υ ν ά μ ε ω ν. Ἡ ἔννοια τῆς ἀποκαλύψεως στὴν ἐκδοχὴ τοῦ ὅτι ξαφνικὰ κάτι γίνεται ὁρατὸ καὶ ἀκουστὸ μὲ μιὰν ἀνέκφραστην ἀκρίβεια καὶ λεπτότητα, κάτι ποὺ συγκλονίζει καὶ ἀναστατώνει ὡς τὰ μυχιαίτατα, εἶναι ἡ ἁπλὴ περιγραφὴ τῆς πραγματικότητος. Ἀκούει κανεὶς καὶ δὲν ζητᾶ· παίρνει καὶ δὲν ρωτᾶ ποιὸς τοῦ δίνει. Σὰν ἀστραπὴ ἀναλάμπει μιὰ ἰδέα, μὲ ἀναγκαιότητα, χωρὶς δισταγμὸ στὴ μορφὴ — δὲν ἔκανα ποτέ μου ἐκλογή. Μιὰ γ ο η τ ε ί α, τῆς ὁποίας ἡ τεράστια ἔντασις ξεσπᾶ κάποτε σ' ἕνα χείμαρρο δακρύων, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ὁποίας τὸ βῆμα πότε ἐπιταχύνεται καὶ πότε γίνεται ἀργό· μιὰ ὁλοκληρωτικὴ μεταρσίωσις, μὲ μιὰ διακριτικώτατη συναίσθησι ἀπείρων λεπτῶν φρικιάσεων καὶ συγκλονισμῶν, ποὺ φθάνουν μέχρι τῶν δακτύλων τῶν κάτω ἄκρων· ἕνα βάθος εὐδαιμονίας, ποὺ μέσα σ' αὐτὸ ὁ ὑπέρτατος πόνος καὶ ἡ φρίκη δὲν ἐνεργοῦν ὡς ἀντίδρασις, ἀλλὰ σὰν κάτι ὑποχρεωτικό, ἀπαραίτητο, σὰν μιὰ ἀ ν α γ κ α ί α ἀπόχρωσις ἀνάμεσα σὲ μιὰ τέτοια φωτοπλημμύρα· ἕνα ἔνστικτο ρυθμικῶν συνθηκῶν, ποὺ περιλαμβάνει εὐρεῖς κόσμους μορφῶν — τὸ μάκρος, ἡ ἀνάγκη ἑνὸς ὑπερεκτεταμένου ρυθμοῦ, εἶναι σχεδὸν τὸ μέτρον τῆς δυνάμεως τῆς ἐμπνεύσεως, ἕνα εἶδος ἀντισταθμίσεως ἐναντίον τῆς πιέσεως καὶ τῆς ἐντατικότητός της... Καὶ ὅλ' αὐτὰ συμβαίνουν ἐντελῶς ἀθέλητα, σὰν ἕνα ξέσπασμα αἰσθήματος ἐλευθερίας, ἀπαραιτήτου δυνάμεως, θ ε ι ό τ η τ ο ς...».

39. Βλ. *Κρατύλος* 398 c: *Ταύτῃ οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ πάντ' ἄνδρα, ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι.* Τέτοιος, κατὰ πρῶτο λόγο, εἶναι ὁ Σωκράτης.

σταση, τὸν ἄλλο πόλο : τὴν ὑπερπληρότητα καὶ ὑπεραφθονία τὴν ὑπαρξιακή, ποὺ ὀνομάζει Πόρο.

Ἀλλά, πρὶν προχωρήσωμε στὴν ἑρμηνεία τοῦ ἀκρογωνιαίου μύθου αὐτοῦ, ἂς ἀκολουθήσωμε τὸ κείμενο :

«Αὐτὸ» (τὸ πρόβλημα τῶν γονέων τοῦ Ἔρωτος), εἶπε ἡ Διοτίμα, «εἶναι μιὰ ἱστορία ἀρκετὰ μεγάλη, ἀλλὰ θὰ σοῦ τὴν διηγηθῶ. Τὸν καιρὸν λοιπὸν ποὺ ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἡ Ἀφροδίτη, οἱ θεοὶ εἶχαν τραπέζι, μαζὶ μὲ τοὺς ἄλλους καὶ τῆς Μήτιδος ὁ υἱὸς ὁ Πόρος. Ὅταν ἀπόφαγαν, ἦλθεν ἡ Πενία νὰ ἐπαιτήση, ὅπως ἦτο φυσικὸν εἰς μίαν τόσον μεγάλην διασκέδασιν· ἐστέκετο λοιπὸν ἐκεῖ πρὸς τὴν εἴσοδον. Ὁ Πόρος τότε μεθυσμένος ἀπὸ τὸ νέκταρ (κρασὶ δὲν ὑπῆρχε ἀκόμη) κατέβη εἰς τοῦ Διὸς τὸν κῆπον καὶ βαρὺς ὅπως ἦτο, ἔπεσε καὶ ἀπεκοιμήθη. Ἡ Πενία τότε συνέλαβε μέσα εἰς τὴν ἀπορίαν της[40] τὸ σχέδιον ν' ἀποκτήση παιδὶ ἀπὸ τὸν Πόρον[41]. Πηγαίνει λοιπὸν καὶ πλαγιάζει κοντά του· ἔτσι ἀπέκτησε τὸν Ἔρωτα. Δι' αὐτὸν τὸν λόγον ἔγινεν ὁ Ἔρως τῆς Ἀφροδίτης συνοδὸς καὶ ὑπηρέτης (*ἀκόλουθος καὶ θεράπων*), ἐπειδὴ ἐγεννήθη εἰς τὰ γενέθλιά της καὶ συγχρόνως ἐπειδὴ ἐμφύτως εἶν' ἐρωτευμένος μὲ τὸ ὡραῖον, ἡ δὲ Ἀφροδίτη εἶναι ὡραία»[42].

Ἂς προσπαθήσωμε τώρα νὰ ἑρμηνεύσωμε τὸν μῦθο, τὸ παραμύθι αὐτό, ποὺ ἀντίθετα μὲ τὰ κοινὰ τὰ παραμύθια καὶ τοὺς μύθους, ἀντὶ νὰ νανουρίζη καὶ ν' ἀποκοιμίζη, ἀντίθετα ἀφυπνίζει τὴν αἰώνια κοιμωμένη, τὴ Συνείδηση. Μᾶς λέει πὼς ὁ Ἔρως εἶναι ὁ γιὸς τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου, δηλαδὴ τῆς στέρησης καὶ τῆς ἀφθονίας (τῆς ὑλικῆς καὶ τῆς πνευματικῆς). Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ Ἔρως πηγάζει ἀπὸ τὴν ἔλλειψη (τῆς ὁποίας ἔχει φυσικὰ συνείδηση) : ὅσο περισσότερο στερούμεθα κάτι, τόσο καὶ σφοδρότερα τὸ ἐπιθυμοῦμε. Ἡ ἰνδικὴ θεοσοφία φέρνει ὡς παράδειγμα τὴν περίπτωση αὐτοῦ ποὺ πνίγεται. Ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου αὐτοῦ, ποὺ ὡς τὴ στιγμὴ ἐκείνη ἦταν γεμάτη ἀπὸ λογῆς-λογῆς μικροέρωτες κι ἐπιθυμίες (καθὼς ἐπίσης κι ἀπὸ οὐκ ὀλίγη ἀδιαφορία), πλημμυρίζει τότε διὰ μιᾶς ἀπὸ τὴν πιὸ τρομακτικὴ ἔνταση πό-

---

40. Πόση εὐτυχία θὰ αἰσθανόταν, στὴν ἀπερίγραπτη ἀνακούφισή του, ἐκεῖνος πού, βασανιζόμενος φρικτὰ ὡς τότε ἀπὸ τὸ τί νὰ ἐκλέξη, πειθόταν ξαφνικὰ πὼς ἕνα καὶ μοναδικὸ ὑπῆρχε ἐκεῖ μπροστά του — καὶ τίποτε ἄλλο. Ποὺ κινδύνευε νὰ τὸ χάση, ἐκλέγοντας κάτι ἄλλο, φανταστικὸ κι ἀφάνταστα κατώτερο ἢ ἀνύπαρκτο. Ἀσύγκριτα ζωοδότρα ἡ πνοή σου, Πενία, μητέρα τῆς αἴσθησης τοῦ Ἔρωτος, τοῦ Πέρατος, τοῦ Πόρου!

41. Δὲν συμφωνοῦμε μὲ τὸν Συκουτρῆ, ὅταν ἰσχυρίζεται (σελ. 140, ὑποσημ. 3) ὅτι ὁ Πόρος εἶναι ἀποκλειστικὰ ἡ «προσωποποίησις τῆς ἐπινοίας καὶ τοῦ μέσου πρὸς λύσιν μιᾶς δυσκολίας ἢ ἱκανοποίησιν μιᾶς ἀνάγκης, ὄχι τῆς ἰδιότητος ἐκείνης, δυνάμει τῆς ὁποίας εὑρίσκεται τὸ μέσον, ἀλλὰ αὐτῆς ταύτης τῆς εὑρέσεως, ὡς πράξεως, ἢ αὐτοῦ τοῦ μέσου. Ἐντεῦθεν ἡ σημασία τῶν λέξεων ε ὐ π ο ρ ί α (ποὺ εἶναι κάτι διάφορον τοῦ π λ ο ύ τ ο υ) καὶ ἀ π ο ρ ί α». Κατὰ τὴ γνώμη μας, ὁ Πόρος, ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν ἐπινοητικότητα, εἶναι ἀκριβῶς ὁ πλοῦτος ὁ ὑπαρξιακὸς ὁ ἴδιος.

42. *Διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις καὶ ἅμα φύσει ἐραστὴς ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης* (203 c). Θαυμαστὰ ὡραία — κι ἀπὸ ἄποψη ἀκόμα ὕφους — ἡ φράση αὐτὴ τοῦ *Συμποσίου* (ἐξαίσιος ὁ ἑλιγμὸς τοῦ τέλους της!).

θου γιὰ ἕνα καὶ μόνο πρᾶγμα: γιὰ τὸν ἀέρα ποὺ στερεῖται. Ὅλοι οἱ ἄλλοι μικροπόθοι σβήνουν, ἀπότομα ἀπορροφοῦνται μέσα στὸν μοναδικὸν ἔρωτα καὶ πόθο τοῦ ἀέρα. Ὁ Ἔρως λοιπόν, ὡς τέκνο τῆς Πενίας, πηγάζει ἀπὸ τὴ στέρηση καὶ τείνει πρὸς τὸ διαμετρικὰ ἀντίθετό της: τὴν ἀφθονία, τὸν Πόρο. Καὶ τείνοντας ἀέναα πρὸς αὐτόν, ὁ Ἔρως διαρκῶς στρέφει τὰ νῶτα στὴν Πενία, τὴν ἀποφεύγει, τὴ μισεῖ. Ὁ Ἔρως, γιὸς τῆς Πενίας, εἶναι στὴν πραγματικότητα μῖσος τῆς Πενίας κι ἔρως ἀποκλειστικὰ τοῦ Πόρου.

Ἀλλὰ ἡ Πενία, ὡς τέλεια στέρηση-ἔλλειψη-ἔνδεια, τί ἄλλο εἶναι κατὰ βάθος παρὰ αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ Χώρα τοῦ *Τιμαίου*, ἢ τὸ ἀπόλυτο κενὸ τοῦ προκοσμικοῦ διπλοῦ χάους τοῦ Ἀναξαγόρα — ἐνῶ ὁ Πόρος, ἀντιθέτως, ὡς τέλεια ὑπερπληρότητα ὑπαρξιακὴ ἢ μορφική[43], ἀποδεικνύεται κατ' οὐσίαν τὸ συνώνυμο τοῦ παντελῶς Ὄντος τοῦ *Σοφιστοῦ* ἢ τοῦ Νοῦ τοῦ *Τιμαίου* (ἢ ἀκόμη τοῦ κοσμοποιοῦ Σπέρματος-Νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα)[44].

Θὰ λέγαμε, λοιπόν, ὅτι ὁ Ἔρως, ποὺ ἀναβλύζει μέσα ἀπὸ τοὺς κόλπους τῆς Πενίας-Χώρας, εἶναι μίσος τοῦ Κενοῦ ἢ Χάους τοῦ προκοσμικοῦ, ὡς ἀπείρως μεγάλου τῆς *μανώσεως*-διαστολῆς (δηλαδὴ τῆς Χώρας ἢ Πενίας), καὶ εἶναι ἀντίθετα ἔρως τοῦ ἀπόλυτα συμπυκνωμένου μορφικά, τοῦ σπερματικοῦ Πληρώματος τῶν ὄντων, μὲ ἄλλα λόγια τοῦ Πόρου-Σπόρου:

Πενία ἢ Χώρα → Ἔρως → Πόρος-Σπόρος (Σπέρμα)
Πενία ἢ Χώρα ← Μῖσος ← Πόρος-Σπόρος (Σπέρμα)

Τὸ συνδετικὸ ρεῦμα, ποὺ εἶναι ὁ Ἔρως, ἔχει ὡς ἀφετηρία του τὴ Χώρα, ἐνῶ τὸ διαιρετικό, ποὺ εἶναι τὸ Μῖσος, ἀφετηρία καὶ ἀρχὴ ἔχει τὸν Πόρο ἢ Σπέρμα[45].

---

43. Ὁλόκληρη ἡ πλατωνικὴ φιλοσοφία, ὡς ὁλοκληρωτικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν-Μορφῶν, μᾶς δείχνει ὅτι μόνο ἐκεῖ ποὺ ὑπάρχει μορφὴ ὑπάρχει καὶ ὕπαρξη.

44. Ὁ μῦθος τῆς γεννήσεως τοῦ Ἔρωτος μᾶς περιγράφει κατὰ βάθος (μὲ τὴν *ξυνουσίαν* τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου), τὴ σύμμειξη τοῦ προκοσμικοῦ Χάους (δηλαδὴ τῆς Χώρας) μὲ τὸ πλήρωμα τῶν Μορφῶν: μὲ *ἄλλα λόγια*, μὲ τὸ *παντελῶς Ὄν* τοῦ *Σοφιστοῦ* ἢ τὸν κοσμοποιὸ Νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα καὶ τοῦ *Τιμαίου*. Ἔχομε νὰ κάνωμε μὲ μιὰ ἀληθινὴ κοσμογονία, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ κλαζομένιου Προσωκρατικοῦ ἢ τοῦ πυθαγόρειου ἀστρονόμου, τοῦ *Τιμαίου*. Ὁ Ἔρως ἀνατέλλει ταυτόχρονα μὲ τὸν Κόσμο καὶ τὸν Χρόνο. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ὁ πρεσβύτερος τῶν θεῶν, ὅπως τὸν χαρακτηρίζει στὸν λόγο του ὁ Φαῖδρος, ἐπικαλούμενος τὸν προσωκρατικὸ Παρμενίδη: *πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων* (ὁ γιὸς τῆς Μήτιδος, ὁ Πόρος, τὸν Ἔρωτα πρῶτα-πρῶτα *μητίσατο*). Πρεσβύτατος θεὸς — ἢ μᾶλλον δαίμων — ὁ Ἔρως, ποὺ ἀναβλύζει μέσα ἀπὸ τοὺς κόλπους τῆς Πενίας-Χώρας καὶ ποὺ ἀποτελεῖ τὴν πρεσβύτατη ὀντότητα, τὸ τέλος κάθε κοσμικότητος. Ἀλλὰ ταυτόχρονα νεώτατος ὁ Ἔρως (ὅπως τὸν θέλει ὁ λόγος τοῦ Ἀγάθωνος, χωρὶς ὅμως νὰ μπορῇ νὰ τὸ τεκμηριώσῃ φιλοσοφικά), ὡς συντελεστὴς ἀκριβῶς τῆς γέννησης, δηλαδὴ τῆς πιὸ νέας στιγμῆς πάντων τῶν ὄντων.

45. Μελετώντας τὰ ἐλάχιστα ἀποσπάσματα τοῦ Ἀναξαγόρα, ποὺ μᾶς ἔχουν διασωθῇ, διαπιστώνομε ὅτι πρὶν ἀπὸ τὴ σύσταση τοῦ Κόσμου ἔχομε νὰ κάνωμε μ' ἕνα διπλὸ ἄπειρο: τὸ ἀπείρως μικρὸ καὶ τὸ ἀπείρως μεγάλο. Τὸ πρῶτο εἶναι τὸ Σπέρμα, μέσα στὸ ὁποῖο

Καταλαβαίνομε λοιπὸν γιατί, ὅταν ἀγγίζωμε τὸ Σπέρμα (ἢ Πόρο), βρισκόμαστε κιόλας στὸ σημεῖο ἀπ' ὅπου ξεκινάει τὸ ρεῦμα τοῦ Μίσους. Ὅπως μᾶς τὸ δείχνει στὸ κοσμογονικό του ποίημα ὁ Ἐμπεδοκλῆς[46], τὴ στιγμὴ ποὺ

ἔχουν ἀφάνταστα συμπυκνωθῆ ὅλα τὰ προκοσμικὰ *χρήματα*. Τὸ δεύτερο, τὸ ἀπόλυτο Κενό, ποὺ δημιουργεῖται μὲ τὴν ἀποχώρηση ὅλων τῶν *χρημάτων*, ποὺ ἐκτείνονταν κάποτε μέσα στὸν χῶρο του: ἀφήνοντας τώρα τὸν Χῶρο ἐλεύθερο, γιὰ νὰ συσσωρευθοῦν ὅλα μαζὶ μέσα στὸ Σπέρμα. Γι' αὐτὸ δίκαια θ' ἀποκαλούσαμε τὸ ἀπείρως μεγάλο : Κενὸ ἢ Χώρα, σύμφωνα μὲ τὴν ἔκφραση τοῦ Πλάτωνος στὸν *Τίμαιον*. Ἔχομε τὴν ὑπόνοια ὅτι αὐτὸ ποὺ ὁ Ἀναξαγόρας περιγράφει ὡς τὴν προκοσμικὴ κατάσταση τοῦ Χάους, δὲν εἶναι στὴν πραγματικότητα παρὰ ἡ εἰκόνα ποὺ παρουσιάζει τὸ σῶμα τοῦ Κόσμου, ὅταν ὁ κυβερνήτης καὶ δημιουργός του, ὁ Νοῦς, ἔχει ἀποτραβηχθῆ ἀπ' τὸ πηδάλιο τοῦ Κοσμικοῦ Πλοίου. Ὅπως μᾶς ἀποκαλύπτει ὁ μυστηριώδης μῦθος τοῦ *Πολιτικοῦ*, κάθε φορὰ ποὺ ὁ κοσμοποιὸς Νοῦς, ἀπὸ ἐνυπάρχων στὸ Σύμπαν καθίσταται ὑπερβατικός, ὡς πρὸς αὐτό, τὸ κοσμικὸ σῶμα ὑφίσταται τὴν ἴδια τύχη ποὺ ἔχει ἕνα πλοῖο, τὸ ὁποῖο ὁ *οἰακιστής* του παράτησε ἔρμαιο τῆς καταιγίδος. Τὸ πλοῖο ἀρχίζει νὰ τρέμη σύγκορμο, καθὼς *χειμάζεται δεινῶς*, κλυδωνιζόμενο ὁλοένα καὶ πιὸ καταστρεπτικά, τείνοντας ταχύτατα πρὸς τὴν διάλυση καὶ τὸν καταποντισμό. Ἡ, ἀκόμη, τὸ δίχως Νοῦ σῶμα τοῦ Σύμπαντος μοιάζει τότε μὲ τὸν ὁποιοδήποτε μικρόκοσμο, ἀπ' τὸν ὁποῖο ἀπεχώρησε ἡ ψυχή : μεταμορφώνεται σ' ἕνα τεράστιο πτῶμα, ποὺ ἀποσυντίθεται ἀστραπιαῖα. Ὅμως, σ' ἀντίθεση μὲ τὸ μικροκοσμικό, τὸ παγκόσμιο σῶμα θὰ ξαναβρῆ τὴ σύσταση κι ἰσορροπία του, ὅταν φθάση στὰ ἔσχατα τῆς διάλυσης καὶ τοῦ ἀφανισμοῦ : τότε θὰ ἐπέμβη καὶ πάλι ὁ Νοῦς, γιὰ νὰ σώση τὸ κοσμικὸ πλοῖο, ὅπως μᾶς λέει ὁ μῦθος τοῦ *Πολιτικοῦ*. Ἔτσι ἀκριβῶς ἐπεμβαίνει κι ὁ ἀναξαγόρειος Νοῦς τὴν ἔσχατη στιγμή, ὅταν ὁ κόσμος ἔχει μεταβληθῆ σὲ ἀπόλυτη ἀκοσμία: ἀπὸ τὴ μιά, στὴν τέλεια συμπύκνωση τῶν κυττάρων του (στὸ σπέρμα) καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, στὸ Κενὸ ἢ τὴ Χώρα, ποὺ δημιούργησαν τὰ *χρήματα* - κύτταρά του ἀποχωρώντας. Ἐπεμβαίνει, ἐπενεργώντας διπλᾶ πάνω στὸ διπλὸ χάος: ἀραιώνοντας τὸ Σπέρμα — ἢ *ὁμοῦ* τῶν χρημάτων — ἀφ' ἑνός, καὶ συμπυκνώνοντας τὴ Χώρα ἢ Κενό, ἀφ' ἑτέρου.

46. Σύμφωνα μὲ τὸν Ἀκραγαντῖνο στοχαστή, δύο εἶναι ὡς γνωστὸν οἱ ἀρχὲς ποὺ διέπουν καὶ συγκροτοῦν τὸ Σύμπαν: ἡ Φιλότης καὶ τὸ Νεῖκος, ὁ Ἔρως καὶ τὸ Μῖσος. Χάρη στὴν συγκυριαρχία τῶν δύο αὐτῶν μεταφυσικῶν ἀρχῶν, τὰ τέσσερα στοιχεῖα, ποὺ εἶναι τὰ ριζώματα τοῦ Παντὸς (ἡ γῆ, τὸ νερό, ὁ ἀέρας καὶ ἡ φωτιά), ἀναμειγνύονται ἁρμονικά, συνθέτοντας τὸν Σφαῖρο, τὸν σφαιρικὸ Κόσμο. Κάθε φορὰ ποὺ ἡ ἰσορροπημένη δυαρχία τῆς διπλῆς ἀρχῆς καταστρέφεται, εἴτε πρὸς ὄφελος τῆς Φιλότητος εἴτε τοῦ Νείκους, ὁ Σφαῖρος-Κόσμος παύει νὰ ὑφίσταται. Ἀλλὰ τί σχέση μπορεῖ νὰ ὑπάρχη μεταξὺ τοῦ ἐμπεδόκλειου ζεύγους τοῦ Ἔρωτος-Μίσους καὶ τοῦ ἀναξαγόρειου Νοῦ; Νομίζομε πὼς δὲν εἶναι δύσκολο ν' ἀνακαλύψη κανεὶς αὐτὴ τὴ σχέση, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἰδιότητα κι ἐνέργεια τῆς κάθε μιᾶς ἀπ' αὐτὲς τὶς δυὸ Ὀντότητες. Πρῶτα-πρῶτα εἶναι πρόδηλο ὅτι ἡ Φιλότης ἔχει συνδετικὴ ἀρετή, ἐνῶ ἡ δύναμη τοῦ Νείκους εἶναι διαχωριστική. Ἀπὸ τ' ἄλλο μέρος, ὁ Ἀναξαγόρας μᾶς λέει πὼς ὁ Νοῦς, ἐπεμβαίνοντας στὸ Σπέρμα, ἀρχίζει καὶ τὸ δ ι α ι ρ ε ῖ ἀποχωρίζοντας τὰ διάφορα *χρήματα*, ποὺ βρίσκονταν σὲ μιὰ μείξη συνώνυμη τῆς σύμφθαρσης, τῆς τέλειας συνταύτισης. Ἑπόμενο εἶναι ὁ Νοῦς νὰ ἐπενεργῆ ὡς Μῖσος, ὡς ἐμπεδόκλειο Νεῖκος. Ἀλλὰ ἂν ὁ Νοῦς τέμνη καὶ διακρίνη τὸ Σπέρμα, ἀντίστροφα θὰ πρέπει νὰ σ υ ν δ έ η τὴ Χώρα, ποὺ σημαίνει (ὅπως τὸ ἔδειξε ὁ Cornford) κατάσταση ἀπόλυτου διαχωρισμοῦ. Ὅπως κατὰ τὴν προκοσμικὴ περίοδο εἴχαμε μιὰ διαμετρικὴ ἀντίθεση μεταξὺ τῆς ἀπόλυτης συστολῆς τοῦ Σπέρματος καὶ τῆς ἄπειρης διαστολῆς τῆς Χώρας, ἔτσι καὶ

ἡ Φιλότης φθάνει στὸν κολοφῶνα της (ὁπότε ἅπαντα τὰ ὑπαρκτὰ καταποντίζονται μέσα σὲ μιὰ ἀνείπωτη καὶ τερατώδη σύμφθαρση, ἀνάλογη πρὸς τὸ ἀναξαγόρειο Σπέρμα), ἀρχίζει κιόλας τὸ Μῖσος. Καί, ἀντίστροφα, ὅταν πιὰ τὸ Νεῖκος κορυφωθῆ, ἀνατέλλει καὶ πάλι ὁ Ἔρως.

Μὲ ἄλλες λέξεις, ἐὰν πηγὴ τοῦ Ἔρωτος εἶναι ἡ Πενία (ἢ Χώρα), καταγωγὴ τοῦ Μίσους εἶναι ὁ Πόρος. Κι αὐτὸ εὔκολα τὸ ἐννοεῖ κανείς: ἀρκεῖ ν' ἀναλογισθῆ ὅτι, ἂν ἡ στέρηση ἢ ἔνδεια δημιουργῆ πόθο, ἀντίθετα ἡ πλησμονή, ὁ κόρος, προσπορίζει ἀποστροφὴ καὶ μῖσος. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο, ὁ Νοῦς ξεκινάει ἀπὸ τὸν Πόρο-Σπόρο-Κόρο ὡς Νεῖκος (δηλαδὴ ὡς διαιρετική, διαχωριστικὴ ἀρχή), ἐνῶ ἐξορμᾶ ἀπὸ τὴν Πενία-Χώρα ὡς Φιλότης ἢ Ἔρως, ὡς ἀρχὴ συνδετικὴ κι ἑνωτική...

ΕΡΩΤΟΣ ΤΡΟΠΟΣ (*Συμπόσιον* 203 c-203 e)

«Ὡς υἱὸς λοιπὸν τοῦ Πόρου καὶ τῆς Πενίας, ποὺ εἶναι ὁ Ἔρως, συμβαίνει ὥστε ἡ κατάστασίς του νὰ εἶναι ἡ ἑξῆς: Πρῶτα-πρῶτα εἶναι αἰωνίως πένης καὶ κάθε ἄλλο ἀπὸ ἁπαλὸς καὶ ὡραῖος, ὅπως τὸν φαντάζεται ὁ κόσμος. Ἀντιθέτως εἶναι τραχὺς καὶ ἀπεριποίητος καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄστεγος, πλαγιάζει πάντοτε χάμω καὶ χωρὶς στρώματα, κοιμᾶται εἰς τὸ ὕπαιθρον εἰς τὰ κατώφλια καὶ τοὺς δρόμους, ἔχει τῆς μητέρας του τὸ φυσικὸν καὶ ἀχώριστον ἑπομένως σύντροφον τὴν στέρησιν. Ἀφ' ἑτέρου, κατὰ τοῦ πατέρα του τὸ φυσικόν, εἶναι παγιδευτής, πανοῦργος τῶν ὡραίων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν (*ἐπίβουλος ἔστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς*), εἶναι γενναῖος καὶ ριψοκίνδυνος καὶ ἐνεργητικὸς (*ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος*), κυνηγὸς δεινὸς (*θηρευτὴς δεινός*), ἐξυφαίνων νέα διαρκῶς σχέδια (*ἀεί τινας πλέκων μηχανάς*), τῆς φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ προμηθευτὴς (*καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος*), τὴν γνῶσιν ζητῶν ἐπὶ ζωῆς (*φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου*), τρομερὸς εἰς τὸ νὰ μαγεύη μὲ γοητείας, μὲ βότανα, μὲ λόγια ὡραῖα (*δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής*). Μὲ ἀθάνατον ὅμοιος δὲν εἶναι εἰς τὴν φύσιν του οὔτε θνητόν, ἀλλὰ πότε μὲν ἀνθεῖ καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορίαν εὕρη, ἐντὸς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἡμέρας, πότε ἀποθνήσκει καὶ πάλιν ξαναζωντανεύει, χάρις εἰς τὴν πατρικήν του φύσιν (*καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκεται διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν*). «Καὶ πάλιν ὅ,τι ἀποκτᾶ, τοῦ φεύγει διαρκῶς μέσ' ἀπὸ τὰ δάκτυλα. Ἔτσι οὔτε ἄπορος ποτὲ τελείως εἶν' ὁ Ἔρως, οὔτε πλούσιος εἰς μέσα» (*τὸ δὲ πoριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ*).

Στὸ ἐδάφιο ποὺ περιγράφεται ὁ Ἔρωτας σ' ὅλη του τὴν ἀντινομικότητα-αἰνιγματικότητα, αἰσθάνεται κανεὶς ἕνα ρῖγος-σφρῖγος ἀέναα νέο. Τὸν

τώρα, στὴν κοσμικὴ κατάσταση, ἔχομε μιὰ ριζικὴ διαφορὰ ὅσον ἀφορᾶ τὴ δράση τοῦ Νοῦ πάνω στὶς ἀντιθετικὲς αὐτὲς περιοχές: ἂν ἡ ἐπενέργεια τοῦ Νοῦ πάνω στὸ Σπέρμα εἶναι διαιρετικὴ («διακριτική», ὅπως λέει ὁ Πλάτων), θὰ πρέπει ἀσφαλῶς ἡ ἐπενέργειά του ἐπὶ τῆς Χώρας νὰ εἶναι συνδετική, «συγκριτική». Ἔτσι, μόνο θὰ καταστῆ δυνατὸν τὰ χρήματα, ἢ οἱ μορφὲς τοῦ Σπέρματος, ποὺ ὁ Νοῦς ὡς Νεῖκος χώρισε ἀπόλυτα, νὰ ἐπανασυνδεθοῦν, σ χ ε τ ι κ ὰ ὅμως τὴ φορὰ αὐτή, μέσα στοὺς κόλπους τῆς ἄπειρης Χώρας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ξεφυτρώνει καὶ ξαναβλαστάνει, ἀπὸ τὸν ὁλοκληρωτικὸ σπόρο τοῦ Σπέρματος, τὸ πελώριο φυτό, δέντρο τοῦ Κόσμου ...

συνεπαίρνει αὐτὴ ἡ ριπὴ τοῦ τόνου τοῦ πιὸ ἄφοβου, τοῦ πιὸ μεθυστικὰ κι ἐξαίσια ριψοκίνδυνου καὶ τολμηροῦ. Σὰν ἕνας ἀληθινὰ προχριστιανικὸς Ἅγιος Φραγκίσκος τῆς Ἀσσίζης μᾶς ἐμφανίζεται ὁ Ἔρως, ποὺ σκληραγωγημένος, δυναμωμένος καθὼς εἶναι ἀπὸ τὶς στερήσεις, πλημμυρίζει ὁλόκληρος ἀπὸ ἀγέραστο πόθο κι ἔρωτα καὶ νεότητα: ἀνδρεῖος καὶ ριψοκίνδυνος καὶ σύντονος, *θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστὴς* (*Συμπόσιον* 203 d).

Αἰώνια νέος ὁ Ἔρως, ἐπειδὴ οὔτε κἂν γιὰ μιὰ ἀπειροελάχιστη στιγμὴ στάσιμος, οὔτε αὐτὸς οὔτε ὁ πλοῦτος ποὺ πορίζεται. Καθὼς τὸ *ποριζόμενον* διαρκῶς τοῦ διαφεύγει (*ἀεὶ ὑπεκρεῖ*, 203 e), ἀέναα βρίσκεται σὲ κίνηση πρὸς νέα ἀπόκτηση, πρὸς νέα δημιουργία. Ἐπειδὴ ἀέναα ὁ Ἔρως, ὡς στερούμενος τὰ πάντα καὶ συνεπῶς ὡς δεινὸς ἐπιθυμητὴς τῶν πάντων (ἐπιθυμητὴς κατ' ἐξοχὴν δυναμικός), δημιουργεῖ ὁ ἴδιος ὅλα ὅσα στερεῖται (αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ αἰτία, ἢ τὸ «γιατί», τῆς δημιουργικότητός του), χάρη στὴν πορισμότητα-ἐπινοητικότητα ποὺ ἔχει ἀπὸ τὸν πατέρα του τὸν Πόρο (αὐτὸ εἶναι τὸ μέσον ἢ τὸ «πῶς» τῆς δημιουργικότητός του). Ὡς γιὸς τοῦ Πόρου, πράγματι, ὁ Ἔρως εἶναι ὁ ἴδιος πόριμος, δημιουργὸς ἀφθονίας, ἐπινοητὴς τοῦ καλύτερου τρόπου γιὰ νὰ προμηθευτῆ αὐτὸ ποὺ στερεῖται. *Ἀεὶ πλέκων μηχανάς*, μηχανεύεται ἀέναα τὶς πιὸ σοφὲς λύσεις γιὰ νὰ μεταμορφώση τὴν ἔνδεια σὲ πλησμονὴ (εἶναι ἀσύγκριτος μετασχηματιστής, μεταμορφωτής). Κι ὁ τρόπος ὁ πιὸ γόνιμος καὶ ἀποτελεσματικὸς εἶναι ἡ σύνθεση τῶν μεικτῶν, ἡ μείξη καὶ κράση τῶν ἀντιθέτων. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ὁ Ἔρως ἔχει τὴ θαυμαστὴ ἰδιότητα νὰ ἕλκη τὰ ἀντίθετα[47] (καὶ πάνω ἀπ' ὅλα, τὸ *ἄρρεν* καὶ τὸ *θῆλυ*[48]) γιὰ νὰ πληρώση τὸ κενὸ τῆς Πενίας καὶ Ἀνυπαρξίας μὲ

---

47. Ὅπως εἶναι γνωστό, χάρη στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* τοῦ Ἀριστοτέλους, τὰ ζεύγη τῶν ἀντιθέτων κατὰ τοὺς Πυθαγορείους ἦταν τὰ ἑξῆς δέκα: «πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄρρεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν». Τὸ καθένα ἀπ' αὐτὰ τὰ ζεύγη διαδραματίζει σημαντικώτατο ρόλο στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία.

48. Αὐτὸ τὸ πέμπτο γένος, *ἄρρεν καὶ θῆλυ*, παίζει τεράστιο ρόλο στὸν *Τίμαιον*, ἀστρονομικὸ διάλογο πυθαγόρειας ἐμπνεύσεως, ὅπου ὁ Πλάτων συγκρίνει τὸν κοσμοποιὸ Νοῦ μὲ τὸν πατέρα, τὴ Χώρα μὲ τὴ μητέρα καὶ τὸ *ἔκγονόν* τους, τὸν Κόσμο, μὲ τὸ τέκνο. Ἡ Χώρα-Μητέρα δέχεται τοὺς σπόρους (τὶς σπερματικὲς μορφὲς) τοῦ Σπόρου-Πόρου-Νοῦ (χάρη σὲ τί ἄλλο παρὰ στὸν Ἔρωτα;), γεννώντας ἔτσι τὸ Σύμπαν. Ὁ *Τίμαιος* ἀποκαλεῖ τὴ Χώρα *τιθήνη*, δηλαδὴ τροφό: τὸ σπέρμα τοῦ Πατέρα-Νοῦ, ποὺ δέχεται στοὺς κόλπους της, τὸ τρέφει, τὸ διαστέλλει χάρη στὸ Κενό. Κι ἔτσι, ἀπὸ ἀνείπωτα συμπυκνωμένο καὶ ἀπειροελάχιστο ποὺ ἦταν ὡς τότε, ἀναπτύσσεται τώρα, αὐξάνεται ἀραιωνόμενο (ἀλλὰ μὲ τρόπο σχετικό, καὶ ὄχι ἀπόλυτο). Ἔτσι ἐπιτελεῖται ἡ κοσμικὴ γένεση ἢ *γονὴ* (κατὰ τὸν *Κρατύλον* 414 a, *γονὴ* ἐτυμολογικὰ σημαίνει *γονή*).

Ὕπαρξη καὶ Ἀφθονία. Καθὼς ὁ ἴδιος εἶναι φύση ἐνδιάμεση μεταξὺ τῶν ἀντιθέτων, ἀποδεικνύεται τὸ μαγικὸ σταυροδρόμι τῶν μεταμορφώσεων καὶ μετασχηματισμῶν. Τῶν ἀλλεπάλληλων μορφοποιήσεων, ποὺ εἶναι οἱ διάφορες μείξεις καὶ κράσεις, καί, κατὰ συνέπεια, τὰ ἔκγονά τους: τὰ ὑπαρκτά, ὄντα ἐνδιάμεσα μεταξὺ τῆς ριζικῆς ἀνυπαρξίας τοῦ Κενοῦ ἢ Χώρας (τῆς Πενίας), καὶ τῆς τέλειας ὕπαρξης τοῦ Πόρου (Σπόρου ἢ Σπέρματος, κατὰ τὸν Ἀναξαγόρα).

Μιλώντας τὴν ἀναξαγόρεια γλῶσσα, θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσωμε τὰ ἑξῆς: πρῶτα-πρῶτα, ὁ Ἔρως, τείνοντας πρὸς τὸν Πόρο ἢ Σπέρμα, τείνει πρὸς τὴν ἀπόλυτα νέα στιγμὴ τῆς χρονικότητος, τὴ σπερματικὴ στιγμὴ κάθε ὑπαρκτοῦ. (Ἀντίθετα, ἡ Πενία, τὸ Κενό, ἢ ἀκόμη ἡ Χώρα-Ἀνυπαρξία, πρὸς τὴν ὁποία ὁ Ἔρως στρέφει τὰ νῶτα, ἀντιπροσωπεύει στὴ Χρονικότητα τὴν πιὸ γέρικη στιγμή της: τὸ τέλος κάθε ὕπαρξης). Ἑπομένως ὁ Ἔρως, καθὼς εἶναι στραμμένος πρὸς τὴν ἀπόλυτη νεότητα τοῦ Σπέρματος-Πόρου, ἀποδεικνύεται ὁλόκληρος μιὰ παράφορη ἔφεση γιὰ τὸ νέο: ἡ ἴδια εἶναι ἡ *Νόησις*, ποὺ κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴ ἑρμηνεία τοῦ *Κρατύλου*, σημαίνει τὴν *νέου ἕσιν*.

Εἶναι λοιπὸν ὁ Ἔρως συνώνυμος τοῦ Νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα: δημιουργεῖ διαρκῶς νέα ὑπαρκτά, μεικτὰ ποὺ γιὰ νὰ μὴ φθαροῦν καὶ διαλυθοῦν, μέσα στὸν «ἄπειρο πόντο» τῆς Πενίας-Ἀνυπαρξίας, ἀέναα ἀνανεώνει. Καὶ ἡ ἀνανέωση αὐτή, ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὴ «Νόηση», ἀπὸ τὸν Ἔρωτα-Νοῦ, ὄχι μόνο τρέφει, συντηρεῖ, διατηρεῖ τὰ ἀτομικὰ ὄντα, ποὺ εἶναι τὰ δημιουργήματα, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον τὰ καθιστᾶ ἱκανά, ὅπως θὰ δοῦμε λίγο παρακάτω, νὰ δημιουργήσουν μὲ τὴ σειρά τους, ἐξασφαλίζοντας ἔτσι, στὰ μέτρα τοῦ δυνατοῦ, ἕνα εἶδος ἀφθαρσίας, ἀθανασίας στὸ ἐπίπεδο τοῦ γένους. Ὅσο περισσότερο εἴμαστε ἐρωτευμένοι, τόσο καὶ πιὸ δημιουργικοὶ καὶ δαιμόνιοι, ἱκανοὶ νὰ πληρώσωμε κι ἐμεῖς, κατὰ τὴ δύναμή μας, τὸ κενὸ τῆς ἀνυπαρξίας μὲ ὕπαρξη. Καὶ ὅσο περισσότερη ὕπαρξη δημιουργήσωμε (χάρη στὸν Ἔρωτα), τόσο καὶ πιότερο ὑπαρκτοὶ καὶ παρόντες θ' ἀποβοῦμε μέσα στὸ συμπόσιο τῆς Ὕπαρξης καὶ Παρουσίας.

Τὸ πλατωνικὸ *Συμπόσιον* αὐτὴ τὴν ἔννοια ἔχει κατὰ βάθος: δὲν σημαίνει ἁπλῶς μιὰ ἀνθρώπινη εὐωχία, ὅσο καὶ σημαντικὴ πνευματικά κι ἂν εἶναι αὐτή, χάρη στὴν παρουσία τοῦ Σωκράτη. Σημαίνει ἰδίως τὴν παγκόσμια συμποσιακὴ Παρουσία, τὸ Σύμπαν-Συμπόσιο, ὅπου ὁ Ἔρως (ὁ κατ' ἐξοχὴν ἥρως τοῦ διαλόγου) ἀποδεικνύεται ὁ ὑπέρτατος Οἰνοχόος, ὁ δημιουργὸς ὅλων τῶν μειγμάτων καὶ τῶν κράσεων, ὅλων τῶν «κ ρ α σ ι ῶ ν»[49] ποὺ εἶναι τὰ ὑπαρκτά: ἀπὸ τὰ πλέον ἄτονα καὶ κενὰ (στὰ ὁποῖα κυριαρχεῖ ἀκόμη ἡ

---

49. Λέξη ποὺ παράγεται, ὡς γνωστό, ἀπὸ τὴν «κράση».

πενία-ἀπορία-ἀνυπαρξία), ἕως τὰ πιὸ ἔντονα καὶ μεθυστικά, ποὺ δονεῖ ἡ πεμπτουσία τῆς εὐπορίας-εὐφορίας, ὁ Πόρος[50].

Τὰ πάντα εἶναι ἔκγονα τῆς δημιουργικῆς ἀρετῆς τοῦ Ἔρωτος: τῆς μείξεως καὶ κράσεως τῶν ἀντιθέτων. Καὶ πρῶτα-πρῶτα οἱ σκιές, τὰ κατώτερα ὑπαρκτά, σύμφωνα μὲ τὴν ὀντολογικὴ γραμμὴ τῆς *Πολιτείας*, δὲν εἶναι παρὰ μείξεις καὶ κράσεις, ἐρωτικὰ «κρασιὰ» φωτὸς καὶ σκότους[51]. Ἔπειτα τὰ αἰσθητὰ πράγματα καὶ ὄντα τοῦ δευτέρου τμήματος[52] τῆς ὀντολογικῆς γραμ-

---

50. Ἐκεῖνος ποὺ θὰ ἔχη τὴ θεία μοῖρα νὰ ὁδηγηθῆ *ἐφεξῆς καὶ ὀρθῶς* ἀπὸ τὸν Ἔρωτα ὡς τὰ πέρατα τῆς Ὕπαρξης καὶ τῆς Οὐσίας, θὰ δοκιμάση μὲ τὴ σειρὰ ὅλες τὶς ἀποχρώσεις καὶ τὶς γεύσεις τῶν ποτῶν — τῶν ὑπαρκτῶν — ἀπὸ τοὺς ἴσκιους τοῦ Σπηλαίου, ἕως τὶς ὑπέρτατες μορφὲς τῆς Καλλονῆς. Περνώντας διαδοχικὰ ἀπὸ τὰ κράματα καὶ μείγματα, ποὺ λέγονται τέχνες κι ἐπιστῆμες (ἰατρική, μουσική, μαντική, μαθηματικὰ καὶ τέλος Διαλεκτική), καὶ ποὺ ὁ *Φίληβος* ὀνομάζει *θεῶν δόσεις*.

51. Εἶναι τὸ ὄγδοο ζεῦγος τῶν ἀντιθέτων, κατὰ τοὺς Πυθαγορείους. Εὐρύτατα ὁ Πλάτων τὸ χρησιμοποιεῖ, ἰδίως στὸ ἕβδομο βιβλίο τῆς *Πολιτείας*, στὴν ἀλληγορία τοῦ Σπηλαίου. Ἐκεῖ, τὰ αἰσθητὰ ὄντα τοῦ δευτέρου τμήματος (ποὺ παρελαύνουν μπρὸς στὴ φωτιά, ποὺ καίει ἔξω ἀπ' τὴ σπηλιὰ καὶ ποὺ ἀπεικονίζει τὸν κοσμικὸ τροφό, τὸν ἥλιο) δημιουργοῦν, μὲ τὴ διπλῆ συμπαράσταση τοῦ φέγγους τῆς φωτιᾶς αὐτῆς καὶ τοῦ ἀπόλυτου ὡς τότε ἐρέβους τοῦ σπηλαίου, ὅλο τὸ πλήρωμα τῶν ἴσκιων. Βασίλειο τοῦ ἡμίφωτος, ὁ σπηλαιώδης χῶρος πλημμυρίζει κυριολεκτικὰ ἀπὸ τὸ κρᾶμα αὐτὸ τοῦ φέγγους καὶ τοῦ σκότους, ἀπὸ τὸ ρευστὸ μεικτὸ ποὺ εἶναι ἡ κράση τῶν ἀντινομικῶν στοιχείων τῆς ἐκτυφλωτικῆς λάμψης-ἀστραπῆς καὶ τοῦ τέλειου ζόφου. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁλόκληρο τὸ σπήλαιο δὲν εἶναι κατὰ βάθος παρὰ τὸ μεθυσμένο σύμπαν τῶν σκιῶν, τὸ σύμπαν-συμπόσιο τῶν ὕποπτων «κρασιῶν» αὐτῶν ποὺ λέγονται ἀνταύγειες καὶ ἴσκιοι...— Κι ὅταν ὁ Σωκράτης, ὁ μοναδικὸς λυτρωμένος, ἀρχίζη τὴν ἀνηφορικὴ πορεία πρὸς τὴν ἔξοδο, δὲν κάνει κατ' οὐσίαν παρὰ νὰ κολυμπᾶ μὲ πανωραῖο θάρρος ἐνάντια στὸ ρεῦμα, στὴ ροὴ τῶν ἴσκιων. Βγαίνοντας ἔτσι ἀπὸ τὸ κράτος τῶν κατώτερων κραμάτων, γιὰ νὰ εἰσχωρήση μὲς στὴν ἐπικίνδυνη περιοχὴ τοῦ ἄμεικτου καὶ καθαροῦ Ὄντος-Φωτός...

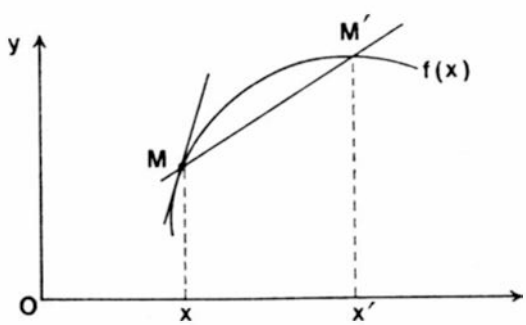
52. Τὰ αἰσθητὰ αὐτὰ πράγματα καὶ ὄντα συναπαρτίζονται ἀπὸ τὰ τέσσερα στοιχεῖα, φωτιά, ἀέρα, νερὸ καὶ γῆ (*Φίληβος* 29 a /b, *Τίμαιος* 31 a ἑπ.), ποὺ συνδέει τὸ ἕνα μὲ τ' ἄλλο ἡ ἀναλογία ἡ μαθηματική, δηλαδὴ ὁ *ἀριθμὸς* (*Τίμαιος* 31 c: *δεσμὸν ... συναγωγὸν ... ἀναλογία ... ἀριθμῶν*). Ὅσον ἀφορᾶ τὰ στοιχεῖα τὰ ἴδια, ὁ αὐτὸς διάλογος (53 c ἑπ.) μᾶς πληροφορεῖ ὅτι συνίστανται ἀπὸ τρίγωνα, μὲ ἄλλα λόγια ἀπὸ γεωμετρικά, μαθηματικὰ ὄντα. Συνεπῶς μποροῦμε νὰ τὰ κατατάξωμε, μαζὶ μὲ τὸν ἀριθμὸ ποὺ τὰ συνδέει, στὸ ὀντολογικὸ ἐπίπεδο τοῦ τρίτου τμήματος, ποὺ ἀποδεικνύεται κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ πηγὴ τῶν ὄντων τοῦ δευτέρου. Τὸ αὐτὸ θὰ λέγαμε καὶ γιὰ τὸ τέταρτο τμῆμα ἐν σχέσει πρὸς τὸ τρίτο. Εἶνσι τῷ ὄντι προφανὲς ὅτι ὅλων τῶν ἐπιστημονικῶν ὄντων τοῦ τρίτου τμήματος ἡ δομὴ δὲν εἶναι παρὰ ὁ ἀριθμὸς (*Φίληβος* 55 e), αὐτὴ ἡ ἐνδιάμεση τρίτη οὐσία, ποὺ γεννήθη μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ Κόσμου χάρη στὴ μείξη τοῦ Ταὐτοῦ καὶ τοῦ Θατέρου. Μὲ ἄλλα λόγια, ὁ ἀριθμὸς ὀφείλει τὴν ὕπαρξη του στὰ νοητὰ εἴδη, ποὺ ἀνήκουν στὸ τέταρτο τμῆμα. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ γεωμετρικὰ διαγράμματα — τὰ τρίγωνα καὶ τὰ στερεὰ σώματα ποὺ αὐτὰ συναπαρτίζουν: δὲν εἶναι, κατὰ βάθος, παρὰ τὰ προϊόντα καὶ τὰ ἔκγονα τῆς πρόσμειξης τοῦ Πόρου-Σπόρου-Σπέρματος ἢ Πέρατος (ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ πλήρωμα τῶν Ἰδεῶν-Μορφῶν) μὲ τὸ ἄπειρο τῆς Χώρας ἢ Πενίας (ἢ παντελῶς μὴ Ὄντος), πρόσμειξης ποὺ αἰτία της δὲν εἶναι παρὰ ὁ Ἔρως...

μῆς : εἶναι κι αὐτὰ εἴτε κράματα μορφῆς καὶ ὕλης, ποὺ ἡ φύση ἢ ὁ ἄνθρωπος ἐπετέλεσαν (ἐὰν πρόκειται γιὰ ἀνόργανα ἢ γιὰ ἀντικείμενα ἀνθρώπινης τέχνης), εἴτε μείγματα τοῦ *ἄρρενος* καὶ τοῦ *θήλεος* (ἐὰν πρόκειται γιὰ ἔμβια ὄντα).

Ἔρχονται κατόπιν οἱ ὀντότητες τοῦ τρίτου τμήματος, οἱ τέχνες κι ἐπιστῆμες : ἡ ἰατρική, τέχνη ἐρωτικὴ τῆς μείξεως τῶν ἀντιθέτων δυνάμεων τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ ὑγροῦ. Ἡ μουσική, τέχνη ἐρωτικὴ κι αὐτὴ τῆς κράσεως τῶν ἀντιθέτων ἤχων. Ἡ μαντική, ποὺ κι αὐτὴ ἀποδεικνύεται ἡ ἐρωτικὴ τέχνη τῆς *ξυνουσίας* ἢ ἕνωσης τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου, τοῦ ἀνθρώπινου καὶ θείου. Τὰ μαθηματικά, ἐπιστήμη τῆς μείξεως καὶ κράσεως τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου[53], τοῦ περιττοῦ καὶ τοῦ ἀρτίου[54], τοῦ

---

53. Ὅπως ἐπιχειρήσαμε νὰ δείξωμε στὴν πραγματεία μας *L'être et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*, Paris 1952, ὅλος ὁ ἀπειροστικὸς λογισμὸς (ποὺ ἀποτελεῖ σημαντικώτατο τομέα τῶν μαθηματικῶν) πηγάζει κατὰ βάθος ἀπὸ τὴν ἀποπεράτωση τοῦ ἀπείρου ἀπὸ τὸ πέρας. Π.χ., ἡ παράγωγος δὲν εἶναι κατ' οὐσίαν παρὰ τὸ μεικτὸ ἢ κοινὸ τῶν δύο τούτων ἀντιθέτων. Μπορεῖ κανεὶς νὰ δώσῃ, πράγματι, τὴν ἀκόλουθη μαθηματικὴ παράσταση ἐν προκειμένῳ : Ἔστω ἡ καμπύλη f(x) καὶ τὸ ἀκίνητο σημεῖο της M(x). Στὴν περίπτωση αὐτή, ἡ Ox εἶναι ποσότητα σταθερή. Ἀντίθετα ἡ Ox΄ εἶναι μεταβλητή, ἐφόσον τὸ σημεῖο M΄ κινεῖται πάνω στὴν f(x). Μποροῦμε λοιπὸν νὰ θεωρήσωμεν τὴν Ox σὰν τὸ *ὅριο* (δηλαδὴ τὸ *πέρας*), πρὸς τὸ ὁποῖο τείνει ἡ Ox΄ (ποὺ μπορεῖ νὰ παραβληθῇ μὲ τὸ *ἄπειρο*), ὅταν ἡ xx΄ τείνῃ πρὸς τὸ μηδέν, ὡς ποσότητα ἀδιάλειπτα μεταβαλλόμενη. Τὸ *μεικτό*, προϊὸν τῆς προσμείξεως τοῦ ὁρίου-πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου, δὲν εἶναι ἄλλο κατὰ βάθος ἀπὸ τὴν ἐφαπτομένη στὸ σημεῖο M τῆς καμπύλης f(x), δηλαδὴ ἀκριβῶς ἡ *παράγωγος* τῆς f(x).



54. Σύμφωνα μὲ τοὺς Πυθαγορείους, ἡ σύμμειξη τῶν δύο αὐτῶν ἀντιθέτων δημιουργεῖ τὴν ἀριθμητική. Ἀλλὰ καὶ στὸν Πλάτωνα συναντοῦμε τὸ περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον, ἰδίως στὴν *Πολιτεία*, ὅπου μὲ *ἀγήρῳ πάθος* μᾶς μιλεῖ γιὰ τὰ Μαθηματικά.

ένὸς καὶ τοῦ πλήθους[55], τοῦ εὐθέως καὶ τοῦ καμπύλου[56], τοῦ τετραγώνου καὶ τοῦ ἑτερομήκους[57].

Τέλος ἡ Διαλεκτική, ποὺ ἀνήκει στὸ τέταρτο τμῆμα, εἶναι ἡ ὑπέρτατα φιλοσοφικὴ (δηλαδὴ ἡ κατ' ἐξοχὴν ἐρωτικὴ) ὑπερεπιστήμη τῆς συμμείξεως τῶν Ἰδεῶν — καὶ πιὸ συγκεκριμένα, κατὰ τὸν *Σοφιστήν*, τοῦ Ὄντος καὶ τοῦ μὴ Ὄντος, τῆς Στάσεως καὶ τῆς Κινήσεως, τοῦ Ταὐτοῦ καὶ τοῦ Θατέρου[58].

Μὲ μιὰ λέξη, τὸ σύμπαν τοῦ Ὑπαρκτοῦ ἀποδεικνύεται τὸ ἀτέρμονο Συμπόσιο ποὺ διέπει ὁ Ἔρως-Δημιουργός, συντελεστὴς τῆς κράσεως τῶν ἀντιθέτων. Ἀλλὰ εἴδαμε προηγουμένως ὅτι ὁ Ἔρως, ὡς τέκνο τῆς Πενίας, πηγάζει ἀπ' αὐτήν, τείνοντας ἀέναα πρὸς τὸ ἀντίθετό της, τὸν Πόρο. Τῆς στρέφει ἀέναα τὰ νῶτα, τὴν ἀποφεύγει, τὴν μισεῖ. Ὁ Ἔρως, γιὸς τῆς Πενίας, εἶναι στὴν πραγματικότητα μῖσος τῆς Στέρησης καὶ ἔρως τῆς ὑπερπληρότητος, ποὺ τ' ὄνομά της εἶναι Πόρος:

Πενία → Ἔρως → Πόρος
Πενία ← Μῖσος ← Πόρος

Ἢ ἀκόμα (γιὰ νὰ χρησιμοποιήσωμε ταυτόχρονα ἀναξαγόρεια, ἐμπεδόκλεια καὶ τῶν Ἀτομικῶν ὁρολογία):

Μηδὲν → Φιλότης → Σπέρμα
Μηδὲν ← Νεῖκος ← Σπέρμα

Διαπιστώσαμε ὅμως, ἤδη, ὅτι ὁ Ἔρως τοῦ *Συμποσίου* ταυτίζεται μὲ τὸν κοσμοποιὸ Νοῦ τοῦ Ἀναξαγόρα. Θὰ μπορούσαμε τώρα νὰ προσθέσωμε ὅτι ὁ Ἔρως-Νοῦς, ὡς μῖσος τῆς Πενίας, τέμνει καὶ διαιρεῖ τὸν Πόρο, δηλαδὴ τὸ ἀναξαγόρειο Σπέρμα (ἢ ἀκόμη τὴν συμπαγῆ σφαῖρα τοῦ παρμενιδικοῦ Ὄντος), ἐνῶ ταυτόχρονα, ὡς ἔρως τοῦ Πόρου, συνδέει καὶ πληροῖ τὸ κενό,

---

55. Τὸ τρίτο ζεῦγος, *ἓν καὶ πλῆθος*, τὸ βρίσκομε στὸν *Παρμενίδη* καὶ στὸν *Φίληβο*. Πρόκειται γιὰ τὸ κατ' ἐξοχὴν διαλεκτικό, γνωσιολογικὸ πρόβλημα τῆς πορείας τοῦ Πνεύματος ἀπὸ τὸ Ἕνα στὰ πολλὰ κι ἀπ' τὰ πολλὰ στὸ Ἕνα. Ἓν καὶ πλῆθος συμβολίζουν τὸ Πέρας καὶ τὸ Ἄπειρον, ἐνῶ οἱ διαδοχικὲς κράσεις των ἀντιπροσωπεύουν τὰ ὄντα καὶ ὑπαρκτὰ τοῦ κόσμου — στὴ μαθηματικότητά τους: καθένα ἀπ' αὐτὰ εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἕνα καὶ πολλά, ἀφοῦ καθένα ἀποτελεῖται ἀπὸ μόρια ἀπειράριθμα, μαθηματικὰ συντεταγμένα (καθὼς μ' ἐνάργεια μᾶς τὸ δείχνει ἡ σύγχρονη μικροφυσική).

56. Εἶναι τὸ ἕβδομο ζεῦγος τῶν Πυθαγορείων, σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους ἡ σύμμειξη τῶν δύο αὐτῶν ἀντιθέτων δημιουργεῖ ὅλη τὴ γεωμετρία, ἐπιστήμη ποὺ ἀποτελεῖ (μαζὶ μὲ τὴν ἀριθμητικὴ) τὸ σύμπαν τὸ μαθηματικό, τὸ ταξιθετούμενο, κατὰ τὸν Πλάτωνα, στὸ τρίτο τμῆμα τῆς ὀντολογικῆς γραμμῆς τῆς *Πολιτείας*.

57. Ὅσον ἀφορᾶ τὸ ζεῦγος τοῦτο (ὄγδοο, κατὰ σειρά, σύμφωνα μὲ τοὺς Πυθαγορείους), ἀποτελεῖ κι αὐτό, μαζὶ μὲ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ καμπύλον, τὸ κύριο συστατικό, τὸ ἀληθινὸ *ρίζωμα* τῆς ἐπιστήμης ποὺ λέγεται γεωμετρία — καί, μὲ μιὰ λέξη, μαθηματικά. Θὰ μπορούσαμε ἑπομένως νὰ ἐπαναλάβωμε ἐδῶ ὅ,τι εἴπαμε λίγο πιὸ πάνω, ἀναφορικὰ μὲ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ καμπύλον.

58. Οἱ ὅροι ποὺ μεταχειρίζεται ὁ *Σοφιστὴς* περιγράφοντας τὴ σύμμειξη (ἢ *συμπλοκὴ*) τῶν Ἰδεῶν εἶναι ὅροι ἐρωτικοί: *ἐθέλειν ... δέχεται* (252 e ... 253 c).

τὸ μηδὲν τῆς Πενίας-Ἀνυπαρξίας. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο δημιουργεῖ καὶ τὴ μακροκοσμικὴ καὶ τὴ μικροκοσμικὴ ὕπαρξη. Συντελεστὴς καὶ διαίρεσης καὶ συναγωγῆς, ἔχει ἐπομένως τὴ διπλῆ ἰδιότητα τῆς ὑπέρτατης Αἰτίας: τὴ συγκριτικὴ τοῦ τετάρτου *γένους* τοῦ *Φιλήβου*, ποὺ ὅπως ἀποδείξαμε στὴν πραγματεία μας *«Τὸ Εἶναι καὶ ἡ σύνθεση τῶν μεικτῶν στὸν Φίληβον»* (βλ. σημ. 53), συμπίπτει μὲ τὴν διακριτικὴ ἰδιότητα τοῦ πέμπτου.

Ἔτσι ὁ Ἔρως-Νοῦς-Δημιουργὸς εἶναι τὸ οὐράνιο τόξο ποὺ συνδέει τοὺς πόλους τοῦ Ὑπαρκτοῦ, μὴν ἐπιτρέποντας (ὅπως τονίζει τὸ *Συμπόσιον*[59]) τὸ παραμικρὸ χάσμα, τὴν ἐλάχιστη ἀσυνέχεια καὶ ρωγμὴ στὴν Ὕπαρξη. Ὡς Ἔρως-Μῖσος, πάλι, ταυτίζεται μὲ τὸ *διαΐον* τοῦ *Κρατύλου*, ποὺ διασχίζει καὶ διακοσμεῖ τὰ πάντα. Εἶναι τότε τὸ οὐράνιο βέλος τοῦ *ἀεὶ βάλλοντος* Ἀπόλλωνος, ποὺ μᾶς περιγράφει ὁ αὐτὸς διάλογος: συντελεστὴς ἀέναης τομῆς, μουσικὸς καὶ ἀστρονόμος, μαντικός, θεραπευτής, ρυθμιστὴς τῆς παγκόσμιας ἁρμονίας[60].

Ὅπως ἐδείξαμε σὲ προηγούμενη μελέτη μας (*«Ἡ δημιουργικότης τοῦ Ἀγαθοῦ καὶ ἡ μεταφυσικὴ τῆς πλατωνικῆς Μείξεως»*)[60α], ἡ σύνθεση τῶν μεικτῶν συνεπάγεται ταυτόχρονα τὴ συγκριτικὴ καὶ τὴ διακριτικὴ ἀρετὴ τῆς Αἰτίας. Χάρη στὴ συγκριτικὴ ἐπιτελεῖται ἡ σύνθεση καὶ συναγωγὴ τῶν ἀντιθέτων: τοῦ Πέρατος καὶ τοῦ Ἀπείρου, τοῦ Σπέρματος καὶ τῆς Χώρας, τοῦ Πόρου καὶ τῆς Πενίας. (Ἡ Αἰτία ἢ Νοῦς, ὡς Ἔρως, ἕλκει τὸ Ἄπειρο πρὸς τὸ Πέρας, τὴ Χώρα πρὸς τὸ Σπέρμα, τὴν Πενία πρὸς τὸν Πόρο). Χάρη τώρα στὴν «διακριτική», ὡς βέλος τὸ Πέρας διασχίζει τὸ Ἄπειρο, τὸ Σπέρμα τὴ Χώρα, ὁ Πόρος τὴν Πενία ...

Τονίσαμε ὅλως ἰδιαιτέρως τὴ δημιουργικότητα τοῦ Ἔρωτος — ποὺ θεωροῦμε ὡς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἰδιότητα-ἀρετή του: ὁ Ἔρως, εἶναι ἕνα ρεῦμα πορειμότητος, ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν Πενία καὶ κατευθύνεται πρὸς τὸν Πόρο, καθιστάμενος ὅλο καὶ πορειμώτερος, καθὼς πλησιάζει πρὸς αὐτὸν (ἀντιθέτως ὅσο πιὸ κοντὰ βρίσκεται ἀκόμα στὴν Πενία τόσο καὶ πιὸ ἄπορος-ἄπειρος[61]).

---

59. *Συμπόσιον* 202 e: *ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.*

60. Βλ. *Études platoniciennes*, Alexandrie 1959, σελ. 198-202.

60α. *La créativité du Bien et la métaphysique platonicienne*, «Sophia» 1959.

61. Ἄπειρος εἶναι αὐτὸς ποὺ δὲν ἔχει *πεῖρας* ἢ *πέρας* — ἢ ἀκόμη πεῖρα. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ τοῦ λείπει ἡ αἴσθηση τοῦ πέρατος, ἀποδεικνύεται ἀδέξιος καὶ δίχως πεῖρα. Ἔχει τὴν ἐντύπωση τοῦ ἀπειράριθμου, τοῦ κυριολεκτικὰ ἄπειρου. Ἀγνοεῖ παντάπασι τὸ ἀριστοτελικὸ *ἀνάγκη πῆ στῆναι*. Κι ἔτσι μπροστὰ σὲ μιὰ εὐκαιρία, ἀνίκανος νὰ αἰσθανθῇ τὸ ἀνεπανάληπτο, τὴ μοναδικότητά της, τὴν ἀφήνει καὶ χάνεται, βέβαιος ὄντας πὼς σὰν κι αὐτὴν θὰ παρουσιασθοῦν ἕνα σωρὸ ἄλλες. Τυφλωμένος ἀπὸ τὴ σειρήνα «ἀπειρότητα», ἀδυνατεῖ νὰ διακρίνῃ τὸ περίγραμμα τῶν ὑπαρκτῶν, τὸ πέρας-τέρμα τους. Καὶ ἄπειρος καθὼς εἶναι καθίσταται ταυτόχρονα ἄπορος κι ἀμήχανος, ζώντας μέσα σὲ μιὰ ἀφθονία

Τὸν θεωρήσαμε στὸν κολοφῶνα του, ὅταν τελικὰ συμπίπτη καὶ ταυτίζεται μὲ τὸν πατέρα του τὸν Πόρο : τότε ἀποβαίνει ὁ Ἔρως-Νοῦς, δημιουργὸς τοῦ Κόσμου — παύοντας νἄναι ἕνα *μεταξύ*, καθὼς ἀγγίζει τὸ ὕψιστο σημεῖο τῆς ὕπαρξής του. Ἀλλὰ αὐτὴ εἶναι περίπτωση ὁριακή, ὅπως ὁριακὴ περίπτωση εἶναι καὶ ὅταν ὁ Ἔρως βρίσκεται στὸ ἐλάχιστο τῆς πορειμότητός του, μὴν ἔχοντας ἀκόμα ἀποσπασθῆ ἀπὸ τὴν Πενία. Γενικὰ παραμένει ἕνα «ἐνδιάμεσο» μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ἀκρογωνιαίων πόλων — τῆς Πενίας καὶ τοῦ Πόρου — κι ἔτσι πρέπει νὰ τὸν ἀντικρύσωμε, ἂν θέλωμε νὰ καταλάβωμε τὴν ἰδιότητά του ὡς *φιλοσόφου*.

ΕΡΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ (*Συμπόσιον* 203 e-204 c)

Καθὼς μᾶς λέει τὸ κείμενο τοῦ Συμποσίου, «εὑρίσκεται εἰς τὸ μέσον μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθείας. Τὰ πράγματα δηλαδὴ ἔχουν ὡς ἑξῆς: θεὸς κανένας δὲν φιλοσοφεῖ, οὔτε ποθεῖ σοφὸς νὰ γίνη, ἀφοῦ εἶναι· ὁμοίως καὶ οἱοσδήποτε ἄλλος εἶναι σοφὸς δὲν φιλοσοφεῖ[62]. Ἀφ' ἑτέρου οὔτε οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦν οὔτε ποθοῦν σοφοὶ νὰ γίνουν. Διότι αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι τὸ κακὸν τῆς ἀμαθείας, τὸ ὅτι, χωρὶς νὰ εἶναι κανεὶς τέλειος καὶ φρόνιμος (*καλὸν κἀγαθὸν μηδὲ φρόνιμον*), πιστεύει πὼς εἶναι ὅσον τοῦ χρειάζεται· ἐπομένως, ὅστις δὲν φαντάζεται ὅτι τοῦ λείπει τίποτε, δὲν ἔχει τὸν πόθον ἐκείνου, τὸ ὁποῖον δὲν φαντάζεται πὼς τοῦ χρειάζεται».

«Καὶ ποῖοι εἶναι τότε οἱ φιλοσοφοῦντες, Διοτίμα», ἠρώτησα ἐγώ, «ἀφοῦ δὲν εἶναι μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς;»

«Μὰ αὐτὸ ἐπιτέλους», εἶπε, «εἶναι καὶ εἰς ἕνα παιδὶ φανερόν: ἀκριβῶς ὅσοι εὑρίσκονται εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τῶν δύο» (*οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων*). «Μεταξὺ αὐτῶν θὰ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ὁ Ἔρως. Διότι ἡ σοφία ἀνήκει φυσικὰ εἰς τὰ ὡραιότερα πράγματα· ὁ Ἔρως εἶναι ἔρως πρὸς τὸ ὡραῖον· κατ' ἀνάγκην ἄρα ὁ Ἔρως εἶναι φιλόσοφος, καὶ ὡς φιλόσοφος εὑρίσκεται μεταξὺ τῆς σοφίας καὶ τῆς ἀμαθείας. Ὀφείλεται δὲ καὶ τοῦτο εἰς τὴν καταγωγήν του, ἐπειδὴ εἶναι ἀπὸ πατέρα μὲν σοφὸν καὶ πολυμήχανον (*πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστι καὶ εὐπόρου*), ἀπὸ μητέρα δὲ ἀμήχανον καὶ ὄχι σοφὴν (*μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου*). Αὐτὴ λοιπὸν εἶναι, ἀγαπητὲ Σωκράτη, ἡ φύσις τοῦ δαίμονος. Αὐτὸ δὲ ποὺ σὺ ἐξέλαβες ὡς Ἔρωτα, δὲν εἶναι διόλου παράξενον αὐτὸ ποὺ σοῦ συνέβη· ἐξέλαβες, ὑποθέτω (καὶ τὸ συμπεραίνω ἀπ' ὅσα λέγεις), τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἔρωτος ὡς Ἔρωτα, ὄχι τὸ ὑποκείμενον[63] ἐντεῦθεν, νομίζω, ἀντίκρυζες τὸν Ἔρωτα ὡς κάτι πανεύμορφον. Διότι ὄντως τὸ ἀντικείμενον τοῦ Ἔρωτος εἶναι ὡραῖον, τρυφερόν, τέλειον, ἀξιομακάριστον (*καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἁβρὸν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν*)· τὸ ὑποκείμενον ὅμως τοῦ Ἔρωτος ἔχει διαφορετικὴν ἐμφάνισιν, ὅπως ἐγὼ σοῦ τὴν περιέγραψα» (203 e-204 c).

ἀπατηλή, ἀνήμπορος τελικὰ νὰ πορευθῆ μέσα στὴν Ὕπαρξη. Τὸ ἀντίθετο ἀκριβῶς συμβαίνει στὸν πόριμο γιὸ τοῦ Πόρου — τὸν ὅλο πορειμότητα καὶ πεῖρα Ἔρωτα. (Δίκαια λοιπὸν μιλεῖ ὁ Καβάφης, στὸ ἀριστουργηματικὰ πλαστικό του ποίημα *Στοῦ καφενείου τὴν εἴσοδο* γιὰ τὴν «ἄκρα πεῖρα» τοῦ Ἔρωτος...)

62. *Λύσις* 218 a: *τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί εἰσιν οὗτοι.*

63. Τὸ ὑποκείμενο τοῦ Ἔρωτος εἶναι ὁ ἐρωτευμένος δέκτης, ποὺ πομπός του εἶναι τὸ ἀντικείμενο τὸ ἐρωτικὸ — τῆς Ὁμορφιᾶς τὸ θαῦμα ...

Ὅλο αὐτὸ τὸ ἐδάφιο εἶναι κατὰ βάθος ἡ ἐφαρμογή, ἀπὸ γνωσιολογικῆς σκοπιᾶς, τῆς μεγάλης ἀλήθειας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἀνυπέρθετος ὅρος τοῦ κάθε πόθου κι ἔρωτος εἶναι ἡ στέρηση. Μόνον αὐτὸς ποὺ μέσα του βαθιὰ συνειδητοποίησε τὴν ἔλλειψη τῆς οὐσιαστικῆς γνώσης (ὄχι φυσικὰ τὴν κονιορτώδη κι ἀποξηραντικὴ πολυμάθεια, ποὺ καμμιὰ πνευματικότητα δὲν ἔχει, ἀλλὰ τὴν ἀληθινὴ καὶ γνήσια γνώση, ποὺ δὲν ἀποσκοπεῖ παρὰ στὸ ν' ἀδράξη τὸν παλμό, μέσα στὴν Ὕπαρξη, τῆς Πεμπτουσίας), μόνον αὐτός θὰ κινηθῆ γεμάτος ἔφεση — γεμάτος ἀπὸ τὸν ἔρωτα ποὺ λέγεται Φιλοσοφία[64] — πρὸς τὴν τεράστια περιπέτεια[65] τῆς ἐπιστήμης τοῦ Οὐσιώδους. Μὲ μιὰ λέξη, τὸ νὰ μὴν ἀγνοῆ πιὰ κανεὶς τὴν ἄγνοιά του, ἀποδεικνύεται ἡ conditio sine qua non κάθε παιδείας αὐθεντικὰ πνευματικῆς, αὐτούσια φιλοσοφημένης ...

Τέτοια ἀκριβῶς ἡ περίπτωση τοῦ Ἔρωτος — κι ἀκόμη αὐτοῦ ποὺ εἶναι ἡ ἴδια, θαρρεῖς, ἡ ἐνσάρκωσή του ἐδῶ κάτω: τοῦ Σωκράτη. Ὅταν ὁ τελευταῖος αὐτὸς δηλώνη πὼς *ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα*, δὲν κάνει κατ' οὐσίαν παρὰ ν' ἀνοίγη τὸν δρόμο διάπλατα μεγάλο πρὸς τὴ γνώση, ἐφ' ὅσον τὸ διαμετρικὰ ἀντίθετο τῆς γνώσης δὲν εἶναι ἡ ἄγνοια, ἀλλὰ ἡ ἄγνοια τῆς ἀγνοίας.

Ὅσον καιρὸ τὸ πνεῦμα μας διέπεται ἀπ' αὐτήν, μᾶς εἶναι τελείως ἀδύνατο νὰ πραγματοποιήσωμε τὴν ἐλάχιστη πνευματικὴ τάση-ἀνάταση-ἀνάσταση. Γιὰ νὰ μεταμορφωθοῦμε γνωσιολογικά, γιὰ νὰ μποῦμε στὴν ὁδὸ τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς παιδείας, πρέπει ἀπαραίτητα νὰ μεταμορφώσωμε τὴν ἄγνοια τῆς ἀγνοίας μας σὲ γνώση. Ἀλλὰ ὁ ζοφερὸς ὄγκος τῆς ἀγνοίας στὸ τετράγωνο εἶναι τόσο ἀπελπιστικὰ ἀκατέργαστος καὶ ἄμορφος, ὥστε ἀποβαίνει κυριολεκτικὰ ἀδύνατο νὰ μεταμορφωθῆ δ·ὰ μιᾶς στὸ ὅλο μορφὲς πλήρωμα τῆς μόρφωσης καὶ γνώσης. Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς ὁ Σωκράτης — ὡς ἐνσάρκωση τοῦ Ἔρωτος — προβαίνει χάρη σ' ἕνα ἐνδιάμεσο σταθμό, σ' ἕνα *μεταξύ:* περνώντας ἀπὸ τὴ μέση κατάσταση, ποὺ λέγεται γνώση τῆς ἀγνοίας (*οἶδα-οὐκ οἶδα*). Χάρη σ' αὐτήν, ἀποβάλλεται κιόλας ἕνα πολὺ μεγάλο μέρος τῆς ἀρχικῆς, ὁλοκληρωτικῆς, πνευματικῆς ἀμορφίας. Τὸ τρομερὸ στρῶμα

---

64. Ἡ Φιλοσοφία, ποὺ οὐσιαστικὰ εἶναι πόθος κι ἔρωτας, κατάντησε στὶς μέρες μας σοφὸς (μίσος ὁλόγεμος) «ἐξυπναδικισμὸς» — μιὰ λυσσαλέα ἀνάδειξη τοῦ Ἐγὼ ὅλη φθόνο...

65. Ὁ Anatole France ὠνόμασε τὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Bergson τὸ «μυθιστόρημα τοῦ κόσμου». Πῶς θὰ τὸ ὠνόμαζε λοιπὸν τὸ πλατωνικὸ φιλοσόφημα, ἂν ὄχι τὸ ὑπερμυθιστόρημα τοῦ Ὑπαρκτοῦ; Ὑπερμυθιστόρημα μὲ ὑπερήρωα τὸν αἰνιγματικὸ καὶ δαιμόνιο Σωκράτη, ποὺ ἀπ' τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος του δὲν εἶναι παρὰ ἡ τέλεια ἐνσάρκωση τοῦ ὑπερδαίμονος ποὺ λέγεται Ἔρωτας, Φιλότης. Ἂς πάρωμε τὴ φτώχεια του: στὸ παραλήρημά του ὁ Ἀλκιβιάδης θὰ μᾶς περιγράψη τόσο φτωχὸ τὸν Σωκράτη, ὅσο ὁ Σωκράτης στὸν λόγο του τὸν Ἔρωτα. Ἀλλὰ ὁ θεῖος πάμφτωχος αὐτὸς — ὁ ὑπερπλούσιος, ὑπερούσιος πένης — ἀπόλυτα καταφρονεῖ, ὅπως τὸ δείχνει στὸν *Οἰκονομικόν* του ὁ Ξενοφῶν τὰ πλούτη ...

τῆς λήθης ποὺ συνήθως καλύπτει τὴν ψυχή, κωλύοντάς την, παραλύοντάς την, τελείως σχεδὸν νεκρώνοντάς την γνωσιολογικά, τήκεται, διαλύεται κιόλας κάτω ἀπὸ τὴν πύρινη πνοὴ τοῦ Ἔρωτος[66] — ἢ τῆς ἐνσάρκωσής του, τοῦ Σωκράτη.

Τὸ νὰ συνειδητοποιήσῃ πράγματι κανεὶς τὴ στέρηση, τὴν ἔλλειψη, τὴν πενία τὴν γνωσιολογική, σημαίνει νὰ καταστῇ αὐτόματα ὁ ἐ ρ ω τ ε υ μ έ ν ο ς τ ῆ ς γ ν ώ σ ε ω ς. Ὅπως τὸ λέει ἡ ἱέρεια κάθε ἐπιστήμης καὶ σοφίας, ἡ θεία Διοτίμα, ὁ Ἔρως εἶναι τέκνο τῆς Πενίας. Χωρὶς τὴ συνειδητοποίηση τῆς στέρησης, γνωσιολογικὸς ἔρωτας καὶ πόθος δὲν γεννιέται, καὶ συνεπῶς καμμιὰ ἔφεση παιδείας, καμμιὰ παιδεία-φιλοσοφία, μόρφωση ἀληθινὴ καμμιά.

Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὁ Σωκράτης ἀποδεικνύεται ὁ μεγάλος μεταμορφωτὴς-μορφωτὴς τῶν ψυχῶν: μεταμορφώνει τὴν ψυχικὴ ἀμορφία σὲ μόρφωση, τὴν ἄγνοια κι ἀμάθεια σὲ μάθηση καὶ γνώση, ἀπολυτρώνοντας τὰ πνεύματα, ὁ τρανὸς μετασχηματιστής, παντάπασι ἀπελευθερώνοντάς τα ἀπὸ τὴ δυσπορία-ἀφορία τους. Μετουσιώνει, ὁ ὑπερούσιος ἐμπνευστής, τὴν ἀπορία κι ἄνοια σὲ νοῦ καὶ πόρο, χάρη στὸν πορημώτατο Ἔρωτα, τὸν ἀπαράμιλλο ὁδηγὸ στὶς σφαῖρες τῆς Στοχαστικότητος καὶ τῆς Φιλοσοφίας.

(Ἀκολουθεῖ στὸν ἑπόμενο τόμο τῆς «Φιλοσοφίας» τὸ Δεύτερο Μέρος μὲ τὰ ἑξῆς θέματα: Τόκος ἐν καλῷ. Ἀθανασίας πόθος. Τόκος ἐν ψυχῇ. Οἱ ἀναβαθμοὶ τῆς τελικῆς μυήσεως. Ὁ τελευταῖος ἀναβαθμός.)

---

66. Ὅπως καὶ τὸ σῶμα, τὸ ψυχικὸ συγκρότημα ἀποδεικνύεται κι αὐτὸ ἕνα πλήρωμα πόρων, ποὺ τὶς περισσότερες φορὲς εἶναι κλειστοί, γεμᾶτοι λίπη, ἐμφράγματα. Ἀλλὰ οἱ ὑπερακτῖνες ποὺ ἐκπέμπει τὸ Κάλλος — ἢ τὰ εἴδωλά του — καῖνε, εἰσχωρώντας (*διαΐόν, κάον*), τὰ ἐμφράγματα-κωλύματα, ἀνοίγοντας τοὺς πόρους. Ὁ Ἔρως (ποὺ σχετίζεται ὡς *ἵμερος* μὲ τὴ ροή, ἢ τὸ *ἱέναι* τῶν μορίων) εἶναι Πόριμος... Εἶναι ὁ Ἔρως *φαρμακεύς*: γιατρεύει τὴν ψυχικὴ ἀρτηριοσκλήρωση. Κι ἔτσι ὁ γιὸς τοῦ Πόρου ἀποβαίνει, ὡς *πόριμος*, ὁ συντελεστὴς τῆς εὐπορίας-εὐφορίας τῶν πνευμάτων... Ἀπὸ ἄπορη καὶ στεῖρα, ἡ ψυχὴ καθίσταται εὔπορη κι εὔφορη, καθὼς τείνει πρὸς τὸν Πόρο... Ἀλλὰ ἀνοίγοντας, ἀ ν α ν ε ώ ν ε τ α ι. Παύει ἡ ψυχὴ νὰ παραμένῃ γέρικη, ἀπολιθωμένη. Δὲν φθίνει πιά, ἀλλὰ αὐξάνεται, διαστέλλεται ποιοτικά. Κάθε της γήρασμα πιὰ τερματίζεται, ἐπειδή, χάρη στὸν πόριμο γιὸ τοῦ Πόρου, *πορίζεται χρόνον πάντα* (*Συμπόσιον* 208 a). Ἀνοίγει καὶ χαίρεται: ψυχοπνευματικὴ ἄνοιξη, εὐφροσύνη...

EXTASE, INITIATION ET VISION-CONTEMPLATION SUPRÊME DANS LE «BANQUET» DE PLATON

Résumé.

Socrate est prié à un banquet qu'Agathon offre à ses amis pour fêter sa première tragédie qui vient d'obtenir le premier prix. Or, étant l'existant le plus conforme à l'essence même de l'Existence (qui est la continuité foncière), Socrate est le συνεχὴς-συνεπὴς par excellence. Il s'ensuit qu'il tient à être préparé au festin : c'est ainsi que, chemin faisant, il ne fait que réflechir sur ce qui est l'âme même de toute féstivité, de tout banquet, à savoir l'Amour, facteur de liaison des opposés, et, par là, agent suprême de toute mixtion constitutive de συμπόσιον, ce dernier, pris dans un sens matériel aussi bien que spirituel, n'est essentiellement qu'affaire de mélange. C'est justement en méditant de plus en plus intensement sur Eros, divinité de tout banquet, que Socrate, personnification même de l'esprit de continuité et de conséquence, finit par se confondre avec l'objet même de sa méditation — en d'autres termes, sombrer dans la méditation la plus extatique. C'est dans cette extase méditative que notre penseur rencontre son démon, c'est-à-dire sa Diotime. Car cette «étrangère de Mantinée», dont il parlera avec un tel recueillement, lorsque son tour sera arrivé de faire l'éloge de l'Amour, ne sera de toute évidence que la personnification même de son génie le plus intime : le δαιμόνιον.

L'extase sera donc salutaire à l'invité au festin d'Agathon : elle le prépare, au plus haut point, au banquet spirituel, dont il sera en fait l'amphitryon. Grâce à elle, il sera capable de détruire point par point les grandes lignes du discours d'Agathon sur Eros, en démontrant (d'abord par le Logos) que celui-ci n'aime précisement la Beauté que parce qu'il s'en trouve privé. A ce titre, l'Amour ne peut être lui-même ni tendre ni jeune ni beau, ainsi qu'Agathon le pense. Diotime, le démon, ou encore l'inconscient le plus profond de Socrate, lui a révélé lors de l'extase que le fondement de toute tension érotique et démiurgique n'est que la privation : pour désirer profondement quelque chose et vouloir vraiment le créer, il faut, de toute nécessité, en éprouver le manque. Ainsi que nous le montre le mythe, Eros a comme parents Πενία et Πόρος : il jaillit du sein même de la Privation (sa mère), pour lui tourner aussitôt le dos, tendant avec un extrême désir vers la plénitude du Poros (son père). Par conséquent, il est à présumer que pour se procurer cette abondance-plénitude existentielle, il doit faire oeuvre de création, de démiurgie, de ποίησις en un mot. Celle-ci consisterait dans ce mouvement qui mène du non-être à l'être. Voilà pourquoi Eros est créateur, démiurge, poète, au

sens large et plénier du mot. Etant une entité antinomique, le μεταξὺ entre les contraires absolus de la Penia et du Poros, il s'avère un carrefour, un noeud de contradictions. Par sa naissance il réunit dans son sein, à la fois, l'être et le non-être, la plénitude et la privation, la beauté et la laideur, la parfaite connaissance et l'ignorance parfaite (c'est la raison pour laquelle il est philosophe) ; bref, tous les opposés. C'est ainsi qu'il se révèle l'agent par excellence de l'union des contraires, source de créativité et pour lui et pour tout être mortel possédé par lui, ainsi que nous allons le constater à la deuxième partie de cette étude, dans le chapitre intitulé Τόκος ἐν καλῷ.

Thessalonique N.-J. Boussoulas

ERKKA MAULA, Hauho, Finland

THE CONSTANTS OF NATURE

A STUDY IN THE EARLY HISTORY OF NATURAL LAW*

The concept of scientific progress is often characterized by saying that «what was previously considered a constant of nature, in later analysis turns out to be a variable» (cf. Ketonen [6], pp. 477-480). Although ambiguous, this maxim nevertheless points towards a number of relevant factors worthy of a closer examination in the history of science. First of all, it refers to the Greek idea of knowledge that is based on invariances discovered in nature and arranged into rational (or, at times, speculative) patterns. Secondly, it refers implicitly to the perpetual oscillation between permanent features in

---

* This paper was read at the Research Center for Greek Philosophy of the Academy of Athens in May, 1974, at the invitation of Professor Johannes Theodoracopoulos. I hereby would like to pay homage to my teacher, Professor Oiva Ketonen, University of Helsinki, on the occasion of his sixtieth birthday. His book on the Great World Order [6] kindled my interest in the history and philosophy of the exact sciences. — References to the Bibliography are made in square brackets, references to formulae in round brackets:

[1] Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, London 1956⁴
[2] Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, New York 1970
[3] Hare, R.M., *Plato and the Mathematicians*, in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London 1965
[4] Heath, T.L., *Aristarchus of Samos*, Oxford 1913
[5] Heath, T.L., *A History of Greek Mathematics*, vol. 1-2, Oxford 1921
[6] Ketonen O., *Suuri Maailmanjärjestys*, Helsinki 1948
[7] Lasserre F., *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin 1966
[8] Maula E., *Ancient Shadows and Hours*, in «Annales Universitatis Turkuensis», Ser. B, Tom. 126, Turku 1973.
[9] Maula E., *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*, Helsinki (Comm. Hum. Litt. vol. 50 - Societas Scientiarum Fennica) 1974
[10] Mittelstrass J., *Die Rettung der Phänomene*, Berlin 1962
[11] Mittelstrass J., *Neuzeit und Aufklärung*, New York 1970
[12] Neugebauer O., *On the Hippopede of Eudoxus*, «Scripta Mathematica» 19 (1953)
[13] Neugebauer O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Copenhagen 1957²
[14] Schiaparelli, G.V., *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, «Publl. del R. Osservatorio di Brera in Milano» IX (1875).

the world-order and permanent features in the formulae that are supposed to express the natural laws, in the search for such invariances. And finally it brings into the concept of a scientific paradigm the important methodological aspect. For although the history of science is often done in the narrow sense of recording only the results of science, these to my mind should be contrasted with the contemporary world-view, scientific terminology, epistemological ideal, and analytical means.

While the quest of the cosmological and epistemological context of the superseded results justifies the philosophical investigations of a past science, terminological studies undertaken even in complete linguistic isolation do not seem to need any justification. But the modern historian of science still seems to be obliged to give reasons for investigations of past scientific methods, perhaps due to ancient doxographical traditions, which recorded the results but omitted the methods of science. Witness the history of the theory of homocentric spheres, to the beginnings of which this case-study is devoted.

But since the bearing force behind the ever renewed historical interpretations of past events is the accruing knowledge of the interdependence of the historical facts and the (improving) historical methods, I do not see any justification for the separation of the results from the methods in the discussion of other sciences either. True, this combines the interests of the historian of science with those of the philosopher of science, but I believe that both parties will gain from this combination.

1. The semination of the scientific law of nature.

Supposing there is a clear distinction between an invariable world-order and an invariable formula that is meant to describe this world-order, what would the first explicit formulation of a natural law look like?

We need not be concerned here with certain modern schools which tend to eliminate the whole distinction in favour of an entirely formal approach to all questions of order, for this was not the Greek way of thinking. Nor do we need to restrict ourselves to the extreme Parmenidean concept of strict immutability of the world-order even at the expense of explaining all change as illusory, although such a view (in a modified form not alien to some moderns) might be expressed by one invariable formula or diagram. Nor do we need to look for such doctrines alone which assume that the search for truth presupposes a structural isomorphism between the natural processes and the method of investigation (like the dialectics of nature and the dialectical method), or a functional isomorphism between the knower and the known

(expressed e.g. in the maxim «like knows like» or any such phrase of the Socratic and Atomist schools).

Nay, we may start with the admission of changes in nature and nevertheless look for invariances in these changes, expressible in clear-cut formulae. Hence not even Zeno (nor Plato in the *Parmenides*) has fathered the concept of natural law, although he certainly has done much for the growth of the axiomatic method. What about the Atomists, then? Certainly the Vortex might have implied a distinction between the concepts of a period (T), angular speed ($\omega = 1/T$) and linear speed ($v = r\omega$), although this perhaps never can be documented. Likewise the concept of the resistance of the intermediary substance was capable of explaining a number of natural phenomena, including the Sun's longitudinal anomaly, the seasonal Mediterranean North-East winds and the brightness of the celestial objects (excluding the Moon). And we happen to know that the mathematician Hippocrates tried to axiomatize the Atomists' doctrines. But even if we take all these ingredients together, they do not amount to what might be called a natural law. At best, the conglomerate could be called a qualitative description; the descriptive element is simply too strong for the explicit formulation of a natural law, although it might have been judged adequate for the contemporary concept of world-order. For we can suggest a likely set of axioms which Hippocrates probably pondered: they have included references to the dualism of void and matter; a very great, or even infinite number of atoms; a finite number of kinds of atoms; a very great, or even infinitely great space; a very long, or even infinitely long duration of time; and so forth. We cannot be very far from the birth-place of the concept of natural law, however, for Democritus' auxiliary concepts include the celestial sphere, and there is the suggestion (VS 2, p. 141) that one of Democritus' works dealt with «projections of the armillary sphere on a plane».

It is the last point mentioned, the rational element and geometrical design exhibited in the world-order, that makes it futile, in my opinion, to try to extract any natural laws (in the modern sense of the term) from the Babylonian mathematical astronomy. True, there is an element of prediction and skilful arithmetical techniques, and the practical results are at times even better than the Greek ones. But, as Neugebauer has pointed out ([13], cf. p. 156), the Babylonian methods «nowhere point to an interpretation through a combination of circular motions or any other mechanical model»[1]. And the Mesopotamian mathematical tools, the zigzag and step functions, practical-

1. Neugebauer has also shown that Egyptian mathematics simply was not adequate for astronomical calculations of any complexity.

ly exclude such models. I am willing to admit, though, that this is a matter of taste. One can well consider such revisions of the concept of natural law as do not presuppose any underlying geometrical models. The idea of starting from «pure facts» might even appeal strongly to a bold spirit, although in that case the principles of the economy of thought and of the axiomatic system, and the concept of Protophysik, which have already shown their fruitfulness in the interpretation of Greek science, perhaps must be jettisoned. It is not unthinkable, however, that a discovery of one single clay-tablet may drastically change our views on Babylonian science in these respects.

For the reasons given above, I would suggest that the first «natural laws» are to be found in Greek science, and in the period after Democritus. This implies Pythagorean astronomy and mathematics as their conceptual environment — not Pythagoras' own teaching and not eve nthe Philolaic system, but rather the Platonic—Eudoxan research programme of «saving the phenomena». The postulates of uniform circular motion and constant angular velocities, where the diurnal rotation of the sphere of the fixed stars is the swiftest of all (for these assumptions see Mittelstrass, [10], [11]), adumbrate the axiomatic element. The celestial sphere accounts for the geometrical model. And Plato's insight into the role of mathematics (for which see Hare, [3]), together with the Academicians' and Eudoxus' contributions to, and refinements of, the contemporary (Pythagorean) mathematics, will provide the mathematical techniques and the formulae for the expression of a «natural law»[2]. I would like to add that although Plato on many grounds can be discussed separately from Eudoxus, the *Timaeus* fragmentary astronomy can, and should, be discussed with reference to Eudoxus' cosmology. Indeed it was

2. I would like to remind the reader here that I am using the terms «natural law», «laws of nature» and «law» in rather a modern sense, without claiming that Plato or Eudoxus ever used these t e r m s to denote the concept of natural law. On the other hand, I am inclined to think that, no matter which terms were used, e.g. *desmos* as in Plato, the concept of the laws of nature was properly understood by Plato and Eudoxus. Perhaps I may quote from a letter of Professor Johathan Hodge, University of Pittsburgh. «My only reservation is about your phraseology, and concerns the use of the word «law». It may well be that the Greeks believed, enunciated and used many propositions that would meet any reasonable criteria for the application of the term «law». However, this would have to be argued for explicitly, surely, given that they very rarely invoked the l e g a l m e t a p h o r in asserting and specifying orderliness in natural changes. I have not found the literature on «law», «natural law», «law of nature» etc. very helpful in this regard, since it does not really confront the key issue directly: Were those, like Philo and the Stoics, who first systematically explicated their convictions about nature's orderliness in terms of the legal, or better, the constitutional analogy, were they simply giving a new gloss on an old doctrine or did they transform it in the process of rephrasing it?»

my working hypothesis in [9], which has turned out to be quite fruitful, that Plato's f r a m e o f r e f e r e n c e was Eudoxus' theory of the homocentric spheres. Now Eudoxus' theory was developed further mainly through generalization. Hence the scientific progress within this paradigm presumably could be outlined with reference to the maxim about the constants and variables in the explicit formulation of a natural law. On the other hand, if we start from the later formulations of Eudoxus' theory — from Torriano in the XVI Century, through Ptolemy, Hipparchus, Apollonius, Eratosthenes, Aristotle and Callippus — and return to Eudoxus again, we must ask whether a l l later variables are reduced step by step into constants. At least some of them do reduce. But alterations have been made also with respect to the axiomatic element, the models, and the computing techniques.

Nonetheless the degeneration of variables into constants is a useful measure, since it indicates the accuracy of observation and the length of observation series. In Ptolemy and Hipparchus the eccentricity of the solar orbit for instance remains a constant that was included in their laws of nature in the planetary theory. In fact the eccentricity is not a constant, but the period of its regular change was too long (T = 96000 years) for the ancient instruments. Again the obliquity of the ecliptic was considered a constant by the ancients[3]. Its regular change within certain limits ($21^0 39' \leq \varepsilon \leq 24^0 36'$) was not observed, because of the long period (T = 41000 years). And to take a third example, the motion of the solstitial and equinoctial points was not discovered before Hipparchus, although it can be observed in far shorter periods (50.26″ p.a. or 1^0 in about 72 years; yet Ptolemy still used a constant: 1^0 per century, *Syntaxis,* vii, 2). This means in fact that no earlier observation series could be consulted with respect to star-maps, although observations of the planetary periods (of the Babylonian type, where random errors in the long run balanced each other) may have suggested rounded-off values.

As we noted, the progress made within the paradigm of the homocentric spheres touched also features other than periods of the theory. Hence we must look for quite different constants in Eudoxus' system, too. Changes in computing techniques, for instance, may have contributed to the gradual abandoning of the predilection for integers and simple ratios in Pythagorean mathematics. Of this predilection there are clear indications also in Eudoxus. And changes in the model (the celestial sphere with 26 nested planetary spheres) and in the axiomatic element, made it possible for Eudoxus' followers

3. Or do we hear the first voices of doubt in certain explanations of the Milky Way as the Sun's «original route»? (Aëtius III 1, 2, cf. Heath [4], pp. 117-118). Professor Holger Thesleff informs me that if these ideas were Pythagorean, they probably derive from the mythological *ak ousma* tradition and not from the «mathematical» sect.

to abandon certain Eudoxan constants, for instance the equality of the astronomical seasons. Eudoxus' equalization meant jettisoning Euctemon's and Meton's discoveries of the inequality of the seasons (given in *Ars Eudoxi* as 90, 90, 92 and 93 days; the modern values to the nearest whole day are, 92, 89, 90 and 94 days) made some sixty years earlier. And this is just one example of Eudoxus' omissions of (direct) observational data, for which he was criticized even in ancient times. On the other hand, considering Eudoxus' achievements in mathematics (see e.g. [12]) and mathematical geography (see e.g. [8]), it is not warranted to simply record these omissions, but we must study to what extent they derive from his method. Likewise we must study how long observation series would have shown that they a r e omissions. With these broader aspects in mind I shall discuss Eudoxus' method and the considerable number of constant values ascribed to his system in tradition.

And lest the more general historical perspectives be forgotten, it is as well to remember the depth of Eudoxus' mathematical insight[4]. Dedekind's theory of the irrational numbers draws directly on Eudoxus (Eucl. v, *Def.* 5), and there is a direct line from Eudoxus to Weierstrass, too (cf. Heath [5] i., pp. 326-327). Moreover, it is well known that, through Archimedes, Eudoxus has begun anotner line of development, which leads to integral calculus. In these directions Eudoxus' results fertilize much later mathematical thought, because his methods, the theory of proportion and the method of exhaustion, were known, too. It is different with Eudoxus' astronomical results: Schiaparelli [14] had to substitute his own conjectures for Eudoxus' parameters, since he did not know Eudoxus' method.

2. On the background of Eudoxus' method.

I have outlined the reconstruction programme for Eudoxus' theory in my studies in the homocentric spheres [9]. It amounts to claiming that all previous attempts have failed because they have started from the scattered parameter values attached to the system. Instead, one should begin with the reconstruction of Eudoxus' method and computing techniques and see whether these parameter values can be obtained through their medium. For various reasons, which it is unnecessary to repeat here, I suggested that there indeed is one computing technique which is capable of explaining both the known unproblematic features of Eudoxus' system and, in addition to these, its known oddities and idiosyncrasies, e.g. the fictitious deviation postulated

4. For a discussion of Eudoxus' importance in the history of mathematical analysis see e.g. my paper *The Elements of Analysis*, Proceedings of the XIVth International Congress of the History of Science, 19-27.8.1974, Tokyo and Kyoto, Japan.

for the third solar sphere (for the discussion of this feature by other commentators see Lasserre [7], pp. 201-203). The computing technique in question is at our disposal as soon as we have means of solving a generalized quadratic equation (which in fact gives the periods of two combined spherical motions studied in terms of their plane projections), conceived of as a proportion:[5]

$$(1)\quad \frac{xy}{x \pm y} = \frac{T^{comb} n}{n}$$

(where T^{comb} is the period of the combined motion and n an integer or rational fraction)

I would now make the additional claim that the proportion (1) is the explicit formulation of the only «natural law» needed in Eudoxus' system.

Although (1) is superficially similar to Apollonius' pivotal formula (see Ketonen [6], pp. 130-143), which can be given in the form

$$(2)\quad \frac{T^{syn}\, T^{sid}}{T^{syn} + T^{sid}} = T_{Sun}$$

(where T^{syn}, T^{sid} are the synodic and sidereal periods of a planet and T_{Sun} the period of the Sun)

there is no other explicit connection except this formal resemblance between (1) and (2). We shall not discuss in this case-study whether there is a historical connection between them, discoverable in a more general survey. How is (1) constructed? Leaving aside the problems of the transmission of Babylonian scientific knowledge into Greece about one generation earlier than Neugebauer presumes (see [13], esp. pp. 150-151) — for in my opinion they will be satisfactorily answered by my results — I submit that the starting-point has been the so-called «normal forms» of Babylonian mathematics. In these «normal forms» (Neugebauer's term) two numbers should be found when (a) their product and (b) their sum or difference is given:

$$(3)\quad \begin{cases} xy = a \\ x \pm y = b \end{cases}$$

Transforming the two equations of (3) into two linear equations

$$(4)\quad \begin{cases} x \pm y = b \\ x \mp y = \sqrt{b^2 \mp 4a} \end{cases}$$

the solution follows (see [13], p. 41) as

$$(5)\quad \begin{cases} x = \frac{b}{2} + \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 \mp a} \\ y = \pm \frac{b}{2} \mp \sqrt{\left(\frac{b}{2}\right)^2 \mp a} \end{cases}$$

From the two equations of (3) we obtain

$$(6)\quad \frac{xy}{x \pm y} = \frac{a}{b}$$

5. There is no obvious term for equation in Eudoxus, but «proportion» of course is a commonplace. Alternatively we could start from the concept of a (generalized) harmonic mean; cf. [7], pp. 175f.

which is, of course, an obvious step as soon as (3) is known. Moreover, (6) can be conceived of as a proportion.

But there is only one solution to (3). In order to gain more freedom of operation, it is quite natural to generalize (3) or (6) by multiplying both *a* and *b* by *n* (where *n* is an integer or a rational fraction). It is a natural step for Eudoxus especially, since it can be based on the *Elementa,* v. 15, which, according to all traditions, belongs to Eudoxus' contribution to Euclid. But making now $a/b = T^{comb}$ we obtain the proportion (1). That is to say, we have introduced an auxiliary parameter *n* into the proportion (6). What does (1) express, then? Before the methods of spherical trigonometry were introduced (say between Menelaos' day and Theodosius' time), either only qualitative results were obtained or else graphical methods were used in the studies of spherical motions. As Neugebauer says ([13] p. 161), one of these seems to have been based on the discovery that stereographic projection of the sphere maps circles into circles. Hipparchus, who had no spherical trigonometry at his disposal, may have solved spherical triangles by the method of stereographic projection. More modest problems of circular motions in sphere, however, may have been studied even much earlier by means of their projections to a plane. Witness the work of Autolycus of Pitane[6]. This is still only one generation after Eudoxus. But then we have the title of Democritus' work mentioned above, which suggests that problems similar to those of Autolycus were discussed even before Eudoxus. If indeed «armillary spheres» of any complexity were constructed[7], the discovery that stereographic projection maps circles into circles would have been almost inevitable. But we shall see that even far simpler graphical means, viz. the cross sections of the celestial sphere, will suffice in the analysis of Eudoxus' circular motions. I am inclined, therefore, to follow Dicks here and to drop too advanced and anachronistic instruments from Plato's table— leaving only a s p h a i r i o n at most (cf. *Ep.* ii, 312 d). So I assert that this was enough for Eudoxus, and that (1) gives the period of the combined motion of two other motions (which are combined) characterized by their angular speeds, provided we can «solve» the proportion (1).

But what does one imply by saying that two motions are c o m b i n e d and characterized by their angular velocities? It is perfectly in order for a classical scholar to maintain that «Eudoxus combined the planetary motions

---

6. Written perhaps about 330-300 B.C.; cf. *The Books of Autolykos: On a Moving Sphere and On Risings and Settings,* ed. and tr. F. Bruin and A. Vondjidis, Am. Univ. in Beirut, Beirut 1971.

7. See Cornford's opinion [1], pp. 74, 135; Wilamowitz, *Platon,* II, p. 390; and Apelt's *Platons Dialoge Timaios und Kritias...* n. 89, p. 163; but consult also Dicks [2] p. 120 sq.

in the sphere», but he must also face the logical consequences of this statement. If any two planetary motions are combined and computed, this means, in Eudoxus' day, that their projections are drawn on a plane, and the computations are made with reference to their angular speeds. This is a very difficult research programme, unless sufficiently strong analytical and synthetic means can be provided. Let us take the combination of the motions of the first and second Eudoxan spheres of any planet as an example. Because the diurnal westward rotation of the fixed stars, represented by the first planetary spheres, is the swiftest motion of the system, and because the second spheres (according to the Eudoxan tradition) are credited with an eastward motion, their combination is of the following type:

$$(7)\quad \omega_{I}^{ind(W)} - \omega_{II}^{ind(E)} = \omega_{II}^{comb(W)}$$

I have used here the indices (ind, comb) to denote the individual and combined motions. Since the rotation of the sphere of the fixed stars is not caused by any other outer motion or agent in Eudoxus, the first sphere is credited with the individual motion alone. The directions of rotation are also indicated (W or E), and I reserve the negative sign for eastward motions. Subindices (I, II) point to the first and second sphere. Now, since $\omega = 1/T$ (cycle per period), we obtain from (7) the form :

$$(8)\quad \frac{1}{T_{I}^{ind}} - \frac{1}{T_{II}^{ind}} = \frac{1}{T_{II}^{comb}}$$

where the directions of rotation have been omitted. But (8) is tantamount to part of the proportion (6), which can be generalized so as to obtain (1).

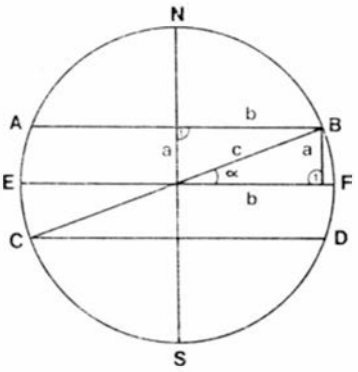
The result of this analysis of combined motions is one of the cornerstones in [9]. It amounts to the assertion that all second, third and fourth planetary spheres in Eudoxus, in so far as they are combined, must be credited with two motions (one individual, another combined) and hence also with two periods. But the extant Eudoxan tradition ascribes one motion and one period only to each planetary sphere. Hence either one must credit Eudoxus with too advanced mathematical methods, or drop the idea of combined motions, or else be prepared to account for the «extra» motions and periods. Now there are in the extant Eudoxan traditions certain hints, which it is unnecessary to rally here, at these «additional motions and periods» in Eudoxus' lunar and solar theories. Having shown my hand, however, I shall simply proceed and see whether the results will warrant my claim.

Before going into a detailed analysis of Eudoxus' method, it is wise to remember that if (1) indeed is the only «natural law» in Eudoxus, it must be capable of explaining a great number of things. Not only the known planetary periods but also others only vaguely referred to, like the «long» lunar

and solar periods implied by the «slow» motions of the respective third spheres. And in addition to these the directions of rotation known from tradition (from Simplicius on), the axial inclinations of the third and fourth spheres, and so forth. These I call s u r f a c e p a r a m e t e r values. They in turn depend on what I call s t r u c t u r a l p a r a m e t e r values. The structural parameter values include the Eudoxan value for the obliquity of the ecliptic (which cannot have been based on direct g n o m o n observations, since the Sun was credited with a fictitious additional deviation from the ecliptic). That obviously restricts the choice of the axial inclinations mentioned. The traditional periods, too, may depend on one or several other periods (considered more fundamental for some reason) — be that the (unknown) Eudoxan luni-solar cycle, or Plato's «perfect year» (*Tim.* 39), should my working hypothesis about the frame of reference in the *Timaeus* hold good, or yet something else. And also the pattern followed in combining planetary motions belongs to the structural features essential in the reconstruction of Eudoxus' system.

Now my claim that (1) is the sole «natural law» in Eudoxus implies that whatever hierarchy of parameters we take, it is crowned by (1), on which all structural parameter values depend. Since these parameter hierarchies are discussed in more detail in [9], I give just one example of their interesting connections. It is a fact that the Eudoxan obliquity of the ecliptic can be computed starting from T=30 days for the month, and T=360 days for the year, on which all other traditional planetary periods in turn depend. What are these particular connections? First, T=360 days is the calendaric year and T = 30 days is the length of the calendaric «full» month. The s i d e r e a l periods are «one year» for Venus and Mercury, two for Mars, 12 for Jupiter and 30 for Saturn. Second, all s y n o d i c periods known from the tradition, can be conceived of in the following way. $T^{syn}_{Venus} = 570$ days $= \frac{360 + 780}{2}$ days or the arithmetical mean of the calendaric year and the true Martian synodic period. $T^{syn}_{Mercury} = 110$ days which, since the Greeks rounded off by simply cancelling the fractions (cf. [13], p. 68), can be made $110\frac{10}{13}$ days $= 2 \cdot \frac{2 \cdot 30 \cdot 360}{30 + 360}$ days or double the harmonic mean of the calendaric month and year. $T_{Mars} = 260$ days $= 1/3 \cdot 780$ days $= 4/3 \cdot \frac{30 + 360}{2}$ days or four thirds of the arithmetical mean of the calendaric month and year. And $T^{syn}_{Jupiter} = T^{syn}_{Saturn} = 390$ days $= 2 \cdot \frac{30 + 360}{2}$ or double the arithmetical mean of the calendaric month and year. The

third point reinforces the second one. On an additive interpretation of Plato's «great h a r m o n i a» we obtain, as duly pointed out in [9], a right-angled triangle which determines an excellent value for the Eudoxan obliquity of the ecliptic. Its hypotenuse is equal to $39 = 3 + 9 + 27$ or the sum of Plato's «triple intervals», and its shorter sides equal $15 = 1 + 2 + 4 + 8$ or the sum of Plato's «double intervals», and 36. The triangle in question appears in the cross-section of the celestial sphere as follows.



(where c = 39, a = 15, b = 36, and $\alpha = 22°37'$)

Fig. 1. Cross section of the celestial sphere. AB is a diameter of the summer tropic, CD a diameter of the winter tropic, EF a diameter of the equator, CB a diameter of the ecliptic, N the North Pole, S the South Pole, and α the obliquity of the ecliptic.

In determining α the relative lengths of the sides of the triangle are needed. Hence we can equally well multiply all sides by ten and obtain ($a = 150$, $b = 360$, and $c = 390$). The full importance of this triangle will be seen later, but suffice it to say that $b = 360$ and $c = 390$ can be conceived of as geometrical representations of the Eudoxan periods for the Sun, Jupiter and Saturn, while $(c - b) = 30$ represents the lunar period of thirty days. But the same triangle, the preconceived geometrical scheme which made it necessary to postulate the fictitious solar motion, can be obtained also through the application of the rule for generating Pythagorean triples (see [13], p. 39).

$$(9) \quad \begin{cases} c = p^2 + q^2 \\ a = p^2 - q^2 \\ b = 2pq \end{cases}$$

(where p and q are arbitrary integers which are relatively prime and not simultaneously odd, and $p > q$)

Several ancient commentators have attested that there are Pythagorean triples in Plato, who knew either (9) or some more particular rule. If we take Plato's basic «triple» and «double» intervals (3 and 2), and make ($p = 3$, $q = 2$), we obtain ($c = 13$, $a = 5$, $b = 12$) from (9). It may be noted that this is the simplest case where ($q \neq 1$). Multiplying the sides (a, b, c) by thirty we

obtain the same triangle (c = 390, b = 360, a = 150) again. Hence there is in fact both a «Pythagorean» and a «linear» or additive genesis for it. This means, among other things, that at least some Eudoxan periods can be interpreted in terms of Pythagorean triples (and hence in terms of p, q), and also in the geometrical terms of line segments (a, b, c), and the same holds for at least some acute angles. In fact, we shall see that all Eudoxan periods can be so interpreted. This amounts to a synthesis of the Pythagorean and Hippocratic mathematics.

Perhaps these remarks will suffice for a discussion of the background of Eudoxus' method.

3. Eudoxus' method of analysis and synthesis.

I shall now discuss the mathematical character of the computing techniques needed in solving (1), taking Eudoxus' lunar theory as my starting-point. This might well correspond to the actual order of ancient studies, as suggested by Plato's educational programme for astronomy (cf. *Epin.* 990b, 990c-d, *Rep.* vii, *Tim.* 39c-d). Because (7) holds for the Moon, too, the combined motion of the second and third lunar spheres comes from one of the following formulae:

$$(10)\quad \omega_{II}^{comb\,(W)} + \omega_{III}^{ind\,(W)} = \omega_{III}^{comb\,(W)}$$

$$(11)\quad \omega_{II}^{comb\,(W)} - \omega_{III}^{ind\,(E)} = \omega_{III}^{comb\,(W)} \qquad (\text{where } T_{III}^{ind} > T_{II}^{comb})$$

$$(12)\quad \omega_{II}^{comb\,(W)} - \omega_{III}^{ind\,(E)} = -\omega_{III}^{comb\,(E)} \qquad (\text{where } T_{III}^{ind} < T_{II}^{comb})$$

If tradition (from Simplicius on) is correct about the westward rotation ascribed to the third lunar sphere, however, only (10) or (11) will apply. The lunar period T = 30 days, which we have discovered, may belong either to the second or to the third lunar sphere. Let us discuss first the case $T_{III}^{comb} = 30$ days. If so, tradition implies that T_{III}^{ind} is «long», since ω_{III}^{ind} must be «slow». Whether this will be so, can be seen by solving (1) with respect to $T_{III}^{comb} = 30$ days. We obtain the proportion

$$(13)\quad \frac{xy}{x \pm y} = \frac{30n}{n}$$

According to (5), the solution of the «normal forms» corresponding to (13) is

$$(14)\quad \begin{cases} x = \dfrac{n + \sqrt{n^2 \mp 120\,n}}{2} \\ y = \dfrac{\pm n \mp \sqrt{n^2 \mp 120\,n}}{2} \end{cases}$$

Let us discuss the negative sign case of (13) first. (i) If we are to obtain rational solutions, $(n^2 + 120\,n)$ must be a square. Let it be a^2. From this we

obtain the equation $n^2 + 120\,n - a^2 = 0$. Hence $n = -60 \pm \sqrt{60^2 + a^2}$. Here again $(60^2 + a^2)$ must be a square; let it be denoted by c^2. Now the auxiliary variables a and c are obtained from the following Pythagorean triangle: $c = p^2 + q^2$, $a = p^2 - q^2$, and $b = 2pq = 60$ (see (9)).

Since $2pq = 60$, we must consider the following cases:

pq	p	q	$\alpha \leftrightarrow$	p/q
30	6	5	$79^0\,37'$	6/5
30	10	3	$33^0\,24'$	10/3
30	15	2	$15^0\,11'$	15/2
30	30	1	$3^0\,49'$	30/1

(where the acute angle α is given in degrees and minutes for the sake of convenience only, being determined by p and q in the following way: $\tan \alpha = 2pq/(p^2 - q^2)$. A paraphrase can always be given in terms of $q/p = \tan(\frac{\alpha}{2})$)

The lowermost case ($p = 30$, $q = 1$) implies indeed that particular form of (9) which Proclus (*On Eucl.* I, p. 487, 7-21; cf. Heath [5], i, p. 81) ascribed to Plato. If we choose it, we can draw the corresponding Pythagorean triangle diagrammatically as follows.

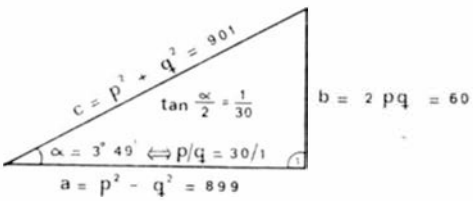


Fig. 2. A Pythagorean triangle for the tentative discussion of the third lunar (combined) motion in Eudoxus' system

The construction of this Pythagorean triangle is the culmination of the analysis of the lunar motions. The auxiliary parameter n has given rise to an auxiliary drawing of a synoptical character. We can now «turn backwards» and calculate first n (which could easily be illustrated by a diagram like Fig. 1). It is $n_1 = -60 + c = 841 = 29^2$ (while $n_2 = -961$, being a negative integer, may be omitted; cf. Heath [5], ii, p. 464). Hence from (14) $x = T_{III}^{ind} = 870$ days (which could well be the «long» lunar period), and $y = T_{II}^{comb} = 29$ days (which is the «hollow» calendaric month). And $T_{III}^{comb} = 30$ days (or the «full» calendaric month). In the last step we form the ratio $x/y = p/q = 30/1$. This is the end of the synthetic part. Now even the last vestiges of the auxiliary parameter n, introduced in the first step of the analytical part, have disappeared[8]. The geometrical by-product of the procedure is the acute angle $\alpha = 3^0\,49'$. It may be characterized in terms of q/p; $q/p = 1/30 = \tan(\frac{\alpha}{2})$. Presumably α is the axial inclination of the third lunar

8. Hence it is literally true that Eudoxus' system could not have been reconstructed from his results, but his method must be known, too.

sphere to the second one, which is equal to the Moon's maximum deviation from the (Eudoxan) ecliptic. For although ($22^0\,37' + 3^0\,49'$) is too small in comparison with the correct value in Eudoxus' day[9] ($23^0\,44' + 5^0\,08'$), the negative maximum deviation ($22^0\,37' - 3^0\,49'$) is a bit too great (as compared with the real value $23^0\,44' - 5^0\,08'$), and since the Eudoxan obliquity of the ecliptic was not defined in terms of the Sun's third motion, all planetary deviations from it necessarily have been compromises. If we choose any other combination of p and q, neither the axial inclinations nor the periods obtained will do.

The solution of the positive sign case of (13) follows the same pattern. (ii) If we are to obtain rational solutions, $(n^2 - 120\,n)$ must be a square. Let it be a^2. From this we obtain the equation $n^2 - 120\,n - a^2 = 0$. Hence $n = +60 \pm \sqrt{60^2 + a^2}$. Here again $(60^2 + a^2)$ must be a square; let it be denoted by c^2. The auxiliary variables a and c are obtained from the same Pythagorean triangle as above (Fig. 2). Turning again backwards from this culminating point we compute n. It is $n_1 = 60 + 901 = 961 = 31^2$ (while $n_2 = -841$ may be omitted). Hence from (14) $x = T^{ind}_{III} = 930$ days (which could well be the «long» lunar period), and $y = T^{comb}_{II} = 31$ days which, however, was not a length of a month in Eudoxus' time. Yet no other combination of p and q will give a better solution, either.

The point is, however, that the solutions (i) and (ii) of the «normal forms» corresponding to (13) can be generalized so as to apply to (1), and furthermore, in two ways. One generalization is in terms of p and q, and it might be called the Pythagorean Solution. The other generalization is in terms of the sides (a, b, c) of the right-angled triangle which is the culmination of the analysis, and it might be called the Linear Solution. I give first the two generalizations for a positive sign case of (1), and next for the negative sign case of (1)[10].

$$(15)\begin{cases} n = x + y = c + b \rightarrow (p+q)^2 \\ x = \dfrac{a+b+c}{2} \rightarrow p(p+q) \\ y = \dfrac{b+c-a}{2} \rightarrow q(p+q) \\ x/y = -\dfrac{a+c}{b} = p/q \end{cases}$$

Solution of the «normal forms»

$$\begin{cases} xy = T^{comb}\,n \\ x + y = n \end{cases}$$

constituting the proportion $\dfrac{xy}{x+y} = \dfrac{T^{comb}\,n}{n}$

Solution of the proportion

9. See Dicks [2], n. 240.

10. It may be noted that the solutions of x and y in terms of p and q are reminiscent of the well-known ancient Greek problem called «the application of the area».

$$(16)\begin{cases} n = x - y = c - b \rightarrow (p-q)^2 \\ x = \dfrac{a-b+c}{2} \rightarrow p(p-q) \\ y = \dfrac{a+b-c}{2} \rightarrow q(p-q) \\ x/y = \dfrac{b}{c-a} = p/q \end{cases} \quad \left.\begin{array}{l} \text{Solution of the «normal forms»} \\ \left\{\begin{array}{l} xy = T^{comb}\, n \\ x - y = n \end{array}\right. \text{constituting} \\ \text{the proportion } \dfrac{xy}{x-y} = \dfrac{T^{comb} n}{n} \end{array}\right\} \text{Solution of the proportion}$$

Hence the final solutions are invariable with respect to the ratio p/q, which is a special ratio for each planet.

In both cases the two acute angles can be characterized also by means of their trigonometrical functions, i.e. as ratios of the g n o m o n to its shadow (see [8]).

$$(17)\quad \tan\alpha = \frac{2pq}{p^2-q^2} = b/a; \text{ and } \tan(90^0 - \alpha) = \frac{p^2-q^2}{2pq} = a/b$$

but this is unnecessary, because the paraphrase in terms of q/p is enough. If $T^{comb} = p$ in (1) and $q = 1$, the Pythagorean Solution and the Linear Solution are equal (as in the case of the Moon). If not, they differ, but the triangle needed in the Linear Solution is always reducible to the triangle pertaining to the Pythagorean Solution (of the acute angles)[11] by simply multiplying all sides by a coefficient. Indeed, this was seen earlier when we discussed the triangles based on Plato's «great harmonia». Since the Moon is the simplest case from the methodological point of view (in other planets the two solutions do not coincide), it is reasonable to assume, as we did, that it has been the first target in Eudoxus' studies.

Considering the computing technique sufficient for solving (1), it seems warranted to divide the whole procedure into two parts. The first part consists in finding out the two triangles starting from the fact that double the period of a combined motion (T^{comb}) equals the side b of the triangle pertaining to the Linear Solution. This part might be called the Method of Analysis. Its culminating point is the construction of the two triangles. When these have been found out, the rest can be computed as shown in (15) and (16). The second part of the procedure might be called the Method of Synthesis. It ends with the forming of the ratio $x/y = p/q$, which we call the solution of the proportion. This use of language in my opinion corresponds to Hare's results in [3] and offers an interesting opening for future discus-

11. Eudoxus might have had access to tables listing or characterizing the angles in terms of q/p, but also direct observation will suffice, since $q/p = \tan(\alpha/2)$, when $\tan\alpha = 2pq/(p^2 - q^2)$, according to Eucl. vi. 3.

sions of the influence of Eudoxus' (and Plato's) mathematical methods on the contemporary philosophical methods of analysis and synthesis. As an example one might mention Plato's methods of the One and the Great-and-Small. I think that the above outlined Eudoxan methods, together with the Pythagorean method of approximating the surds, will throw light on them. After having read carefully Proclus and Pappus, I would also say that their accounts of the methods of analysis and synthesis are compatible with my reconstruction of Eudoxus, which might stimulate the current discussion. In this paper, however, I shall continue with an application of (15) and (16) to Eudoxus' planetary theories[12].

4. The Moon.

Starting from the traditional Eudoxan synodic periods we have discovered a lunar period of 30 days. Above, one alternative was discussed, viz. $T_{III}^{comb} = 30$ days. It remains to investigate the other alternatives, in which either T_{III}^{ind}, T_{II}^{comb}, or T_{II}^{ind} is equal to 30 days. I refer to the previous alternatives by (i) and (ii).

(iii) What about making $T_{II}^{comb} = 30$ days in (1)? If nothing more is known, the positive sign case is reduced to (i) and the negative sign case to (ii). It is easy to see, however, that the values of T_{II}^{comb} and T_{III}^{comb} can be interchanged, if the sign is changed, too. Consequently we must discuss also the proportion

$$(18) \quad \frac{870 \cdot 30}{870 + 30} = \frac{29\ n}{n},$$

which gives an even better value for the axial inclination: $p/q = 29/1$ or $\alpha = 3^0 57'$ (while $\frac{930 \cdot 30}{930 - 30} = 31$ days gives a worse value $\alpha = 3^0 42'$). I think that this is the correct solution.

(iv) There is one more possible solution which employs the integer lengths of the calendaric months, viz. $\frac{30 \cdot 29}{30 - 29} = 870$ days, but this implies an altogether implausible axial inclination: $p/q = 30/29$ or $\alpha = 1^0 57'$. (And the positive sign case does not yield an integer solution).

(v) Next we may try to apply the «normal form» technique and experiment with the period $T = 30$ days, taking instead of the other lunar period of 29 days some other length of a month, e.g. $T = 27\frac{1}{3}$, $29\frac{1}{2}$ or $29\frac{1}{2} \pm$

12. In the Appendix my former student and present collegue, Mr. Eero Kasanen discusses my reconstruction of Eudoxus' method from an algebraic point of view.

$\pm \frac{1}{33}$ days (which were used in ancient times, but, as far as we know, not before Callippus; for more detail see [9], Table 2 and notes). But no likely results are obtained: n will not remain an integer, and the axial inclinations computed remain unlikely. (The relatively best result ensues from $T = 29\frac{1}{2}$ days or the mean synodic month; $n = 59^2/2$ and $p/q = 60/1$ or $\alpha = 1^0 55'$).

(vi) If $T = 30$ days does not belong to T_{III}^{comb}, T_{III}^{ind}, or T_{II}^{comb}, but to T_{II}^{ind} in (8), it can be shown that there will be no «long» lunar period at all for the third lunar sphere (all lunar motions being combined). For these reasons I conclude that (18) gives the correct solution, viz.

$$(19)\begin{cases} \text{The directions of rotation as in (10); } T_{II}^{ind} = 1\frac{1}{29} \text{ days — from (8);} \\ p/q = 29/1;\ n = 900;\ x = 870 \text{ days} = T_{III}^{ind}; \\ y = 30 \text{ days} = T_{II}^{comb};\ T_{III}^{comb} = 29 \text{ days; and } \alpha = 3^0 57' \end{cases}$$

It may be noted that the periods of 30 and 29 days need not be justified by calendaric reasons only. For since the Moon's motion in fact is not uniform (contrary to the Platonic-Eudoxan postulate), the length of the synodic month (i.e. the period between two consecutive new-moons) is not always equal to $29\frac{1}{2}$ days either. In fact the difference of two synodic months may be about thirteen hours. Hence the periods $T = 30$ days and $T = 29$ days may represent the upper and lower limits of the synodic month, accurate enough for practical (e.g. calendaric) purposes. Therefore (19) is compatible also with *Tim.* 39c, where Plato indicates the synodic month.

The two triangles corresponding to (19) are equal and can be represented diagrammatically in the following way.

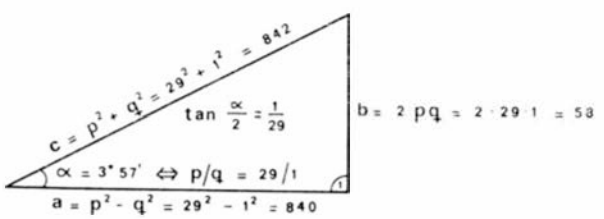


Fig. 3. The lunar triangle for the combination of the second and third lunar motions.

It can easily be checked that (15) holds good.

5. The Sun.

We have discovered a solar period of 360 days. Since in the Eudoxan tradition (from Simplicius on) the third solar motion is credited with an e a s t-w a r d motion, the combination of the second and third solar motions cannot be of the type (10) if the tradition is correct. Hence the solutions do not come from the proportion

$$(20)\quad \frac{xy}{x+y} = \frac{360\ n}{n}$$

which implies westward motions only. But the combination cannot be of the type (12) either, because in that case T_{III}^{comb} would become «long», in contradistinction to Eudoxus' lunar theory, and an implausible axial inclination would be implied ($a = 89^0 22'$). Starting from the combination of the type (11), we obtain the solution from the proportion

$$(21)\quad \frac{xy}{x-y} = \frac{364\ n}{n}$$

where the period $T_{III}^{comb} = 364$ days (which has been found by solving (20))[13] might be called the «seasonal year». For it will be remembered that Eudoxus omitted Euctemon's and Meton's discoveries and e q u a l i z e d the astronomical seasons.

The two triangles pertaining to the Linear and Pythagorean Solutions are different from each other in the case of the Sun. They can be represented diagrammatically as follows.

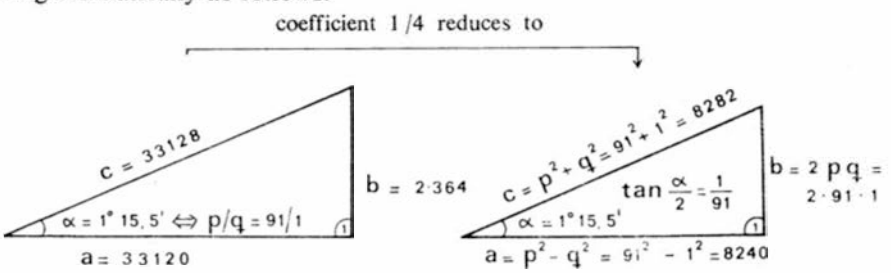


Fig. 4. The two triangles for the third solar motion; the Linear Solutions come from the left, the Pythagorean Solutions from the right

The solution is: $p/q = 91/1$, $n = 32400$, $x = T_{III}^{ind} = 32760$ days or the «long» solar period, $y = T_{II}^{comb} = 360$ days or the calendaric year, and $\alpha = 1^0 15.5'$. It may be noted that we now have reached one of the most im-

13. Censorinus associates a year of 364 1/2 days with Philolaus (*De Die Nat.*). Being based on a progression of 3, just as Plato's triple intervals, this may tell about the contemporary discussions; 364 is the nearest integer if fractions are simply cancelled. — The solution cf. (20) with $p/q = 90/1$ gives $\alpha = 1^0 16'$.

portant results required. Eudoxus' m e t h o d implies the obtained fictitious deviation postulated for the third solar sphere. When it is added to the Eudoxan obliquity of the ecliptic, quite an accurate positive deviation in latitude is obtained ($22^0\ 37' + 1^0\ 15.5'$ as compared with the real value $\varepsilon = 23^0 44'$). And the negative (fictitious) deviation is still within the limits of Eudoxus' observational accuracy[14] (see [2], p. 155).

Furthermore, the seemingly superfluous axial inclinations postulated for the third planetary spheres now also make sense. For starting from (8) we obtain for the Sun by the same method as in the previous cases discussed, an axial inclination. But $T_{II}^{comb} = 360$ days for Venus and Mercury also (in a geocentric system)[15]. Hence the axial inclinations of their third spheres, the poles of which are on the ecliptical plane, can be understood to be the same as that of the Sun. This strange feature from the oldest tradition (Arist. *Met.* Λ 8, 1073b 30—32), too, is implied by Eudoxus' m e t h o d. For the other planets, these axial inclinations will be different in each case, and different from those of the Moon and the Sun. As for the periods obtained, no better value for the year will do. We cannot make, e.g., $T_{III}^{comb} = 365$ or $365\ \frac{1}{4}$ days (just as this type of operation was impossible in the case of the Moon). But it is as well to remember that Eudoxus complemented his astronomical work with calendaric studies[16]. Hence the «cosmological constants» obtained do not seem implausible.

6. The fourth motions of planets proper.

Since a h i p p o p e d e was created for each planet proper by the third and fourth planetary spheres, rotating in opposite directions in the synodic period (except for Mars which is credited with a period exactly one third of the true synodic period; for an explanation of this see [9], pp. 82-83), their motions cannot be combined in the sense of affecting each other's periods. However, the motions of the fourth and second planetary spheres can be so combined (see [9], p. 112-113). What is more, due to the Eudoxan arrangement where

14. Eudoxus' observational accuracy can be estimated, thanks to Hipparchus' commentary *(Comm. in Arat.)* As regards the tropics, equator, arctic and antarctic circle, the error ranges from 1^0 - 3^0 in the majority of the cases. See Dicks [2], p. 155-156, but also [8]. It may be noted that x = 32760 days = 91 years of 360 days each, implies a fictitious solar motion (not to be confused with precession) of about 4^0 a year, and indeed there are indications of such a motion in Eudoxus. The period of 91 years meets our expectations concerning the length of Eudoxus' observation series: they are far shorter.

15. Cf. Dicks [2], n. 345.

16. See Dicks [2], pp. 188-189.

the axes of the third spheres of planets proper are situated on the ecliptic, the inclinations between the third and fourth spheres can be computed. The attached Fig. 5 will illustrate the arrangement.

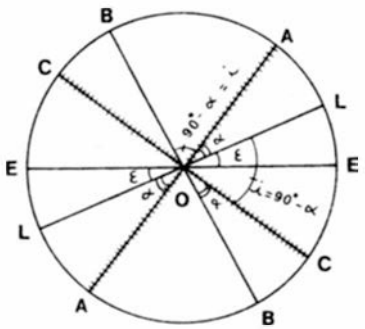


Fig. 5. A cross section of the celestial sphere. EE = the equator, LL = ecliptic = the axis of a planet's third sphere, BB = the axis of the ecliptic = the equator of a planet's third sphere, AA = the equator of a planet's fourth sphere (inclination to the ecliptic appears as α), and CC = the axis of the same planet's fourth sphere. Hence the inclinations i of the axis and equator of the fourth sphere to the axis and equator of the third sphere appear as the complement of α.

The computation of the periods of the combined motion of the planets' second and fourth spheres is made easier by the fact that both the sidereal and the synodic periods are known. Otherwise the computations follow the same pattern as in the cases of the Moon and the Sun. If the tradition (from Simplicius on) about the w e s t w a r d rotation of the fourth spheres is correct, the combined motions of the second and fourth spheres must be of the following types (and the lengths of the synodic and sidereal periods will determine which one applies for a given planet):

$$(22)\quad \omega_{II}^{comb\,(W)} + \omega_{IV}^{ind\,(W)} = \omega_{IV}^{comb\,(W)}$$

$$(23)\quad \omega_{II}^{comb\,(W)} - \omega_{IV}^{ind\,(E)} = \omega_{IV}^{comb\,(W)} \quad (\text{where } T_{IV}^{ind} > T_{II}^{comb})$$

Because the combined period of the fourth spheres in principle is observable, it is clear that it is equal to the planet's synodic period. Likewise the sidereal period is equal to the combined period of the second sphere. Hence the proportions, the corresponding two triangles, the solutions, and the inclinations of the fourth spheres to the third spheres are obtained as follows.

V e n u s The proportion is

$$(24)\quad \frac{xy}{x - y} = \frac{570\,n}{n}$$

The two triangles pertaining to the solutions are as follows.

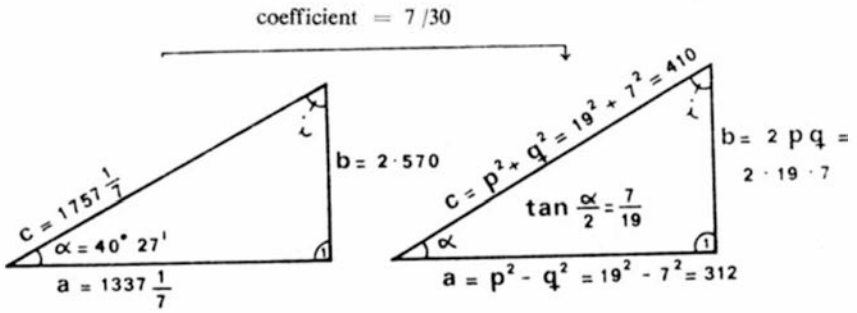


Fig. 6. The two triangles for the fourth motion of Venus

The solution is: $p/q = 19/7$, $n = 617\frac{1}{7}$, $x = 977\frac{1}{7}$, $y = 360$ days, $\alpha =$ $= 40^0\,27'$. Hence $i = 49^0\,33'$ (Schiaparelli in [14] gave $i = 46^0$).

M e r c u r y The proportion is (for a westward rotation)

$$(25)\qquad \frac{xy}{x+y} = \frac{110\frac{10}{13}\,n}{n}$$

The two triangles pertaining to the solution are as follows.

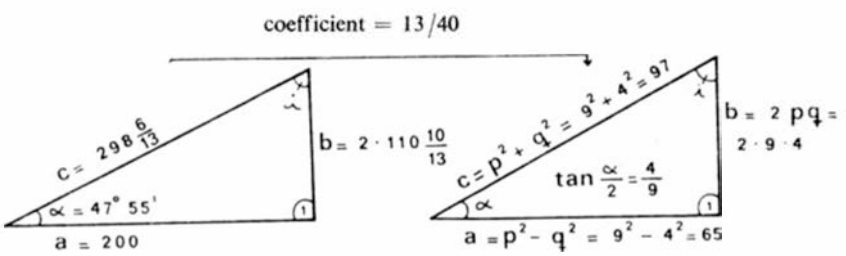


Fig. 7. The two triangles for the fourth westward motion of Mercury

The solution is: $p/q = 9/4$, $n = 520$, $x = 360$ days, $y = 160$ days, and $\alpha =$ $= 47^0\ 55'$. Hence $i = 42^0\ 05'$ (Schiaparelli gave $i = 23^0$).

It will be seen that, in contradistinction to Venus, the inclination i differs considerably from Schiaparelli's (conjectural) value. Since he had started from the assumption that i for Venus and Mercury represents these planets' maximum elongation, we may consider an alternative in the case of the direction of rotation of the fourth sphere of Mercury. If Simplicius is n o t right in crediting the fourth sphere of Mercury with a westward motion, but was led to do so because of the analogy of other planets, the combination of

the motions of the second and fourth planetary spheres of Mercury may have been of the following type (cf. (12))[17]:

(26) $\omega_{II}^{comb\,(W)} - \omega_{IV}^{ind\,(E)} = -\omega_{IV}^{comb\,(E)}$ (where $T_{IV}^{ind} < T_{II}^{comb}$)

If so (or, in case (12) was the combination of the third and second spheres and i was computed from it), the solution will be: $p/q = 17/4$, $x = 360$ days, $y = 84\frac{12}{17}$ days, and $a = 26^0\,29'$. Because the positions of the sides (a and b) can be interchanged (cf. (17)), it may have been that $i = 26^0\,29'$, which would make a fairly good approximation to Mercury's true maximum longation ($e = 27^0\,45'$; for Venus $e = 47^0\,30'$). It must be remembered, however, that due to the eccentricities of orbits, the elongations vary. In Mercury ($17^0\,50' \leq e \leq 27^0\,45'$) and in Venus ($45.5^0 \leq e \leq 47.5^0$). In ancient times the elongations were generally given as $e = 20^0$ N. or S. for Mercury and $e = 50^0$ E. or W. for Venus (cf. Chalcidius, *Comment.* § 70, p. 138, ed. Wrobel). The fact that Mercury's elongation was given North or South, may indicate a peculiarity in the treatment of Mercury, like the one suggested above. But even $i = 42^0\,05'$ is possible, for Hipparchus finds errors up to 23^0 (and in one case nearly 60^0) in Eudoxus' description of the colures (*Comm. in Arat.* i, 11, 9-21; ii, 11, 21; cf. [2], p. 155).

Mars The proportion is

(27) $$\frac{xy}{x+y} = \frac{260\,n}{n}$$

17. Whatever arrangement we accept for the computation of the inclination i for Mercury and Venus, we must compare their directions of rotations to those of the Sun. For in the *Timaeus* Plato speaks about motions in opposite directions. Tm. 36 d may be a very concise summary of the motions of the seven sets of planetary spheres in Eudoxus. But at 38d the motions of Venus and Mercury are contrasted with the motion of the Sun. Three possibilities may be discerned here. (a) If the i was computed from (12) or (26) for Mercury, it possesses a *dynamis* contrary to the *dynameis* of Venus and the Sun,viz. the power (whatever it was) causing the eastward combined motion of the fourth sphere, in contradistinction to the westward combined motions of the innermost spheres of Venus and the Sun. (b) If the i was computed from (12) or (26) for Venus, too ($i = 63^0$, which is still possible; see the note on Eudoxus' observational accuracy in the description of the colures), both Venus and Mercury possess this contrary *dynamis*.(c) The simplest explanation is, however, that since all three have the same period (ibid.) of one year in the zodiacal motion, Venus and Mercury are contrasted with the Sun on the account that they have four motions in Eudoxus' system. The motions of their third spheres of course are contrary to the Sun's ecliptical (or near-ecliptical) motion and so are their retrograde motions. — For a different explanation see Cornford [1], pp. 105-106, but consult also [9], p. 32. n. Heath [4], pp. 165-169, discusses at some length certain ancient explanations. I must add that Harold Cherniss in a letter to me doubts any reference in the *Timaeus* to Eudoxus' systems. Be that as it may, the only things that I really have deduced from Plato are the *loxotes* and the clue into Pythagorean triples.

where the period T = 260 days, instead of the true Martian synodic period $T^{Syn}_{Mars} = 780$ days, probably is the period of the actual loop (see the argument in [9] pp. 81-84). Besides, Schiaparelli has shown that if the true synodic period is taken, Mars will have no retrograde motion at all, no matter what value i is given (see also Dicks [2], pp. 186-187, and Lasserre [1], pp. 205-206).

The two triangles pertaining to the solution are as follows:

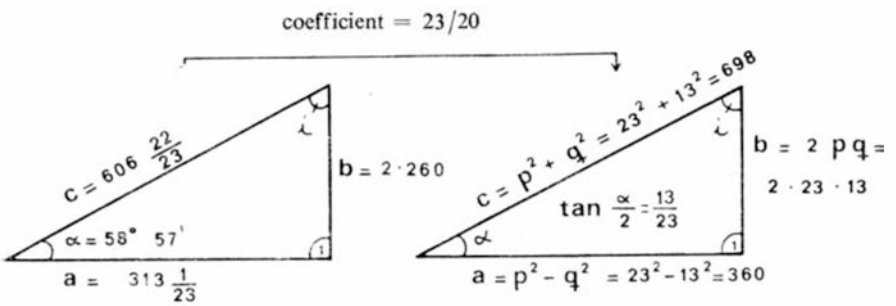


Fig. 8. The two triangles for the fourth motion of Mars.

The solution is: $p/q = 23/13$, $n = 1126\frac{22}{23}$, $x = 720$ days, $y = 406\ \frac{22}{23}$ days, and $\alpha = 58^0\,57'$. Hence $i = 31^0\,03'$ (Schiaparelli gave $i = 34^0$, but in all outer planets his inclinations are pure guessing, guided by modern spherical trigonometry, for the outer planets may be at any angular distance from the Sun). (If $T^{comb}_{IV} = 780$ days and the solution comes from (26), $i = 35^0\,09'$, or $p/q = 25/13$).

Jupiter The proportion is

$$(28)\qquad \frac{xy}{x+y} = \frac{390\ n}{n}$$

The two triangles pertaining to the solution are as follows.

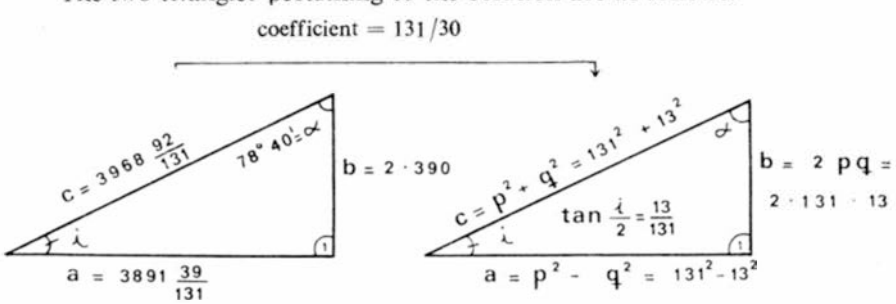


Fig. 9. The two triangles for the fourth motion of Jupiter.

The solution is: $p/q = 131/13$, $n = 12.360.144/131$, $x = 12.360$ days, $y = 428\frac{92}{131}$ days, and $\alpha = 78^0 40'$. Hence $i = 11^0 20'$ (Schiaparelli gave $i = 13^0$).

Saturn The proportion is

$$(29) \quad \frac{xy}{x+y} = \frac{390\,n}{n}$$

The two triangles pertaining to the solution are as follows.

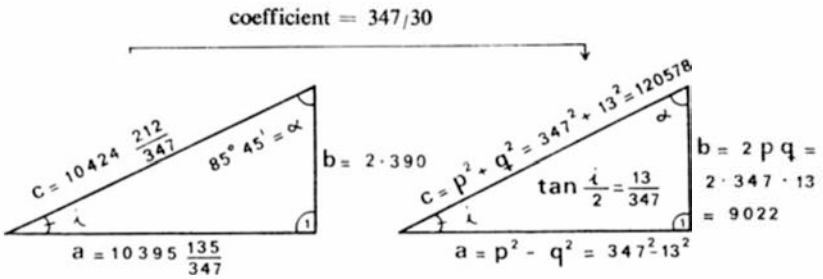


Fig. 10. The two triangles for the fourth motion of Saturn.

Lest the somewhat cumbersome figures seem suspicious, it may be advisable to do the computations necessary in detail, taking Saturn as an example. From (15) we obtain $x = 30 \cdot 360$ days $= \frac{a+b+c}{2}$, and $b = 2.390$ days.

Hence

$$\begin{aligned} a+b+c &= 60 \cdot 360 \\ b &= 60 \cdot 13 \\ \hline a+c &= 60 \cdot 347 \end{aligned}$$

Now $p/q = \frac{a+c}{b} = 347/13$ (a paraphrase for $i = 4^0 15'$; Schiaparelli gave $i = 6^0$). And $y = q/p \cdot x = 13/347 \cdot 30 \cdot 360 = 390/347 \cdot 360$ days ($\tan \frac{i}{2} = y/x = q/p$). This is all.

7. The third motions of planets proper.

It is, in my opinion, a master-stroke of methodological economy that the combinations of the second and third motions of the planets proper all are of the type (12) which has not been used elsewhere. And even if (26) was used for the combination of the second and fourth spheres of Venus and Mercury, (10) and (12) will suffice for the third motions of the planets proper. If they were studied in their ecliptical projections, as one may well assume,

all projections equal zero and the particular solutions are superfluous. If they were studied in equatorial projections, the northward motions mentioned in the tradition will appear as having a direction opposite to the fourth motions (since *hippopedes* are formed).

8. The hippopede constructions.

Schiaparelli's conjectural hippopedes have been studied in detail by several generations of ancient and modern commentators. In the Bibliography of [9] I give the titles of the most representative investigations, and it is unnecessary to dwell on the topic here. Suffice it to say that Schiaparelli's hippopedes are close enough to mine to give an approximative summary. But it must be emphasized that although his inclinations (*i*) are rather near to mine, mine are implied by Eudoxus' reconstructed method, and do not ensue from modern observation and mathematics (cf. Neugebauer [12]).

9. Conclusion.

I have tried to show that all astronomical parameters, known either accurately or in principle from the Eudoxan tradition, and characterizing the Eudoxan theory of the homocentric spheres, can be obtained as soon as means are discovered for dealing with a generalized proportion of the following type:

$$(30) \qquad xy: (x \pm y) = n\, T^{comb} : n$$

Here x,y are two planetary periods (of which one is known or postulated in advance), *n* is a positive integer or a positive rational fraction needed in the generalization (cf. *Eucl.* v. 15) and T^{comb} is a planet's synodic or sidereal period, known in advance from observation. The main body of my paper consists in the reconstruction of Eudoxus' method, which, when applied to the observational planetary data («the phenomena to be saved»), produces the astronomical parameter values. These include both real, observational values (of which some are rather accurate) and entirely fictitious ones. The success of the reconstruction may be judged from the fact that also the fictitious values, such as the inclination of the Sun's third sphere, can be obtained.

The main types of parameter values obtained are the planetary periods (e.g. T_{II}^{ind} = the period of the individual motion of a planet's second sphere, T_{II}^{comb} = the period of the combined motion of a planet's second sphere, etc.), the directions of the spherical rotations (e.g., $D_{IV}^{ind(W)}$ = the westward individual motion of a planet's fourth sphere, etc.), the inclinations of the spherical axes and, being deducible from these, the maximum

deviations of a planet's sphere from the equator (including the Eudoxan value for the obliquity of the ecliptic) and from the ecliptic.

In essence, the reconstructed Eudoxan method is based on Pythagorean mathematics, and pains have been taken to show that it can be backed by propositions belonging to Eudoxus' known contribution to the *Elementa*. Eudoxus' method consists of two parts: an a n a l y s i s and a s y n t h e s i s. Because Eudoxus' importance is acknowledged by almost all subsequent promotors of mathematical analysis (for more detail see my paper *The Elements of Analysis,* «Proceedings of the XIV International Congress of the History of Science», 1974, Tokyo and Kyoto), and because Eudoxus' method has affected much contemporary philosophical analysis and synthesis, my reconstruction may be of some interest to the historian and philosopher of the exact sciences. Besides, it may illustrate the logic of scientific discovery.

At the heart of the reconstructed method (discussed from the algebraic point of view in the Appendix) lies in each case a Pythagorean triangle, different for each planet. Its sides are generated from two relatively prime, unequal integers p, q in the usual way, and the triangle itself has the role of an auxiliary drawing in a geometrical proof. In terms of this triangle both the auxiliary parameter n and the solution to (30) can be given, and its angles determine the axial inclinations and maximum deviations. The solutions to (30) are invariable with respect to p, q (which may be called «the mathematical constants of nature») and can be obtained in each case in the form: $x/y = p/q$. The solution gives rise to the tangent (= ratio of the *gnomon* to its shadow) of the angles of inclination, say i, and maximum deviation, say α. In fact, it also suggests the main features of the astronomical instrument (*arachne*) which Eudoxus has used in measuring angular distances. Moreover, the inverse of $p/q = \tan \frac{\alpha}{2}$ or $= \tan \frac{i}{2}$ (cf. *Eucl.* III. 18, VI. 3), which leads to the theory of stereographic projection, expedient in the calculation of angular velocities, paraphrased in termes of periods in (30). These further implications of the reconstruction, however, will be discussed elsewhere. Suffice it to say that Eudoxus' method can be understood as a geometrical treatment of time, and that his main heuristic aid has been the Pythagorean numerical analysis (cf. Iambl., *In Nicom. arithm.* 10, 17).

I list here the most important parameter values explained. (D = direction of rotation).

The Moon: $T_{II}^{comb} = 30$ days, $D_{III}^{ind(W)}$, $T_{III}^{ind} = 870$ days = the «long» lunar period, $T_{III}^{comb} = 29$ days = the «shorter» period = the «hollow» month, and $\alpha = 3^0 57'$ $(p/q = 29/1)$, $y/x = q/p = 1/29 = \tan(\alpha/2)$.

The Sun: $T_{II}^{comb} = 360$ days, $D_{III}^{ind(E)}$, $T_{III}^{ind} = 32760$ days = the «long»

solar period, T_{III}^{comb} = 364 days = the «shorter» period = the «seasonal year» 4 . 91 days, and $\alpha = 1^0 15.5'$ = appr. half an e l l; (p /q = 91 /1).

V e n u s: T_{II}^{comb} = 360 days, $D_{IV}^{ind(E)}$, $incl._{III}$ = the same as for Mercury and the Sun, while for other planets this will be different for each, $T_{III}^{comb} = T_{IV}^{comb}$ = 570 days, and $incl._{IV} = 49^0 33'$ (p /q = 19 /7) . (Note also the other alternatives discussed above).

M e r c u r y: T_{II}^{comb} = 360 days, $D_{IV}^{ind(W)}$, $T_{III}^{comb} = T_{IV}^{comb} = 110\frac{10}{13}$ days, and $incl._{IV} = 42^0 05'$ (p /q = 9 /4). (Note also the other alternatives discussed above).

M a r s: $T_{II}^{comb} = 2 \cdot 360$ days, $D_{IV}^{ind(W)}$, $T_{III}^{comb} = T_{IV}^{comb} = 260$ days (which is the period of the actual loop, while $T^{syn} = 780$ days), and $incl._{IV} = 31^0 03'$ (p /q = 23 /13). (Note also the alternative $T_{III}^{comb} = 260$, $T_{IV}^{comb} = 780$ days, $i = 35^0 09'$).

J u p i t e r: $T_{II}^{comb} = 12 \cdot 360$ days, $D_{IV}^{ind(W)}$, $T_{III}^{comb} = T_{IV}^{comb} = 390$ days, and $incl._{IV} = 11^0 20'$ (p /q = 131 /13).

S a t u r n: $T_{II}^{comb} = 30 \cdot 360$ days, $D_{IV}^{ind(W)}$, $T_{III}^{comb} = T_{IV}^{comb} = 390$ days, and $incl._{IV} = 4^0 17'$ (p /q = 347 /13).

L o x o t e s: $a = 22^0 37'$ (p /q = 3 /2); the real value in Eudoxus' day $\varepsilon = 23^0 44'$.

It will be seen that calendaric considerations indeed played a role in Eudoxus' concept of empirical data, and that the *hippopede* constructions really aimed at approximative (or idealized) descriptions of the observed planetary motions. But it must have been something of a shock for Eudoxus and his followers to discover that one and the same method of computation indeed produces parameter values that were well known from the past. It must have appeared as if in (1) a «law of nature» had been invented. A «law» which, albeit simple, nonetheless indicates in an economical interpretation the «constants of nature».

The inner beauty of Eudoxus' system, even in the barest outline drawn in this paper, is gripping. The simplicity of the mathematical tools, the very concrete, yet strikingly effective methods of analysis and synthesis, the extreme parsimony of the e x p l a n a n s and the ingenious interpretation, contrasted with the multitude of the phenomena explained, are to the full credit of Eudoxus' genius. His solution to the cosmological problem is characterized by strong methodological monism, which Philipp of Opus probably refers to in the *Epinomis* 991e-992a. Other details may be omitted here, but suffice it to say that if for instance the sum and difference of p and q in

each particular solution are considered, it will be noted that the same numbers (12, 13, 30, 36, 90, and 360) occur at all levels of the explanation, strongly suggesting that one has seen into the depths of the celestial architecture. At the same time, however, Eudoxus' system was capable of further development by his followers. Hence it is not a system of sterile rigidity like Aristotle's, but the beginning of a dynamic paradigm.

Eudoxus continued active studies on Cnidus until the end of his life. Strabo (C 119), following Poseidonius, mentions that he observed Canopus (α Carinae): this is probably connected with his attempt at an estimate of the diameter of the Earth. But the mathematical foundations of the Greek astronomy (and ours) were laid, as cogently as it was possible for Eudoxus, in his theory of the homocentric spheres. If the reconstruction of Eudoxus' method submitted above is correct, the philosophical discussion of such themes as the real meaning of the principle of «saving the phenomena», the concept of time and its mathematical treatment, and the heuristic value of the methods of analysis and synthesis in other, more general problems, may begin.

When viewing Eudoxus' theory of the homocentric spheres as a whole, one notes the striking discrepancy between the geometrical model and the physical reality. Not only is it so that a geometrical framework is insufficient in dealing with the computation of angular velocities, and the results obtained approximative. The model, albeit in motion, is far from the modern ideal of physical models which try to preserve the possibility of checking a t a n y t i m e. Eudoxus' model, on the other hand, «saved» a fixed number of phenomena a t a g i v e n t i m e, and it had predictive value in the case of each planet at a given time only, viz. at the time when a planet's maximum deviation was observable. With respect to these «saved phenomena», however, the model is in full correspondence with reality. That is to say, the language of Eudoxus' theory exhibits the idea of logical or semantical atomism at certain fixed times.

One can understand this view of language against the contemporary semantical theories in Greek philosophy (see e.g. my paper *The Semantics of Time in Plato's Timaeus,* «Acta Academiae Aboensis», vol. 38, No. 3, 1970). For the Pythagoreans «the whole universe is filled with numbers» (cf. Ar. *Met.*, 1090a 20 sq.), but for Aristotle already the contents of the two boxes, one containing the language and linguistic models, the other containing reality, are different. We can almost put our finger on the point of divergence: at *De Caelo* 289b Aristotle discusses the possibility of motions of stars and their circles independently from each other. Hitherto, a planet and its sphere had formed a unity, one physical body if we wish to put it so.

But even if we grant this somewhat alien idea of physical bodies, the fact

remains that Eudoxus' model was in full correspondence with reality at given times only. For surely no physical body can rotate on three or four spheres of d i f f e r e n t radii at the same time. And different radii they had, as Aristotle clearly implies (notwithstanding what modern commentators have claimed), for that is essential if stereographic projections are used in the calculation of angular velocities. Nevertheless, the «temporary» agreement of Eudoxus' model with the «saved phenomena», as well as his strikingly concrete method of analysis (or should we say, in view of A´rpád Szabó's results concerning the origins of terms for «proof» and «showing», Eudoxus' optical method of analysis), are extremely effective theoretical tools.

It is with great delight, therefore, that I can end this paper by pointing out that the attitude towards models and their agreement with reality was exactly of the type required in Plato's Academy (cf. Ar. *Met.* 990a). For my working hypothesis even in this paper has been that Plato in the *Timaeus* is using Eudoxus' theory as the frame of reference for his own fragmentary astronomy. It is from the *Timaeus* that I have discovered the clues to Eudoxus' Pythagorean triples and Eudoxus' obliquity of the ecliptic (and Plato's *great harmonia* provides the *arachne* with two scales, musical and geometrical harmonic scales for angular measurement). Now, at *Tm.* 37c Plato uses the term *agalma* for the relation between the World-Soul and the planets, and I have shown elsewhere (*Plato's Agalma of the Eternal Gods,* «Yearbook of the Philosophical Society of Finland», 1969) that a g a l m a in Plato is a pregnant philosophical metaphor, exceptionally apt for the description of the relationship between «everlasting» and «temporal» beings. In Plato's hands, *agalma* has undergone a change from a religious concept into a philosophical one. But it has preserved some of the original religious connotations. The a g a l m a at *Tm.* 37c is (i) a likeness of its paradigm and the Demiurge tries to make it «yet more like its pattern», (ii) it is «set in motion and alive», (iii) it is the object of the Demiurge's delight, and (iv) it seems to have a function similar to cult-statues of which the divinities are supposed to discuss — at least during the exalted moments of actual worship.

It is in this intellectual atmosphere that Eudoxus presented a geometrical model that «saved the phenomena», but fully corresponded to reality at given times only. Like so many later mathematicians, Eudoxus has created a visible model, the heuristic value of which lies precisely in the fact that whatever is done with the model will suggest particular solutions to problems discovered in reality. Is this not the same perennial ideal that also philosophers like Leibniz and Wittgenstein have aimed at with their theories anchored to semantical atomism?

APPENDIX*

An algebraic view.

In Eudoxus' cosmological construction, angular velocities (inverses of periods) can be combined by projecting them pairwise from one sphere to another. From the mathematical point of view, such combinations can be expressed by the following formula:

$$(1) \quad \frac{1}{T_1} \pm \frac{1}{T_2} = \frac{T_1 \pm T_2}{T_2\, T_2} = \frac{1}{T^{comb}}$$

In order to master the combined motion Eudoxus thus had to be capable of solving the algebraic problem: Given T^{comb} give x_1 and x_2 such that

$$(2) \quad \frac{x_1 \cdot x_2}{x_1 \pm x_2} = T^{comb}$$

With the known mathematical tools of that age the problem was unsolvable. Hence we try to find out a possible reconstruction by the analogy of which Eudoxus could have solved (2) using the methods of analysis and synthesis. Although the following algebraic formalism is perhaps anachronistic, contemporary mathematicians, however, would have been capable of making essentially the same reasoning.

To begin with let us consent to Erkka Maula's working hypothesis that Eudoxus knew the (far older) Babylonian method of normal forms to solve quadratic equations.

$$(3)\ \text{problem} \begin{cases} x_1 \cdot x_2 = a \\ x_1 \pm x_2 = b \end{cases} \qquad \text{solution} \begin{cases} x_1 = \dfrac{b}{2} + \sqrt{\left(\dfrac{b}{2}\right)^2 \mp a} \\ x_2 = \pm \dfrac{b}{2} \mp \sqrt{\left(\dfrac{b}{2}\right)^2 \mp a} \end{cases}$$

When looking for the characteristic features of (2) in the analysis we realise that there are in fact the equated ratios of left and right sides of the normal forms.

$$(4) \begin{cases} x_1\, x_2 = T^{comb} \\ x_1 \pm x_2 = 1 \end{cases} \qquad \left[\text{solution} \begin{cases} x_1 = 1/2 + \sqrt{1/4 \mp T^{comb}} \\ x_2 = \pm\, 1/2 \mp \sqrt{1/4 \mp T^{comb}} \end{cases} \right]$$

After this observation it is natural to examine the solution of (4) — and to our pleasure it satisfies the original problem (2). Heuristic «optical» partition yielded a fruitful result — let us continue in the same manner. Problem (2) has an infinite set of solutions and basically (2) is a ratio. How can pro-

---

* By Eero Kasanen, University of Turku.

blem (4) be generalized accordingly? We introduce a parameter *n*. Let $x_1 \pm x_2$ be equal to n, then $x_1 \cdot x_2 = T^{comb} \cdot n$. Thus the characteristic features of the original problem have been maintained. Eudoxus' assumed contribution to *Elementa* includes

$$(5) \quad \frac{a}{b} = \frac{an}{bn} \qquad (v \cdot 15)$$

which gives evidence of the preceding mode of reasoning. Problem (2) is altered into an equivalent form $\frac{x_1 \cdot x_2}{x_1 \pm x_2} = \frac{T^{comb} \cdot n}{n}$ and so the respective normal forms acquired will be

$$(6) \quad \begin{cases} x_1 \cdot x_2 = T^{comb} \cdot n \\ x_1 \pm x_2 = n \end{cases} \qquad \text{solution} \begin{cases} x_1 = \frac{n}{2} + \sqrt{\left(\frac{n}{2}\right)^2 \mp T^{comb} \cdot n} \\ x_2 = \pm\frac{n}{2} \mp \sqrt{\left(\frac{n}{2}\right)^2 \mp T^{comb} \cdot n} \end{cases}$$

When testing this result the following conclusion can be immediately drawn: allowing parameter *n* to take several values an infinite set of pairs x_1, x_2 satisfying (2) is obtained. The only flaw is the permanent presence of parameter *n* which logically corresponds to auxiliary designs in the geometrical analysis.

We proceed to the s y n t h e s i s restoring the ratio split in the analysis. Partitioning is compensated for by building the ratio anew. The solutions x_1, x_2 in (6) are moulded into the ratio $x_1 : x_2$ which is called the s o l u t i o n of the original problem. Calculating

$$(7) \quad \frac{x_1}{x_2} = \frac{\frac{n}{2} + \sqrt{\left(\frac{n}{2}\right)^2 \mp T^{comb} \cdot n}}{\pm\frac{n}{2} \mp \sqrt{\left(\frac{n}{2}\right)^2 \mp T^{comb} \cdot n}} = \frac{\left\{\frac{n}{2} + \sqrt{\left(\frac{n}{2}\right)^2 \mp T^{comb} \cdot n}\right\} \mp T^{comb}}{T^{comb}}$$

$$= \frac{x_1 \mp T^{comb}}{T^{comb}}$$

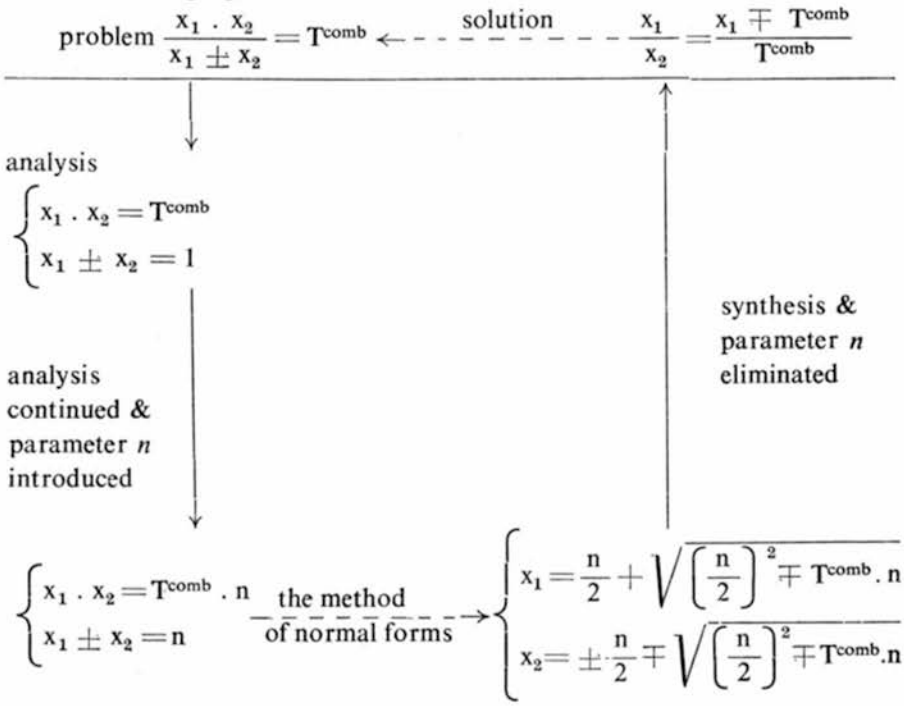
we witness the striking disappearance of parameter n. All pairs of number x_1, x_2 satisfying the condition

$$(8) \quad \frac{x_1}{x_2} = \frac{x_1 \mp T^{comb}}{T^{comb}}$$

also satisfy the original problem. The value of parameter $n = x_1 \pm x_2$ is seen in (6).

What have we gained? The problem was divided into parts by using the above outlined method of analysis. Parameter *n* was introduced to maintain

the characteristic features. The pair of simultaneous equations was solved by the method of normal forms. The solution was defined and calculated in the synthesis in which parameter n was also eliminated.
Let the following figure illustrate the situation.



ΟΙ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΤΗΣ ΦΥΣΕΩΣ

ΜΙΑ ΜΕΛΕΤΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΩΙΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΦΥΣΙΚΟΥ ΝΟΜΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η.*

Στὴ μελέτη αὐτὴ γίνεται προσπάθεια νὰ δειχθῆ, ὅτι ὅλες οἱ ἀστρονομικὲς παράμετροι, ποὺ εἶναι γνωστὲς εἴτε ἐπακριβῶς εἴτε κατ' ἀρχὴν ἀπὸ τὴν παράδοση τοῦ Εὐδόξου καὶ ποὺ χαρακτηρίζουν τὴ θεωρία του γιὰ τὶς ὁμόκεντρες σφαῖρες, μποροῦν νὰ ἐξαχθοῦν ὅταν βρεθῆ τρόπος νὰ μελετηθοῦν μὲ μιὰ γ ε ν ι κ ε υ μ έ ν η ἀ ν α λ ο γ ί α τοῦ τύπου:

(30) $xy: (x \pm y) = n\, T^{comb} : n.$

* Μετάφραση ἀπὸ τὸ ἀγγλικὸ Μ. Δραγώνα-Μονάχου.

Ἐδῶ x,y εἶναι δύο πλανητικὲς περίοδοι (ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἡ μία εἶναι γνωστὴ ἢ παραδεδεγμένη ὡς ἀξίωμα ἐκ τῶν προτέρων), *n* εἶναι θετικὸς ἀκέραιος ἢ θετικὸς ρητὸς κλασματικὸς ἀριθμός, ἀπαραίτητος στὴ γενίκευση (πρβλ. Εὐκλ. V - 15), καὶ T^{comb} εἶναι ἡ συνοδικὴ ἢ ἀστρικὴ περίοδος ἑνὸς πλανήτη, γνωστὴ προκαταβολικῶς ἀπὸ τὴν παρατήρηση.

Τὸ κύριο μέρος τοῦ ἄρθρου πραγματεύεται τὴν ἀνακατασκευὴ τῆς μεθόδου τοῦ Εὐδόξου, ἡ ὁποία, ὅταν ἐφαρμοσθῆ στὰ πλανητικὰ ἀπὸ παρατηρήσεις δεδομένα («γιὰ νὰ σωθοῦν τὰ φαινόμενα»), δίνει τὶς ἀστρονομικὲς τιμὲς τῶν παραμέτρων. Σ' αὐτὲς περιλαμβάνονται καὶ πραγματικές, ἐμπειρικὲς τιμὲς (μερικὲς ἀπὸ τὶς ὁποῖες εἶναι μᾶλλον ἀκριβεῖς καὶ ἄλλες τελείως πλασματικές). Ἡ ἐπιτυχία τῆς ἀνακατασκευῆς μπορεῖ νὰ κριθῆ ἀπὸ τὸ ὅτι μποροῦν νὰ ἐξαχθοῦν ἀκόμα καὶ οἱ πλασματικὲς τιμές, ὅπως π.χ. ἡ ἀπόκλιση τῆς τρίτης σφαίρας τοῦ Ἡλίου.

Οἱ κύριοι τύποι τιμῶν παραμέτρων ποὺ ἐξήχθησαν εἶναι οἱ πλανητικὲς περίοδοι (π.χ. T_{II}^{ind} = ἡ περίοδος τῆς ἀτομικῆς κινήσεως τῆς δεύτερης σφαίρας ἑνὸς πλανήτη, T_{II}^{comb} = ἡ περίοδος συνδυασμένης κινήσεως τῆς δεύτερης σφαίρας ἑνὸς πλανήτη κλπ.), οἱ φορὲς τῶν σφαιρικῶν περιστροφῶν (π.χ. $D_{IV}^{ind\ (W)}$ = ἡ ἀτομικὴ κίνηση τῆς τέταρτης σφαίρας ἑνὸς πλανήτη πρὸς δυσμάς, κλπ.), οἱ ἀποκλίσεις τῶν σφαιρικῶν ἀξόνων καί, αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ συναχθῆ ἀπ' αὐτές, οἱ μέγιστες παρεκκλίσεις τῆς σφαίρας ἑνὸς πλανήτη ἀπὸ τὸν ἰσημερινὸ (ὅπου περιλαμβάνεται καὶ ἡ τιμὴ τῆς λοξότητας τῆς ἐκλειπτικῆς τοῦ Εὐδόξου) καὶ ἀπὸ τὴν ἐκλειπτική.

Ἡ μέθοδος τοῦ Εὐδόξου ποὺ ἀνακατασκευάσαμε βασίζεται οὐσιαστικὰ στὰ πυθαγορικὰ Μαθηματικά· καταβάλαμε προσπάθειες νὰ δείξωμε ὅτι μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθῆ μὲ προτάσεις, ποὺ ἀνήκουν στὴ γνωστὴ συμβολὴ τοῦ Εὐδόξου στὰ *Στοιχεῖα*. Ἡ μέθοδος ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη: μιὰ ἀνάλυση καὶ μιὰ σύνθεση. Ἐπειδὴ ἡ σημασία τοῦ Εὐδόξου ἀναγνωρίζεται ἀπὸ ὅλους σχεδὸν τοὺς μεταγενέστερους ὀπαδοὺς τῆς μαθηματικῆς ἀνάλυσης (γιὰ περισσότερες λεπτομέρειες βλέπε τὸ ἄρθρο μου *The Elements of Analysis*, «Proceedings of the XIV International Congress of the History of Science», Tokyo/Kyoto, 1974), καὶ ἐπειδὴ ἡ μέθοδος τοῦ Εὐδόξου ἐπηρέασε τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ ἀνάλυση καὶ σύνθεση σὲ μεγάλη ἔκταση, ἡ ἀνακατασκευὴ μπορεῖ νὰ παρουσιάζη κάποιο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν ἱστορικὸ καὶ τὸ φιλόσοφο τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν. Ἀκόμα, μπορεῖ νὰ διαφωτίση τὴ λογικὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀνακάλυψης.

Στὸ κέντρο τῆς μεθόδου ποὺ ἀνακατασκευάσαμε (καὶ ποὺ ἀπὸ τὴν ἀλγεβρικὴ ἄποψη συζητεῖται στὸ παράρτημα τοῦ ἄρθρου) βρίσκεται ἕνα πυθαγορικὸ τρίγωνο γιὰ κάθε περίπτωση, διαφορετικὸ γιὰ κάθε πλανήτη. Οἱ

πλευρές του παράγονται ἀπὸ δύο σχετικῶς πρώτους ἀνίσους ἀκεραίους ἀριθμοὺς p, q μὲ τὸ συνηθισμένο τρόπο, καὶ τὸ ἴδιο τὸ τρίγωνο ἔχει τὸ ρόλο βοηθητικοῦ σχεδίου σὲ μιὰ γεωμετρικὴ ἀπόδειξη. Τόσο ἡ βοηθητικὴ παράμετρος n ὅσο καὶ ἡ λύση στὸν τύπο (30) μποροῦν νὰ δοθοῦν σὲ συνάρτηση πρὸς τὸ τρίγωνο αὐτό, καὶ οἱ γωνίες του καθορίζουν τὶς ἀξονικὲς ἀποκλίσεις καὶ τὶς μέγιστες παρεκκλίσεις. Οἱ λύσεις στὸ (30) εἶναι ἀμετάβλητες ἀναφορικὰ πρὸς τὸ p, q (τὰ ὁποῖα μποροῦν νὰ ὀνομασθοῦν «οἱ μαθηματικὲς σταθερὲς τῆς φύσεως») καὶ μποροῦν νὰ ἐξαχθοῦν μὲ τὸν τύπο: $x/y = p/q$ μὲ κάθε περίπτωση. Ἡ λύση συνεπάγεται τὴν ἐφαπτομένη (= ἀναλογία τοῦ *γνώμονος* πρὸς τὴ σκιά του) τῶν γωνιῶν ἀπόκλισης, π.χ. i καὶ μέγιστη (τιμὴ) παρέκκλισης π.χ. α. Ὑποδηλώνει ἀκόμα, στὴν πραγματικότητα, τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τοῦ ἀστρονομικοῦ ὀργάνου (*ἀράχνη*), ποὺ χρησιμοποίησε ὁ Εὔδοξος γιὰ νὰ μετρήσῃ γωνιακὲς ἀποστάσεις, κι ἀκόμη τὸ ἀντίστροφο τοῦ $p/q = \tan\frac{\alpha}{2}$ ἢ $= \tan\frac{i}{2}$ (βλ. Εὐκλ. III 18, VI 3), ποὺ ὁδηγεῖ στὴ θεωρία τῆς στερεογραφικῆς προβολῆς, πρόσφορη γιὰ τὸν ὑπολογισμὸ γωνιακῶν ταχυτήτων, ποὺ παραφράζονται σὲ συνάρτηση πρὸς τὶς περιόδους στὸ (30). Ὡστόσο οἱ περαιτέρω αὐτὲς συνέπειες τῆς ἀνασύνθεσης θὰ συζητηθοῦν ἀλλοῦ. Ἀρκεῖ πρὸς τὸ παρὸν νὰ ποῦμε ὅτι ἡ μέθοδος τοῦ Εὐδόξου μπορεῖ νὰ νοηθῇ ὡς γεωμετρικὴ ἑρμηνεία τοῦ χρόνου καὶ ὅτι ἡ κύρια «εὑρετικὴ» βοήθειά του ὑπῆρξε ἡ πυθαγόρεια ἀνάλυση τῶν ἀριθμῶν.

Ὁ πίνακας τῶν σημαντικωτέρων παραμετρικῶν τιμῶν ἐξηγεῖται στὸ κεφ. 9. Θὰ φανῇ ἔτσι ὅτι πράγματι ἡμερολογιακὰ ζητήματα ἔπαιξαν ἕνα ρόλο στὴ θεωρία τῶν ἐμπειρικῶν δεδομένων τοῦ Εὐδόξου καὶ ὅτι οἱ κατασκευὲς μὲ βάση τὴν *ἱπποπέδη* εἶχαν στὴν πραγματικότητα σκοπὸ νὰ περιγράψουν κατὰ προσέγγιση (ἢ ἐξιδανικευμένα) τὶς προσιτὲς στὴν παρατήρηση πλανητικὲς κινήσεις. Πρέπει ὅμως νὰ ἦταν κάπως συγκλονιστικὸ γιὰ τὸν Εὔδοξο καὶ τοὺς ὀπαδούς του νὰ ἀνακαλύψουν ὅτι μία καὶ ἡ αὐτὴ μέθοδος ὑπολογισμοῦ ἐξάγει πράγματι παραμετρικὲς τιμὲς ποὺ ἦταν ἀρκετὰ γνωστὲς ἀπὸ τὸ παρελθόν. Καὶ ὁ τύπος (1) πρέπει νὰ φάνηκε ὡς ἀνακάλυψη ἑνὸς νόμου τῆς φύσεως, ἑνὸς νόμου, ποὺ ἂν καὶ ἁπλὸς δείχνει ἐν τούτοις μὲ μιὰ «οἰκονομικὴ» ἑρμηνεία τὶς σταθερὲς τῆς φύσεως. Τὸ ἐσωτερικὸ κάλλος τοῦ συστήματος τοῦ Εὐδόξου, ἐντυπωσιακὸ ἀκόμη καὶ στὴν ἁδρομερῆ σκιαγραφία ποὺ ἐπιχειρήσαμε στὸ ἄρθρο αὐτό, ἡ ἁπλότητα τῶν μαθηματικῶν ἐργαλείων, ἡ ὑπερβολικὴ φειδὼ τῶν ἐξηγητέων ὅρων καὶ ἡ μεγαλοφυὴς ἑρμηνεία, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ πλῆθος τῶν φαινομένων ποὺ ἐξηγεῖ, πρέπει ἀνεπιφύλακτα νὰ ἐγγραφῇ στὸ ἐνεργητικὸ τῆς μεγαλοφυίας τοῦ Εὐδόξου. Ἡ λύση του στὸ κοσμολογικὸ πρόβλημα χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἕνα ἰσχυρὸ μεθοδολογικὸ μονισμό, στὸν ὁποῖο πιθανῶς ἀναφέρεται ὁ Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος στὴν *Ἐπινομίδα* (991 e-992 e).

Ὁ Εὔδοξος ἐξακολούθησε ἐνεργῶς τὶς μελέτες του στὴν Κνίδο ὡς τὸ τέλος τῆς ζωῆς του. Ὁ Στράβων (c 119), ἀκολουθώντας τὸν Ποσειδώνιο, ἀναφέρει ὅτι παρατήρησε τὴν Κάνωπο (α Carinae). Τοῦτο προφανῶς συνδέεται μὲ τὴν προσπάθειά του νὰ ὑπολογίση τὴ διάμετρο τῆς Γῆς. Ἀλλὰ τὰ μαθηματικὰ θεμέλια τῆς Ἑλληνικῆς Ἀστρονομίας (καὶ τῆς ἰδικῆς μας) ἐτέθησαν ὅσο πιὸ ἰσχυρὰ γινόταν γιὰ τὸν Εὔδοξο μὲ τὴ θεωρία του τῶν ὁμοκέντρων σφαιρῶν.

Ὅταν θεωρήση κανεὶς τὴ θεωρία τῶν ὁμοκέντρων σφαιρῶν τοῦ Εὐδόξου ὡς σύνολο, παρατηρεῖ τὴν ἐντυπωσιακὴ διαφορὰ τοῦ γεωμετρικοῦ προτύπου ἀπὸ τὴ φυσικὴ πραγματικότητα. Ὄχι μόνο αὐτὸ ἀλλὰ καὶ τὸ γεωμετρικὸ πλαίσιο εἶναι ἀνεπαρκές, ὅταν ἔχη νὰ κάνη κανεὶς μὲ τὸν ὑπολογισμὸ γωνιακῶν ταχυτήτων καὶ μὲ τὰ κατὰ προσέγγιση ἐπιτευχθέντα ἀποτελέσματα. Τὸ πρότυπο, ἂν καὶ κινηματικό, ἀπέχει πολὺ ἀπὸ τὸ νεώτερο ἰδανικὸ τῶν φυσικῶν προτύπων, ποὺ προσπαθοῦν νὰ διατηρήσουν τὴ δυνατότητα ἐπαλήθευσης (ἐλέγχου) σὲ ὁποιονδήποτε χρόνο. Τὸ πρότυπο τοῦ Εὐδόξου ὅμως «ἔσωσε» ἕνα σταθερὸ ἀριθμὸ φαινομένων σὲ δεδομένο χρόνο καὶ εἶχε προφητικὴ ἀξία στὴν περίπτωση κάθε πλανήτη μόνο σὲ δεδομένο χρόνο, δηλαδὴ στὸ χρονικὸ σημεῖο ὅπου ἡ μεγίστη παρέκκλιση ἑνὸς πλανήτη ἦταν δυνατὸν νὰ παρατηρηθῆ. Πάντως ἀναφορικὰ μὲ αὐτὰ τὰ «σωθέντα φαινόμενα» τὸ πρότυπο ἀνταποκρίνεται πλήρως πρὸς τὴν πραγματικότητα. Ἡ γλῶσσα τῆς θεωρίας τοῦ Εὐδόξου ἐκθέτει τὴν ἰδέα τοῦ λογικοῦ ἢ «σημαντικοῦ» ἀτομισμοῦ σὲ ὡρισμένους σταθεροὺς χρόνους.

Μπορεῖ κανεὶς νὰ καταλάβη τὴν ἄποψη αὐτὴ γιὰ τὴν γλῶσσα σὲ σύγκριση μὲ σύγχρονές της θεωρίες «Σημαντικῆς» στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία (πρβλ. *The Semantics of Time in Plato's Timaeus,* «Acta Academiae Aboensis», vol. 38, No 3, 1970). Γιὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ ὅλο σύμπαν εἶναι πλῆρες ἀριθμῶν (πρβλ. Ἀριστ. *Μεταφ.* 1090 a 20 ἑπ.), ἀλλὰ ἤδη γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὰ περιεχόμενα καὶ τῶν δύο «κουτιῶν», ποὺ τὸ ἕνα περιέχει τὴ γλῶσσα καὶ τὰ γλωσσικὰ πρότυπα καὶ τὸ ἄλλο τὴν πραγματικότητα, εἶναι διαφορετικά. Μποροῦμε σχεδὸν νὰ ψηλαφίσωμε τὰ σημεῖα τῆς διαφορᾶς. Στὸ *Περὶ οὐρανοῦ* ὁ Ἀριστοτέλης συζητᾶ τὴ δυνατότητα τῆς κίνησης τῶν ἄστρων καὶ τῆς τροχιᾶς τους ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ μεταξύ τους σχέση, ἐνῶ μέχρι τότε ἕνας πλανήτης καὶ ἡ σφαῖρα του σχημάτιζαν ἑνότητα, ἕνα φυσικὸ σῶμα, θὰ λέγαμε.

Ἀλλὰ καὶ ἂν ἀκόμα δεχθοῦμε αὐτὴ τὴν κάπως ἄσχετη ἰδέα τῶν φυσικῶν σωμάτων, γεγονὸς παραμένει ὅτι τὸ πρότυπο τοῦ Εὐδόξου βρισκόταν σὲ πλήρη ἀνταπόκριση μὲ τὴν πραγματικότητα μόνο σὲ δεδομένους χρόνους. Γιατὶ βεβαίως κανένα φυσικὸ σῶμα δὲν μπορεῖ νὰ περιστρέφεται πάνω σὲ τρεῖς ἢ τέσσερες σφαῖρες μὲ διαφορετικὲς ἀκτῖνες συγχρόνως. Καὶ εἶχαν πράγματι διαφορετικὲς ἀκτῖνες, ὅπως σαφῶς προϋποθέτει ὁ Ἀριστοτέλης (παρὰ τοὺς διαφορετικοὺς ἰσχυρισμοὺς νεωτέρων σχολιαστῶν), γιατὶ αὐτὸ εἶναι οὐσιῶδες, ὅταν γίνεται χρήση στερεογραφικῶν προβολῶν

στὸν ὑπολογισμὸ τῶν γωνιακῶν ταχυτήτων. Ἐν τούτοις ἡ «στιγμιαία» συμφωνία τοῦ προτύπου τοῦ Εὐδόξου μὲ τὰ «σωθέντα φαινόμενα», ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ ἐντυπωσιακὰ συγκεκριμένη μέθοδός του ἀνάλυσης (ἢ ἐν ὄψει καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων τοῦ A. rpâd Szabó ἀναφορικὰ μὲ τὶς ἀπαρχὲς τῶν ὅρων *ἀπόδειξις* καὶ *δεῖξις*, θὰ ἔπρεπε νὰ ποῦμε ἡ ὀπτικὴ μέθοδος ἀνάλυσης τοῦ Εὐδόξου) εἶναι ἐξαιρετικὰ ἀποτελεσματικὰ θεωρητικὰ ἐργαλεῖα.

Εἶναι συνεπῶς μεγάλη ἡ χαρά μου ποὺ μπορῶ νὰ κλείσω τὸ ἄρθρο αὐτὸ ἐπισημαίνοντας ὅτι ἡ στάση πρὸς τὰ πρότυπα καὶ τὴ συμφωνία τους μὲ τὴν πραγματικότητα ἦταν ἀκριβῶς τοῦ τύπου, ποὺ ἐθεωρεῖτο ἀναγκαῖος στὴν Ἀκαδημία τοῦ Πλάτωνος (πρβλ. Ἀριστ. *Μεταφ.* 990 a). Γιατὶ ἡ «ὑπόθεση ἐργασίας» μου στὸ ἄρθρο αὐτὸ ἦταν ἀκριβῶς ὅτι ὁ Πλάτων στὸν *Τίμαιο* χρησιμοποιεῖ τὴ θεωρία τοῦ Εὐδόξου ὡς πλαίσιο ἀναφορᾶς γιὰ τὴν ἀποσπασματική του ἀστρονομία. Στὸν *Τίμαιο* ἀνεκάλυψα τὶς νύξεις γιὰ τὰ Πυθαγορικὰ *τριπλᾶ* καὶ γιὰ τὴ λοξότητα τῆς ἐκλειπτικῆς τοῦ Εὐδόξου (καὶ ἡ *μεγάλη ἁρμονία* τοῦ Πλάτωνος δίνει δύο κλίμακες στὴν *ἁράχνη*, τὴ μουσικὴ καὶ τὴ γεωμετρικὴ ἁρμονικὴ κλίμακα γιὰ τὶς γωνιακὲς μετρήσεις). Ὁ Πλάτων ὅμως στὸν *Τίμαιο* 37 c χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *ἄγαλμα* γιὰ τὴ σχέση μεταξὺ τῆς «ψυχῆς τοῦ κόσμου» καὶ τῶν πλανητῶν, καὶ ἔχω δείξει ἀλλοῦ (*Plato's Agalma of the Eternal Gods*, «Yearbook of the Philosophical Society of Finland» 1969) ὅτι ὁ ὅρος *ἄγαλμα* εἶναι βαρυσήμαντη φιλοσοφικὴ μεταφορὰ στὸν Πλάτωνα, ἐξαιρετικὰ πρόσφορη νὰ περιγράψη τὴ σχέση μεταξὺ τῶν «αἰωνίων» καὶ «προσκαίρων» χρονικῶν ὀντοτήτων. Τὸ «ἄγαλμα» στὰ χέρια τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ θρησκευτικὴ ἔγινε φιλοσοφικὴ ἔννοια. Διατήρησε ὅμως μερικὲς ἀπὸ τὶς ἀρχικὲς θρησκευτικὲς ἀποχρώσεις της. Τὸ «ἄγαλμα» στὸν *Τίμαιο* 37 c εἶναι: 1) εἰκόνα τοῦ παραδείγματός του, καὶ ὁ Δημιουργὸς προσπαθεῖ νὰ τὸ κάνη ἀκόμα ὁμοιότερο στὸ ἀρχέτυπό του, 2) κινούμενο καὶ ἔμψυχο, 3) ἀντικείμενο χαρᾶς τοῦ Δημιουργοῦ του, καὶ 4) φαίνεται νὰ λειτουργῆ ὅπως τὰ λατρευτικὰ ἀγάλματα, στὰ ὁποῖα ὑποτίθεται ὅτι μετέχουν οἱ θεότητες τουλάχιστον σὲ στιγμὲς ἐξάρσεως τῆς λατρείας.

Στὴν πνευματικὴ αὐτὴν ἀτμόσφαιρα παρουσίασε ὁ Εὔδοξος ἕνα γεωμετρικὸ πρότυπο ποὺ «ἔσωζε τὰ φαινόμενα», ἀλλὰ σὲ ἀνταπόκριση μὲ τὴν πραγματικότητα μόνο σὲ δεδομένους χρόνους. Ὅπως τόσοι μεταγενέστεροι μαθηματικοὶ ὁ Εὔδοξος δημιούργησε ἕνα ὁρατὸ πρότυπο, ποὺ ἡ εὑρετικὴ (μεθοδολογικὴ) ἀξία του ἔγκειται ἀκριβῶς στὸ γεγονός, ὅτι ὁ,τιδήποτε γίνεται μὲ τὸ πρότυπο ἐξυπακούει ἐπὶ μέρους λύσεις σὲ προβλήματα, ποὺ ἀνακαλύπτονται στὴν πραγματικότητα. Δὲν εἶναι τὸ ἴδιο αἰώνιο ἰδανικό, στὸ ὁποῖο ἐπίσης σκόπευαν φιλόσοφοι ὅπως ὁ Leibniz καὶ ὁ Wittgenstein μὲ τὶς προσκολλημένες στὸν «σημαντικὸ» ἀτομισμὸ θεωρίες τους;

Hauho / Finland Erkka Maula

FRANZ LEO BEERETZ, Aachen

DIE AUFGABE DER "METAPHYSIK„ DES ARISTOTELES*

Den Begriff «Metaphysik» kannte Aristoteles nicht. Der Titel der Schrift «Metaphysik» ist aus einem äußerlichen Umstand erwachsen. Der Peripatetiker Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr. Schulhaupt des Peripatos) stellte dieses Konvolut von Einzelschriften bei der Anordnung und Edition der aristotelischen Bücher hinter (μετὰ) die naturwissenschaftlichen Schriften und nannte es *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Diese Worte können nun aber dank der Bedeutung von μετὰ sowohl «das, was hinter der Naturlehre steht» als auch «das, was über die Naturlehre hinausgeht» heißen. Durch den oben erwähnten äußerlichen Umstand veranlaßt, entstand folglich im Laufe der Zeit der Begriff «Metaphysik».

Die Schrift «Metaphysik» ist von Aristoteles nicht in dieser scheinbaren Einheit konzipiert worden. Nicht alle 14 Bücher derselben stammen aus der gleichen Schaffensperiode. Die Wiederholungen in diesen Büchern sind dadurch zu erklären, daß neben ein früheres Konzept allmählich ein späteres trat und nun beide Konzepte nebeneinanderstehen.

Die Wissenschaft, die in der Schrift «Metaphysik» zu Wort kommt, bezeichnet Aristoteles in *Metaph.* K 7 sowie in der nach W. Jaeger[1] später entstandenen längeren Variante dieses Kapitels, in *Metaph.* E 1, mit θεολογικὴ ἐπιστήμη (bzw. θεολογικὴ φιλοσοφία) oder πρώτη ἐπιστήμη (bzw. πρώτη φιλοσοφία), «Theologische Wissenschaft» (bzw. «Theologische Philosophie») oder «Erste Wissenschaft» (bzw. «Erste Philosophie»). Ihre Aufgabe ist, die Dinge zu behandeln, die sowohl getrennt für sich (χωριστὰ) bestehen als auch unveränderlich (ἀκίνητα) sind. Diese Dinge sind die Ursachen und Prinzipien alles Seienden. Über ihnen steht die Gottheit (τὸ θεῖον) als das erste Prinzip (πρώτη ἀρχὴ) dieser Dinge und damit zugleich alles Seienden.

---

* Dies ist ein Bericht über die wichtigsten «Ergebnisse» der Forschung.

1. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2. veränd. Aufl., Berlin 1955, S. 216.

Im Gegensatz zu Jaeger[2] bezeichnet A. Mansion[3] und mit ihm I. Düring[4] *Metaph.* K 7 als eine späte, nach dem Tode des Aristoteles verfertigte Kompilation aus E 1[5]. Allerdings ist auch für Jaeger K 7 nicht von Aristoteles selbst geschrieben worden, jedoch ist es ein Skript eines Schülers. E 1 hingegen hat Aristoteles verfaßt. Beide Kapitel stehen selbständig nebeneinander. K 7 ist kein Vorentwurf von E 1. Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, daß Jaeger *Metaph.* K 1-8, 1065 a 26 für ein Skript eines Schülers[6], K 8, 1065 a 26 - K 12 (Ende) aber für vermutlich einen nicht von Aristoteles selbst herrührenden Auszug aus mehreren Büchern der *Physik*[7] hält.

Eine andere Auffassung von der Wissenschaft, die in der Schrift «Metaphysik» zu Wort kommt, hat Aristoteles in *Metaph.* Γ 1. Er schreibt dort: «Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes betrachtet und das diesem an sich Zukommende» (Γ 1, 1003 a 21 f.). Aristoteles gibt dieser Wissenschaft keinen eigenen Namen. Ihre Aufgabe besteht laut obiger Definition darin, eine allgemeine Untersuchung des Seienden vorzunehmen. Im Hinblick auf diese Aufgabe können wir jene Wissenschaft mit «Ontologie» bezeichnen. Wir begegnen ihr vor allem in den Büchern Z, H, Θ (VII, VIII, IX) der «Metaphysik». Die Bücher Z und H handeln von der Substanz (οὐσία, Seiendheit), Buch Θ erörtert die Modalitäten «Möglichkeit» (δύναμις) und «Wirklichkeit» (ἐντελέχεια).

Neben der speziellen Untersuchung über die getrennt für sich bestehenden und unveränderlichen Dinge findet sich also in der Schrift «Metaphysik» die allgemeine Untersuchung über das Seiende. Aristoteles hat nicht befriedigend geklärt, wie innerhalb der Schrift «Metaphysik» die Theologie sich zu der Wissenschaft vom Seienden als solchem verhalten soll. Nach *Metaph.*, Γ 1, 1003 a 21-26 (vgl. auch K 7, 1064 a 2-4 und E 1, 1025 b 7-10) ist die Wissenschaft vom Seienden mit keiner Einzelwissenschaft identisch; denn keine der Einzelwissenschaften handele allgemein von dem Seienden als solchem, sondern jede von ihnen schneide sich einen Teil des Seienden ab und unter-

---

2. W. Jaeger, *Aristoteles*, a.a.O., S. 216-228.

3. A. Mansion, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, «Revue philosophique de Louvain» 56 (1958) S. 218-220 bzw. S. 363-366 in der dt. Übersetzung (zitiert hier in Anm. 14, Ende).

4. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 278-279.

5. S. auch hier unten S. 252, Abs. 2.

6. W. Jaeger, *Aristoteles*, a.a.O.

7. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, S. 40-41, S. 88, Anm. 1, S. 121-122, S. 128-130; s. auch den Parallelen-Apparat zu K 8, 1065 a 26 - K 12 (Ende) in Jaegers Ausgabe der *Metaphysik*, Oxford 1957.

suche dessen Bestimmungen. Nun ist aber die Theologie eine Einzelwissenschaft. Dieses Problem hat Aristoteles bemerkt. Darum versuchte er, es in *Metaph.* K 7, 1064 b 6-14 und E 1, 1026 a 23-32 zu beheben, indem er die Einzelwissenschaft «Theologie» mit der allgemeinen Wissenschaft vereinigte. Er versteht dort unter der ersten (theologischen) Wissenschaft (Philosophie) die Wissenschaft von der Gottheit als dem ersten Prinzip alles Seienden (s. dazu auch K 7, 1064 a 28-b 6 und E 1, 1026 a 6-23); ihre Aufgabe ist auch, das Seiende, insofern es ein Seiendes ist, zu betrachten, sowohl das, was es ist, als auch die Eigenschaften, die ihm als Seiendem zukommen.

Nach Jaeger[8] sind die beiden verschiedenen Auffassungen von der Wissenschaft, die in der «Metaphysik» zu Wort kommen soll, durch die philosophische Entwicklung des Aristoteles zu erklären. Die Konzeption einer Theologischen Wissenschaft bzw. Philosophie oder Ersten Wissenschaft bzw. Philosophie, die die getrennt für sich seienden und unveränderlichen Dinge behandelt, ist ursprünglicher und älter. Sie entstammt dem platonischen Stadium des Aristoteles. In ihm schied er das Reich des Unveränderlichen scharf von dem des Veränderlichen. Die Konzeption einer Wissenschaft, die das Seiende als solches untersucht, gehört dem letzten Entwicklungsstadium des Aristoteles an. In ihm faßte er alles Seiende zu einem einheitlichen Reich zusammen.

Ph. Merlan kommt in Kap. VII «Metaphysica generalis in Aristotle?» seines Buches *From Platonism to Neoplatonism*[9] durch eine Untersuchung von *Metaph.* Γ, E 1 und K 3-7 zu dem Ergebnis, daß τὸ ὂν ᾗ ὂν kein Abstrakt-Allgemeines bezeichnet, sondern dasselbe wie τὸ θεῖον, die Gottheit. Nach ihm kommt also in der «Metaphysik» des Aristoteles nur Theologie (Erste Wissenschaft bzw. Erste Philosophie) zu Wort. Den Ausdruck τὸ ὂν ᾗ ὂν übersetzt Merlan nicht mit «das Seiende als Seiendes», sondern mit «Seiendes-an-sich». Er versteht darunter das wesentlich Seiende oder das,

---

8. W. Jaeger, *Aristoteles*, a.a.O., S. 227 f.

9. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, 2nd ed., revised, 1960; s. dazu Ph. Merlans Aufsatz gegen die Einwürfe und die These A. Mansions von 1956 (s. u.), der unter der Überschrift *Metaphysik: Name und Gegenstand*, «The Journal of Hellenic Studies» 77 (1957) S. 87-92 erchienen ist (wiederabgedruckt mit einem kurzen Nachtrag im Anschluß an Anm. 15 auf S. 265 in F.-P. Hager (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung, Bd. 206), S. 251-265, und Ph. Merlans Aufsatz *Ὂν ᾗ ὂν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung*, «Philosophische Rundschau» 7 (1959) S. 148-153, der gerichtet ist an H. Wagner, *Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs*, «Philosophische Rundschau» 7 (1959) S. 137-148, besonders aber gegen Mansions Aufsatz von 1958 (s. u.); s. auch den Appendix zu Kap. VII in der 2. Aufl. von Merlans Buch.

was an sich ist und, weil es an sich ist, die Quelle des Seins für alles andere, das ist, ist und in diesem Sinne das allgemein Seiende (im Gegensatz zum Abstrakt-Allgemeinen, «etwa: was von allem das ist, (was) als deren Gemeinsames abstrahiert werden kann»[10]) und allem anderen, das ist, Zukommende ist. Merlan rückt im Gegensatz zu Jaeger[11], dessen Entwicklungstheorie er ablehnt, auch den späten Aristoteles nahe an Platon heran. *Metaph.* K 1 bis Ende ist nach ihm von Aristoteles geschrieben worden (anders Jaeger[12])[13].

---

10. Ph. Merlan, *Τὸν ἢ ὄν und πρώτη οὐσία*, a.a.O., S. 148. (was) ergänzt.

11. W. Jaeger, *Aristoteles*, a.a.O., S. 227 f.

12. S. hier oben S. 248, Abs. 1, Ende.

13. Ph. Merlans Buch ist 1968 in 3., revidierter Auflage erschienen. In der Vorrede zu dieser Auflage setzt er sich mit I. Dürings Auffassung (s. hier S. 251 f.) auseinander und erhält seinen eigenen Standpunkt aufrecht. Er verweist dabei vor allem auf die Darstellung der aristotelischen Metaphysik durch Nikolaus von Damaskos (2. H. des 1. Jhs. v. Chr.), die von einer von der Theologie verschiedenen Ersten Philosophie des Seienden als Seienden nichts weiß. Ebenfalls eine «Einheitskonzeption» vertritt J. Owens in seinem Buch *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought.* With a Preface by E. Gilson. Toronto 1951. 2nd ed., rev., 1963. Nach ihm kommt bei Aristoteles die absolut separate Entität in allem Seiendem zum Ausdruck, eine Trennung von Theologie und Ontologie gibt es nicht. Dabei geht Owens aus von der Äquivokität im Sinne des πρὸς ἕν καὶ μίαν τινὰ φύσιν in *Metaph.* Γ 2, mit deren Hilfe er alles Seiende auf die absolut separate Entität beziehen will. So kommt es, daß Aristoteles sich in seiner Behandlung der göttlichen Wesenheit nicht auf dieses bestimmte Seiende beschränkt, sondern allgemein von allem Seienden handelt. Vernichtend, aber dennoch sachlich hat diese Konzeption in Owens Buch rezensiert E. Treptow in «Philosophische Rundschau» 14 (1967) S. 62-64. Merlan stimmt natürlich Owens zu, obwohl, wie er selbst sagt, Fragestellung und Belege «nur zum Teil identisch sind» (Ph. Merlan, *Metaphysik: Name und Gegenstand*, a.a.O., Schlußanm.). In seinem Buch *From Platonism to Neoplatonism* hebt Ph. Merlan lediglich zwei Punkte hervor, in denen er und Owens voneinander abweichen. Er schreibt: «To a large extent these results agree with the ones reached by J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (1951). The disagreement starts when it comes to the problem as to how the causality of the supreme sphere of being is to be explained. Owens unhesitatingly assumes that it can only be the kind of causality ascribed by Aristotle to the unmoved movers in *Met.* Λ. But it can safely be said, that in *Met.* E 1 and K 3-7 the causality of the supreme sphere of being is of an entirely different character. This sphere is a cause by containing the elements out of which everything else consists, particularly being-as-such and non-being-as-such. Owens pays no attention to the presence of the two-opposite-principles doctrine in the aforementioned parts of the *Metaphysics*. The present book was completed before the one by Owens was published so that the agreement is all the more significant. There is only apparent disagreement in that Owens insists that Aristotle's concept of being is not Platonic, because for him 'Platonic' means 'as found in the dialogues by Plato', whereas in the present book it means 'as presented and interpreted by Aristotle'». (Aufl. 1953, S. 181, Anm.; Aufl. 1960 und 1968, S. 209, Anm.). Doch diese Differenzen gehen über die «Einheitskonzeption» als solche bereits hinaus. Was die weiteren Punkte des Buches von Owens angeht, so möchten wir nicht versäumen

A. Mansion[14], der Merlan widerspricht, findet in der «Metaphysik» des Aristoteles sowohl eine Erste Philosophie, deren Gegenstand das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, also die Gottheit ist, als auch eine Wissenschaft, die er *science philosophique suprême* nennt und deren Gegenstand das ὂν ᾗ ὂν ist; das Seiende als Seiendes aber ist ein Abstrakt-Allgemeines, ein καθόλου, das jedem einzelnen Seienden zukommt. Deshalb ist Mansion auch der Ansicht, *Metaph.* K könne nicht von Aristoteles geschrieben worden sein; denn in K 7, 1064 a 29 werde ὂν ᾗ ὂν mit ὂν χωριστὸν (getrennt für sich Seiendes), das ist die Gottheit, identifiziert. Nach Mansion ist *Metaph.* K von einem Schüler des Aristoteles nicht sehr bald nach dessen Tode verfaßt worden. Diesem aber habe es bei der Bestimmung des Gegenstandes der *science philosophique suprême* an Gedankenklarheit gefehlt[15]. Mansion glaubt, Aristoteles habe die oberste (suprême) philosophische Wissenschaft zeitlich nach der Ersten Philosophie konzipiert. Das Resultat dieser seiner philosophischen Entwicklung, das Auftauchen einer von der Ersten Philosophie doch recht verschiedenen ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, habe ihn in E 1, 1026 a 23-32 zu einem nicht voll gelungenen Versuch geführt, beide Wissenschaften in eins zu setzen. Im letzten Entwicklungsstadium des Aristoteles finde sich die Erste Philosophie, Wissenschaft vom Immateriellen, gewissermaßen in die Metaphysik vom Seienden als Seiendem (ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν) übernommen. Sicherlich aus Sorge um die Einheit behaupte Aristoteles uneingeschränkt, jedoch auf Kosten einer völlig unerbittlichen Genauigkeit, daß die Erste Philosophie auch die ganz allgemeine philosophische Wissenschaft sei[16].

Düring[17] vertritt folgende Ansicht: In den Büchern (Düring spricht al-

---

hinzuweisen auf die ausführliche Rezension von H. Kuhn in «Gnomon» 40 (1968) S. 139 - 147. Im übrigen sind für J. Owens die verschiedenen Abhandlungen der «Metaphysik» sachlich miteinander vereinbar, die Eruierung einer chronologischen Reihenfolge und damit zugleich einer Entwicklung des Aristoteles in der «Metaphysik» ist daher kein hauptsächliches Mittel der Interpretation. Er wendet stattdessen eine methodisch-didaktische Sicht (Sichtung) an, diese sei durch die Querverbindungen in der «Metaphysik» gewährleistet und genuin aristotelisch. (J. Owens, a.a.O., 2nd ed., rev., 1963, S. 69-106).

14. A. Mansion, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique E 1*, «Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès», Paris 1956, S. 151-168 und ders.: *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, «Revue philosophique de Louvain» 56 (1968) S. 165-221 (in deutscher Übersetzung wiederveröffentlicht in F.-P. Hager (Hrsg.): *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, a.a.O., S. 299-366).

15. Vgl. auch hier S. 248, Abs. 1.

16. A. Mansion, *Philosophie première*, a.a.O., S. 209 bzw. in der dt. Übersetzung 352.

17. I. Düring, a.a.O., S. 116-117, S. 278-279 und S. 594-599.

lerdings nicht von Büchern, sondern von einzelnen Schriften der «Metaphysik», die nicht immer mit den einzelnen Büchern derselben identisch sind), die Aristoteles vor Γ und E verfaßt hat, das sind die Bücher A, B, I, Λ, M und N, bedeutet Erste Philosophie Wissenschaft von den ἀρχαί, den Prinzipien, und von den ἀκίνητοι οὐσίαι, d.h. von dem, was ohne Anteil am Naturprozeß ist. Die Prinzipien und die Dinge, die nicht in den Naturprozeß eingespannt sind, sind etwas für sich Existierendes (χωρισταί). Das Prinzip des Naturprozesses ist sowohl etwas Abgesondertes (χωριστὸν) als auch ewig und unveränderlich (ἀκίνητος) und daher göttlich. Als Aristoteles das Buch Γ und das erste Kapitel von E schrieb, hatte er einen anderen Gegenstand der Ersten Philosophie gefunden, nämlich τὸ ὂν ᾗ ὄν, das Seiende, insofern es ist, d.h. den Begriff Existenz. Existenz ist aber nicht etwas für sich Abgesondertes. In Γ 3, 1005 a 35 und E 1, 1026 a 30 (indirekt auch in Γ 3, 1005 b 6, andeutungsweise in Γ 2, 1004 a 34 - b 1) wird klar ausgesprochen, daß die Erste Philosophie allgemein (καθόλου) ist, d.h. über den Begriff Existenz in allgemein-abstraktem Sinne handelt. In den Büchern, die vor Γ und E geschrieben worden sind, wird nirgendwo eine Philosophie vom Allgemeinen erwähnt. Für Aristoteles war es aber durchaus natürlich, den Gegenstand der Ersten Philosophie neu zu bestimmen. Dadurch entstand ein Widerstreit zwischen der alten und der neuen Bestimmung des Gegenstandes der Ersten Philosophie. Aristoteles hat diesen Widerstreit erkannt und in E 1, 1026 a 23-32 seine beiden Bestimmungen zu verschmelzen versucht. Er strebte eine Kompromißlösung an.

Was Buch K angeht, so erklärt Düring wie Mansion es für eine späte, nach dem Tode des Aristoteles verfertigte Kompilation aus der «Metaphysik» und «Physik»[18]. Im übrigen bezeichnet Düring das Wort θεολογικὴ in E 1, 1026 a 19 als eine ad hoc-Schöpfung; mit der Theologik bringt Aristoteles aber nach Düring nur die Prinzipien und das, was ohne Anteil am Naturprozeß ist, sowie das Prinzip des Naturprozesses in Verbindung[19].

Eine völlig andere — sehr umfangreiche — Deutung der «Metaphysik» des Aristoteles liefert P. Aubenque[20]. Danach ist diese eine Aporie und so

18. I. Düring, a.a.O., S. 278-279.

19. I. Düring, a.a.O., S. 116-117 und S. 598-599. Eine kürzere Parallelfassung des Buches von I. Düring liegt vor in dessen Artikel *Aristoteles, der Philosoph von Stagira*, 384-322, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» Suppl.-Bd. 11 (1968) Sp. 159-336 (Sp. 272-281: IV 10. Die Metaphysik).

20. P. Aubenque: *Le Problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la Problématique aristotélicienne*, Paris 1962. 2e éd. rev. 1966. (Wir zitieren nach der 2. Aufl.). Die Kerngedanken seines Buches hat P. Aubenque dargelegt in dem Aufsatz: *Aristoteles und das Problem der Metaphysik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 15 (1961) S. 321-333.

auch schließlich[21] von Aristoteles gesehen worden. Dabei bedeutet Aporie hier nicht vorläufiges Unvermögen unseres Verstandes — dies ist nach Aristoteles keine Aporie im strengen Sinne des Wortes —, sondern prinzipielle Verlegenheit, ein unlösbares Problem des menschlichen Denkens. Bei dieser aristotelischen Sicht der «Metaphysik» beruft Aubenque sich besonders auf *Metaph.* Z 1, 1028 b 2-4, wo es u.a. heißt, die Frage nach dem Seienden — die Hauptfrage der «Metaphysik» — sei eine «immer schon, immer jetzt und immer noch gesuchte und immer noch in Verlegenheit liegende Frage» (τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν)[22]. Angesichts dieser Tatsache bliebe nur noch die Haltung des Verzichtes in «metaphysischen» Problemen. Doch wir werden, so sagt Aristoteles an einer anderen Stelle, «durch die Sache selbst 'gezwungen', zu philosophieren»[23], oder, wie Aubenque sagt, «... das Paradoxon der Aporie liegt darin, daß wir spüren, daß es keinen Weg gibt, und daß wir doch diesen unauffindbaren Weg unendlich suchen müssen. ... Aber nicht als solches (hoffnungsloses Suchen) wird die Ausweglosigkeit vom Menschen erlebt, sondern umgekehrt als das Verfügen über allerlei Wege und Auswege. Weil er ein Aporos ist, ist der Mensch ein Pantoporos»[24]. Infolge dieser Aporie schwankt der Philosoph hin und her, den einen Weg gegen einen anderen eintauschend, er ist somit nicht nur ein Aporetiker, sondern dazu ein Diaporetiker. Das Diaporein, notgedrungen[25] zur Methode erhoben, heißt Dialektik, wie sie Sokrates geübt hat. In diesem Sinne betrachtet Aristoteles nach Aubenque seine «Metaphysik» schließlich[26] als eine dialektische, die also alles andere als eine apodiktische, also syllogistische ist[27]. Die von der Forschung in der «Metaphysik» des Aristoteles entdeckten Widersprüche hängen nun mit der dialektischen Struktur der «Metaphysik» zusammen, so daß nach Aubenque nicht erst eine Entwicklungsgeschichte des Denkens des Aristoteles bemüht werden muß, um diese Widersprüche zu erklären[28].

---

21. S. hier unten S. 255, Abs. 2.

22. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 322; die deutsche Übersetzung stammt von Aubenque. — Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 92.

23. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 323.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 84.— Der Autor zitiert u.a. *Metaph.* A 3, 984 a 18 f., A 3, 984 b 9 f.

24. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 323; der Autor zitiert zum letzten Satz Sophokles, *Antigone* v. 360.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 489.

25. P. Aubenque, *Le Problème*, a.a.O., S. 495: *L'homme est, ..., condamné à penser l'être dialectiquement, ...*

26. S. hier unten S. 255, Abs. 2.

27. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 324. — Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 15 f.

28. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 324 f.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., Avant-propos.

Zwei wahre Aporien behandelt die «Metaphysik» des Aristoteles: die unbeantwortbare Frage nach dem Anfang, dem ὂν χωριστόν, und die nach der Einheit des Seienden, dem ὂν ᾗ ὄν. Nach Aubenque sind diese beiden Gegenstände der aristotelischen «Metaphysik» nicht aus einer Änderung in der geistigen Entwicklung des Aristoteles zu verstehen, so daß der eine Gegenstand früher wäre als der andere, vielmehr sind und bleiben beide Fragen in der Entfaltung der «Metaphysik» gleichzeitig[29]. Sie lassen sich aber auch nicht identifizieren.

Die Frage nach dem Anfang erhebt sich angesichts des Phänomens «Bewegung». Sie lautet: Was ist der Grund der Beweglichkeit der Welt und, da sie als bewegte unselbständig ist, ihrer fortwährenden Existenz, d.h. was hält sie in Bewegung?[30] Dies ist bekanntlich keine Frage nach dem zeitlichen Anfang der Bewegung in der Welt, sondern die nach der ἀρχὴ der Bewegung. Die Antwort lautet: τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

Was aber wissen wir vom Wesen dieses Urgrundes? Nichts! Wir kennen ihn nicht καθ' αὑτό, d.h. nicht in seiner Grundhaftigkeit, sondern nur πρὸς ἡμᾶς. «Wir haben als Menschen kein anfängliches Wissen des Anfangs»[31]. Wir können ihn nur dialektisch angehen. Eine «Erste» Philosophie, d.h. eine Wissenschaft vom Anfang, die in diesem zu Hause ist, so daß sie ihn als Ausgangspunkt ihrer Ableitungen benutzen kann, ist also für den Menschen nicht möglich. Der Mensch ist vom Anfang verbannt. «Das menschliche Wort ist ein unendlicher Versuch, das unüberwindliche Schweigen des Anfangs zu beschwören»[32].

Die andere unbeantwortbare Frage der «Metaphysik» ist die nach der Einheit des Seienden, d.h. die Frage nach dem, «was macht, daß das je und je Seiende ein Seiendes ist»[33]. Sie bleibt unbeantwortbar in engem Zusammenhang mit der Aporie hinsichtlich des «Anfangs». «Weil (nämlich) die vereinheitlichende Beherrschung des Anfangs, wenn auch vorausgesetzt, doch nie zu Wort kommt, ist die menschliche Rede über das Seiende eine immer vielfache»[34]. Die Wendung τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς beinhaltet also nichts

29. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 327 f.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 307 - 310, s. auch S. 368-370.

30. Der Stillstand eines Bewegten und somit Abhängigen, sei es eines von einer *causa efficiens* oder sei es eines von einer *causa finalis* (so Aristoteles) Bewegten und Abhängigen, bedeutet dessen Tod. Es gibt nur eine lebendige Unbeweglichkeit; das ist der von vornherein in sich ruhende Zustand des Unabhängigen.

31. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 329.

32. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 331. — Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 57-59, S. 330, S. 338.— Aubenque beruft sich besonders auf *Metaph.* A 2, 982 b 28-983 a 9.

33. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 332.

34. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 332.

anderes als eine negative Erfahrung, die allerdings nicht bei sich ausruht. «Da die Einheit des Seienden nicht in ihrem Ursprung angeschaut wird, kann sie nur durch einen Umweg nach und nach vermittelt werden. Dieser vermittelnde Umweg ist die Sprache. Durch sie wird nicht in die Einheit hineingeführt, sondern nur auf sie hingedeutet. Das Wort ὄν, das das Wichtigste ist, da es als Kopula in der Aussage, im κατηγορεῖν, fungiert, ist kein eindeutig Gesagtes, sondern ein πρὸς ἓν λεγόμενον, d.h. ein durch die Mannigfaltigkeit seiner Bedeutungen auf eine immer gesuchte Einheit hinweisendes Wort»[35].

So ist also die «Metaphysik» eine Philosophie des Scheiterns[36]. Aristoteles wollte eine «Erste» Philosophie entwickeln, aber das menschliche Wissen des Anfangs ist kein Wissen, das von diesem ausgeht, sondern ein ständiges Suchen, eine Zetesis, die immer wieder sucht, durch allerlei Vermittlungen zum Anfang zu finden. Aristoteles wollte beweisen, daß das Seiende eins ist, er wollte das Sein des Seienden fassen, nämlich das, «was macht, daß das je und je Seiende ein Seiendes ist»[37], und mußte feststellen, daß das Seiende «mehrere Bedeutungen hat, die nicht auf die Einheit einer Gattung reduziert werden können»[38]. Aristoteles wollte apodiktisch, also syllogistisch beginnen und verfährt schließlich dialektisch. Dabei wollte er eigentlich eine positive Philosophie schaffen![39] «In diesem Umsturz, der sich in der Metaphysik des Aristoteles frei entfaltet, erkennen wir vielleicht das immer wieder entstehende Paradoxon, das jedem Philosophen innewohnt: weil er suchte und doch nicht fand, was er suchte, findet er in diesem Suchen selbst, was er nicht suchte»[40].

Was Buch K der «Metaphysik» angeht, so bestreitet Aubenque die Echtheit von K 1-8. Dazu veranlassen ihn stilistische Gründe sowie die Tat-

---

35. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 332.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 94-250 (Teil 1, Kap. II: Être et langage, besonders S. 106-118 : Théorie aristotélicienne du langage, S. 118-124 : Exigence de signification et pluralité des significations, S. 159-163 : La solution aristotélicienne par la distinction des sens de l'être, S. 190-198: L'être est un πρὸς ἓν λεγόμενον, S. 198-206: Aristote ignore la prétendue analogie de l'être).

36. P. Aubenque, *Le Problème*, a.a.O., S. 487-489.

37. S. hier Anm. 33.

38. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 332.— Ders., *Le Problème*, a.a.O., S. 225-239.

39. P. Aubenque, *Le Problème*, a.a.O., S. 92 f. Der Autor hat hier *De philosophia* und *Metaph.* A einerseits und *Metaph.* Γ und Z andererseits vor Augen. S. auch ebenda, S. 488: «La négativité de la théologie est simplement rencontrée sur le mode de l'échec; elle n'est pas acceptée par Aristote comme la réalisation de son projet, qui était incontestablement de faire une théologie positive». Vgl. auch dens., *Aristoteles*, a.a.O., S. 332 f.

40. P. Aubenque, *Aristoteles*, a.a.O., S. 333.— S. auch hier Anm. 25.

sache, daß in K 7, 1064 a 29 das Seiende als Seiendes und das Göttliche identifiziert werden[41].

Damit haben wir die wichtigsten Auffassungen der «Metaphysik» des Aristoteles vorgestellt: abgesehen von der des Initiators der Diskussion in der neueren Forschung, nämlich der W. Jaegers, eine (bzw. zwei) unitarische, die Ph. Merlans (und J. Owens'), zwei analytische, die A. Mansions und I. Dürings, und eine aporetische, die P. Aubenques, welche jedoch nach wie vor zu den analytischen gehört. Soweit also die Problemlage.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ» ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ ΤΩΝ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΩΝ ΠΟΡΙΣΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η*.

Στὰ λεγόμενα «Μεταφυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπάρχει κάποια δυσκολία, ποὺ ἀκόμα δὲν ἔχει συζητηθῆ ἐξαντλητικά· ἐννοοῦμε τὸ γεγονὸς ὅτι στὸ ἔργο αὐτὸ βρίσκομε δυὸ ὁρισμοὺς τῆς ἐπιστήμης, στὴν ὁποία ἀναφέρεται.

Ὁ W. Jaeger πρῶτος ἐπεχείρησε μὲ ἀρκετὴ ἐμμονὴ νὰ ἐξηγήση τὸ πράγμα ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τοῦ συγγραφέα, ὅπου διακρίνει μιὰ Θεολογικὴ Ἐπιστήμη ἢ Φιλοσοφία ἀπὸ μιὰ Πρώτη Ἐπιστήμη ἢ Φιλοσοφία, μιὰ metaphysica specialis ἀπὸ μιὰ metaphysica generalis, ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν τῆς ἔδωσε ὄνομα, ἐντοπισμένες ἡ πρώτη στὸ πλατωνικὸ στάδιο τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἡ δεύτερη στὸ τελευταῖο στάδιο τῆς ἐξέλιξής του. Θέμα τῆς metaphysica specialis εἶναι ἡ ἐξέταση τῶν πραγμάτων ποὺ ὑπάρχουν καθαυτὰ (*χωριστὰ*) καὶ εἶναι ἀμετάβλητα (*ἀκίνητα*). Τὰ πράγματα αὐτὰ εἶναι οἱ ἀρχὲς ὅλων τῶν ὄντων. Πάνω ἀπὸ αὐτὰ στέκει ἡ θεότητα (*τὸ θεῖον*) ὡς πρώτη ἀρχὴ αὐτῶν τῶν πραγμάτων καὶ συγχρόνως ὅλων τῶν ὄντων. Θέμα τῆς metaphysica generalis εἶναι ἡ θεώρηση τοῦ ὄντος ὡς ὄντος (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*) καὶ τοῦ ὅ,τι καθαυτὸ ἀναφέρεται σ' αὐτό.

Ὁ Ph. Merlan ὕστερα ἀπὸ ἐξέταση τοῦ Γ, τοῦ Ε 1 καὶ τοῦ Κ 3-7 τῶν «Μεταφυσικῶν» φτάνει στὸ συμπέρασμα ὅτι *τὸ ὂν ᾗ ὄν* δὲν δηλώνει τὸ ἀφηρημένο γενικό, ἀλλὰ σημαίνει ὅ,τι καὶ τὸ *θεῖον*, ὁπότε ἀποδίδει τὸ *ὂν ᾗ*

41. P. Aubenque, *Le Problème*, a.a.O., S. 39-41 sowie auch S. 429, Anm. 5.

* Μετάφραση ἀπὸ τὰ γερμανικὰ Ε. Ν. Ρούσσου.

ὄν μὲ τὸ «Seiendes-an-sich». Μὲ αὐτὸ ἐννοεῖ τὸ πραγματικὸ ὄν ἢ αὐτὸ ποὺ εἶναι καθαυτὸ καὶ ὅτι, ἀφοῦ εἶναι καθαυτό, αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ τοῦ Εἶναι γιὰ ὅλα τὰ ἄλλα καὶ ὅτι μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια αὐτὸ εἶναι γενικὰ τὸ ὄν καὶ αὐτὸ στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται κάθε τι ἄλλο. Κατὰ τὸν Merlan λοιπὸν στὰ «Μεταφυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους ἔχομε νὰ κάνωμε μόνο μὲ Θεολογία (Πρώτη Ἐπιστήμη ἢ Πρώτη Φιλοσοφία). Ὁ Merlan ἀποκρούει τὴν ἐξελικτικὴ θεωρία τοῦ Jaeger καὶ φέρνει τὸν ὥριμο Ἀριστοτέλη κοντὰ στὸν Πλάτωνα.

Τὸ ἴδιο «ἐνιαία ἀντίληψη» ἐκπροσωπεῖ ὁ J. Owens. Γι' αὐτὸν στὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἀπόλυτα χωριστὴ παρουσία ἐκδηλώνεται σὲ ὅλα τὰ ὄντα, διάκριση Θεολογίας καὶ Ὀντολογίας δὲν ὑπάρχει. Ὁ Merlan συμφωνεῖ φυσικὰ μὲ τὸν Owens, ἂν καί, ὅπως ὁ ἴδιος ὁ Merlan λέει, ἡ θέση τοῦ προβλήματος καὶ τὰ ἐπιχειρήματα ταυτίζονται μόνο ὡς ἕνα σημεῖο. Οἱ ποικίλες πραγματεῖες τῶν «Μεταφυσικῶν» γιὰ τὸν Owens συμφωνοῦν πραγματικὰ μεταξύ τους.

Ἀντίθετα ὁ A. Mansion καὶ ὁ I. Düring ἐκπροσωποῦν μιὰ ἀναλυτικὴ ἄποψη. Ὁ Mansion βρίσκει στὰ «Μεταφυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους τόσο μιὰ Πρώτη Φιλοσοφία, ποὺ ἀντικείμενό της εἶναι τὸ *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*, ἑπομένως ἡ θεότητα, ὅσο καὶ μιὰ χρονικὰ μεταγενέστερη ἀπὸ τὴν Πρώτη Φιλοσοφία καὶ πολὺ διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴν ἐπιστήμη, ποὺ ὁ Mansion τὴν ὀνομάζει Science philosophique suprême καὶ ποὺ ἀντικείμενό της εἶναι *τὸ ὂν ᾗ ὄν*· ἀλλὰ τὸ ὂν ὡς ὂν εἶναι ἕνα ἀφηρημένο γενικό, ἕνα καθόλου, ποὺ σ' αὐτὸ ἀναφέρεται κάθε ὑποδεέστερο ὄν.

Ὁ Düring διακρίνει ἐπίσης δυὸ ἐπιστῆμες μέσα στὰ «Μεταφυσικά», ὅμως ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Jaeger καὶ τὸν Mansion συνδέει τὶς δυὸ ἐπιστῆμες μὲ τὴν ἔκφραση «Πρώτη Φιλοσοφία». Ἐνῶ στὴν ἀρχὴ ὁ Ἀριστοτέλης θεωροῦσε τὴν Πρώτη Φιλοσοφία ἐπιστήμη τῶν *ἀρχῶν* καὶ τῶν *ἀκινήτων οὐσιῶν*, ποὺ ὑφίστανται καθαυτὲς χωριστά, καὶ ἐπιστήμη τοῦ *θείου* ὡς χωριστῆς, αἰώνιας καὶ ἀναλλοίωτης ἀρχῆς τῶν φυσικῶν φαινομένων, ἀργότερα ἔκανε τὸ *ὂν ᾗ ὄν* ἀντικείμενο τῆς Πρώτης Φιλοσοφίας. Ἀλλὰ τὸ *ὂν ᾗ ὄν* σημαίνει ὕπαρξη μὲ τὴν ἔννοια τοῦ γενικὰ ἀφηρημένου.

Στὸ στρατόπεδο τῶν ἀναλυτικῶν ἀνήκει καὶ ὁ P. Aubenque, προσφέρει ὅμως κάποια νέα ἄποψη. Γι' αὐτὸν ἡ «Μεταφυσικὴ» εἶναι καθαρὴ Ἀπορητική, καὶ σὰν τέτοια τὴν εἶδε τελικὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης. Σχετικὰ ὁ Aubenque παραπέμπει ἰδιαίτερα στὸ Z 1, 1028 b 2-4 τῶν «Μεταφυσικῶν». Μ' ὅλο τοῦτο ὁ Ἀριστοτέλης αἰσθάνεται τὸν ἑαυτό του ὁλοένα ὑποχρεωμένο νὰ ξεπεράσῃ αὐτὴ τὴν Ἀπορητική. Ἐδῶ ὁ Aubenque ἀναφέρεται ἀνάμεσα σὲ ἄλλα καὶ στὰ χωρία τῶν «Μεταφυσικῶν» A 3, 984 a 18 ἑπ. καὶ b 9 ἑπ. Σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση ὁ φιλόσοφος ὁλοένα ἀλλάζει δρόμο καὶ πλησιάζει τὴ μέθοδο τῆς Διαλεκτικῆς. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Ἀριστοτέλης κατὰ τὸν Aubenque τελικὰ θεωρεῖ τὴ «Μεταφυσική» του ὡς διαλεκτική. Οἱ ἀντι-

φάσεις, ποὺ ἡ ἔρευνα ἀνακάλυψε σ' αὐτήν, συνδέονται τώρα μὲ τὴ διαλεκτικὴ δομή της, ὥστε νὰ μὴ χρειάζεται κανεὶς γιὰ τὶς ἀντιφάσεις νὰ ἐπικαλεσθῆ μιὰ ἐξελικτικὴ ἱστορία. Δυὸ ἀπορίες πραγματεύεται κατὰ τὸν Aubenque ἡ «Μεταφυσικὴ» τοῦ Ἀριστοτέλους, τὸ ἀναπάντητο ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχή, τὸ *ὂν χωριστόν*, καὶ ἐκεῖνο γιὰ τὴν ἑνότητα τοῦ ὄντος, τὸ *ὂν ἢ ὄν*. Καὶ τὰ δυὸ ἐρωτήματα στὴν ἀνάπτυξη τῆς «Μεταφυσικῆς» εἶναι σύγχρονα. Τὸ πρῶτο ἐρώτημα ὑψώνεται ἀπέναντι στὸ φαινόμενο «κίνηση». Ὅσο γιὰ τὸ δεύτερο ἐρώτημα, ἐφ' ὅσον ἡ *ἀρχὴ* τῆς ἀρχῆς παραμένει σκοτεινή, καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἑνότητας τοῦ ὄντος εἶναι ἄλυτο, ἑπομένως ὁ λόγος γιὰ τὸ ὂν παραμένει πάντα πολλαπλός. Ἔτσι ἡ «Μεταφυσικὴ» εἶναι φιλοσοφία τοῦ ἀνέφικτου. Ὁ Ἀριστοτέλης ἤθελε νὰ ἀναπτύξη μιὰ «Πρώτη» Φιλοσοφία, ἀλλὰ ἡ ἀνθρώπινη γνώση τῆς ἀρχῆς δὲν εἶναι γνώση ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ αὐτήν. Ὁ Ἀριστοτέλης ἤθελε νὰ δείξη ὅτι τὸ ὂν εἶναι ἕνα, καὶ διαπίστωσε ὅτι τὸ ὂν ἔχει πολλὲς καὶ ποικίλες σημασίες. Ἤθελε καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις νὰ ἀρχίση συλλογιστικὰ καὶ κατέληξε νὰ πραγματεύεται διαλεκτικά. Ἔτσι τοῦ ἀποκαλύφθηκε ὡς νόημα τῆς Φιλοσοφίας ἡ ἀτέρμονη ἀναζήτηση. Αὐτὰ γιὰ τὴ θέση τοῦ Aubenque.

Ἔτσι ἔχομε παρουσιάσει τὶς σπουδαιότερες θεωρήσεις τῆς «Μεταφυσικῆς» τοῦ Ἀριστοτέλους: Ἐκτὸς ἀπὸ ἐκείνη τοῦ εἰσηγητῆ στὴ συζήτηση τῆς νεώτερης ἔρευνας, δηλαδὴ τοῦ Jaeger, μιὰ (ἢ δυὸ) ἑνωτικές, τοῦ Merlan (καὶ τοῦ Owens, βλ. στὴν ἐπισκόπησή μας σελ. 250, σημ. 13), δυὸ ἀναλυτικές, τοῦ Mansion καὶ τοῦ Düring, καὶ μιὰ ἀπορητική, ἐκείνη τοῦ Aubenque, ποὺ ὅμως ἀνήκει πάντα στὶς ἀναλυτικές. Αὐτὰ γιὰ τὴ θέση τοῦ προβλήματος.

Ὁ συντάκτης αὐτῆς τῆς ἐπισκόπησης τῆς ἔρευνας ἐλπίζει ὅτι θὰ μπορέση σύντομα νὰ προτείνη νέα λύση τοῦ προβλήματος. Σχετικὰ ὁ σκοπός του εἶναι νὰ δείξη ὅτι οἱ ἀντιφάσεις στὰ «Μεταφυσικὰ» τοῦ Ἀριστοτέλους ἔχουν τὴν ἀρχή τους στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης σ' αὐτὸ τὸ ἔργο ἔχει περάσει ἀπὸ τὸ «ὑλικὸ ἀντικείμενο» στὸ «τυπικὸ ἀντικείμενο» ὡς γνώρισμα τῆς ἐξεταζόμενης ἐπιστήμης.

Aachen Franz Leo Beeretz

PHILIPPOS V. KARGOPOULOS, Boston/USA

MYTHOS AND TRAGEDY IN THE *POETICS* OF ARISTOTLE

Despite the overmentioned influence of Aristotle and the multitude of interpretations of Aristotle from the Hellenistic times to the interpretation of W. Jaeger and even to the more recent interpretations, a careful and unprejudiced (to the possible extent) examination of the arguments of Aristotle would persuade us that Aristotle is one of the least understood and probably most misunderstood philosophers. Platonist and anti-platonist, realistic and idealistic, common sense and philosophical, charges or praises have been made for and against Aristotle. What the author of this short essay believes is that one should study the Aristotelian arguments in Aristotle's own terms without imposing his own terms and prejudices on them, and what he proposes to do is to give an example of such a study, in analyzing the third part of the sixth chapter of the *Poetics* (*Περὶ ποιητικῆς* 1450 a 15-b 20).

The argument in this essay is divided in three parts. The first part is an introduction to the Aristotelian science of the artificial object ποίημα. The second part examines closely the text, weighing and balancing the words and the concepts used, showing that the sequence of sentences is based on a consequence of argument and thought. The third part moves in an opposite direction from the second. If one could call the second part inductive, since it starts from the text and moves towards the problem Aristotle is positing, then he would call the third part deductive, for, in it, the author starts with a problem and shows that the steps required for its formulation and its solution are to be found in the specific text of Aristotle. Thus a two-fold purpose is achieved. The second part shows what a proper reading of Aristotle is, while the third part shows what a fruitful reading of Aristotle is.[1]

---

1. The author feels obliged to mention honourably the name of Prof. Richard P. Mckeon who «awakened the author from his domgatic slumber» in his studies of Aristotle and taught him a proper and fruitful way of reading Aristotle.

It is proper to state, more as a warning rather than as information, in short, the possibilities of misinterpreting the *Poetics*. The misinterpretations of Aristotle are various. Applying Platonism to the *Poetics* and talking about the Beautiful, applying Neoplatonic sharp differentiations between form and content, talking about a «copy» theory of imitation are few of the most common misinterpretations. Other readers tend to see the artificial object as a product of the psychology of the artist, or of the social conditions in which the work was created, while people who still want to talk in Aristotelian terms center on an examination of «pity and fear» and talk about «katharsis», out of the context in which these terms appear. This last interpretations center around problems of tragedy as such. Aristotle's great achievement, however, is not a lofty discussion of tragedy b u t a science of poetics which deals with the artificial object as such.

In the *Poetics*, Aristotle makes a new beginning in the study of poetics, by recognizing that the poema, the artificial object, is an object distinct from the natural objects, with its own integrity, and as such he believes that it must have its own science, with its own specific subject matter, method, and principles. The subject matter of Poetics is the Tragedy as an artificial object, the method is a method of composition of such an object out of parts, and the principles are like those of motion and are differentiated from them by the fact that an artificial object has an external principle of motion (an artist) while nature is an internal principle of motion.

The artificial object then has an external principle of motion which is equivalent to saying that it is created (creation is motion change) by something external, an artist. But it is also the case that in making an object the artist is imitating and what he is imitating is Nature. Here we can see the difference between Aristotle and Plato. While Art is Nature imitated for Aristotle, for Plato the sensible nature is created by a Creator who is a perfect Artist in imitation of the Beautiful, of the world of ideas. Consequently, the examination of Art and Poetics for Plato is subordinate to the search for Truth and Beauty, while for Aristotle the study of the artificial object has its own integrity and its own proper place in inquiry. This is the great achievement of Aristotle in Aesthetics. For he is the first to make a separate science of Aesthetics. And while it is true that the *Metaphysics* supply the first principles of the sciences and in this sense is the most architectonic of all, the separate sciences still have their own integrity and deserve to study in themselves.

An artificial object is an object made by an artist, a maker, a poet and in this sense it is an object of imitation. By imitation we do not mean a copy of nature but more a completion of nature. In the same line of argument we

claim that the natural objects that are imitated are not only important tragic characters but even the most trivial artificial object is a product of imitation in many modes. A chair, for example[2], is an imitation of the posture of a sitting man, in a complementary fashion as much as Medea is an imitation of a woman possessed with the passion of love and jealousy. Tragedy is differentiated from other modes of imitation in «what it imitates» by the part of the definition of tragedy which states that it is an imitation of action which is «serious» and complete.

In the first five chapters of the *Poetics* Aristotle in a dialectical way shows the integrity of the artificial object of Tragedy as a preliminary recognition for its philosophical examination. If artificial objects are a specific subject matter worthy of being studied, then we have to study them as such and we have to develop a method for them or a function of their principles. Since an artificial object is a σύνολον, a whole made up of parts, then its principles will be parts of it and this is what the definition of Tragedy in chapter six states. For we showed that, in as much as they are imitations, artificial objects have their integrity. Then we leave behind the considerations of the maker, the poet and center our inquiry on the examination of the poema itself. The poema is a *synolon* of parts. Thus in parts we search fort he principles and the causes of tragedy as an artificial object. This also gives us the method proper for poetics since it is by composition and construction that parts are put together to make up wholes. Thus toward the end of the sixth chapter we have all the necessary elements for a science of Poetics. It is this first endeavour in the science of the *Poetics,* that the author of this short essay tries to analyse and show beyond the text the use of it in the branch of philosophy called Aesthetics.

Our problem is the importance of the plot in the *Poetics* of Aristotle. At first two points have to be made with respect to the text. The first deals with the limits of the problem and the argument in the *Poetics*: it is contained in the third part of ch. 6. The second deals with the position of the above part and its content in the whole of the *Poetics*. After the end of the dialectical part of the book, the third part of ch. 6 is the beginning of the second part of the *Poetics* in which tragedy is studied properly in a science of poetics with its own principles and method. Apart from the tracing of the argument in a search to answer our problem, we shall also look at it from the point of view of its position in the *Poetics* and consequently we shall examine the

---

2. I am indebted for the example of the chair to the late Dr. Paul Goodman (*The Structure of Literature*, University of Chicago Press, 1954).

first problem in the theory of Tragedy under the light of the importance of the problem for the entire book.

We will begin then by making a general hypothesis about our problem and its importance in the *Poetics*. With this in mind we shall trace and reconstruct the argument giving various interpretations. We will also examine problems that will appear in the course of our study in the same way. Finally using the knowledge that we acquired by tracing the argument we will expand our general hypothesis and finally place our problem in the general argument of the *Poetics*.

The definition of tragedy at first repeated that it is an imitation (art is an external principle of motion, while nature is an internal principle of motion) and proceeded to define tragedy in terms of its parts. Action, Language and Acting Actors were the parts which were connected into a form by pity and fear. In the same parts we recognized the principles and the causes. The imitation of a serious and complete action, analogous to the privation in the *Physics*, is the «what» and plays the role of an efficient cause. The language which is enriched with all kinds of ornament, analogous to the matter in the *Physics*, is the «in what» and plays the role of the material cause. The Acting Actors (men in action), analogous to the forces of the *Physics* is the h o w, the final cause of the tragedy and finally pity and fear as formal causes tie the other principles together in an artistic *synolon*. Thus we have analogous to the Privation-Matter-Form of the *Physics* the principles of the tragedy which give us the «what» is imitated, the «in what» is imitated, the «how» it is imitated and the way that all the above three come together[3].

In an almost visual way the three parts (principles) were analysed into six in the way that a spectator would notice them upon watching a tragedy, starting with the spectacle and finally completing our enumeration with the plot, which in a complete form the spectator would perceive last. This way of enumeration and ordering suggests to us that we are looking now at a tragedy as a nature in itself with no consideration of the poet, or the circumstances, or the audience. We are simply watching and examining a tragedy. A tragedy is an artificial object, a poema, something made. If we are to examine it is a nature in itself we have to see how these parts that we were able to discern were made and how they were put together. With respect to our specific problem, the importance of our criticism does not lie on the particular argument of the third part of ch. 6 but on the fact that the art of poetry (and consequently the science of poetics) accepts here its final principles and its method of analysis. It is not then a coincidence that such an important part

3. The above schematism is according to the interpretation of Prof. Mckeon.

of the general argument starts by considering parts, because the object of our inquiry is an artificial object, a *synolon* as it is said in the first chapter, a whole made up out of parts. We are in search of an organising principle in order to make up the whole out of the parts.

It follows then from what was said up till now that the general problem we are facing in part 3 of ch. 6 is the arrangement of the parts in terms of their importance. This arrangement will in terms of method give us the general schema for our study of poetry. In terms of tragedy as a nature and our specific problem, this arrangement will give us the schema which will enable us to construct out of the parts the whole, the *synolon* of the tragedy. This schema, since we are dealing with an artificial object must be a part. Thus our problem is that of the inquiry into parts and into their relations to each other.

The argument begins by defining the plot and ascertaining that it is the μέγιστον of all parts. As all introductory sentences in Aristotle it gives us the problem and the argument. The term «σύστασις πραγμάτων» functions in two ways: «*systasis*» connects us to the general hypothesis of «*synolon*» (here: things put together) and indicates that plot is what puts together the parts of tragedy. The πράγματα refers to the things done (actions) and prepares the next step, which will be the answer to the question why the plot is the m o s t e s t as a *systasis*).

The first step then of the argument stated positively and proved syllogistically is the following: Tragedy imitates action and life, the end of life is action, plot is of things done; therefore the end of tragedy is plot and things done (action). This is our first conclusion and it employs two terms, action and life. Both though have action as the end. The differentiation has been explained either in terms of voluntary and involuntary activity or, in another entitative interpretation, so that it will include both, what somebody does and what is done to him (by Gods, other people, etc.). But it can also be explained as an attempt to connect, at first, life with *pragmata* and action with plot so that our final conclusion involves also two terms: *pramgata* and plot (as a systasis). To answer the question why the plot is the *megiston* we insert a second premiss that the end is the *megiston,* therefore the plot is the *megiston*. One should not here think that the premiss is inserted for the sake of the syllogism, but he should keep in mind the connection of the end (final cause) to our principles (actors acting) and to the importance that the end has for art (the artificial object). Parallel to the positive part of the argument runs the negative part thus completing our syllogistic formulation and furthermore differentiating character, another of the parts of tragedy, which has quality as its end (not action). Therefore tragedy is not «of character».

Happiness and unhappiness (not fortune) come in our formulation to add to the premisses and to connect action and life. Happiness is the end of life and action is the end of life, and happiness is the end of action (in the negative part of the argument, happiness is not connected to character and quality. As Aristotle says in the *Nicomachean Ethics* that it is the ones that struggled (acted) that may (fortune or misfortune) be the winners in the Olympics and not the most beautiful or the most powerful (qualities). A further relation is established in this first step of the argument which serves as a link to the next one; it is the relation of action and character and is given directly in terms of the end and of tragedy. Action does not portray character, but character is included f o r t h e s a k e of the action. Again the expression «for the sake» indicates the end and brings with it the importance of action in the tragedy as an end.

The next step is the contrast of character and action in the tragedy. Action being the end as well as the organizing principle of it, is necessary for a tragedy. Tragedy is contrasted to painting because, given the action as an organizing principle and the end of tragedy; in other arts this need for a specific organizing principle in terms of action is not existing and consequently, a part of tragedy other than the plot, by being shown in another art as apart from the action can be shown as not being the *megiston* in tragedy.

The third argument brings plot through character to a consideration with other parts of tragedy. The new problem that arises is the following: Suppose that we do not reject character as being an organizing principle but apart from the plot we make up a sequence, more correctly a «sticking together» in a row, of speeches, that show character, a thing which one could observe in a tragedy (if he did not understand the plot), and furthermore polish these speeches as they are in the tragedy in thought and in diction, will this sequence make up a tragedy? Again it is proved here that these elements stuck together by themselves (even when polished) and not being put together by the principle of action, cannot make up a tragedy, because without a plot they are not in a s y n o l o n and as a result they are not in an artificial object but all of them can be thought in terms of rhetoric (speeches) or ethics (characteristic), that is to say apart from the whole, the poema, the tragedy.

The expression used in the preceding argument «to stick together, to throw together in a random order» is the link for this argument. The problem that arises is the following: since a random sequence of parts of tragedy (plot not included) does not constitute a tragedy then why is it that the sequence of incidents, that is the plot, makes a tragedy, as we said in the second argument? The answer given is that it is the περιπέτεια and the ἀναγνώρισις that make the sequence the proper one for tragedy. The «necessary» and

the «probable» are only in the complex tragedies (having a reversal and a discovery). Thus the discovery and the reversal are connected to the «necessary» and «the probable» and therefore a sequence like the plot is characterized by necessity and probability if it has discovery and reversal and it is the plot alone that can have them. The argument is given in terms of the spectator (psychagogy). Again if we keep in mind a modification of the principles as discovery and reversal in contrast to the present formulation, action and actors acting, and the plot as being of action we can relate our terms more basically, a task which is done later in the book.

The final step of the argument is given as a sign and not as a proof. In contrast to the previous one it is given in terms of the poet and not of the spectator, and it is not the psychagogy coming from the perceived complex plots but it is the dealing with the construction of these complex plots, determining the degree of perfection of the poet. The inexperienced poets may be good in diction, character, etc., because these elements can be worked alone, but the construction of a good plot is a complex work, and a sign of experience, and perfection.

The next sentence recapitulates our argument and completes it. We learned in the first step that the plot is the *megiston* because it is the end of tragedy. Now we see that the plot is the beginning (ἀρχὴ) of tragedy. Again if we take into account our original principles we see that action is the object, and «actors acting» is the manner. The plot follows these connections and becomes the beginning of tragedy, the organizing principle and the end, that is to say that it becomes the form of tragedy. In the same schema plot also assumes, through probability and necessity, discovery and reversal, and pity and fear, the third part of the definition that unifies the form, the formal cause. Language only remains as the means.

Our argument continues with the following problem, which we encountered at the beginning talking about the «*systasis* of things». Since the plot is the organizing principle, the *megiston* of the parts, how then are the rest of the parts fitting in it, to make up the *synolon*? The arguments that are given for the ordering (which I will not trace as they are not directly connected to the importance of the plot) are in a lot of ways similar to the previous ones. In them the plot is not only a backbone in which we place the other elements. We establish the other elements in an organic relation to the plot. This is succeeded by considering them in terms of action, as the terms πράξεως-πραττόντων, (1st argument), ἐνόντα-ἁρμόττοντα (2nd arg.), προαιρεῖται-φεύγει (3rd arg.) reveal.

A question arises from our formulation. If language (diction and melody) is the means (the matter), how can the plot which determines the form

only, have language fitting in it as a part? In the physics, matter remains a potentiality and appears never without a form (actuality). Is language in the same way a potentiality? In the case of art, where the principle of motion is external, an existing language is a potentiality. A poet might use it. It is a potentiality in the sense that the bricks (matter) to build a house are a potentiality because the builder (ext. principle) may or may not use them to build a house. Once though the house is built the materials are actualized in the form. Accordingly here lies the importance of the plot (action of acting actors). It influences the matter (actualizes it) as an organizing principle and as an end.

To conclude this part: the foregoing argument dealt with the parts of a *poema*, a *synolon*, as a whole and a nature in itself and proved the plot to be a beginning and an end and an organizing principle. Plot was established both in terms of the parts and the principles (causes). The specific position of this argument in the *Poetics* makes these considerations important for the further study of tragedy in terms of method, and in terms of principles.

In the preceding part we analyzed the arguments that Aristotle gives in ch. 6 part III of his *Poetics* supporting the importance of the plot in a tragedy. Special effort was made to connect the specific argument as a single line of argumentation (both in terms of method and context) to the general argument of the *Poetics* and to justify its place with respect to what was preceding it, and, more important, to what followed it. During the course of the previous paper various problems appeared. We will attempt to inquire into them.

The occasion for the present problem starts way back at the disagreement between what used to be considered as the beginning or the end of aesthetic analysis or more specific of literary criticism, and what appeared as such in the *Poetics*. Habits acquired since long before, through readings of criticism of literary work, statements of the artists about art seemed to point to a direction different from Aristotle's treatment of poetry. Poetry, as well as other forms of art, used to be analyzed as expressions of a general idea of the poet about reality, or of the poet's personal reality, or of the times and places (cultural background and environment); and from the point of view of the reader, as identification with the heroes of a literary work (in ideological, psychological, cultural terms). And even though there was in this analysis some consideration of the composition of the artificial object (and of the plot, specifically) there seemed to be in Aristotle a lack of the consideration of the «content» of a poetic work. In terms of the specific argument, Aristotle's naming of the plot as the beginning, end, and soul of tragedy gave

rise to a problem, namely that of the limits of the analysis of poetic criticism and creation. More specifically: could the poetic analysis not be extended to what we called «content»? And if not why? Naturally, such a problem involves questions about imitation. In the dialectical part of the book Aristotle undertook such a task (that is: he did not attack a content analysis but he specified the subject matter of his inquiry) and so we ended up with a science of poetics which inquires into the artificial object and instead of the poet and the reader we have two ways of approach in our inquiry: perception and judgement. We were also given a definition of tragedy in terms of its parts as of an artificial object and as of a tragedy specifically. The discussion of the plot is for us the starting point. A similar occasion as the one we described above gave rise to the new problem. The plot was named the beginning, end, and soul of tragedy. The previous statement seems to us as setting limits to our inquiry in much the same way we noticed in our previous discussion. Because we will find again that while the other parts of tragedy can be studied in another science, plot is properly treated only in the poetic science, in the way that the «content» can be studied in Metaphysics (poet's idea about reality) or in psychology (poet's personal reality and emotions of the audience) or in Politics (environment of poet and audience) or in ethics.

Our problem then is arrived at as follows: we know that the artificial object is made out of parts and that if we are to make a poema or to criticize one, we have to know w h a t i s a p a r t (of a tragedy) and w h a t a r e i t s f u n c t i o n s (δύναμις) t h a t m a k e i t u n i t e i n t o a w h o l e. Furthermore, we have to have a part that will be our beginning in construction and in appreciation, because it is not by chance or by necessity that a poema is existing, made out of specific parts. Given then what we know about the parts of tragedy we inquire into their function and into their relations that are dependent on the functions. And given also that we are looking in the parts for an organizing principle (because the poem is a whole which is organized, and if we are only considering an artificial object the only thing we can inquire into is «parts»), we can give the f i n a l f o r m u l a t i o n o f o u r p r o b l e m as follows: W h a t a r e t h e f u n c t i o n s o f t h e p l o t (a s a p a r t o f t r a g e d y) i n r e l a t i o n t o t h e o t h e r p a r t s t h a t m a k e i t t h e b e g i n n i n g o f t r a g e d y b o t h i n t e r m s o f p o e t i c a l c r e a t i o n a n d a p p r e c i a t i o n? In other words: why is it that the plot is the organizing principle in the tragedy and not the «content» as expressed in other parts such as character, or dianoia or others?

We are therefore engaged in an inquiry which has as its object to identify among the parts of the poema a «beginning part» and to examine how it

operates in the synthesis of the whole. We are given the parts, we are also given the general statement that tragedy imitates action. The term «imitates» does not have primary significance in this part of the argument (it has in the dialectical part). We concentrate on the term action (for all practical purposes any use of the term action from now and on refers to action as imitated and not as the object that was imitated). The plot is the part of the tragedy that fulfills the requirement for action. But, why action and why plot? Action is on the one hand perceptible (both as action alone and as imitated). Both character and thought are not perceptible alone. We can only infer them through action. But is the perceptibility alone the criterion for a beginning part in an artificial object? In other words are any actions imitated a beginning for a tragedy? Here we employ the concept of a plot which is a sequence of incidents (actions). But again what makes a sequence of actions perceptible as a sequence? After all every action is in itself a sequence ot actions and there is no action in the present in the way that there is no motion in the present. Furthermore, an action, can be always thought as a sequence, being continuous. What makes an action perceptible as a sequence is the change from happiness to unhappiness and what creates a perceived sequence in a tragedy is consequently this change from happiness to unhappiness. We are able to arrange and discern sequential steps in a series of actions only in this way in a tragedy. Otherwise all action as continuous is sequential and vice versa. But again is it possible that another part of the tragedy will have the power to establish such a sequence determined by changes from happiness to unhappiness? To answer this we have to turn to the other parts that are with respect to the objects of imitation, because our definition is in terms of form (every definition being a form) and thus we do not have to inquire into the means. Character, even though it is the cause of action, is not on the one hand perceptible. On the other hand it is not the character that determines happiness or unhappiness and consequently character cannot give perceptible sequence to the action; nor is it true in the reverse way, that is that action aims at some quality (character). Therefore it is only a sequence of action, as the plot is, that can be the beginning part. We have thus in our hands two concepts: action and sequence. These two faculties of the plot are the basis of a poema because out of action we get the unity of the plot and out of the sequence its order. But let us proceed with our inquiry in the direction of the sequence. A tragedy appears on stage (or when read) as made up of speeches coming from the different characters in a sequence. Is it then a sequence of speeches that establishes an order in the poema (even if these speeches talk about happiness or unhappiness)? Again we can employ perception, but this time another faculty must be found that will establish beyond the mere se-

quence, the concept of unity. We said that the sequence becomes poetically constructible and perceptible through changes from happiness to unhappiness. We need to inquire further into the faculties of the plot that we called unity and order. The further characteristic that will unite parts of the plot are the περιπέτειαι and the discoveries. The sequential steps of the plot from happiness to unhappiness are connected by περιπέτειαι and discoveries. This connection between them is according to the probable and the necessary.

Let us summarize what we found about the faculties of the plot. The plot being of action is perceptible, and being a sequence it perceptibly developed in time and only in it (the spectacle alone can be perceptible in space). The plot is a sequence and is perceptible as such because it contains in it changes from happiness to unhappiness. The plot has unity and order together because it contains as parts-faculties the περιπέτειαι and the discoveries which connect the steps from happiness to unhappiness and make the sequence one and orderly in terms of probability and necessity.

By finding, though, the parts-faculties of the plot we solved only part of our problem. What remains is to examine how the faculties of the plot are employed in the making up of the whole, the poema. This organic whole is made out of parts, and consequently our inquiry is directed towards the problem of how to employ the faculties of the plot in relation to the other parts of tragedy so that we can form a poetic whole, a poema.

We said previously that the plot is the beginning of our process as critics and poets to make up a synthesis of the parts. It is in terms of probability and necessity that all the other parts are fitted into the plot, and every part is put in it as necessary and probable in terms of the ongoing action and as it is proper to its specific function. The characters, for example, have as specific faculty the fact that they are causes of action, as such they are properly placed in the plot according to the action but they operate in terms of probability and necessity and not only in one direction (as causes of action) but they are also revealed by probable or necessary discoveries (discovery = insight into character) and become causes of further action (reversal of action), which is necessary and probable. The thought has as a specific faculty that it is found in the speeches of the characters. They are thus connected to the characters and the plot in probability and necessity. The line of argumentation can proceed in the same way all the way down to the spectacle and show that all parts are connected to the plot in probability and necessity, thus making up the overall unity and order of tragedy. As we proceed to the least poetic parts the connection seems to be weaker; not that it is possible to think of the parts as not connected to the plot in probability and necessity,

but because they are not so important (essential) to the tragedy. Therefore a theory like this can accept a construction and appreciation of a play that will only be read or that will be acted without a scenery, or a play with no song and music, or even a pantomime.

We found out therefore that the plot is the part which is the organizing principle of tragedy. It is the beginning for the poet and the critic because it makes up the unity and the order of the play and as a complete whole it is the end. The poet begins by making a plot and has as his end the organized whole. The critic begins by criticizing the sequence (the δομὴ) and has as an end the proper tragic effect, which is dependent on the probable and the necessary in the plot. The object is to make or to criticize an organized whole, therefore the plot is the beginning and the end of tragedy.

We can do further investigation concerning the relation of the faculties of the plot and the artificial whole in general. We examined the tragedy as a *synolon* and as a form. We found that the *synolon* is based on the plot's faculties necessity and probability. Thus we can return to our original problem of form and content (περιεχόμενον) and point out that the tragedy qua tragedy is an artificial object which achieves beauty because of the probability and necessity in its form. If we extend the probable and the necessary to what they offer to tragedy we can establish another more general law of Aesthetics. The probable and the necessary are the bases for the unity and order of the tragedy. The plot establishes two kinds of unities : the unity of incidents within the plot and the unity of all the parts of the tragedy. The sequence establishes the unity in terms of judgement and the unity establishes the sequence in terms of perception. In a very long play the sequence is forgotten and a play that does not have a proper sequence cannot be said to be one. The two concepts are reflexive in the above manner and the two μεγέθη that come from them are for that reason united. To make the further generalization, that Aristotle makes, the beauty of the artificial object is based on the reflexivity and interdependency of unity and order according to the probability and necessity.

ΜΥΘΟΣ (ΠΛΟΚΗ) ΚΑΙ ΤΡΑΓΩΔΙΑ ΣΤΗΝ *ΠΟΙΗΤΙΚΗ* ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Τὸ δοκίμιο αὐτὸ ἀποτελεῖ ἀνάλυση τοῦ τρίτου μέρους τοῦ ἕκτου κεφαλαίου τοῦ *Περὶ ποιητικῆς* τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀνάλυση ποὺ ὁ συγγραφεὺς θεωρεῖ ὑποδειγματικὴ ἑρμηνεία ἀριστοτελικοῦ κειμένου μὲ ἀποκλειστικὴ βάση τὸ ἴδιο τὸ ἔργο καὶ τὴν ἐπιχειρηματολογία του, χωρὶς τὴν ἀνάγκη ἀναδρομῆς σὲ ἄλλα κείμενα καὶ καταφυγῆς σὲ θεωρίες ξένες καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα τοῦ φιλοσόφου καὶ πρὸς τὴν αὐτονομία τῆς ἐπιστήμης τῆς Ποιητικῆς. Τὸ δοκίμιο διαιρεῖται σὲ τρία μέρη. Τὸ πρῶτο εἶναι καθαρὰ εἰσαγωγικὸ στὴν ἀριστοτελικὴ ἐπιστήμη τοῦ τεχνητοῦ ἀντικειμένου, τὸ δεύτερο κινεῖται ἐπαγωγικὰ ἀπὸ τὴ λέξη στὴ σκέψη, καὶ τὸ τρίτο, ἀντίστροφα, ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο πρόβλημα στὴ λεκτική του διατύπωση καὶ τὴν ἐπιχειρηματολογική του δικαίωσή του. Μὲ τὸ συνδυασμὸ αὐτὸ ἀναλυτικῆς καὶ συνθετικῆς πορείας ὁ συγγρ. πιστεύει πὼς ἐπιτυγχάνει τόσο τὴν ὀρθὴ ὅσο καὶ τὴ γόνιμη ἀνάγνωση τοῦ ἀριστοτελικοῦ αὐτοῦ κειμένου.

Ἡ Ποιητικὴ θεωρεῖται ὡς ἡ ἐπιστήμη τοῦ τεχνητοῦ ἀντικειμένου — τοῦ ἔργου δηλ. τῆς τέχνης — ἀνεξαρτήτου ἀπὸ τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα, μὲ δικό της ὑποκείμενο, δική της μέθοδο, δικές της ἀρχές, ἄσχετες ἀπὸ ἐκεῖνες τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν. Ὑποκείμενό της εἶναι ἡ τραγωδία, ὡς τεχνητὸ ἀντικείμενο, μέθοδός της ἡ σύνθεση τῆς τραγωδίας, ὡς «ὅλου» ἀπὸ τὰ μέρη της, καὶ ἀρχές της — ἀνάλογες πρὸς τὶς ἀρχὲς τῆς κινήσεως, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι στὴν προκειμένη περίπτωση ὑπάρχει ἐξωτερικὴ ἀρχὴ κινήσεως, ὁ καλλιτέχνης — τὰ μέρη ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀποτελεῖται. Τὸ τεχνητὸ ἀντικείμενο ὡς καλλιτεχνικὸ δημιούργημα εἶναι προϊὸν μιμήσεως ἑνὸς ἐξωτερικοῦ αἰτίου. Ἡ τραγωδία, εἰδικώτερα, εἶναι *μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας*. Ἡ αὐτονομία της, ὡς τεχνητοῦ ἀντικειμένου, ἀποδεικνύεται διαλεκτικὰ στὰ πέντε πρῶτα κεφάλαια τοῦ *Περὶ ποιητικῆς*. Ὁ ὁρισμὸς τῆς τραγωδίας στὴν ἀρχὴ τοῦ ἕκτου κεφ. ὡς «συνόλου» προσδιορίζει καὶ τὶς ἀρχές της, τὰ «αἴτιά» της. Αὐτὰ εἶναι τὰ μέρη της. Τὸ ποίημα εἶναι σύνολο ἀπὸ μέρη. Ἡ σύνθεση, δηλ. ἡ δομή τους συνιστᾶ, τὴ μέθοδο τῆς Ποιητικῆς. Ἔτσι πρὸς τὸ τέλος τοῦ ἕκτου κεφ. ἔχουν ἐντοπισθῆ καὶ προσδιορισθῆ ὅλα τὰ ἀναγκαῖα στοιχεῖα γιὰ τὴν ἐπιστήμη τῆς Ποιητικῆς.

Κύριο θέμα τοῦ δευτέρου μέρους τοῦ δοκιμίου εἶναι ἡ πλοκὴ (ὁ μῦθος) καὶ ἡ σημασία του στὴν ποιητικὴ τέχνη. Ἡ τραγωδία ὡρίστηκε σὲ συνάρτηση πρὸς τὰ μέρη ποὺ τὴν συνθέτουν. Αὐτὰ ἀντιστοιχοῦν στὰ «αἴτια» τῆς ἀριστοτελικῆς Ὀντολογίας, ὅπως προσδιορίζονται στὴν *Φυσικὴν ἀκρόασιν* καὶ στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικά*. Οἱ ἀντιστοιχίες δείχνονται σχη-

ματικά. Ἡ ὀργανωτικὴ ἀρχὴ τῆς τραγωδίας ὡς «συνόλου» ἀναζητεῖται ἔτσι στὰ μέρη της, ὁρίζεται ἡ σχέση τῶν μερῶν μεταξύ τους γιὰ τὸν ἀπαρτισμὸ «συνόλου» καθὼς καὶ ἡ ἱεράρχησή τους. Ὡς ὀργανωτικὴ ἀρχὴ λαμβάνεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ μῦθος, ὡς *σύστασις πραγμάτων* (ὅπου *πράγματα* = οἱ τραγικὲς πράξεις), καὶ χαρακτηρίζεται ὡς *μέγιστον*. Γιατὶ ὁ μῦθος εἶναι τὸ *μέγιστον*, ἀποδεικνύεται στὴ συνέχεια μὲ ἐπακριβωμένη ἐπιχειρηματολογία: Ἡ τραγωδία μιμεῖται πράξεις, δηλ. τὴ ζωή: *τέλος* τῆς ζωῆς εἶναι ἡ πράξη· ὁ μῦθος ἀναφέρεται σὲ πεπραγμένα· ἄρα *τέλος* τῆς τραγωδίας εἶναι ὁ μῦθος (δηλ. ἡ πράξη)· καὶ ἐπειδὴ — εἰδικώτερα γιὰ τὰ τεχνητὰ ἀντικείμενα — τὸ *τέλος* εἶναι τὸ *μέγιστον*, ἄρα ὁ μῦθος εἶναι τὸ *μέγιστον*.

Ἡ ἴδια θέση ἀποδεικνύεται καὶ ἀρνητικά, ἀφοῦ ἡ τραγωδία δὲν εἶναι μίμηση *ἤθους (τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις)*. Οἱ «περιπέτειες» καὶ οἱ «ἀναγνωρίσεις» ἐξ ἄλλου, ποὺ διαρθρώνουν τὴν τραγωδία *κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον*, δὲν ἀνήκουν σὲ κανένα ἀπὸ τὰ λοιπὰ στοιχεῖα τῆς τραγωδίας παρὰ μόνο στὸ μῦθο. Ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ ποιητῆ πάλι «*τὰ πράγματα συνίστασθαι*» ἀποτελεῖ τὸ κορύφωμα τῆς δραματουργίας. Εἶναι, λοιπόν, ὁ μῦθος, ὡς *ἀρχή*, *ψυχὴ* καὶ *τέλος* τῆς τραγωδίας, τὸ *εἶδος*, ἡ *μορφὴ* τῆς τραγωδίας, κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ὁρολογία. Ἀπὸ τὴν ὅλη λοιπὸν ἐπιχειρηματολογία τοῦ τρίτου μέρους τοῦ ἕκτου βιβλίου τῆς *Ποιητικῆς* συνάγεται ἐπαγωγικὰ τὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ μῦθος εἶναι ἡ (χρονικὴ) *ἀρχή*, ἡ ὀργανωτικὴ ἀρχὴ (*ψυχὴ*) καὶ τὸ *τέλος* τῆς τραγωδίας σὲ συνάρτηση πρὸς τὰ μέρη της (ἀρχὲς-στοιχεῖα καὶ «αἴτια»).

Στὸ τρίτο, τέλος, μέρος, σὲ ἀντιπαράθεση μὲ ἄλλες θεωρίες λογοτεχνικῆς κριτικῆς, ὁ συγγρ. παρατηρεῖ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στὸ διαλεκτικὸ μέρος τῆς *Ποιητικῆς* (τὰ πέντε πρῶτα κεφάλαια) ἀνευρευνᾶ τὸ τεχνητὸ ἀντικείμενο ἀπὸ δύο κυρίως ἀπόψεις: τῆς ἀντίληψης καὶ τῆς κρίσης. Σημειώνει ἀκόμη ὅτι ἡ τραγωδία ὡρίστηκε σὲ συνάρτηση πρὸς τὰ μέρη της, καὶ ὅτι ἀφετηρία τῆς ὅλης συζήτησης ὑπῆρξε ὁ μῦθος ὡς *ἀρχή*, *ψυχὴ* καὶ *τέλος* τῆς τραγωδίας. Γιατὶ ἐνῶ ἄλλα μέρη καὶ ἄλλες ἀπόψεις τῆς τραγωδίας μποροῦν νὰ ἀποτελέσουν ὑποκείμενο καὶ ἄλλων ἐπιστημῶν, ὁ μῦθος εἶναι ὑποκείμενο τῆς Ποιητικῆς ἀποκλειστικά. Ἐξ ἄλλου ἀπὸ τὴν ἄποψη τόσο τῆς δημιουργίας ὅσο καὶ τῆς κριτικῆς ἐπιβάλλεται ἕνα «μέρος» νὰ ληφθῆ ὡς ἀρχή. Ἡ τραγωδία εἶναι *μίμησις πράξεως*, ὁ μῦθος ἐκπληρώνει τὶς ἀπαιτήσεις τῆς πράξης, καὶ μόνο ἡ πράξη εἶναι δυνατὸν νὰ εἶναι «ἀντιληπτὸ» ἀντικείμενο. Μόνο ἡ ἀκολουθία (συνοχὴ) τῶν δρωμένων κάνει τὴν πράξη ἀντιληπτή, καθὼς καὶ ἡ μεταβολὴ ἀπὸ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν· καὶ αὐτὰ δὲν ἀνήκουν σὲ κανένα ἄλλο ἀπὸ τὰ μέρη τῆς τραγωδίας παρὰ μόνο στὸ μῦθο. Ἔτσι ὁ μῦθος νοεῖται καὶ πάλι ὡς *ἀρχή*. Ὡς «πράξη» προσδίδει στὸ τεχνητὸ ἀντικείμενο ἑνότητα καὶ ὡς «ἀκολουθία» προσδίδει τάξη. Οἱ «πε-

ριπέτειες καὶ οἱ ἀναγνωρίσεις» εἶναι στοιχεῖα ἑνότητος καὶ τάξεως *κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον*. Εἶναι συνεπῶς ὁ μῦθος ἡ ἀρχὴ τῆς συνθέσεως τῶν μερῶν. Τὰ λοιπὰ μέρη συσχετίζονται καὶ ἐντάσσονται στὸ ὅλον *κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον*· δηλαδὴ τὰ σημαντικώτερα: *ἦθος, λέξις, διάνοια* συνδέονται μὲ τὸ μῦθο στενότερα (ἰσχυρότερα), τὰ πιὸ ἐπουσιώδη: *μελοποιΐα, ὄψις*, ἀσθενέστερα. Ὁ μῦθος λοιπὸν ὡς στοιχεῖο ἑνότητος καὶ τάξης καὶ ὡς τέλειο ὅλον καθ' αὑτό, τόσο ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς δημιουργίας ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς κριτικῆς, ἀποτελεῖ πράγματι τὴν *ἀρχὴ* καὶ τὸ *τέλος* τῆς τραγωδίας.

Περαιτέρω ἔρευνα σχετικὰ μὲ τὴ σχέση τῶν ἰδιοτήτων τοῦ μύθου καὶ τῆς τραγωδίας ὡς τεχνητοῦ «ὅλου» γενικῶς, ὁδηγεῖ στὰ ἑξῆς συμπεράσματα: Τὸ «σύνολον» βασίζεται στὶς δυνατότητες τοῦ μύθου: ἀναγκαιότητα καὶ πιθανότητα. Ἀναφορικὰ πρὸς τὸ πρόβλημα μορφῆς - περιεχομένου μπορεῖ νὰ ἰσχυρισθῆ κανεὶς πὼς ἡ τραγωδία, ὡς τεχνητὸ ἀντικείμενο, πραγματώνει τὸ ὡραῖο λόγῳ τῆς πιθανότητος καὶ ἀναγκαιότητος τῆς μορφῆς της. Θὰ μποροῦσε λοιπὸν νὰ θεωρηθῆ ὡς νόμος τῆς Αἰσθητικῆς, ὅτι *τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον* εἶναι ἡ βάση τῆς ἑνότητος καὶ τῆς τάξεως τῆς τραγωδίας. Ὁ μῦθος θεμελιώνει δύο εἴδη ἑνότητος: τὴν ἑνότητα τῶν ἐπεισοδίων τῆς πλοκῆς καὶ τὴν ἑνότητα μεταξὺ τῶν μερῶν τῆς τραγωδίας. Ἡ ἀκολουθία ἐξ ἄλλου θεμελιώνει τὴν ἑνότητα μὲ τὴν «κρίση» καὶ ἡ ἑνότητα τὴν ἀκολουθία μὲ τὴν «ἀντίληψη». Τὸ «ὡραῖο» δηλ. τοῦ τεχνητοῦ ἀντικειμένου γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη στηρίζεται στὴν ἀμοιβαιότητα καὶ τὴν ἀλληλεξάρτηση τῆς ἑνότητος καὶ τῆς τάξης *κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀναγκαῖον*.

(Περίληψη ὑπὸ Μ. Δραγώνα-Μονάχου).

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΟΥΜΑΚΗΣ, Ἰωάννινα

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΓΙΑ ΤΟ ΓΗΡΑΣ ΑΠΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

Ἡ φροντίδα γιὰ τὸ γῆρας ἔχει ἐνταθῆ στὸν αἰῶνα μας τόσο, ὥστε νὰ δημιουργηθῆ μιὰ σχετικῶς νέα αὐτοτελὴς ἐπιστήμη, ἡ Γεροντολογία. Ἐξ ἄλλου ἡ ἔρευνα γιὰ τὰ γηρατειὰ ἀπὸ κοινωνικοψυχολογικὴ ἄποψη ἔχει προχωρήσει σημαντικὰ κατὰ τὰ τελευταῖα χρόνια[1]. Ἤδη τὸ 1971 ὑπῆρχαν στὶς ΗΠΑ εἴκοσι πανεπιστημιακὰ ἱνστιτοῦτα γεροντολογίας. Ὁ ἴδιος περίπου ἀριθμὸς ὑπῆρχε καὶ στὴ Σοβιετικὴ Ἕνωση. Στὴν Ἰαπωνία ἀνεπτύσσετο ἡ γεροντολογία σὲ μικρότερη κλίμακα. Ἡ Ἰταλία ἀριθμοῦσε ἑπτὰ ἱνστιτοῦτα καὶ τὸ ἀνατολικὸ Βερολίνο ἕνα, ἐνῶ στὴ Δυτικὴ Γερμανία δὲν ὑπῆρχε ἀκόμη καμμιὰ ἕδρα γεροντολογίας[2]. Ἡ φροντίδα γιὰ τὰ γηρατειὰ ἐμφανίσθηκε εὐρύτερα ὡς πρόβλημα ἐξ αἰτίας τῆς χαλάρωσης τῶν οἰκογενειακῶν θεσμῶν καὶ τῆς ἐπιμονῆς ἐπὶ τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων καὶ προνομίων, πράγματα ποὺ ἐξελίχθηκαν ἀλματωδῶς κατὰ τὰ πρόσφατα ἔτη. Μέχρι τώρα ἡ οἰκογένεια συνήθιζε νὰ ἀναλαμβάνη τὴν εὐθύνη γιὰ τοὺς γέρους. Μὲ τὴν ἀλλαγὴ ὅμως τῶν συνθηκῶν καθίσταται ἐπιτακτικὴ ἡ ἀνάγκη, ἡ φροντίδα ποὺ ἀνελάμβανε ἄλλοτε ἡ οἰκογένεια νὰ προβλεφθῆ κατ' ἄλλους τρόπους[3]. Εἶναι γεγονός, καθὼς ἄλλωστε ἔχει τονισθῆ ἐπανειλημμένως, ὅτι οἱ γέροντες ἐπιθυμοῦν νὰ τύχουν ὅσο τὸ δυνατὸν μεγαλύτερης φροντίδος[4].

Ὁ ὅρος «γεροντολογία» χρησιμοποιεῖται, γιὰ νὰ δηλωθῆ ἡ ἐπιστήμη τοῦ γήρατος. Αὐτὴ προσπαθεῖ νὰ καλύψη ὄχι μόνον τὴ γνώση γιὰ τὸ γῆρας, ἀλλὰ καὶ τὴν πορεία πρὸς τὸ γηράσκειν, καθὼς καὶ τὶς ἀλλαγὲς ποὺ συμβαίνουν στὸν ὀργανισμὸ καὶ ὁδηγοῦν στὸ γῆρας. Ἀντὶ τοῦ ὅρου «γεροντολογία» χρησιμοποιεῖται ἐπίσης ἡ λέξη «βιομόρφωσις», ἂν καὶ πολλοὶ γεροντολόγοι δὲν εἶναι σύμφωνοι μὲ τὸν ὅρο αὐτόν[5]. Ἡ ἐπιστήμη τῆς γεροντο-

---

1. R. H. Williams, C. Tibbitts, W. Donahue, *Processes of Aging. Social and Psychological Perspectives.* Vol. II, 3, New York 1963.

2. H. P. Tews, *Soziologie des Altertums,* Heidelberg 1971, 1.

3. P. Townsend, *The Family Life of Old People. An Inquiry in East London,* London 1957, 5.

4. J. Améry, *Über das Altern. Revolte und Resignation,* Stuttgart 1967, 87.

5. F. Vezzar, *Lectures on Experimental Gerontology,* Illinois 1963, 3.

λογίας καλύπτει ἕνα τεράστιο πεδίο. Κύριοι κλάδοι της εἶναι ἡ κοινωνικὴ γεροντολογία, ἡ γηριατρικὴ καὶ ἡ πειραματικὴ γεροντολογία.

Ἀρκετὲς μελέτες κοινωνικῆς καὶ οἰκονομικῆς θεώρησης τοῦ γήρατος ἔγιναν κατὰ τὴν διάρκεια τῶν δεκαετιῶν τοῦ 1920, 1930 καὶ κατὰ τὶς ἀρχὲς τοῦ 1940. Αὐτὲς ὅμως οἱ ἔρευνες εἶχαν σχεδὸν ἀπόλυτα τὴν μορφὴ τῆς ἀπογραφῆς, τῆς καταμέτρησης καὶ τῆς παρατήρησης, ἦσαν δὲ προωρισμένες νὰ βοηθήσουν στὴν ἄμεση λύση τῶν πρακτικῶν προβλημάτων. Οἱ ἔρευνες αὐτὲς βοήθησαν ὡστόσο στὸ νὰ στρέψουν τὴν προσοχὴ στὴν ἀνάγκη μιᾶς περισσότερο βασικῆς, συστηματικῆς καὶ ἐπαληθεύσιμης γνώσης. Συστηματικὲς προσεγγίσεις στὴ μελέτη τοῦ γήρατος εἶναι σχετικὰ πρόσφατες, ἀρχίζουν δὲ συγκεκριμένα μὲ ἔρευνες στὸν βιολογικὸ καὶ ψυχολογικὸ τομέα καὶ ἀκολουθοῦν μελέτες πάνω σὲ κοινωνικὰ θέματα καὶ φαινόμενα συμπεριφορᾶς[6]. Οἱ ἄνδρες, οἱ ὁποῖοι κυρίως συνετέλεσαν στὸ νὰ δημιουργηθῆ ὁ κλάδος τῆς γεροντολογίας, εἶναι οἱ Minot, Metchnikoff, Child καὶ Pearl[7].

Τὸ ἐπιστημονικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ γῆρας ἔχει λοιπὸν ἐνταθῆ κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη. Ἀλλὰ καὶ πιὸ παλιὰ ἀκόμη συναντοῦμε στοχαστές, οἱ ὁποῖοι θεωροῦν ὡς ἕνα ἀπὸ τοὺς σκοποὺς τῆς ἐπιστήμης τὴν ἀνακούφιση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ γῆρας. Ὁ Καρτέσιος λόγου χάριν στὸ ἔργο του *Discours de la méthode,* προσδιορίζοντας ποιοὶ πρέπει νὰ εἶναι οἱ σκοποὶ τῆς ἐπιστήμης, λέγει ὅτι μεταξὺ αὐτῶν πρέπει νὰ εἶναι ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὶς ἄπειρες ἀσθένειες καὶ κυρίως ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τοῦ γήρατος. Ἐπίσης ὁ Leonardo da Vinci λέγει τὰ ἀκόλουθα, τὰ ὁποῖα ὁ Léon Binet χαρακτηρίζει ὀρθῶς ὡς μιὰ σπουδαία συμβουλή: «Ἡ ἐπιστήμη ξαναζωντανεύει τὴν ψυχή, ἐλαττώνει τὴν πικρία τοῦ γήρατος. Ἂς συγκεντρώσωμε λοιπὸν τὴ σύνεση, ἡ ὁποία θὰ ἀποβῆ τροφὸς στὶς γέρικες μέρες μας»[8].

Ἀλλὰ καὶ στὴν ἀρχαία ἤδη ἐποχὴ βρέθηκαν ὡρισμένοι συγγραφεῖς, ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ γῆρας. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες καὶ οἱ Ρωμαῖοι δὲν εἶχαν ἀξιόπιστα μητρῷα, ὥστε νὰ μποροῦν νὰ μελετήσουν τὰ πρότυπα τοῦ γήρατος χρονολογικῶς καὶ συστηματικῶς σ' ἕνα ὁλόκληρο πληθυσμό. Ἡ καλύτερη ἐφικτὴ πληροφορία καὶ οἱ γνῶμες σχετικὰ μὲ τὸ γῆρας προέρχονται συνήθως ἀπὸ τὶς ἀπόψεις καὶ τὰ συγγράμματα λογίων ἀνδρῶν, ποὺ σκέπτονται ἐπὶ τῇ βάσει τῆς δικῆς τους πείρας καὶ τῶν σχέσεων τῶν νέων ἀνθρώπων πρὸς τοὺς γέρους[9]. Μεταξὺ τῶν ἑλληνικῶν καὶ τῶν ρωμαϊκῶν

---

6. C. Tibbitts, ὅ.π., σ. 4.

7. A. I. Lansing, *General Biology of Senescence. Handbook of Aging and the Individual Psychological and Biological Aspects,* edited by J. E. Birren, Chicago 1961[3], 119.

8. Léon Binet, *Gérontologie et gériatric. La lutte contre les années,* Paris 1969, 9.

9. O. von Mering and F. C. Weniger, *Social-Cultural Background of the Aging Individual. Handbook of Aging and the Individual,* 279-280.

περιγραφῶν τοῦ γήρατος βρίσκει κανεὶς ἀκραῖες αἰσιόδοξες καὶ ἀπαισιόδοξες ἀπόψεις. Ὁ Ὁράτιος καὶ ὁ Γιουβενάλης δὲν διάκεινται εὐνοϊκὰ πρὸς τὸ γῆρας, ἐνῶ ὁ Πλάτων, ὁ Κικέρων καὶ ὁ Σενέκας βλέπουν τὸ γῆρας μ' ἕνα πιὸ εὐνοϊκὸ πνεῦμα καὶ ἔδωσαν ἀξιοσημείωτη προσοχὴ στὸ ρόλο τῆς ὀρθῆς δομῆς τοῦ χαρακτῆρα ἑνὸς ἀτόμου καὶ τῆς ψυχολογικῆς του διάθεσης[10].

Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι οἱ γεροντότεροι καὶ γενικὰ οἱ ἔχοντες περάσει τὴν ἀκμὴ τῆς ἡλικίας (*παρηκμακότες*) ἔχουν σχεδὸν τὶς ἀντίθετες ἰδιότητες τοῦ χαρακτῆρα ἀπὸ τοὺς νέους[11]. Αὐτὸ ὀφείλεται στὸ ὅτι, ἐπειδὴ ἔχουν ζήσει πολλὰ χρόνια, ἔχουν πολλὲς φορὲς πέσει θύματα τῆς ὑποψίας τῶν ἄλλων καὶ τῆς πλάνης. Ἔχουν δὲ διαπιστώσει ὅτι ἡ κακία κατὰ γενικὸ κανόνα καὶ ὄχι κατ' ἐξαίρεση εἶναι ἡ φύση τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Δὲν ἰσχυρίζονται μὲ ἐπιμονὴ τίποτε, θαυμάζουν τὰ πάντα λιγώτερο ἀπὸ ὅ,τι πρέπει. Πάντοτε «ὑποθέτουν», ποτὲ δὲν «γνωρίζουν» τίποτε, καὶ στὶς συζητήσεις τους ἐκφράζονται πάντα μὲ τὸ ἴσως ἢ τὸ πιθανόν, δηλαδὴ δὲν λένε τίποτε μὲ βεβαιότητα[12].

Εἶναι *κακοήθεις*. *Κακοήθεια* εἶναι τὸ νὰ θεωροῦν (*ὑπολαμβάνειν*) τὰ πάντα μὲ τὴ χειρότερή τους πλευρά. Ἀκόμη ὅμως εἶναι *καχύποπτοι* ἐξ αἰτίας τοῦ ὅτι δὲν ἔχουν ἐμπιστοσύνη σὲ τίποτε· καὶ τοῦτο λόγω τῆς πείρας ποὺ ἔχουν γιὰ τὶς ἀνθρώπινες ἀδυναμίες. Ἕνεκα τούτου δὲν ἔχουν τὴν δύναμη οὔτε νὰ ἀγαπήσουν πολὺ οὔτε νὰ μισήσουν. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴ ρήση τοῦ Βίαντος ἀγαποῦν γιὰ νὰ μισήσουν μιὰ μέρα καὶ μισοῦν γιὰ νὰ ἀγαπήσουν μιὰ μέρα. Εἶναι *μικρόψυχοι*, δηλαδὴ δὲν ἔχουν ψυχικὴ διάθεση οὔτε δύναμη, λόγῳ τοῦ ὅτι ἔχουν ταπεινωθῆ ἀπὸ τὴ ζωὴ τόσο, ὥστε δὲν ἐπιθυμοῦν τίποτε τὸ μεγάλο ἢ τὸ ὑπερβολικό, ἀλλ' ἐπιθυμοῦν μόνον τὰ ἀναγκαῖα πρὸς τὴ ζωή. Εἶναι καὶ *ἀνελεύθεροι*, διότι πιστεύουν ὅτι ἡ περιουσία εἶναι μιὰ

---

10. Ὅ.π., σ. 280.

11. *Ρητορικὴ* Β 12-13, 1389 b 13-1390 a 27. Πρβλ. Σοφοκλέους *Αἴας* 678-683. Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐπιζῆ ἀκόμη καὶ σήμερα σ' ἕνα κρητικὸ δίστιχο : *Ἀγάπα σὰ νὰ πρόκειται κάποτε νὰ μισήσῃς / καὶ μίσει σὰ νὰ πρόκειται κάποτε ν' ἀγαπήσῃς.*

12. Ἐδῶ θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ἀναφέρη ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα μεταξὺ ἄλλων καὶ τὸν Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος, ὅταν ἀνέπτυσσε τὸν πυρῆνα τῆς φιλοσοφίας του, δηλαδὴ τὴν θεωρία τῶν ἰδεῶν στοὺς πρώϊμους διαλόγους του καὶ συγκεκριμένα εἰς τὸν *Φαίδωνα*, ἐνόμιζεν ὅτι ἐγνώριζε τὰ πάντα περὶ ἰδεῶν. Μὲ τὴν πάροδο ὅμως τοῦ χρόνου, ὅταν ἔγραψε τὸν *Παρμενίδη* καὶ τὸν *Σοφιστή*, ἀντιμετώπισε μύριες δυσκολίες καὶ ἐσυνειδητοποίησε πολλὲς ἀπορίες, τὶς ὁποῖες πρὶν δὲν εἶχε θεωρήσει οὔτε κἂν ὡς πρόβλημα, καὶ ἔτσι ἦλθε στὸ σημεῖο νὰ πῆ ὅτι πρὶν ἐνόμιζε ὅτι ἤξερε, τώρα ὅμως ἔχει περιπέσει εἰς ἀπορίαν. Αὐτὸς ὁ ἀπορητικὸς χαρακτήρας τοῦ Πλάτωνος θεωρεῖται ἀπὸ συγχρόνους φιλοσόφους ὡς βασικὸς ὁρισμὸς τῆς μεταφυσικῆς (G. Martin, *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*, Berlin 1965, 322). Μὲ τὴν ἴδια ἔννοια μπορεῖ νὰ ἐκληφθῆ καὶ ἡ γνῶσις τῆς ἀγνοίας τοῦ γηραιοῦ Σωκράτη.

ἀναγκαιότητα στὴ ζωή, καὶ ἀπὸ τὴν πεῖρα ποὺ τοὺς ἔδωσε ἡ ζωὴ γνωρίζουν ὅτι εἶναι δύσκολο πρᾶγμα ἡ ἀπόκτηση ἀγαθῶν καὶ εὔκολη ἡ ἀπώλειά τους.

Σὲ ἄλλο ἔργο του ὁ Ἀριστοτέλης ἐκφράζει τὴ γνώμη ὅτι τὸ γῆρας καὶ κάθε ἄλλη ἀδυναμία κάνει τοὺς ἀνθρώπους ἀνελεύθερους. Ἡ ἀνελευθερία κατὰ τὴ γνώμη του εἶναι ἀνίατος καὶ περισσότερο σύμφυτος στοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴν ἀσωτία. Διότι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι εἶναι *φιλοχρήματοι* μᾶλλον παρὰ σπάταλοι (*δοτικοί*). Ἡ ἀσωτία ὅμως εἶναι δυνατὸν νὰ θεραπευθῆ μὲ τὴν *ἡλικία* καὶ τὴν *ἀπορία*[13].

Οἱ γέροι ἐπίσης εἶναι *δειλοὶ* καὶ *προφοβητικοί*, φοβοῦνται δηλαδὴ ἐκ τῶν προτέρων τὰ πάντα. Εἶναι συνεπῶς ἀντίθετοι ἀπὸ τοὺς νέους, οἱ ὁποῖοι εἶναι θερμοί, ἐνῶ οἱ γέροι εἶναι ψυχροί. Ὥστε τὸ γῆρας, καθὼς παραδέχεται, προπαρασκευάζει τὸ δρόμο στὴ δειλία· καὶ ὁ φόβος εἶναι κατ' ἐξοχὴν κάποια ψυχρότης.

Ἐπίσης εἶναι *φιλόζωοι*, ἀγαποῦν δηλαδὴ τὴ ζωή, κατ' ἐξοχὴν ἀγαποῦν καὶ τὴν τελευταία ἡμέρα τῆς ζωῆς τους· διότι τὸ πᾶν εἶναι αὐτὸ ποὺ γίνεται τὸ ἀντικείμενο ὅλων τῶν ἐπιθυμιῶν μας, ἐκεῖνο δὲ τὸ ὁποῖο μᾶς λείπει, αὐτὸ ἐπιθυμοῦμε περισσότερο νὰ ἀποκτήσωμε. Εἶναι καὶ φίλαυτοι περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι πρέπει. Αὐτὸ δὲ τὸ πρᾶγμα εἶναι τρόπον τινὰ μικροψυχία. Ἐξ αἰτίας δὲ τοῦ ὅτι εἶναι *φίλαυτοι* ζοῦν γιὰ *τὸ συμφέρον* τους, δηλαδὴ τὴ σκοπιμότητα, παρὰ γιὰ τὴν τιμὴ καὶ τὸ δίκαιον (*τὸ καλόν*)· διότι σκοπιμότητα εἶναι ὅ,τι εἶναι καλὸ στὸ ἄτομο, καὶ τιμὴ ὅ,τι εἶναι καλὸ στὴν ἀπόλυτή του ἔννοια. Εἶναι *ἀναίσχυντοι*, ἀναιδεῖς μᾶλλον παρὰ αἰδήμονες (*αἰσχυντηλοί*)· διότι, ἀφοῦ δίνουν λιγώτερη προσοχὴ γιὰ τὴν τιμὴ παρὰ γιὰ τὸ συμφέρον, εἶναι ἱκανοὶ νὰ ἀμελοῦν τὰ προσχήματα.

Σὲ ἄλλο ἔργο ὁ Ἀριστοτέλης παραδέχεται ὅτι τὸ νὰ ζῆ κανεὶς κατὰ πάθος δὲν ἁρμόζει σὲ ὅλες τὶς ἡλικίες ἀλλὰ μόνο στοὺς νέους. Πιστεύομε ὅμως, λέγει, ὅτι πρέπει νὰ ἐπαινοῦμε τοὺς αἰδήμονες ἐκ τῶν νέων, διότι αὐτοὶ πρέπει νὰ εἶναι αἰδήμονες, ἐπειδὴ πολλὲς φορὲς ζῶντες κατὰ τὸ πάθος σφάλλουν καὶ εἶναι δυνατὸν νὰ ἐμποδίζωνται ἀπὸ τὴν αἰδώ. Τὸν πρεσβύτερον ὅμως κανεὶς δὲν θὰ ἐπαινοῦσε, ἂν εἶναι αἰσχυντηλός, διότι νομίζομε ὅτι δὲν πρέπει νὰ πράττη τίποτε, τὸ ὁποῖο θὰ τὸν ἔκανε νὰ ντρέπεται γιὰ τὸν ἑαυτό του. Ἡ αἰσχύνη δηλαδὴ δὲν εἶναι ἴδιο τοῦ ἐναρέτου (*ἐπιεικοῦς*) ἀνθρώπου, διότι αὐτὴ συνοδεύει τὶς φαῦλες πράξεις, οἱ ὁποῖες δὲν πρέπει νὰ γίνωνται μὲ κανένα τρόπο. Δὲν διαφέρει δὲ καθόλου, ἂν ἄλλα πράγματα εἶναι ἀληθῶς αἰσχρὰ καὶ ἄλλα κατὰ κοινὴν ἀντίληψη αἰσχρά· οὔτε τὰ μὲν οὔτε τὰ δὲ πρέπει νὰ γίνωνται ὥστε νὰ μὴ φτάνη ὁ ἄνθρωπος στὸ σημεῖο νὰ ντρέπεται. Τὸ νὰ πράττη κανεὶς αἰσχρὰ πράγματα εἶναι χαρακτηριστικὸ φαύλου ἀνθρώπου[14].

13. *Ἠθ. Νικ.* IV 1121 b 10-16 καὶ a 20-21.

14. *Ἠθ. Νικ.* IV 1128 b 15-26.

Οἱ γέροντες εἶναι δύσθυμοι κατ' ἀντίθεση πρὸς τοὺς νέους, οἱ ὁποῖοι εἶναι εὔθυμοι[15], εἶναι δὲ καὶ ἀπαισιόδοξοι κατ' ἀντίθεση πρὸς τοὺς νέους, οἱ ὁποῖοι εἶναι γεμᾶτοι ἐλπίδα[16]. Εἶναι ἀπαισιόδοξοι (*δυσέλπιδες*), ἀφ' ἑνὸς ἕνεκα τῆς ἐμπειρίας ποὺ ἔχουν ἀπὸ τὴ ζωὴ (διότι τὰ περισσότερα τῶν ὅσων συμβαίνουν εἶναι κακὰ (*φαῦλα*) καὶ πολλὰ πράγματα καταλήγουν στὸ χειρότερο), καὶ ἀφ' ἑτέρου ἕνεκα τῆς δειλῆς τους διάθεσης.

Ζοῦν περισσότερο μὲ τὴ μνήμη παρὰ μὲ τὴν ἐλπίδα. Καὶ τοῦτο, διότι τὸ χρονικὸ διάστημα τῆς ζωῆς ποὺ τοὺς ἀπομένει εἶναι λίγο, ἐνῶ τοῦ παρελθόντος εἶναι μεγάλο. Ὅμως τὸ μὲν μέλλον εἶναι ἡ σφαῖρα τῆς ἐλπίδας, τὸ δὲ παρελθὸν ἡ σφαῖρα τῆς μνήμης. Αὐτὸ δὲ τὸ πρᾶγμα ἀποτελεῖ καὶ ἐξήγηση τῆς ροπῆς τῶν γέρων πρὸς τὴ φλυαρία μέχρι μάλιστα τοῦ κόρου καὶ τῆς ἀηδίας. Ζοῦν διηγούμενοι ὅσα τοὺς συνέβησαν καὶ εὐχαριστοῦνται μὲ τὸ νὰ ἐνθυμοῦνται τὰ παλαιά.

Οἱ παροξυσμοὶ τοῦ πάθους τῶν γερόντων, ἂν καὶ εἶναι πρὸς στιγμὴν σφοδροί, συντόμως γίνονται ἀσθενεῖς, οἱ δὲ σαρκικές τους ἐπιθυμίες εἴτε ἔχουν πεθάνει εἴτε ἔχουν ἐξασθενήσει, ὥστε αὐτοὶ δὲν ἐνεργοῦν παρορμημένοι ἀπὸ τὴν ἐπιθυμία τους, ἀλλὰ ὁδηγούμενοι μᾶλλον ἀπὸ ἰδιοτέλεια. Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι κατὰ τὴν περίοδο αὐτὴν τῆς ζωῆς τους δὲν εἶναι ἱκανοὶ πρὸς αὐτοέλεγχο, καθὼς ἡ δύναμη τῶν ἐπιθυμιῶν τους ἔχει ἐλαττωθῆ καὶ ἡ ἰδιοτέλεια εἶναι τὸ κύριο πάθος τους. Οἱ ἐπιθυμίες δηλαδὴ χαλαρώνουν καὶ ἔτσι ὑπηρετοῦν τὸ κέρδος. Ὁ ὑπολογισμὸς (*λογισμὸς*) μᾶλλον παρὰ τὸ *ἦθος* εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ρυθμίζει τὴ ζωή τους· διότι, ἐνῶ ὁ ὑπολογισμὸς κατευθύνει στὸ συμφέρον, τὸ ἦθος ὁδηγεῖ στὴν ἀρετή. Διαπράττουν ἀδικήματα λόγω μικροπρέπειας (*κακουργία*) καὶ ὄχι ἕνεκα ἀλαζονείας (*ὕβρεως*).

Τέλος οἱ γέροντες εἶναι εὐσπλαχνικοὶ (*ἐλεητικοί*) ὅπως καὶ οἱ νέοι, ἀλλὰ γιὰ διαφορετικοὺς λόγους. Οἱ μὲν νέοι δηλαδὴ εἶναι εὐσπλαχνικοὶ λόγῳ φιλανθρωπίας οἱ δὲ γέροι ἕνεκα ἀδυναμίας. Νομίζουν ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ πάθουν τὰ πάντα ἀνὰ πᾶσαν στιγμήν. Αὐτὸ δὲ εἶναι ἐκεῖνο, ποὺ τοὺς διεγείρει τὴ συμπόνια. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο εἶναι μεμψίμοιροι (*ὀδυρτικοί*), ὄχι ἀστεῖοι (*εὐτράπελοι*), καὶ δὲν ἀγαποῦν τὸ γέλοιο, γιατὶ ἡ μεμψιμοιρία εἶναι ἀντίθετη στὴν ἀγάπη τοῦ γέλοιου.

Σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς *Ρητορικῆς* ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει, ὅτι ἐκεῖνοι ποὺ νομίζουν ὅτι δύνανται νὰ πάθουν κακὸ εἶναι οἱ *πεπονθότες* καὶ *διαπεφευγότες*, οἱ γηραιότεροι ἕνεκα τῆς φρονήσεως καὶ τῆς πολυπειρίας, οἱ ἀ-

---

15. *Περὶ Ἀναπν.* 15, 478 b 22-30.
16. *Προβλημάτων Α* 955 a 13-18.

σθενεῖς, οἱ δειλοὶ καὶ οἱ πεπαιδευμένοι, διότι εἶναι *εὐλόγιστοι*, δηλαδὴ συλλογίζονται ὅτι εἶναι δυνατὸν νὰ πάθουν κάποτε δεινά[17].

Τὸ ἦθος τώρα τῶν *ἀκμαζόντων* βρίσκεται μεταξὺ τοῦ ἤθους τῶν νέων καὶ γέρων[18]. Δὲν εἶναι δηλαδὴ ὑπερβολικοὶ καὶ θρασεῖς, οὔτε φοβοῦνται πολύ, οὔτε ἀπιστοῦν σὲ ὅλους, οὔτε ἔχουν ἐμπιστοσύνη σὲ ὅλους, κρίνουν μᾶλλον σύμφωνα μὲ τὴν ἀλήθεια, δὲν ζοῦν ἐπιδιώκοντας μόνον τὸ καλὸ ἢ τὸ συμφέρον ἀλλὰ καὶ τὰ δύο. Εἶναι δὲ σώφρονες μὲ ἀνδρεία καὶ ἀνδρεῖοι μὲ σωφροσύνη. Τὰ χαρακτηριστικὰ ὅμως αὐτὰ εἶναι διαχωρισμένα στοὺς νέους καὶ γέρους, διότι οἱ μὲν νέοι εἶναι ἀνδρεῖοι καὶ ἀκόλαστοι, οἱ δὲ γέροι σώφρονες καὶ δειλοί. Κατὰ τὴ γνώμη του τὸ σῶμα ἀποκτᾶ τὴν ἀκμή του ἀπὸ τὰ 30 ὡς τὰ 35 χρόνια καὶ ἡ ψυχὴ (*διάνοια*) γύρω στὰ 49 χρόνια.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπίσης πιστεύει ὅτι ὑπάρχει καὶ γῆρας τῆς διανοίας, ὅπως ἀκριβῶς ὑπάρχει καὶ γῆρας τοῦ σώματος[19]. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν τὰ παιδιὰ ποὺ γεννιοῦνται, ὅταν οἱ γονεῖς εἶναι γηρασμένοι, δὲν ἔχουν τέλεια τὴ σωματικὴ καὶ διανοητική τους διάπλαση, ἀλλὰ εἶναι ἀσθενικά[20].

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξ ἄλλου πιστεύει ὅτι οἱ γέροντες καὶ οἱ πολὺ νέοι εἶναι *ἀμνήμονες* ἐξ αἰτίας τῆς κινήσεως. Καὶ τοῦτο διότι οἱ μὲν νέοι διακατέχονται ἀπὸ τὸ γοργὸ ρεῦμα τῆς αὐξήσεως, οἱ δὲ γέροι ἀπὸ τὸ μεγάλο ρεῦμα τῆς φθορᾶς[21]. Πιστεύει ἐπίσης ὅτι ἡ κίνηση ποὺ γίνεται μέσα στὴ ψυχὴ ἐγχαράσσει σ' αὐτὴν κάποιο ἀποτύπωμα τοῦ αἰσθήματος, ὅπως κάνουν αὐτοὶ ποὺ σφραγίζουν μὲ δαχτυλίδι[22]. Γι' αὐτὸ δὲν λειτουργεῖ ἡ μνήμη σ' ἐκείνους ποὺ βρίσκονται σὲ μεγάλη κίνηση ἕνεκα τοῦ πάθους ἢ ἕνεκα τῆς ἡλικίας, διότι τότε μοιάζει σὰν νὰ πέφτη ἡ κίνηση καὶ ἡ σφραγίδα ἐπάνω σὲ νερὸ ποὺ τρέχει· σὲ ἄλλους πάλι ἕνεκα τῆς φθορᾶς ποὺ παθαίνουν ἀπὸ τὴν τριβή, ὅπως τὰ παλιὰ οἰκοδομήματα, καὶ ἕνεκα τῆς σκληρύνσεως τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, ποὺ δέχεται τὴν ἐντύπωση, δὲν ἐγχαράσσεται τὸ ἀποτύπωμα. Σύμφωνα μὲ αὐτὰ λοιπὸν οἱ πολὺ νέοι καὶ οἱ γέροντες εἶναι ἀμνήμονες, γιατὶ φέρονται ἀπὸ κάποιο ρεῦμα, οἱ μὲν ἐπειδὴ ἀναπτύσσονται, οἱ δὲ ἐπειδὴ φθίνουν[23].

Ὁ Ἀριστοτέλης, μιλώντας γιὰ τὴ φιλία, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος μὲν θεωρεῖ ἀρετὴ καὶ ἀναγκαιότατο πρᾶγμα στὴ ζωή, οἱ ἄνθρωποι δὲ τὴν νομίζουν ὡς τὴ μοναδικὴ καταφυγὴ στὴ φτώχεια καὶ στὶς ὑπόλοιπες κακοτυχίες, πι-

---

17. *Ρητορική* Β 8, 1385 b 23-27.
18. *Ρητορική* Β 14, 1390 a 28-b 11.
19. *Πολιτικῶν Β* 1270 b 40.
20. *Πολιτικῶν Η* 1335 b 29-38.
21. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 453 b 4-7.
22. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 450 a 30-32. Ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀναπτύσσεται καὶ ἀπὸ τὸν Ψυχολόγο Gustave Morf, *Elements de Psychologie*, Genève 1945.
23. *Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* 450 a 28-b 3.

στεύει ὅτι οἱ γέροντες ἐπιζητοῦν τὴν φιλία λόγῳ τοῦ ὅτι ἔχουν ἀνάγκη ἀπὸ περιποίηση καὶ γιὰ νὰ φέρουν σὲ πέρας τὰ σχέδια ἐκεῖνα, τὰ ὁποῖα δὲν ἔχουν τὴν δύναμη νὰ ἐκτελέσουν μόνοι τους, ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς νέους, ποὺ ἐπιζητοῦν τοὺς φίλους γιὰ νὰ ἀποφύγουν τὴν πλάνη, καὶ ἀπὸ τοὺς εὑρισκομένους σὲ ἀκμή, ποὺ χρησιμοποιοῦν τὴν φιλία γιὰ τὴν ἐκτέλεση καλῶν πράξεων· διότι ὅταν εἶναι δύο — *σύν τε δύ' ἐρχομένω*, ὅπως λέγει ὁ Ὅμηρος —, εἶναι δυνατώτεροι καὶ στὴν ἐπινόηση καὶ στὴν ἐκτέλεση τῶν σχεδίων[24]. Οἱ γέροι κατὰ τὴ γνώμη του ἐπιδιώκουν τὸ ὠφέλιμο καὶ ὄχι τὸ εὐχάριστο (*ἡδύ*). Γι' αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ οἱ φιλίες τους εἶναι εὐδιάλυτες, ὅταν ἐκλείψῃ τὸ ὠφέλιμο, πρᾶγμα ποὺ συμβαίνει καὶ σὲ ὅσους ἐκ τῶν ἐν ἀκμῇ καὶ νέων ἐπιδιώκουν τὸ συμφέρον. Αὐτοὶ παραμένουν φίλοι καὶ εἶναι εὐχάριστοι, ἐφ' ὅσον ἔχουν ἐλπίδες κάποιου ἀγαθοῦ καὶ γίνονται φίλοι μόνον, ἐὰν περιμένουν κάποια ὠφέλεια[25].

Ὁ Ἀριστοτέλης παραδέχεται ὅτι ἡ φιλία εἶναι χαλαρώτερη στοὺς γέροντες καὶ στοὺς στρυφνοὺς ἀνθρώπους, διότι αὐτοὶ εἶναι πολὺ δύσκολοι στὸ χαρακτῆρα καὶ χαίρονται πολὺ λίγο μὲ τὶς συντροφιές. Κατὰ τὴ γνώμη του ὁ εὔκολος χαρακτήρας καὶ ἡ εὐχαρίστηση μὲ τὶς συντροφιὲς εἶναι ἀπαραίτητα στοιχεῖα γιὰ τὴ δημιουργία τῆς φιλίας. Γι' αὐτὸ τὸ λόγο οἱ νέοι γίνονται γρήγορα φίλοι, οἱ γέροι ὅμως ὄχι. Οἱ γέροντες δηλαδὴ καθὼς καὶ οἱ στρυφνοὶ δὲν γίνονται φίλοι μὲ αὐτοὺς ποὺ δὲν τοὺς εὐχαριστοῦν. Μεταξύ τους ὅμως διάκεινται εὐνοϊκά, διότι ἐπιθυμοῦν τὰ ἀγαθὰ καὶ καταφεύγουν στὴ φιλία μόνον κατὰ τὶς ἀνάγκες. Φίλοι ὅμως δὲν εἶναι ἀφοῦ δὲν συναναστρέφονται μεταξύ τους καὶ δὲν χαίρονται, στοιχεῖα ἀπαραίτητα κατὰ τὴ γνώμη του γιὰ τὴ σύσταση τῆς φιλίας[26].

Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως εἶναι γνωστό, παραδέχεται ὅτι ὑπάρχει ἕνα εἶδος *φιλίας* ὀνομαζόμενο *καθ' ὑπεροχήν*, ὅπως λόγου χάριν εἶναι ἡ φιλία τοῦ πατέρα πρὸς τὸν γυιό, τοῦ μεγαλύτερου πρὸς τὸ νεώτερο, τοῦ ἄνδρα πρὸς τὴ γυναῖκα καὶ κάθε ἄρχοντος πρὸς τὸν ἀρχόμενο. Οἱ φιλίες ὅμως αὐτὲς διαφέρουν μεταξύ τους, διότι δὲν εἶναι ἡ ἴδια ἡ φιλία τοῦ πατέρα πρὸς τὸ γυιὸ καὶ τοῦ γυιοῦ πρὸς τὸν πατέρα, τῶν γονέων πρὸς τὰ τέκνα καὶ τῶν τέκνων πρὸς τοὺς γονεῖς, τοῦ ἄνδρα πρὸς τὴ γυναῖκα καὶ τῆς γυναίκας πρὸς τὸν ἄνδρα, τοῦ πρεσβύτερου πρὸς τὸν νεώτερο καὶ τοῦ νεώτερου πρὸς τὸν πρεσβύτερο. Στὸν καθένα ἀπ' αὐτοὺς διαφορετικὴ εἶναι ἡ φιλία ὡς ἀρετὴ καὶ ὡς ἔργο, διαφορετικοὶ δὲ καὶ οἱ λόγοι, γιὰ τοὺς ὁποίους ἀγαποῦν. Δηλαδὴ ἄλλη εἶναι ἡ ἀγάπη καὶ ἄλλη εἶναι ἡ φιλία. Τὰ ἴδια λοιπὸν δὲν συμβαίνουν στὸν καθένα ἀπ' αὐτούς, οὔτε πρέπει νὰ ἔχῃ κανεὶς τέτοια ἀπαίτηση. Ἡ φιλία εἶναι σταθερὴ καὶ εἰλικρινής, ὅταν οἱ γονεῖς παρέχουν στὰ παιδιά τους ὅσα πρέπει καὶ τὰ τέκνα ὅσα πρέπει πρὸς τοὺς γονεῖς. Κατὰ τὴ γνώμη του σὲ ὅλες τὶς καθ' ὑπεροχὴν φιλίες πρέπει νὰ εἶναι ἀνάλογη καὶ ἡ ἐκδήλωση τῆς ἀγάπης (*φιλήσεως*)· πρέπει νὰ ἀγαπᾶται π.χ. περισσότερο ὁ καλύτερος καὶ ὠφελιμώτερος παρὰ νὰ ἀγαπᾷ·

---

24. *Ἠθ. Νικ.* VIII 1155 a 11-16.
25. *Ἠθ. Νικ.* VIII 1156 a 10-30.
26. *Ἠθ. Νικ.* VIII 1158 a 1-10.

διότι, ὅταν ἡ ἐκδήλωση τῆς ἀγάπης γίνεται κατ' ἀξίαν, τότε ἐπέρχεται κάποια ἰσότητα, πρᾶγμα ποὺ φαίνεται νὰ εἶναι μιὰ ἀναγκαία προϋπόθεση τῆς φιλίας[27].

Ὁ συλλογισμὸς αὐτὸς τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπὸ πλευρᾶς τυπικῆς λογικῆς εἶναι δυνατὸν νὰ φαίνεται σωστός. Τὸ ἐρώτημα ὅμως δὲν εἶναι ποιὸς πρέπει ν' ἀγαπᾶ περισσότερο τὸν ἄλλο, ἀλλὰ ποιὸς μπορεῖ νὰ ἀγαπᾶ περισσότερο, διότι ἡ ἀγάπη ὡς συναίσθημα οὔτε μπορεῖ νὰ ρυθμισθῆ κατὰ βούληση ἀλλὰ οὔτε καὶ νὰ γίνη ἀντικείμενο ἐξαναγκασμοῦ. Τὸ ἐρώτημα δηλαδὴ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση εἶναι, κατὰ πόσον π.χ. τὰ παιδιὰ μποροῦν νὰ ἀγαποῦν τοὺς γονεῖς τους περισσότερο ἀπ' ὅ,τι οἱ γονεῖς μποροῦν νὰ ἀγαποῦν τὰ παιδιά τους. Χωρὶς ἴσως νὰ μπορῆ κανεὶς νὰ διατυπώση γενικὸν κανόνα ἐπὶ τοῦ προκειμένου, φαίνεται πάντως δύσκολο νὰ ἰσχυρισθῆ κανείς, ὅτι τὰ παιδιὰ μποροῦν νὰ ἀγαποῦν περισσότερο τοὺς γονεῖς τους ἀπ' ὅ,τι ἀντίστροφα οἱ γονεῖς τὰ παιδιά.

Στὴν ἐποχή μας, ὅπως λέγει ὁ Ernest Burgess, ἡ μεγάλη εὐκινησία τῆς σύγχρονης κοινωνίας ὁδηγεῖ στὸ διασκορπισμὸ ὄχι μόνον τῶν συγγενῶν ἀλλὰ καὶ τῶν φίλων. Ἡ φιλία τῆς παιδικῆς ἡλικίας καὶ ἐφηβίας ἐπιβιώνει καὶ στὰ ἄλλα μετέπειτα στάδια τῆς ζωῆς, σὲ τέτοιο σημεῖο μάλιστα ποὺ πολλοὶ βρίσκουν πολὺ δύσκολο νὰ ἀποκτήσουν νέους φίλους[28].

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀκόμη πιστεύει ὅτι δὲν ἁρμόζει νὰ ἔχουν τὰ παιδιὰ πολὺ μεγάλη διαφορὰ ἀπὸ τοὺς γονεῖς ὡς πρὸς τὴν ἡλικία, διότι στοὺς μὲν πρεσβυτέρους γονεῖς θὰ εἶναι ἀνωφελὴς ἡ εὐχαρίστηση ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὰ παιδιά, ἐνῶ στὰ παιδιὰ θὰ εἶναι ἀνωφελὴς ἡ βοήθεια ἐκ μέρους τῶν γονέων. Οὔτε ἐπίσης πρέπει νὰ εἶναι πολὺ μικρὴ ἡ διαφορά, διότι ὁ σεβασμὸς μεταξύ τους εἶναι μικρότερος, ὅπως συμβαίνει μεταξὺ συνομιλήκων, ἐνῶ στὴ διοίκηση τῶν οἰκογενειακῶν πραγμάτων ἡ μικρὴ διαφορὰ καθίσταται ἀφορμὴ ἐρίδων[29].

Ἡ θετικὴ στάση τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπέναντι στὸ γῆρας προκύπτει ἀπὸ τὰ ἑξῆς: Ἐξετάζοντας τί σημαίνει ὁ ὅρος *εὐδαιμονία* ἀντιπαραθέτει τὴν γνώμη τῶν σοφῶν καὶ πρεσβυτέρων γιὰ τὸ θέμα αὐτό[30]. Ἀπὸ αὐτὸ μπορεῖ κανεὶς νὰ συμπεράνη ὅτι ὑπολήπτεται τὴ γνώμη τῶν πρεσβυτέρων, ἀφοῦ τοὺς τοποθετεῖ δίπλα στοὺς σοφούς. Ἐπίσης πιστεύει ὅτι πρέπει νὰ ἀποδίδουν οἱ ἄνθρωποι τιμὴ στοὺς γονεῖς τους ὅπως καὶ στοὺς θεούς, καὶ τέλος τιμὴ πρέπει νὰ ἀποδίδη κανεὶς σὲ κάθε μεγαλύτερο στὴν ἡλικία, μὲ τὸ νὰ σηκώνεται λόγου χάριν, ὅταν οἱ μεγαλύτεροι πλησιάζουν καὶ νὰ τοὺς δίνη τιμητικὴ θέση στὸ τραπέζι καὶ σὲ παρόμοιες περιπτώσεις[31]. Ἡ σκέψη αὐτὴ τοῦ Ἀριστοτέλους μᾶς δείχνει ὅτι οἱ μεγαλύτεροι στέκονται ψηλὰ στὴ συνείδησή του, ἀφοῦ πρέπει νὰ ἀπολαμβάνουν σεβασμοῦ.

---

27. *Ἠθ. Νικ.* VIII 1158 b 11-28.

28. Ernest W. Burgess, *Aging in Western Societies*, The University of Chicago Press 1960, 19.

29. *Πολιτικῶν Η* 16, 1334 b 38-1335.

30. *Ἠθ. Εὐδήμεια* A 4, 1215 a 20-25.

31. *Ἠθ. Νικ.* IX 1165 a 21-30.

Ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Πολιτικά* του ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξετάση ποιὸς πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς πολίτης, διότι κατὰ τὴ γνώμη του ἡ πόλη εἶναι κάποιο πλῆθος πολιτῶν καὶ ὅλα τὰ πολιτεύματα δὲν συμφωνοῦν στὴν ὀνομασία τοῦ αὐτοῦ ἀνθρώπου ὡς πολίτου. Αὐτὸς δηλαδὴ ποὺ στὴ δημοκρατία θεωρεῖται πολίτης, στὴν ὀλιγαρχία δὲν θεωρεῖται τίποτε. Πολίτης κατὰ τὴ γνώμη του δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ κάποιος, ἐπειδὴ κατοικεῖ σ' ἕνα μέρος, διότι καὶ οἱ μέτοικοι καὶ οἱ δοῦλοι μετέχουν στὴν οἴκηση, οὔτε αὐτὸς ποὺ δίνει λόγο γιὰ τὶς πράξεις του καὶ δικάζεται, διότι αὐτὴ ἡ δυνατότητα ὑπάρχει καὶ γι' αὐτοὺς ποὺ μετέχουν στὴν πόλη μὲ ἐμπορικὴ σύμβαση. Ἐπίσης καὶ οἱ μέτοικοι δὲν μετέχουν ἀπολύτως στὰ πράγματα μιᾶς πόλης, ἀλλὰ ἔχουν ἀνάγκη προστάτου, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει ὅτι μετέχουν κάπως ὄχι ὅμως καὶ ἀπολύτως σὲ μιὰ τέτοια κοινότητα. Ἐπίσης τόσον τοὺς παῖδες τοὺς μὴ ἐγγεγραμμένους ἀκόμη στὰ μητρῷα ὅσο καὶ τοὺς γέροντες τοὺς ἀπηλλαγμένους τῶν ὑποχρεώσεων τοῦ πολίτου δύναται κάποιος νὰ ὀνομάση κάπως πολίτες, ὄχι ὅμως στὴν κυριολεξία, ἀλλὰ προσθέτοντας γιὰ τοὺς μὲν παῖδες τὸ *ἀτελεῖς* γιὰ δὲ τοὺς γέρους τὸ *παρηκμακότες* ἢ κάποιον ἄλλον τέτοιον περίπου χαρακτηρισμό[32]. Κλείνοντας τὴν ἔρευνα γιὰ τὸ ποιὸς εἶναι ὁ πραγματικὸς πολίτης, γράφει : κατ' ἀκολουθίαν ὁρίζομε ὡς πολίτες ὅλους τοὺς δυναμένους νὰ μετέχουν τῆς «ἀορίστου ἀρχῆς»[33].

Ὁ Ἀριστοτέλης κρίνοντας τὴν ἀρχὴ τῶν γερόντων στὸ πολίτευμα τῶν Λακεδαιμονίων λέει ὅτι τὰ σχετικὰ μὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὴν πράγματα δὲν κεῖνται καλῶς. Θεωρεῖ δηλαδὴ ἀμφισβητήσιμο ὅτι οἱ γέροντες εἶναι ἁρμόδιοι ὡς πρὸς τὴν ἐκφορὰ κρίσεων ἐπὶ δημοσίων ὑποθέσεων ἐξ αἰτίας τοῦ χρόνου τοῦ μεγάλου ποὺ ἔζησαν, διότι ὑπάρχει καὶ γῆρας τῆς διανοίας ὅπως καὶ τοῦ σώματος, ἂν καὶ πολλοὶ θὰ ἔλεγαν ὅτι συμφέρει στὴν πόλη ἡ ἀρχὴ τῶν γερόντων, ἐπειδὴ αὐτοὶ εἶναι μετριοπαθεῖς (*ἐπιεικεῖς*) καὶ μορφωμένοι ἱκανοποιητικὰ ὡς πρὸς τὴν ἀνδραγαθία. Ὁ Ἀριστοτέλης ὅμως παρατηρεῖ ὅτι αὐτοὶ πολλὲς φορὲς δωροδοκοῦνται καὶ καταχαρίζονται γιὰ δημόσιες ὑποθέσεις. Γιὰ τοῦτο εἶναι καλύτερα νὰ μὴν εἶναι ἀνεύθυνοι, ὅπως εἶναι τώρα. Πρέπει δὲ κατὰ τὴ γνώμη του νὰ λαμβάνη τὴν ἐξουσία ὅποιος εἶναι ἄξιος, εἴτε τὸ θέλει εἴτε ὄχι[34].

Ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει ὅτι, ἐνῶ ἡ φύση δὲν κάνει κανένα ἄνθρωπο σοφό, ἐν τούτοις ὅμως τὸν προικίζει μὲ κρίση (*γνώμη*), σύνεση καὶ νοῦ. Οἱ ἄνθρωποι πιστεύουν ὅτι οἱ δυνάμεις αὐτὲς ἀκολουθοῦν ὡρισμένες ἡλικίες καὶ ὅτι μιὰ ὡρισμένη ἡλικία φέρνει στὸν ἄνθρωπο λογικὴ καὶ κρίση· αἰ-

---

32. *Πολιτικῶν Γ* 1, 1274 b 38-1275 a 19.

33. *Πολιτικῶν Γ* 1, 1275 a 31-33: *ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή· τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας.*

34. *Πολιτικῶν Β* 9, 1270 b 35-1271 a 12.

τία δὲ γι' αὐτὸ εἶναι ἡ φύση. Γιὰ τοῦτο ὁ νοῦς εἶναι συγχρόνως καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος· διότι ἡ ἀπόδειξη καὶ τῶν δύο ξεκινᾶ καὶ τελειώνει σὲ αὐτὲς τὶς ἀλήθειες. Γιὰ τὸ λόγο αὐτό, λέγει, πρέπει νὰ προσέχωμε καὶ τὶς ἀναπόδεικτες γνῶμες τῶν ἐμπείρων καὶ μεγαλυτέρων στὴν ἡλικία καὶ τῶν φρονίμων ὄχι λιγώτερο ἀπὸ αὐτὲς ποὺ μποροῦν νὰ ἀποδειχθοῦν, γιατὶ ἡ πεῖρα ἔχει δώσει σὲ αὐτοὺς μιὰ ἱκανότητα ὅρασης, ἡ ὁποία τοὺς καθιστᾶ ἱκανοὺς στὸ νὰ βλέπουν ὀρθά[35].

Στὸ σημεῖο αὐτὸ φαίνεται νὰ ὑπάρχη μιὰ ἀντίφαση στὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἂν τὸ γῆρας συνεπάγεται βιολογικὴ καὶ διανοητικὴ παρακμή, καθὼς μᾶς εἶπε ἀνωτέρω ὁ Ἀριστοτέλης, ἂν ἐπίσης οἱ γέροι χαρακτηρίζωνται ἀπὸ μικρόνοια, καχυποψία, δειλία, φιλαργυρία, φιλαυτία κτλ., πῶς γίνεται ν' ἀποδίδεται ἀξία στὴν πεῖρα τους καὶ σπουδαιότητα τῆς γνώμης τους ἐδῶ; Συνεπάγεται ὅτι παρεμβαίνει ὁ ποιητικὸς ἢ ἐνεργητικὸς νοῦς ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητος ἀπὸ τὸ σῶμα ἢ τὰ πάθη; Συνεπάγεται ὅτι ἡ πρακτικὴ διάνοια ἢ ἡ τεχνικὴ δεξιότητα ἐξελίσσονται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ πάθη καὶ τὸ σῶμα; Μιὰ λύση, ἡ ὁποία θὰ μποροῦσε νὰ διαλευκάνη ἴσως τὰ πράγματα, εἶναι ἡ ἀκόλουθη: Ἡ πεῖρα δὲν ἀπαιτεῖ ὁπωσδήποτε διανοητικὴ ἐργασία. Ἑπομένως εἶναι δυνατὸν οἱ ἡλικιωμένοι, παρ' ὅλον ὅτι ἡ διάνοιά τους ἔχει γεράσει, νὰ ἐκφέρουν ἐκ πείρας ὀρθὲς γνῶμες στὰ ἑκάστοτε παρουσιαζόμενα προβλήματα, χωρὶς νὰ ἀπαιτῆται πρὸς τοῦτο αὐστηρὴ λογικὴ διαδικασία, ἡ ὁποία προϋποθέτει ἀκμαία διάνοια[36].

Πολλὲς ἀπὸ τὶς ἰδιότητες ποὺ χαρακτηρίζουν τοὺς γέροντες σύμφωνα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ἔχουν διαπιστωθῆ καὶ ἀπὸ νεώτερους ἐρευνητές, οἱ ὁποῖοι μᾶς δίδουν μιὰ τυπικὴ περιγραφὴ τῶν κανονικῶν χαρακτηριστικῶν τῆς προσωπικότητος τῶν ἡλικιωμένων: «Οἱ γέροι εἶναι χαρακτηριστικὰ ὕποπτοι, ἀγχώδεις, ἀμφίλογοι, δείχνουν μιὰ κάπως ἀνώριμη, ἐνδοσκοπικὴ ἐσώτερη ζωή, ἡ ὁποία χρωματίζεται ἀπὸ τὴ φαντασία καὶ τὸ ἀνύπαρκτο,

---

35. *Ἠθ. Νικ.* VI 1143 b 5-14.

36. Ὀφείλω νὰ εὐχαριστήσω τὸν Διευθυντὴ τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ., Δρ. Λ. Μπενάκη, ὁ ὁποῖος μοῦ ὑπέδειξε καὶ ἐφρόντισε νὰ μοῦ προμηθεύση τὸ βιβλίο τοῦ A. Dyroff: *Der Peripatos über das Greisenalter (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* Band 21, Heft 3), Paderborn 1939. Ἡ μελέτη αὐτή, παρ' ὅλον ὅτι διερευνᾶ τὴν ἐπίδραση τοῦ Πλάτωνος στὸν Ἀριστοτέλη (σ. 20) καθὼς καὶ τὰ κίνητρα ποὺ ὡδήγησαν τὸν Ἀριστοτέλη νὰ λάβη ἀρνητικὴ στάση ἔναντι τοῦ γήρατος (σ. 34), δὲν συσχετίζει ὡστόσο τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλους μὲ τὰ πορίσματα τῆς σύγχρονης γεροντολογίας. Ἐπὶ πλέον ἡ ἐργασία αὐτὴ πραγματεύεται κυρίως τὴν *Ρητορική*, ἐνῶ ἀπεναντίας δὲν εἶναι ἐξαντλητικὴ γιὰ τὸ ὑπόλοιπο ἔργο του (σ. 23-24). Ἀλλ' οὔτε καὶ συστηματικὴ εἶναι, ἀφοῦ ἐξετάζει τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἀριστοτέλους μὲ βάση τὰ ἔργα καὶ ὄχι τὰ θέματα. Αὐτοὶ ἦταν κυρίως οἱ λόγοι, οἱ ὁποῖοι μὲ ὤθησαν νὰ ἐπανεξετάσω τὸ θέμα.

χαρακτηρίζονται ἀπὸ δυσκολίες στὶς διαπροσωπικές του σχέσεις καὶ τὴν ἀνάγκη στοργῆς, παρουσιάζουν σημεῖα ἀκαμψίας, στερεοτυπίας καὶ διανοητικῆς ἀνικανότητος».

Ἡ Danahue λέγει: «Ἐὰν ἕνα ἄτομο εἶναι δημιουργικὴ καὶ δραστήρια προσωπικότητα κατὰ τὸ γῆρας, πρέπει νὰ διατηρῆ μιὰ ἐνεργὸ προσωπικὴ σχέση μὲ τὸ περιβάλλον του καὶ νὰ προσαρμόζεται μὲ τὸν ἑαυτό του». Ψυχίατροι, ὅπως ὁ Braceland (1956), Ebaught (1956) καὶ Busse (1955), λένε ὅτι ἡ ἐπαρκὴς διευθέτηση τοῦ stress τῶν ἡλικιωμένων ὁρίζεται ἀπὸ τὶς δυνάμεις καὶ ἀδυναμίες πολὺ πρωϊμωτέρων σταδίων τῆς ζωῆς[37]. Ὁ Erikson ὑποστηρίζει ὅτι, ἐὰν κάποιος ἔλυσε τὰ προβλήματα τῶν νεανικῶν του χρόνων καὶ ἔχη φθάσει στὸ σημεῖο νὰ παραδεχθῆ τὸν ἑαυτό του καὶ τὸ παρελθόν του, αὐτὸς μπορεῖ νὰ περιμένη τὸ θάνατο χωρὶς ἀπελπισία[38]. Ἐπίσης ὁ Livson ἀναφέρει ὅτι «τὸ οὐσιῶδες καθῆκον τοῦ γηραιοῦ ἀτόμου εἶναι ἡ ὁλοκλήρωση τῆς πείρας τῆς περασμένης ζωῆς»[39].

Γιὰ τὸν Adler ἡ περίοδος τοῦ γήρατος χαρακτηρίζεται ἀπὸ δυνατὸ αἴσθημα κατωτερότητος, τὸ ὁποῖο συχνὰ ἔχει τὶς ρίζες του στὴν ἱστορία τοῦ ὑποκειμένου. Τὸ αἴσθημα αὐτὸ κατωτερότητος προκαλεῖται ἀπὸ σημεῖα ἀδυναμίας ἢ αἰσθήματα νοητικῆς ἢ σωματικῆς ἀνεπάρκειας, καθὼς καὶ ἀπὸ παράγοντες ἐξωτερικούς, ὅπως ἡ διάλυση τῆς οἰκογενείας, ἡ οἰκονομικὴ στέρηση, ἡ ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὰ ἐπαγγελματικὰ καθήκοντα καὶ τὶς ἀπὸ αὐτὰ προερχόμενες τιμές. Ὁ Adler λέγει: «Ἡ πραγματικὴ θέση τῶν γηραιῶν ἀτόμων στὴν κοινωνία μας ἀπειλεῖται σοβαρά, διότι ἡ ἀξία τῆς ἐργασίας εἶναι σχεδὸν ἀποφασιστικὴ γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῆς προσωπικότητας. Τὸ γῆρας μὲ τὶς ἀπώλειες ποὺ ἐπιφέρει στὸ ἄτομο μοιάζει μὲ τὶς ἄλλες πράξεις ποὺ συντελοῦν στὸ νὰ αὐτοϋποτιμᾶται ὁ ἄνθρωπος. Ὅταν οἱ ἄνθρωποι γεράσουν θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχουν χῶρο νὰ ἁπλωθοῦν καθὼς καὶ περισσότερες ἀπασχολήσεις καὶ ἐνδιαφέροντα. Στὴν κοινωνία μας ὅμως παρατηρεῖται μιὰ ἐπιφυλακτικότητα καὶ δὲν δίνεται στοὺς γέρους ἡ εὐκαιρία γιὰ συνεχῆ αὐτοέκφραση»[40].

---

37. Otto von Mering and Frederick C. Weniger, *Social-Cultural Background of the Aging Individual*, στὸ *Handbook of Aging and the Individual*, ὅ.π., 280-281.

38. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, «Psychological Issues» I, 1 (1959), 98-99.

39. Florine Livson, *Adjustment to Aging, Aging and Personality*, edited by Suzanne Reichard, Florine Livson, Paul G. Petersen, New York-London 1962, 107.

40. Klaus F. Riegel, *Personality Theory and Aging*, στὸ *Handbook of Aging and the Individual*, ὅ.π., 809.

ARISTOTLE'S OPINIONS ON OLD AGE FROM A SOCIAL POINT OF VIEW

Summary.

The paper begins with a brief study of the reasons for the creation of gerontology as a science in recent years — e.g. the relaxation of family institutions and the insistence on human rights — as well as its aims and branches. There follows an examination of Aristotle's views on old age.

Aristotle is convinced that the old have qualities of character opposite to those of the young. The old think that evil is the rule rather than the exception in the nature of human affairs. They claim nothing with persistence, they admire everything less than they should and they know nothing with certainty. This is the result, according to Aristotle, of the bitter experience which they have endured in the past. They are also malicious, suspicious, mean-spirited, illiberal, grasping, cowardly, clinging to life, selfish, shameless, pessimistic and forgetful. The old prefer the useful to the enjoyable; for this reason their friendships are easily broken, since pleasure in company is indispensable for the formation of a secure friendship.

Aristotle is of the opinion that the old should keep away from public affairs, because there is also an old age of the mind and because they accept bribes. However, he regards it as a duty of the young to give honour and reverence to their elders, who have gained valuable experience. Many of the views of Aristotle have been verified by contemporary gerontologists.

Jannina Georgios Koumakis

MYRTO DRAGONA-MONACHOU, Athens

POSIDONIUS' «HIERARCHY» BETWEEN GOD, FATE AND NATURE AND CICERO'S *DE DIVINATIONE*

One of the most important points of Posidonius' theology[1], and at the same time an acute metaphysical question on which much scholarly debate is still to be found, is the «hierarchy» of God, Nature and Fate, which is ascribed

---

1. After such good recent literature on Posidonius, it is perhaps anachronistic to speak of Posidonius' theology in a sense which particularizes him from the other Stoics. Posidonius has not been dealt with by M. Laffranque as a theologian except for some pages on theological matters devoted to him in his activity as a physicist (*Posidonios d'Apamée*, Paris 1964, 320-327, 329-367). Impressive is the omission of Posidonius' theological speculation by A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*, London 1974, 216-222). But, as a matter of fact, very little, if anything at all, remains marking Posidonius' originality in this realm, and this little concerns details. During the last century, however, and at the beginnings of the current, a huge bibliography accumulated on Posidonius' theology, eschatology and solar mysticism so that it is usually spoken of an old and a new Posidonius. This fact constituted the «Posidonius' problem» (see R. Hoven, *Stoicisme et Stoiciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, 95-102, for a detailed bibliography of the subject), subsequent to the «Posidonius' myth», which was demolished by J. F. Dobson among others [*CQ* 12 (1918) 179-195]. Corssen's book (*De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusc. disp. et in Somnio Scipionis auctore*, Dissert. Bonn 1878) was most responsible for this myth, and in the same line move the works of Gronau, *Posidonios und die judisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig/Berlin 1914; P. Schubert, *Die Eschatologie des Posidonios*, Leipzig 1927; I. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, Breslau v. I - II 1921 - 1928; A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1892; those of Heinze, Badstümer, Norden, Appelt, Cappelle, Cumont, Festugière and others, and especially the two major works of K. Reinhardt (*Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926, and *Poseidonios von Apameia, der Rhodier gennant*, *RE* 22,1 (1953) col. 558-826) who, however, had given a sober account of Posidonius (*Poseidonios*, München 1921). Using only attested fragments and testimonies which refer to Posidonius by name and aiming to determine Posidonius' originality on sound and objective principles scholars have presented exact accounts from which the new Posidonius with the universal scientific interests, a less rigid ethical theory and a more realistic psychology emerges. We only mention the following works which touch upon theological subjects: R. M. Jones, *Posidonius and Solar Eschatology*, *CPh* 27 (1932) 113-135; *Posidonius and the Flight of the Mind in the Universe*, *CPh* 21 (1922) 97-113;

to him. This hierarchy is generally taken as proving Posidonius to have renounced Stoic pantheistic monism and be a precursor of Neoplatonism[2].

This is not the proper place to discuss the relation among those three aspects of the primordial πῦρ τεχνικὸν as established by the early Stoics. Suffice it to say that, though the early Stoics never expressly said that God, Nature and Fate were — as distinct hypostases — identical, yet they considered Nature and Fate to be alternative descriptions of Zeus, different aspects of the same reality[3]. In any case God, Nature and Fate were never regarded as members of any hierarchy, since Stoic pantheism admitted of a single principle which was differentiated according to its manifestations and the matter upon which it was acting. It was quite legitimate to present Nature and Fate as identical with God, since God was also Nature (as the principle of growth and cohesion) and Fate (as the causal principle accounting for the temporal evolution of the world). These terms had the same reference, though they were not synonymous, because of the Stoic distinction between sense and reference[4].

It is true that a certain hierarchical relationship between Fate and Providence was ascribed by Calcidius to Cleanthes[5] in reference to the question of evil and in the light of a metaphysical hierarchy of Being sanctioned by Pre-Neoplatonism and Neoplatonism. This hierarchy hardly represents Cleanthes' views and is by no means justified by dependable evidence. As we have shown elsewhere[6], either Calcidius treated his evidence with a certain bias in

---

P. Boyancè, *Étude sur le songe de Scipion*, Paris 1936. For a full bibliography see Hoven, op. cit. 95-102, Laffranque op. cit. 1-44. Much of the controversy on this subject was due to the inadequacy of the old collection of Posidonius' fragments made by J. Bake in 1810, which, though based on named fragments, was not systematic. The recent collection by L. Edelstein - I. G. Kidd (*Posidonius* v. I *The Fragments*, Cambridge 1972) provides an excellent basis for research. In this paper we use the numbers and signs of that collection. We have dealt with some probable arguments of Posidonius for the existence of God in our Ph. D. Thesis, considering as such Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos* IX 23; 28; 71-74. We have also analysed his conception of God as found in F 100; 101. Throughout this account we have mostly used the translation of the *De divinatione* by W. A. Falconer (Loeb Class. Library).

2. See W. Jaeger, *Nemesios von Emessa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seine Anfängen bei Posidonios*, Berlin 1914, 97-133.

3. See *SVF* 1, 102; 2,913. Cf. W. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Gloucester, Mass. 1968³, 352; Long, *Hellenistic Philosophy* 148.

4. Cf. Long, *Language and Thought in Stoicism* in Long (Ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, 79; 108 n. 19.

5. *In Timaeum* c. 144 = *SVF* 1, 551. Cf. 2, 933.

6. See our article *Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism*, «Φιλοσοφία» 3 (1973) 262-306, esp. 297.

his endeavour to present Cleanthes as a rival of Plato or he applied his Pre-Neoplatonic scheme to Cleanthes on insufficient grounds, considering perhaps that he was one of the astrological determinists. In any case, Cleanthes' presumed differentiation between Fate and Providence is the only exception to the assumption of a common reference among God, Fate and Nature and to the reciprocal relation between Providence and Fate admitted by Chrysippus and the early Stoics in general.

More explicit, and at first sight better documented than Cleanthes' alleged hierarchical relation between Providence and Fate, is the «hierarchy» of God, Nature and Fate ascribed by Cicero and Aëtius to Posidonius in two slightly differing versions:

1) Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διὸς [sc. τὴν εἱμαρμένην]· πρῶτον γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτον δὲ τὴν εἱμαρμένην (Aëtius, *Placita* I 28.5 = F 103).

2) *Quocirca primum mihi videtur, ut Posidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda* (Cicero, *De divinatione* I 125=F 107).

From the recent literature which deals with this question we shall confine ourselves to a brief discussion of the views of L. Edelstein[7], J.M. Rist[8], G. Verbeke[9], E. Bréhier[10], Andreas Graeser[11], and Marie Laffranque[12].

Edelstein[13], opposing the early Stoics' identification of God with Nature and Fate to Posidonius' differentiation and assuming that Posidonius' hierarchy implies a certain difference in the matter of which these three entities are composed, supposes that Posidonius treats God, Fate and Nature as three distinct substances[14], i.e., in an absolute sense. Through a penetrating investigation of Posidonius' «physical» fragments, Edelstein shows him to have identified Reason with God, Soul with Nature, and Fate with Matter. Thus he arrives at the following hierarchy: Reason, Soul, and Matter, as the

7. *The Philosophical System of Posidonius*, AJPh 57 (1936) 286-325.

8. *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 201-211.

9. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*, Louvain-Paris 1945, 130-131.

10. *The Hellenistic and Roman Age* (Translated from the French by W. Baskin), Chicago and London 1971³, 137.

11. *Plotinus and the Stoics*, Leiden 1972, 110.

12. Op. cit. 358 ff.

13. Art. cit. 292 n. 27. His view that *Cleanthes subordinated fate at least* is obviously wrong.

14. Ib. 293. Similar is Greene's interpretation of this hierarchy (op. cit. 352). By Nature he seems to understand the animate world (soul), by Fate the inorganic bodies (matter) and by God the principle of activity. Cf. Edelstein 300.

three constituents of the world. This substitution, though in conformity to some extent with Posidonius' psychology, is unstoic and leaves the question about the first entity (Reason) open. If God is Reason, but not seminal Reason nor Reason as Fate (since Fate = matter), what sort of Reason is he? This dualistic interpretation brings Posidonius close to Plato, completely detaching him from Stoic monism.

Edelstein's interpretation has been criticised by J. M. Rist[15], who, however, on account of F 107 also thinks that the hierarchy may refer to different realities *in some physical and corporeal way*[16]. But, in rejecting Edelstein's conjectures on the basis of F 141a, he seems to understand by the active element the *pneuma*, as *a physical body ringing the outside of the world and giving it a spherical form*[17], that is, the οὐρανός. He attaches particular importance to the distinction between God and Nature, which he regards as an innovation of Posidonius. He identifies Posidonius' God with the world-soul, which coincides with the heavens as a limit of the κόσμος[18]. He regards Posidonius' Nature either as «a basic element» or as «the passive principle», i.e., matter unqualified, «prime matter» — which is unreservedly unstoic — or even as the world itself or as the «body of the world», which are disparate things. He finally inclines to taking Nature as the world's body, asserting that *Nature is the world's body and Zeus its soul*[19].

Though this last interpretation seems more sensible than the first, Rist's many alternatives for Nature show that he did not himself arrive at definite conclusions on the matter, but we do not share his view that «this has no bearing on the basic problem[20]. Although he criticises Edelstein for misunderstanding Posidonius in maintaining that Posidonius completely separated the active from the passive element, Rist himself says: *in each case Posidonius' tendency to separate the active principle, Zeus, from everything else is obvious*[21]. Yet in considering Posidonius' God as the world-soul, which

15. Op. cit. 203 ff.

16. Ib. 202: *So that he can derive divination from each of them differently.* Rist considers Posidonius' hierarchy *a very puzzling doctrine which Posidonius undoubtedly professed ... as indication of a most unorthodox view of the physical world,* which we do not admit.

17. Ib. 205. Cf. 207: *The identification of the active material principle with the* ouranos *is much more important for Posidonius than it was for Chrysippus.*

18. Ib. 205-209. He takes the world-soul as the «idea» of the world, on the basis of Proclus *In Eucl.* 141, 8-11 and Posidonius' «exegesis» of *Timaeus* 35a. Cf. F 290.

19. Ib. 211.

20. Ib. 211.

21. Ibid. But see 203: *There is no reason to believe that Pos. wished to separate the active and the passive in such a radical fashion.*

binds the world's body and holds it together like glue from both inside and outside, he does not actually claim such a separation.

His interpretation of the third term of the hierarchy, Fate, seems the most unfortunate: *As for fate, Posidonius' third source of divination, that would correspond to the Platonic errant cause or necessity* [ἀνάγκη, πλανωμένη αἰτία][22]. But how could divination derive from such an errant cause? And how could Posidonius have maintained that *everything happens according to Fate* (F 104) if his Fate were equivalent to such an irrational cause? Where is providence in this scheme? But Posidonius had maintained that *the world is governed through reason and providence* (F 21) and that *if providence exists, there is divination* (D.L. VII 149). He is also reported by Cicero to have denied that Epicurus had actually held any belief in gods since he deprived them of their providential activity (*N.D.* I 123). If God had been distinguished — though not in a corporeal way — from Nature and Fate, this would have been, we believe, in order that his providential aspect might be emphasised. And yet — as will be shown — we do not think that this is a case of any distinction independent of divination, that is, of an absolute hierarchy such as that which arose later.

Bréhier, though relating the above hierarchy to divination, nonetheless speaks of a «triad» or «trinity» and believes that Zeus is *force in its unity, destiny the same force viewed from its multiple aspects, and nature a power emanating from Zeus and binding together the multiple forces of fate*[23]. This is mere speculation and it hardly differentiates Posidonius from the early Stoics; nor is it expressly warranted by the evidence. Bréhier feels that Posidonius' tendency to make distinctions where the old Stoa «sought to identify» is in conformity with his psychology[24]; so does Verbeke, who remarks that *Posidonius étend les principes de sa psychologie au cosmos tout entier*, thus arriving at different results from his predecessors' and bringing about *un nouveau rélachement du panthéisme*[25].

Marie Laffranque, however, sees in Posidonius' God, as distinct from Nature and Fate, the providential aspect of the divinity[26], taking its other

---

22. Ibidem.

23. Op. cit. 137.

24. In opposition to the unitary concept of the soul held by Chrysippus, who explained even emotions in terms of reason, that is, in an intellectualistic way, Posidonius distinguished between rational and irrational parts of the soul. Cf. F 141a-169. Accordingly the end for man was redefined (F 186).

25. *L'évolution* 110-131: *Les conséquences de ce dualisme psychologique ... ont été considérables dans le domaine de la métaphysique.*

26. Op. cit. 323 ff., cf. 340.

two aspects in the traditional sense[27]. Of course, if it were a case either of three distinct enti'ies or of three aspects irrespective of divination, this would be the most reasonable and least sophisticated interpretation. Laffranque is also right in considering Cicero's testimony of greater importance than that of Aëtius, since she closely relates the whole matter with the sorts of divination described in the *De divinatione*. Yet she treats Aëtius' item of information as equally dependable[28], that is, as accurately rendering Posidonius' views, and attempts to identify the three terms of the hierarchy as if it could also be a case of separate entities, independent of divination[29], although she speaks of three points of view of the same reality rather than of three distinct realities or better, of the three great hypotheses of the question of divination[30]. Seeing in Posidonius' God the providential activity of the deity, the primordial law of nature, and the artificer of the order of things both in the static and dynamic sense[31], she understands by Nature *l'ensemble des êtres considérés sous l'angle de la génération, et de leur évolution, le jeu entier autonome et sans premier moteur* and by Fate *l'ordre et la suite des causes ou bien leur liaison*[32]. She says finally: *Principe actif et principe passif sont deux notions plus particulièrement apparentées à celle de Providence; effet et cause à celle du destin; génération et destruction à celle de Nature*[33]. This interpretation is chiefly reached by her through speculation on the account of divination given in the first book of the *De divinatione* and this hierarchy is related to divination by art, to natural divination, and to divination from immediate contact with the divinity. God, Nature and Fate, then, as occur-

27. Op. cit. 330 ff.

28. Op. cit. 342 ff. Laffranque's view that Cicero's order is in compliance with Diogenes Laertius VII 138 is very interesting and can afford another sort of interpretation of this hierarchy, which, however, seems to us more unlikely than the one we advocate in the sequel. That *la hiérarchie dont Stobée se fait l'écho répond à des considérations différentes* is true, but not for the reasons inserted (ib. 343).

29. See ib. 344: *Par un paradoxe chargé de sens, on ne retrouve la pleine valeur de cette hiérarchie dans la Physique et la Cosmologie de Posidonios qu'en se référant, une fois de plus, à l'esprit de ses conceptions mathématiques. La Nature est comparable à la construction de la figure; le Destin, au* σχῆμα, *à la figure une fois construite. La Providence joue par rapport aux deux le rôle de la formule ou raison qui définit conjointement l'opération et son résultat.*

30. Ib. 329: *trois sortes d'exigences.* Cf. 350: *La conception de la divination chez Posidonios est soumise aux trois grandes hypothèses physiques solidaires, du Destin, de la Nature et de la Providence.*

31. Ib. 338-340. But: *Dans l'école la notion de divinité serait première, et plus importante et même plus répandue que celle de Providence* (337-338).

32. Ib. 330. Cf. 332.

33. Ib. 340. Cf. 351.

ring in Cicero's testimony, are regarded by Laffranque as the respective sources of the different kinds of divination[34].

It is indeed tempting to regard this hierarchy in terms of the sorts of divination described by Quintus, which in all probability ultimately derive from Posidonius. But there are two problems: though the relationship of Fate with divination by art must be granted, natural divination is related to both God and Nature, so that it would be difficult to ascertain which of them is principally to be regarded as its source. It is also repeatedly said that it is difficult to explain the principles and causes of every kind of divination (*Div.* I 35; 85; 109) and Posidonius himself expressly did not distinguish among them (*Div.* I 126=F 110).

But before stating our personal view, we shall complete this short bibliographical survey by briefly mentioning Andreas Graeser's interpretation, since his views mostly coincide with our own, except concerning the relation of this hierarchy with the sorts of divination. Graeser does not see three separate powers in Posidonius' God, Fate and Nature. He says: *Yet all this certainly does not permit the inference that this is a hierarchy of powers. What can be assumed is that Posidonius, when trying to establish Mantics and Divination as reasonable sciences, found such a three-fold classification relevant to his methodological purposes*[35]. What he states, however, in the sequel, namely, that *Zeus must be viewed with reference to theology, and Nature as expressing references to the realm of prognostication, whereas Fate represented a discipline of its own kind...* seems rather conventional and close to Bréhier's and Marie Laffranque's views on the relevance of these divine aspects to the sorts of divination.

Though it appears reasonable to correlate this hierarchy with the sorts of divination expounded in what precedes and what follows Posidonius' reference in the *De divinatione*, and though we see this hierarchy to be tightly bound up with divination and of no particular significance independently of it, we still believe that Posidonius was not interested so much in the different sources of the kinds of divination as in the theoretical reasons and philosophical principles accounting for and justifying its «existence». Some resemblances between the *De divinatione* and the *De natura deorum* even and the *De fato* as well as a brief survey of the structure of the first book of the former dialogue with some references to the second book may show that this hierarchy is actually associated with the question of divination but otherwise than is generally held.

---

34. Ib. 344-364, esp. 344-351 on artistic (scientific) and natural divination.
35. Op. cit. 110.

The first book primarily purports to show not so much the sorts of divination and their respective causes as that «there is divination», that is, that divination is a real discipline. To put it in another way, the reality of divination relies on certain hypotheses and postulates certain principles and theories without which neither its existence nor its particular nature and function can be shown.

Divination is defined in the *De divinatione* as *the foreseeing and foretelling of events considered as happening by chance* (*Div.* I 9) and should not be taken as it was misleadingly presented by Marcus in the second book (*Div.* II 13), i.e., as the foreknowledge and foretelling of things which h a p p e n by chance. Here the verb *putantur* has been intentionally replaced by the verb *essent* but the emphasis must be laid on the original verb because, though chance for the Stoics was also a cause, it was incomprehensible to human reason (*SVF* II 965) and as such deprived of essential reality (*SVF* II 967; 970). A better definition of divination and one which clarifies the principles on which it is based is the following: *a science which observes and interprets the signs given by the gods to men* (*SVF* II 1017). This definition implies that there are gods (who give the signs) and that they are providential; that nature is the realm in which these signs are to be found; and that these signs are true because they reveal future events, according to the law of fate, which is defined as *an immortal truth having its source in all eternity* (*Div.* I 125).

The first book of the *De divinatione* is generally held to derive chiefly from either the Περὶ θεῶν or the Περὶ μαντικῆς of Posidonius[36], who does not appear to have deviated from the orthodox Stoic teaching in this realm except in order to prove himself a most fervent devotee of all kinds of divination, even of astrology[37]. Though particular definitions of Nature and Fate are not found among Posidonius' attested fragments, we believe that the views occurring in this dialogue on those subjects, even the definitions of those terms, chiefly represent him.

In the first part, after Cicero's introductory chapter, Quintus sets out to give reasons for the belief in divination, that is, to prove its existence. It might be of help for our enquiry to see how the Stoic spokesman attempted to demonstrate the divine providential activity in the *De natura deorum*, since both the methods and the purposes aimed at in these two Ciceronian accounts appear similar. Balbus, the Stoic spokesman in *N.D.*, says of the

36. See A. S. Pease (Ed.), *De divinatione*, Illinois 1923, Introduction 21 ff., and W. A. Falconer, *De divinatione* (Loeb Class. Libr.) 218.

37. See F 106-113b, esp. 111. Cf. T 68: *Posidonius magnus astrologus idemque philosophus*, and F 7.

belief in providence: *A thesis* [sc. that there is providence] *which our school usually divides into three sections. The first is based on the argument proving that the gods exist [ducitur ab ea r a t i o n e quae docet esse deos]; if this be granted, it must be admitted that the world is governed by their wisdom. The second proves that all things are under the sway of sentient nature... and this proved, it follows that the universe was generated from living first causes. The third topic is the argument from wonder... In the first place therefore one must either deny the existence of the gods...* (*N.D.* II 75-76)[37a]. Thus the reality of the gods, the rationality of Nature, and wonder at the marvels of the universe account for and demonstrate the administration of the world by divine providence.

How far does this three-fold justification of providence differ from Posidonius' hierarchy, with regard this time to divination, except that for wonder at the spectacle of the world one should substitute Fate?

Even if we leave aside the *De divinatione*, the contents of which are quite traditional[38], and turn to the evidently early Stoic teaching, we find it assumed that the reality and the providence of the gods prove that divination exists, a motif which often occurs in the *De divinatione*. The reciprocal relationship between divination and providence is attested by Diogenes Laertius (VII 149=*SVF* II 1191), by Cicero (*De legibus* II 32) and by Quintilianus (*Inst. orat.* V 7, 35). The same interdependence, better reciprocity, occurs in the *De divinatione* (I 82; 83; 84; II 41; 49 etc., and particularly I 9; 110; 117).

The reciprocal relationship between divination and fate is expressly defended by the early Stoics (*SVF* II 939; 941; 954; 955), according to whom divination is justified by the universal rule of Fate, and Fate in turn by the validity of divination. Characteristic even for the wording is Cicero's *De fato* 11: *Quae tolluntur omnia si v i s et n a t u r a fati ex divinationis r a t i o n e firmabitur.* The same reciprocity occurs in the *De divinatione* I 125-128 and II 19-21.

The interdependence of divination and Nature, or rather the justification of divination by the Stoic doctrine of Nature, is more difficult to explain. One possible explanation is that the interconnection of things, which is postulated by divination, may be fully accounted for by the divinity and rationality of Nature unfolding the divine element throughout the world and binding up its parts into an organic whole[38a]. Nature, as the principle of cohesion working

---

37a. Translation by Rackham (Loeb Class. Libr.).

38. See Pease op. cit. 120. Cf. K. Reinhardt, *Poseidonios von Apameia* col. 792 ff. Most early Stoic fragments have been drawn from this dialogue.

38a. See W. C. Greene, op. cit. 426 app. 63.

out the cosmic sympathy (*SVF* II 534; 546; 549; 1209), may be regarded as a reason sufficient to explain both the reality and the efficacy of divination. The divinity of Nature preached by the early Stoics is also emphasised by Cicero, echoing Posidonius, and by Posidonius himself (F 85; 87). Because of Nature's spatial and temporal interconnection, unity, and harmony, signs of future events are to be found in her realm (F 106), due to the contact between the different parts of the world. As Nature, moreover, contains the immortal souls «clearly stamped with the marks of truth», which they transmit to men during sleep or in states of frenzy (F 110), *naturae vis* (*Div.* II 143) may thus lead to the belief in divination as a real discipline.

To come back to Posidonius specifically: in view of the fact that he is the main source of the first book of the *De divinatione*[39], we shall briefly survey the first part of it, which we believe shows what Posidonius may have meant by saying that the vital principle of divination — or better its power and reason — should be traced to God; since, moreover, the tracing of divination to God is said in our fragment to have already been done in the previous chapters[40].

As a matter of fact, up to I 125, in which Posidonius' «hierarchy» occurs, it has sufficiently been proved that — despite certain errors in the practice of artificial divination — this is not a superstition but a real discipline; in other words, that divination really exists. In what immediately precedes our fragment, Quintus repeatedly insists upon this: *Esse certe divinationem idque esse omnibus confitendum* (*Div.* I 125). Up to this point most of the arguments for its existence have been drawn from the existence, nature, and providence of the gods, from whom all sorts of divination derive.

As was the case in the *De natura deorum*, divination is first proved to exist by universal consent (*Div.* I 1 ff.). It is also confirmed by the authority of the philosophers, most of whom put forward many well-grounded arguments in its favour (I 5 ff.). It is clear then that the whole question here is the existence of divination; arguments for it occur in the first book and those against in the second. Cicero, the Academic spokesman, says: *Faciendum videtur ut diligenter etiam atque etiam argumenta cum argumentis comparemus, ut fecimus in eis tribus libris quos de natura deorum scripsimus* (I 7). What is here questioned is not so much the kinds of divination — those being sanctioned by custom and practice — as whether or not divination is a real science and from where it draws its validity: *Quam habeat divinatio vim et quale sit* (I 9).

39. See Pease, op. cit. 21: *Cratippus and Posidonius need be considered as possible sources on any large scale.* Cf. the views of Heeringa, Corssen and others cited by Pease.

40. *De quo satis dictum est*, draws back to many previous passages.

Considering the enquiry into the nature and efficacy of divination to be the natural sequel of the question of the nature and providence of the gods — which would follow the discussion *On fate* — Quintus, acting here as the Stoic spokesman, relates this question to that of the nature of the gods and says: *My own opinion is that, if the kinds of divination which we have inherited from our forefathers and now practice are trustworthy, then there are gods and, conversely, if there are gods, then there are men who have the power of divination* (I 9). Cicero, calling this reciprocity between divination and the gods the citadel of Stoic philosophy, tries to shake it by maintaining that it is possible for gods to exist without support from divination, as it is also possible that Nature gives signs of future events without the intervention of any god (I 10). Quintus, however, convinced that the existence of some kinds of divination is a sufficient proof of the divine existence and providence and conversely, sets out to prove by arguments this central reciprocity.

There are no severe limits between natural and «artifistic» divination except that the former does not require special teaching and training but is exercised naturally by people endowed with special sensitivity, in dreams and states of frenzy (I 12; 34; 70). The relation of these two sorts recalls that between natural concepts (προλήψεις) and articulated notions (ἔννοιαι)[41].

The actual instances of divination show that the gods have a concern for human affairs (I 33). It is characteristic of the Stoic views that both kinds of natural divination (from dreams and frenzy) depend upon the same reason (*rationem*): namely that the human soul is derived from outside, that is, from the divine soul (I 70)[42]. That this view represents Cratippus[43] by no means entails that it is not also Stoic. The divinity of Nature means nothing other than the diffusion of divine mind within the world, the function of the world-soul. All cases of both natural divination and divination by art are justified by the hypotheses of the divine existence, nature and providence. Apart from establishing divination as a real discipline, these hypotheses also serve as arguments for the reality of the gods: *What do we expect? Do we wait for the immortal gods to converse with us in the Forum, in the street, and in our home? While they do not, of course, present themselves in person, they do diffuse their power far and wide* (I 79). The hypothesis of the gods is also

41. See *SVF* II 83.

42. *Animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur.* Cf. *SVF* I 495: II 633; 774; 776.

43. See *Div.* I 70 : *Cratippus noster.* Cf. I 71.

analogically served by the argument proving that there is a divine power within the human soul (I 80).

That the whole discussion hinges upon the effort to prove the existence of divination philosophically is obvious from the following passage, in which the characteristic word of our fragment *ratio* again occurs: *Quam quidem esse re vera hac Stoicorum r a t i o n e concluditur: «Si sunt di... at neque non diligunt nos [sunt enim benefici generique hominum amici] ... non igitur sunt di nec significant futura; sunt autem di, significant ergo;... si dant vias... est divinatio; est igitur divinatio»* (I 82-83).

The fact that man cannot know the causes of each particular kind of divination (I 85; 109) — which confirms our point that this hierarchy does not refer to the types of it — does not entail its non-existence, since the very instances cited empirically establish it. Such instances are brought forward liberally throughout the dialogue, all of them testifying to the divine origin of divination and to the whole hypothesis of the gods. Even natural divination is directly referable to divine nature, since *the universe is wholly filled with the eternal intelligence and the divine mind*, in virtue of which *human souls are influenced by their contact with divine souls* (I 110).

The question of how prophets and seers can see things which do not at the time actually exist again depends on the same theory, that is, on the nature of the gods: *But that question would be solved quite readily if we were to investigate certain other questions which demand consideration first. For the theory in regard to the nature of the gods, so clearly developed in the second book of our work on that subject* [sc. in the *De natura deorum*], *includes this whole question. If we maintain that theory, we shall establish the very point which I am trying to make, namely, that there are gods; that they rule the universe by their foresight and that they direct the affairs of men — not merely of men in the mass, but each individual. If we succeed in holding that position — and for my part I think it impregnable — then surely it must follow that the gods give to men signs of coming events* (I 117). *De quo agimus* throughout the dialogue is that divination exists, that is, that the gods grant signs of events to come because of their providence for mankind.

First and foremost then divination can be justified by the theory (*ratio*) of the existence of providential gods. Accordingly, the principal necessary and sufficient condition for the reality of divination is the existence of providential gods, who diffuse signs thoughout sentient Nature, which holds and binds things together in universal sympathy. These signs are interpreted by gifted and specially trained men as revealing future events according to the law of Fate by which all things are governed (I 118). The *leitmotiv* of all this account, even occurring in what immediately precedes Posidonius'

view, is that divination exists and is a real science as proved by the existence and providence of the gods: *Esse certe divinationem, idque esse omnibus confitendum* (I 125). The adverb *quocirca*, moreover, introducing Posidonius' view, clearly shows its reference to the preceding chapters, which is corroborated by the phrase *de quo satis dictum est*, while the dependence of divination on both Fate and Nature is stated in the sequel. This is not the only place where Cicero uses the word *ratio* in the sense of «arguments». As for the singular *deo* instead of the plural employed throughout the whole dialogue, we believe that it can be explained from Cicero's reference to Socrates' personal god, who either gives or withholds his signs (I 123; 124), and we think that this reminiscence still persists when Cicero mentions Posidonius' position. What thus precedes the passage under discussion and justifies Posidonius' reference to God is an attempt to establish the reality and power of divination on the basis of the reality of providential gods.

Next comes the philosophical justification of the efficacy of divination through the doctrine of Fate. Fate is here defined in quite traditional terms as *ordo et series causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat* (I 125) and, though there is no definition of it ascribed to Posidonius specifically, we have no reason to doubt that he would have shared this view; otherwise that would have been indicated by our authorities and especially by Cicero. Fate is also defined as *ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna* (ibid.) and this definition fully explains how the doctrine of Fate can serve as a principle for divination: since things cannot change from what was always true of them, so if a man comes to the point of understanding the connection of things, he is able to foretell future events from present signs, in particular from continuous observation, but also in frenzy or in sleep (I 126). If things did not happen according to the law of cause and effect but arose without any cause, spontaneously and suddenly, by chance, no man would be able to predict what was going to happen. But since *fato omnia fiunt* (I 127) — a central Stoic doctrine expressly shared by Posidonius (F 25) — *if there were a man whose soul could discern the links that join each cause, then surely he would never be mistaken in any prediction he might make* (ibid.). But this is a prerogative of God and man can only tell the future from signs sent by him. That *a fato* does not necessarily relate to divination by art, as it is usually taken, is indicated by the facts that *the connection between cause and effect is obvious to both classes of diviners: those who are endowed with natural divination and those who know the course of events by the observation of signs* (ibid.) and *in causes are stored the future events whose coming is foreseen by reason or conjecture or is discerned by the soul when inspired by frenzy or when it is set free in sleep* (I 128). Fate thus accounts for the

reality and efficacy of all sorts of divination in a secondary sense, that is, after the proof made by the hypothesis of the existence of providential gods. Nor is God unconnected with the corroboration of divination by Fate, since God is Fate, having decided, once and for all, all that is decreed to happen; but God's primary aspect is to be providential. Finally, it is obvious from the concluding lines that what is said of Fate in I 125-128 aims to provide arguments for the validity of divination: *Haec quidem et quaedam eiusdem modi argumenta, cur sit divinatio ducuntur a fato* (I 128).

When we come to the third term of Posidonius' hierarchy, Nature, matters are more difficult to explain from Cicero's account, though the introductory lines are: *a natura autem alia quaedam ratio est, quae docet...* (I 129). The theory of Nature — taken here as both divine and natural law, the way things should be and actually are — gives support to divination by showing the great power of the soul when released from the body. This we understand as a sort of getting out of oneself and uniting with the divine spirit diffused throughout Nature. It is true that Nature appears here as related to the natural kind of divination, which would have justified the claim that this term occurred in Posidonius as a source of natural divination, but what is said particularly of Posidonius in this context renders this explanation improbable: *And while it is difficult perhaps to apply this principle of nature to explain that kind of divination which we call artificial, yet Posidonius, who digs into the question as deep as one can, thinks that nature gives certain signs of future events* (I 130=F 110). Moreover astrological illustrations are given as instances of divination from signs manifested in Nature which are closely bound up with the doctrine of Fate (F 111; 112). Entrails and sacrifices — also examined in this section — belong to divination practised by observation, i. e. to the «artifistic», and yet they are cited as means of divination deriving their force from Nature (I 131). Nature, therefore, is not here primarily regarded as the source of natural divination — this being ultimately God and divine intimations (F 108) — but as the common realm which embraces all things in universal unity and in which the signs predicting future events occur. Nature is the one and common house of all (I 131), whose cohesive power accounts for the interconnection of things and the association of signs with future events. This aspect of Nature is more clearly stated in the refutation of the Stoic — particularly the Posidonian — arguments in Book II. Cicero, perhaps, partly echoing Posidonius, concedes there that *the works of nature are firmly bound together in a harmonious whole... that the universe is a unit... that there is a certain contact between the different parts of nature... that some natural connection exists between objects apparently unrelated* and he speaks of a natural tie, an harmony, an association, and

sympathy (II 133-134), which seems to extend even between Nature and the condition of the entrails (II 135). But the definition of Nature which is most pertinent of all to the relationship of divination and nature is the one attributed by name to Posidonius in the same context, though shared with Chrysippus and Antipater: *ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem et divinam, quae toto confusa mundo sit* (II 35). This interconnection is also emphasized by all of them in maintaining that *at the moment of sacrifice a change in the entrails takes place; something is added or something taken away; for all things are obedient to the divine will* (ibid). Nature here, as the principle of unity, is claimed to be the agent of the divine will which is both Providence and Fate and can thus account for the efficacy of divination. In similar terms Nature's vitality and divinity are described in II 142. Nature, then, accounts for divination; that is, as a cohesive, sentient, and divine power it furnishes arguments for the latter's existence. That it comes third does not so much indicate any lack of appreciation as it serves Pos.' methodological purposes, though the providential aspect of the deity is of the highest importance. The reciprocity between providence and divination is expressly maintained by Posidonius: *and there is divination... if there is providence* (F 7). He also states that the world is governed by reason and providence (F 21).

That divination must be traced firstly to God, secondly to Fate, and lastly to Nature does not really imply a certain absolute hierarchy of these three aspects of the artistic fire; rather it means that the Stoic discipline of divination is shown to be real and valid and is justified in all its sorts by the Stoic theory of the gods first (that is, that they exist and are providential), by the Stoic theory of Fate secondly (according to which nothing happens without a cause and signs reveal events to come), and from the Stoic view of Nature thirdly (as the divine principle of unity and connecting link of apparently unconnected events).

This relationship of divination with the three central hypotheses of God, Fate and Nature, as preserved by Cicero, seems the only dependable evidence for Posidonius on this question. Aëtius' version with the change of order between Fate and Nature is perhaps biased and adapted to the metaphysical hierarchy of being which actually existed later[44]. Aëtius appears to have

44. See our article referred to in n. 6. Aëtius inserts Pos'. «hierarchy» in the section dealing with Fate. Not everything said there seems reliable. Plato appears read from the Middle-Platonic view and Heraclitus from the Stoic. For a fair assessment of the *Placita*, see Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, N. York-London 1964², 16: *This work... is the most systematic and the least satisfactory of all ancient histories of philosophy.*

detached these three hypotheses from their reference to divination, with which they were originally exclusively linked, with the result to present Posidonius as deviating from Stoic monism and approaching the dualism of Middle Platonism, which we know from Plutarch and contemporary unstoic authorities. Aëtius' absolute «hierarchical» order does not seem to us important since it by no means conforms to what is known of Posidonius from dependable sources. Perhaps it could be ascribed to the generalizing and aphoristic tendencies of the doxographer, not meant to be read as it was.

Η «ΙΕΡΑΡΧΗΣΗ» ΘΕΟΥ, ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ, ΦΥΣΗΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΟΣΕΙΔΩΝΙΟ ΚΑΙ ΤΟ «ΠΕΡΙ ΜΑΝΤΙΚΗΣ» ΤΟΥ ΚΙΚΕΡΩΝΟΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ὁ ὁρίζοντας μιᾶς προσωπικῆς θεολογίας τοῦ Ποσειδωνίου ὁλοένα καὶ στενεύει μὲ τὰ θετικότερα καὶ νηφαλιότερα κριτήρια τῆς σύγχρονης ἔρευνας. Ὁ περιορισμὸς τῶν περισσοτέρων εἰδικῶν στὴ χρήση αὐθεντικῶν ἀποσπασμάτων καὶ μαρτυριῶν ποὺ τὸν ἀντιπροσωπεύουν ὀνομαστικὰ — καὶ ποὺ ἡ ἄρτια πρόσφατη ἔκδοσή τους ἀπὸ τοὺς Edelstein-Kidd καθώρισε τὰ περιγράμματά τους μὲ αὐστηρότητα — ἐλάχιστα πιὰ περιθώρια ἀφήνει γιὰ αὐτοσχεδιασμοὺς καὶ ἐξεζητημένες συσχετίσεις. Μὲ τὴν κατάρρευση τοῦ μύθου ποὺ (μὲ βάση ἀόριστες ἐπιδράσεις στὸν Κικέρωνα, Πλούταρχο, Σέξτο Ἐμπειρικό, Κλεομήδη καὶ ἄλλους) εἶχε πλάσει ἡ φαντασία ἐρευνητῶν τοῦ περασμένου αἰώνα — ἀλλὰ καὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ δικοῦ μας — ἡ στωικὴ ὀρθοδοξία τοῦ Ποσειδωνίου ἐπιβεβαιώνεται συνεχῶς (ἐκτὸς κάπως ἀπὸ τὴν Ἠθικὴ καὶ κάποιες ἄλλες λεπτομέρειες τοῦ συστήματος), καὶ ὁ φιλόσοφος προσφέρεται πλέον στὴν ἔρευνα ὡς οἰκουμενικὴ ἐπιστημονικὴ μορφὴ περισσότερο παρὰ ὡς μυστικὸς ὁραματιστὴς καὶ ἡλιοκεντρικὸς θεολόγος μὲ πρωτότυπες ἐσχατολογικὲς θεωρίες. Ἂν δὲν ἀμφισβητεῖται ὁλότελα ἡ φιλοσοφικὴ πρωτοτυπία του, πρόκειται πάντως γιὰ μιὰ πρωτοτυπία «πρωτότυπη», ἐμφαντικὴ ἴσως γιὰ τὴν ἀναμφισβήτητη σημασία του στὰ ἑλληνιστικὰ χρόνια. Μὲ τὸν παραμερισμὸ ἔτσι πολλῶν παραμέτρων τοῦ «αἱρετικοῦ» Στωικισμοῦ τοῦ Ποσειδωνίου περιορίστηκε καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν σχετικῶν (θεολογικῶν) του προβλημάτων, ἂν καὶ ὁ ἴδιος ὡς πολυεδρικὴ φιλοσοφικὴ παρουσία εἶναι καὶ θὰ παραμείνη ἴσως γιὰ πάντα ἕνα ἄλυτο πρόβλημα.

Ὡστόσο μερικὰ θεολογικὰ προβλήματα ποὺ ἀναφύονται ἀπὸ ὀνομαστικὲς μαρτυρίες συζητοῦνται ἀκόμα μὲ ἐνδιαφέρον καὶ ἐλάχιστη ὁμοφω-

νία γι' αὐτὰ ἐπικρατεῖ στὴν ἔρευνα. Ἀνάμεσά τους — ἴσως τὸ σπουδαιότερο — εἶναι ἡ «ἱεράρχηση» μεταξὺ Θεοῦ [ἢ Διός], Εἱμαρμένης καὶ Φύσης (τόσο σχετικὰ μὲ τὴ μαντικὴ ὅσο καὶ ἀνεξάρτητα) ποὺ προσγράφουν ὁ Κικέρων καὶ ὁ Ἀέτιος στὸν Ποσειδώνιο σὲ δυὸ χαρακτηριστικὲς παραλλαγές. Λέει ὁ Κικέρων: *Γιὰ τοῦτο πιστεύω σωστὸ πὼς ὅλο τὸ κῦρος* (ἡ δύναμη) *καὶ ἡ θεωρία* (ὁ λόγος) *τῆς μαντικῆς πρέπει νὰ συναχθοῦν κατὰ πρῶτο λόγο ἀπὸ τὸ θεό, γιὰ τὸν ὁποῖο εἴπαμε ἀρκετά, ἔπειτα ἀπὸ τὴν εἱμαρμένη καὶ ἐφεξῆς ἀπὸ τὴ φύση, ὅπως κάνει ὁ Ποσειδώνιος* (*De divinatione* I 125 = F 107). Καὶ ὁ Ἀέτιος: *Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διὸς* [sc. *τὴν εἱμαρμένην*]· *πρῶτον γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτον δὲ τὴν εἱμαρμένην* (*Placita* I 28.5 = F 103).

Ἡ ταύτιση — ἂν ὄχι καὶ συνωνυμία — θεοῦ, εἱμαρμένης καὶ φύσης, καλύτερα ἡ ἀναφορὰ καὶ τῶν τριῶν αὐτῶν κοσμικῶν ἀπόψεων στὸ πρωταρχικὸ «τεχνικὸν πῦρ» εἶναι συνακόλουθη μὲ τὸ στωικὸ πανθεϊστικὸ μονισμὸ καὶ βεβαιώνεται ἀπὸ πολλὰ ἀποσπάσματα καὶ ἀξιόπιστες μαρτυρίες. Θεός, φύση καὶ εἱμαρμένη εἶναι ἐναλλακτικὲς περιγραφὲς τῆς στωικῆς θεότητας ποὺ ἄλλοτε ἐκλαμβάνονταν ὡς ψυχὴ τοῦ κόσμου καὶ ἄλλοτε ταυτίζονταν μὲ τὸν κόσμο. Καὶ τὶς τρεῖς αὐτὲς ὄψεις τοῦ θείου οἱ Στωικοὶ τὶς ἀντιλαμβάνονταν, ἀκόμα τὶς ὥριζαν, παρόμοια. Ἡ ὕψιστη κοσμικὴ ἀρχή, ὡς «ἐνεργητικὴ» ἀρχὴ καὶ «σπερματικὸς» λόγος, ἐπονομαζόταν θεός, ὡς συνεκτικὴ καὶ ζωτικὴ ἀρχή, φύση, καὶ ὡς εἱρμὸς αἰτιῶν, «λόγος τῶν συμβαινόντων» καὶ πρώτη αἰτία, εἱμαρμένη.

Ἔχομε δείξει ἀλλοῦ ὅτι ἡ ἀνορθόδοξη ὑποταγὴ τῆς πρόνοιας στὴν εἱμαρμένη ποὺ ἀποδίδει ὁ Χαλκίδιος στὸν Κλεάνθη δὲν ἐκφράζει τὸν ποιητὴ τοῦ Ὕμνου στὸ Δία καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ἀπολύτως ἀξιόπιστη. Σὲ παρόμοια συμπεράσματα καταλήγομε στὴν ἔρευνα αὐτὴ καὶ σχετικὰ μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Ἀετίου, ποὺ παρουσιάζει τὶς τρεῖς ἀπόψεις τῆς κοσμικῆς θεότητας ἱεραρχημένες ἀπὸ τὸν Ποσ. κατὰ τρόπο ἀπόλυτο, σὰν νὰ ἐπρόκειτο δηλ. γιὰ τρεῖς διαφοροποιημένες καὶ ἀνεξάρτητες μεταφυσικὲς ὀντότητες. Ἔτσι παρουσιασμένη τὴν ἱεράρχηση τὴν ἀποδίδομε εἴτε στὸ κλῖμα τῆς ἐποχῆς, ποὺ ἱεραρχοῦσε μεταφυσικὰ τὸν κόσμο καὶ τὰ ὑπερκόσμια, καὶ σὲ προσπάθεια ἔνταξης τοῦ Ποσειδωνίου στὰ πλαίσια τοῦ Μέσου Πλατωνισμοῦ, εἴτε σὲ ἀφοριστικὲς καὶ γενικευτικὲς τάσεις τῆς δοξογραφίας. Ἀξιόπιστη θεωροῦμε ὅμως τὴν ὑπὸ ὅρους ἱεράρχηση τῆς μαρτυρίας τοῦ Κικέρωνος, τὴν ἐξάρτηση δηλ. τῆς ἱεραρχίας αὐτῆς ἀπὸ τὴν μαντική, καὶ προσπαθοῦμε νὰ τὴν ἑρμηνεύσωμε μὲ βάση τὸ πρῶτο βιβλίο τοῦ «*Περὶ μαντικῆς*» τοῦ Κικέρωνος, ποὺ ἀπηχεῖ στωικὲς ἀπόψεις καὶ ἔχει ὡς βασικὴ πηγὴ [μαζὶ μὲ τὸν Κράτιππο] τὸν Ποσειδώνιο.

Στὴν προσπάθειά μας αὐτὴ συζητοῦμε μόνο τὶς σχετικὲς μὲ τὸ πρόβλημα ἀπόψεις τῶν Edelstein, Rist, Verbeke, Greene, Bréhier, M. Laffranque

καὶ A. Graeser. Οἱ τέσσαρες πρῶτοι, ἀντιμετωπίζοντας τὴν ἱεραρχία καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν μαντική, ἐπιχειροῦν ἑρμηνεία τῶν μελῶν της τελείως ξένη πρὸς τὸ στωικὸ μονισμὸ καὶ τὰ ὁρίζουν ὡς ἀνεξάρτητες ὀντότητες κατὰ τρόπο ἀνορθόδοξο καὶ ἐλάχιστα σύμφωνο μὲ τὶς σχετικὲς μαρτυρίες. Οἱ τελευταῖοι ἀντιμετωπίζουν τὴν ἱεράρχηση αὐτὴ κυρίως σὲ σχέση μὲ τὴ μαντική, κι αὐτὸ μᾶς βρίσκει σύμφωνους, σὲ συνάρτηση ὅμως μὲ τὰ εἴδη τῆς μαντικῆς (τεχνικὴ - φυσικὴ μαντική), ὡς πηγὲς καὶ αἰτίες τους, πρᾶγμα ποὺ δὲν μᾶς πείθει. Βλέπομε ὅμως μαζὶ μὲ τὴν Laffranque στὸ «θεὸ» πρωταρχικὰ τὴν πρόνοια, τὴν προνοητικὴ δηλ. γιὰ τοὺς ἀνθρώπους θεϊκὴ ἄποψη.

Ἀναφορικὰ λοιπὸν μὲ τὴ φιλολογία τοῦ προβλήματος εἴμαστε σύμφωνοι μὲ τὰ ἐξῆς πορίσματα τῆς ἔρευνας, ποὺ ἔχομε ὑπ' ὄψη μας: Οἱ ὅροι «θεός», «εἱμαρμένη», «φύση», ἂν καὶ ἔχουν τὴν ἴδια ἀναφορά, δὲν ταυτίζονται οὔτε εἶναι ἀπολύτως συνώνυμοι, δὲν ἔχουν δηλ. τὸ ἴδιο νόημα. Περιγράφουν διαφορετικὲς ἀπόψεις ἢ λειτουργίες τοῦ πρωταρχικοῦ «τεχνικοῦ πυρός». Ὡς «θεὸς» νοεῖται κατὰ πρῶτο καὶ κύριο λόγο καὶ ἀπὸ τὸν Κικέρωνα καὶ τὸν Ποσειδώνιο ἡ θεϊκὴ πρόνοια, ὅπως ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὴν εἱμαρμένη καὶ τὴ φύση (ἂν καὶ ἡ στωικὴ «αἰσθητικὴ φύση» στὴν κοσμική της ἔννοια συνέπιπτε μὲ τὴν πρόνοια). Συμφωνοῦμε ἀκόμη ὅτι ἡ ἱεράρχηση συνδέεται μὲ τὴν μαντική. Ὅμως, δὲν ἀντιμετωπίζομε τὶς θεϊκὲς αὐτὲς ἀπόψεις ὡς χωριστὲς καὶ ἀνεξάρτητες ὀντολογικὰ ὑποστάσεις. Ἔτσι δὲν αἰσθανόμαστε τὴν ὑποχρέωση νὰ ἑρμηνεύσωμε τοὺς ὅρους «θεός», «φύση» καὶ «εἱμαρμένη» στὴν περίπτωση τοῦ Ποσειδωνίου διαφορετικὰ ἀπὸ τὶς ὀρθόδοξες στωικὲς ἀπόψεις. Στὴ σχέση τῆς ἱεραρχίας αὐτῆς μὲ τὴν μαντικὴ εἴμαστε ἀκόμα ριζικότεροι. Δὲν πιστεύομε, δηλαδή, ὅτι ἔχει νόημα ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν μαντική. Ἔτσι ἀπορρίπτομε τὴν παραλλαγὴ τοῦ Ἀετίου. Ἀκόμη δὲν συνδέομε τὰ μέλη τῆς ἱεραρχίας μὲ τὰ εἴδη τῆς μαντικῆς [τεχνική, φυσικὴ] ὡς αἰτίες καὶ πηγές τους, γιὰ λόγους ποὺ ἀντλοῦμε ἀπὸ τὸ κείμενο, ὅπου βρίσκεται ἡ ἀναφορά.

Τὴν προσωπικὴ ἑρμηνεία μας στηρίζομε σὲ μιὰ συνολικὴ θεώρηση τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς δομῆς τοῦ πρώτου κυρίως βιβλίου τοῦ *De divinatione* τοῦ Κικέρωνος — ποὺ ὁ Ποσειδώνιος ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς κύριες πηγές του — σὲ συνάρτηση μὲ τὸ *De natura deorum* καὶ τὸ *De fato*, ποὺ ἀποτελοῦν κατὰ κάποιο τὴν τρόπο τριλογία τῆς στωικῆς θεολογίας καί, ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Κικέρωνος, συνδέονται φυσικά, ὡς συνέχειες.

Σκοπὸς τοῦ δευτέρου βιβλίου τοῦ *De natura deorum* ἦταν ἡ ἔκθεση τῆς στωικῆς θεολογίας, ἡ φιλοσοφικὴ δηλαδὴ ἀπόδειξη τῆς ὕπαρξης, φύσης καὶ πρόνοιας τῶν θεῶν, μ' ἕνα λόγο ἡ ὕπαρξη προνοητικῶν θεῶν. Βασικὰ ἐπιχειρήματα καὶ δόγματα γιὰ τοῦτο ἦταν ἡ ὕπαρξη τῆς μαντικῆς καὶ ἡ στωικὴ θεωρία τῆς φύσης. Στὸ ἀντίστοιχο, ἐποικοδομητικό, μέρος τοῦ *De fato*, ποὺ γίνεται ἡ ἔκθεση τῶν στωικῶν θέσεων, σκοπὸς ἦταν νὰ ἀπο-

δειχθῆ φιλοσοφικὰ ἡ «ὕπαρξη τῆς εἱμαρμένης», νὰ δειχθῆ δηλαδὴ ὅτι «ὅλα συμβαίνουν καθ' εἱμαρμένην» καὶ ὅτι ἡ εἱμαρμένη δὲν εἶναι ἁπλῆ δεισιδαιμονία. Βασικὰ ἐπίσης ἐπιχειρήματα ἦταν καὶ ἐκεῖ ἡ ὕπαρξη καὶ ἡ πρόνοια τῶν θεῶν, καὶ ἡ δυνατότητα, ἀποτελεσματικότητα, ἀλήθεια καὶ πραγματικότητα τῆς μαντικῆς, ἀδιάσειστο τεκμήριο τῆς θεϊκῆς πρόνοιας καὶ τῆς κοσμικῆς αἰτιοκρατίας. Σκοπὸς τοῦ πρώτου βιβλίου τοῦ *De divinatione* — ὅπου καταφάσκεται ἡ μαντικὴ — εἶναι νὰ ἀποδειχθῆ μὲ φιλοσοφικὲς κυρίως ἀποδείξεις ὅτι ἡ μαντικὴ «ὑπάρχει», εἶναι δηλαδὴ πραγματικὴ καὶ ἀποτελεσματικὴ ἐπιστήμη καὶ ὄχι πρόληψη καὶ δεισιδαιμονία. Τὸ μοτίβο ὅλου τοῦ βιβλίου εἶναι: «Ἆρα ὑπάρχει ἡ μαντικὴ» [est igitur divinatio] ἐνῶ δὲν δίνεται καμμία ἔμφαση στὴν ὑπεράσπιση τῶν εἰδῶν τῆς μαντικῆς (ποὺ ἦταν καθιερωμένα ἀπὸ τὴν παράδοση), οἱ δύο κύριες κατηγορίες τῆς ὁποίας [φυσικὴ (μανία, ὄνειρα, θεϊκὴ ἔμπνευση) καὶ τεχνικὴ (ἀστρολογία, οἰωνοσκοπία, σπλαχνοσκοπία, μετεωρολογία κ.λ.π.)] δὲν προξενοῦσαν ἀμφισβητήσεις, ἐφ' ὅσον εἶχε γίνει ἀποδεκτὴ ἡ «ὀντολογικὴ ὑπόσταση τῆς μαντικῆς», ἡ πραγματικότητα καὶ τὸ κῦρος της ὡς ἐπιστήμης. Τονίζεται ἀκόμα ἡ δυσκολία τοῦ προσδιορισμοῦ τῆς εἰδικῆς αἰτίας κάθε εἴδους. Σκοπὸς τοῦ πρώτου βιβλίου λοιπὸν εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ ὑπεράσπιση τῆς στωικῆς θεωρίας τῆς μαντικῆς, ἡ θεωρητική της δικαίωση. Καὶ τοῦτο, πιστεύομε, γίνεται μὲ τὶς τρεῖς μεγάλες σχετικὲς ὑποθέσεις, μὲ τὶς τρεῖς κεντρικὲς στωικὲς θεωρίες ποὺ ἀποτέλεσαν τὸ ἀντικείμενο τῶν ἄλλων βιβλίων τοῦ Κικέρωνος: Τὴν ὕπαρξη προνοητικῶν θεῶν, τὸ στωικὸ δόγμα τῆς φύσης καὶ τὸ φιλοσοφικὸ κῦρος τῆς εἱμαρμένης.

Ὅ,τι προηγεῖται ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Κικέρωνος στὸν Ποσειδώνιο (*Div.* I 125) περιέχει πρὸ πάντων «διαλεκτικά», ἀνθρωπολογικὰ καὶ φιλοσοφικὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν «ὕπαρξη» τῆς μαντικῆς, ἀντλημένα κυρίως ἀπὸ τὴν στωικὴ θεολογία. Ἀπὸ τὴν πεποίθηση δηλαδὴ στὴν ὕπαρξη τῶν θεῶν, στὴ φύση καὶ τὴν προνοητική τους διάθεση καὶ ἐνέργεια γιὰ τὸν κόσμο καὶ εἰδικώτερα γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ μαντικὴ εἶναι ἀδιάσειστο τεκμήριο τῆς θείας πρόνοιας καὶ ἡ πρόνοια θεμελιώδης προϋπόθεση τῆς μαντικῆς.

Ἀκολουθεῖ ἡ θεωρητικὴ δικαίωση τῆς μαντικῆς ἀπὸ τὸ στωικὸ δόγμα τῆς εἱμαρμένης (*Div.* I 125-128). Ἐφ' ὅσον ἡ εἱμαρμένη ὁρίζεται ὡς «αἰώνια ἀλήθεια τῶν πραγμάτων», «εἱρμὸς αἰτιῶν», «λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων» καὶ τίποτε τὸ ἐξωτερικὸ δὲν ματαιώνει τὴν πραγμάτωση τοῦ θεϊκοῦ σχεδίου — οὔτε συμβαίνει τίποτε τυχαίως —, τὰ «σημεῖα» εἶναι ἀποκαλυπτικὰ τῶν μελλουμένων. Ὅποιος μπορεῖ νὰ τὰ διαβάση, κατέχει στὰ χέρια του τὸ μέλλον ποὺ γράφτηκε μιὰ φορὰ καὶ γιὰ πάντα. Ὁ «Νόμος» τῆς εἱμαρμένης λειτουργεῖ τόσο στὴν «ἐπιστημονικὴ» ὅσο καὶ στὴ «φυσικὴ» μαντικὴ καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ πεποίθηση τοῦ Ποσειδω-

νίου (F 100). Ἡ θεωρία τῆς εἱμαρμένης δικαιώνει «λογικὰ» τὴ μαντική, ὅπως μὲ τὴ σειρά της ἡ μαντικὴ στηρίζει ἐμπειρικὰ τὴν εἱμαρμένη.

Ἡ πραγματικότητα καὶ ἀποτελεσματικότητα τῆς μαντικῆς εἶναι τέλος συνέπεια τῆς στωικῆς θεωρίας τῆς φύσης (*Div.* 129 ἑπ.), ὡς συνεκτικῆς καὶ ἔνθεης ζωτικῆς ἀρχῆς, ὡς «ψυχῆς τοῦ κόσμου», σὲ ἀδιάσπαστη συνάφεια μὲ τὶς ἐπὶ μέρους ψυχὲς ζωντανῶν καὶ νεκρῶν (ἀπορροὲς τῆς κοσμικῆς ψυχῆς). Τὸ σύμφυτο μὲ τὴν ἀντίληψη αὐτὴ στωικὸ [καὶ κυρίως ποσειδωνιακὸ] δόγμα τῆς «συμπάθειας» — συνάφειας, ὁμοιοπάθειας καὶ ἀλληλοπάθειας τῶν πιὸ ἀπομακρυσμένων, χρονικὰ καὶ τοπικά, γεγονότων καὶ πραγμάτων, ἐξηγητικῆς ἀρχῆς τῶν πιὸ προβληματικῶν φυσικῶν φαινομένων — στηρίζει μὲ μοναδικὴ «ἐπιστημονικότητα» τὴ θεωρία τῆς μαντικῆς. Ὅπως ὡς «natura sentiens» ἡ φύση ἀποκαλύπτει τὴ θεϊκὴ πρόνοια, ἔτσι ὡς ζωτικὸ πνεῦμα ποὺ διατρέχει, ζωοποιεῖ καὶ θεοποιεῖ τὸ σύμπαν, δικαιώνει θεωρητικὰ καὶ τὴ μαντικὴ καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἀποτελεῖ προϋπόθεσή της. Ἡ φύση εἶναι ἀκόμα ὁ χῶρος ὅπου γράφονται καὶ διαβάζονται τὰ ἀποκαλυπτικὰ θεϊκὰ σημεῖα, ὁ νόμος ποὺ ὅσα συμβαίνουν πρέπει νὰ συμβαίνουν καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ αὐτὴ ἐξυπηρετεῖ ἐπίσης τὴ δυνατότητα τῆς μαντικῆς.

Ὅταν λοιπὸν ὁ Κικέρων — ρητὰ ἀκολουθώντας τὸν Ποσειδώνιο — ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ δ ύ ν α μ η καὶ ὁ λ ό γ ο ς τῆς μαντικῆς (τὸ ἐπιστημονικό της κῦρος καὶ ἡ θεωρητική της δικαίωση, ὅπως καταλαβαίνομε τοὺς ὅρους: vis καὶ ratio) πρέπει νὰ ἀναζητηθοῦν (ἢ νὰ συναχθοῦν) κατὰ πρῶτο λόγο ἀπὸ τὸ θεό, ἔπειτα ἀπὸ τὴν εἱμαρμένη καὶ τέλος ἀπὸ τὴ φύση, ἐννοεῖ, κατὰ τὴ γνώμη μας, ὅτι ἡ «πραγματικότητα» τῆς μαντικῆς ἀποδεικνύεται κατὰ πρῶτο λόγο ἀπὸ τὴν ὕπαρξη προνοητικῶν θεῶν [τὴ στωικὴ θεολογία], κατὰ δεύτερο ἀπὸ τὸ νόμο τῆς εἱμαρμένης [τὴ στωικὴ αἰτιοκρατία], καὶ τρίτον ἀπὸ τὴ στωικὴ θεωρία τῆς θεϊκότητας, ζωτικότητας καὶ συνοχῆς τῆς φύσης, στὴ δυναμικὴ ἄποψη τοῦ ὅρου [τὴν περιοχὴ τῆς στωικῆς συμπάθειας].

Κατὰ ἕνα τρόπο οἱ τρεῖς αὐτὲς προϋποθέσεις ἀποτελοῦν — ὅπως συνήθως λέγεται — «πηγὲς» καὶ «αἰτίες» τῆς μαντικῆς, ὄχι ὅμως τῶν εἰδῶν της — ὅπως ὑποστηρίζεται — ἀλλὰ τῆς μαντικῆς καθαυτήν, τῆς ὀντολογικῆς της δηλαδὴ ὑπόστασης, τῆς οὐσίας της καὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ της κύρους. Ἀποτελοῦν, καλύτερα, ἐξηγητικὲς ἀρχὲς καὶ θεωρητικὲς προϋποθέσεις, αἰτήματα, θὰ λέγαμε, γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ (φιλοσοφικὴ) ἀπόδειξη τῆς ἀλήθειάς της, τέλος λόγους τῆς ὕπαρξής της.

Ἀθῆναι Μ. Δραγώνα-Μονάχου

GEORGE C. PAPADEMETRIOU, Annapolis/USA

MOSES MAIMONIDES' DOCTRINE OF GOD

M. Maimonides achieved distinction and fame during the Middle Ages. Known also as Rambam, representing his full name and title, Rabbi Moses ben Maimon, he was born in Cordoba, Spain on March 30, 1135, during the Hebrew feast of Pesach. His father, a Talmudist and member of the rabbinical court, saw to it that the young Moses was trained in Hebrew and Arabic literature. Around 1148, when Moses was about 14, the Almohades invaded Cordoba and, in their fanaticism, gave the Jews the choice of conversion or exile. Maimonides accepted exile and, perhaps also, cryptoconversion. By age 13, he had studied Arabic philosophy, astronomy, mathematics, physics, and medicine, and had learned Aristotelian philosophy from Arabic sources.

About 1160, after several years of wandering in Europe, he settled in Fez, North Africa. Here, many Jews posed as Muslims[1]. When a fanatic Jew circulated a text charging such persons with apostasy, Maimonides wrote an *Epistle on Apostasy* in order to avert their actual conversion. He claimed that an oral confession of Muslim faith and participation in Islamic worship constituted only nominal homage to the Prophet, and not a denial of one's Judaic convictions.

The family of Maimonides moved to Palestine about 1165, living first in Jerusalem and then in Hebron. Moving later to Egypt, they lived first in Alexandria and then in al-Foustat, the old Cairo. Maimonides began to practice medicine after the death of his brother David, and assumed leadership in the Jewish community[2]. As he grew in fame and stature, many sought his counsel; from 1170 to 1180 he was physician to the Sultan and his vizier, In 1168 he finished his long *Commentary on the Mishnah*, a work he wrote in Arabic but which was later translated into Hebrew. The last chapter, «Sanhedrin»,

---

1. See Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism,* transl. David W. Silverman, Garden City, N.Y. 1964, p. 173. Guttmann states: «What determined this choice of domicile is unknown; Fez was also under Almohad dominion».

2. He became a renowned scholar in medicine. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 174.

expounds his views on the immortality of the soul and the thirteen principles of faith.

In 1180, Maimonides collected and codified, in fourteen volumes, the laws, doctrines and liturgical practices in the *Mishnah Torah* (Second Law). Maimonides wrote this work in Hebrew to enable his coreligionists to understand the oral teachings that were scattered through the vast talmudic literature. The first book, the «Book of Knowledge», was a philosophical clarification of Hebrew doctrines. Rational in character, the exposition suggested a messianic hope for the brotherhood of man. In Arabic, Maimonides also wrote a treatise on the 613 rabbinical precepts, distinguishing between talmudic and biblical teachings. His code was severely criticized by many colleagues.

His principal contribution was the *More Nebukim* or «Guide for the Perplexed», written in Arabic. A *summa* of Jewish theology and philosophy, this work explains Maimonides' convictions. The great impact of this work upon the medieval schoolmen was evidenced in their writings[3]. Maimonides also wrote several important works on medicine. His death, in 1204, was mourned by Jews, Muslims, and Christians alike because of his great contributions to philosophy and for his humanitarian activities as a medical doctor[4].

1. Sources.

The two sources that influenced the development of Maimonides' view of God were Greek philosophy and the Bible. Consequently, Maimonides' task was to come to terms with the philosophy of Aristotle as Philo had earlier come to terms with the philosophy of Plato. Fundamentally, he endorsed the biblical idea of God as Creator and absolute One. This was evidenced in his writing in his defense of God as Creator of all things *ex nihilo*.

The biblical concept of God is monotheistic: God alone is One, and is independent of anything that is created or of any creature's experience[5]. This God is not an abstract force in nature, but the personal Creator of all

---

3. Ibid., p. 173. Among those influenced by Maimonides were Albertus Magnus and Thomas Aquinas.

4. See Solomon Zeitlin, *Judaism: A Biography*, New York 1935. The whole book is devoted to the life and works of Maimonides. See also A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, New York 1968, pp. 7-18.

5. G. Quell, *Oeos* in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, transl. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan 1965, p. 87.

beings; not merely a disembodied Mind, according to Agus, but an infinite Personality :

> He was the living God, who looks «to the poor and lowly in spirit». He faces man not merely as infinite force...; He also confronts him on the human plane with infinite compassion[6].

The names of God in the Bible do not express his essence, but describe his reality and activity. YHWH is the absolute God, the fulness of divine essence, the One and All, the one true God—an interpretation attributed to God Himself in *Exod.* 3:14, where it was told that God appeared to Moses in the burning bush and ordered him to become the leader of his people. Moses asked the voice coming out of the bush, «What is the name of the God that sends you, that I shall tell the people?» The answer came, «I am who I am». In the Septuagint version the same sentence is translated as, «I am the Being» (or «I am He Who Is» : Ἐγὼ εἰμὶ ὁ Ὤν)[7]. The meaning of this expression exists on several levels : (1) that God exists and is living, the meaning of the Platonic ὄντως ὄν, or the real existence of all being and existence[8]; (2) that God exists eternally, without beginning or end[9]; (3) that God is unchangeable forever; and (4) that, very importantly, God remains hidden in his essence, making only his existence known to man.

Thus biblical religion taught that God is absolutely simple : that is, God's infinite perfection is expressed in anthropomorphic terms that depict the relationship of God to the world, and especially to man. These terms are not abstractions of God, but are derived from the divine reality and God's activity in the world. While the divine activity is God's presence in the world and in history, God's essence remains ineffable and mysterious. Man's inability to know God's essence does not mean remoteness or lack of concern on God's part for his creation. On the contrary, God's relationship to the world is evident in his participation in history —directing his people as recorded in the Scriptures. While man, in order to understand God, attributes to him qualities manifested in various ways, God's essence remains totally transcendent[10].

---

6. Jacob Bernard Agus, *The Meaning of Jewish History*, Vol. I, New York 1963, p. 63.

7. *Exodus* 2 : 22 - 3 : 22.

8. This is also discussed by Plato in *Philebus* 59 d where he speaks of «Really Real», τὸ ὄν ὄντως.

9. In Plato's *Symposium* 211a ἀεὶ ὄν : «always is», and *Timaeos* 38 c πάντα αἰῶνά ἐστιν : «eternally is».

10. Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, Chicago 1960, p. 229. He claims that before Moses God was not known as the transcendent, who is Lord over the whole universe.

Maimonides sought to purify Judaism of anthropomorphism, anticipating that such a turn of mind could lead to polytheism or idolatry[11]. With his keen intellect, he also culled material from the philosophers to interpret and present in a rational way the biblical doctrines of God. Like the Arab philosophers of his time, Maimonides studied the ancient Greeks, utilizing their philosophy to develop his theological doctrines.

Maimonides was critical of Plato, viewing the Greek philosopher's works as full of parables that the serious reader should ignore[12]. Maimonides addressed himself primarily to Plato's doctrine of creation in time from preexistent matter. Since Maimonides was faithful to the biblical doctrine of *creatio ex nihilo*, he denied that the Platonic doctrine could be literal truth[13]. While Maimonides also criticized Plato's use of mythical and veiled language, the *Guide* itself is replete with such language[14].

Aristotle made greater impact upon Maimonides through the Arabian philosophers, who read Aristotle in translation. The first of such translations, made in A.D. 450, were in Syrian, not Arabic; the advent of Islam brought a gradual transition into Arabic[15]. Maimonides considered Aristotle the «chief of the philosophers»[16], and adopted his philosophical method of reasoning without following it totally. Liberal use of the ideas and methods of Aristotle indicates that Maimonides, like his contemporaries, used Greek philosophy to articulate his own views[17].

Maimonides' predecessor by a millenium, Philo, the great Alexandrian Jewish philosopher, also strove to harmonize philosophy and the Bible. Contrary to Plato and Aristotle, for whom man could know God's essence, Philo followed Scripture in declaring God's essence unknowable: he used terms like «ineffable» (ἄρρητος), «unnamable» (ἀκατανόμαστος), and «incomprehensible» (ἀκατάληπτος). Philo was responsible for introducing the notion of the incomprehensibility of God's essence into Western philosophical

---

11. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, transl. Salomo Pines, Chicago 1969, I 1-7, pp. 21-175. Maimonides analyzes every Hebrew term in reference to God and interprets it either as homonym, allegory, or symbolism (Hereinafter referred to as *Guide*).

12. Ibid., p. lxxv.

13. Ibid., II 13, pp. 283-84; II 25, p. 328.

14. Ibid., lxxv-lxxvi. Leo Strauss claims that in this method Plato was the principal source by way of al-Farabi and the other Arab philosophers. See his *Philosophie und Gesetz*, Berlin 1935, pp. 87-122.

15. F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, New York 1968, pp. 58-67.

16. Pines, *Guide*, I 15, p. 29.

17. Ibid., pp. lxi-lxiii.

thought[18]. Philo's influence on Maimonides, through this doctrine, is patent, though unacknowledged by Maimonides[19]. Similarly, Maimonides was indirectly influenced by Plotinus, since Arabic translations of Greek philosophy included fragments of the *Enneads* gathered under the title *Theology of Aristotle*[20].

Arabic philosophy, per se, appears to have been equally important in the development of the Maimonidean system. Maimonides accepted and utilized those doctrines that were compatible with his own, at the same time rejecting whatever he thought to be misinterpretations. He quoted the Arab al-Farabi extensively, for example, apparently esteeming him second only to Aristotle[21]. While Maimonides expressed some reservations concerning the Arab Avicenna, he embraced much of his negative theology. The negative way appears as the central theme in Maimonides' *Guide*[22].

2. Method.

By method is meant the use of the tools of scholarship to attain a specific goal. Maimonides' methods of understanding God were reason, historical research, and biblical hermeneutics. While Maimonides used the philosophic method of demonstration — that is, the Aristotelian syllogism — he did not accept that method fully; he transformed it and blended it with biblical presuppositions[23].

Maimonides was faced with a basic conflict between Jewish and Greek methodologies, a conflict lying in the location: the Bible placed the soul in the heart, the Greeks located it in the brain. Aristotle's syllogism required the mind to operate abstractly, without feeling or emotion. For the Jews, following the Bible, thinking was through the heart, devoid of abstractions[24].

---

18. Harry Austryn Wolfson, *Religious Philosophy: A Group of Essays*, Cambridge, Massachusetts 1961, p. 6. See also his *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology» 56/57 (1947), 233-49.

19. Pines, *Guide*, I 54, p. 123

20. A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Isaeli: A Neoplatonic Philosopher of the Tenth Century*, Scripta Judaica I, Oxford 1958, pp. 95 ff.

21. Pines, *Guide*, pp. lxxviii-xcii.

22. Ibid., p. xcv.

23. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, Prolegomena by Marvin Fox, New York 1968, p. xxii. Fox in the «Prolegomena» points out that some modern Jewish scholars claim that Maimonides transformed all those doctrines and methods of Aristotle before he made use of them. Pp. xxii-xxiii.

24. Ibid., p. 3.

Maimonides' main purpose, however, was to reconcile philosophy and religion. He sought to reconcile the results of divergent methods more than the methods per se: thus, he believed that religion was true revelation from God while philosophy led to truth through reason. Maimonides ultimately concluded that truth does not contradict truth, and that disagreements are due to misinterpretation[25].

Essentially, Maimonides employed the Aristotelian apodeictic method, or demonstration, as a principal philosophic method[26]. He rejected the Platonic method of dialectics in the name of *Kalam* — or dialectics. He believed that dialectics would lead to the division of the reality of God. Rejecting the method of «analogy» in demonstrating the existence of God, Maimonides at the same time wrote of the absolute perfection of God, claiming that there could be «no likeness whatsoever between Him and any other being»[27]. Instead, Maimonides preferred the *via negativa*, precisely because of the absolute dissimilarity between God and all other beings[28]. Analogy (ἀνάλόγους) originally referred to mathematical proportions; but in theology it implied that two terms are similar. The claim made for this method is that the similarity between two qualities does not violate God's otherness: thus, «goodness» is in God in an infinite way, but in man in a finite way[29]. However, the absolute incorporeality of God, and Maimonides' negative attri-

---

25. Ibid., p. 16.

26. Plato, *Sophist* 224 e-226 a; *Republic* 499 a; *Phaedrus* 261 c as a technique in definitions. This method is *synagoge* (collection) and *diairesis* (division). Aristotle rejected dialectics as not being strict demonstration (*Analytics* I, 24 a-b; *Topics* I, 100 a-b). Plato used this method to show the division between «sensible things» and the «Ideas», *Metaphysics* 987 b. The *apodeixis* (demonstration, proof) is the logic of syllogistic demonstration that leads to episteme — true knowledge. *Posterior Analytics* I, 71 b-72 b. Only the universals are definable. The individuals are undemonstrable. *Metaphysics* 1039 b. Maimonides rejected dialectics as a method for the proofs of the existence of God. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1965, p. 89.

27. Leo Strauss, «How to begin to study the Guide for the Perplexed», in Pines, *Guide*, p. xlviii.

28. Ibid. See also Ben Zion Bokser, *The Legacy of Maimonides*, New York 1962 p, 33: «God and man are totally dissimilar and we cannot draw analogies between them».

29. Frederick Ferre, *Analogy in Theology*, *The Encyclopedia of Philosophy* I (1967): 94. Modern interpreters in philosophy of religion choose to discuss «analogy» widely and ignore negative theology. See F. Ferre, *Language, Logic, and God*, New York, 1961, pp, 67-78; W. T. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge* Englewood Cliffs, N.J., 1963, pp. 62-70; Shubert Spero, *Is the God of Maimonides truly unknowable?*, «Judaism» 22 (Winter 1973): 72, n. 21.

butes, irrevocably rule out the use of the method of analogy in the theology of Maimonides: God is absolutely One in every respect[30].

The Greek method of allegory, on the other hand, was used liberally by Maimonides in the *Guide* to interpret revelation. The Church Fathers had employed it to interpret biblical truth in their times. The allegorical method «more probably grew up gradually with the growth of the more conscious, more scientific use of mythical language to express religious and philosophic speculations»[31].

The Jewish use of allegory was expressed in two ways: in Palestinian Judaism as symbolic or typological, and in Alexandrian circles for philosophical or mystical modes of thought[32]. Philo synthesized the two into a method that later became the «foundation-stone to Christianity» in the interpretation of the Hebrew Bible: he interpreted allegorically numbers, animals, objects, plants, haevenly bodies, and words found in the Bible in order to prove rationally some truth or doctrine[33]. Use of allegory in Judaism was extensive through the Middle Ages; at that time, it was used to dispel anthropomorphism. Until the time of Maimonides, five rules for allegorical interpretation of the Bible were used when a text contradicted reality, reason, another text, or rabbinical tradition[34].

Using allegory, Maimonides compared the inner meanings of words to gold and the external or literal meaning to silver[35]. Claiming that the language of Genesis was allegorical, with many homonyms, Maimonides preferred the allegorical method: he had in mind original sin, by which he meant Adam's sin and punishment[36]. Unexpectedly, however, Maimonides interpreted the miracles and many prophecies in a literal fashion. Not so surprising was his literal acceptance of legal enactments and the law. His method was thus confined «between the barriers of his rationalism on the one hand

---

30. Strauss, in Pines, *Guide*, pp. xlvii-xlix.

31. J. Tate, *The Beginnings of Greek Allegory*, «Classical Review» 41 (1928) 215.

32. Louis Ginzberg, *Allegory The Jewish Encyclopedia*, Vol. I (New York 1901), p. 403. The evolution of the allegorical method in Judaism is discussed in this article, pp. 403-411.

33. Ibid., pp. 404-05. The use of the allegorical method by the Church Fathers, as influenced by Philo, is well documented in H. A. Wolfson's *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Massachusetts 1970, pp. 24-72. For the use of allegory by Origen, see A. J. Philippou's *Origen and the Early Jewish-Christian Debate*, «The Greek Orthodox Theological Review» 15 (Spring 1970) 148.

34. Ibid., p. 407.

35. Ibid. Maimonides was the first Jewish Philosopher to set up this principle. Pines, *Guide*, 6 b, pp. 11-12.

36. M. Friedländer, «Analysis of the Guide for the Perplexed», in *The Guide for the Perplexed*, New York 1956, p. Lii.

and his fidelity to tradition on the other»[37]; The Bible, he believed, ranked as the most perfect esoteric book. Leo Strauss says of Maimonides that he has imitated and taken the Bible as a model to write his own esoteric work, the *Guide*[38].

3. Maimonides on God.

A single God as the ultimate reality has always been the central idea of Judaism. Maimonides consistently tried to present monotheism in a rational way to the intellectuals of his day. Yet God was depicted as the personal, living God of the Bible, not as an abstraction of philosophy. Maimonides discussed thoroughly the existence, the unity, the incorporeality, and the negative attributes of God. In developing his arguments, he summarized, successively, the proofs for the existence of God articulated by the Arabic school, the Kalam; then those of the philosophers, and finally the elaboration of his own position[39].

God's Existence.

Maimonides first analyzed each of twenty premises for the existence of God[40]. The basic presupposition of the *Kalam* is stated in the first two premises: (1) all things are composed of atoms that are the substance of all things, and (2) the void or vacuum exists. Exhibiting a striking similarity to Epicurean thought, the *Kalam* emphasized an underlying atomism as the real order of things. Excluding the God who acts, the result is a doctrine of the absolute sovereignty of the power of God. According to the *Kalam*, the atoms in each moment of time create *ex nihilo* all things[41], leading to the absolute determinism of Epicurean thought.

Enumerating the twenty six Aristotelian propositions alleging to prove

---

37. Ginzberg, *The Jewish Encyclopedia*, p. 408.

38. Leo Strauss, «The Literary Character of the Guide for the Perplexed» in *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill. 1952, pp. 60-61. Also his article in Pines, *Guide*, p. xiv. The oprning chapter of the *Guide* is devoted to the discussion of homonyms in the Bible as referred to God.

39. Pines, *Guide*, II 2, pp. 252-54.

40. Ibid., I 73. The most significant of these premises are summarized in Isaac Husik's *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1969, pp. 249-52. We need not summarize them here.

41. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, p. 150. Pines, *Guide*, I 73, pp. 195-96.

God's existence[42], Maimonides found them not to be conclusive proofs but merely Aristotle's opinion[43]. From these propositions, however, Maimonides developed his own proofs of God's existence in terms of four basic arguments: (1) motion; (2) causality; (3) necessary being, and (4) potentiality and actuality.

Motion, for Maimonides, involved generation and corruption or change. Further, motion had to have a mover, which in turn must have another mover; this infinite regression was demonstrably impossible[44]. Maimonides pressed the argument of motion further, attempting to explain the circular motion of the spheres. Assuming motion to come either from within or outside the sphere, he conceived of four possible movers: (1) a body external to the sphere; (2) a separate incorporeal substance; (3) an internal divisible incorporeal power; (4) an internal indivisible power. Maimonides rejected the first choice because it involved an infinite regress. He also discarded the third because it was inconceivable for a finite body to move in infinity. The last possibility was rejected on the ground that an intellect within a sphere cannot be a cause of constant motion. This left only the second choice: a separate, incorporeal, indivisible, and unchangeable power that moves the spheres without itself being moved either *per se* or *per accidens* — in short, God[45]. But this was an Aristotelian, not a biblical, God, and hence would require modification to conform to Maimonides' doctrine of creation.

The causality argument assumed that a thing is composed of two elements. It was further assumed that one of the elements exists separately; therefore the other exists separately. Applying these assumptions to motion, it could be argued that «c a u s i n g m o t i o n and b e i n g m o v e d» reside in the same object. But Maimonides objected that some things moved without themselves causing motion — for example, stones. He therefore concluded that there must also be things that cause motion without them-

---

42. Pines, *Guide*, II Introduction, pp. 135-41.

43. Ibid., p. 240.

44. Proposition 25, in Pines, *Guide*, II Introduction, p. 239. The Aristotelianism of Maimonides is discussed by George Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen-Age*, Paris 1947, pp. 129-46.

45. Pines, *Guide*, II 1, pp. 244-45; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 257-58. Aristotle is occupied with the proof of God in *Physica* VII, and with the problem of motion in *De caelo* II 3. In *Metaphysics* M, each sphere has an unmoved mover but the first sphere is moved by the First Unmoved Mover, who is above the others as first principle. See C. J. De Vogel's *Greek Philosophy: A Collection of Texts*, Leiden 1967, p. 34. On the doctrine of the Prime Mover, pp. 96-101.

selves moving or being moved. Further, such things are necessarily beyond division and time[46].

The argument of necessary being depends on the premise that we do not doubt the existence of things that we perceive with our senses. Either these things are subject to generation and corruption or they are not. If the former, then total decay, hence nonexistence, is a possibility. But, Maimonides argued, things existed by their own necessity[47]. Therefore God is a necessary and unchanged existent.

The argument of potentiality and actuality resembled, in form, the argument of motion: everything that has passed from potentiality to actuality must have had an agent outside itself to cause the transformation. As in the first argument, it follows that such an agent is neither material nor potential but exists *per se*: such an agent is none other than God, who is incorporeal but pure actuality[48].

After inspecting these four arguments, Maimonides based his own argument on generation and corruption. Thus, he argued that things are brought into being by a first intelligible, God. As necessary existence, God has neither cause nor body.

God's Unity and Incorporeality.

Maimonides also employed the philosophical method of demonstration to show that God is one[49]. He used reason to reconcile the Aristotelian and biblical positions on God's unity and incorporeality: first by accepting Scripture as authority and then invoking reason as an aid. He stated his belief as follows: «God is One and possesses true unity without admitting plurality or divisibility in any sense whatever»[50]. Maimonides contended that the anthropomorphic language of the Scriptures was intended to facilitate under-

---

46. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 258-59; Pines, *Guide*, II 1, pp. 246-47.

47. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 59-60; Pines, *Guide*, II 1, pp. 247-48. See also Arthur J. Arberry, *Avicena on Theology*, London 1951, p. 25 where Avicena points out the contingency of being upon necessary being. Though this is deterministic, Maimonides used it as a terminological and notional framework to emphasize God's remoteness from human conception. Pines, *Guide*, p. xcv.

48. Pines, *Guide*, II 1, p. 249; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 260.

49. Pines, *Guide*, II 2, pp. 252-53; Friedländer, *Guide*, pp. 154-55; Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. 34. Of all the proofs in the Middle Ages, the most popular one among the Jewish thinkers was that of motion.

50. Friedländer, *Guide*, I 50, p. 67.

standing by the masses[51]. Believing such language did the opposite, however, he attempted to explicate the fundamental issue in clearer terms.

The unity of God is one of the most fundamental of issues in Judaism. According to Strauss, the three most basic Judaic truths are the existence of God, his unity, and his incorporeality[52]. Maimonides placed God's unity as second in his creed:

> The Unity of God ... implies that the cause of all is one; not one of a genus nor a species, and not as one human being who is a compound divisible into many unities; not unity like the ordinary material body which is one in number but takes on endless divisions and parts. But He, the exalted One, is a unity in the sense that there is no unity like His in any way. This is the second cardinal doctrine of the faith which is indicated by the assertion, «Hear, O Israel, the Lord our God the Lord is One» (*Deut.* 4 : 4)[53].

Thus the absolute unity is not in any way similar to any other unity.

Maimonides' faith in the oneness of God — in philosophical terms, God's simplicity — became the main concern of his *Guide*. He articulated this concept with care in the following passage:

> He is not two nor more than two, but one; so that none of the things existing in the universe to which the term one is applied is like unto His oneness; neither such a unit as a species which confuses many (individual) units, nor such a unit as a body which consists of parts and dimensions. His oneness is such that there is no other oneness like the universe[54].

Maimonides thus used the term «one» in the scriptural sense of numerically one, denying any possibility of composition or «of divisions in any way whatever»[55].

In harmony with Aristotle's view, Maimonides also treated God's incorporeality as a biblical doctrine:

> That the Holy One, blessed by He, is incorporeal, is clearly set forth in the Torah and in the Prophets, as it is said, «(Know therefore) that the Lord, He is God in heaven above,

---

51. Ibid., I 20, p. 35.

52. Strauss, in Pines, *Guide*, p. xxi.

53. Louis Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, New York 1964, p. 70.

54. «Mishneh Torah» in *The Judaic Tradition*, texts ed. and Introduced by Nahum N. Glatzer, Boston 1969, p. 280.

55. Pines, *Guide*, I 50, p. 110. In Aristotle «one» means a measure that applies to things constituted of many parts whereas «simple» means indivisible and without parts. *Metaphysics* Λ, 1072 a 30-35. See also H. A. Wolfson, *Philo: Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, II, Cambridge, Mass. 1968, 98-99. Aristotle says: «Oneness is not the same as the simple; for 'one' signifies a measure, but 'simple' signifies the manner in which something exists» (*Aristotle's Metaphysics*, transl. H. G. Apostle, Bloomington, Ind. 1966, p. 204).

and upon the earth beneath» (*Deut.* 4 : 39); and a corporeal being is incapable of being in two places at one time[56].

Thus the contention emerged that the anthropomorphism of the Bible was equally misleading on this issue. In like fashion, the philosopher swept such terminology aside so that the truth of God's incorporeality would stand free[57].

God's Attributes.

Maimonides' treatment of divine attributes was consistent with his analysis of God's unity and incorporeality. Thus, in affirming God's absolute unity, Maimonides excluded any conceptual or actual partition, which might lead to plurality[58]. Maimonides' concept of God as simple essence was derived from Neoplatonism, as transmitted by Arabian Aristotelianism. Maimonides could not accept any positive attributes for God. Typically, however, he reviewed attempts to forumlate positive attributes before disposing of them.

Maimonides discussed five groups of positive attributes. The first kind, that of definition, described the essence as determined by its cause. This was dismissed on the ground that God has no prior cause. The second kind described a thing in terms of part of its definition. As this implied a compound essence, it could not be applied to God. The third kind was based on the quality of an object, rather than its essence; but quality is one of nine categories of accident, and hence inapplicable to God. The fourth kind was that of relation, time, place, or of another individual. But there i s no relation of God with anything else; moreover, time implies motion, which is an accident of the body — and Maimonides had already demonstrated that God was incorporeal. The fifth attribute described a thing by its actions or performance. These attributes stand remote from the essence of the thing and hence applicable to God as Creator. God's actions emanate from his essence and are not externally superimposed on his essence[59]. In sum:

God is one in every respect, containing no plurality or any element superadded to His essence; and the many attributes of different significations applied to God originate in the multitude of His actions, not in a plurality existing in His essence, and are partly em-

---

56. Glatzer, *Mishneh Torah*, p. 280.

57. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 261.

58. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 180.

59. Pines, *Guide*, I 52, pp. 114-19; Friedländer, *Guide*, I 52, pp. 69-72; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 262-63.

ployed with the object of conveying some notion of His perfection, in accordance with what we consider perfection[60].

The attributes of God as discussed by different philosophers are either «essential» or «actional». The former include: God is living, is powerful, is wise, and has a will. This kind of list would endanger, for Maimonides, the absolute oneness of God. Strauss explicates these dangers:

> Maimonides concludes from the unqualified oneness and simplicity of God that it is impossible that God should have positive attributes. Each positive attribute would posit a manifold in God. Thus, it is in particular impossible to attribute intellect and will to God, to distinguish God's intellect and God's will from His essence. For this reason the distinction between intellect and will in God loses the significance it has in precise speech[61].

Thus, Maimonides felt constrained to reject positive attributes in God.

In an attempt to describe what God was not, Maimonides believed, lay less possibility of error than in efforts to describe what God was. The difference was rooted in the nature of language:

> Know that the description of God, may He be cherished and exalted, by means of negations is the correct description — a description that is not affected by an indulgence in facile language, and does not imply any deficiency with respect to God in general or any particular mode[62].

Such a negative, or apophatic, method is traceable to neoplatonism. The medieval philosophers were influenced by Plotinus, whose thesis of a transcendent God[63] was evidenced in the *Enneads* by negative terms referring to God. For Plotinus, God is utterly different from created beings in an ontological sense: beyond the world, beyond the senses, beyond reason — in short, beyond human categories[64]. God, for Plotinus, was simple, ineffable, and absolutely transcendent[65]. Regarding the Jewish contribution to the apophatic method, Philo's significance lay in his insistance that human reason can know only created beings[66].

---

60. Friedländer, *Guide*, I 52, p. 72.

61. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 152.

62. Pines, *Guide*, I 58, p. 134; Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. 89.

63. Sp. D. Kyriazopoulos, *Προλεγόμενα εἰς τὴν Ἐρώτησιν περὶ Θεοῦ* (Prolegomena to the Question of God), Athens 1960, pp. 20-21; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 182. Wolfson claims that the negative method originated with the pagan philosopher Albinus and through Plotinus entered Christian thought by way of pseudo-Dionysius. Wolfson, *Philosophical Implications of the Problem of the Divine Attributes in the Kalam*, «Journal of the American Oriental Society» 79 (1959) 74.

64. Kyriazopoulos, *Προλεγόμενα* ..., p. 21. The classical study on attributes is by David Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der Judischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja Ben Maimuni*, Gotha 1877, pp. 363-470.

65. Kyriazopoulos, *Προλεγόμενα* ..., pp. 21-22.

66. Ibid., p. 22. Wolfson claims that Philo is the first philosopher to speak of God's

For Maimonides, the «negative is absolute» — that is, absolutely unknowable and incomprehensible — and not at all a question «of degree of perfection»[67]. This goes beyond a mere statement of the weakness of man's reason — to the nature of God himself[68]. True knowledge of the reality of God is not possible until human attributes are denied: to attribute something to God is to make him like that thing, a mere creature; the attributes which show perfection in us would be imperfections in God, since there is no similarity between God and creation. Hence true knowledge of God follows only after rejection of all attributes[69].

God as the absolute reality causes the most perfect effects, and his actions are known in creation and in history. «God thus appears as the essentially incomprehensible cause of the most perfect actions», stated Guttmann[70]. The God of Aristotle was a self-enclosed being, thinking eternally the most noble object, while avoiding any concern with the external creation[71]. Maimonides followed both the neoplatonic and scriptural frameworks in which God is in continuous operation.

God's actions, which are knowable to creatures, are not accidents, because there cannot be accidents in God:

> All the actions of God stem from His essence, which admits of no internal plurality. In God's case we do not know His essence, and so this power remains a mystery to us. But these actions are not, nor do they derive from, distinct properties in or qualities of God. They are unique deeds or events, not qualities, habits, or traits[72].

Similarly, relational attributes, being accidents, were not allowed by Maimonides: God is not dependent ontologically on another cause[73]. The negative

---

essence as incomprehensible. See his *Religious Philosophy: A Group of Essays*, p. 6. Also his *Philo*, Vol. II Cambridge, Mass. 1968, p. 111. Wolfson makes the point that before Philo the unknowability and incomprehensibility of God's essence was not a philosophical speculation. See his *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology» 56-57 (1947) 233-49.

67. Jehuda Melber, *The Universality of Maimonides*, New York 1968, pp. 54-55.

68. Kyriazopoulos, *Προλεγόμενα* ..., pp. 22-23; in Pines, *Guide*, I 54, p. 123; Maimonides says: «His essence cannot be grasped as it really is». See also Pines, *Guide*, I 59, p. 139.

69. Pines, *Guide*, I 58, p. 134; Kyriazopoulos, *Προλεγόμενα* ..., p. 15; Cohen, *Teachings of Maimonides*, p. 89.

70. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 183.

71. Agus, *The Meaning of Jewish History*, p. 203.

72. Seymour Feldman, *A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes*, «The Journal of Jewish Studies» 19 (1968) 28.

73. Ibid., pp. 25-26.

theology of Maimonides, in short, is a means to positive results: realizing God's perfection[74]. All the names of God except the tetragrammaton, YHWH, provide evidence of his actions. This lone exception is not derived from anything else, and its meaning remains unknown[75].

God as Creator.

The fact of creation provides basic access to the Maimonidean concept of God. Here, too, both biblical and philosophical views are involved. The important philosophical views are those of Plato and Aristotle; the biblical view is that God creates everything *ex nihilo*[76]. Time did not exist before the world's creation; without the world, there was neither motion nor time.

> The central theme of the Holy Scriptures is sounded in the opening sentence of *Genesis*: «In the beginning, God created heaven and earth». God is the Creator and Master of the universe. All the things that the eye can see and the hand can touch are the works of God. But he is beyond and above all that is material. And He is not an abstract idea, but a living personality[77].

The Platonic view of creation encompassed a world subject to genesis and decay, and originating in both matter and time. The God, or Demiurge, made the world after the eternal models (eidos); being good, the Demiurge made the world as good as possible, placing order and beauty in it[78].

Aristotle viewed the world as existing eternally, just as did time and motion. Instead of genesis and corruption in matter there is merely eternal change of forms. Motion is the vehicle of change and the world is eternal; if it were not, God would have to bring it into existence, and in so doing, change himself from potential to actual creator. But God is changeless. Therefore the world is eternal. Moreover, it would be absurd to conceive of God as idle in eternity and as deciding «yesterday» to create the world[79].

---

74. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 266.

75. Pines, *Guide*, I 61, pp. 147-50; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 265. See also Herman Cohen, *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism*, transl. Simon Kaplan, New York 1972, pp. 94-99. God reveals only his effects to Moses, not his essence, p. 95.

76. Creation *ex nihilo* (ἐξ οὐκ ὄντων), first appeared in *II Macabees* 7: 32 as clear doctrine. Cf. 1: 24; 7: 23.

77. Agus, *The Meaning of Jewish History*, p. 21. See also Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 269.

78. Husik, A History of Medieval Jewish Philosophy, p. 269; Plato, *Timaeus* 28 c-30 c; C. J. De Vogel, *Greek Philosophy: A Collection of Texts*, Vol. I, pp. 263-64.

79. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 270; Pines, *Guide*, II 14, pp. 287-88. The examination of creation according to philosophy and his own position is in

Ironically, Maimonides did not disprove Aristotle but adapted Aristotle's ideas to prove the creation of the world. Thus, for Maimonides, only after God created the world were the laws of nature — of generation and corruption — framed. Maimonides, according to Guttmann, was more concerned with God's freedom:

> In his [Maimonides'] critique of the Aristotelian doctrine of the eternity of the world, he insists that its fundamental opposition to the Jewish doctrine of creation does not relate to the question of whether the world was eternal or had a temporal beginning, but to the question of whether the world emanated from God of necessity or was freely created by him [80].

Interpreting such views, it becomes clear that Maimonides wanted to establish that the freedom of the Creator is compatible with his sovereignty [81]. He also approximated the Platonic view, with one vital difference: creation came about, not from prior, hylic substance, but from nothing [82]. Maimonides thus rejected much of the Greek philosophical view of creation because he wished to remain faithful to the Jewish tradition of freedom, as opposed to determinism [83].

The objection to creation is that it requires change in God. Maimonides countered that change is found in temporal bodies, but not in God. Aristotle and his followers spoke of an incorporeal Active Intellect that acts at some times but not at others [84]. For Maimonides, the question of creation was crucial to the entire spirit of the Torah: without creation, the Torah becomes false. With the spirit of the Torah went the true worship of God [85].

According to Maimonides, all beings besides God — even the separate intelligences — are created *ex nihilo*. The separate intelligences of Aristotle correspond to the angels of the Bible. There is a crucial difference between the Platonic universals and the Aristotelian separate intelligences, on the one hand, and the angels on the other: the former are eternal and emanate by necessity while the latter, Maimonides held, are created by God. Maimo-

---

the *Guide*, II 13-24. E. Gilson, *Maimonide et al Philosophic de l'Exode*, «Medieval Studies» 13 (1951): 223-25.

80. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 187. Maimonides «maintains absolute finitude in space as well as in time». Israel Isaac Effros, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy*, Vol. 9, New York 1917, p. 96.

81. Ibid.

82. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, p. 137-38. God's eternity is outside the process of time, p. 138.

83. Emanation as an alternative is also rejected. Pines, *Guide*, II 12, p. 279.

84. Pines, *Guide*, II 18, pp. 299-302.

85. Ibid., II 27, pp. 332-33.

nides interpreted the spheres — which Aristotle considered living and rational — as true angels of the Bible [86]. God is the cause of the spheres; they are attracted to God and desire to become similar to God. The number of separate intelligences is equal to the number of spheres. The origin of man's reason is in Active Reason, God's way of communicating with man: reason flows from God through the Active Intellect, to the spheres, and finally to man [87].

Human Destiny.

Maimonides devoted much attention to the problem of human destiny and human perfection, a problem that he saw as linked with God through the phenomenon of prophecy. In order to attain human perfection, according to Maimonides, both the rational and the imaginative faculties must be perfected; the prophet was viewed as the living exemplar of human perfection, and could attain the highest goal of the perfect man — the vision of the Glory of God. A prophet is active with regard to others more so than for himself. «Prophecy, like any other attainment of knowledge, commences with the divine influence which moves through the Active Intellect and then descends upon man» [88].

Ordinarily, the intellect of man is perfected through training and is leavened by the imagination, which contributes to the prophetic knowledge and experience [89]. Moses, however, acted in a special way; the state of perfection achieved by Moses was the highest that any human being may attain. Going on such an assumption, Bokser described Moses well:

> . , . so completely emancipated from the claims of his bodily nature that he functioned veritably as a disembodied intelligence. As such he communed with God directly, without the mediation of the Active Intellect [90].

---

86. Pines, Guide, II 5, p. 259; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 268. The connection of the separate Intellects and spheres is the Active Intellect. *Guide*, II 3-12, pp. 254-280. Maimonides accepted the separate Intelligences as living and rational, like the angels and not abstract forms or ideas or universals.

87. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 272.

88. Ben Zion Bokser, *The Legacy of Maimonides*, New York 1962, p. 42.

89. Ibid., p. 44; Pines, *Guide*, I 46, 73, II 32, 36, 37, 38. Prophecy is not confined to any people or community. Bokser, *The Legacy of Maimonides*, p. 45.

90. Ibid., 46. For the rabbis, God is not reached mainly by metaphysics but through personal experience of his revelation and continuous operation in the world. «To the Jew, God was at one and the same time above, beyond, and within the world, its soul and its life». Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*, New York 1961, p. 25.

Maimonides' discussion of God was essential to a determination of the nature of human perfection. Following neoplatonism, Maimonides saw a continuous «flow» of divine power from God by way of the Active Intellect. The prophetic vision would be the most perfect communication of God with man. There are, however, three opinions on the origins of prophets: (1) that, as the masses imagine, God selects a person and inspires him to be a prophet without any qualifications except that of moral goodness; (2) that, as the Arabic philosophers, including Aristotelians, believed, anyone who attains intellectual and moral perfection can become a prophet: it is a question of human capability and not of divine grace; and (3) that, as Maimonides held, it was a matter of both human capability and divine grace; God could bestow or withhold prophecy[91]. The imaginative faculty, for Maimonides, thus served as a medium for prophecy: the effluence comes from the Active Intellect to the human intellect, which then affects the imagination[92].

The purpose of man's life is to attain knowledge of God as much as is humanly possible. Common human acts, such as eating, drinking, sleeping, pleasure, and recreation serve to maintain good health; in that state, it is possible to reflect on the highest and most noble truths of God. Even the arts and the sciences serve ultimately to benefit man's knowledge of God[93].

Maimonides examined the Jewish doctrine of God's concern for his creation — particularly for man. God's knowledge differs from human knowledge, the philosopher believed; if God knows something it is a reality — but God also knows the causes of things. Maimonides also discussed the five views of providence: (1) the Epicurean view that all things happen by chance; (2) the concept of inner order, in which the laws of nature determine the universe; (3) the Muslim Ashyriyah, that claims God predetermines everything — whatever God does or wills as good; (4) the Muslim Mu'tazila, that teaches reward and punishment, despite the absence of free will; and (5) the view that incorporates the previous view with an espousal of free will, as given in the Scriptures[94]. Maimonides endorsed the last view: «The theory of man's perfectly free will is one of the fundamental principles of the

---

91. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, pp. 186-87.

92. Alvin Jay Reines, *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati 1970, p. 87. Moses is the greatest of the prophets because he did not use his imagination. See also Pines, *Guide*, II 35, p. 367: «To every prophet except Moses our master prophetic revelation comes through an angel».

93. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 285. The true notion of God is the only presupposition for true worship. Friedländer, in *Guide*, II 51, p. 385.

94. Pines, *Guide*, III 17, pp. 464-69; Friedländer, *Guide*, III 17, pp. 282-85; A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, pp. 192-201.

Law of our Teacher Moses and of those who follow the Law» [95]. The idea of providence must therefore be closely related to God's intellect. The providence of God is extended to all creation, with special concern for the Jewish people [96].

Maimonides spoke of providence and God's ominiscience in traditional Judaic terms : God knows all things, and in a cosmic way. The Jewish doctors asked : «He who created the eye does not see? He who created the ear does not hear?» But Maimonides noted the futility of such questions by asking in his turn, «He who created the stomach does not digest?». God's way of seeing is beyond the human way, in short; it is cosmic [97]. The basic error is the confusion of God's knowledge with human knowledge. Maimonides emphatically pointed out that «His [God's] knowledge is not of the same kind as ours, but totally different from it and admitting of no analogy» [98]. Thus one could distinguish two kinds of knowledge : that type that pertains to God — his unity, incorporeality and existence; and that which pertains to social and political welfare [99].

Maimonides went further, using an allegory to convey a significant point. God was depicted as a king in his palace, which is closed. Some people enter the palace as others stand near the king, hearing his speech. The image of God as a king sitting on his throne served to point out that only philosophers and prophets are able to hear him; others will, in turn, learn from them [100].

According to this view, the degrees of perfection of man are described in terms of four types : (1) the perfection of possessions, which is the most defective; (2) the perfection of health; (3) the attainment of moral virtues; and (4) true perfection of the intellect. The last, for Maimonides, was the highest attainment : the individual achieving this type of perfection understands the end of life to be the knowledge of God, or imitation of God, which is true salvation. As Bokser states, «the quest to be godlike, to imitate his ways, is a natural disinterested quest for a spiritually mature person, and rewards and punishments do not figure in it» [101]. However, moral restrictions are necessary for the preliminary development of human beings [102]; the To-

---

95. Friedländer, *Guide*, III 17, p. 285.
96. Friedländer, *Guide*, III 18, p. 289.
97. Pines, *Guide*, III 19, pp. 477-480.
98. Friedländer, *Guide*, III 20, p. 293.
99. Pines, *Guide*, III 28, pp. 512-14.
100. Pines, *Guide*, III 51, pp. 618-28.
101. Bokser, *The Legacy of Maimonides*, p. 53 and p. 137, Note 9,
102. Pines, *Guide*, Introduction; I 34, 54, 69: II 16, 25; III Introduction 1-7, 10, 28, 35, 39, 42, 48, 54.

rah discourages excesses. Maimonides endorsed the Aristotelian «golden mean», which had its counterpart in rabbinical doctrines. The Torah meets the needs of all people, in contrast to philosophy which is for the select few. Maimonides, however, often read many of Aristotle's doctrines into the biblical teachings[103].

The expectation of the Messiah was stated as the twelfth principle in the Maimonidean creed: «He will send our anointed (our Messiah) at the end of days, to redeem them that wait for the end — His salvation»[104]. This Messianic belief gave the Jews comfort and strength throughout their stormy history — a unique doctrine with no parallels in ancient times. Since the Jews did not have a golden age, they dreamed of one in the future. The historical development of the idea of the Messiah is difficult to ascertain because of the different opinions among scholars. However, there is a development from the earliest prophets through the rabbinic period and the Middle Ages up to the present[105].

The Maimonidean idea of the Messiah referred to eschatology and salvation. There is not a fixed day for the coming of the Messianic age, nor is the time of the Messiah found in the Scriptures[106]. The fullest expression of Maimonides' views are found in his letter to Yemen: the true Messiah will be a great prophet whom God will single out as he did Moses, and «his greatness will be superior to all men»[107]. The manifestation of the Messiah will occur first in the land of Israel[108].

Maimonides went a step further than his predecessors and gave this doctrine of the Messiah the status of dogma: that is, he made it indispensable to Judaism as an article of faith. It is described that Maimonides «takes away its circumstantial character and popular salvation and puts on its cosmic stamp, making it a universal necessity»[109].

---

103. Bokser, *The Legacy of Maimonides*, pp. 55-59.

104. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith*, p. 368.

105. Ibid., p. 370. We are not going to develop the doctrine of the Messiah here as it is found in Israel, because it is beyond the scope of this work. The classic work on this topic is by Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, transl. W. F. Stinespring, New York 1955. In this work the development and variety of the messianic idea is well described and documented.

106. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. 220.

107. Ibid., p. 221. Also Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, New York 1932, pp. 126-60. In this work a detailed analysis is to be found of the Jewish idea of the Messiah in Middle Ages.

108. Ibid., p. 122.

109. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah*, p. 133.

The age of the Messiah will be in the Holy Land, and at that time all war will cease, giving man time to study the wisdom of God as well as the fulfillment of his laws[110]. Maimonides «aimed at the liquidation of apocalypticism in Jewish Messianism», favoring an eschatological view of the perfection of humanity[111]. However, for Maimonides the fulfillment of the commandments by man would not depend on the coming of the Messiah. The messianic age would be a transitional period, preliminary to the world to come. It would not signal the end of history, but the «threshold» of an eternal present[112]. It would also be an event realized in the community. That is, it would be, as the prophets announced, a true affirmation of God's Lordship in the world. Since man is in principle completely capable of mastering his own future, the apocalyptic view that strips man of his freedom to act must be rejected. «The anti-apocalyptic vision of Maimonides», states Scholem, «says only that the Messianic age will strengthen man's capability by favorable conditions of universal peace and universal happiness, but not that it will make possible that capability for the first time»[113].

The ultimate end of the Messianic period will be the restoration of the Garden of Eden[114]. The thirteenth principle of the Jewish faith refers to the resurrection of the dead. This doctrine is basic in rabbinic Judaism, and is found in the Jewish prayer book. While Maimonides seemed to contradict himself as to the doctrine of the survival of the soul and the resurrection of the body, he affirmed that he always had «true belief in the physical resurrection»[115].

The world, for Maimonides, will have no end. The Cabbalistic view of cyclic worlds, each lasting seven thousand years, had no place in the Maimonidean doctrines. The scriptural statements of the destruction of the world are figurative only, and not doctrine that must be believed[116]. The logic of creation compels us to believe in the indestructibility of nature: God does not create and then destroy; this would be contradictory to the purpose of creation. God created the world to attain permanence.

---

110. Julius H. Greenstone, *The Messianic Idea in Jewish History*, Philadelphia 1943, p. 147; A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, pp. 225-26.

111. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, p. 26.

112. Ibid., p. 30.

113. Ibid., p. 31.

114. A. Cohen, *The Teachings of Maimonides*, p. 228.

115. Jacobs, *The Principles of the Jewish Faith*, p. 404. Sarachek states: «It is the key to all miracles, and must be accepted as a matter of faith», *The Doctrine of the Messiah*, p. 153. Some interpreters claim that Maimonides accepted only the survival of the soul and not the resurrection of the body.

116. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah*, p. 160. The physical body is to perpetuate

4. The Influence of Maimonides.

The influence of Maimonides upon Western thought has been considerable. A violent controversy took place among the Jews in the thirteenth century concerning the «orthodoxy» of Maimonides. An especially bitter struggle between the followers of Maimonides and his opponents took place in Spain and southern France. This resulted in a request that the Christian authorities intervene and burn Maimonides' «heretical» works[117].

Maimonides understood philosophy as an instrument of theological speculation that throws light on obscure passages of the Scriptures. He was cognizant of Aristotle's weaknesses, especially as regards the doctrines of creation and providence, which oppose the biblical doctrines. Maimonides' general position on such questions was followed by Thomas Aquinas[118], whose discussion of divine attributes, prophecy, Pentateuch, and other subjects constantly referred to Maimonides. It is evident that Aquinas used the method to harmonize the Aristotelean doctrines with common doctrines shared by Jews and Christians. Duns Scotus had Maimonides as a model, as did Leibniz[119]. The influence of Maimonides entered the modern world through the works of Spinoza. Though Spinoza was critical of Maimonides, he was influenced by his writings to a great degree.

The influence of Maimonides on Jewish theology has been deep and lasting, as has been evidenced by the thought and controversies of Jewish theologians and philosophers following Maimonides' lifetime[120].

A detailed study of the influence of Maimonides on medieval and modern Western thought remains to be carried out. Yet knowledge of the sources

---

the human spectres; in the future world, life will be eternal, making the body unnecessary This brought much confusion and discussion as to the position of the resurrection in Maimonides. Cf. p. 158.

117. Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 208; Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen-Age*, p. 147-151.

118. L. Van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, transl. Leonard Johnson, New York 1970, p. 21. Maimonides' *Guide* was translated from Arabic into Hebrew and from Hebrew into Latin (about 1230), making great impact on Latin scholasticism. Cf. p. 94.

119. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 306-07. E. Gilson points out that the *Guide* does not resemble the Christian theologies which came after Maimonides. It does not have their systematic order, nor does it claim to be a system. E. Gilson, *History of the Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, p. 230. The discussion of Western Scholastics in relation to the divine attributes posited by Maimonides is in the article by S. Feldman, *A Scholastic Misinterpretation*, pp. 23-39.

120. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 308-11.

of Western European thought is incomplete without such a study. The philosophy of Maimonides is an ingenious blend of the Greek reasoning process and the Judaic religious experience. The God of Maimonides is the God of utter unknowability, the First Cause. But he is also the Creator and the Sustainer of all creation. This great medieval philosopher gave justification to the Jewish community to use reason to combat idolatry, witchcraft, magic, and other extremes that the masses of people were tempted to adopt.

The light that his thought has thrown on the understanding of God is a significant aid in understanding his age and people. Thus Maimonides stands out as the true and classical example of the individual philosopher who believes in God, proved by philosophy as Cause and experienced by religion (Judaic) as Creator and Providence. His God is the God of Reason and Will, the God who gives purpose (entelechy) and governs the world. Beyond that, he is the God of Love and Reason who attracts all before his exalted throne, and who is commonly worshiped as Creator and Lord of all.

ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΠΕΡΙ ΘΕΟΥ ΕΙΣ ΤΟ ΕΡΓΟΝ ΤΟΥ ΜΑ·Ι·ΜΟΝΙΔΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ ι ς.

Τὸ ἄρθρον παρουσιάζει τὴν διδασκαλίαν περὶ Θεοῦ τοῦ ἰουδαίου φιλοσόφου τοῦ Μεσαίωνος Μαϊμονίδου (1135-1204). Ὁ Μωϋσῆς Μαϊμονίδης ἐγεννήθη εἰς τὴν Ἱσπανίαν, ἀλλ' ἔζησε καὶ ἐδημιούργησε τὸ θεολογικὸν-φιλοσοφικὸν ἔργον του εἰς τὴν Αἴγυπτον, ὅπου ἠργάσθη ὡς ἰατρός. Ἦτο ἀρχηγὸς τῶν Ἰουδαίων τῆς Αἰγύπτου καθὼς καὶ τῆς διασπορᾶς, ποὺ ἐζήτει ἀπὸ αὐτὸν ἔγκυρον γνώμην εἰς σπουδαῖα θέματα, διότι τὸν ἐθεώρει αὐθεντίαν τῆς ἰουδαϊκῆς βιβλικῆς καὶ ραββινικῆς φιλολογίας. Ὡς φιλόσοφος ὁ Μαϊμονίδης κατέβαλε κάθε προσπάθειαν νὰ ὁδηγήση τοὺς συμπατριώτας του εἰς τὴν πατροπαράδοτον ἰουδαϊκὴν πίστιν καὶ ἰδιαιτέρως νὰ διατηρήση καθαρὰν καὶ ἀμόλυντον τὴν βιβλικὴν πίστιν εἰς τὸν ἕνα Θεόν. Τὸ σπουδαιότερον ἔργον του εἶναι ὁ «Ὁδηγὸς τῶν ἀμφιγνωμώνων» (*More Nebukim*). Τὸ ἔργον αὐτὸ ἐπηρέασε καὶ τοὺς σχολαστικοὺς φιλοσόφους τοῦ Μεσαίωνος εἰς τὴν μορφὴν καὶ τὴν οὐσίαν τῆς διδασκαλίας των περὶ Θεοῦ.

Ἡ φιλοσοφία καὶ θεολογία τοῦ Μαϊμονίδου βασίζεται εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν καὶ εἰδικώτερα εἰς τὸν Ἀριστοτέλη. Ὁ Μαϊμονίδης ὡς Ἰουδαῖος δὲν παρεμέρισε τὴν βιβλικὴν καὶ ραββινικὴν φιλολογίαν εἰς τὴν διαμόρφωσιν τῆς διδασκαλίας του. Ἡ μεθοδολογία του εἶναι ἡ ἀποφατικὴ προσέγγισις πρὸς τὸν Θεόν. Ἡ λογικὴ (ἢ ὁ ὀρθὸς λόγος) εἶναι δι' αὐτὸν τὸ μέσον, διὰ τοῦ ὁποίου θεμελιώνεται ἡ ἀληθὴς βιβλικὴ πίστις εἰς τὸν Μονοθεϊσμὸν καὶ τὴν δημιουργίαν τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνῶσις

τοῦ Θεοῦ ἐπιτυγχάνεται διὰ τῆς ἀρνήσεως τῶν κοσμικῶν ἰδιωμάτων ἀπὸ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ.

Ὁ Μαϊμονίδης ὡς θαυμαστὴς τοῦ Ἀριστοτέλους μεταχειρίζεται τὰς φιλοσοφικὰς ἀποδείξεις τοῦ ἀρχαίου φιλοσόφου διὰ τὴν ὕπαρξιν τοῦ Θεοῦ. Βεβαίως ὑπάρχουν διαφοραὶ μεταξὺ τῶν δύο φιλοσόφων, ἀπὸ τὰς ὁποίας ἡ σπουδαιοτέρα εἶναι ὅτι ὁ μὲν Ἀριστοτέλης διδάσκει τὴν αἰωνιότητα τῆς ὕλης καὶ τοῦ κόσμου, ὁ δὲ Μαϊμονίδης, βασιζόμενος εἰς τὴν ἰουδαϊκὴν φιλολογίαν, τὴν δημιουργίαν τοῦ κόσμου (καὶ τῆς ὕλης) «ἐκ τοῦ μηδενός». Ὁ Μαϊμονίδης διὰ νὰ ἀποδείξῃ τὴν ἑνότητα τοῦ Θεοῦ, τὴν ὁποίαν θεωρεῖ ὡς ἀπόλυτον ἰουδαϊκὴν ἀρχήν, μεταχειρίζεται τὴν πλωτίνειον μεθοδολογίαν. Ὁ Θεὸς εἶναι ἀπολύτως εἷς καὶ ἡ οὐσία του εἶναι ἀπολύτως πέραν τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ καὶ κάθε κοσμικῆς ἢ λογικῆς κατηγορίας. Ἡ ἀκαταληψία τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἶναι κεντρικὴ ἔννοια εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Μαϊμονίδου. Οὔτε ἄγγελοι οὔτε τέλειοι ἄνθρωποι, οὔτε ἐν ζωῇ οὔτε μετὰ θάνατον, εἶναι δυνατὸν νὰ θεωρήσουν ἢ νὰ συλλάβουν τὴν οὐσιαν τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι μόνον τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ θεωροῦν. Ὁ Θεὸς ὅσον ἀφορᾶ εἰς τὴν οὐσίαν του εἶναι ἀπολύτως ἄγνωστος καὶ ἀσύλληπτος ἀπὸ τὴν ἀνθρωπίνην διάνοιαν.

Αὐτὴ εἶναι ἡ μεγαλυτέρα προσφορὰ τοῦ Μαϊμονίδου εἰς τὴν Δυτικὴν Φιλοσοφίαν, ἡ ἀποφατικὴ μέθοδος τῆς Θεολογίας του. Εἰς τὸν Θεὸν μόνον ἀρνητικὰ χαρακτηριστικὰ ἁρμόζουν, τὰ ὁποῖα ἀποκλείουν τὴν πολυθεΐαν καὶ τὸν πανθεϊσμόν. Ὁ ἰουδαῖος φιλόσοφος ἀρνεῖται κάθε ὁμοιότητα καὶ ἀναλογίαν τῶν δημιουργημένων ὄντων πρὸς τὸν Θεόν. Ἡ ἀπόδειξις τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ εἶναι, ὅπως ἐλέχθη, ἀριστοτελικὴ καὶ ἀρχίζει ἀπὸ τὴν πολλότητα καὶ φθορὰν τῶν ὄντων καὶ καταλήγει εἰς τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὸ ἀνώτατον ὄν. Ὁ Θεὸς εἶναι ἡ αἰτία ὅλων χωρὶς νὰ ἀλλοιώνεται ἐξ αὐτοῦ ἡ οὐσία του. Ὅταν παρατηρῶμεν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθοράν, φθάνομεν λογικῶς εἰς ἓν ἀπόλυτον ὄν, ποὺ εἶναι ἀναγκαῖον καὶ ἡ αἰτία τῆς δημιουργίας.

Τέλος ἡ Θεολογία τοῦ Μαϊμονίδου προσδιορίζει τὴν φύσιν τῆς ἀνθρωπίνης τελειότητος. Ὁ σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ ἀποκτήσῃ γνῶσιν τῆς βουλήσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἔργα εἶναι ἐκφράσεις τῆς ἀληθείας, δηλαδὴ ὁδηγεῖται ἀπὸ τὴν Θείαν Πρόνοιαν. Ὁ ἄνθρωπος ὅπως καὶ ὁ Θεὸς εἶναι ἐλεύθερος. Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νὰ γνωρίζῃ καὶ νὰ ἐκτελῇ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὁ Θεὸς εἶναι ὅπως ἕνας βασιλεύς, ποὺ μόνον οἱ πιστοί του καὶ οἱ τέλειοι τὸν πλησιάζουν. Εἰς τὸν Θεὸν κοντὰ εὑρίσκονται οἱ προφῆται καὶ οἱ ἅγιοι, δηλαδὴ οἱ πιστοὶ ποὺ ἐκτελοῦν τὸ θέλημά Του. Ὁ Θεὸς λοιπὸν διὰ τὸν Μαϊμονίδην εἶναι ὁ Δημιουργὸς καὶ ὁ Κυβερνήτης τοῦ κόσμου, ἡ αἰτία καὶ ἡ λογικὴ ἀρχὴ κάθε δημιουργικῆς ἐνεργείας.

Annapolis/USA George C. Papademetriou

ΛΙΝΟΣ Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Ἀθῆναι

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΓΕΜΙΣΤΟΥ ΠΛΗΘΩΝΟΣ

ΠΡΟΣ ΗΡΩΤΗΜΕΝΑ ΑΤΤΑ ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ

(ΓΙΑ ΤΟ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΟ ΑΞΙΩΜΑ ΤΗΣ ΑΝΤΙΦΑΣΕΩΣ ΚΑΙ ΓΙΑ ΤΗ ΣΥΝΘΕΤΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ)

ΠΡΩΤΗ ΕΚΔΟΣΗ ΜΕ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΚΑΙ ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Πεντακόσια εἴκοσι καὶ πλέον χρόνια ἀπὸ τὸ θάνατο «τοῦ τελευταίου βυζαντινοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ πρώτου μεγάλου Νέου Ἕλληνος»[1] ἔρχεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ φῶς μὲ τὴν ἔκδοση ποὺ ἀκολουθεῖ ἕνα ἀκόμη φιλοσοφικὸ κείμενο τοῦ Πλήθωνος. Πρόκειται γιὰ κείμενο, ποὺ παρὰ τὴ συντομία του ἀντιπροσωπεύει καθαρὰ τὴ σκέψη τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ καὶ ἀπηχεῖ ζωηρὰ τὶς ἄμεσες ἀντιδράσεις στὴν πολύκροτη συγγραφή του γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Πλάτωνος ἀπέναντι στὸν Ἀριστοτέλη[2].

---

1. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος στὰ ἱδρυτικὰ κείμενα τῆς «Ἐλευθέρας Σχολῆς Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων», τὴν ὁποία ἐγκαινιάζει τὸν Ἰανουάριο 1975 στὴ Μαγούλα Σπάρτης, κοντὰ στὸ Μυστρᾶ (βλ. π.χ. τὴν ἀναγγελία στὸ Bulletin de la F.I.S.P., Numéro d'hiver 1974 / 75 : *Pléthon, dernier philosophe de Byzance et fondateur du mouvement de la Renaissance, premier grand philosophe néo-grec*). Στὸ πρώτης σημασίας γιὰ τὴ σύγχρονη πνευματική μας ζωὴ αὐτὸ γεγονὸς ἀφιερώνεται ἡ παροῦσα ἐργασία, καθὼς τοῦ ὀφείλει ἄλλωστε τὴ γένεσή της. Εὐχὴ καὶ προσδοκία ὅλων εἶναι, κοντὰ στὴ μακρὰ καὶ γόνιμη διδακτικὴ προσφορὰ τοῦ ἱδρυτοῦ τῆς Ἐλευθέρας Σχολῆς Φιλοσοφίας καὶ στὴ νέα αὐτὴ πνευματική του ἔπαλξη, νὰ συντελεσθῆ ὑπὸ τὴν αἰγίδα του καὶ ἡ πρώτη κριτικὴ ἔκδοση ὅλου τοῦ ἔργου τοῦ Πλήθωνος, μιὰ καθυστερημένη ὀφειλὴ στὸ φιλόσοφο τοῦ Μυστρᾶ καὶ στὴ βυζαντινὴ φιλοσοφική μας παράδοση.

2. Τετρακόσια τριάντα χρόνια μετὰ τὴν τυπογραφικὴ δημοσίευσή του (B. Donatus, Venetiis 1540), τετρακόσια ἀπὸ τὴ λατινικὴ μετάφρασή του (G. Chariander, Basileae 1574) καὶ ἑκατὸ καὶ πλέον ἀπὸ τὴν ἀνατύπωση στὴν P.G. τοῦ Migne (τ. 160), ἔχομε μόλις ἀπὸ πέρυσι ἐπὶ τέλους σύγχρονη ἔγκυρη ἔκδοση τοῦ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* : B. Lagarde, *Le «De differentiis» de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, «Byzantion» 43 (1973), 312-343 (τὸ κείμενο στὶς σελ. 321-343· ἡ μεταγραφὴ ἀπὸ τὸν αὐτόγραφο κώδικα τοῦ Πλήθωνος εἶναι ἐξαίρετη, λείπει ὅμως δυστυχῶς τὸ Ὑπόμνημα πηγῶν σὲ ἕνα κείμενο γεμάτο ἀναφορὲς στοὺς Ἕλληνες φιλοσόφους). Ἀπὸ πρόσφατη ἐπιστολὴ τοῦ σοφοῦ μελετητοῦ τοῦ Πλήθωνος François Masai μαθαίνομε, ὅτι τὰ Σχόλια στὸ βασικὸ αὐτὸ ἔργο τοῦ φιλοσόφου μας, ποὺ ἑτοιμάζει ἀπὸ καιρὸ ὁ Abbé E. Félix, θὰ

Τὴν «Ἀπόκριση τοῦ φιλοσοφωτάτου Γεμιστοῦ» προκάλεσε ἡ γνωστὴ στὴν ἔρευνα ἀπὸ τὴν ἔκδοση τοῦ Σπ. Λάμπρου ἐπιστολὴ τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου Η΄ τοῦ Παλαιολόγου: *Τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου πρὸς τὸν φιλόσοφον Γεμιστὸν (Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακὰ* 3, Ἀθῆναι 1926, σελ. 330)[3]. Ἄγνωστο γιατί, ὁ Λάμπρος δὲν περιέλαβε στὴ Συλλογή του καὶ τὴν ἀπάντηση τοῦ Πλήθωνος, ποὺ σώζεται στὸ ἴδιο χειρόγραφο (283/CCLXX) τῆς Συνοδικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Μόσχας (σήμερα στὸ Ἱστορικὸ Μουσεῖο) ἀμέσως μετὰ τὸ σύντομο (15 στίχοι στὸ φ. 118α) κείμενο τοῦ Παλαιολόγου[4].

Καθὼς εἶναι γνωστὲς οἱ ὡς πρὶν ἀπὸ τὴν τελευταία δεκαετία περίπου συνθῆκες ἀποκτήσεως μικροφωτογραφιῶν ἀπὸ ὡρισμένες Συλλογὲς ἑλληνικῶν χειρογράφων καὶ καθὼς πρόκειται γιὰ κείμενο, ποὺ δὲν ἐντοπίσθηκε ὡς σήμερα σὲ κανένα ἄλλο χειρόγραφο μὲ ἔργα τοῦ Πλήθωνος, ἡ ἀπάντηση τοῦ φιλοσόφου στὰ ἐρωτήματα-ἀντιρρήσεις τοῦ αὐτοκρατορικοῦ περιβάλλοντος στάθηκε ἄγνωστη ἀκόμη καὶ στὸν F. Masai, τὸν λαμπρὸ μελετητὴ τοῦ Πλήθωνος καὶ τοῦ Πλατωνισμοῦ τοῦ Μυστρᾶ[5].

Τὸ ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Πλήθωνος ἀντιμετωπίζει σὲ 133 στίχους καὶ μὲ τὴν ἴδια τάξη τὰ δύο φιλοσοφικὰ ἐρωτήματα τῆς ἐπιστολῆς τοῦ αὐτοκρά-

---

δημοσιευθοῦν εὐθὺς ὡς τὸ ἐπιτρέψη ἡ ὑγεία του, ἐνῶ ὁ καθηγητὴς D. R. Luchterman, Syracuse University, USA ἑτοιμάζει σχολιασμένη ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* καὶ ἡ B. Lagarde γαλλικὴ μετάφραση καὶ σχόλια.

3. Cod. Mosqu. Synod. 283/CCLXX (Vladimir 466), φ. 118β-119β (Archim. Vladimir, *Catalogue systématique des mss de la Bibliothèque Synodale. I. Les mss grecs* (ρωσσικά), Μόσχα 1894, σελ. 703 ἐπ.). Τὸ τμῆμα φ. 1-119 τοῦ 16ου αἰῶνος. Τὸ χειρόγραφο (συνολικὰ 460 φ.) περιέχει καὶ τὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* τοῦ Πλήθωνος (φ. 96α-105β) καὶ κυρίως ἔργα Γαληνοῦ, τὸ *Περὶ ἐνυπνίων* τοῦ Συνεσίου καὶ τοὺς Κανόνας τῆς ἐν Καρθαγένῃ Συνόδου.

4. Ἀλλ' οὔτε καὶ ἡ ἔκδοση τῆς ἐπιστολῆς εἶναι ἀρτία, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ ὑπόμνημα τῆς παρούσης ἐκδόσεως. Ὁ ἐπιμελητὴς τῆς ἐκδόσεως τοῦ τρίτου τόμου τῶν *Παλαιολογείων καὶ Πελοποννησιακῶν* Ι. Κ. Βογιατζίδης σημειώνει, ὅτι στὰ κατάλοιπα τοῦ Λάμπρου δὲν βρέθηκε τὸ φωτογραφικὸ ἀντίγραφο τοῦ κώδικος τῆς Μόσχας, ὥστε νὰ κάνη, ὅπως στὰ ἄλλα κείμενα, νέα ἀντιβολή.

5. François Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956, σελ. 337. Σήμερα χάρις στὴν πολύτιμη δραστηριότητα τοῦ Institut de recherche et d'histoire des textes τῶν Παρισίων ἡ χρησιμοποίηση χειρογράφων ἀπὸ ἀπρόσιτες ὡς χθὲς Βιβλιοθῆκες εἶναι δυνατή, καὶ ἕνα πολὺ εὐρύτερο ἀκόμη ἔργο περιμένει τοὺς μελετητὲς τῆς μεσαιωνικῆς μας Φιλοσοφίας. Τὶς δυσχέρειες στὴ μελέτη τοῦ Πλήθωνος ἀπὸ τὴν ἔλλειψη κριτικῶν ἐκδόσεων τῶν ἔργων του παρακολουθεῖ κανεὶς σ' ὅλο τὸ ἔργο τοῦ Masai, πρᾶγμα ποὺ κάνει ἀκόμη πιὸ θαυμαστὴ τὴν προσφορὰ τοῦ βιβλίου του καθὼς καὶ τοῦ πολύτιμου ἄρθρου του (μὲ τὴ συνεργασία τῆς γυναίκας του): R. et F. Masai, *L'oeuvre de Georges Gémiste Pléthon. Rapport sur les trouvailles récentes : autographes et traités inédits*, «Bull. de l'Acad. Royale de Belgique», Cl. des Lettres, 1954, 536-55. Εἶναι λυπηρὸ ὅτι ὁ πρόωρος

τορος. Τὸ πρῶτο ἀφορᾶ τὸ ἀριστοτελικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως: Ἰωάννης στιχ. 4-17 — Πλήθων στίχ. 4-46. Τὸ δεύτερο ἀναφέρεται στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ εἰδικώτερα στὸ κατὰ πόσον τὸ κατηγόρημα θνητὸς εἶναι ἀναγκαῖος ὅρος τοῦ ὁρισμοῦ αὐτοῦ: Ἰωάννης στίχ. 18-22 — Πλήθων στίχ. 47-133.

Τὴν ἀφορμὴ γιὰ τὸ πρῶτο ἐρώτημα-ἀντίρρηση ἔδωσε ἀναμφίβολα ἡ παράγρ. VII τοῦ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλήθωνα διαφέρεται* τοῦ Πλήθωνος[6], ποὺ μὲ τὸ ἔτος συγγραφῆς του (Φλωρεντία 1439) ἀποτελεῖ καὶ τὸν terminus post quem τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐπιστολῆς καὶ συνεπῶς καὶ τοῦ ἀνεκδότου κειμένου μας. Στὸ ἴδιο θέμα, δηλ. τὴν κατηγορία τοῦ Πλήθωνος κατὰ τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι ἀναιρεῖ ὁ ἴδιος τὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως μὲ τὸ νὰ δέχεται ὅτι σὲ ὡρισμένες περιπτώσεις προτάσεις ἀναμφίβολα γιὰ τὸν Πλήθωνα ἀντιφατικὲς μποροῦν νὰ συναληθεύουν ἢ νὰ συμψεύδωνται, ἔχομε τὴν ὀξεία κριτικὴ τοῦ Γεωργίου Σχολαρίου στὸ ἔργο του *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλη* (*Oeuvres Complètes* IV, σελ. 71,33-75,3) καθὼς καὶ τὴν ἀνταπάντηση τοῦ Πλήθωνος στὸ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (ἔκδ. Gass, σελ. 111,22-113,14). Τὸ κείμενο τοῦ Σχολαρίου, γραμμένο τὸ 1443 ἢ τὸ 1444, ἀποτελεῖ κατὰ τὴν κρίση μας καὶ τὸν terminus ante quem γιὰ τὴ χρονολόγηση τῆς ἀνεκδότου ἀπαντήσεως τοῦ Πλήθωνος, ποὺ πρέπει ἔτσι νὰ τοποθετηθῆ μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1440 καὶ 1443, δηλαδὴ πρὶν ἀπὸ τὴ συγγραφὴ τοῦ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (1448). Καὶ στὶς πιὸ δύσκολες ὧρες του ὁ Ἑλληνισμὸς εἶχε τὴν ἱκανότητα νὰ φιλοσοφῆ. Μὲ τὸν Πλήθωνα ὄχι μόνο γιὰ τὴν ἀλήθεια ἀλλὰ καὶ γιὰ τὶς ἱστορικές του τύχες.

Τὰ στοιχεῖα γιὰ τὸν χρονικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ἀνεκδότου κειμένου τοῦ Πλήθωνος προσφέρουν δύο σημεῖα στὴν κριτικὴ τοῦ Σχολαρίου, ποὺ δὲν ἀντιστοιχοῦν στὸ ἀφετη-

---

θάνατος τῆς R. Masai ἐματαίωσε τὴν ἔκδοση τοῦ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* τοῦ Πλήθωνος. Γιὰ τὴν ποιότητα τῶν κειμένων, ποὺ ὡς χθὲς χρησιμοποιούσαμε ἢ χρησιμοποιοῦμε ἀκόμη, ἀρκεῖ μιὰ πρόχειρη σύγκριση τοῦ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* στὶς ἐκδόσεις Donatus καὶ Lagarde ἢ τὸ γεγονὸς π.χ. ὅτι ἡ ὀρθὴ τάξη τῶν παραγράφων τοῦ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* δὲν εἶναι ἡ τυπωμένη στὴ μοναδικὴ ἔκδοση τοῦ W. Gass, Breslau 1844, ἀλλὰ ἡ ἀκόλουθη : 1-104, 249-346, 105-248! Ἐξ ἄλλου τὸ κριτικὸ ὑπόμνημα τῶν ἀποσπασμάτων, ποὺ περιλάβαμε στὸ Παράρτημα τῆς παρούσης ἐκδόσεως, δείχνει καθαρὰ τὴν κακὴ ποιότητα τοῦ ἀπογράφου, ποὺ χρησιμοποίησε ὁ Gass, ἂν ὄχι καὶ τὴ δική του εὐθύνη.

6. Στὴν ἔκδοση Donatus (1540) καὶ Migne. Στὴν ἔκδοση Lagarde, ἀπὸ τὸν αὐτόγραφο κώδικα Marcianus 517, «Byzantion» 43 (1973) 326,9-16. Βλ. τὸ κείμενο τῆς παραγράφου αὐτῆς στὸ Ὑπόμνημα τῆς ἐκδόσεως τῆς ἐπιστολῆς Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου, πιὸ κάτω σελ. 349.

ριακὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος (1439), τὰ συναντοῦμε ὅμως στὴν ἀπάντησή του πρὸς τὸν Ἰωάννη Παλαιολόγο, προδίδουν συνεπῶς γνώση καὶ τοῦ κειμένου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν Σχολάριο. Πρόκειται, πρῶτον, γιὰ τὴν κατηγορία τῆς ἀσαφείας, ποὺ ἀποδίδει ὁ Πλήθων στὸν Ἀριστοτέλη σχετικὰ μὲ ὡρισμένες περιπτώσεις ἀντιφατικῶν προτάσεων (στίχ. 20 : *ἀσαφείᾳ ἐνταῦθα τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου συγκαλύπτων*), γιὰ τὴ διάκριση, δεύτερον, μεταξὺ *ἀποφάσεως ἁπλῶς* καὶ *καταφάσεως ἐκ τῆς τοῦ ἀποφατικοῦ μεταθέσεως* (στίχ. 26 ἑπ.).

Στὴν κατηγορία τοῦ Πλήθωνος γιὰ σκόπιμη ἀσάφεια τοῦ Ἀριστοτέλους ἀναφέρεται ὁ Σχολάριος στὴν ἀντίκρουση τοῦ Πλήθωνος μὲ τὰ ἑξῆς χαρακτηριστικά : *καὶ εἰ ταῦτα ἀσάφειάν τινα τοῖς ἐκείνου λόγοις ποιεῖ, αὐτὸς μὲν Πλήθων οἰέσθω ὅ,τι καὶ βούλοιτο, ἐγὼ δὲ καὶ ἐπαινῶ τούτου ἕνεκα Ἀριστοτέλη* ... (τὸ πλῆρες κείμενο καὶ τὴ σχετικὴ ἐνότητα βλ. στὸ Παράρτημα σχετικῶν κειμένων τῆς παρούσης ἐκδόσεως, σελ. 361, στίχ. 29 ἑπ.). Ἐξ ἴσου χαρακτηριστικὰ εἶναι καὶ τὰ ἀκόλουθα ἀπὸ τὸ ἴδιο ἔργο τοῦ Σχολαρίου στὸ θέμα τῆς *καταφάσεως ἐκ τῆς τοῦ ἀρνητικοῦ μεταθέσεως* : *Ποῦ γὰρ ἡ τοῦ λόγου χρῆσις τὴν κατὰ τὸ προσδιωρισμένον καὶ ἀπροσδιόριστον ἐπιγιγνώσκει διαφορὰν καὶ τὰς τοῦ ἀρνητικοῦ μεταθέσεις καὶ τὰ τοιαῦτα;* (Παράρτημα, σελ. 363, στίχ. 101 ἑπ.).

Τέλος μπορεῖ νὰ παρατηρηθῆ ὅτι ὁ Σχολάριος στὸ ἔργο του τοῦ 1443/44 ἀρχίζει τὴν ἀντίκρουση τοῦ Πλήθωνος στὸ θέμα τῆς ἀντιφάσεως μὲ τὸ ἴδιο χωρίο τοῦ Ἀριστοτέλους (*Περὶ ἑρμηνείας* 17 b 26), τὸ ὁποῖο παραθέτει ὁ Πλήθων στὴν «Ἀπόκρισή» του πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον (στίχ. 10 ἑπ.).

Ἡ παραπάνω χρονικὴ ἀκολουθία τῶν κειμένων ἐνισχύεται τόσο ἀπὸ τὴ συσχέτιση πληθωνικῶν στοιχείων, κοινῶν στὴν ἀνέκδοτη ἀπάντηση πρὸς Ἰωάννην καὶ στὴν ἀνταπάντηση πρὸς Σχολάριον[7], ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ ἱστορικὸ δεδομένο, ὅτι ὁ Σχολάριος ἀνήκει στὸ αὐτοκρατορικὸ περιβάλλον καὶ ἔλαβε ἀσφαλῶς ἄμεση γνώση τῆς *Πρὸς ἠρωτημένα ἀποκρίσεως* τοῦ Πλήθωνος, ἂν δὲν εἶναι ὁ ἴδιος καὶ ὁ κύριος ἐμπνευστὴς τῆς ἀντιρρητικῆς ἐπιστολῆς τοῦ Ἰωάννου πρὸς τὸν φιλόσοφο[8].

---

7. Βλ. κυρίως τὰ περὶ κινήσεως τῆς *μιᾶς καὶ πρεσβυτάτης ὕλης* τῶν ἄστρων (*αὐξήσεως καὶ φθίσεως, ἐπιρροῆς καὶ ἀπορροῆς*) καθὼς καὶ τὴν πολεμικὴ κατὰ τοῦ (*καινοῦ, κεκαινοποιημένου*) *πέμπτου σώματος* τοῦ Ἀριστοτέλους : *Πρὸς ἠρωτημένα ἀπόκρισις*, στίχ. 49-88 — *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις* (Παράρτ., σελ. 367, στίχ. 52-94).

8. Τὴ σύμπραξη τοῦ αὐτοκρατορικοῦ περιβάλλοντος στὴ σύνταξη τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὸν Πλήθωνα μαρτυρεῖ καὶ ἡ ἀπροσδόκητη ἀλλαγὴ προσώπου στὴ διατύπωση τοῦ δευτέρου ἐρωτήματος, ὅπου καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ αὐτοκράτορος ὡς νεοφωτίστου (στίχ. 19 : *Καὶ ὁ Παλαιολόγος ὁ κῦρ Ἰωάννης ὁ νεοφώτιστός φησιν, ὡς ἔγραψας ἄλλοτε* ...) — νεοφώτιστος στὴ φιλοσοφία προφανῶς, ἂν στὸ ἐπίθετο δοῦμε τὴ διάθεση γιὰ ἀναγνώριση τοῦ Πλήθωνος ὡς τοῦ κατ' ἐξοχὴν φιλοσόφου ἢ τὸ σεβασμὸ στὴ μνήμη καὶ τὴ φήμη τοῦ πατρὸς καὶ προκατόχου του στὸ θρόνο, τοῦ *φιλοσόφου βασιλέως* Μανουήλ. — Ἐκτὸς τοῦ Σχολαρίου τὴν ἴδια ἐποχὴ στὴν πρωτεύουσα καὶ μὲ τὰ ἴδια αἰσθήματα ἀπέναντι στὸν Πλήθωνα μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε καὶ τὸν Ματθαῖο Καμαριώτη († 1490), μαθητὴ τοῦ Σχολαρίου καὶ συγγραφέα ἀργότερα δύο λόγων κατὰ τοῦ Πλήθωνος περὶ τύχης (*Λόγοι δύο πρὸς Πλήθωνα περὶ εἱμαρμένης*, ἔκδ. H. S. Reimer, Leyde 1721).

Στὸ δεύτερο ἐρώτημα, τὸ διατυπωμένο συνοπτικώτατα καὶ σὲ τρίτο πρόσωπο (βλ. σημ. 7), ὁ Πλήθων ἀπαντᾶ πολὺ διεξοδικώτερα (85 στίχοι). Ἐδῶ ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴ διατύπωση τοῦ ἐρωτήματος-ἀντιρρήσεως τοῦ αὐτοκράτορος δὲν μπορεῖ νὰ ἐντοπισθῆ μὲ τὴν ἴδια εὐχέρεια, ὅσο κι ἂν βασικὰ στοιχεῖα τῆς ἀπαντήσεως τοῦ φιλοσόφου στὸ θέμα αὐτὸ ἔχομε σὲ τέσσερα τουλάχιστον ἄλλα προγενέστερα ἢ μεταγενέστερα κείμενα τοῦ Πλήθωνος. Ἡ διαφοροποίηση τῆς ἀφορμῆς γιὰ τὸ ἐρώτημα αὐτὸ ἀπὸ τὸ προηγούμενο — καὶ ἑπομένως καὶ ἀπὸ τὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* — εἶναι φανερὴ στὴν ἔκφραση *ἔγραψας ἄ λ λ ο τ ε*. Ἡ δήλωση αὐτὴ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἄποψη ἀκριβῶς, ποὺ κυρίως φαίνεται νὰ ἀποδοκιμάζη ὁ Ἰωάννης Παλαιολόγος καὶ τὸ περιβάλλον του — ὅτι δηλ. *τὸ θνητὸν* στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο ὅρο (*ἀναγκαίως κεῖται*), ἐπειδὴ αὐτὸ ἀκριβῶς διακρίνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ οὐράνια σώματα — δὲν ἀπαντᾶται σὲ κανένα ἀπὸ τὰ γνωστά μας ἔργα τοῦ Πλήθωνος, ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἔνσταση τοῦ αὐτοκρατορικοῦ περιβάλλοντος βρίσκεται σὲ κείμενο τοῦ Πλήθωνος, ποὺ δὲν διασώθηκε.

Ἐξ ἄλλου οὔτε τὴ συνέχεια, ποὺ εἶχε ἡ ἀντιδικία στὸ θέμα τῆς λογικῆς ἀντιφάσεως, φαίνεται νὰ εἶχε ἡ συζήτηση τοῦ δευτέρου θέματος τῆς αὐτοκρατορικῆς ἐπιστολῆς γιὰ τὸ στοιχεῖο τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ἐκεῖ ὁ Πλήθων ἀντιμετωπίζει νέα κριτικὴ — τοῦ Σχολαρίου τὴ φορὰ αὐτὴ — καὶ ἐπιμένει στὴ δική του κριτικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας. Ἐδῶ ἡ διαφωτιστικώτατη καὶ ἐμπνευσμένη ἀπάντησή του — μὲ τὸν ὡλοκληρωμένο ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου (στίχ. 95: *ζῷον ἀθάνατον θνητῇ κοινωνεῖν φύσει πεφυκὸς*) καὶ τὴν ἐμφαντικὴ ὑπογράμμιση τῆς ὑπεροχῆς τοῦ ἀθανάτου στοιχείου (στίχ. 98 *ἐν τῷ θείῳ τε αὐτοῦ καὶ ἀθανάτῳ ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου*, στίχ. 131 *τὸ κυριώτατον αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἐν τῷ θείῳ αὐτοῦ*) — πρέπει νὰ ἱκανοποίησε τοὺς ἰδεολογικούς του ἀντιπάλους.

Ἀπὸ τὴ σχετικὴ διαπραγμάτευση μόνον οἱ ἐπὶ μέρους ἀπόψεις τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὴν ὕλη τῶν οὐρανίων σωμάτων καὶ τὴν κίνηση καὶ μεταβολή της σ' αὐτὰ συζητοῦνται καὶ ἀργότερα στὰ κείμενα τοῦ Σχολαρίου κατὰ Πλήθωνος καὶ τοῦ Πλήθωνος κατὰ Σχολαρίου (βλ. σημ. 7 καὶ Παράρτ., σελ. 367). Τέλος ἡ βασικὴ θέση τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὴ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου (*ἀθανάτου τε καὶ θνητοῦ μίξις ἐν ἡμῖν*) ἔρχεται ἀκόμη μία φορὰ στὸ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις* (βλ. Παράρτ., σελ. 371 ἑπ.), ἀλλὰ ἐδῶ συνδεδεμένη μὲ τὸ κεντρικῆς βέβαια σημασίας γιὰ τὴ διπλῆ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἐπιχείρημα τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς τελειότητος τοῦ σύμπαντος (*σύνθετόν τι χρῆμα ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τῷ θεῷ μεμηχανημένον, σύμφορον τὸ τοιοῦτον τῇ τοῦ παντὸς τελειότητι*). Μὲ τὴν ἴδια ἀφετηρία ἀσκεῖται ἀκόμη ὀξύτατη κριτικὴ στὸν Ἀριστοτέλη, ἐπειδὴ ἐκεῖνος, θεμελιώνοντας τὶς *κατ' ἀρετὴν πράξεις* σὲ δεοντολογικὴ βάση δὲν δί-

νει κανένα κριτήριο γιὰ τὸ πῶς πρέπει νὰ νοηθῆ *τὸ δέον καὶ τὸ οὐ δέον*, ἐνῶ αὐτὸ κατὰ τὸν Πλήθωνα πρέπει νὰ βασίζεται στὸ καλόν, ποὺ γιὰ τὸν ἄνθρωπο συνίσταται στὸ *ἕπεσθαι τῷ θείῳ*[9].

Τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ἀνεκδότου κειμένου τοῦ Πλήθωνος καὶ τῶν ἄλλων σχετικῶν μὲ τὰ θέματα ποὺ συζητοῦνται σ' αὐτὸ κειμένων διαγράφεται ὡς ἑξῆς.

Στὸ πρῶτο θέμα, τῆς παραβιάσεως ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη τοῦ ἀξιώματος τῆς ἀντιφάσεως, ἡ κριτικὴ ποὺ εἶχε ἀσκήσει ὁ Πλήθων μὲ τρόπο σύντομο καὶ πυκνὸ στὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*[10], φαίνεται τώρα ἀπὸ τὴν ἀνέκδοτη ἐπιστολή του ὅτι ἔχει ὡς στόχο τὸ κατ' ἐξοχὴν κρίσιμο σκέλος τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὁρισμοῦ, *Περὶ ἑρμηνείας* 17 b 29-30 *ὅσαι (ἀντιφάσεις) ἐπὶ τῶν καθόλου μὴ καθόλου οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθὴς ἡ δὲ ψευδής*[11]. Εἶναι ἡ περίπτωση τῶν προτάσεων, γιὰ τὶς ὁποῖες ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος γνωρίζει ὅτι ἡ διδασκαλία του μπορεῖ νὰ ἐπικριθῆ ὡς ἄτοπη (17 b 34 *δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι* ...). Τὰ σχετικὰ παραδείγματα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐδῶ (17 b 31-34) εἶναι: *ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς — οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς* καὶ *ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς — οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός*.

---

9. Βλ. Παράρτ., σελ. 371,11. Στόχος τοῦ Πλήθωνος εἶναι τὰ *Ἠθικὰ Νικομάχεια* (Z 1 καὶ 13), πρὸς τὰ ὁποῖα ρητὰ ἀντιδιαστέλλει τὴ διδασκαλία τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημείων* (H 14-15), ποὺ τὴν χαρακτηρίζει *εὐσεβεστέραν ... οὐκέτι μέντοι καὶ ἑαυτῷ σύμφωνον*.

10. Βλ. τὴν αὐτοβιογραφικὴ παρέκβαση τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ στὸ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (παράγρ. 328-330 Gass), ὅπου ἐκθέτει τὶς συνθῆκες ὑπὸ τὶς ὁποῖες ἐγράφη τὸ ἔργο στὴ Φλωρεντία καὶ ἐξηγεῖ τὸ σύντομο καὶ συνοπτικὸ χαρακτῆρα τοῦ ἔργου: *οὐ γὰρ οὐδὲ πάνυ σπουδάσασιν ἐκεῖνα συνεγράφη, ἀλλὰ νοσήσασιν ἐν Φλωρεντίᾳ, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, καὶ ἔκ τε τῆς οἰκίας ἐν ᾗ ἐσκηνοῦμεν συχνῶν ἡμερῶν οὐ προῖοῦσι καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς ἀλύουσιν, ἅμα μὲν καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς ἐς τὴν ἀλύην παραμυθουμένοις, ἅμα δὲ καὶ τοῖς Πλάτωνι προσκειμένοις χαριζομένοις συνεγράφη* ... (βλ. Παράρτ., σελ. 365,31 ἑπ.).

11. Ἡ ἁπλοποιημένη ἔνσταση τοῦ Ἰωάννου Παλαιολόγου συνοψίζεται στό: *θαυμαστόν, εἰ τὰς ἀπροσδιορίστους ἀντὶ τῶν προσδιωρισμένων λαμβάνεις*. Προηγουμένως ἔχει γίνει λόγος γιὰ τὶς ἀπροσδιόριστες (μερικὲς) προτάσεις τοῦ τύπου *«ἄνθρωπος κάθηται» — «ἄνθρωπος οὐ κάθηται»* (17 b 24-26), καθὼς καὶ γιὰ κάποιες ἄλλες ἀπροσδιόριστες, «ποὺ ἰσοδυναμοῦν μὲ τὶς μερικὲς» καὶ ποὺ φαίνεται ὅτι εἶναι οἱ γενικές, οἱ ὁποῖες λαμβάνονται ὡς μερικὲς μὲ τὴν προσθήκη τοῦ *«τις»* (17 b 29-30). Καὶ εἶναι βέβαια φανερό, ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος δὲν ἀφορᾶ τὶς μερικὲς προτάσεις, ποὺ συνιστοῦν ἀναμφίβολα ἐναντίωση καὶ ὄχι ἀντίφαση. Γι' αὐτὸ καὶ παραμερίζει ἐξ ἀρχῆς τὸ σκέλος αὐτὸ τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὁρισμοῦ: *τὸν μέντοι Ἀριστοτέλη οὐκ ἐπὶ τοιούτου τινὸς τὸν λόγον ποιούμενον ἔπειτα συναληθεύειν ἀξιοῦν τὴν ἀντίφασίν φαμεν* (στίχ. 6-8).

Οἱ ἀντίπαλοι τοῦ Πλήθωνος χωρὶς ἰδιαίτερο προβληματισμὸ ὀνομάζουν καὶ τὶς προτάσεις αὐτὲς *ἀπροσδιορίστους* (Ἰωάννης), *ἀδιορίστους* ἢ *ἐν τῷ λόγῳ ἀντιθέσεις* (Σχολάριος), οἱ ὁποῖες *οὐδὲ ἀντιφάσεις εἰσὶν εἰ μὴ ὁμωνύμως, ἐπειδὴ ἰσοδυναμοῦσι ταῖς μερικαῖς* (Ἰωάννης). Δέχονται δηλ. ἐκεῖνοι ὅτι κι ἐδῶ τόσο ἡ *κατάφασις* (ἐφ' ὅσον δὲν παρατίθεται τὸ *πᾶς*) ὅσο καὶ ἡ *ἀπόφασις* λαμβάνονται ὡς μερικές.

Ἡ θέση τοῦ Πλήθωνος εἶναι ὅτι ἡ ἀπόφαση *οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς* ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν *οὐδεὶς ἔστιν ἄνθρωπος λευκός*, ἔχομε δηλ. ἐδῶ ἀπόλυτη ἄρνηση καὶ ἄρα μία καθολικὴ πρόταση, ποὺ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ συναληθεύῃ ἢ νὰ συμψεύδεται μὲ τὴν κατάφαση. Ἀντίθετη ἑρμηνεία ὁδηγεῖ στὴν ἀναίρεση τοῦ ἀξιώματος τῆς ἀντιφάσεως, καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ κατηγορία τοῦ Πλήθωνος κατὰ τοῦ Ἀριστοτέλους, ποὺ εἰσάγει τὶς προτάσεις αὐτὲς ὡς ἐναντιώσεις καὶ ὄχι ὡς ἀντιφάσεις.

Ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Πλήθωνος ἐδῶ — ἐκτὸς ἀπὸ τὴν *κοινὴν τοῦ λόγου χρῆσιν*, τὴν ὁποία προβάλλει στὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης* (326,15 Lagarde) καὶ τὴν ὁποία ἐπικαλεῖται καὶ στὸ τέλος τοῦ πρώτου μέρους τῆς «Ἀποκρίσεως» (στίχ. 40 ἐπ.)[12] — βασίζεται στὴ χρήση τοῦ *ἔστι* ὡς τρίτου ὅρου τῆς προτάσεως στὶς ἐπίμαχες περιπτώσεις (στίχ. 8 : *ἐπ' ἐκείνων μᾶλλον, ἐν οἷς τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορούμενον ἐστί*. Βλ. *Περὶ ἑρμην.* 19 b 19 ἐπ.[13]).

Ὁ Ἀριστοτέλης στὸ σκέλος αὐτὸ τοῦ ὁρισμοῦ του γιὰ τὴν ἀντίφαση σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ χρήση τοῦ *ἔστι* πιστεύει, ὅτι ἡ μετάθεση τοῦ ἀποφατικοῦ (*ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς - οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς - ἔστιν οὐ λευκὸς ἄνθρωπος*) δημιουργεῖ τὴ δυνατότητα, τὸ ἴδιο ὑποκείμενο νὰ διαφοροποιῆται σὲ χρόνο διάφορο (*οὐχ ἅμα*) : *οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς - ἔστιν αἰσχρὸς - ἔστιν οὐ καλὸς* (17 b 32 ἐπ.). Οἱ προτάσεις «ὑπάρχει ὅμορφος ἄνθρωπος» καὶ «ὑπάρχει ἄσχημος ἄνθρωπος, ποὺ δὲν εἶναι ἀκόμη ὅμορφος» μποροῦν ὡς μερικὲς πλέον προτάσεις νὰ εἶναι καὶ οἱ δύο ἀληθεῖς, χωρὶς νὰ ἔχωμε ἀπο-

---

12. Ὁ Πλήθων προσθέτει ἐδῶ ὅτι ὄχι μόνον *ἡ κοινὴ Ἑλλήνων χρῆσις ὡς καθόλου πάσαις ταῖς τοιαύταις χρῆται ἀποφάσεσιν*, ἀλλ' ὅτι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ σ' ὅλα τὰ ἔργα του τὴ διατύπωση αὐτὴ (ἀναφέρονται καὶ δύο παραδείγματα ἀπὸ τὶς *Κατηγορίες* καὶ τὰ *Φυσικά*). — Ἐπίμονη εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ Σχολαρίου νὰ μειώσῃ τὴ σημασία τοῦ ἐπιχειρήματος τῆς κοινῆς χρήσεως τοῦ λόγου. Βλ. Παράρτ., σελ. 360, στίχ. 11 : *ἐπὶ δὲ τὴν κοινὴν τοῦ λόγου χρῆσιν μάλιστα καταφεύγει ...*, στίχ. 79: *ἅμα καὶ τὸ ἔθος τοῦ λόγου πρὸς συνηγορίαν ἁρπάζοντες ...*, στίχ. 99 ἐπ. : *χαλεπὸν δὲ ... τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν τοῦ γε ἀπὸ τοῦ λόγου συμβαίνοντος ἰσχυροτέραν ἐν τοῖς τοιούτοις ποιεῖσθαι.*

13. Ἕνα ἐπὶ μέρους πρόβλημα ἀποτελεῖ ἡ σημασία τοῦ *ἔστι* ἐδῶ. Ὁ Πλήθων προφανῶς δέχεται ὑπαρκτικὴ — καὶ ὄχι συνδετικὴ — τὴ σημασία του, πρᾶγμα ποὺ ἐνισχύει τὴν ἰσοδυναμία τοῦ *οὐκ ἔστιν* μὲ τὸ *οὐδεὶς ἐστιν*. Ἀπὸ τοὺς νεωτέρους ὑπαρκτικὴ σημασία ὑποστηρίζει ὁ Waitz (1844) : *not as a copula; there is a just man.* Οἱ Rolfes (1925) καὶ Edghill (1928) δέχονται τὸ ἀντίθετο.

μένως ἀντίφαση. Πρόκειται γιὰ τὴ δεύτερη ἀπὸ τὶς δυνατότητες νὰ ἀρθῆ ἡ ἀντίφαση. Ἡ πρώτη εἶναι ἐκείνη, ὅπου διάφορο εἶναι τὸ ὑποκείμενο τῆς προτάσεως[14].

Κατὰ τὸν Πλήθωνα στὶς ἀποφάσεις, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ μετάθεση τοῦ ἀποφατικοῦ[15], ἐκεῖνο ποὺ ἀποφάσκεται εἶναι ἡ ὕπαρξη τῶν ἀτομικῶν ὑποκειμένων (στίχ. 37 : *τὸ εἶναι τῶν συντεταγμένων*), ἐπομένως πρόκειται γιὰ προτάσεις τῆς περιπτώσεως τοῦ 17 b 28 (*ἔστι Σωκράτης λευκὸς - οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός*). Ὥστε εἴτε μὲ καθολικὲς ἰσοδυναμοῦν οἱ ἐπίμαχες προτάσεις (*οὐδείς*) εἴτε μὲ ἀτομικὲς (*τόδε*), ποὺ ἀναφέρονται στὸ ἴδιο ὑποκείμενο σὲ διάφορο χρόνο, κατὰ κανένα τρόπο δὲν μποροῦν νὰ ληφθοῦν ὡς μερικὲς γιὰ νὰ ἀρθῆ ἡ ἀντίφαση[16]. Καὶ εἶναι γεγονὸς ὅτι ὁ Πλήθων διακόπτει τὸ σχετικὸ παράθεμα ἀπὸ τὸ *Περὶ ἑρμηνείας* (στίχ. 12-22) ἀκριβῶς στὸ κρίσιμο σημεῖο τοῦ ἀριστοτελικοῦ ὁρισμοῦ, ποὺ γιὰ τὴν ὀρθὴ κατανόησή του προειδοποιεῖ ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος[17], ἀποσιωπᾶ δηλ. τὸ ἀριστοτελικὸ σχόλιο *δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι ...*, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι μόνος αὐτὸς ἐπεσήμανε ἐδῶ καὶ συζητεῖ *τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου*, ὅπως λέει (στίχ. 27), ἀποδίδοντας μάλιστα σ' αὐτὸ τὴν ἐλλειπτικὴ καὶ ἀσαφῆ διατύπωση τοῦ Ἀριστοτέλους.

Πρόκειται βέβαια στὸ ἐπίμαχο χωρίο τοῦ *Περὶ ἑρμηνείας* γιὰ μιὰ προσπάθεια τοῦ Ἀριστοτέλους νὰ ὁλοκληρώση τὴ λογικὴ ἐπεξεργασία τοῦ ἀξιώματος τῆς ἀντιφάσεως μὲ τὴ μ ε τ α φ υ σ ι κ ὴ ἀρχὴ τοῦ *δυνάμει* καὶ *ἐνεργείᾳ* (αὐτὸ ποὺ πάει νὰ γίνη δὲν εἶναι ἀκόμη ἐκεῖνο : *καὶ εἰ γίγνεταί τι,*

---

14. Τὴν κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος στὴ δυνατότητα αὐτὴ τῆς ἄρσεως τῆς ἀντιφάσεως ἔχομε στὴν ἀνταπάντησή του πρὸς τὸν Σχολάριο. Βλ. Παράρτ. σελ. 364, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις*, στίχ. 4-18 : *Καί τίς ἐστιν ὅς, ὡς «οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς» ἀκούσας, περὶ ξύλου τοῦτο ἢ λίθου οἰήσεται λέγεσθαι, μὴ ξύλου ἢ λίθου εἰρημένου ...*; Ἡ ὀξύτατη αὐτὴ κριτικὴ καταλήγει : *Ἀλλὰ τοῦτο Ἀριστοτέλους καταγέλαστον, τὸ ἐκ τῶν οὐ λεγομένων τὸ τῶν ἀποφάσεων ψεῦδος ἢ ἀλήθειαν ἀξιοῦν κρίνεσθαι καὶ οὐκ ἐκ μόνων τῶν λεγομένων· τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὡς καὶ σμικρὸν μόριον λόγου ἔσθ' ὅτε προστεθὲν ἐς τουναντίον τὸν λόγον περιέτρεψεν;*

15. *Περὶ ἑρμηνείας* 19 b 24-30. Τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλους : *ἔστιν δίκαιος ἄνθρωπος — οὐκ ἔστιν δίκαιος ἄνθρωπος, ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος — οὐκ ἔστιν οὐ δίκαιος ἄνθρωπος.*

16. Ἡ πυκνότατη διατύπωση τῆς θέσεως αὐτῆς τοῦ Πλήθωνος, ὅταν ἔθεσε γιὰ πρώτη φορὰ τὸ πρόβλημα τῆς ἀντιφάσεως στὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης ...*, εἶναι : *οὐ γὰρ ἡ ἀπροσδιόριστος ἀπόφασις τὴν ἐν μέρει προσδιωρισμένην δύναται ἀλλὰ τὴν κ α θ ό λ ο υ ἀπόφασιν, ἅτε μ ε ρ ι κ ῆ ς ο ὖ σ α κ α τ α φ ά σ ε ω ς ἀπόφασις.*

17. Γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ χωρίου ἀπὸ τὴ σύγχρονη ἔρευνα βλ. τὴ σαφῆ μετάφραση καὶ τὸ σχετικὸ σχόλιο τοῦ E. Rolfes, *Aristoteles, Kategorien — Lehre vom Satz*, Hamburg 1962 (= 1825). Ἡ σημ. 14 (σελ. 123) : *Die Sätze können erstens nebeneinander bestehen, sofern es sich nicht um denselben, zweitens, sofern es sich zwar um denselben Menschen handelt, aber nicht um seine Beschaffenheit oder seinen Zustand zur selben Zeit.*

καὶ οὐκ ἔστιν, 17 b 33), ἀλλ' ὁ Πλήθων, ὅπως φαίνεται, μένει στὰ αὐστηρὰ λογικὰ πλαίσια τοῦ περιεχομένου τῶν προτάσεων. Γι' αὐτὸ καὶ ἀπὸ τὴ συνέχεια, ποὺ εἶχε ἡ ἀντιδικία του μὲ τὸν Σχολάριο καὶ στὸ θέμα τῆς ἀντιφάσεως, ἐνδιαφέρον δὲν ἔχουν τόσο τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Σχολαρίου ἐναντίον τοῦ ταυτισμοῦ τοῦ *οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς* μὲ τὸ *οὐδεὶς ἄνθρωπος καλός*, καὶ γενικὰ ἡ θέση του, ὅτι ἐδῶ ἔχομε *φαινομένας* καὶ ὄχι *ἀληθεῖς* ἀντιφάσεις, ὅπως καὶ ἀντίστροφα ἡ μερικὴ ἀντίκρουσή τους ἀπὸ τὸν Πλήθωνα (βλ. τὰ πλήρη κείμενα στὸ Παράρτημα, σελ. 360-365), ὅσο ἡ διορατικὴ καὶ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ Σχολαρίου τελικὴ ἀναφορά του στὴ συμπλήρωση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀντιφάσεως στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* (... *ἐν δὲ τοῖς Μ.τ.φ. ἰσχυροτάτοις λόγοις αὐτὴν ἀποδείκνυσι καὶ τοὺς ἐναντιουμένους ἐλέγχει λόγους*).

Τὸ δεύτερο θέμα τοῦ ἀνεκδότου κειμένου τοῦ Πλήθωνος ἔθεσε ὁ Ἰωάννης Παλαιολόγος μὲ τὴν ἄποψή του, ὅτι τὸ στοιχεῖο τοῦ θνητοῦ δὲν εἶναι ἀναγκαῖο στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, γιὰ νὰ τὸν διακρίνη ἀπὸ τὰ (*ἀνώλεθρα*) οὐράνια σώματα, ὅπως ἔγραψε κάποτε ὁ Πλήθων. Καὶ δὲν εἶναι ἀναγκαῖο, ἐπειδὴ κατὰ τὸν Ἰωάννη τὰ ἄστρα δὲν εἶναι παρὰ μόνον *ὁμωνύμως* ζῶα, ἀφοῦ δὲν διαθέτουν θρεπτικὴ ψυχή, ποὺ στὸν ὁρισμὸ τοῦ ζώου σημαίνει τὸ ἔμψυχο.

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Πλήθωνος διακρίνει πρῶτα τὸ *ἔμψυχον* ἀπὸ τὸ *θρεπτικόν*. Τὸ ἔμψυχο εἶναι γένος καὶ τοῦ λογικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ θρεπτικοῦ, καὶ ὅπως τὰ θηρία δὲν ἔχουν λογικό, εἶναι ὅμως ἔμψυχα ζῶα, ἔτσι καὶ τὰ ἄστρα, κι ἂν ὑποτεθῆ ὅτι δὲν ἔχουν τὸ θρεπτικό, ἀνήκουν ὡστόσο ἐξ ἴσου ὅπως καὶ τὰ θηρία στὸν ὁρισμὸ τοῦ ζώου (στίχ. 51-57). Τὸ ὀρθὸ ὅμως εἶναι ὅτι καὶ τὰ οὐράνια σώματα ἔχουν ὡς ἔμψυχα θρεπτικὴ ψυχή[18], μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἡ θρέψη σ' αὐτὰ ἀντιπροσωπεύει κίνηση καὶ μεταβολὴ μὲ ἰσοδύναμη αὔξηση καὶ φθίση, ἐνῶ ἐξ ἄλλου ἡ ἀφθαρσία τους (*τὸ ἀνώλεθρον*) ὀφείλεται ὄχι στὴν ὕλη τους, ποὺ καθ' ἑαυτὴν εἶναι κι ἐκείνη μεριστὴ καὶ διαλυτή, ἀλλὰ στὴ δύναμη καὶ τὴν τελειότητα τοῦ εἴδους, τῆς μορφῆς των (στίχ. 58-88).

Ἡ ἐπὶ μέρους ἐπιχειρηματολογία τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς κινήσεως καὶ μεταβολῆς τῆς *μιᾶς καὶ πρεσβυτάτης ὕλης* στὰ οὐράνια σώματα μᾶς εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὸ μεταγενέστερο ἔργο του *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* (βλ. Παράρτ., σελ. 365 ἑπ.). Ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἔχει ἐδῶ ἡ πολεμικὴ τοῦ φιλοσόφου κατὰ τοῦ *πέμπτου σώματος* τοῦ Ἀριστοτέλους (στίχ. 60-66), γνωστὴ ἐπίσης ἀπὸ τὸ *Περὶ ὧν*

18. Χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι ὁ Πλήθων χρησιμοποιεῖ πάντα στὸ κείμενό του αὐτὸ τὸν ὅρο *θρεπτικὴ ζωὴ* ἀντὶ *θρεπτικὴ ψυχὴ* (στίχ. 50, 59 καὶ 88).

Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, παράγρ. XIV (330,7-331,15 Lagarde). Στὴν ἴδια παράγραφο ὁ Πλήθων κατηγορεῖ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ γιὰ τὸ ὅτι θεωρεῖ τὰ ἄστρα ἄφθαρτα ὄχι γιὰ τὴν ποιότητα τῆς ψυχῆς των — ποὺ καὶ πάλι δὲν συμβιβάζεται μὲ τὴν ἀξίωσή του νὰ μένουν *τὸν ἅπαντα χρόνον ἀκίνητα* (βλ. παράγρ. XV) —, ἀλλὰ γιὰ τὸ καινοφανὲς *πέμπτον σῶμα*[19], ἀπὸ τὸ ὁποῖο τὰ θέλει κατασκευασμένα[20].

Σύμφωνα λοιπὸν μὲ τὰ παραπάνω τὸ θνητὸ δὲν ἀποτελεῖ πλεονασμὸ στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ἐφ' ὅσον δεχόμαστε ὅτι τὰ ἄστρα εἶναι λογικὰ ὄντα. Ἔτσι ὁ Πλήθων ἐδῶ, τόσο συμπερασματικὰ (στίχ. 89) ὅσο καὶ εἰσάγοντας τὴν ἀπάντησή του στὸ δεύτερο ἐρώτημα (στίχ. 47-51), προσδιορίζει ὁ ἴδιος σαφέστερα τὴ θέση του, ποὺ ἐγνωρίζαμε μόνο ἀπὸ τὴν ἐπιστολὴ τοῦ Ἰωάννου Παλαιολόγου.

Τὸ κύριο ἐνδιαφέρον ὡστόσο τῆς ἀπαντήσεως τοῦ Πλήθωνος βρίσκεται σὲ ὅσα σχετικὰ μὲ τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἀκολουθοῦν μετὰ τὴν πρώτη ἀντιμετώπιση τοῦ συγκεκριμένου ἐρωτήματος τοῦ αὐτοκράτορος (στίχ. 91-133). Ἕνα ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ βάζει στὴν ἴδια μοῖρα τὸ λογικὸ καὶ τὸ θνητό, ὁ Πλήθων δὲν τὸν ἀποδέχεται. Τὸν ἀποδίδει μάλιστα στὸν Ἀλέξανδρο τὸν Ἀφροδισιέα, στὸν ὁποῖο καὶ ἐπανέρχεται στὸ τέλος τοῦ κειμένου (στίχ. 132), γιὰ νὰ προσθέση ὅτι *οἱ περὶ Ἀλέξανδρον* τοποθετοῦν τὸ κυριώτατον τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου *ἐν τῷ θηριώδει καὶ θνητῷ*[21]. Ὁ δικός του ὁρισμὸς (στίχ. 94 ἐπ.) θέλει τὸν ἄνθρωπο *ζῷον ἀθάνατον θνητῇ κοινωνεῖν φύσει πεφυκός*.

---

19. Τὸν ἀριστοτελικὸ ὅρο *πέμπτον σῶμα* συνοδεύουν πάντοτε στὰ κείμενα τοῦ Πλήθωνος οἱ χαρακτηρισμοὶ *καινόν, κεκαινολογημένον, κεκαινοποιημένον, καινοποιεῖται* κλπ. Βλ. ἀκόμη *τὸ ὑπέκκαυμα ὑπ' αὐτοῦ κεκλημένον, τὸ ἑαυτοῦ ἐκεῖνο πέμπτον σῶμα* (*Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις*, Παράρτ., σελ. 366,19 καὶ 29).

20. *Ἔδει δέ που καὶ Ἀριστοτέλη, ἅτε καὶ αὐτὸν ἔμψυχα τὰ τοιαῦτα τῶν σωμάτων τιθέμενον, τῇ ψυχῇ τοῦτο τὸ πρεσβεῖον ἀπονεῖμαι, καὶ μὴ σῶμά τι καθ' αὑτὸ ἄφθαρτον καινοποιεῖν* (331,12-15 Lagarde).

21. Ἡ πολεμικὴ τοῦ Πλήθωνος κατὰ τοῦ Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως στὴν ἀνέκδοτη Ἀπάντηση πρὸς Ἰωάννην ἔχει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον καὶ ἐπιβεβαιώνει τὴν ἐντύπωση ὅτι ὁ φιλόσοφος ἀντιμάχεται τοὺς σχολιαστὰς τοῦ Ἀριστοτέλους ὀξύτερα ἀπ' ὅ,τι τὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη (βλ. τὶς ἀναφορὲς στὸν Σιμπλίκιο, Ἰωάννη Φιλόπονο καὶ κυρίως στὸν Ἀβερρόη στὰ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης* καὶ *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις*). Γιὰ τὸν Ἀλέξανδρο ἔχομε καὶ τὴν ἀκόλουθη κρίση, σὲ συνάρτηση ἀκριβῶς μὲ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, στὸ *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, παράγρ. XI (327,40 ἐπ. Lagarde). Ἀφοῦ κατηγορήσει τὸν Ἀριστοτέλη ὅτι, ἐνῶ στὸ *Περὶ ψυχῆς* καὶ στὰ *Μετὰ τὰ φυσικὰ* δέχεται τὸν ἀνθρώπινο νοῦ ἄφθαρτο καὶ ἀΐδιο, στὰ *Ἠθικά* του *οὐδ' εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ μετὰ τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου οὐδ' ὅ,τιοῦν ἀγαθὸν ἀξιοῖ*, ὁ Πλήθων προσθέτει : *Διὰ ταῦτα καὶ Ἀλέξανδρον τὸν Ἀφροδισιέα ταύτας ἔχοντα ἀφορμάς, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μοχθηρίαν ἕλκοντα τὸν λόγον, θνητὴν καὶ Ἀριστοτέλη τὴν ψυχὴν τήν γε ἀνθρωπίνην δόξαντα τίθεσθαι*. Βλ. στὸ θέμα αὐτὸ F. Masai, ὅ.π., σελ. 330, σημ. 1 καὶ 2. Ὡς πρὸς τὴν περὶ ψυχῆς καὶ νοῦ

Ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ αὐτὸν προκύπτουν δύο βασικὲς θέσεις τοῦ Πλήθωνος. Ἡ πρώτη, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὂν σύνθετο ἀπὸ τὰ δύο εἴδη, τὸ θεῖο καὶ τὸ θηριῶδες: *οὐχ ἁπλοῦν τι εἶδος ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐκ δυοῖν εἰδοῖν σύνθετον ὄν, θείου τε δὴ καὶ θηριώδους, δῆλος γίγνεται* ... (στίχ. 99 ἑπ., πρβλ. 119 καὶ 128). Ἡ δεύτερη βασικὴ θέση τοῦ φιλοσόφου εἶναι, ὅτι ἡ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται στὸ θεῖο καὶ ἀθάνατο στοιχεῖο του καὶ ὄχι στὸ θηριῶδες καὶ θνητό: *τὴν δ' οὐσίαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου ὁ τοιοῦτος ὅρος ἐν τῷ θείῳ τε αὐτοῦ καὶ ἀθανάτῳ ὁρίζων* ... (στίχ. 97 ἑπ., πρβλ. 131).

Ἡ πρώτη θέση τοῦ Πλήθωνος, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι σύνθετο ὄν, ἀποτελεῖ σταθερὸ στοιχεῖο τῆς διδασκαλίας του, ποὺ τὸ συναντοῦμε ἤδη στὸ πρωιμότερο ἔργο του *Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν Δεσπότην Θεόδωρον περὶ τῆς Πελοποννήσου* (περίπου 1423, κατὰ τὴν ἐπικρατέστερη ἐκδοχή[22]): *ἐπεὶ γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ξύνθετός τις φύσις ἔκ τε θείας οὐσίας καὶ θνητῆς* ... (βλ. Παράρτ., σελ. 369). Τὴν ἐξ ἴσου ἐπίμονη διακήρυξή του γιὰ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ ἀθανάτου στοιχείου ἔχομε γιὰ πρώτη φορὰ στὸν ἐπιτάφιο λόγο του *Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἀοιδίμῳ βασιλίδι Κλεόπῃ* (1433) : *τοῦτ' ἄν τὸ κυριώτερον ἡμῶν καὶ ὃ μάλιστα ἄνθρωπος εἴη, τὸ ἀθάνατον* ... (βλ. Παράρτ., σελ. 369), καθὼς καὶ στὸ ἐπίσης παλαιότερο ἔργο του *Ζωροαστρείων τε καὶ πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις* : *τὸ εὔδαιμον ἡμῖν ἐν τῷ ἀθανάτῳ ἡμῶν, ὃ καὶ τῆς οὐσίας ἀνθρώπου ἐστὶ τὸ κυριώτατον, ὑπὸ τῶν τὸ γένος ἡμῶν συστησαμένων θεῶν ὥρισται* (Παράρτ., σελ. 370).

Συγγενέστερα πρὸς τὴν ἀνέκδοτη ἀπάντηση πρὸς Ἰωάννην Παλαιολόγον, τόσο στὴν ἐπιχειρηματολογία ὅσο καὶ στὴ διατύπωση, εἶναι ἐδῶ τὰ μεταγενέστερα ἔργα τοῦ Πλήθωνος *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέ-*

διδασκαλία τοῦ Ἀλεξάνδρου βλ. τώρα F. P. Hager, *Die Aristotelesinterpretation des Alex. v. Aphrod. und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist,* AGPh 46 (1964) 174-187. Γιὰ τὴ στάση τῶν Δυτικῶν ἀπέναντι στὸ πρόβλημα αὐτὸ καὶ ἰδιαίτερα τῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ τοῦ Ἀβερρόη βλ. I. Düring, *Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus,* «Antike und Abendland» 4 (1954) = P. Moraux (Hrsg.), *Aristoteles in der neueren Forschung,* Darmstadt 1968, ἰδιαίτ. σελ. 299 ἑπ. Εἶναι τέλος ἐνδιαφέρον νὰ ἐρευνηθῇ ἡ ἐξάρτηση τῆς μεταγενέστερης διαμάχης τῶν φιλοσόφων τῆς ἰταλικῆς ἀναγεννήσεως — μὲ κεντρικὴ φυσιογνωμία τὸν Pomponatius — ἀπὸ τὶς σχετικὲς ἀπόψεις τοῦ Πλήθωνος. Τὸ θέμα ἐπισημαίνει πολὺ σωστὰ ὁ I. N. Θεοδωρακόπουλος στὸ ἐναρκτήριο μάθημά του *Ἡ θέση τοῦ Πλήθωνος μέσα στὴν ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς Φιλοσοφίας* στὴν «Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων». Γιὰ τὶς λεπτομέρειες βλ. Ch. B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969,* Padova 1971, ὅπου κριτικὴ ἐπισκόπηση τῶν σημαντικῶν ἐργασιῶν τῶν P. O. Kristeller, 1955, 1960, Ét. Gilson 1961, Di Napoli 1963 κ. ἄ. Βλ. καὶ G. Movia, *Alessandro di Afrodisia,* Padova 1970.

22. Βλ. D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée,* Paris 1932, σελ. 176. Ὁ I. Μαμαλάκις, *Ὁ Γ. Γεμιστὸς ἐν Πελοποννήσῳ,* Θεσ/νίκη 1939, συμπεραίνει τὸ ἔτος 1416.

λους ἀντιλήψεις (1443/44) καὶ *Μονῳδία εἰς Ἑλένην (Ὑπομονὴν) Παλαιολογίναν* (1450), καθὼς καὶ ἡ *Νόμων συγγραφή*, ἰδιαίτερα ἡ *Ἐπινομὶς*[23] (βλ. Παράρτ., σελ. 373-376)[24]. Μπορεῖ νὰ ὑποστηριχθῆ λοιπὸν ὅτι στὸ ἀνέκδοτο κείμενο γίνεται μιὰ πρώτη βασικὴ ἀνάπτυξη τοῦ θέματος.

Τὸ κύριο ἐπιχείρημα γιὰ τὴ διπλῆ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἀντλεῖ ὁ Πλήθων ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ βίου τῶν θηρίων καὶ τοῦ ἀνθρώπου (στίχ. 99-127). Οἱ βίοι ὅλων τῶν θηρίων δὲν παρουσιάζουν καμμία ἀξιόλογη διαφορά, γιατὶ τὰ ἔργα εἶναι ἀνάλογα πρὸς τὸ εἶδος, καὶ τὸ εἶδος τῶν θηρίων εἶναι ἕνα καὶ τὸ ἴδιο σὲ ὅλα[25]. Στοὺς ἀνθρώπους ὅμως καὶ οἱ διαφορὲς εἶναι μεγάλες — ἄλλοι ζοῦν μὲ τρόπο θεϊκὸ καὶ ἄλλοι ὅπως τὰ θηρία — καὶ οἱ μεταβολὲς ἀπὸ τὸν ἕνα βίο στὸν ἄλλο δὲν εἶναι σπάνιες[26]. Αὐτὸ συμβαίνει ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι *ἁπλοῦν τι εἶδος*, *ἀλλὰ συντεθειμένος ἐκ δυοῖν εἰδοῖν, θείου τε δὴ καὶ θηριώδους*, ἔτσι ὥστε, ὅταν ἐπικρατῆ τὸ θεῖο, ἡ ἐκλογή του νὰ εἶναι τὰ θεῖα ἔργα, καὶ ὅταν κυριαρχῆ τὸ θηριῶδες, νὰ κλίνη πρὸς τὰ ἔργα τῶν ἀλόγων ζώων, τῶν θηρίων[27].

Τέλος ἡ διδασκαλία γιὰ τὴ σύνθετη φύση τοῦ ἀνθρώπου θεμελιώνεται μεταφυσικὰ μὲ τὴν ἀναγωγή της στὴν παγκόσμια ἁρμονία καὶ στὴ σκόπιμη ἀπὸ τὸ θεὸ δημιουργὸ τοῦ ἀνθρώπου μίξη τοῦ ἀθανάτου καὶ τοῦ θνητοῦ:

---

23. Ἡ συγγραφὴ τῶν *Νόμων* δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορισθῆ χρονολογικά. Εἶναι τὸ ἔργο τῆς ζωῆς τοῦ Πλήθωνος, ποὺ δὲν ἀποφάσισε ποτὲ νὰ δώση στὴ δημοσιότητα. Ὁ Σχολάριος φαίνεται ὅτι ἐγνώριζε τὸν πυρῆνα του πρὶν ἀπὸ τὸ 1439. Ὁ Masai πιστεύει ὅτι ἡ συγγραφή τους ἄρχισε περὶ τὸ 1425 καὶ ὅτι στὴ γνωστὴ μορφή τους οἱ *Νόμοι* εἶναι ἔργο τοῦ 1450 περίπου. Τὸ πιθανώτερο εἶναι ὅτι μιὰ πρώτη φάση, πρὶν ἀπὸ τὸ 1439, ἀκολούθησε ἡ δεύτερη φάση τῆς συγγραφῆς τῶν *Νόμων* στὰ τελευταῖα χρόνια τῆς ζωῆς τοῦ Πλήθωνος.

24. Μιὰ ἐντελῶς στοιχειώδη ἀναφορὰ στὴ μικτὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἔχομε καὶ στὸ πρῶτο εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο τῶν *Νόμων Α΄*, *Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν* (*Παραπλήσια δὲ καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως διαφερομένων, τῶν μὲν ..., τῶν δέ ..., τῶν δὲ μέσην δή τινα ἔχειν τε νῦν καὶ ἀεὶ ἕξειν χώραν τῆς τε θείας καὶ ἀθανάτου καὶ αὖ θνητῆς τὸν ἄνθρωπον νομιζόντων, μικτὴν ἐξ ἀμφοῖν*). Βλ. Παράρτ. σελ. 373 ἑπ.

25. Τὸ ἴδιο βέβαια ἰσχύει καὶ γιὰ τὰ ἀνώτερα (*θειότερα*) ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὄντα (στίχ. 107 ἑπ.), ποὺ ἔχουν σταθερὰ θεϊκὸ βίο.

26. Μὲ ἔμμεση ἀναφορὰ στὸν Πλάτωνα (*Θεαίτητος* 201 c: *ἐπιστήμη ἐστὶν δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*) ὁ Πλήθων ἀποδίδει στὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἀρετῆς ὄχι *μετ' ἐπιστήμης ἀλλὰ δόξῃ μόνῃ ὀρθῇ ἄνευ λόγου* τὸν θηριώδη βίο τῶν ἀνθρώπων.

27. Τὴν ἀποδεικτική του αὐτὴ ὁ Πλήθων συμπληρώνει μὲ μία, ὅπως λέει, *καλλίστην εἰκόνα τῶν κατὰ τὸν ἄνθρωπον πραγμάτων*, τὸ παράδειγμα δύο ἱππέων, ἀπὸ τοὺς ὁποίους ὁ ἕνας χαλιναγωγεῖ τὸν ἵππο του καὶ φθάνει στὸν προορισμό του, ὁ ἄλλος παρασύρεται ἀπὸ τὸ δικό του ἵππο καὶ καταλήγει *ἐς βάραθρόν τι* (στίχ. 122-127).

σύνθετόν τι χρῆμα ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας καὶ ἀθανάτου τε καὶ θνητῆς ἐν ἡμῖν μίξεως τῷ θεῷ μεμηχανημένον (στίχ. 128-131).

Ὅπως δηλώθηκε στὰ προηγούμενα, ἡ διδασκαλία τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὶς δύο φύσεις στὸν σύνθετο ἄνθρωπο ἐμφανίζεται πληρέστερη στὰ μεταγενέστερα τῆς Ἀπαντήσεως πρὸς Ἰωάννην ἔργα τοῦ Πλήθωνος. Εἰδικώτερα, στὸν Ἐπιτάφιο γιὰ τὴν Ἑλένη Παλαιολογίνα καὶ στὴν *Ἐπινομίδα* (*Νόμων Γ'*, κεφ. *μγ'*) ἔχομε πληρέστερη ἀνάπτυξη τοῦ στοιχείου τῆς ἀναλογίας οὐσίας - ἔργων, ἀναλογίας ποὺ συνιστᾶ μάλιστα τὸ τρίτο ἀξίωμα γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ προσήκοντος στὸν ἄνθρωπο βίου, *ὥστε δὴ καὶ εὐδαιμόνως ζῆν*[28] (βλ. Παράρτ., σελ. 372 καὶ 375). Κοντὰ στὸ ἐπιχείρημα, ποὺ ἀντλεῖ κι ἐδῶ ὁ φιλόσοφος ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ βίου τῶν θηρίων καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ παρουσία δύο οὐσιῶν στὸν ἄνθρωπο, τῆς θηριώδους καὶ θνητῆς καὶ τῆς θείας καὶ ἀθανάτου, ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνο ὄν, ποὺ ἐπιχειρεῖ τὴν αὐτοκτονία. Καὶ βέβαια, λέγει ὁ Πλήθων, *οὐκ ἄν οὐδ' ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς αὑτὸν ἀποκτιννὺς τῷ θνητῷ αὐτὸ τὸ θνητὸν κτείνει, ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ ἀθανάτῳ τὸ θνητὸν* (*Μονῳδία εἰς Ἑλένην*, Παράρτ., σελ. 373,57, πρβλ. *Ἐπινομίς*, σελ. 376,74). Τέλος ἡ παρουσία καὶ ἡ ὑπεροχὴ τῆς ἀθανάτου φύσεως στὸν ἄνθρωπο ἀνάγεται ἐδῶ στὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ καὶ στὴ μεγαλύτερη πρὸς τὸν θεὸ συγγένεια τοῦ ἀνθρώπου: *οὐδαμῆ γὰρ ἂν εὔλογον εἴη ἄκρως ἀγαθὸν ὄντα τὸν θεὸν καὶ φθόνου ἔξιν παντὸς μὴ οὐ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ ἀθανάτους τὰς ἐγγυτέρω ἑαυτοῦ οὐσίας παραγαγεῖν* (*Μονῳδία εἰς Ἑλένην*, Παράρτ., σελ. 373,45 ἑπ., πρβλ. *Νόμων Γ'*, *λδ'*, σελ. 374,24).

Ἐξ ἄλλου ἡ μεταφυσικὴ θεμελίωση τῆς μικτῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ στὴν ἀνέκδοτη Ἀπάντηση πρὸς Ἰωάννην ἐπιγραμματικὰ μόνον ἀνάγεται στὴν ἁρμονία τοῦ παντὸς (στίχ. 110), ἔχει στὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Πλήθωνος τὴν ἑξῆς ἀνάπτυξη. Στὸ *Ζωροαστρείων τε καὶ πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*: *Θεοῖς ἡ ψυχὴ ἡμῶν οὖσα συγγενὴς ἀθάνατός τε μένει ἐν οὐρανῷ τῷδε ὑπὸ θεῶν κοινωνήσουσα ἑκάστοτε, ἄλλοτε ἄλλῳ, καταπέμπεται, τῆς τοῦ παντὸς ἕνεκα ἁρμονίας, ὡς καὶ θνητῶν ἀθανάτοις ἔν γε ἡμῖν καὶ εἶδει τῷ ἡμετέρῳ κοινωνούντων, τὸ πᾶν καὶ ταύτῃ αὐτὸ αὑτῷ συνδέοιτο* (Παράρτ., σελ. 370). Στὸ *Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων* : *Εἰ γὰρ καὶ τῷ θνητῷ τῷδε ἐνδέδεται (ἡ ψυχή), ἀλλὰ καὶ οὕτω τήν γε ἁρμονίαν, ἤτοι τὴν ἕνωσιν, ὑφ' ᾗ τὸ βρότειον ὑπάρχει σῶμα, αὐχεῖ, ἤτοι οὐκ αἰσχύνεται, ἀλλὰ καὶ φρονεῖ τι ἐπ' αὐτῇ, ὡς ἂν αὐτὴ*

---

28. Τὰ τρία ἀξιώματα εἶναι : *πρῶτον, ὡς ἡ ἀρχὴ αὕτη τῶν πάντων, ὁ μέγιστος θεός ..., ἄκρως ἀγαθός ἐστιν ..., δεύτερον τάς τε οὐσίας ταῖς γεννήσεσι ταῖς αὐτῶν, καὶ τὰς γεννήσεις ταῖς οὐσίαις ἀνάλογον ἔχειν δεῖν, τρίτον, καὶ τὰ ἔργα ταῖς οὐσίαις, καὶ τὰς οὐσίας τοῖς ἔργοις τοῖς σφετέροις ἀνάλογον δεῖν καὶ αὐτὰ ἔχειν* (*Ἐπινομίς*, σελ. 242 Alexandre).

οὖσα ἡ τὴν τοιαύτην τῷ παντὶ λειτουργίαν λειτουργοῦσα, ὥστε τῶν θνητῶν τοῖς ἀθανάτοις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἑνουμένων, οὕτω καὶ τὸ πᾶν ἐς μίαν τινὰ ἁρμονίαν συγκροτεῖσθαι (Παράρτ., σελ. 370 ἐπ.). Καὶ στὴν ἀνταπάντηση πρὸς Σχολάριον *ἡ ἐν ἡμῖν μίξις ἀθανάτου τε καὶ θνητοῦ* χαρακτηρίζεται ὡς *λειτουργία σύμφορος τῇ τελειότητι τοῦ παντὸς* (Παράρτ., σελ. 371).

Ἐπὶ πλέον στὸ Γ΄ βιβλίο τῶν *Νόμων* ἡ ἀθάνατη φύση μας, ἡ *ἐνδεδυμένη τῷ θνητῷ τῷδε τῆς τοῦ παντὸς πληρώσεως ἕνεκα καὶ ἅμα εὐαρμοστίας* ἀποτελεῖ μὲ τὰ δύο μέρη της *μεθόριον καὶ σύνδεσμον τῆς ἀθανάτου καὶ πάμπαν ἀκηράτου τῶν θεῶν καὶ τῆς ἐπικήρου τῆσδε καὶ θνητῆς* (σελ. 138, πρβλ. σελ. 194 Alex.). Καὶ ἀκόμη περισσότερο, ἡ ἐπένδυση τοῦ ἀθανάτου μέρους μας μὲ *τὸ θνητὸν τόδε* ἔγινε ἀπὸ τὸ δημιουργό μας *τῆς τῶν ὅλων ἕνεκα ἐν ἡμῖν κοινωνίας* (σελ. 196). Τὸ στοιχεῖο αὐτό, ὅτι ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς δύο φύσεις του ἀποτελεῖ τὸ σύνδεσμο μεταξὺ ἀιδίων καὶ θνητῶν στὸ σύμπαν, καὶ ὅτι συμβάλλει ἔτσι μάλιστα καὶ ὁ ἴδιος στὴν πληρότητα καὶ ἁρμονία τοῦ σύμπαντος, φαίνεται νὰ ὁλοκληρώνη ἡ διδασκαλία τοῦ Πλήθωνος: *Ἐξ οὖν ἀιδίων τε καὶ θνητῶν ἅμα αὐτὸ συντιθείς, ὧν τὴν γένεσιν ἑκάστων ἄλλην γε ἄλλοις ἐπέτρεψεν ὑμῶν, καὶ σύνδεσμόν τινα ἔτι ἐν αὐτῷ ἀμφοῖν τούτοιν τοῖν μοίραιν τὸ ἡμέτερόν τε καὶ ἀνθρώπινον γένος μηχανᾶται* (σελ.. 142). *Ἢ καὶ ἡμᾶς ἐς μεθόριόν τέ τι καὶ σύνδεσμον τελεῖν τῆς τε ἀθανάτου καὶ θνητῆς τέταχας μοίρας* (σελ. 182, πρβλ.. σελ. 184).

Πραγματικὰ στὴν *Ἐπινομίδα*, τὸ τελευταῖο καὶ συμπερασματικὸ κεφάλαιο τῶν *Νόμων*, ὁ ὁλοκληρωμένος ὁρισμός, ποὺ δίνει ὁ Πλήθων, εἶναι ὁ ἀκόλουθος (σελ. 250):

Τὴν μέντοι ἀθανάτου τε καὶ θνητοῦ ἐν ἡμῖν μίξιν ὑπὸ ἁρμονίας τοῦ παντὸς θεοῖς τοῖς ἡμῶν δημιουργοῖς κατὰ Διὸς θεσμοὺς μεμηχανῆσθαι ἀξιοῦμεν, ὡς τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε δύο μοίρα, ἥ τε ἀθάνατος καὶ ἡ θνητή, μεθορίῳ τινὶ τῷ ἀνθρωπείῳ τούτῳ σχήματι συνδεοίσθην. Ἵνα μὲν γὰρ πλῆρές τε ᾖ τὸ πᾶν καὶ παντελὲς ἔκ τε ἀθανάτου καὶ θνητοῦ αὐτὸ ἔδει συνεστάναι, ἵνα μὴ διεστήκῃ αὐτὸ αὑτοῦ μηδὲ διεσπασμένον ᾖ, ἀλλ' ἐς ἕν τι τῷ ὄντι σύστημα συνεστήκῃ. Ὡς γάρ ἔστιν ἄττα τῶν ἐν αὐτῷ οὐ σμικρῷ ἀλλήλοις διαφορῶν μεθορίοις τισὶν ἐκ τῶν ἐνόντων συνηρμόσθη, οὕτω καὶ ἀθανάτοις τὰ θνητὰ τῷ κατὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον μεθορίῳ συνεδέθη[29].

Τὴ σημασία τοῦ ἀνθρωπολογικοῦ προβλήματος στὸ ἔργο τοῦ Πλήθωνος σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς — ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια δόγματα

---

29. Τὸν ὁρισμὸ συμπληρώνει ἕνα ἀκόμη νέο στοιχεῖο: *Εἰ μὲν οὖν τῷ αὐτοῦ ἀθανάτῳ τὸ θνητὸν ἀεὶ συνῆν, κἂν αὐτὸ ἀθάνατον ἀπέβαινεν, ἐκ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον ἀεὶ συνουσίας ἀπαθανατιζόμενον, καὶ οὐκέτ' ἂν ἀθανάτου τε μοίρας μεθόριον καὶ θνητῆς, ὅπερ ἔδει, ὁ ἄνθρωπος ἦν, ἀλλὰ τοῖς ἀθανάτοις ἂν ὅλως συνετέτακτο* ... (σελ. 250 Alexandre).

τοῦ φιλοσόφου μαζὶ μὲ τὴν ὕπαρξη θείας προνοίας, τὴν ἐλευθερία τῆς ψυχῆς, τὴ μετενσωμάτωση καὶ τὴν τιμωρία τῶν ἁμαρτημάτων — εἶδε σωστὰ πρῶτος ὁ Κ. Δ. Γεωργούλης, *Γεώργιος Γεμιστὸς - Πλήθων, φιλόσοφος τῆς ἑλληνικῆς καὶ ἑσπεριακῆς ἀναγεννήσεως*, «Νέα Ἑστία», τεῦχ. 622 (Ἀφιέρωμα στὴν ἅλωση) 1953, 744-754 (= *Φιλοσοφικὰ καὶ Αἰσθητικὰ Μελετήματα*, 1964, σελ. 131-147).

Οἱ ἀναλύσεις τοῦ F. Masai στὸ κεφ. *Bien moral et bien ontologique*, ἰδιαίτ. *La destinée humaine*, τοῦ βασικοῦ πιὰ γιὰ τὸν Πλήθωνα ἔργου του (1956), σελ. 263-269, καλύπτουν καὶ τὸ θέμα τῶν ἀρχαιοελληνικῶν ἐπιδράσεων στὴ διδασκαλία του καὶ ἐπιχειροῦν μιὰ ἐκτίμηση τῆς διαφορᾶς της ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καὶ τὰ συναφῆ προβλήματα. Μιὰ ἐπανεκτίμηση τῶν συμπερασμάτων τοῦ Masai θὰ ἦταν ἀναγκαία, ὅταν θὰ ἔχωμε νέες κριτικὲς ἐκδόσεις μὲ ὑπεύθυνη τεκμηρίωση τῶν πηγῶν τοῦ φιλοσόφου[30].

Ἐκεῖνος τέλος, ποὺ ἐπρόσεξε μὲ θαυμαστὰ συνθετικὸ τρόπο καὶ μὲ καίριες προσωπικὲς κρίσεις τὴν ἀνθρωπολογικὴ διδασκαλία τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ, εἶναι ὁ Παναγιώτης Κανελλόπουλος. Στὴ μνημειακὴ *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*, Μέρος Α΄, Ἀθῆναι 1966, σελ. 545 ἑπ., ὁ συγγραφεὺς τοῦ *Γεννήθηκα στὸ Χίλια τετρακόσια δύο*[31] γράφει:

Παράδοξο εἶναι ὅτι ὁ Πλήθων, ἐπηρεασμένος στὴν ἠθική του καὶ ἀπὸ τοὺς Στωϊκοὺς χρησιμοποιεῖ τὴν αὐτοκτονία ὡς μεταφυσικὸ ἐπιχείρημα γιὰ νὰ στηρίξη καὶ μ' αὐτὸ τὴ βασική του θέση ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «σύνθετος» ... Σκοτώνοντας λοιπὸν τὸν ἑαυτό του ὁ ἄνθρωπος, τὸ πράττει «ὡς ἄλλο ὄν», ποὺ «ἄλλου ὄντος, κακοῦ δὴ δόξαντος καὶ οὐκ εὐχεροῦς συνοίκου, ἀπαλλάσσεται» [*Ἐπινομίς*, σελ. 248 Alexandre]. *Ἡ σκέψη αὐτὴ ἔχει πνευματικὴ κομψότητα, ἀλλὰ εἶναι κάπως δύσκολο νὰ θεωρηθῆ φιλοσοφική. Ἡ καλύτερη φραστικὴ σύλληψη τοῦ Πλήθωνος — ἕνα ἀληθινὸ εὕρημα — εἶναι ἄλλη. Ἡ συνύπαρξη τοῦ θνητοῦ καὶ τοῦ ἀθανάτου στοιχείου μέσα στὸν ἄνθρωπο εἶναι ἀναγκαία, λέει ὁ φιλόσοφος τοῦ Μυστρᾶ, «ἵνα πλῆρες τε ᾖ τὸ πᾶν καὶ παντελές», δηλαδὴ γιὰ τὴν πληρότητα, τὴν τελειότητα καὶ τὴν ἰσορροπία τοῦ σύμπαντος. Ἡ ἰδέα εἶναι ἀλαζονική, ἀνθρωποκεντρική, ἀλλὰ δὲν εἶναι μόνο ἕνα καλὸ φραστικὸ εὕρημα. Ἂν εἶχαν πέσει τὰ μάτια τοῦ Schelling ἢ τοῦ Hegel — τῶν δύο φιλοσόφων τοῦ ΙΘ΄ αἰῶνος, ποὺ ἀσχολήθηκαν ἰδιαίτερα μὲ τὴν ὁδοιπορία τοῦ πνεύματος μέσα στὸ σύμπαν — στὶς παραπάνω λέξεις τοῦ Πλήθωνος, θὰ τὶς εἶχαν χωρὶς ἄλλο ἀγαπήσει καὶ χρησιμοποιήσει. Ἡ σκέψη ποὺ ἐκφράζουν οἱ λέξεις αὐτὲς εἶναι, ἴσως, ἡ μόνη τοῦ φιλοσόφου τοῦ Μυστρᾶ, ποὺ τὸν ἐμφανίζει νἄναι κάτι περισσότερο ἀπὸ ἐπίγονος.*

---

30. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ χρήσιμο ἔργο τοῦ G. Papacostas, *George Gemistos - Plethon. A Study of his Philosophical Ideas and his Role as a Philosopher-Teacher*, New York University (Diss.) 1967, 227 σελ., ἰδιαίτερα ἐδῶ ὅσον ἀφορᾶ τὴν αἰτιοκρατία (Determinismus) τοῦ Πλήθωνος (βλ. τὸ κεφ. VI. *Plethon's Ideas concerning Human Nature*, ὅπου χρησιμοποιεῖται καὶ ἡ ἀδημοσίευτη διατριβὴ τοῦ Milton Anastos, *Studies in Plethon*, Harvard University 1940).

31. Ἀθῆναι 1957. Βλ. σχετικὰ σελ. 286 ἑπ.

Ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀπήχηση, ποὺ εἶχε στοὺς συγχρόνους του ἡ διδασκαλία τοῦ Πλήθωνος γιὰ τὴ διπλῆ φύση τοῦ ἀνθρώπου, μιὰ ἔμμεση ἀλλὰ ὡραία μαρτυρία ἀποτελεῖ ἴσως τὸ ἐπιτάφιο ἐπίγραμμα τοῦ πιὸ πιστοῦ μαθητοῦ του. Τὸ 1452 στὸ θάνατο τοῦ Πλήθωνος ὁ Βησσαρίων ἔγραψε:

Γαῖαν σώματι, ψυχῇ δ' ἄστρα Γεώργιος ἴσχει,
Παντοίης σοφίης σεμνότατον τέμενος.

GEORGIOS GEMISTOS PLETHON

ANTWORT AUF EINIGE FRAGEN

(ZU DEN KONTRADIKTORISCHEN SÄTZEN BEI ARISTOTELES UND ZUR NATUR DES MENSCHEN)

ERSTAUSGABE MIT NEUGRIECHISCHER ÜBERSETZUNG UND EINLEITUNG

Inhaltsübersicht.

Der hier erstmals edierte Text des letzten und originellsten byzantinischen Philosophen, Georgios Gemistos Plethon (ca. 1360-1452), wurde, wie in der Einleitung gezeigt wird, in den Jahren 1440-1442 als Antwort auf ein Schreiben des Kaisers Johannes VIII. Palaiologos verfaßt.

Der erste Teil der Antwort (Zeile 4-46) bezieht sich auf den Vorwurf des kaiserlichen Kreises in Konstantinopel, Plethon habe mit Unrecht (in seinem Werk «Über die Differenzen zwischen Aristoteles und Platon») Aristoteles hinsichtlich des Begriffes der Kontradiktion angegriffen. Es handelt sich um Kap. 7 der «Lehre vom Satz» des Aristoteles, in dem auch bestimmt wird, welche Sätze unvereinbar und welche nicht unvereinbar sind. Hier geht es eigentlich um diejenigen kontradiktorischen Sätze, die über ein Allgemeines nicht allgemein aussagen (*De int.* 17 b 34).

Die These Plethons lautet, daß der Satz «ein Mensch ist nicht schön» (17 b 32) ebenso eine absolute Verneinung darstellt, d.h. einer allgemeinen Aussage gleich ist, also nicht die Kontradiktion aufhebt. Plethons Hauptargument — außer durch den allgemeinen Gebrauch dieser Formulierung bestätigt durch Beispiele aus aristotelischen Schriften selbst — basiert auf der Aussage des «ist» als eines Dritten (19 b 19), wobei zu erschließen ist, daß er «ist» nicht als Kopula zwischen Subjekt und Prädikatsnomen, sondern im Sinne der Existenz versteht. So ist der Satz «ein Mensch ist nicht schön» als Negation des Satzes «ein Mensch ist schön» nicht gleichzeitig wahr im Sin-

ne von 17 b 30, sondern bedeutet: «ein Mensch ist nicht ein schöner Mensch»; denn für Plethon wird bei Verneinungen, welche durch die Umstellung der Negation entstehen (ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς - οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς - ἔστιν οὐ καλὸς ἄνθρωπος), ausdrücklich die Existenz der einzelnen Subjekte negiert; es geht also hier um kontradiktorische Sätze im Sinne von 17 b 28.

Es ist klar — was auch die spätere Auseinandersetzung Plethons mit Georgios Scholarios zum gleichen Thema bestätigt —, daß Plethon hier im Bereich des rein Logischen bleiben und keinen Raum für eine «metaphysische» Aufhebung der Kontradiktion einräumen will, sofern es sich nämlich um denselben Menschen handelt, aber nicht um seine Beschaffenheit oder seinen Zustand zur selben Zeit.

Der zweite Teil der Schrift (Zeile 47-133) ist der Frage Kaisers Johannes über die Definition des Menschen gewidmet. Plethon soll einmal geschrieben haben, das Sterbliche gehöre notwendig zur Definition des Menschen, denn dadurch werde der Mensch von den (unvergänglichen) Himmelskörpern unterschieden. Kaiser Johannes hatte gefragt, ob dies nicht überflüssig sei, denn die Himmelskörper besäßen keine vegetativen Seelen und seien nur dem Namen nach (ὁμωνύμως) Lebewesen.

Plethons Antwort unterscheidet zunächst zwischen Wachstum und Beseelung; letzteres ist Oberbegriff des Intellektiven und des Sensitiven wie auch des Vegetativen. Auch wenn sie keine vegetative Seele besäßen, wären die Himmelskörper Lebewesen ebenso wie die Tiere Lebewesen seien, obwohl sie keine intellektive Seele besitzen. Plethon besteht jedoch auf die Existenz einer vegetativen Seele im Falle der Himmelskörper und argumentiert ausführlich (Z. 58-88), daß Bewegung und Veränderung einem gleichmäßigen Zunehmen und Abnehmen entsprächen, was nicht auf die Materie zurückzuführen sei, sondern auf die Vollkommenheit und die Kraft der Form, welche auch die Unvergänglichkeit der Himmelskörper ermögliche. (Dabei wird hier wie auch in anderen Schriften Plethons die aristotelische Lehre vom Fünften Körper — πέμπτον σῶμα — entschieden abgelehnt).

Soweit die Antwort auf die gestellte Frage. Besonders interessant ist nun die Darlegung der eigenen Lehre Plethons über die Natur des Menschen (Z. 92-133), denn der byzantinische Philosoph distanziert sich ausdrücklich von jeder Definition des Menschen, welche das λογικὸν mit dem θνητὸν in Verbindung bringt. Hier wird ausdrücklich Alexander von Aphrodisias angegriffen, nach dem das Wesen des Menschen im Tierischen und Sterblichen gelegen sein soll. Plethons Definition lautet nun: Der Mensch ist ein unsterbliches Lebewesen, welches an der sterblichen Natur teilzunehmen geschaffen ist (Z. 95f. : ζῷον ἀθάνατον θνητῇ κοινωνεῖν φύσει πεφυκός).

Aus dieser Definition werden folgende Grundpositionen des Philosophen abgeleitet. Erstens, der Mensch ist ein aus zwei Bestandteilen (dem göttlichen und unsterblichen — dem tierischen und sterblichen) zusammengesetztes Wesen. Zweitens, das eigentliche Wesen (οὐσία) des Menschen liegt nicht im Tierischen und Sterblichen, sondern im Göttlichen und Unsterblichen. Zu diesen Thesen wird eine geraffte Beweisführung geliefert (Z. 99-127), welche durch andere Schriften Plethons zu ergänzen ist.

Zuletzt wird die Lehre von der zusammengesetzten Natur des Menschen metaphysisch begründet, indem diese Zusammensetzung auf die Ordnung und Vollkommenheit der Welt sowie die vom Schöpfergott bewerkstelligte Mischung des Unsterblichen mit dem Sterblichen zurückgeführt wird (σύνθετόν τι χρῆμα ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας καὶ ἀθανάτου τε καὶ θνητῆς ἐν ἡμῖν μίξεως τῷ θεῷ μεμηχανημένον). Es ist gerade der Mensch, der mit seinen beiden Bestandteilen das Zwischenglied zwischen den ewigen und den sterblichen Wesen in der Welt bildet und dadurch zur Vollkommenheit und Harmonie des Weltalls beiträgt.

Im Anhang der vorliegenden Ausgabe (S. 360-376) werden die den beiden Themen der «Antwort» Plethons entsprechenden Stellen aus allen anderen Schriften des Philosophen abgedruckt — z.T. aus den Handschriften neu gelesen.

Die Ausgabe ist der vor kurzem durch Professor J. N. Theodorakopoulos in Mistra/Sparta gegründeten «Freien Schule der Philosophie» gewidmet, die den Namen Plethons, des Philosophen von Mistra, trägt. Sie soll zugleich ein Beitrag zu der noch immer ausstehenden kritischen Gesamtausgabe der philosophischen Werke Plethons sein und uns dieser wünschenswerten Edition ein Stück näher bringen.

Athen Linos Benakis

Ὁ ἰσχυρὸς καὶ ἅγιος κύριός μας καὶ βασιλεὺς Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος πρὸς τὸν φιλόσοφο Γεμιστό.

Κύριε Γεώργιε Γεμιστέ, ἄκουσα ἀπὸ κάποιους ὅτι ἔγραψες ἐναντίον τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀριστοτέλους σχετικὰ μὲ τὴν ἀντίφαση, ὅτι ἐνῶ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως εἶναι τὸ ὅτι οἱ ἀντιφατικὲς προτάσεις δὲν μποροῦν νὰ εἶναι καὶ οἱ δύο ἀληθινὲς ἢ καὶ οἱ δύο ψευδεῖς, ὁ Ἀριστοτέλης λέει ὅτι μπορεῖ κάποτε νὰ συναληθεύουν καὶ νὰ συμψεύδωνται, ἀνατρέποντας ἔτσι τὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως. Μᾶς φαίνεται λοιπὸν περίεργο, ποὺ τὸ ὑποστηρίζεις αὐτό, ἐπειδὴ ξέρομε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης δὲν μιλεῖ γιὰ κάτι τέτοιο, ὅταν πρόκειται γιὰ τὶς καθωρισμένες (καὶ γενικὲς) ἀντιφάσεις, παρὰ ἴσως μόνον γιὰ κάποιες (10) ἀπὸ τὶς ἀόριστες, ὅπως συμβαίνει μὲ τὶς προτάσεις «ἕνας ἄνθρωπος κάθεται» καὶ «ἕνας ἄνθρωπος δὲν κάθεται», ποὺ εἶναι καὶ οἱ δύο ἀληθινές.

Παρόμοια μπορεῖ νὰ εἶναι ἐξ ἴσου ψευδεῖς καὶ ἄλλες ἀόριστες προτάσεις, ποὺ δὲν μπορεῖ κἂν νὰ τὶς λέμε ἀντιφάσεις, παρὰ μόνον ἂν χρησιμοποιοῦμε τὸ ἴδιο ὄνομα γιὰ διαφορετικὰ πράγματα. Κι αὐτό, ἐπειδὴ οἱ ἀπροσδιόριστες προτάσεις ἰσοδυναμοῦν μὲ τὶς μερικές, ὅπως δέχεται ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν λέη ὅτι καὶ στὴ γενικὴ χρήση τοῦ ὅρου ἄνθρωπος δὲν πρόκειται γιὰ τὸν ἄνθρωπο γενικά, ἂν δὲν προστεθῆ τὸ «κάθε ἄνθρωπος». Ὅταν λοιπὸν λέμε «ἕνας ἄνθρωπος κάθεται», δὲν ἐννοοῦμε ὅτι «κάθε ἄνθρωπος κάθεται», ἀλλ' ὅτι «κάποιος ἄνθρωπος κάθεται». Μᾶς φαίνεται ἑπομένως παράδοξο, ποὺ ἐσὺ παίρνεις τὶς ἀόριστες (καὶ μερικὲς) προτάσεις στὴ θέση τῶν καθωρισμένων (καὶ γενικῶν).

Ἐξ ἄλλου ὁ κύριός μας Ἰωάννης ὁ Παλαιολόγος, ὁ νεοφώτιστος (στὴ φιλοσοφία), λέει ὅτι ἔγραψες ἄλλοτε, πὼς τὸ θνητὸ ἀνήκει ἀναγκαῖα στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου (20) καὶ εἶναι αὐτὸ ποὺ κάνει δυνατὴ τὴ διάκρισή του ἀπὸ τὰ οὐράνια σώματα, πρᾶγμα ποὺ τοῦ φαίνεται πλεονασμός, γιατὶ τὰ οὐράνια σώματα τὰ θεωρεῖ μόνον κατὰ τὸ ὄνομα ζῶα, ἀφοῦ δὲν διαθέτουν θρεπτικὴ ψυχή, ἐνῶ τὸ ἔμψυχο στὸν ἄνθρωπο σημαίνει ἀκριβῶς τὴν θρεπτικὴ (αὐξητικὴ) ψυχή.

Σ' αὐτὰ τὰ ζητήματα σὲ καλοῦμε νὰ δώσης τὴ λύση.

Τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου πρὸς τὸν φιλόσοφον Γεμιστόν.

Κῦρ Γεώργιε Γεμιστέ, ἤκουσα παρά τινων ὅτι ἔγραψας κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς ἀντιφάσεως, ὅτι ἐχούσης τῆς ἀντιφάσεως ἀξίωμα τὸ μὴ συναληθεύειν ἢ συμψεύδεσθαι Ἀριστοτέλης λέγει ἔστιν ὅτε συναληθεύει καὶ συμψεύδεται, ἀνατρέπων τὸ τῆς ἀντιφάσεως ἀξίωμα. Θαυμάζομεν γοῦν εἰ ταῦτα λέγεις, μὴ τὸν Ἀριστοτέλη εἰδότες λέγοντα τοῦτο ἐπὶ τῶν προσδιωρισμένων ἀντιφάσεων, εἰ μή που ἔν τισι τῶν ἀπροσδιορίστων, οἷον ἐπὶ τοῦ 'ἄνθρωπος κάθηται' καὶ 'ἄνθρωπος οὐ κάθηται', ἅτινά εἰσιν ἀληθῆ. Ὁμοίως καὶ ἐν ἄλλαις ἀπροσδιορίστοις συμψεύδεται, ἃς οὐδὲ ἀντιφάσεις λεκτέον, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ἐπειδὴ αἱ ἀπροσδιόριστοι ἰσοδυναμοῦσι ταῖς μερικαῖς, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, τὸν ἄνθρωπον λέγοντι καθόλου εἶναι ὡς μὴ καθόλου, εἰ μὴ παρατεθῆ τὸ 'πᾶς'. Λεγόντων γοῦν ἡμῶν 'ἄνθρωπος κάθηται' οὐ 'πᾶς κάθηταί' φαμεν, ἀλλά 'τις'. Δοκεῖ οὖν ἡμῖν θαυμαστόν, εἰ τὰς ἀπροσδιορίστους ἀντὶ τῶν προσδιωρισμένων λαμβάνεις.

Καὶ ὁ Παλαιολόγος ὁ κῦρ Ἰωάννης ὁ νεοφώτιστός φησιν, ὡς ἔγραψας ἄλλοτε ἀναγκαίως κεῖσθαι τὸ θνητὸν ἐν τῷ ἀνθρώπου ὅρῳ, διαστεῖλαι δυνάμενον ἀπὸ τῶν οὐρανίων σωμάτων αὐτόν, ὃ τούτῳ δοκεῖ περιττόν. Ἐκεῖνα γὰρ ὁμωνύμως οἴεται ζῷα, ἐπειδὴ θρεπτικῆς οὐ μετέχει ψυχῆς, τὸ δὲ ἔμψυχος ἐνταῦθα τὴν θρεπτικὴν σημαίνει ψυχήν.

Ἐπὶ τούτοις δίδου τὴν λύσιν.

Cod. Mosqu. Synod. 283/CCLXX (Vladimir 466), fol. 118r (saec. XVI) Λ = editio e schedis Sp. Lambri quam J. Voyatzides Athenis 1926 curavit (Σπ. Π. Λάμπρος, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, vol. III, p. 330).

---

10 *ἀπροσδιωρίστων* cod. : correxit Λ ut etiam in 11, 13 et 16 11 *ἐν ἄλλοις* Λ 18 *ὁ* alt. om. Λ 20 *διαστεῖλλαι* cod. : correxit Λ 21 *θρεπτικῶς* Λ 23 *δίδε* Λ

4/5 *ἔγραψας κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ τῆς ἀντιφάσεως* : v. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* (editio B. Lagarde ex codice autographo Plethonis Marciano 517, «Byzantion» XLIII/1973), p. 326,9-16 (= Migne PG 160, col. 900B, cap. VII) : *Καὶ ἕτερος δ' αὐτῷ καθόλου τὲ καὶ καλῶς ἔχων λόγος ἀναιρεῖται, ὁ τὴν ἀντίφασιν μὴ δέ ποτε συναληθεύειν ἀξιῶν, φάσκοντι μὲν τὴν ἀπροσδιόριστον συναληθεύειν ἀντίφασιν, ψευδομένῳ δὲ περιφανῶς. Οὐ γὰρ ἡ ἀπροσδιόριστος ἀπόφασις τὴν ἐν μέρει προσδιωρισμένην δύναται ἀλλὰ τὴν καθόλου ἀπόφασιν, ἅτε μερικῆς οὖσα καταφάσεως ἀπόφασις. Καὶ ἡ κοινὴ δὲ παρὰ πᾶσι τοῦ λόγου χρῆσις οὕτως ἔχει.* Vide etiam in Appendice nostra ad rem pertinentes locos, qui excerpti sunt ex opusculo Georgii Scholarii contra Plethonem et ex responsione Plethonis. 13 *ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ* v. *De int.* 17 b 10-12; 20 a 9sqq. 19/20 *ἔγραψας ἄλλοτε - σωμάτων αὐτόν* : in scriptis Plethonis quae relicta sunt hanc sententiam invenire non possum; vide Praefationem editionis meae et Appendicem.

Ἀπάντηση τοῦ φιλοσοφικωτάτου Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ σὲ ὡρισμένα ἐρωτήματα.

Τὸ «ἕνας ἄνθρωπος κάθεται» καὶ τὸ «ἕνας ἄνθρωπος δὲν κάθεται» δὲν ἀποτελοῦν ἀντίφαση, γιατὶ ἔτσι διατυπωμένα ἐκφράζουν καὶ τὰ δύο μερικὴ κρίση, ἐνῶ πρέπει ἡ μία πρόταση νὰ εἶναι μερικὴ καὶ ἡ ἄλλη γενική, γιὰ νὰ ὑπάρξη ἀντίφαση. Ἐμεῖς βέβαια δὲν ὑποστηρίζομε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει τὴν ἀξίωση νὰ συναληθεύη ἡ ἀντίφαση, ὅταν ἀναφέρεται σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση, ἀλλὰ στὶς περιπτώσεις ὡστόσο, ὅπου τὸ «ἔστι» χρησιμοποιεῖται ὡς τρίτος ὅρος τῆς προτάσεως καὶ στὸν ὁποῖο ἀκριβῶς ἀναφέρεται ἡ ἄρνηση, ὅπως στὶς προτάσεις «εἶναι (ὑπάρχει) ἄνθρωπος λευκὸς» — «δὲν εἶναι (δὲν ὑπάρχει) ἄνθρωπος λευκός».

Ἂς παραθέσωμε ὅμως τὸ ἴδιο τὸ χωρίο τοῦ Ἀριστοτέλους, στὸ ὁποῖο ἐκεῖνος μιλάει γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ (12): «Στὶς ἀντιφατικὲς λοιπὸν προτάσεις, ποὺ μὲ γενικὸ τρόπο ἀναφέρονται σὲ κάτι καθολικό, ἀναγκαστικὰ ἡ μία εἶναι ἡ ἀληθινὴ ἢ ψευδής· καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ ὅσες προτάσεις ἀναφέρονται στὰ ἐπὶ μέρους (ἀτομικές), ὅπως «ὁ Σωκράτης εἶναι λευκός» — «ὁ Σωκράτης δὲν εἶναι λευκός». Σὲ ὅσες ὅμως ἀντιφατικὲς προτάσεις ἡ ἀναφορὰ γίνεται σὲ γενικὲς ἔννοιες, ἀλλὰ οἱ προτάσεις αὐτὲς δὲν ἔχουν καθολικὸ χαρακτῆρα, δὲν εἶναι πάντοτε ἀπὸ αὐτὲς ἡ μία ἀληθινὴ καὶ ἡ ἄλλη ψευδής, γιατὶ εἶναι ταυτόχρονα ἀληθινὸ νὰ ποῦμε, ὅτι «εἶναι ἄνθρωπος λευκὸς» καὶ ὅτι «δὲν εἶναι ἄνθρωπος λευκὸς» ἢ ὅτι «εἶναι ἄνθρωπος ὅμορφος» καὶ «δὲν εἶναι ἄνθρωπος ὅμορφος», ἀφοῦ ὅταν κάποιος εἶναι δύσμορφος εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ ὅμορφου, καὶ ὅταν κάτι πάη νὰ γίνη, δὲν εἶναι βέβαια ἀκόμη ἐκεῖνο ποὺ θὰ γίνη».

Ἀπὸ αὐτὰ γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης καὶ δέχεται πὼς οἱ περιπτώσεις αὐτὲς ἀποτελοῦν ἀντιφάσεις καὶ μιλάει γιὰ τὴν ταυτόχρονη ἀλήθειά τους, καταργώντας ἔτσι τὸ γενικὸ ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως. Καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ στηρίξη τὴν ἄποψή του αὐτὴ μὲ τὸ «ἂν βέβαια κάποιος εἶναι δύσμορφος, τότε δὲν εἶναι ἐπίσης ὅμορφος· καὶ ἂν κάτι πάη νὰ γίνη, δὲν εἶναι βέβαια ἀκόμη ἐκεῖνο», συγκαλύπτοντας μὲ τὴν ἀσάφεια αὐτὴ τῆς διατυπώσεως τὸ ἀνίσχυρο ἐπιχείρημά του. Κι αὐτὰ σημαίνουν γι' αὐτόν, ὅτι «ὅταν ἕνας ἄνθρωπος εἶναι δύσμορφος, εἶναι φανερὸ καὶ ὅτι δὲν εἶναι ὅμορφος αὐτὸς ὁ ἴδιος» καὶ ὅτι «ὅταν κάτι γίνεται, εἶναι φανερὸ ὅτι αὐτὸ τὸ ἴδιο

Τοῦ φιλοσοφωτάτου κυροῦ Γεωργίου τοῦ Γεμιστοῦ πρὸς ἠρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις.

Τὸ μὲν 'ἄνθρωπος κάθηται' καὶ 'ἄνθρωπος οὐ κάθηται' οὐκ ἀντίφασις· οὕτω γὰρ λεγόμενα ἄμφω ἐν μέρει, δεῖ δὲ τὸ μὲν ἐν μέρει λέγεσθαι τὸ δὲ καθόλου ἵνα ἀντίφασις συστῇ. Τὸν μέντοι Ἀριστοτέλη οὐκ ἐπὶ τοιούτου τινὸς τὸν λόγον ποιούμενον ἔπειτα συναληθεύειν ἀξιοῦν τὴν ἀντίφασίν φαμεν, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνων μᾶλλον, ἐν οἷς τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορούμενον αὐτό ἐστι καὶ τὸ ἀποφασκόμενον, οἷον 'ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' — 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός'.

Ἐκθετέον δ' αὐτοῦ Ἀριστοτέλους τὴν λέξιν, ᾗ ἐκεῖνος περὶ αὐτοῦ φησιν. Ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις τῶν καθόλου εἰσὶ καθόλου, ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ, καὶ ὅσαι ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οἷον ἔστι Σωκράτης λευκὸς — οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός· ὅσαι δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μέν, μὴ καθόλου δέ, οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθὴς ἡ δὲ ψευδής· ἅμα γὰρ ἀληθές ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκός, καὶ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός· εἰ γὰρ αἰσχρός, καὶ οὐ καλός· καὶ εἰ γίνεταί τι, καὶ οὐκ ἔστιν.

Ἐντεῦθεν δῆλος γίγνεται Ἀριστοτέλης καὶ ἀντιφάσεις συγχωρῶν εἶναι τὰ τοιαῦτα καὶ συναληθεύειν φάσκων καὶ οὕτω τὸ κοινὸν περὶ τῆς ἀντιφάσεως ἀναιρῶν ἀξίωμα. Πειρᾶται δ' αὐτὸ συνιστᾶναι διὰ τοῦ εἰ γὰρ αἰσχρός, καὶ οὐ καλός· καὶ εἰ γίνεταί τι, καὶ οὐκ ἔστιν, ἀσαφείᾳ ἐνταῦθα τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου συγκαλύπτων. Βούλεται δ' αὐτῷ ταῦτα τὸ τοιόνδε· εἰ ἔστιν αἰσχρὸς ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ οὐ καλὸς ὁ αὐτός· καὶ εἰ γίνεταί τι, δῆλον ὡς τὸ αὐ-

---

Cod. Mosqu. Synod. 283 /CCLXX (Vladimir 466), fol. 118v-119v (saec. XVI).

---

25 *συνιστᾶναι* sic cod. (cf. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., Praefatio et p. 336,8; 339,34; 341,13)

4-46 loci pertinent ad hanc partem responsionis Plethonis : Pletho, *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., p. 326,9-16; *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις*, p. 112,1-113,14 Gass (= p. 364-365 Appendicis nostrae); Georgius Scholarius, *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλη*, p. 71,33-75,2 Petit 8/9 *τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορούμενον* : Arist. *De int.* 19 b 19 12-22 *Ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις — οὐκ ἔστιν.* : *De int.* 17 b 26-34

(30) δὲν ἔχει ἀκόμη γίνει». Μὲ αὐτὰ λοιπὸν ὁ Ἀριστοτέλης πιστεύει πὼς ἔχει ἀποδείξει, ὅτι ἂν ὑπάρχη ἄνθρωπος, ποὺ δὲν εἶναι ὅμορφος, ἀληθεύει νὰ ποῦμε καὶ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄνθρωπος ὅμορφος.

Δὲν εἶναι ὅμως τὸ ἴδιο νὰ ποῦμε ὅτι «ὑπάρχει ἄνθρωπος, ποὺ δὲν εἶναι ὅμορφος» καὶ ὅτι «δὲν ὑπάρχει ἄνθρωπος ὅμορφος», γιατὶ τὸ πρῶτο ἀποτελεῖ κατάφαση ἀπὸ μετάθεση τοῦ ἀποφατικοῦ «δὲν» (ἀπὸ τὸ «ἔστι» στὸ «καλός»), ἐνῶ τὸ δεύτερο ἀποτελεῖ ἀπόλυτη (γενικὴ) ἄρνηση. Οὔτε εἶναι ἐπίσης τὸ ἴδιο, ὅταν λέμε «δὲν εἶναι (ἀκόμη) ἄνθρωπος αὐτὸ ποὺ κυοφορεῖται» καὶ ὅταν λέμε ὅτι «δὲν ὑπάρχει ἄνθρωπος» γενικῶς, γιατὶ αὐτοῦ τοῦ εἴδους οἱ ἀρνητικὲς προτάσεις, ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὕπαρξη τῶν ἀτομικῶν ὑποκειμένων, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ συναληθεύουν μὲ τὶς καταφατικὲς προτάσεις, ποὺ βεβαιώνουν τὴν ὕπαρξή τους (39).

Καὶ αὐτὲς τὶς ἀρνητικὲς προτάσεις ὄχι μόνον ἡ κοινὴ χρήση ὅλων τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων τὶς μεταχειρίζεται ὡς καθολικές, ἀλλὰ καὶ ὁ ἴδιος ὁ Ἀριστοτέλης, μὲ τὴ διατύπωση ποὺ χρησιμοποιεῖ π.χ. στὶς «Κατηγορίες», ὅτι «δὲν ὑπάρχει ἕνας κοινὸς ὅρος, μὲ τὸν ὁποῖο νὰ συνδέωνται οἱ συλλαβές», ἢ στὴ «Φυσική», ὅτι «δὲν ὑπάρχει κίνηση ἔξω ἀπὸ τὰ πράγματα». Καὶ γενικὰ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ βρῆ κανεὶς πουθενὰ οὔτε στὸν ἴδιο τὸν Ἀριστοτέλη νὰ χρησιμοποιῆ διαφορετικὰ παρὰ μόνο μὲ γενικὴ σημασία αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὶς ἀποφατικὲς προτάσεις.

Ἀλλ' ἀρκετὰ γιὰ τὸ ζήτημα αὐτό.

Ὡς πρὸς τὸν ἄλλο λόγο, ποὺ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ στοιχεῖο τοῦ θνητοῦ ἔχει πλεοναστικὴ θέση (δὲν εἶναι ἀναγκαῖο) στὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ἐπειδὴ τὰ ἄστρα, ἂν καὶ εἶναι ζωντανοὶ ὀργανισμοί, εἶναι κατὰ τὸ ὄνομα μόνο ζῶα, ἀφοῦ (50) ὁ ὁρισμὸς τοῦ ζώου δὲν μπορεῖ νὰ ἐφαρμοσθῆ σ' αὐτά, καθὼς δὲν ἔχουν θρεπτικὴ ζωή, αὐτὴν ποὺ στὸν ὁρισμὸ τοῦ ζώου θέλει νὰ δηλώση τὸ στοιχεῖο τοῦ ἐμψύχου, ἔχομε νὰ ποῦμε τὰ ἑξῆς.

Καὶ πρῶτα, ὅτι ἐκεῖνος ποὺ τὰ λέει αὐτὰ φαίνεται νὰ μὴ γνωρίζη ὅτι τὸ ἔμψυχο δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ θρεπτικό, ἀλλὰ ἔννοια γενικώτεση καὶ ἀπὸ τὸ λογικὸ καὶ ἀπὸ τὸ αἰσθητικὸ καὶ ἀπὸ τὸ θρεπτικὸ μέρος τῆς ψυχῆς. Καὶ ὅπως τὰ θηρία, ἂν καὶ δὲν ἔχουν λογικό, ὅμως τίποτε δὲν ἐμποδίζει νὰ εἶναι καὶ ἔμψυχα καὶ ζῶα, ἔτσι καὶ τὰ ἄστρα, κι ἂν ἀκόμη δὲν ἔχουν θρεπτικὴ ψυχή, δὲν ἐμποδίζονται ἀπὸ τὸ νὰ εἶναι καὶ ἔμψυχα καὶ ζῶα καὶ νὰ ἀνήκουν στὴν κατηγορία τῶν ζώων μαζὶ μὲ τὰ θηρία, ὅπως κι ἂν ἦσαν μόνον λογικὰ ἢ μόνον αἰσθητικὰ ὄντα.

Ἔπειτα δὲν εἶναι καθόλου περίεργο, ποὺ καὶ τὰ ἄστρα φαίνονται νὰ ἔχουν θρεπτικὴ ζωή, ἐφ' ὅσον τεθῆ ὡς ἀξίωμα ὅτι μία, ἡ ἀρχικώτατη, εἶναι (60) ἡ ὕλη ὅλου τοῦ οὐρανοῦ μας, καὶ ὄχι δύο, ἔστω κι ἂν ὁ Ἀριστοτέλης

τὸ καὶ οὔπω ἐστίν. Ὥστε ἐκ τούτου οἴεται ἑαυτῷ ἀποδεδεῖχθαι, εἴ τίς ἐστιν οὐ καλὸς ἄνθρωπος, ἀληθὲς εἶναι καὶ εἰπεῖν ὡς οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός.

Οὐ ταὐτὸν δ' ἐστὶν εἰπεῖν ὡς ἔστιν οὐ καλὸς ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός· τὸ μὲν γὰρ κατάφασις ἐκ τῆς τοῦ ἀποφατικοῦ μεταθέσεως, τὸ δ' ἀπόφασις ἁπλῶς. Οὐ ταὐτὸν δὲ καὶ τὸ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος τόδε τὸ κυϊσκόμενον φάναι καὶ ἁπλῶς φάναι ὡς οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος· αἱ γὰρ τοιαῦται ἀποφάσεις, τὸ εἶναι τῶν συντεταγμένων ἀποφάσκουσαι, οὐκ ἂν ἔτι καὶ ταῖς εἶναι αὐτὰ φασκούσαις καταφάσεσι συναληθεύοιεν.

Οὐ μόνον δ' ἡ κοινὴ Ἑλλήνων χρῆσις ὡς καθόλου πάσαις ταῖς τοιαύταις χρῆται ἀποφάσεσιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἐν ταῖς *Κατηγορίαις*· *οὐ γάρ ἐστι κοινὸς ὅρος, πρὸς ὃν αἱ συλλαβαὶ συνάπτουσι, ἐν τῇ Φυσικῇ· οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα.* Ἁπλῶς δ' εἰπεῖν οὐκ ἔστιν εὑρεῖν οὐδαμοῦ οὐδ' αὐτὸν Ἀριστοτέλη ἄλλως τῇ τοιαύτῃ ἀποφάσει ἢ καθόλου χρώμενον. Καὶ περὶ μὲν τούτου ἐς τοσοῦτον.

Πρὸς δὲ τὸν ἕτερον τῶν λόγων, τὸν τὸ θνητὸν τῷ τοῦ ἀνθρώπου ὅρῳ περιέργως προσκεῖσθαι ἀξιοῦντα, τῶν ἄστρων κἂν εἰ ζῷα εἴη ὅμως ὁμωνύμως ἂν ζῴων γε ὄντων διὰ τὸ μηδ' ἂν αὐτοῖς τὸν τοῦ ζῴου ὅρον ἐφαρμόττειν ἅτε οὐ καὶ τῇ θρεπτικῇ χρωμένοις ζωῇ, ἣν ἂν τὸ ἔμψυχον ἐν τῷ τοῦ ζώου ὅρῳ βούλοιτο δηλοῦν, τάδε φαμέν. Πρῶτον μὲν ὡς ὁ ταῦτα λέγων ἀγνοοῦντι ἔοικε τὸ ἔμψυχον οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ θρεπτικῷ, ἀλλὰ γένος τοῦ τε λογικοῦ καὶ αἰσθητικοῦ καὶ θρεπτικοῦ· καὶ ὥσπερ τὰ θηρία τοῦ λογικοῦ οὐ μετέχοντα ὅμως ἔμψυχά τε εἶναι καὶ ζῷα οὐ κωλύεται, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἄστρα, κἂν τοῦ θρεπτικοῦ μὴ μετέχῃ, οὐκ ἂν ὅμως κωλύοιτο μὴ οὐ καὶ ἔμψυχά τε εἶναι καὶ ζῷα ἐν τῷ αὐτῷ δὴ τοῦ
119r] ζῴου ᾧ καὶ τὰ θηρία λόγῳ, εἰ | μόνον λογικά τε εἴη καὶ αἰσθητικά.

Ἔπειτα οὐδὲ θαυμαστὸν οὐδέν, εἰ καὶ τὰ ἄστρα τῇ θρεπτικῇ φανείη χρώμενα ζωῇ, ἑνὸς δοθέντος ἀξιώματος τοῦ μίαν τὴν τοῦ παντὸς τοῦδε οὐρανοῦ ὕλην εἶναι, τήν γε πρεσβυτάτην, καὶ οὐ δύο, κἂν Ἀριστο-

---

49 ὅμως superscr. cod. 50 ἐφαρμότειν cod.

---

42 *ἐν ταῖς Κατηγορίαις* : 4 b 36 43 *ἐν τῇ Φυσικῇ* : 200 b 32-33 46 *Καὶ περὶ μὲν τούτου ἐς τοσοῦτον* expressio Plethoni grata; v. ex.gr. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., p. 328,3; *Νόμων συγγραφή*, p. 86,3 Alexandre 48 *περιέργως προσκεῖσθαι* cf. Arist. *Top.* 151 b 22 59-66 *ἑνὸς δοθέντος ἀξιώματος — μόνα τὰ φθαρτὰ* cf. *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις*, p. 86-87 Gass (= p. 367,52-69 Appendicis nostrae)

γιὰ λόγους ποὺ τὸν ἔκαναν νὰ πλάση τὸ καινοφανὲς πέμπτον σῶμα δὲν θὰ τὸ δεχόταν αὐτό. Γιατὶ βέβαια ἡ διάκριση σὲ ὕλη ποὺ ἁρμόζει στὰ ἄφθαρτα σώματα καὶ σὲ ὕλη τῶν φθαρτῶν σωμάτων σημαίνει ὅτι δὲν δεχόμαστε μία ἀρχικώτατη ὕλη, κάτι ποὺ αὐτὸ καὶ μόνο εἶναι ἡ ὕλη, ἀλλὰ δύο ἄλλες καὶ μεταξύ τους ἀνόμοιες ὕλες, ἀφοῦ ἀπὸ τὴ μία γίνονται μόνον τὰ ἄφθαρτα καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μόνον τὰ φθαρτὰ σώματα.

Ἀντίθετα, ἀπὸ τὴν ἀρχικώτατη ὕλη πρέπει νὰ μποροῦν νὰ προέρχωνται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ὅλα τὰ εἴδη καὶ νὰ εἶναι κι αὐτὴ πάντα ἡ ἴδια. Κι ἀκόμη πρέπει ἡ ὅλη νὰ εἶναι ἀκίνητη (ἀμετάβλητη) ἢ ὅλη κινητὴ (μεταβλητή). Ἂν τώρα φαίνεται νὰ μεταβάλλεται κάπως, ἐφ' ὅσον θὰ ἦταν ὅλη (70) μεταβλητή, εἶναι φανερὸ ὅτι αὐτὸ συμβαίνει κυρίως στὰ φθαρτά, ὅπου κάτι μεταβάλλεται καὶ μετασχηματίζεται διαρκῶς. Πραγματικὰ στὰ νεκρὰ σώματα ἔχομε μόνον ἐλάττωση, ἐνῶ στὰ ζωντανὰ καὶ προσθήκη καὶ ἐλάττωση συνεχῆ· στὴν αὔξηση, καθὼς ἡ προσθήκη εἶναι περισσότερη καὶ ἡ ἐλάττωση λιγώτερη — στὴ φθορά, καθὼς λιγώτερη εἶναι ἡ προσθήκη καὶ περισσότερη ἡ ἐλάττωση, κι ἂν ἀκόμη συμβαίνη σὲ ἄλλα νὰ εἶναι ταχύτερη καὶ σὲ ἄλλα βραδύτερη ἡ μεταβολὴ καὶ ὁ μετασχηματισμὸς ἀπὸ τὴ μορφοποιητικὴ δύναμη, ποὺ τὰ προσδιορίζει ἐσωτερικὰ κάθε φορά. Καὶ πραγματικὰ πρέπει ὁλόκληρη νὰ κινῆται καὶ νὰ μετασχηματίζεται ἡ ὕλη, ὅπως ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ ὅτι μπορεῖ νὰ δέχεται ὅλα ἀνεξαιρέτως τὰ εἴδη (τὶς μορφές), ὥστε νὰ μποροῦν καὶ ὅλα τὰ εἴδη νὰ μορφοποιοῦν τὴν ὕλη καὶ νὰ μὴ εἶναι ἀδύνατο αὐτὴ νὰ δέχεται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ ὁποιοδήποτε ἄλλο εἶδος, ὅπως θὰ συνέβαινε, ἂν ἔμενε προσκολλημένη κάπου. Ἂν λοιπὸν καὶ στὰ ἄστρα ἡ ὕλη παρουσιάζη διαρκῶς αὔξηση καὶ ἐλάττωση, ἀφοῦ πρέπει οὔτε ἐκεῖ νὰ μὴ εἶναι ἀμετάβλητη, ἡ διαφορὰ τῶν ἄστρων ἀπὸ τὰ φθαρτὰ βρίσκεται σὲ τοῦτο μόνον, ὅτι στὰ πρῶτα ἡ ὕλη αὐξάνεται καὶ ἐλαττώνεται σὲ ἴσο πάντοτε βαθμὸ καὶ γι' αὐτὸ οὔτε αὐξάνονται οὔτε φθείρονται τὰ ἄστρα. Ἀλλὰ πιὸ σωστὸ ἀκόμη εἶναι νὰ ἀποδώσωμε τὸ ἄφθαρτο τῶν σωμάτων αὐτῶν ὄχι σὲ κάποια ἱκανότητα τῆς ὕλης, ποὺ ἡ φύση της εἶναι νὰ σκορπίζεται καὶ ὅσο ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἴδια νὰ διαλύεται, ἀλλὰ στὴν τελειότητα καὶ (85) στὴ δύναμη τῶν μορφῶν, ποὺ τοὺς ἔχει χαρίσει ὁ δημιουργὸς θεός. Ἂν λοιπὸν καὶ στὰ ἄστρα συμβαίνη ἡ ὕλη νὰ αὐξάνεται καὶ νὰ ἐλαττώνεται, δὲν σημαίνει ὅτι αὐτὸ ὀφείλεται στὴ θρέψη, ἀλλὰ μόνον στὴν προσθήκη καὶ ἀφαίρεση ὕλης ἀπὸ τὸ ἴδιο εἶδος, ὅπως θὰ γινόταν ἄν κι αὐτὰ ἐτρέφοντο καὶ εἶχαν θρεπτικὴ ζωή. Στὸν ὁρισμὸ λοιπὸν τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ ἔχη πλεοναστικὴ θέση τὸ θνητὸ γι' αὐτοὺς ποὺ δέχονται ὅτι καὶ τὰ ἄστρα εἶναι ζῶα λογικά.

Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πρέπει νὰ ποῦμε, ὅτι δὲν φαίνεται νὰ εἶναι σωστὰ διατυπωμένος ὁ ὁρισμός, ποὺ βάζει στὴν ἴδια μοῖρα τὸ λογικὸ καὶ τὸ θνητὸ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅμως τὸν ὁρισμὸ αὐτὸν φαίνεται νὰ τὸν ἔχη

64 *τέλης ἐξ ὧν τὸ πέμπτον αὐτῷ σῶμα κεκαινοποίηται οὐκ ἀξιώσας· τὸ μὲν γὰρ διαιρεῖν καὶ τὴν μὲν ἀνωλέθροις σώμασι προσήκουσαν ὕλην ποιεῖν, τὴν δὲ φθαρτοῖς, οὐδεμίαν πρεσβυτάτην τίθεσθαι ὕλην ἐστίν, αὐτὸ δὴ μόνον ὕλην οὖσαν, ἀλλὰ ποιώ τινε καὶ ἀλλήλοιν ἀνομοίω*
65 *ὕλαιν, εἴ γε ἡ μὲν τῶν σωμάτων μόνα τὰ ἀνώλεθρα δυνήσεται, ἡ δὲ μόνα τὰ φθαρτά.*

Τὴν δή που πρεσβυτάτην ὕλην ἅπαντά τε δεῖ ὁμοίως δύνασθαι εἴδη καὶ ὁμοιότατα αὐτὴν ἔχειν αὐτῇ. Καὶ δὴ καὶ ἤτοι ἀκίνητον εἶναι πᾶσαν ἢ πᾶσαν κινητήν· εἰ δὴ φαίνεταί πη κινουμένη, κἂν ἅπασα εἴη
70 *κινητή, φαίνεται δ' ἐν τοῖς φθαρτοῖς μάλιστα κινουμένη τε ἀεὶ καὶ μεταρρέουσα· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεκρῶν σωμάτων ἀπορρεῖ μόνον, ἐν δὲ τοῖς ζωοῖς καὶ ἐπιρρεῖ ἀεὶ καὶ ἀπορρεῖ, αὐξανομένοις μὲν πλείων μὲν ἐπιρρέουσα ἐλάττων δ' ἀπορρέουσα, φθίνουσι δὲ ἐλάττων μὲν ἐπιρρέουσα πλείων δ' ἀπορρέουσα, κἂν εἴ ἐστι μὲν ἐν οἷς θᾶττον, ἔστι δ' ἐν οἷς*
75 *βράδιον, κινεῖταί τε καὶ μεταρρεῖ πρὸς τὴν τοῦ εἴδους ὃ ἂν ἑκάστοτε ὑπεισίοι δύναμιν. Ἅπασα ἄρα κινοῖτό τε ἂν καὶ μεταρρέοι ἤ ἂν καὶ δέοι αὐτὴν ἔχειν, ἵν' ἅπαντα εἴδη δυναμένη ἅπαντα καὶ ἔργῳ ὁμοίως ὑπεισίῃ καὶ μὴ μείνασά πη μηκέτι τὰ λοιπὰ ὁμοίως δύνηται. Οὐκοῦν κἂν ἐν τοῖς ἄστροις ἐπιρρέοι τε ἀεὶ καὶ ἀπορρέοι, εἰ μέλλοι μηδ' ἐκεῖ*
80 *μενεῖν, τούτῳ μόνῳ ἐν τῷ τοιούτῳ τῶν φθαρτῶν διαφέρουσι, τῷ τῷ ἴσῳ ἐν αὐτοῖς ἀεὶ τὴν ὕλην καὶ ἐπιρρεῖν καὶ ἀπορρεῖν, καὶ διὰ ταῦτα μήτ' αὐξανομένοις μήτε φθίνουσι. Τὸ δ' ἀνώλεθρον τούτοις τοῖς σώμασιν ἄμεινόν που μηδεμιᾷ τῆς ὕλης δυνάμει ἀπονέμειν, τῆς φύσει σκεδαστῆς τε καὶ ὅσα καθ' ἑαυτὴν διαλυτῆς, ἀλλὰ τῶν εἰδῶν τῇ τελειότητί τε καὶ*
85 *ἰσχύι, ἥσπερ ἄρα παρὰ τοῦ δημιουργοῦ ἔτυχε θεοῦ. Εἰ δὲ δὴ κἀν τοῖς ἄστροις ἐπιρρεῖ τε ἡ ὕλη καὶ ἀπορρεῖ, ἡ δὲ θρέψις οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἡ τῆς ὕλης ἐπιρροή τε ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει καὶ ἀπορροή ἐστι, κἂν τρέφοιτό τε καὶ αὐτὰ καὶ τῇ θρεπτικῇ χρῷτο ζωῇ. Ἐν δ' οὖν τῷ ἀνθρώπου ὄρῳ περιέργως μὲν τὸ θνητὸν οὐκ ἂν προσκέοιτο τοῖς καὶ τὰ ἄστρα ζῷα τε*
90 *λογικὰ τιθεμένοις.*

Ὡς δ' ἄλλως οὐ καλῶς ὁ ὅρος σύγκειται, δοκῶν κατὰ τὸ αὐτὸ τὸν ἄνθρωπον λογικόν τε ὁμοῦ ἀποφαίνειν καὶ θνητόν, ἔστιν εἰπεῖν. Ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ ὅρος ὑπὸ τῶν περὶ Ἀλέξανδρον τὸν Ἀφροδισιέα εἴη ἄν

---

61 *ἀξιώσας* scripsi : *ἀξιώσοι* videtur cod. 64 *αὐτὴν* correxi : *αὐτὸ* cod. 65 *ὕλαιν* scripsi : *ὕλας* cod. ut videtur 68 *εἴδη* correxi (cf. l. 77) : *ἤδη* cod. 85 *ἰσχύι* correxi : *ἰσχύει* cod.

67-82 *Τὴν δή που πρεσβυτάτην — μήτε φθίνουσι* cf. *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις*, p. 87-88 Gass (= p. 368,77-94 Appendicis nostrae) 91-94 *Ὡς δ' ἄλλως — συντεθειμένος* cf. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., p. 327,40sqq.

διατυπώσει ὁ Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεὺς καὶ οἱ ὀπαδοί του, ἐνῶ ὀρθώτερος θὰ ἦταν ἐκεῖνος ὁ ὁρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ λέει (95) ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ζῶο ἀθάνατο, γεννημένος νὰ ἔχη συμμετοχὴ καὶ στὴ θνητὴ φύση. Ὅσο γιὰ τὸ λογικὸ στοιχεῖο, θὰ ἀρκοῦσε φυσικὰ ὁ ὁρισμὸς τοῦ ἀθάνατου ζώου, ἀφοῦ κανένα βέβαια ζῶο δὲν εἶναι ἀθάνατο χωρὶς νὰ εἶναι καὶ λογικό. Ὁ πιὸ σωστὸς ὡστόσο ὁρισμὸς θὰ ἦταν ἐκεῖνος, ποὺ τοποθετεῖ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου μὲ ὅσο γίνεται μεγαλύτερη ἔμφαση στὸ θεϊκὸ καὶ ἀθάνατο στοιχεῖο του. Καὶ πραγματικὰ δὲν εἶναι ἕνα ἁπλὸ εἶδος ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ προβάλλεται σύνθετος ἀπὸ δύο εἴδη, τὸ θεϊκὸ καὶ τὸ θηριῶδες, ὅταν δεχθοῦμε τὸ ἀναντίρρητο ἐκεῖνο γιὰ κάθε ἄνθρωπο μὲ νοῦ ἀξίωμα, ὅτι τὰ ὄντα ποὺ ἔχουν τὸ ἴδιο εἶδος πρέπει νὰ ἔχουν καὶ τὸ ἴδιο καὶ παραπλήσιο ἔργο καὶ ὅτι οἱ πιὸ μεγάλες διαφορὲς στὰ ἔργα προέρχονται ἀπὸ εἴδη ποὺ ἔχουν τὰ ἴδια τὶς μεγαλύτερες διαφορές. Ἔτσι λοιπὸν ἔχομε τὸν ἴδιο καὶ παρόμοιο (105) τρόπο ζωῆς σὲ κάθε θηρίο, ποὺ ἀνήκει στὸ ἴδιο εἶδος, λέοντες, βόδια, λύκους, ἐλάφια, καὶ σὲ κανένα ἀπὸ αὐτὰ δὲν θὰ δῆ κανεὶς καμμιὰ ἀξιόλογη διαφορά, ἀφοῦ ἔχουν τὸ ἴδιο εἶδος. Τὸ ἴδιο μποροῦμε νὰ δεχθοῦμε γιὰ τὸν ἴδιο λόγο καὶ γιὰ τὰ εἴδη, ποὺ ἔχουν θεϊκότερη ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο φύση.

Στοὺς ἀνθρώπους τώρα βλέπομε ὅτι ὁ τρόπος τῆς ζωῆς τους διαφέρει πάρα πολὺ ἀπὸ τὸν ἕνα στὸν ἄλλο καὶ ὅτι ἄλλοι ζοῦν ἕνα βίο περίπου θεϊκὸ καὶ ἄλλοι ὅπως τὰ θηρία. Κάποτε μάλιστα οἱ ἴδιοι ἄνθρωποι ἀλλάζουν ἀπὸ τὸν τρόπο ζωῆς τῶν θηρίων στὸν ἐνάρετο καὶ θεϊκό, ὅπως καὶ ἄλλοι ἀπὸ τὸν θεϊκὸ στὸν βίο τῶν θηρίων, πρᾶγμα ποὺ συμβαίνει, ὅταν κάποιος διαλέξη τὴν ἀρετὴ ὄχι ἐπειδὴ τὴ γνώρισε συνειδητά, ἀλλὰ ἔχοντας μιὰ ἁπλῆ μόνο σωστὴ ἰδέα γι' αὐτὴν χωρὶς ὅμως λογικὴ θεμελίωση. Ἂν λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος ἦταν ἕνα καὶ μόνο ἁπλὸ εἶδος, στὴν περίπτωση ποὺ τὸ εἶδος αὐτὸ θὰ ἦταν τὸ θηριῶδες, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι θὰ ζοῦσαν ὅπως ζοῦν τὰ θηρία, ἐνῶ ἂν τὸ εἶδος αὐτὸ ἦταν τὸ θεῖο, ὅλοι πάλι θὰ ζοῦσαν θεϊκά. Ἀφοῦ ὅμως στὴν πραγματικότητα ἄλλοι ζοῦν θεϊκὰ καὶ ἄλλοι ὅπως τὰ θηρία, καὶ οἱ πιὸ πολλοὶ ἀλλάζουν τὴ ζωή τους, προσκολλώντας τὸν ἑαυτό τους πότε στὰ ἔργα τῶν θεῶν καὶ πότε τῶν θηρίων, εἶναι φανερὸ ὅτι τὸν ἄνθρωπο (120) συνθέ-

συντεθειμένος, ἐκεῖνος δ' ἂν ἀμείνων ἀνθρώπου εἴη ὅρος, τὸν ἄνθρωπον εἶναι ζῷον ἀθάνατον θνητῇ κοινωνεῖν φύσει πεφυκός· τὸ γὰρ λογικόν, κἂν ἐν τῷ ἀθανάτῳ ζῴῳ περιέχοιτο, ὡς οὐδέν γε ὂν ζῷον ἀθάνατον, ὃ μὴ καὶ λογικόν ἐστι, τὴν δ' οὐσίαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου ὁ τοιοῦτος ὅρος ἐν τῷ θείῳ τε αὐτοῦ καὶ ἀθανάτῳ ᾗ θέμις μάλιστα ὁρίζων κἂν κάλλιστα ἔχοι· τῷ γὰρ ὄντι οὐχ ἁπλοῦν τι εἶδος ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐκ δυοῖν εἰδοῖν σύνθετον ὄν, θείου τε δὴ καὶ θηριώδους, δῆλος γίγνεται, ἓν ἐ-
119v] κεῖνο ἀξίωμα λαβοῦσιν | οὐκ ἀμφίλογον νοῦ ὁσονοῦν μετέχουσιν ἀνθρώποις, ὡς τῶν αὐτῶν τῷ εἴδει ταὐτὸ καὶ ἔργον πάντων δέοι εἶναι καὶ παραπλήσιον καὶ τὰ μέγιστά τι τῶν ἔργων διαφέροντα καὶ ἀπὸ μέγα τι διαφερόντων προβάλλεσθαι εἰδῶν. Τῶν γοῦν θηρίων ἑκάστοις οἱ αὐτοὶ βίοι τοῖς γε ὁμοειδέσι καὶ παραπλήσιοι, λέουσι, βουσί, λύκοις, ἐλάφοις, καὶ οὐκ ἄν τις ἴδοι ἐν οὐδέσιν αὐτῶν βίου ἀξίαν τινὰ λόγου διαφοράν, ὁμοειδέσι γε οὖσι. Ταὐτὸ δ' ἂν πιστεύοιμεν τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ περὶ τῶν ἀνθρώπου θειοτέρων εἰδῶν.

Τοῖς δ' ἀνθρώποις ὁρῶμεν πάμπολυ διαφέροντας τοὺς βίους καὶ τοὺς μὲν θείῳ βίῳ τινί, τοὺς δὲ θηριώδεσι χρωμένους, ἔστι δ' ὅτε καὶ τοὺς αὐτοὺς ἐκ θηριώδους βίου εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν καὶ θεῖον μεταβάλλοντας, τοὺς δὲ καὶ ἐκ τοῦ θείου εἰς τὸν θηριώδη, ἐπειδὰν μὴ ἐ π ι σ τ ή μ η τις τὴν ἀρετήν, δ ό ξ η δὲ μόνῃ ὀ ρ θ ῇ ἄ ν ε υ λ ό γ ο υ ᾖρημένος τύχῃ. Εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι εἶδος ἦν ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὲν θηριῶδες, θηριώδει ἂν ἅπαντες ἄνθρωποι καὶ τῷ βίῳ ἐχρῶντο, εἰ δὲ θεῖον, θείῳ ἂν ἐχρῶντο καὶ τῷ βίῳ ἅπαντες. Νῦν δ' ἐπεὶ οἱ μὲν θείως, οἱ δὲ θηριωδῶς φαίνονται ζῶντες, οἱ δὲ πολλοὶ καὶ ποικίλλοντες τὸν βίον, τοτὲ μὲν τοῖς θείοις, τοτὲ δὲ τοῖς θηριώδεσι προσνέμοντες σφὰς τῶν ἔργων, δῆλός ἐστιν ἐκ δυοῖν εἰδοῖν, θείου τε δὴ καὶ θηριώδους, ὁ ἄνθρωπος

B Γ A
98 *μάλιστα ὁρίζων ᾗ θέμις* in cod.

97-99 *τὴν δ' οὐσίαν τὴν τοῦ ἀνθρώπου — κάλλιστα ἔχοι* et 131 *τὸ κυριώτατον αὐτοῦ τῆς οὐσίας — εἴη* cf. *Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἀοιδίμῳ βασιλίδι Κλεόπῃ*, p. 169,1-13 Lambros (Appendix, p. 369sq.); *Ζωροαστρείων τε καὶ πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*, p. 266,14sqq. Alexandre (Appendix, p. 370); *Νόμων συγγραφῆς Γ΄, λδ΄*, p. 138,27sqq. Alexandre (Appendix, p. 374) 99/100 *τῷ γὰρ ὄντι οὐχ ἁπλοῦν — δῆλος γίγνεται* cf. *Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν Δεσπότην Θεόδωρον περὶ τῆς Πελοποννήσου*, p. 126,11-21 Lambros (Appendix, p. 369); *Μονῳδία εἰς Ἑλένην Παλαιολογίναν*, p. 277,8 Lambros (Appendix, p. 372); *Νόμων συγγραφῆς Α΄, α΄*, p. 26,3-11 Alexandre (Appendix, p. 373sq.) 100-122 *ἓν ἐκεῖνο ἀξίωμα λαβοῦσιν — ἐπὶ τὰ θηριώδη ἀποκλίνων* cf. *Μονῳδία εἰς Ἑλένην Παλαιολογίναν*, p. 274,8sqq. Lambros (Appendix, p. 372); *Νόμων συγγραφῆς Γ΄, μγ΄*, p. 246,5-14 Alexandre (Appendix, p. 375) 112/113 *ἐπιστήμῃ ... δόξῃ ὀρθῇ ἄνευ λόγου* cf. Plat. *Theaet.* 201 c-d

τουν καὶ τὰ δύο εἴδη, καὶ τὸ θεῖο δηλαδὴ καὶ τὸ θηριῶδες. Γι' αὐτὸ κι ἄλλοτε διαλέγει τὰ ἔργα καὶ τὸν βίο τοῦ θεοῦ, ὅταν ἐπικρατῆ μέσα του τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο, κι ἄλλοτε στρέφεται πρὸς τὰ ἔργα τῶν θηρίων, ὅταν ἐπικρατῆ τὸ θηριῶδες, ὅπως συμβαίνει μὲ τοὺς δύο ἐκείνους καβαλλάρηδες, ποὺ ὁ ἕνας χαλιναγωγεῖ τὸν ἵππο του κι ὁ ἄλλος ὄχι, ἔτσι ποὺ ὁ πρῶτος, καθὼς εἶναι κύριος τοῦ ἵππου του, μπορεῖ νὰ πορευθῆ τὸν δρόμο ποὺ θέλει, ὁδηγώντας αὐτὸς τὸν ἵππο του ἐκεῖ ποὺ πρέπει, ἐνῶ ὁ ἄλλος, ἀδυνατώντας νὰ ἐπιβληθῆ, παρασύρεται ἀπὸ τὸν ἵππο του ἐδῶ κι ἐκεῖ καὶ μπορεῖ νὰ περιπλανηθῆ καὶ νὰ πέση καὶ σὲ βάραθρο ἀκόμη καὶ νὰ χαθῆ. Ἡ εἰκόνα αὐτὴ περιγράφει στ' ἀλήθεια μὲ τὸν καλύτερο τρόπο τὰ ἀνθρώπινα πράγματα.

Ἂν λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ὂν σύνθετο ἀπὸ τὰ δύο εἴδη, τὸ θεῖο καὶ τὸ θηριῶδες, κατασκευασμένος ἔτσι ἀπὸ τὸν θεὸ γιὰ τὴν ἁρμονία ποὺ ἐπικρατεῖ στὸ σύμπαν (130) καὶ γιὰ νὰ ἑνωθῆ μέσα μας τὸ θνητὸ μὲ τὸ ἀθάνατο, τότε τὸ κυριώτατο στοιχεῖο τῆς οὐσίας του πρέπει βέβαια νὰ βρίσκεται στὸ θεϊκὸ αὐτὸ στοιχεῖο του καὶ ὄχι στὸ θηριῶδες καὶ θνητό, ὅπως θέλουν οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Ἀλεξάνδρου.

Ἀρκετὰ λοιπὸν κι αὐτὰ σχετικὰ μὲ τὸν ὁρισμὸ τοῦ ἀνθρώπου.

120 *συντεθειμένος, καὶ τοτὲ μὲν ἂν τοῦ θείου κρατοῦντος τὰ θεῖα αἱρούμενος ἔργα τε καὶ βίον, τοτὲ δ' ἂν τοῦ θηριώδους ἐπὶ τὰ θηριώδη ἀποκλίνων, κατὰ ἵππότα τινέ, τὸν μὲν ἐγκρατῆ τοῦ γε ἵππου, τὸν δ' οὐ μάλα ἐγκρατῆ, οἷον ὁ μὲν ἄτε τοῦ ἵππου κρατῶν κἂν τὴν ἑαυτῷ προκειμένην πορεύοιτο ὁδόν, ἄγων αὐτὸς οἵ ἂν δέοι μάλιστα τὸν ἵππον, ὁ δ' ἕτερος*
125 *ὁ οὐκ ἐγκρατὴς ἐκεῖνος ὑπὸ τοῦ ἵππου ἐκφερόμενος ἄλλῃ τε ἂν καὶ ἄλλῃ πλανῷτο καί ποτε καὶ ἐς βάραθρόν τι ἐμπίπτων διαφθείροιτο· καλλίστη γὰρ ἂν αὕτη εἴη εἰκὼν τῶν κατὰ τὸν ἄνθρωπον πραγμάτων.*

Εἰ δ' οὖν ἐκ δυοῖν εἰδοῖν, τοῦ μὲν θείου τοῦ δὲ θηριώδους, σύνθετόν τι χρῆμα ὁ ἄνθρωπός ἐστιν, ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας καὶ
130 *ἀθανάτου τε καὶ θνητῆς ἐν ἡμῖν μίξεως τῷ θεῷ μεμηχανημένον, κἂν τὸ κυριώτατον αὐτοῦ τῆς οὐσίας ἐν τῷ θείῳ τούτῳ αὐτοῦ εἴη, ἀλλ' οὐ κατὰ τοὺς περὶ Ἀλέξανδρον ἐν τῷ θηριώδει καὶ θνητῷ. Τοσαῦτα δὴ ἡμῖν καὶ ἐς τὸν τοῦ ἀνθρώπου εἰρήσθω ὅρον.*

---

120 *συντεθειμένος* scripsi (ut cod. in l. 94 ex corr.) : *συντεθημένος* cod. h.l. 124 *ὁδὸν* cod. 127 *καλίστη* cod. 130 *ἀθανάτου τε καὶ θνητῆς* correxi (cf. *Νόμων συγγραφῆς Γ΄*, p. 250,1 Alexandre) : *ἀθανάτων θνητῆς* cod.

129/130 *ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας — μεμηχανημένον* cf. *Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων*, p. 275,13-19 Alexandre (Appendix, p. 370); *Ζωροαστρείων τε καὶ πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*, p. 266,14sqq. Alexandre (Appendix, p. 370); *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις*, p. 79,17sqq. Gass (Appendix, p. 371); *Νόμων συγγραφῆς Γ΄, λδ΄*, p. 138,27sqq.; 194,21sqq. Alexandre *μγ΄*, p. 250,1-17 Alexandre (Appendix, pp. 374-375).

Παράρτημα

Appendix excerptorum ex opusculis Plethonis et Scholarii

Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει.

p. 71,33] ... *Λέγει δὲ Πλήθων καὶ τὸ τῆς ἀντιφάσεως ἀξίωμα πάλιν αὐτὸν ἀναιρεῖν Ἀριστοτέλη, ἐν οἷς ἀξιοῖ τὴν ἀπροσδιόριστον συναληθεύειν ἀντίφασιν, ὥστε ἔστι τις ἀντίφασις συναληθεύουσα, αὐτὸς δ' ἠξίου, μηδέποτε ἅμα ἀληθῆ δύνασθαι εἶναι ἀντίφασιν, ἅμα δὲ καὶ ψεῦδος εἶναι τοῦτό φησιν· ἡ γὰρ ἀπροσδιόριστος ἴσον δύναται τῇ καθόλου ἀποφάσει, οὐκ εἰς ταὐτὸν ἥκει τῇ μερικῇ, διότι ἀπόφασίς ἐστι μερικῆς καταφάσεως, ἥτινι ἡ καθόλου ἀπόφασις ἀντικειμένως ἔχει. Ταῦτα μὲν αὐτός τε Πλήθων καὶ οἱ περὶ Πλάτωνα πάντες αἰτιῶνται Ἀριστοτέλη.*

p. 72] *ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν καὶ λόγους πάνυ | πολλοὺς ἄγουσιν, οὓς ῥᾴδιόν ἐστιν ἐξελέγχειν· ὃ δ' ἐνὶ μὲν χρῆται λόγῳ, ἐπὶ δὲ τὴν κοινὴν τοῦ λόγου χρῆσιν μάλιστα καταφεύγει.*

Τὸ μὲν δὴ οἴεσθαι Ἀριστοτέλη τὸ τῆς ἀντιφάσεως ἀναιρεῖν ἀξίωμα, ᾧ ἐπὶ πολλ' ἐμόγησεν, ἀρχήν τε καθόλου τιθεὶς αὐτὸ καὶ πολλοῖς καὶ σοφοῖς λόγοις ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ πολλαχοῦ πρὸς τοὺς μὴ ῥᾳδίως τὴν τοιαύτην ἀρχὴν προσιεμένους ὑπερασπίζων, καὶ πάνυ γελοῖόν ἐστιν· ἀλλὰ μᾶλλον ἄν τις οἰηθείη Πλήθωνα μὴ ἐπαΐειν Ἀριστοτέλους πλείστοις σοφοῖς πειθόμενος, ἢ Ἀριστοτέλη τηλικαύτην πλάνην παθεῖν, πειθόμενος Πλήθωνι μετ' ὀλίγων. Ἀφίημι δὲ ὅτι οὐδ' ἐγκαλεῖν αὐτοὺς ἐχρῆν Ἀριστοτέλει τούτων εἵνεκα· εἰ γὰρ ἀντιφάσκει μὲν αὐτὸς ἑαυτῷ ταῦτα λέγων, λέγει δέ τινα ἀντίφασιν συναληθεύειν, καὶ εἴη ἄν ἴσως αὕτη καθ' ἣν καὶ αὐτὸς ᾤετο ἀντιφάσκων ἀληθῆ τε καὶ ἑαυτῷ σύμφωνα ἐρεῖν, οὔτ' ἂν ἀντιφάσκοι κακῶς, οὔτε δικαίως ἄν ἀκούοι κακῶς. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἱ Πλήθωνι ἐμπαίζειν βουλόμενοι λεγέτωσαν· ἐγὼ δὲ ὡς ἀληθείας τὰ τοιαῦτα ἔχει, καὶ δὴ λέγω. Ὁ Φιλόσοφος εἴωθε τὰ εἴδη καὶ τὰ ἧττον καθόλου τοῖς τῶν γενῶν καὶ τοῖς ὁλικωτέροις ὀνομάζειν ὀνόμασι, καὶ τὰ δοκοῦντα εἶναι τόδε τι κατὰ τὴν ἐπικρατοῦ-

---

Ediderunt L. Petit - X. A. Sideridès - M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, vol. IV (Paris 1935), p. 1-116.

2-12 *Λέγει δὲ Πλήθων — μάλιστα καταφεύγει*: cf. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., p. 326,9-16; v. supra p. 349 in apparatu editionis epistulae Ioannis (VIII) Palaeologi ad Plethonem

σαν περὶ αὐτῶν δόξαν καλεῖν, ἕως ἂν τῶν δοκούντων διακρίνας τἀληθῆ, οὕτω δὴ τὴν ἑκατέροις ἁρμόττουσαν ἐπιθείη προσηγορίαν, καὶ εἰ ταῦτα ἀσάφειάν τινα τοῖς ἐκείνου λόγοις ποιεῖ, αὐτὸς μὲν Πλήθων οἰέσθω ὅ,τι καὶ βούλοιτο· ἐγὼ δὲ καὶ ἐπαινῶ τούτου εἵνεκα Ἀριστοτέλη, εἰδὼς προαιρούμενόν τε ταύτην καλῶς καὶ ἐν οἷς μάλιστα δεῖ ἐπιτηδεύοντα, ἅμα δὲ καὶ τί ἂν ἀσαφὲς εἴη τῶν ἐκείνου τῷ γε καλῶς ἀνηγμένῳ πρὸς φιλοσοφίαν καὶ ἔτι εὐγνωμόνως ἀκούοντι· ὅλως δ' εἴπερ αὐτός τις ἕκαστος ὡς περὶ ἑαυτοῦ, οὕτω δὴ καὶ περὶ Ἀριστοτέλους ἐθέλοι διανοεῖσθαι, συκοφαντεῖν δὲ μηδ' ὅλως μηδὲ βασκαίνειν, οὐδὲν ἀπᾷδον εὑρήσει ποιοῦντα, ἀλλὰ κἂν εὔξαιτο οὕτω τὰ περὶ φιλοσοφίαν ἐξαμαρτάνειν δύνασθαι, ὡς Ἀριστοτέλης ἐξαμαρτεῖν δοκεῖ Πλήθωνι· ὅσῳ δὲ καὶ τὸ ἀσαφὲς σοφώτερόν τε καὶ ὠφελιμώτερον Ἀριστοτέλει ἢ τοῖς πρὸ αὐτοῦ πᾶσιν ἐπιτετήδευται, παντί που δῆλόν ἐστιν, εἴρηται δὲ καὶ ἡμῖν ὀλίγα ἐν προοιμίοις.

Ἀλλ' ἃ περὶ τῶν ἀπροσδιορίστων λέγει προτάσεων, εἴτε μετὰ τοῦ σαφοῦς εἴρηται εἴτε καὶ μή, ἀληθῶς τε ἔχει καὶ οὕτως εἰρῆσθαι ἐχρῆν, καὶ ἄλλως ἂν λέγοντι ἐπιτιμᾶν ἔδει. Ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις τῶν καθόλου εἰσὶ καθόλου, φησίν, ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ, ἀντιφάσεις ἐνταῦθα τὰς ἀντιθέσεις λέγων. Εἰ δὲ μή φησιν οὕτω τῇ λέξει, οὐκ ἀσαφείας μόνον ἐπαινουμένης, ἀλλὰ καὶ ἀληθείας χάριν τοῦτο ποιεῖ· βούλεται μὲν γὰρ διακρῖναι τὰς φαινομένας ἀντιθέσεις τῶν ἀληθῶν, ἐπεὶ δοκοῦσί τινες εἶναι μὴ οὖσαι· κοινὸν δὲ τούτοις ὄνομα τὴν ἀντίθεσιν τίθησι πρό γε τοῦ διακριθῆναι, οὕτοι γε τὴν ἀνωτάτω, ἥτις ἀναλογικῶς αὐτῆς τε τῆς

p. 73] *ἐν τῷ λόγῳ ἀντιθέσεως, ἣ καλεῖται ἀντίφασις, καὶ τῆς ἐν τῷ πράγματι, τῆς τε τῶν ἐναντίων καὶ τῆς στερητικῆς καὶ τῆς τῶν ἀναφερομένων κατηγορεῖται· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ λόγῳ ἀντίθεσιν, ἥτις ἀντίφασις ἂν εἰκότως καλοῖτο, ὡς ἐν τῷ λόγῳ οὖσα, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοὔνομα· ὑπὸ ταύτην δὲ αἵ τε κυρίως ἀντιφάσεις, αἱ μηδέποτε συντρέχουσαι, καὶ αἱ συνιοῦσαί πῃ, ὧν αἳ μὲν πρῶται εἰδικαί εἰσιν ἀντιφάσεις καὶ κυρίως λεγόμεναι, αἳ δὲ τοὔνομα μὲν τῆς ἀντιφάσεως ἔχουσιν, ὡς δὴ τοῦ λόγου οὖσαι ἀντιθέσεις, καὶ ὡς οὕτω φάναι, τὴν ὕλην· τὴν δὲ εἰδικὴν οὐκ ἔχουσιν ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ τὸ παντάπασιν ἀποδιῃρῆσθαι αὐτῆς τὰ μόρια καὶ ἀντιφάσκειν καθάπαξ. Ὅτι δὲ αὗται δοκοῦσιν ἀντιφάσεις εἶναι, καὶ αὐτῇ λέξει Ἀριστοτέλους δῆλόν ἐστι· ἐπάγει γάρ· Δόξειε*

29/30 *εἰ ταῦτα ἀσάφειάν τινα ... ποιεῖ* et 33 *καί τι ἂν ἀσαφὲς εἴη*: cf. supra p. 351, 27 Plethonis responsionem ad Palaeologum: *ἀσαφείᾳ ἐνταῦθα τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου συγκαλύπτων* 41 *ἐν προοιμίοις*: p. 8,13 sqq. Petit 44-46 *Ὅσαι μὲν — ἢ ψευδῆ*: Arist. *De int.* 17 b 26sq. 62-65 *Δόξειε δ' ἄν — ἄνθρωπος λευκός*: ibid. 17 b 34sqq.

δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὸ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς ἅμα, καὶ ὅτι οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος λευκός. Οἱ γὰρ ἄνευ βασάνου τὰ τοιαῦτα θεωροῦντες, φησί, καὶ ἀπερισκέπτως ἤ ἂν τύχοι καὶ ἐξ ὑπογύου περὶ τῶν τοιούτων ἀποφαινόμενοι, φασὶν ἀντιφάσεις εἶναι τὰς τῶν ἀπροσδιορίστων ἀντιθέσεις προτάσεων. Φασὶ γὰρ ὡς τῷ 'εἰ ἔστιν ἄνθρωπος καλός', ταὐτὸν δυναμένῳ τῷ 'ἔστι τις ἄνθρωπος καλός', ἀντιφατικῶς ἀντίκειται τὸ 'οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος καλός'. καὶ τὸ 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς' ταὐτό τε δυνήσεται τῷ 'οὐδεὶς ἄνθρωπος καλὸς' καὶ τῷ 'ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς' ἀντιφατικῶς ἀντικείσεται καὶ ἥκιστά γε συναληθεύσει. Ἀλλ' εἰ καὶ δοκεῖ, φησί, ταὐτὸν εἶναι ταῦτα καὶ ἅμα, ἀλλ' οὔτε ταὐτὸν σημαίνει οὔτε ἅμα εἰσὶν ἐξ ἀνάγκης.

Δῆλον οὖν ὡς ὁ λόγος, ὃν τέθεικε Πλήθων, αὐτός ἐστιν ὑφ' οὗ φησιν ἀπατᾶσθαί τινας Ἀριστοτέλης καὶ διὰ τοῦτο οἴεσθαι τὰς ἀδιορίστους ἀντιφάσεις ἀληθεῖς εἶναι· οἴονται γὰρ τὸ 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' ταὐτὸν εἶναι τῷ 'οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος λευκός', ἅμα καὶ τὸ ἔθος τοῦ λόγου πρὸς συνηγορίαν ἁρπάζοντες. Οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸν ταῦτα· πῶς γὰρ ἂν σημαίνοι ταὐτὸν τὰ μήτ' ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι ἀντιστρέφοντα μήτ' ἐν τῷ ἕπεσθαι μήτε ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα μήτε ἅμα ἀληθεύοντα ἐξ ἀνάγκης, εἰ μὴ ἐπὶ μόνης τῆς τῶν ἀδυνάτων ὕλης; Πῶς δ' ἂν καὶ μιᾷ καταφάσει δύο ἀποφάσεις ἀντικέοιντο, ὅπερ ἀνάγκη συμβαίνειν, εἴ γε ταὐτὸν εἴη ταῦτα; Εἶτα τίς ἀγνοεῖ, ὅτι τὸ μὲν 'οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος λευκὸς' ἀντίκειται τῷ 'τὶς ἄνθρωπος λευκός', ἀληθεῖ ψεῦδος· τὸ δὲ 'οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος' ἅμα ἀληθεύει τῷ 'τίς ἐστι λευκὸς ἄνθρωπος'· ἀληθὲς γάρ ἐστι τὸ τινὰ ἄνθρωπον εἶναι λευκὸν εἰπεῖν καὶ τὸ ξύλον ἢ ὁτιοῦν ὡς οὐκ ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, ἄν τε λευκὸν ᾖ, ἄν τε μὴ λευκόν. Ἀλλὰ Πλήθων, ὡς ἔοικε, διαίρων καὶ ἐξαπλῶν τὴν φωνὴν ἐν τῷ 'οὐκ ἔστι', νοεῖ τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωπον λευκὸν ἀντὶ τοῦ
p. 74] μηδένα εἶναι λευκὸν ἄνθρωπον, ὥσπερ τὸ 'οὐκ ἔστι ταῦτα οὐκ ἔστι' καὶ τὸ οὐκ ἔστι | ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός· ὡς ὑπέρευγε, ὅτι τῷ τῆς φωνῆς ἤχῳ καὶ τῇ λεκτικῇ ποιότητι τὰς συναληθευούσας ἢ ἀντιφασκούσας ἐπιγινώσκει προτάσεις,

---

74-75 *οὔτε ταυτὸν — ἐξ ἀνάγκης*: ibid. 17 b 36sq. 83-90 *Πῶς δ' ἂν καὶ μιᾷ καταφάσει — ἂν τε μὴ λευκόν.* Lemma in Plethonis responsionem ad Scholarium; v. infra p. 364,2-3 85-98 *Εἶτα τίς ἀγνοεῖ — κατεφλυάρησαν* in mg. a manu Scholarii D (= cod. Dionysianus Athonensis 330) 84 *ἀποφάσεις* D (codex examinatus et correctus a Scholario): *ἀντιφάσεις* Petit ex A (= cod. Parisinus suppl. 618), cod. Marcianus 1316 et lemma apud Plethonem in Marciano 517, fol. 47r 93/94 *οὐκ ἔστι ποιῶν — ἑνός*: Paul. *Rom.* 3,12

οὐ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀκολουθίᾳ τούτων, ἢ τοὐναντίον, ἐπειδὰν τοῖς πράγμασιν ἐφαρμόζωνται. Τοῦτο δὲ καὶ πρὸ αὐτοῦ πολλοὶ τῶν περὶ Πλήθωνα πεπονθότες τῆς ἀριστοτελικῆς ἀκριβείας κατεφλυάρησαν.

Χαλεπὸν δέ ἐστι καὶ τὸν τῆς τέχνης κανόνα πρὸς τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν βιάζεσθαι, ὅταν μὴ ἐγχωρῇ, ἢ τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν τοῦ γε ἀπὸ τοῦ λόγου συμβαίνοντος ἰσχυροτέραν ἐν τοῖς τοιούτοις ποιεῖσθαι· ποῦ γὰρ ἡ τοῦ λόγου χρῆσις τὴν κατὰ τὸ προσδιωρισμένον καὶ ἀπροσδιόριστον ἐπιγινώσκει διαφορὰν καὶ τὰς τοῦ ἀρνητικοῦ μεταθέσεις καὶ τὰ τοιαῦτα; Ἀλλ' ἔστι μὲν ἐν οἷς συμφωνεῖ τῷ τῆς τέχνης κανόνι, ἔστι δ' οὗ καὶ διαφωνοῦσα τὸ ἔλαττον ἀποφέρεταί τε καὶ ἠρεμεῖ παρά γε τοῖς νοῦν ἔχουσιν, ὥστε καὶ ταῦτα μάτην ὑπὸ Πλήθωνος Ἀριστοτέλης ἐγκέκληται· οὐ γὰρ ἐνίας τῶν εἰδικῶς λεγομένων ἀντιφάσεων συναληθεύειν φησίν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῷ λόγῳ ἀντιθέσεων, ἃς δὴ ἀντιφάσεις καθόλου πρέπει καλεῖν ὡς ἐν τῇ φάσει ἀντικειμένας, τούτων τὰς μὲν ἀντιφάσεις εἶναι κυρίως, ὡς τὸ εἰδικὸν ἐχούσας τῆς ἀντιφάσεως, ὅπερ ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον ἀναφορά, αἰτία σφίσιν οὖσα τῆς ἐσχάτης ἀξυμβασίας, ὡς ἐπὶ τῶν καθόλου καὶ τῶν καθέκαστα προτάσεων ἔχει· τὰς δὲ μὴ ἀντιφάσεις οὔσας δοκεῖν, αἳ τὸ μὲν ὑλικὸν ἔχουσι τῶν ἀντιφάσεων, τὴν τοῦ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου δηλονότι ταὐτότητα ἔν γε τῷ λόγῳ, τὸ δὲ εἰδικὸν αὐτῶν ἄπεστιν, ἡ πρὸς τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον καὶ πρᾶγμα ἀναφορά. Τοιαῦται δ' εἰσὶν αἵ τε μερικαὶ καὶ αἱ καθόλου μὴ καθόλου λεγόμεναι, ἴσα ἐκείναις δυνάμεναι.

Ἐν οὖν τοῖς περὶ τῶν προτάσεων λόγοις ἐγκαίρως οὕτω τὰ περὶ τὴν ἀντίφασιν διακαθάρας καὶ τὴν ἀληθῆ παραδεδωκὼς ἡμῖν ἀντίφασιν, ἣν ἀμήχανόν ἐστι συνελθεῖν, ὡς πρώτῃ καὶ μεγίστῃ τῶν συμπεπλεγμένων ἀρχῶν τῇ περὶ αὐτῆς ἀξιώσει κέχρηται πανταχοῦ. Ἐν δὲ τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ καὶ ἰσχυροτάτοις λόγοις αὐτὴν ἀποδείκνυσι, καὶ τοὺς ἐναντιουμένους ἐλέγχει λόγους. Ἀλλὰ Πλήθων διὰ τὸ λογικῆς μεθόδου παντάπασιν ἐστερῆσθαι (δῆλος γάρ ἐστιν οὐ τὴν ἐντεριώνην τῶν Ἀριστοτέλους λόγων, καὶ παντὸς δὲ οἶμαι λόγου, ἀλλὰ τὰ ἔξω μόνον ὁρῶν) ταῦτά τε ἐγκέκληκε τῷ Φιλοσόφῳ τὰ σαπρὰ ἐκεῖνα καὶ ὑπ' αὐτοῦ πάλαι Ἀριστοτέλους ἐληλεγμένα προφέρων πάλιν αὐτῷ, καὶ πρὸς τούτοις ἃ περὶ τὴν τοῦ ἀναγκαίου καὶ ὑπάρχοντος μίξιν νομοθετεῖ,

---

99 τῆς τέχνης D, Petit et Marcianus 1316 : τοῦ λόγου A 103 τὰς τοῦ ἀρνητικοῦ μεταθέσεις cf. Plethonem in resp. suam ad Palaeologum, supra p. 353,34 τὸ μὲν γὰρ κατάφασις ἐκ τῆς τοῦ ἀποφατικοῦ μεταθέσεως, τὸ δ' ἀπόφασις ἁπλῶς 116/117 αἱ καθόλου μὴ καθόλου λεγόμεναι cf. Arist. *De int.* 17 b 29sq.; 18a 31sq. 118 ἐν τοῖς περὶ τῶν προτάσεων λόγοις cf. *De int.* c. 7 et 10 122 ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ cf. Γ 4, 6, I 4-7 128 πρὸς τούτοις — νομοθετεῖ : v. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit. p. 326,17-29

ὡς δὴ καὶ ταῦτα κακῶς ὡρισμένα μέμφεται· φιλοτιμεῖται γάρ, ὡς ἔοικε, κατὰ πάσης ἀριστοτελικῆς πραγματείας τὰ τῆς ἀπαιδευσίας ἀφεῖναι βέλη. Ἀλλὰ τὰ μὲν περὶ τοῦ συμπεράσματος τῆς τοιαύτης μίξεως ἔξεστι καὶ τοῖς ἄρτι λογικῶν γευσαμένοις μεθόδων ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀπολογεῖσθαι Πλήθωνι· ἐμοὶ δὲ ἐπὶ τὰ | μετὰ ταῦτα χωρητέον
p. 75] εἶναι δοκεῖ, τῶν μὲν κατ' Ἀριστοτέλους βλασφημιῶν οὐ πάνυ τοι ἀνεχομένῳ, τῶν δὲ πρὸς αὐτὰς ἀντιθέσεων κόρον ἤδη λαβόντι καὶ σπεύδοντι ἀμφοτέρων, ὡς οἷόν τε, θᾶττον ἀπαλλαγῆναι ...

Γεωργίου Γεμιστοῦ πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις.

f.47*r* 4-10] Lemma e Scholario (p. 73,29-35 Petit): Πῶς δ' ἂν καὶ μιᾷ καταφάσει — ἄν τε μὴ λευκὸν (v. supra p. 362,83-90).

... Καὶ τίς ἐστιν ὅς, ὡς 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' ἀκούσας, περὶ ξύλου τοῦτο ἢ λίθου οἰήσεται λέγεσθαι, μὴ ξύλου ἢ λίθου εἰρημένου (ἐκ γὰρ τῶν λεγομένων αἵ τε καταφάσεις συνίστανται καὶ ἀποφάσεις καὶ οὐκ ἐκ τῶν οὐ λεγομένων), εἶθ' ὥσπερ Ἀριστοτέλης τῇ 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' ἀποφάσει τὸ ξύλον προστιθεὶς ἀξιοῖ τὸ ψευδὲς ἀληθὲς ποιεῖν; Οὐκ ἔστι καὶ ἡμῖν τῷ 'οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος λευκὸς' ἐλέφαντα προσθεῖσι τὸ τέως ψευδὲς ἀληθὲς ποιῆσαι; πῶς γὰρ οὐκ ἀληθὲς ἔσται, ὡς οὐδείς ἐστιν ἐλέφας ἄνθρωπος λευκὸς εἰπεῖν, ὥς περ καὶ τὸ τὸ ξύλον φάσκειν μὴ εἶναι ἄνθρωπον λευκόν; τί γὰρ μᾶλλον τῷ 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' τὸ ξύλον προστιθέναι προσήκει ἢ τῷ 'οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος λευκὸς' τὸν ἐλέφαντα; Ἀλλὰ τοῦτο Ἀριστοτέλους καὶ καταγέλαστον, τὸ ἐκ τῶν οὐ λεγομένων τὸ τῶν ἀποφάσεων ψεῦδος ἢ ἀλήθειαν ἀξιοῦν κρίνεσθαι καὶ οὐκ ἐκ μόνων τῶν λεγομένων· τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὡς καὶ σμικρὸν μόριον λόγου ἔσθ'
47v] ὅτε | προστεθὲν ἐς τοὐναντίον τὸν λόγον περιέτρεψεν;

Ἀλλ' ἦν σὺ ἐντεριώνην φῂς Ἀριστοτέλους, αὕτη οὐδὲ φλοιοῦ ἀξία ἐστί· δι' ὃ δὴ καὶ οὐδὲ λόγου ἡμῖν ἐν τῷ προτέρῳ συγγράμματι ἠ-

---

Cod. Marcianus gr. 517 (autographus Plethonis), fol. 47r-48r Gass = editio ex codice Rehdigerano (W. Gass, *Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita*, II, Breslau 1844), p. 112,1-113,14 (§§ 324-331).

---

4 *ὡς* om. Gass 6 [*αἱ*] *ἀποφάσεις* ex cod. Rehdig. Gass 7 (*οὐ*) *λεγομένων* scripsit Gass 9 *ποιεῖν* : *εἰπεῖν* Gass 9 (*τῷ*) *τῷ οὐδείς* ... scripsit Gass 10 *προσθεῖσι* : *προσθήσειν* Gass 10 *γὰρ* om. Gass 12 *τὸ* alt. om. Gass 13 *τῷ* ex *τὸ* correxit Gass 18 *ἐς* : *εἰς* Gass 20 *δι' ὅ* : *διὸ* Gass 20-21 *ἠξίωται* : *ἠξιώθη* Gass

---

19 *ἦν σὺ ἐντεριώνην φῂς* : v. Scholarius, op. cit. p. 74,31 Petit 20 *ἐν τῷ προτέρῳ συγγράμματι* : sc. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται.*

ξίωται, ἐπεὶ οὐδ' ἅπαντα ὅσα ἔς τε 'Αριστοτέλη καὶ τὰ 'Αριστοτέλους ἐνῆν εἰπεῖν προυθέμεθα συνταξάμενοι συγγράψαι, ἵνα σὺ καὶ ἐν δίκῃ ἡμῖν μέμφῃ, εἴ τι ἢ ἑτέρων εἰρηκότων ἡμεῖς παρελίπομεν ἢ πρός τι τῶν 'Αριστοτέλους οὐκ ἀπηντήκαμεν, ἀλλ' ὅσα μόνα ἡμῖν ἱκανὰ ἔδοξεν 25 *εἶναι πρὸς τὸ δεῖξαι, ὡς οὐ σμικρῷ τινι Πλάτωνος ὅ γε ἀνὴρ οὗτος ἀπολέλειπται. 'Επεὶ συχνά γε καὶ ἄλλα τῶν 'Αριστοτέλει μοχθηρῶς λεγομένων παρελίπομεν, καὶ αὐτὰ δὲ ἃ ἐξεθέμεθα οὐ διὰ πάντων ἐπεξῆλθομεν, ὅσων περ καὶ ἐνῆν περὶ αὐτῶν εἰπεῖν, ἀλλὰ σώζοντες τὴν ὑπόσχεσιν· ἦν δὲ μὴ μακρὰς μηδ' ἐριστικὰς ποιήσασθαι τὰς ἀποδείξεις, ἀλλ'* 30 *ὡς οἷόν τε διὰ βραχυτάτων αὐτοῖς μόνοις ἠγαπήσαμεν τοῖς καιριωτάτοις τῶν ἐλέγχων. Οὐ γὰρ οὐδὲ πάνυ σπουδάσασιν ἐκεῖνα συνεγράφη, ἀλλὰ νοσήσασιν ἐν Φλωρεντίᾳ, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα, καὶ ἔκ τε τῆς οἰκίας ἐν ᾗ ἐσκηνοῦμεν συχνῶν ἡμερῶν οὐ προϊοῦσι καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς ἀλύουσιν, ἅμα μὲν καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς ἐς τὴν ἀλύην παραμυθουμένοις,* 35 *ἅμα δὲ καὶ τοῖς Πλάτωνι προσκειμένοις χαριζομένοις συνεγράφη. 'Εν βραχυτάτοις οὖν ἐκεῖνά τε συνεγράφη καὶ τάδε πρὸς μακρὰ τὰ σὰ ταῦτα ἀντιτίθεται, ἅτε οὐ κατὰ σὲ καὶ ἡμῖν ἐμεῖν εὐχερέσιν οὖσιν, ἀλλ' ὅσον ἀκριβοῦν μόνον ἱκανοῖς. 'Ες τοσοῦτον μὲν οὖν ἡμῖν πρός γε τὰς σὰς ἐς τὴν ἡμετέραν βραχυλογίαν μέμψεις εἰρήσθω.*

40 *Σοὶ δὲ δὴ τί κἀκεῖνο δύναται, τὸ εἴ γε ταυτὸν εἴη τὸ 'οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς' τῷ 'οὐδεὶς ἔστιν ἄνθρωπος λευκός', δύο ἀποφάσεις*
48*r*] *μιᾷ καταφάσει | ἀντικείσεσθαι; πῶς γάρ, εἰ ταυτόν, δύο καὶ οὐχὶ μᾶλλον διὰ τοῦτο καὶ μία ἡ ἀπόφασις; 'Αρ' οὐ καὶ τοῦτό σοι ἐς τὸν ἔμετον ἄξιον λογίσασθαι;*

---

21 *τε* om. Gass 30 *αὐτοῖς μόνοις ἠγαπήσαμεν*: *αὐτοῖς ἠπαντήσαμεν* Gass 30 *καιριωτάτοις* Gass 33 *προϊοῦσι* ex *προσίουσι* correxit Gass 33 *τι* om. Gass. 37 *ἀντιτίθεται*: *ἀνατίθεται* Gass 42 *καταφάσει*: *ἀντιφάσει* Gass 43 *ἡ* om. Gass.

Γεωργίου Γεμιστοῦ πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ 'Αριστοτέλους ἀντιλήψεις.

... «'Επειτ' ἀδύνατον τὸ πῦρ κύκλῳ κινεῖσθαι».

f. 56r] *Σὺ μὲν οὔτε οἶει κύκλῳ ἐν τῷ αὐτοῦ τόπῳ ὂν τὸ πῦρ κινεῖσθαι, οὔθ' ἡμᾶς φῇς ἀποδεικνύναι τὸ τοιοῦτον, ἃ δ' ἡμεῖς ἐξεθέμεθα πρὸς*

Cod. Marcianus gr. 517, fol. 55v-58r Gass = editio 1844 (v. supra)

---

2 Lemma e Scholario: *Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν*, op. cit., p. 96,30 4 *φῇς* sic cod. (cf. *Περὶ ὧν 'Αριστοτέλης*, op. cit., Praef. et p. 338,34; 339,24)

ἀπόδειξιν τοῦ τὸ πῦρ κύκλῳ κινεῖσθαι, εἰ μέν σοι οὐχ ἱκανὰ ἔδοξε, τί οὐκ ἐξήλεγξας, ὅπη οὐχ ἱκανά, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἐξέκλινας; εἰ δ' ἐκείνοις μὲν οὐδ' ἀντιβλέψαι δυνηθεὶς ἐξέκλινας τέως, τί ἀναισχυντεῖς, φάσκων ἡμᾶς οὐκ ἀποδεικνύναι; Ἀλλ' ἐκεῖνα μὲν ἡμεῖς παρίεμεν ἔν γε τῷ παρόντι τοῖς ἐθέλουσιν ἐκ τοῦ προτέρου ἡμῶν ἀναλέγεσθαι συγγράμματος, ἐξ ὧν καὶ οἱ σοὶ εἰκαῖοι συλλογισμοὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ τὸ πῦρ κύκλῳ φέρεσθαι λυθήσονται, νυνὶ δέ σοι καὶ ἕτερον οἴσομεν τεκμήριον οὐδ' αὐτὸ φαῦλον τοῦ τὸ πῦρ κύκλῳ κινεῖσθαι.

Καί σου πρῶτον ἐκεῖνο πυνθανόμεθα· τοὺς κομήτας ἐν τίνι σὺ ἡγῇ σώματι συγγίνεσθαι; πότερα ἐν τῷ καινῷ τῷ Ἀριστοτέλους τῷ πάμπαν ἀνωλέθρῳ; ἀλλ' οὗτοι φθαρτοί εἰσι. Πῶς οὖν οἷόν τε ἐν πάμπαν ἀνωλέθρῳ σώματι καὶ ταῦτα, ᾧ καὶ ὕλη ἐξαίρετος καθ' ὑμᾶς καὶ ἀπαθής, φθαρτόν τι γενέσθαι; ἄμικτον γὰρ δεῖ εἶναι τὸ τοιοῦτο σῶμα πᾶσι τοῖς ἄλλοις καὶ μὴ διιστάμενον τῶν τι φθαρτῶν ἐς ἑαυτὸ εἰσδέχεσθαι· Ἀλλ' ἐν τῷ ὑπὸ τούτῳ κατὰ Ἀριστοτέλη τῷ πυρί, τῷ ὑπεκκαύματι ὑπ' αὐτοῦ κεκλημένῳ; Ἀλλὰ συνανίσχουσί γε οὗτοι καὶ συγκαταδύονται τοῖς ἄστροις καὶ κύκλῳ δὴ καὶ αὐτοὶ φέρονται ἐκείνοις παραπλησίως· ὥστ' ἂν καὶ τὸ περιεσχηκὸς αὐτοὺς τοῦτο σῶμα τὸ πῦρ δὴ κύκλῳ φέρεσθαι, κἂν εἰ σὺ οὐ βούλει, εἰ μὴ ἄρα ἀξιώσεις σὺ αὐτούς τε καθ' αὐτοὺς τοὺς κομήτας κύκλῳ τε φέρεσθαι καὶ τοῖς ἄστροις συνανίσχειν τε καὶ συγκαταδύεσθαι, τὸ δὲ περιέχον σῶμα αὐτοὺς μένειν. Ἀλλὰ
56v] συγχωρεῖ μὲν καὶ Ἀριστοτέλης κύκλῳ τὸ πῦρ φέρεσθαι ὑπὸ τῶν | κομητῶν τούτων βιαζόμενος, κἂν εἰ σὺ φαίνῃ ἀγνοῶν — οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἀνέδην πρὸς τὸ τοιοῦτο ἐνίστασο —, ὀθνείαν δ' ἀξιοῖ ταύτην φέρεσθαι τὴν κίνησιν τῷ ἑαυτοῦ ἐκείνῳ πέμπτῳ δὴ σώματι συμπεριφερόμενον. Ἀτοπώτατος δ' ἂν εἴη τις ταῦτα ἀξιῶν, εἰ τὴν μὲν μορίου τε πυρὸς καὶ οὐδ' ἀεὶ φορὰν — οὔτε γάρ που ὅλον φήσει οὔτ' ἀεὶ ἄνω τὸ πῦρ φέρεσθαι, ἀλλ' ὁπόσον γ' ἂν αὐτοῦ καὶ ὁπότε ἐν ἀλλοτρίῳ γίγνοιτο τόπῳ —, ταύτην μὲν οἰκειοτάτην τῷ πυρὶ τὴν φορὰν τίθεται, τὴν δ' ὅλου τε πυρὸς καὶ ἐνδελεχῆ καὶ ἄπαυστον ταύτην δ' οὖν οὐκ ἔτι οἰκείαν, ἀλλ' ὀθνείαν. Καὶ μὲν δὴ καὶ ἀδύνατόν ἐστιν ὃ λέγω· εἰ γὰρ τὸ πῦρ κύκλῳ, οὐ κατὰ φύσιν ἀλλὰ παρὰ φύσιν τε δὴ καὶ βίᾳ φέρεται,

---

6 *ἤλεγξας* Gass 15 *οὖν* om. Gass 14 *ἡ ὕλη* Gass 18 *ἑαυτὸ* : *αὐτὸ* Gass 23 *τε* om. Gass 34 *ταύτην δ' οὖν* om. Gass

---

9-10 *ἐκ τοῦ προτέρου ἡμῶν συγγράμματος* v. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης*, op. cit., p. 330,7sqq. 14-15 *ἐν τῷ καινῷ τῷ Ἀριστ. τῷ πάμπαν ἀνωλέθρῳ* (i.e. *τῷ ὑπεκκαύματι ὑπ' αὐτοῦ κεκλημένῳ* infra l. 19 vel *τῷ ἑαυτοῦ ἐκείνῳ πέμπτῳ σώματι* infra l. 29, 38, 52/53, 56, 109 : v. *De caelo* A 3, *Meteor.* A 3 et cf. Plethonis *Πρὸς ἠρωτημένα ἅττα ἀπόκρισις* l. 61sq. 19-20 *τῷ ὑπεκκαύματι ὑπ' αὐτοῦ κεκλημένῳ* : *Meteor.* A 4, 341 b 19

ἐχρῆν αὐτὸ ἀνθελκόμενον ὑπὸ τοῦ ἠρεμεῖν τέως πεφυκέναι καὶ ὁμοιοταχῶς τῷ Ἀριστοτέλους ἐκείνῳ πέμπτῳ σώματι συμπεριφέρεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάμπολύ τι ἐκείνου ἀπολείπεσθαι. Νῦν δὲ φαίνονται καὶ οἱ κομῆται τοῖς ἄστροις ὁμοιοταχῶς συνανίσχοντές τε καὶ συγκαταδυόμενοι· εἰ γὰρ καὶ παραφέρονταί πως ἔς τε δὴ τὸ πλάγιον καὶ ὅποι ἄλλοτε τύχοιεν, ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ ἀνώμαλον αὐτοῖς τῇ σφῷν εἴη ἂν ὕλῃ οἰκεῖον, φθαρτῇ οὔσῃ. Τὴν μέντοι ὅλην περιφορὰν ὁμοιοταχῇ τοῖς ἄστροις σώζουσιν, ὡς δῆλοι εἶναι ὑφ' ἑνός τε καὶ ταυτοῦ καὶ συνεχοῦς σώματος. Οὗτοι τε δὴ καὶ τὰ ἄστρα περιεχόμενοί τε καὶ περιφερόμενοι, εἴ γε ὁμοιοταχῶς ἀλλήλοις περιφέρονται — ὁμοιοταχῶς δέ φημι, οὐκ ἰσοταχῶς· οὐδὲν γὰρ τῶν σφαίρας περιστρεφομένης μορίων ἕτερον ἑτέρῳ ἰσοταχῶς ἔξω τῶν τῷ ἴσῳ τοῖν πόλοιν ἑκατέροιν καὶ ἅμα τοῦ κέντρου ἀφεστηκότων, ἀλλ' ὁμοιοταχῶς ἅπαντα ἐν τῷ τοιούτῳ |
57r] ἀλλήλοις τά γε σφαίρας μόρια φέρεται.

Εἰ δ' Ἀριστοτέλης οὐδενὶ ἄλλῳ ἰσχυριζόμενος τὸ αὐτοῦ πέμπτον σῶμα καινοποιεῖ ἢ τῇ κυκλωφορίᾳ τε καὶ εὐθυφορίᾳ — φαίνεται δ' ἡ κυκλωφορία τῷ πυρὶ προσοῦσα κατὰ φύσιν μᾶλλον ἢ ἡ εὐθυφορία, δεῖν γὰρ ἂν τὴν κατὰ φύσιν ἑκάστου κίνησιν ἐν τῷ οἰκείῳ ὄντος τόπῳ θεωρεῖν καὶ οὐκ ἐν ἀλλοτρίῳ γεγονότος —, οἴχεται αὐτῷ τὸ πέμπτον ἐκεῖνο σῶμα, οὐ μόνον καινὸν ἀλλὰ καὶ κενὸν ἀναφανέν. Εἰ δὲ τοῦτο μὲν τὸ πῦρ οὐ πάμπαν ἀνώλεθρον, ἀλλ' ὁμοίως τοῖς ἄλλοις τοῖς γε συγγενέσιν, ἀέρι τε δὴ καὶ ὕδατι καὶ γῇ, τῷ μὲν ὅλῳ ἀνώλεθρον, τοῖς δὲ μέρεσι φθαρτόν, δεῖν δὲ καὶ πάμπαν ἀνώλεθρον εἶναί τι σῶμα, τὰ ἄστρα ἔστω τοῦτο, ἐν μὲν πυρὶ διαιτώμενα καὶ πυρὸς τὴν τοῦ σώματος ἔχοντα ὕλην, διὰ δὲ εἶδη πολλῷ θειότερα ἢ κατὰ τὸ πυρὸς εἶδος καὶ τὰ σώματα ἑαυτοῖς πάμπαν ἀπαθανατίζοντα, οὐ δι' ὕλην ἰδίαν οὐδεμίαν τοιαῦτα ὄντα. Τί γὰρ δεῖ αὐτοῖς ὕλης ἰδίας τινός, εἰ ἱκανὰ ἔσται καὶ τῇ κοινῇ ὕλῃ τὸ αὐτὸ ποιεῖν, ἢ τίνος ἂν ἕνεκα καὶ ὁ θεός, ὥς γε σὺ φῄς, οὐ τῇ ἀρετῇ τῇ τῶν εἰδῶν καὶ τὰ σώματα αὐτοῖς ἀνώλεθρα σώζοι κατὰ φύσιν διὰ τῶν θειοτέρων τὰ χείρω, ἀλλὰ δι' ὕλης ἰδίας γε καινοποιΐας; Οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ σέ τε καὶ τὸν σὸν ἑταῖρον Ἀριστοτέλη οὕτω μᾶλλον βούλεσθαι, ἐχρῆν καὶ τὸν θεὸν τὸν αὐτοῦ θεσμὸν οὐδὲν δέον συγχέαι.

Σὺ δὲ δὴ τὴν τῶν ἄστρων ὕλην, εἰ καὶ τῶν ἄλλων ὁτιοῦν δυνήσεται εἰδῶν λέγων δεῖν ἂν αὐτὴν καὶ ἐνεργείᾳ ποτὲ αὐτὸ σχεῖν καὶ οὕτω δηλαδὴ τὰ ἄστρα οἰχήσεσθαι ἐς ἕτερον αὐτοῖς τῆς ὕλης μεταπεπτωκυῖας

---

41 *ὅπη* Gass 45 *Οὗτοι δὲ δὴ καὶ τὰ ἄρθρα* (sic) Gass 54 *δεῖν*: fort. *δεῖ* vel *δέον* vel *δέοι* Gass. 57 *καὶ* om. Gass. 59 *δὴ* om. Gass 66 σώζει Gass 68 *Οὐ γὰρ διὰ σέ τε* Gass

---

52-81 *Εἰ δ' Ἀριστοτέλης — κωλυομένην*; cf. *Πρὸς ἠρωτημένα ἄττα ἀπόκρισις* l. 61-85

57v] εἶδος, πρῶτον μὲν | τὴν Ἀριστοτέλους ἐκείνην διαίρεσιν ἠγνοηκέναι μοι δοκεῖς, τὰ μὲν ἀεὶ ἐνεργείᾳ εἶναι ἀξιοῦντος, τὰ δὲ τοτὲ μὲν δυνάμει, τοτὲ δ' αὖ ἐνεργείᾳ, τὰ δ' οὐδὲ ποτ' ἂν ἐνεργείᾳ ἀεὶ δὲ δυνάμει μόνον. Οὐδὲν γάρ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, σὺ τῶν φιλοσοφίας οἶσθα καλῶν, εἰ μὴ ἄρα παρακούσματ' ἄττα, καὶ ταῦτα μέντοι κακὰ κακῶς. Εἰ γὰρ οὐκ ἀνάγκη ἅπαν τὸ δυνάμει ὂν καὶ ἐς ἔργον ποτὲ ἐλεθεῖν ἄν, τί κωλύει τὴν ἐν ἄστροις ὕλην ἅπαντα εἴδη δυναμένην καθ' αὑτὴν καθ' ὅσον γε ὕλην μηδέποτε ἐς μηδὲν τῶν ἄλλων ἔξειν, περιουσίᾳ τῆς τῶν κατεσχηκότων εἰδῶν δυνάμεως κωλυομένην; Ἔπειθ' ἡμεῖς οὐδ' οὕτω φαμέν, ἀλλ' ἰέναι τε ἂν καὶ ἐς ἕτερα εἴδη καὶ ταύτην τὴν ἐν τοῖς ἄστροις γιγνομένην ὕλην καὶ οὐδὲν λυμαίνεσθαι τοῦτο αὐτῶν τῷ ἀνωλέθρῳ· ἅτε γὰρ ἅπαντα εἴδη τήν γε πρεσβυτάτην δυναμένην ὕλην οὐδ' ἂν μένειν οὐδαμοῦ, ἵνα δὴ καὶ ἔργῳ ἅπαντα ἃ δύναται εἴδη ὑπεισίῃ. Πεφυκυῖαν οὖν ἐν ἅπασι σώμασιν ἐπιρρεῖν τε ἀεὶ καὶ ἀπορρεῖν τοῖς γε δὴ ζωοῖς· ἐκ γὰρ τῶν νεκρῶν ἀπορρεῖν μόνον, ἐκ μὲν τῶν, θᾶττον, ἐκ δὲ τῶν, βράδιον, καὶ βραδύτατά γε ἀπ' ἐνίων, ἀλλὰ αὐξανομένοις μὲν πλείω τῆς ἀπορρεούσης ἐπιρρέουσαν, φθίνουσι δὲ πλείω αὖ τῆς ἐπιρρεούσης ἀπορρέουσαν· τί κωλύει καὶ ἐν τοῖς τῶν ἄστρων σώμασιν, ἐπιρρέουσαν μὲν ἀεὶ καὶ ἀπορρέουσαν, ἴσην δ' ἀεὶ τῇ ἐπιρροῇ τὴν ἀπορροὴν σώζουσαν περιουσίᾳ τῶν γε ἐν αὐτοῖς εἰδῶν δυνάμεως, σώζειν ὅμως ἀνώλεθρα αὐτοῖς τὰ σώματα, μηδὲν ἑτέρας ὕλης παρὰ τὴν κοινὴν καὶ μίαν δεόμενα; Τὴν δ' ἀνθρωπείαν σὺ ψυχὴν οὐ τάδε ἡμῶν τὰ σώματα ἀπαθανατίζουσαν ἐπιδεικνὺς καὶ τούτῳ οἰόμενος 58r] | πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα χρῆσθαι τεκμηρίῳ τοῦ μὴ δὲ τὰς τῶν ἄστρων ψυχὰς δύνασθαι ἂν αὐτοῖς τὰ σώματα ἀπαθανατίζειν, εἰ μὴ ἡ ὕλη αὐτοῖς τοῦτο ἐξαίρετος οὖσα παρεῖχεν, ἀγνοῶν φαίνῃ τοὺς αὐτοὺς μὴ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς ἀνθρωπείας τοῦτ' ἀπαξιοῦντας. Ἀπαθανατίζειν γὰρ καὶ τὴν ψυχὴν τὴν ἡμετέραν οἱ αὐτοὶ σῶμά τι ἀξιοῦσι, τό γε προσεχὲς ἑαυτῇ ὄχημα, πνεῦμα δή τι ὂν πυρῶδες, ᾧ μέσῳ αὐτὴν χρωμένην καὶ τῷ θνητῷ ποτε τῷδε σώματι συγγίγνεσθαι, οὐκ ἀμέσως ἀσωμάτου ἀνωλέθρου θνητῷ σώματι συγγιγνομένου, ἀλλὰ διὰ μέσου σώματος τοῦ ἀνωλέθρου. Καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἀπὸ Ζωροάστρου ἐς τοὺς περὶ Πλάτωνα κατεληλυθυῖαν

---

77 ἄττα Gass 86 ζώοις Gass 88 βραδύτατά τε Gass 92 σώζει δ' ὅμως Gass 93 ὕλης om. Gass 103 σώματός τε ἀνωλέθρου Gass 108 οὐκ ἔχων Gass.

---

77 καὶ ταῦτα — κακῶς: Aristoph. *Equit.*, v. 189 οὔτε μουσικὴν ἐπίσταμαι / πλὴν γραμμάτων, καὶ ταῦτα μέντοι κακὰ κακῶς 81-94 Ἔπειθ' ἡμεῖς — καὶ μίαν δεόμενα; cf. *Πρὸς ἠρωτημένα*, l. 55-68 103/104 ταύτην τὴν δόξαν ἀπὸ Ζωροάστρου — κατεληλυθυῖαν cf. Plethon, *Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων*, p. 276sqq. Alexandre

105 *Ἰωάννης τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Πλούταρχος, εἴτε δὴ προσήκουσαν εἴτε μή, καὶ Ἀριστοτέλει προσποιοῦσι. Σοί γε μὴν καὶ τοῦτο τὸ τεκμήριον κενὸν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα ἀναπέφανται· καὶ ὁ Ἀριστοτέλης σοι ἔρημος τῶν ἀμυνούντων τεκμηρίων λειπόμενος κινδυνεύει οὐκ ἔχειν ὅ,τι χρήσαιτο τῇ τοῦ ἑαυτοῦ πέμπτου σώματος καινοποιΐᾳ* ... (p. 84,22-88,20 [§§ 177-198] Gass).

---

105 *Ἰωάννης*: «*ad Johannem Philoponum respici opinor, qui Aristotelicus corporum quandam nobiliorem et indelebilem speciem post mortem futuram docuisse fertur*» Gass in app. 105 *Πλούταρχος*: locum non inveni; *Consol. ad Apoll.*, cp., 27. 28 et *Quaest. Plat.*, cp. 7 indicat Gass

Πλήθωνος Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν Δεσπότην Θεόδωρον περὶ τῆς Πελοποννήσου.

... Ἐπεὶ γάρ ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ξύνθετός τις φύσις ἔκ τε θείας οὐσίας καὶ θνητῆς, ὡς δοκεῖ δὴ πᾶσι καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων τοῖς γε
5 *καὶ ὁσονοῦν νοῦ μετέχουσι, καὶ τὸ μὲν θεῖον αὐτοῦ ἡ ψυχή ἐστι, τὸ δὲ θνητὸν τὸ σῶμα, οἳ μέν, ἂν τῷ ἐν αὐτοῖς θείῳ κεκρατηκότι ἐπισπώμενοι τάς τε περὶ τὴν ξυγγενῆ οὐσίαν ἠκριβωκότες εἶεν δόξας καὶ ἀρετὴν καὶ τὸ καλὸν παντὸς τοῦ βίου προστήσαιντο, πάντα ἀγαθὰ ἐν ἀνθρώποις ἀπεργάζονται, οἳ δ' ἂν ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτοῖς θνητοῦ καὶ θηριώδους*
10 *κρατηθέντες τάς τε περὶ τὸ θεῖον δόξας ἁμαρτάνοιεν καὶ ἡδονῇ τὸ πᾶν δοῖεν τοῦ βίου, τὰ μεγάλα αὖ πανταχῇ ἀπεργάζονται κακά* ... (126,11-21)

Edidit Sp. Lambros in *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακὰ* IV, p. 113-135.

Πλήθωνος τοῦ σοφωτάτου Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἀοιδίμῳ βασιλίδι Κλεόπῃ.

... Ἀλλ' εἰ μὲν μηδέν τι ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀθάνατον, ἀνήκεστον ἂν ἦν κατὰ τὸ εἰκὸς καὶ ἡ ἐπὶ τῷ θανάτῳ ἀθυμία. Νῦν δ' ὅ,τι φαμέν; τὸ μέν τι ἡμῶν θνητὸν εἶναι, τὸ δ' ἀθάνατον δηλαδή, ὅτι τοῦτ' ἂν τὸ
5 *κυριώτατον ἡμῶν καὶ ὃ μάλιστα ἄνθρωπος εἴη, τὸ ἀθάνατον, τὸ δὲ θνητὸν τουτὶ χιτωνίου τινὸς δίκην τῷ ἀθανάτῳ ἂν εἴη ἡμῶν προσηρ-*

Ed. Lambros, op. cit., p. 161-175.

μοσμένον. Ὥστ' οὐκ ἂν ἔχοι καλῶς ἐπὶ τῇ τοῦ χιτωνίου τοῦδε ἀποβολῇ οὔθ' ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν οὔτε τῶν φίλων σφόδρα τι ἀθυμεῖν, ἕως ἂν τὸ κυριώτατον ἡμῶν καὶ ὃ δὴ αὐτοί ἐσμεν οὐ μόνον συνεστήκοι τε καὶ σώζοιτο, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀμείνοσι διατριβαῖς γεγονὸς εἴη τῶν τῇδε, ἅτε ἄμεινόν τε καὶ εἰλικρινέστατον τῇ τοῦ θνητοῦ τε καὶ γεώδους τούτου περιβλήματος ἀποθέσει ἐφαπτόμενόν τε τῶν θείων καὶ ἀπολαῦον καὶ μάλιστα εἴ τώ τις καὶ ἐντεῦθεν μελέτη τε καὶ συνήθεια εἴη πρὸς αὐτά... (169,1-13).

Πλήθωνος Ζωροαστρείων τε καὶ πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις.

... Περὶ δὲ αὖ ἡμῶν αὐτῶν, πρῶτον μὲν ὡς θεοῖς ἡ ψυχὴ ἡμῶν οὖσα συγγενὴς ἀθάνατός τε μένει ἐν οὐρανῷ τῷδε τὸν ἅπαντα χρόνον καὶ ἀΐδιος. Ἔπειθ' ὡς καὶ σώματι τῷ θνητῷ τῷδε ὑπὸ θεῶν κοινωνήσουσα ἑκάστοτε, ἄλλοτε ἄλλῳ, καταπέμπεται, τῆς τοῦ παντὸς ἕνεκα ἁρμονίας, ὡς καὶ θνητῶν ἀθανάτοις ἔν γε ἡμῖν καὶ εἶδει τῷ ἡμετέρῳ κοινωνούντων, τὸ πᾶν καὶ ταύτῃ αὐτὸ αὐτῷ συνδέοιτο. Εἶθ' ὡς τὸ καλὸν ἡμῖν, οἰκείως τῇ πρὸς θεοὺς συγγενείᾳ, τὸ προσῆκον τοῦ βίου τέλος. Ἐπὶ δὲ πᾶσιν, ὡς καὶ τὸ εὔδαιμον ἡμῖν ἐν τῷ ἀθανάτῳ ἡμῶν, ὃ καὶ τῆς οὐσίας ἀνθρώπου ἐστὶ τὸ κυριώτατον, ὑπὸ τῶν τὸ γένος ἡμῶν συστησαμένων θεῶν ὥρισται ... (266,10-268,4).

Ed. C. Alexandre, *Pléthon. Traité des Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage.* Traduction par A. Pellissier, Paris 1858 (editio anastatica, Amsterdam 1966), p. 262-269.

Πλήθωνος Διασάφησις τῶν ἐν τοῖς Ζωροάστρου λογίοις ἀσαφέστερον εἰρημένων.

... Ἡ ψυχὴ ἡ ἀνθρωπίνη θεόν πως ἐς ἑαυτὴν ἄγξει, ἤτοι ἰσχυρῶς ἑνώσει, τὸν ἑαυτῆς δηλαδὴ προσεχῆ προστάτην, τῇ πρὸς αὐτὸν κατὰ δύναμιν ὁμοιώσει, οὐδὲν ἔχουσα καθ' ἑαυτὴν θνητόν· ὅλη θεόθεν μεμέθυσται, ἤτοι πεπλήρωται τῶν θείων καλῶν· εἰ γὰρ καὶ τῷ θνητῷ τῷδε ἐνδέδεται, ἀλλὰ καὶ οὕτω τήν γε ἁρμονίαν, ἤτοι τὴν ἕνωσιν, ὑφ' ᾗ τὸ βρότειον ὑπάρχει σῶμα, αὐχεῖ, ἤτοι οὐκ αἰσχύνεται, ἀλλὰ καὶ φρο-

---

Cod. Marcianus gr. 406 (791) (autographus Plethonis), fol. 140r et editio J. Opsopoei, *Oracula magica Zoroastris cum Scholiis Plethonis*, Parisiis 1599, p. 30sq. (l. 5-9 = Alexandre, op. cit., p. 275,13-19).

νεῖ τι ἐφ' αὑτῇ, ὡς ἂν αὐτὴ οὖσα ἡ τὴν τοιαύτην τῷ παντὶ λειτουργίαν
λειτουργοῦσα, ὥστε, τῶν θνητῶν τοῖς ἀθανάτοις ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἑνουμένων, οὕτω καὶ τὸ πᾶν ἐς μίαν τινὰ ἁρμονίαν συγκροτεῖσθαι ...

Γεωργίου Γεμιστοῦ πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις.

f. 52v] *... Ἡμεῖς δ' Ἀριστοτέλη τῷ δέοντί τε καὶ οὐ δέοντι τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις διοριζόμενον μεμφόμεθα μὲν οὐ, τῶν μέντοι τῷ καλῷ τε καὶ οὐ καλῷ διοριζομένων ἀτελέστερον ἂν αὐτὸν ἐν δίκῃ φαῖμεν διορίζεσθαι. Ὁ μὲν γὰρ τοῦ δέοντός τε καὶ οὐ δέοντος κανόνα οὐδένα ἀποδίδωσιν, οὔκουν ἔν γε τοῖς Νικομαχείοις, οἳ χρὴ ἀποβλέποντά τινα τά τε δέοντα ἐφ' ἑκάστων καὶ τὰ μὴ δέοντα γνωρίζειν. Ἀλλὰ σὺ οὐδ' οἱόν τ' εἶναι φῇς τοῦ γε τοιούτου κανόνα οὐδένα ἀποδοῦναι, κακῶς περὶ τῶν τοιούτων εἰδώς· οἱ δὲ τοῦ μὲν δέοντός τε καὶ οὐ δέοντος τὸ καλόν τε καὶ οὐ καλὸν ἀποδιδοῦσι κανόνα, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν ἡμῖν ἐν τῷ θείῳ ἕπεσθαι συνίστασθαι ἀξιοῦσιν. Ἀποδίδωσι μὲν οὖν καὶ Ἀριστοτέλης τοῦ δέοντος τούτου κανόνα, οὐκ ἐν τοῖς Νικομαχείοις, ἀλλ' ἐν τοῖς Εὐδημείοις τό γε εὐσεβέστερον, ὀψέ τε καὶ ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βιβλίου, συμφώνως καὶ οὗτος τοῖς σοφοῖς κατά γε τοῦτο, οὐκέτι μέντοι καὶ ἑαυτῷ συμφώνως. Τὸ γὰρ τὸ τοὺς σεισμοὺς καὶ σκηπτοὺς δεδιέναι ἐπαινεῖν, ποίᾳ εὐσεβείᾳ ὂν προσήκοι; Ἀνάγκη μὲν γὰρ τὸν ὁτιοῦν δεδιότα καὶ κακὸν αὐτὸ ὑπολαμβάνειν, ἢ μὴ δεδιέναι· οὐδεὶς γὰρ δὴ ὃ ἂν μὴ καὶ κακὸν οἴεται δέδιε, κακὰ δὲ νομίζειν σεισμούς τε καὶ σκηπτούς, ἃ ὁ θεὸς οὕτω γίγνεσθαι διέταξε, πῶς εὐσεβές;*

53r] *Ὅλως τε, | ἦν μή τις τὸ μὲν ἡμέτερον ἀγαθὸν ἐν ἡμῖν τῷ ἀθανάτῳ τὸν θεὸν νομίσῃ ὁρίσαι, τὰς δὲ πρός τε τὸ θνητὸν τόδε καὶ περὶ τὸ θνητὸν πράξεις λειτουργίαν γέ τινα ἡμῖν σύμφορον τῷ παντὶ τῷδε λειτουργήσουσι περιθεῖναι, βουληθέντα ἀθανάτου τέ τινα καὶ θνητοῦ μίξιν ἐν ἡμῖν τε καὶ εἶδει τῷ ἡμετέρῳ μηχανήσασθαι, σύμφορον τοῦ παντὸς τῇ τελειότητι τὸ τοιοῦτο ἡγησάμενον — οὐ γὰρ οὐδ' ὅλον μέρους, μέρος δ' ἕνεκα ὅλου ἀπεργάζεσθαι, προνοοῦντα μὲν καὶ τοῦ τῷ*

Cod. Marcianus gr. 517, fol. 52v-53r Gass = editio 1844 (v. supra).

---

2 *Ἡμεῖς δ' Ἀριστοτέλη* cum quinque lineis anterioribus om. Gass 16 *προσήκει* Gass 17 *καὶ* om. Gass 26 *μέρος* cod. Marcianus et ex *μέρους* codicis Rehdigerani Gass

---

6 *ἔν γε τοῖς Νικομαχείοις* v. Z 1 et 13 13 *ἐν τοῖς Εὐδημείοις* : H 14-15, 1248 a 25 - 1249 b 25

μέρει ἐκ τῶν δυνατῶν λυσιτελοῦντος, πρὸς δὲ τὸ τῷ ὅλῳ μάλιστα σύμφορον ἕκαστα συντάττοντα —, ἢν μή τις ταῦτα οὕτω δὴ νομίσῃ, πῶς ἂν σώσειε τὸ εὐσεβές; Ἢ πῶς ἂν καὶ εὐδαίμων γένοιτο ἄνθρωπος, εἰ τοὺς σεισμούς τε καὶ σκηπτοὺς ἀεὶ δεδιώς τε καὶ τρέμων καθεδεῖται;.... (p. 78,29-80,1 [§§ 145-150] Gass).

Γεωργίου Γεμιστοῦ Μονῳδία εἰς Ἑλένην (Ὑπομονὴν) Παλαιολογίναν.

Χρὴ δὲ δὴ καὶ περὶ τῶν τελευτῶν τῶν τε οἰκείων καὶ τῶν φίλων καὶ ἡμῶν αὐτῶν οὕτω διανοεῖσθαι, ὡς ἀποδημιῶν τοῦ ἀμείνονός τε καὶ κυριωτέρου ἡμῶν οὐσῶν ἐς δή τινα αὐτῷ προσήκοντα χῶρον, ἀλλ' οὐ τοῦ παντὸς ὀλέθρων. Δεινὸν γὰρ τὸ δόγμα τὸ τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄλεθρον τὸν θάνατον οἴεσθαι εἶναι καὶ οἷς ἂν ἐγγίγνηται, καὶ ἰδιώταις καὶ πόλεσι, φαυλοτέρους καὶ ἀγενεστέρους τῶν τῷ ἐναντίῳ δόγματι χρωμένων ποιεῖ. Ἔπειτα δὲ καὶ ψευδές. Καὶ πρῶτον μὲν τούτῳ αὐτῷ δῆλον ὡς ψευδές, τῷ χείρους τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν τῶν τῷ ἐναντίῳ δόγματι χρωμένων· οὐ γὰρ εἰκὸς τὸ μὲν ψευδὲς δόγμα δόγμα βελτίους τοὺς ἀνθρώπους, τὸ δ' ἀληθὲς χείρους ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ μὲν χείρους τοὺς ἀνθρώπους ποιοῦν τοῦτ' ἔστι καὶ τὸ ψευδές, τὸ δὲ βελτίους τἀληθές. Ἔπειτα μὴ πρὸς τὴν τῶν θηρίων ἡμῶν μόνον ὁρῶν τις κοινωνίαν καὶ πᾶσαν τὴν οὐσίαν τῇ τῶν θηρίων παραπλησίαν οἰέσθω ἡμᾶς ἔχειν, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἑτέρας ἡμῶν πράξεις τε καὶ θεωρίας ἀποβλέπων ἡγείσθω καί τινα ἡμῖν ἐνεῖναι ἑτέραν οὐσίαν πολὺ τῆς τῶν θηρίων ταύτης θειοτέραν. Ἔχει γὰρ ὠδί.

Θεὸν μέν τινα ἕνα τοῖς ὅλοις ἐφεστᾶναι δημιουργόν τε αὐτῶν ὄντα καὶ παραγωγὸν καὶ τοῦτον ἄκρως ἀγαθὸν εἶναι οὐδεὶς ὅστις οὐ νομιεῖ ἢ αὐτὸς ἐννοήσας ἢ τῶν οὕτως ἀξιούντων ἀκούων μὴ συγχωρήσας, εἰ μὴ σφόδρα τις διεφθόρει τὴν διάνοιαν, οὐδ' ὡς τούτου καὶ ἡμῶν μεταξὺ εἶη τις ἂν καὶ ἄλλη φύσις, εἴτε δὴ μία τῷ γένει καὶ ἐς πλείω διακεκριμένη γένη, ἡμῶν μὲν κρείττων, ἐκείνου δὲ καὶ πάνυ λειπομένη, οὐκ ἔστιν αὖ ὅς οὐ καὶ τοῦτο νομιεῖ; οὐ γὰρ ἀξιώσει τις τῶν τοῦ θεοῦ ἔργων τὸ κράτιστον ἡμᾶς γε εἶναι. Ταύτας δὴ τὰς ἡμῶν κρείττους φύσεις οὐδεὶς ὅστις οὐ νοῦς ἂν φαίη εἶναι ἢ καὶ ψυχάς τινας τῶν ἡμετέρων κρείττους. Εἰ δὲ τοιαῦται ἐκεῖναι αἱ φύσεις, τί ἂν ἄλλο αὐτῶν τὸ κυριώτατον εἶη ἔργον καὶ πρᾶξις ἢ ἡ τῶν ὄντων θεωρία καὶ ἐπ' αὐτῇ ἡ τοῦ τῶν ὅλων δημιουργοῦ ἔννοια, ἧς τοῖς τυγχάνειν πεφυκόσιν οὐδεμία

Ed. Lambros, op. cit., vol. III, p. 266-280.

τις ἂν ἄλλη γένοιτο κρειττων πρᾶξις οὐδὲ μακαριωτέρα, ἧς καὶ ἄνθρωπος πρὸς τῇ ἄλλῃ τῶν ὄντων θεωρίᾳ καὶ ταύτης δῆλός ἐστι τυγχάνων.

Οὐκοῦν οὐ μόνον τοῖς θηρίων ἔργοις κοινωνοῖ ἂν ἄνθρωπος καὶ τὰ θηρίων πράττοι, ἀλλὰ καὶ τοῖς τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν, εἰ τῆς αὐτῆς αὐτοῖς θεωρίας ἐς δύναμιν καὶ αὐτὸς ἅπτεται, τὰ δὲ κοινωνοῦντα τοῖς ἔργοις καὶ ταῖς οὐσίαις ἀνάγκη κοινωνεῖν. Ἀνάλογον γὰρ δεῖ ἔχει οὐσίας τε ἔργοις καὶ ἔργα οὐσίαις. Ὥσπερ οὖν τις τοῖς θηρίων ἔργοις κοινωνοῦντα ἄνθρωπον ὁρῶν καὶ οὐσίαν τῇ θηρίων παραπλησίαν τίθεται αὐτὸν κεκτῆσθαι, καλῶς ἀξιῶν οὕτω καὶ τοῖς τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν κοινωνοῦντα ὁρῶν ἔργοις καὶ οὐσίαν παραπλησίαν τῇ ἐκείνων ἔχειν ἀξιούτω, ὡς οὐχ οἷόν τε ὂν μὴ οὐκ ἀπὸ παραπλησίας τῆς οὐσίας παραπλήσια καὶ τὰ ἔργα εἶναι καὶ ἐκ δυοῖν οὐσίαιν τὸν ἄνθρωπον νομιζέτω συντεθεῖσθαι, τῆς μὲν θείας τινός, τῆς δὲ θηριώδους, καὶ ταύτης μὲν θνητῆς, τῆς δὲ θείας ἡμῶν ἀθανάτου, εἴ γε καὶ ἡ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν ἀθάνατος. Οὐδαμῇ γὰρ ἂν εὔλογον εἴη ἄκρως ἀγαθὸν ὄντα τὸν θεὸν καὶ φθόνου ἔξω παντὸς μὴ οὐ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ ἀθανάτους τὰς ἐγγυτέρω ἑαυτοῦ οὐσίας παραγαγεῖν. Εἰ δ' ἐκεῖναι ἀθάνατοι, κἂν ἡμῶν ὅσον τῆς οὐσίας αὐταῖς παραπλήσιον ἀθάνατον εἴη, ἐπεὶ οὐδ' ἂν ποτε γένοιτο θνητὸν ἀθανάτῳ παραπλήσιον οὐδ' ἐφ' ὁσονοῦν τὸ πεπερασμένην γε ἔχον τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν καὶ ἐπιλείπουσαν τῷ ἀνεπίλειπτον ἔχοντι καὶ ἄπειρον. Καὶ μὲν δὴ κἂν οἱ αὐτοὶ αὐτοὺς ἀποκτιννύντες εἴτε δὴ εὐλόγως τοῦτο δρῶντες εἴτε μὴ (οὐδὲν γὰρ ἂν διαφέροι τὸ τοιοῦτο πρὸς ὃ βουλόμεθα ἐνδείξασθαι) δηλώσειαν ὡς ἐκ δυοῖν ὁ ἄνθρωπος σύνθετός ἐστιν οὐσίαιν, καὶ τῆς μὲν ἀθανάτου, τῆς δὲ θνητῆς· οὐδὲν γὰρ ἐστιν ὃ αὐτὸ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ὄλεθρον πέφυκεν ὁρμᾶν, ἀλλ' ἅπαντα τοῦ εἶναί τε καὶ σώζεσθαι κατὰ δύναμίν γε οὐ μεθίεται. Οὐκ ἂν οὖν οὐδ' ὁ ἄνθρωπος αὐτὸς αὑτὸν ἀποκτιννὺς τῷ θνητῷ αὐτὸ τὸ θνητὸν κτείνει, ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ ἀθανάτῳ τὸ θνητόν ... (274,8-279,2)

Πλήθωνος Νόμων Συγγραφή

Βιβλίον Α'. α' Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν.

... Παραπλήσια δὲ καὶ περὶ τῆς ἀνθρωπείας φύσεως διαφερομένων, τῶν μὲν τῇ ἄλλῃ θνητῇ τε καὶ θηρίων φύσει παραπλησίαν καὶ τὴν ἀν-

---

Ed. Alexandre, op. cit., p. 1-260.

θρωπείαν οἰομένων, οὐδὲν ἐκείνων σεμνότερον ἐν ἑαυτῇ οὐδὲ θεότερον κεκτημένην· τῶν δὲ καὶ ἐς τὴν θείαν τε δὴ καὶ πάντη ἀκήρατον ἀναγόντων ταῖς ἐλπίσι· τῶν δὲ μέσην δή τινα ἔχειν τε νῦν καὶ ἀεὶ ἕξειν χώραν τῆς τε θείας καὶ ἀθανάτου καὶ αὖ θνητῆς τὸν ἄνθρωπον νομιζόντων, μικτὴν ἐξ ἀμφοῖν ... (26,3-11)

Βιβλίον Γ'. λδ' Ἐς θεοὺς προσρήσεις.

... Καὶ δὴ διδοῖτε καὶ ἡμῖν, οὓς οὐκ ἀκήρατον μέν, ἀθάνατον δ' ὅμως εἰληχότας φύσιν, καὶ τῷ θνητῷ τέως τῷδε ἐνδεδήκατε, τῆς τοῦ παντὸς πληρώσεως ἕνεκα καὶ ἅμα εὐαρμοστίας, ἵνα ᾗ τι καὶ τοῖνδε αὖ τοῖν μοίραιν ἀμφοῖν μεθόριόν τε καὶ σύνδεσμος, τῆς θ' ὑμετέρας τῆς ἀθανάτου τε ταύτης καὶ πάμπαν ἀκηράτου, καὶ αὖ τῆς ἐπικήρου τε τῆσδε καὶ θνητῆς, μὴ οὐ πάνυ τοι ὑπὸ τοῦ θνητοῦ τούτου κρατεῖσθαι. Ἀλλὰ τὸ κατὰ φύσιν ἡμῶν ἡγεμονικὸν καὶ ἄμεινον, ὑμῖν τε συγγενές, ὅπως αὐτὸ μὲν πάντη ὑμῖν, ᾗ ἂν καὶ οἷόν τ' εἶη, ἕποιτο, τοῦ δὲ παρ' ἡμῖν αὐτοῖν χείρονος ἐγκρατές τε εἴη καὶ ἄρχον, ὅτι μάλιστα ἀνέχοιτο.... (138,27-140,11)

... Ἐξ οὖν ἀϊδίων τε καὶ θνητῶν ἅμα αὐτὸ (sc. τὸ σύμπαν) συντιθείς, ὧν τὴν γένεσιν ἑκάστων ἄλλην γε ἄλλοις ἐπέτρεψεν ὑμῶν, καὶ σύνδεσμόν τινα ἔτι ἐν αὐτῷ ἀμφοῖν τούτοιν τοῖν μοίραιν, τὸ ἡμέτερόν τε καὶ ἀνθρώπινον γένος μηχανᾶται. Ὃ δὴ ὑμεῖς Διὸς γνώμῃ τοῖς οὖσιν ἐμποιοῦντες, καὶ ἀθάνατόν τε τι καὶ ὑμῖν συγγενὲς εἶδος, τήνδε ἡμετέραν ψυχήν, θνητῇ συντεθέντες φύσει, πρῶτα μὲν ἐν τῷ ἀθανάτῳ τούτῳ ἡμῶν τὸ εὔδαιμον ἡμῖν ὡρίσατε ... (142,22) ἡμῶν γὰρ τῆς οὐσίας τὸ κυριώτατον τὸ ἀθάνατόν ἐστιν, ἐν ᾧ ὑμεῖς ἡμῖν καὶ τὸ εὔδαιμον ὡρίσατε ... (144,25-26)

... Ἧι καὶ ἡμᾶς ἐς μεθόριόν τε τι καὶ σύνδεσμον τελεῖν τῆς τε ἀθανάτου καὶ θνητῆς τέταχας μοίρας. ... (182,11-13)

... Οὓς ἐν μεθορίῳ τῆς τε ὑμετέρας ἀθανάτου καὶ αὖ θνητῆς φύσεως καταστήσαντες, καὶ συνθέντες κοινόν τινα ὅρον καὶ σύνδεσμον τοῖν μοίραιν ἀμφοῖν, τῶν μὲν θνητῶν ἁπάντων τῇ ὑμῶν συγγενείᾳ καὶ τῆς τε ἀθανασίας τῇ μετουσίᾳ τῇ τε ἐν τῷ καλῷ, ἐνδεεστέρως μὲν συχνῷ, ὑμῖν δέ γε ὁμοίως παραγιγνομένῃ μακαριότητι προτετιμήκατε. ... (184, 11-17) ... ἐς γὰρ τοσοῦτον τοῦ θνητοῦ τῷ ἀθανάτῳ ἡμῶν κρατεῖν ἔδοτε. ... (188,17-18)

... *Ἐπανορθοῦντάς τε (sc. ὑμᾶς τοὺς θεοὺς) τὰ ἁμαρτήματα καὶ τὰς κακίας ἑκάστοτε ἰωμένους, ὧν οὐχ οἷον τ' ἦν μὴ μετίσχειν τοὺς τῷ τῷδε κεκοινωνηκότας, ᾧ δὴ ἐνδεδήκατε, τὸ τῆς ἀθανάτου τε καὶ θνητῆς μοίρας διεστηκὸς ἐν ἡμῖν μιγνύντες, τῶν τε ὄντων ὑμῖν καὶ τοιούτου τινὸς ὑπὲρ εὐαρμοστίας δεομένων, ἡμᾶς τε ἐπὶ ταύτης, ἐν τῶν ὄντων τῇ παντελεῖ τῇδε πόλει, οὔτε περιέργου οὔτε πάνυ τοι δὴ φαύλης οὔσης τῆς λειτουργίας τεταχότες.* ... (194,21-28)

... *Εἰ γὰρ τῆς τῶν ὅλων ἕνεκα ἐν ἡμῖν κοινωνίας τῷ θνητῷ ἡμᾶς τῷδε ἐνδεδήκατε, ἀλλὰ καὶ χρόνον ἀπέδοτε, ἐν ᾧ τὸ θεῖον ἡμῶν καθ' αὐτὸ ἐν τῷ μέρει ἑκάστοτε γιγνόμενον, θειοτέρας τε καὶ ἑαυτῷ μᾶλλον τι προσηκούσης ἅψεται ζωῆς* ... (196,16-20)

Βιβλίον Γ'. μγ' Ἐπινομίς.

... *Ἐκ δ' αὖ τοῦ τρίτου ἀξιώματος (sc. ὅτι καὶ τὰ ἔργα ταῖς οὐσίαις καὶ τὰς οὐσίας τοῖς ἔργοις τοῖς σφετέροις ἀνάλογον δεῖν καὶ αὐτὰ ἔχειν* [242,14-16]) *τὰ περὶ τῆς φύσεως ἡμῖν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀποδεικνύεται, ὡς ἐκ δυοῖν ὅ γε ἄνθρωπος σύνθετός ἐστιν εἰδοῖν, τοῦ μὲν θηριώδους καὶ θνητοῦ, τοῦ δὲ ἀθανάτου τε καὶ τοῖς θεοῖς συγγενοῦς. Ἐπεὶ γὰρ τοῖς ἔργοις ὁ ἄνθρωπος, τοῖς μὲν θηριώδεσι, τοῖς δὲ καὶ τοῖς τῶν θεῶν παραπλησίοις χρώμενος φαίνεται, ἀνάγκη που καὶ τῶν ἔργων τούτων ἑκατέροις οὐσίαν ἰδίαν τὴν ἀνάλογον ἔξουσαν ἀποδιδόναι. Ὡς δ' ἔστι θάτερα ἀνθρώπῳ τῶν ἔργων τοῖς τῶν θεῶν παραπλήσια, καὶ ταῦτα αὐτῶν τοῖς σπουδαιοτάτοις, ἐναργές· οὔτε γὰρ τοῖς θεοῖς τῆς τῶν ὄντων θεωρίας ἄλλο σπουδαιότερον φήσομεν εἶναι ἔργον, ἧς κεφάλαιον ἡ Διὸς ἔννοια, ὅ τε ἄνθρωπος φαίνεται τῆς τε ἄλλης αὐτοῖς θεωρίας τῶν ὄντων κοινωνῶν καὶ οὐδὲ τῆς Διὸς ἐννοίας ἀπολειπόμενος, ἄχρι ἧς ἐσχάτης καὶ αὐτοὶ θεοὶ ἐξικνοῦνται. Δέοι ἄρα ἂν αὐτῷ καὶ οὐσίας τῇ τῶν παραπλησίας τῆς καὶ τοὔργον παραπλήσιον ἀποδωσούσης, καὶ ἀθανάτου δή, εἴ γε καὶ οὐσία ἀθάνατος ἡ τῶν θεῶν· οὐ γάρ ποτ' ἂν θνητὸν γένοιτο ἀθανάτῳ παραπλήσιον οὐδ' ἐφ' ὁσονοῦν· οὐ γὰρ οὐδὲ συμβλητὸν ὅλως τὸ πεπερασμένην ἔχον τὴν τοῦ εἶναι δύναμιν καὶ ἐπιλείπουσαν τῷ ἀνεπίλειπτον ἔχοντι καὶ ἄπειρον. Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐν τῶν πράξεων τῶν τῇ πρὸς θεοὺς συγγενείᾳ προσηκουσῶν τῇ ἀποδόσει καὶ αὐτοὶ ἐπὶ πολλοῖς ἄλλοις ἐπιεικέσι διδασκάλοις τό γε εὔδαιμον ἀνθρώπῳ ἀποφαίνομεν, ὃ καὶ τῆς βίβλου ἡμῖν τῆσδε ἔργον, ὡς εὐδαιμονεστάτους τοὺς τοῖσδε τοῖς λόγοις προσέχοντας ἐκ τῶν ἐγχωρούντων ἀνθρώπῳ ἀπεργάζεσθαι.*

Ὡς γε μὴν ἐκ δυοῖν ὁ ἄνθρωπος συντέθειται εἰδοῖν, καὶ ἐξ ἑτέρου ἡμῖν, οὐδὲ τούτου ἀμφιλόγου, ἀποδείκνυται ἀξιώματος, τοῦ μηδοτιοῦν τῶν ὄντων εἶναι, ὃ ἂν αὐτὸ ἐπὶ τὸν αὑτοῦ ὄλεθρον ὁρμήσειεν, ἀλλ' ἅπαντα τοῦ σώζεσθαί τε καὶ εἶναι ἐς δύναμίν γε μὴ μεθίεσθαι. ... (246,5-248,11)

... Τὴν μέντοι ἀθανάτου τε καὶ θνητοῦ ἐν ἡμῖν μίξιν ὑπὸ ἁρμονίας τοῦ παντὸς θεοῖς τοῖς ἡμῶν δημιουργοῖς κατὰ Διὸς θεσμοὺς μεμηχανῆσθαι ἀξιοῦμεν, ὡς τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε δύο μοίρα, ἥ τε ἀθάνατος καὶ ἡ θνητή, μεθορίῳ τινὶ τῷ ἀνθρωπείῳ τούτῳ σχήματι συνδεοίσθην. Ἵνα μὲν γὰρ πλῆρές τε ᾖ τὸ πᾶν καὶ παντελὲς ἔκ τε ἀθανάτου καὶ θνητοῦ αὐτὸ ἔδει συνεστᾶναι, ἵνα μὴ διεστήκῃ αὐτὸ αὑτοῦ μηδὲ διεσπασμένον ᾖ, ἀλλ' ἓς ἕν τι τῷ ὄντι σύστημα συνεστήκῃ. Ὡς γὰρ ἔστιν ἄττα τῶν ἐν αὐτῷ οὐ σμικρῷ ἀλλήλοις διαφόρων μεθορίοις τισὶν ἐκ τῶν ἐνόντων συνηρμόσθη, οὕτω καὶ ἀθανάτοις τὰ θνητὰ τῷ κατὰ τὸν ἄνθρωπον τοῦτον μεθορίῳ συνεδέθη. Εἰ μὲν οὖν τῷ αὐτοῦ ἀθανάτῳ τὸ θνητὸν ἀεὶ συνῆν, κἂν αὐτὸ ἀθάνατον ἀπέβαινεν, ἐκ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον ἀεὶ συνουσίας ἀπαθανατιζόμενον, καὶ οὐκέτ' ἂν ἀθανάτου τε μοίρας μεθόριον καὶ θνητῆς, ὅπερ ἔδει, ὁ ἄνθρωπος ἦν, ἀλλὰ τοῖς ἀθανάτοις ἂν ὅλως συνετέτακτο. ... (250,1-17)

... Τῶν ἡμετέρων λόγων οὔποτε παύσεσθαι ἀξιούντων τὰς ψυχὰς ἡμῶν θνητῇ ἑκάστοτε κοινωνούσας φύσει, ὁπότε δὴ ἑκάστη ἡ περίοδος καθήκοι. ... (258,5-7).

ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΟΥΛΑΚΗΣ, Bochum

ΤΙΜΗ ΚΑΙ ΤΙΜΙΟΤΗΣ

Ο THOMAS HOBBES ΚΑΙ Η ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

Ἡ πρώτη μετάφραση τοῦ Θουκυδίδου ἀπὸ τὸ Ἑλληνικὸ κείμενο στὰ Ἀγγλικὰ ὀφείλεται στὸν Thomas Hobbes[1]. Ἡ δυνατὴ καὶ λιτὴ γλῶσσα τοῦ Ἄγγλου φιλοσόφου, σύμφωνη μὲ τὶς γλωσσικὲς καὶ αἰσθητικές του ἀπόψεις, συγγενεύει μὲ τὸν τόνο τοῦ πρωτοτύπου ὥστε ἡ μετάφραση αὐτὴ παραμένει στὸ εἶδος της ὑποδειγματική. Ἡ μετάφραση τοῦ Θουκυδίδου ἀποτελεῖ σταθμὸ στὴν πνευματικὴ ἐξέλιξη τοῦ Hobbes, ὡς κορύφωμα τῆς λεγομένης ἀνθρωπιστικῆς του περιόδου, δηλαδὴ πρὶν ἀπὸ τὴν σημαδιακὴ ἀνακάλυψη τῆς Γεωμετρίας τοῦ Εὐκλείδου τὸ 1629, ποὺ τόσο ἔμελλε νὰ ἐπηρεάση τὴν ὥριμη σκέψη του. Ἡ Εἰσαγωγή, τὴν ὁποία προτάσσει ὁ Hobbes στὸ καθ' αὐτὸ μεταφραστικὸ ἔργο, κινεῖ ἑπομένως τὸ ἐνδιαφέρον ὄχι μόνο ἐπειδὴ εἶναι ἡ πρώτη δημοσιευμένη ἔκφραση τῶν ἰδεῶν του, ἀλλὰ καὶ ἐπειδὴ προηγεῖται τῆς μεθοδικῆς στροφῆς πρὸς τὴ νεωτερικὴ ἐπιστήμη.

Εἶναι γενικὰ παραδεκτό, ὅτι τὸ ἔργο τοῦ Hobbes ἀποτελεῖ τομὴ τῆς φιλοσοφικῆς παραδόσεως, ἄρνηση τῆς κλασσικῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, καὶ κρίνεται — ἀνάλογα μὲ τὴν τοποθέτηση τοῦ μελετητοῦ — εἴτε ὡς ἀπαλλαγὴ τῆς νεωτερικῆς σκέψεως ἀπὸ τὰ «δεσμὰ» τοῦ Ἀριστοτελισμοῦ, εἴτε ὡς μία ἀπὸ τὶς πρῶτες σημαντικὲς ἐκφράσεις διαβρωτικῆς διαθέσεως ριζικὰ ἀντιφιλοσοφικῆς, καθ' ὅσον ἡ φιλοσοφία δὲν νοεῖται ὡς σύστημα φράσεων ποὺ ἀφοροῦν τὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ ὡς ὑπαρξιακὴ τάση πρὸς τὸ Ἀγαθόν, ὡς «μίμησις Σωκράτους».

Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Hobbes μὲ τὶς συνέπειές της γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ πολιτικὴ του σκέψη φέρεται συνήθως ὡς ἐξαρτημένη ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ του «γεωμετρικὴ» μέθοδο[2]. Ἡ μελέτη ποὺ ἀκολουθεῖ προσπαθεῖ νὰ δείξη

---

1. *The History of the Grecian War, written by Thucydides, translated by Thomas Hobbes*, στὸ *The English Works of Thomas Hobbes*, Edit. Molesworth. Ἀνατ. τῆς ἐκδ. 1843, Aalen, Scientia 1962, τόμος VIII, IX. Ὅλες οἱ παραπομπὲς μὲ μόνο τὸν λατινικὸ ἀριθμὸ σελίδος ἀναφέρονται σ' αὐτὴν τὴν ἔκδοση. Γιὰ τὶς προηγούμενες μεταφράσεις, ποὺ κυκλοφοροῦσαν στὴν Ἀγγλία, βλ. ὅ.π. ix.

2. Βλ. π.χ. τὸ ἐγχειρίδιο τοῦ G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, N. Y. 1961³.

ὅτι προσεκτικὴ σπουδὴ τῆς Εἰσαγωγῆς στὸν «Θουκυδίδη» τεκμηριώνει λεπτομερέστερα τὴ θέση τοῦ Leo Strauss, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία οὐσιαστικὰ στοιχεῖα τῆς Χοββεσιανῆς ἀνθρωπολογίας ἔχουν ἤδη πάρει μορφὴ πρὶν ἀπὸ τὴ στροφὴ πρὸς τὴ γεωμετρικὴ μέθοδο[3], προπάντων ἐὰν λάβη κανεὶς ὑπ' ὄψει τὸν εἰρωνικὸ χαρακτῆρα τοῦ ἔργου τοῦ Hobbes, πρὸς τὸν ὁποῖον εἵλκυσε τὴν προσοχὴ ὁ Michael Oakeshott καὶ τὸν ὁποῖο ἡ μελέτη μας, στὰ στενά της πλαίσια, ἐπιβεβαιώνει[4].

Τὸ ζήτημα τῆς ἐξαρτήσεως ἢ μὴ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Hobbes ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ μέθοδο ἔχει τὴν ἑξῆς σημασία: Ἐὰν τὰ βασικὰ στοιχεῖα τῆς ἀντικλασσικῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Hobbes εἶναι ἀρχαιότερα ἀπὸ τὴν στροφή του πρὸς τὴν «νέα» μέθοδο, τότε ἡ ἀνθρωπολογία αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ δικαιωθῆ ὡς ἀπόρροια αὐστηρῆς μεθόδου — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ξεχωριστὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφικῆς ἑδραιώσεως τῆς μεθόδου. Πρέπει μᾶλλον νὰ ἐρωτήσωμε τί κίνητρα ὠθοῦν τὸν στοχαστὴ πρὸς μιὰν ἰδέα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μειωμένη ἀπέναντι στὴν κλασσικὴ καὶ στὴν υἱοθέτηση μεθόδου ποὺ «ἔχει πέραση» γιὰ τὴν ὑπεράσπιση αὐτῆς τῆς ἰδέας, γιὰ τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν. Εἶναι βέβαια ἀδύνατον μέσα στὰ πλαίσια τῆς μελέτης αὐτῆς νὰ διαπραγματευθοῦμε αὐτὸ τὸ πρόβλημα μὲ τὴν διεξοδικότητα ποὺ τοῦ ἀξίζει. Ἂς μᾶς ἐπιτραπῆ ὅμως νὰ ἐκφράσωμε ἀφοριστικὰ μιὰ ὑποψία σχετικὰ μὲ τὰ κίνητρα αὐτά: Ἡ μειωμένη ἰδέα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφήνει τοὺς ἀνθρώπους νὰ φανοῦν στὰ μάτια τοῦ ἐπίδοξου μεταρρυθμιστῆ πιὸ εὔπλαστο ὑλικό. Ὁ στοχαστὴς μικραίνει τὸ ἀνάστημα τοῦ ἀνθρώπου, γιατὶ ἐνδίδει στὸν πειρασμὸ τῆς κατασκευάσιμης πολιτικῆς τάξεως.

Ἤδη ἡ μορφὴ τῆς ἀφιερώσεως τοῦ «Θουκυδίδου» εἶναι ἀξιοπρόσεκτη. Τὸ ἔργο ἀφιεροῦται (σελ. III: dedicate, consecrate) στὴ μνήμη τοῦ νεκροῦ William Cavendish, δευτέρου κόμητος τοῦ Devonshire. Προσφέρεται ὅμως (σελ. V : presented) στὸν ζωντανὸ γυιὸ καὶ διάδοχό του. Ἡ ἀφιέρωση αὐτὴ ἐξηγεῖται κατὰ μέγα μέρος ἀπὸ τὴν σχέση τοῦ Hobbes πρὸς τὴν οἰκογένεια τῶν ἐργοδοτῶν καὶ προστατῶν του. Ὁ νεκρὸς εἶναι ὁ σχεδὸν συνομήλικος μαθητὴς καὶ φίλος του, ὁ νέος ἀκόμη ἀνώριμο παιδί. Ὅμως αὐτὴ ἡ προσφορὰ στὸν γυιὸ «ὡς πρὸς τὸ εἴδωλο (Image) τοῦ πατέρα» γίνεται σὰν δεῖγμα «πολιτικῆς λατρείας» κατ' ἀπομίμησιν τῆς «θρησκευτικῆς λατρείας τῶν ἐθνικῶν» (σελ. V). Ναὶ μὲν πρόκειται γιὰ σχῆμα λόγου, ποὺ ταιριάζει στὸ ὕφος ἀφιερώσεως, ἀλλὰ τὰ λόγια δὲν εἶναι τυχαῖα καὶ πάντως κάθε ἄλλο παρὰ συμβατικά. Ἡ «πολιτικὴ λατρεία», γιὰ τὴν ὁποία πρωτογίνεται λόγος ἐδῶ, φαίνεται νὰ

---

3. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes,* Univ. Chicago Press 1952 (πρώτη ἔκδ. Oxford 1936).

4. Michael Oakeshott, *The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes,* στὸ *Rationalism in Politics,* London 1962, 248-300.

προοιωνίζη τὸν «θνητὸ Θεὸ» τοῦ *Λεβιάθαν*. Οἱ θρησκευτικὲς διαμάχες τῆς ἐποχῆς μὲ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἀναταραχὴ ποὺ δημιουργοῦν εἶναι ἡ κρίση, τὴν ὁποίαν ὁ Hobbes ἔχει νὰ ἀντιμετωπίση καὶ ἡ ὁποία δημιουργεῖ τὴν ἀνάγκη ἀπασχολήσεως μὲ τὸ πρόβλημα τῆς πολιτικῆς ἁρμογῆς. Οἱ διαμάχες αὐτὲς δίνουν τὸ παράδειγμα πρὸς ἀποφυγήν, εἶναι τὸ ἀντίθετο κάθε καλῶς ἐννοουμένου παιδαγωγικοῦ τέλους. Ἡ «θρησκευτικὴ λατρεία» εἶναι στὴ ρίζα τῶν διαμαχῶν, ποὺ συνταράζουν τὴν ἐποχή. Σύντροφος αὐτῆς τῆς λατρείας εἶναι ἡ κλασσικὴ φιλοσοφικὴ παιδεία τῶν «ἐθνικῶν». Ἡ «πολιτικὴ λατρεία» τοῦ Hobbes ζητᾶ νὰ ἀντικαταστήση τὴν «θρησκευτικὴ λατρεία τῶν ἐθνικῶν». Ἡ Χοββεσιανὴ παιδεία ζητᾶ νὰ πάρη τὴ θέση τῆς παραδεδομένης.

Ὅμως τὸ 1628 ἡ μεταμορφωτικὴ διδακτικὴ προσπάθεια τοῦ Hobbes παίρνει ἀκόμη μορφὴ ἀνθρωπιστική. Ἡ σκέψη τοῦ Hobbes δὲν ἀντιπαρατίθεται ἀκόμη ἀνοικτὰ στὴν κλασσικὴ παράδοση. Ἀνατρέχει στὴν αὐθεντία κλασσικοῦ κειμένου. Ὁ Hobbes προσπαθεῖ μὲ τὴν μετάφρασή του νὰ καταστήση προσιτώτερο στὸ ἀγγλικὸ κοινὸ ἕνα ἀρχαῖο συγγραφέα, τοῦ ὁποίου τὸ δίδαγμα, κατὰ τὴν γνώμη του, ἀντιτίθεται στὸ δίδαγμα τῶν φιλοσοφικῶν ἠθικολόγων.

Ὁ Θουκυδίδης εἶναι γιὰ τὸν Hobbes ὁ κατ' ἐξοχὴν ἱστορικός. Εἶναι κλασσικὸς μὲ τὴν στενὴ σημασία τῆς λέξεως, δηλαδὴ προσφέρει ἄριστο χαρακτηριστικὸ ὑπόδειγμα ἑνὸς λογοτεχνικοῦ εἴδους (classis). Ὁ Θουκυδίδης, μᾶς βεβαιώνει ὁ Hobbes στὴν Εἰσαγωγή του (σελ. VII) εἶναι ὡς ἱστορικὸς ὅ,τι ὁ Ὅμηρος ὡς ποιητής, ὁ Ἀριστοτέλης ὡς φιλόσοφος καὶ ὁ Δημοσθένης ὡς ρήτωρ: ὑπόδειγμα ποὺ μέχρι στιγμῆς παραμένει ἀξεπέραστο. Ἡ ἀρχαιότης διατηρεῖ τὸν παραδειγματικό της χαρακτῆρα. Ὁ Hobbes ἐλίσσεται μέσα στὰ πλαίσια τῆς κοινότοπης ἀνθρωπιστικῆς στάσεως ἀπέναντι στοὺς κλασσικούς. Ἀργότερα, μετὰ τὴν συστηματοποίηση τῆς ἀντιθέσεώς του πρὸς τὴν κλασσικὴ φιλοσοφία, θὰ ὀνομάση τὸν Πλάτωνα, ὄχι τὸν Ἀριστοτέλη, «ἄριστο τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων»[5]. Δεῖγμα τῆς οὐσιαστικῆς διαφορᾶς τῆς ὡρίμου κρίσεώς του ἀπὸ τὸν συμβατικὸ κατάλογο «κλασσικῶν» τοῦ ἀνθρωπιστικοῦ κλίματος σκέψεως εἶναι ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἀντικαθιστᾶ τὸν Ἀριστοτέλη σὰν ἄριστος τῶν φιλοσόφων ἁπλῶς, ἀλλὰ σὰν ἄριστος τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων[6]. Στὴν Εἰσαγωγὴ τοῦ «Θουκυδίδου» ὁ Hobbes δὲν ἔχει ἀκόμη πάρει ἀπροκάλυπτα αὐτὴ τὴ στάση.

Ἐὰν ἡ ἔνταξη τοῦ Θουκυδίδου στὸν παραδεδεγμένο κανόνα τῶν «κλασσικῶν» χρησιμεύη ὡς captatio benevolentiae καὶ πείθη τὸν κάπως ἐπιπόλαιο ἀναγνώστη, ὁ ὁποῖος κινεῖται μέσα στὸ ἀνθρωπιστικὸ κλῖμα σκέψεως, ὅτι τὸ ἔργο ποὺ παρουσιάζει ὁ Hobbes δὲν εἶναι μόνον ἀξιόλογο ἀλλὰ καὶ δὲν ἀντι-

5. *English Works*, Τόμος VII, 346. *Leviathan*. Ed. M. Oakshott, Oxford 1946, Κεφ. 46.
6. Βλ. Strauss, ὅ.π. 33.

τίθεται στὰ παραδεδεγμένα, ὁ προσεκτικώτερος ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ διακρίνη διαφοροποιήσεις τουλάχιστον δυνάμει ἐπαναστατικές. Τὰ λογοτεχνικὰ εἴδη δὲν παραμένουν γιὰ τὸν Hobbes ἰσότιμες παράλληλες μορφὲς ἐκφράσεως. Τὰ πρωτεῖα ἀνήκουν ἀναμφισβήτητα στὴν Ἱστορία. Ἐκείνη εἶναι τὸ «ἁρμόζον μάθημα τοῦ μεγάλου ἀνδρὸς» (σελ. IV).

Ἀξίζει νὰ προσέξωμε τὴν σημασία τῆς Ἱστορίας καὶ ἰδιαίτερα τοῦ Θουκυδίδου στὰ πλαίσια τῆς ἀνθρωπιστικῆς παιδείας τοῦ ἴδιου τοῦ Hobbes. Στὴν ἔμμετρη λατινική του αὐτοβιογραφία μᾶς δίνει κατάλογο τῶν ἀναγνωσμάτων, στὰ ὁποῖα ἐπέστρεψε μετὰ τὴν παρεμβολὴ τῶν Σχολαστικῶν πανεπιστημιακῶν σπουδῶν, ποὺ κατὰ τὴ μαρτυρία του φαίνεται νὰ τοῦ προεκάλεσαν μόνο δυσφορία.

Vertor ego ad nostras, ad Graecas atque Latinas
historias, etiam carmina saepe lego
Flaccus, Virgilius fuit mihi notus Homerus
Euripides, Sophocles, Plautus, Aristophanes
pluresque. Et multi scriptores historiarum:
sed mihi prea reliquis Thucydides placuit.[7]

Ἡ θέση τῆς ποιήσεως εἶναι δευτερεύουσα. Ἡ ποίηση εἶναι παιχνίδι, πάρεργο. Ἔτσι θὰ χαρακτηρίση ὁ Hobbes καὶ τὶς δικές του ἔμμετρες προσπάθειες, τὴν αὐτοβιογραφία του *Carmine* ἀλλὰ καὶ τὴν ἔμμετρη μετάφραση τοῦ Ὁμήρου, χρονοτριβὴ τῶν τελευταίων του χρόνων [8].

Ἀπὸ τὴν εἴδηση αὐτὴ σχετικὰ μὲ τὴν ἀνάγνωση ἀρχαίων συγγραφέων δὲν μποροῦμε νὰ συμπεράνωμε ὅτι οἱ ἀρχαῖοι φιλόσοφοι ἐξυπακούονται [9]. Ἀντιθέτως ἡ παντελὴς ἔλλειψη μνείας των προκαλεῖ ἐντύπωση καὶ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἑρμηνευθῆ ὡς περαιτέρω ἔνδειξη τῆς ἀντιφιλοσοφικῆς — ἢ τουλάχιστον ἀντιπαραδοσιακῆς — ἰδιοσυγκρασίας τοῦ Hobbes. Ἐξ ἄλλου, μὲ μόνη ἐξαίρεση τῆς *Ρητορικῆς* τοῦ Ἀριστοτέλους, τὴν ὁποίαν ἐμελέτησε μὲ μεγάλη ἐπιμονή, καὶ στὴν παθολογία τῆς ὁποίας πάμπολλα ὀφείλει, δὲν ἔχομε καμμία ἔνδειξη βαθύτερης σπουδῆς ἀρχαίων φιλοσοφικῶν κειμένων. Ὥστε μπορεῖ κανεὶς νὰ ὑποθέση ὅτι ἡ γνωριμία τοῦ Hobbes μὲ τὴν ἀρχαία φιλοσοφία ἔγινε κυρίως μέσῳ τοῦ Σχολαστικισμοῦ τῆς Ὀξφόρδης [10].

Ἡ μετάφραση τοῦ Θουκυδίδου ἔχει σκοπὸ παιδαγωγικό. Ὁ μεταφραστὴς συνιστᾶ τὴν ἀνάγνωση τοῦ ἔργου στὸν νεαρὸ Cavendish — ἐν καιρῷ βέβαια —

---

7. *Opera Latina*, ed. Molesworth, London 1839-1845. Τόμος I, xxxviii.

8. Βλ. Ε. καὶ Ι. Κοντιάδου, *Ὁ Thomas Hobbes ὡς μεταφραστὴς τοῦ Ὁμήρου*, «Παρνασσὸς» 8 (1966) 277 ἑπ.

9. Καθὼς θέλει ὁ Strauss, ὅ. π. 32.

10. Ἐδῶ ἀνήκει καὶ ἡ σπουδὴ τῆς Λογικῆς καὶ Φυσικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους. Βλ. *Opera Latina*, τόμος I, xliv. Χαρακτηριστικὰ δὲν γίνεται καθόλου λόγος γιὰ Ἠθικὴ καὶ Πολιτική.

διότι, καθὼς βεβαιώνει, περιέχει «χρήσιμη μάθηση γιὰ εὐγενεῖς καὶ ὅσους τυχὸν βρεθοῦν διαχειρισταὶ μεγάλων καὶ βαρυσημάντων πράξεων» (σελ. V ἑπ.) Ὁ νέος, γράφει ὁ Hobbes, ἔχει φύσει καὶ δυνάμει τὶς ἀρετὲς τοῦ πατέρα. Ἡ ἀνάγνωση τοῦ Θουκυδίδου θὰ τὸν βοηθήση — μαζὶ μὲ «τὰ ἐξαιρετικὰ ὑποδείγματα καὶ νουθεσίες ποὺ τὸν περιστοιχίζουν στὸ σπίτι του» (σελ. V ἑπ.) — νὰ τὶς ἀναπτύξη. Τὸ πατρικὸ ὑπόδειγμα ὁρίζει τὸ παιδαγωγικὸ τέλος. Ἡ κλασσικὴ «μίμησις Σωκράτους» ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὴν μίμηση τοῦ William Cavendish, κόμητος τοῦ Devonshire. Ἡ χαρακτηριστικὴ ἀρετή, πρὸς τὴν ὁποία τείνει ἡ παίδευση, εἶναι «ἡρωικὴ ἀρετὴ» (σελ. VI). Ὅπως δείχνει καὶ ἡ ἐπαινετικὴ περιγραφὴ τοῦ ὑποδειγματικοῦ κόμητος, τὸ πεδίον ὅπου κυρίως ἀσκεῖται ἡ ἀρετὴ αὐτὴ εἶναι ἡ δημοσία ζωὴ (σελ. IV). Σ' αὐτὴν ἀνήκουν οἱ «μεγάλες καὶ βαρυσήμαντες πράξεις». Ἐδῶ φανερώνεται, ἐξ ἄλλου, ἡ συγγένεια τῆς σκέψεως τοῦ Hobbes μὲ τὴν ἰσοκράτεια ρητορικὴ παράδοση, ὅπου ἡ αἴγλη τῆς δημοσίας ζωῆς, τῶν «μεγάλων γεγονότων», κρύβει τὴν ἔλλειψη φιλοσοφικῆς ἑδραιώσεως τῆς πολιτικῆς πράξεως. Ἡ «ἡρωικὴ ἀρετὴ» εἶναι τιμὴ (honour) καὶ ἐπιδίωξη τ ι μ ῆ ς. Ἐδῶ διαφοροποιεῖται ὁ Hobbes καὶ σημειώνει ὅτι ἡ τιμὴ εἶναι τὸ ἀνάλογο τῆς τ ι μ ι ό τ η τ ο ς (honesty) σύμφωνα μὲ τὴν διαβάθμιση (degree), δηλ. τὴν κοινωνικὴ τοποθέτηση τοῦ φορέως (σελ. V). Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ προβάλλει τὴν τιμὴ σὰν ἀριστοκρατικὴ ἀρετή, τὴν ὁποία δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀσκήση ὡς ἄνθρωπος ἁπλῶς. Ἡ τιμιότης πρέπει νὰ θεωρηθῆ κατώτερη βαθμίδα, ἢ καλύτερα ἀτελὲς εἴδωλο τῆς τιμῆς, κατάλληλο γιὰ ἀνθρώπους τῆς σειρᾶς. Ἡ ἀνώτερη βαθμίδα ἀποτελεῖ ὅμως τὴν πραγματικὴ ἐξέχουσα ἀρετὴ τῆς Χοββεσιανῆς ἀνθρωπολογίας. Ὁ ἀριστοκρατικός της χαρακτῆρας ὑπογραμμίζεται ἀπὸ τὴν μνεία τῶν ὑποδειγμάτων ποὺ περιστοιχίζουν τὸν νεαρὸ Cavendish στὸ σπίτι του, καθὼς καὶ ἀπὸ τὸν ἐπανειλημμένα τονισμὸ τῆς βασιλικῆς καταγωγῆς καὶ εὐγενείας τοῦ Θουκυδίδου (σελ. V, VI, XIII, XIV, XVII).

Ἡ βασιλικὴ καταγωγὴ τοῦ Θουκυδίδου καθιστᾶ τὴ μετάφραση τοῦ ἔργου του ἁρμόζουσα προσφορὰ στὴ μνήμη ὑποδειγματικοῦ φορέως ἡρωικῆς ἀρετῆς. Ἀκόμη περισσότερο ὅμως ἐνδείκνυται ἡ προσφορὰ γιὰ τὸ περιεχόμενό της (σελ. V). Ἡ Ἱστορία καὶ οἱ πολιτικὲς γνώσεις εἶναι ἀκριβῶς τὸ εἶδος τῆς μαθήσεως, ποὺ ἁρμόζει στοὺς μεγάλους ἄνδρες, καὶ μάλιστα ὄχι ἐκ περισσοῦ, ὡς ἐπιτήδευση ποὺ ἴσως ταιριάζει στὸν κοσμικὰ κοινωνικό τους ρόλο, ἀλλὰ σὲ ἄμεση σχέση μὲ τὴν καθοδήγηση τῆς ζωῆς τους καὶ τὴν διοίκηση τῶν κοινῶν (σελ. IV). Ὁ «πολιτικώτατος τῶν ἱστορικῶν» Θουκυδίδης παρέχει τὸ ἄριστο ἀνάγνωσμα τοῦ πολιτικοῦ ἀνδρός. Ὁ καλὸς ἱστορικὸς διακρίνεται — καὶ μάλιστα σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸν φιλόσοφο — ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι «δὲν ἠθικολογεῖ καὶ μᾶλλον προσπαθεῖ νὰ καταστήση τὸν ἀκροατή του θεατή» (σελ. VIII).

Ἡ ἐπαγωγικὴ ἱστορικὴ μέθοδος ποὺ ἀφήνει τὰ πράγματα νὰ μιλοῦν γιὰ

λογαριασμό τους συνιστᾶ τὸν Θουκυδίδη. Ἱστορία θουκυδιδείου χαρακτῆρος εἶναι ἡ πλησιέστερη δυνατὴ προσέγγιση γραπτοῦ κειμένου στὴν ἄμεση πεῖρα τῶν πραγμάτων (σελ. VIII). Γι' αὐτό, σημειώνει ὁ Hobbes, ὁ νεαρὸς Cavendish θὰ ὠφεληθῆ προπάντων ὅταν ἀποκτήση δική του κρίση (σελ. VI). Παρατηροῦμε, ὅτι ἀρνητικὰ ἡ παραδεδομένη φιλοσοφία δὲν ἔχει γιὰ τὸν Hobbes παρὰ τὴν ἀξία κενῆς νουθεσίας καὶ δὲν προσφέρει παρὰ ἀβάσιμες ἀνθρωπολογικὲς ὑποθέσεις

Ἡ ἐμπειρία τῆς θρησκευτικῆς διαμάχης, τῆς προσπαθείας διαφόρων ζηλωτῶν νὰ ἐπιβάλλουν, ἐν ἀνάγκῃ τρομοκρατικά, τὴν ἑκάστοτε «ἀλήθεια», τῆς ὁποίας θεωροῦν τοὺς ἑαυτούς των φορεῖς, καθιστᾶ ἀπρόσιτη γιὰ τὸν Hobbes τὴν δυνατότητα χριστιανικῆς στροφῆς πρὸς τὸ ὑπερβατικὸ Ἀγαθό. Ἡ ἀνεπάρκεια καὶ στειρότης τῶν Σχολαστικῶν καθηγητῶν ἐξευτελίζει στὰ μάτια του τὸν «θεωρητικὸ βίο». Ἡ δυνατότης κλασσικῆς εὐπραξίας καὶ εὐδαιμονίας ἔχει ἐξαφανισθῆ ἀπὸ τὸν ὁρίζοντά του[11]. Στὸν *Λεβιάθαν* θὰ ὁρίση ὁ Hobbes τὴν εὐδαιμονία ὡς «διαρκῆ ἐπιτυχία ἑνὸς ἀνθρώπου στὴν ἀπόκτηση τῶν πραγμάτων ποὺ ἀπὸ καιροῦ εἰς καιρὸν ἐπιθυμεῖ»[12]. Οἱ ἄνθρωποι κινοῦνται ἀπὸ «τὴν ἀκατάπαυστη ἐπιθυμία τῆς μιᾶς δυνάμεως (power) μετὰ τὴν ἄλλη, ἐπιθυμία ποὺ παύει μόνο μὲ τὸν θάνατο», καὶ τοῦτο ὄχι διότι ζητοῦν διαρκῶς πιὸ ἔντονες ἡδονὲς (delights), ἀλλὰ διότι δὲν μποροῦν νὰ ἔχουν τὴν βεβαιότητα ὅτι θὰ εἶναι σὲ θέση νὰ χαροῦν τὴν δύναμη ποὺ ἤδη ἔχουν, ἐὰν παύσουν νὰ τὴν ἐκτείνουν διαρκῶς[13]. Πρέπει νὰ ὑποθέσωμε ὅτι ἡ παρουσίαση τοῦ Θουκυδίδου εἶναι πρόδρομος αὐτῶν τῶν σκέψεων, ὅτι κατὰ τὴν γνώμη τοῦ Hobbes τέτοιες «διαπιστώσεις» γιὰ τὴν φύση τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ δίδαγμα τοῦ Ἕλληνος ἱστορικοῦ, ὁ ὁποῖος χωρὶς νὰ «ἠθικολογῆ» ἀφήνει τοὺς «λόγους» καὶ τὰ «ἔργα» νὰ φέρουν στὸ φῶς τὴν ἐνδελέχεια τῆς ἀθηναϊκῆς ἐξαπλωτικῆς πλεονεξίας[14].

Ἡ συνείδηση τῆς ἰδίας δυνάμεως προσφέρει κατὰ τὸν Hobbes τὴν μεγαλύτερη δυνατὴ ἱκανοποίηση. Τὸ νὰ τιμᾶ κανεὶς κάποιον σημαίνει νὰ τὸν θεωρῆ ἐξαιρετικὰ δυνατό[15]. Ἡ ἐπιθυμία προβολῆς καὶ διακρίσεως εἶναι τόσο ἔντονη ὥστε συχνά, ὅταν λείπη ἡ πραγματικὴ βάσις ὑπερηφανείας, ἡ δύναμη ποὺ δικαιολογεῖ τὴν τιμή, δηλ. τὶς περισσότερες φορές, οἱ ἄνθρωποι παρασύρονται καὶ δημιουργοῦν ψεύτικες εἰκόνες τῆς θέσεώς του. Ἀντὶ ἀπὸ

---

11. Βλ. P. Opitz, *Thomas Hobbes*, στὸ Eric Voegelin (Hrsg.), Zwischen Revolution und Restauration, München 1968, 63, 79.

12. *Leviathan*, Κεφ. 48.

13. *Leviathan*, Κεφ. 11.

14. Σύγκρινε ἰδιαίτερα τὸν λόγο τῶν Ἀθηναίων πρέσβεων στὴν Κόρινθο: Θουκ. I 75-79.

15. *English Works*, Τόμος iv., 257.

ὑπερηφάνεια καὶ τιμὴ κυβερνῶνται τότε ἀπὸ ματαιοδοξία (vain glory), ἡ ὁποία ἐπειδὴ συνεπάγεται ἄγνοια τῶν πραγματικῶν δεδομένων ὁδηγεῖ στὴν καταστροφὴ καὶ τὴν ταπείνωση[16]. Καὶ τοῦτο τὸ δίδαγμα μπορεῖ εὔλογα ὁ Hobbes νὰ τὸ βλέπη στὸ ἔργο τοῦ Θουκυδίδου, στὸ ὁποῖο δὲν λείπουν τὰ παραδείγματα ἀβάσιμης ὑπεροψίας, ποὺ ὁδηγεῖ στὴν καταστροφὴ — ἡ Σικελικὴ ἐκστρατεία εἶναι μόνο τὸ πιὸ φανταχτερό. Ὅμως γεννᾶται τὸ ἐρώτημα, ἐὰν ἡ ματαιόδοξη αὐταπάτη ἐξαντλῆ τὴν σημασία τῆς ὕβρεως, καθὼς τὴν γνωρίζομε ἀπὸ τὸν Θουκυδίδη.

Ὁ Θουκυδίδης, γράφει ὁ Hobbes, δὲν ἔγραψε ἱστορία γιὰ τὴν τέρψη τῶν ἀκροατῶν «σὰν νἄτανε τραγοῦδι», ἀλλὰ γιὰ τὴν ὠφέλειά τους, γράφοντας τὴν ἀλήθεια[17]. Μὲ λόγια ποὺ ἀντηχοῦν τὴν φρασεολογία τοῦ ἴδιου τοῦ Θουκυδίδου ἐπαινεῖ ὁ Hobbes τὴν μέθοδο τοῦ ἀρχαίου Ἱστορικοῦ, ὑπενθυμίζοντας τὴν παροιμιώδη ἀντικειμενικότητά του καὶ διαβεβαιώνοντας, δικαίως, ὅτι ὁ Θουκυδίδης διέθετε ὅλα τὰ ἀπαιτούμενα οἰκονομικὰ μέσα καὶ τὶς κοινωνικὲς ἐπαφὲς γιὰ νὰ εἶναι ἄριστα πληροφορημένος (σελ. XXI). Σὲ καθαρὴ ἀντίθεση πρὸς τὴν μυθιστορηματικὴ ἱστοριογραφία ὑπερασπίζεται ὁ Hobbes τὸν Θουκυδίδη, διότι δὲν ἐφρόντιζε νὰ καλλωπίση «πατριωτικὰ» τὴν ἱστορία του (σελ. XXIV ἑπ.). Τόσο τὸ θέμα ὅσο καὶ ὁ συγγραφικὸς τρόπος τοῦ Θουκυδίδου προσφέρουν μάθημα ρεαλιστικῆς ἀντιμετωπίσεως τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, δηλαδὴ ἀποφυγὴ τῆς ματαιοδοξίας καὶ γνώσεις, μαθήματα ἀπὸ τὰ λάθη τοῦ παρελθόντος, χρήσιμες γιὰ τὴν ἐπίτευξη πραγματικῆς ἀρετῆς καὶ ἐπιτυχίας, δηλαδὴ τιμῆς καὶ δυνάμεως.

Ἡ κατ' ἐξοχὴν ταπείνωση εἶναι γιὰ τὸν Hobbes ὁ ἀτιμωτικὸς θάνατος στὰ χέρια ἄλλου. Ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ εἶναι τεταμένη ἀνάμεσα στοὺς δύο πόλους τῆς ὑπερήφανης ἐπιθυμίας προβολῆς καὶ δυνάμεως ἀπὸ τὴν μία μεριὰ καὶ τοῦ φόβου τῆς τελευταίας ἀδυναμίας καὶ ταπεινώσεως, τοῦ βίαιου θανάτου ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὸ συμβόλαιο ὑποταγῆς στὸν *Λεβιάθαν*, ἀφ' ἑνὸς μὲν δεσμεύει τὸν ἀκατάπαυστο ἔρωτα ὑπεροχῆς, ἀφ' ἑτέρου πάλι προστατεύει ἀπὸ τὴν ἐσχάτη ταπείνωση. Ἡ Χοββεσιανὴ κοινωνία συγκροτημένη ὄχι ἀπὸ τὴν κοινὴ τάση πρὸς τὸ Ἀγαθό, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν κοινὸ φόβο τοῦ summum malum, ἐξασφαλίζει τὴν εἰρήνη καὶ προστατεύει ἀπὸ τὸν βίαιο θάνατο μετριάζοντας τὴν ζήτηση τῆς τιμῆς. Ὥστε εἶναι τὸ πλαίσιο στὸ ὁποῖο ταιριαστὴ χαρακτηριστικὴ ἀρετὴ τοῦ πολίτου εἶναι τὸ μέτριο ἀνάλογο τῆς τιμῆς, ἡ τ ι μ ι ό τ η ς, ὅπως ἀναφέρεται στὴν Εἰσαγωγὴ τοῦ *Θουκυδίδου*. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ὑπερήφανη ἐπιζήτηση αἴγλης ὑποτάσσεται στὸ μεγαλύτερο μέρος τοῦ Χοββεσιανοῦ ἔργου στὴν «φρονιμάδα» τοῦ συμβολαίου ὑποταγῆς δὲν σημαίνει ὅτι μπαίνει ἀξιολογικὰ σὲ δεύτερη μοίρα. Ὁ λόγος, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ φόβος

16. *Leviathan*, Κεφ. 27.
17. Βλ. τὸ λεγόμενο «μεθοδικὸ» κεφάλαιο : Θουκ. I, 22.

ἐμφανίζεται ὡς κεντρικώτατο κίνητρο δημιουργίας συνθηκῶν εἰρήνης, δὲν εἶναι ὅτι ὑπερηφάνεια καὶ τιμὴ δὲν παρέχουν ἱκανὴ ὥθηση, ἀλλὰ ἡ σπάνις εὐγενῶν ἀνθρώπων[18], ὁ τύπος τῶν ὁποίων παρουσιάζεται στὴν ἀφιέρωση τοῦ *Θουκυδίδου* μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ William Cavendish. Ἡ ἄσκηση τιμῆς εἶναι τόσο ἐπικίνδυνη ὥστε ἐλαχιστότατοι ἄνθρωποι βρίσκουν τὸ θάρρος καὶ τὴν δύναμη νὰ τὴν ἐπιχειρήσουν χωρὶς νὰ περιπέσουν σὲ ματαιοδοξία μὲ καταστροφικὲς συνέπειες. Ἐὰν ἡ πολιτεία συνέχεται σὲ τελευταία ἀνάλυση ἀπὸ τὸ φόβο βιαίου θανάτου, τότε — καθὼς δὲν διστάζει νὰ συμπεράνη ὁ ἴδιος ὁ Hobbes — τίποτε δὲν ἐμποδίζει ἕναν ἄνθρωπο νὰ λιποτακτήση, ὅταν δῆ ὅτι ἡ ζωή του κινδυνεύει ἀπὸ τὴν μεγαλύτερη δύναμη τοῦ ἐχθροῦ[19]. Μόνο οἱ ἄνδρες τοῦ ὑπερήφανου χαρακτῆρος διαθέτουν κίνητρο ἱκανὸ νὰ διατηρήση πίστη καὶ νὰ ἐμψυχώση ὑποστήριξη πρὸς τὸν κλονιζόμενο ἡγεμόνα. Εἶναι στηρίγματα καὶ δημιουργοὶ τῆς πολιτείας. Ἡ τιμὴ τῶν ὑπερηφάνων εὐγενῶν καθιστᾶ δυνατὴ τὴν τιμιότητα τῶν πολλῶν. Ἡ πραγματικὴ ἡρωικὴ ἀρετὴ καθιστᾶ ἐφικτὴ τὴν ἀτελῆ μίμησή της.

Σὲ διαφορετικὰ εἴδη ἀνθρώπων μιλᾶ κανεὶς διαφορετικά. Ἐὰν φράσεις τοῦ Θουκυδίδου εἶναι δυσνόητες, καθὼς κατηγορεῖ ὁ Διονύσιος Ἁλικαρνασσεύς, τοῦτο ὀφείλεται, γράφει ὁ Hobbes, στὴν βαθύτητα τοῦ νοήματος. Πρόκειται γιὰ φράσεις, οἱ ὁποῖες περιέχουν *Contemplations of these human passions which either dissempled or not commonly discoursed of, do yet carry the greatest sway with men in public conversation* (σελ. XXIX).

Ἡ παρατήρηση τοῦ Μαρκελλίνου — βιογράφου τοῦ Θουκυδίδου —, ὅτι ὁ Θουκυδίδης εἶναι ἐπίτηδες δυσνόητος, εἶναι — προσθέτει ὁ Hobbes— κατὰ πᾶσαν πιθανότητα σωστή, «διότι σοφὸς ἄνθρωπος πρέπει νὰ γράφη μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε μολονότι χρησιμοποιεῖ λέξεις ἀντιληπτὲς ἀπὸ τὸν καθένα μόνο οἱ σοφοὶ νὰ μποροῦν νὰ τὸν καταλάβουν». Ὁ Θουκυδίδης, γράφει ὁ Hobbes, ὅταν ἀναφέρεται στὴν ἀνθρώπινη ψυχολογία καὶ συμπεριφορά, εἶναι ἀναγκαστικὰ εἰρωνικός:

> *But in the characters of men's humours and manners and applying them to affairs of consequense: it is impossible not to be obscure to ordinary capacities in what soever words a man deliver his mind. If therefore Thucydides in his orations or in the description of sedition, or other thing of that kind be not easily understood, it is those only that cannot penetrate into the nature of such things and proceedeth not from any intricacy of expression.* (σελ.. XXIX - XXX).

Ἡ δραματικὴ δομὴ τῆς Ἱστορίας τοῦ Θουκυδίδου μὲ τὴν χρήση ἀντιθετικῶν λόγων φανερώνει μόνο στὸν νοήμονα ἀναγνώστη τὰ κίνητρα καὶ τοὺς χαρακτῆρες τῶν ἀνθρώπων καὶ εἶναι — κατὰ τὸν Hobbes τῆς ἀνθρωπιστικῆς

---

18. Βλ. Oakeshott, ὅ.π. 292.
19. *Leviathan*, Κεφ. 21.

περιόδου — ὁ μόνος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ τὰ θέματα αὐτά. Ἀποφεύγοντας τὴν θετικὴ διεξοδικὴ δήλωση δὲν διακινδυνεύει κανεὶς νὰ περιπέσῃ σὲ «ἠθικολογίες», στὴν ἔκφραση δογματικῆς ἀνθρωπολογικῆς ἀπόψεως.

Ἡ μετάφρασή του, γράφει ὁ Hobbes, ἔχει ἤδη περάσει τὴν κριτικὴ ἀνθρώπων, τῶν ὁποίων τὴν κρίση ἐκτιμᾶ. Ἡ ἀνεπάρκεια γεωγραφικῶν καὶ ἱστορικῶν γνώσεων καὶ προπάντων ἡ διάθεση τοῦ μεγάλου κοινοῦ νὰ πλησιάζῃ τὴν ἱστορία ὡς θέμα γιὰ διασκέδαση δὲν τὸν ἀποτρέπει, παρὰ τοὺς δισταγμούς του, ἀπὸ τὴν δημοσίευση, γιατὶ ἐν τέλει ἀπευθύνεται πρὸς τοὺς πληροφορημένους καὶ τοὺς νοήμονες (σελ. XXX). Ἐξ ἄλλου παραθέτει χάρτες. Παρ' ὅλα αὐτὰ ἐπικαλεῖται τὴν εὔνοια τῶν πολλῶν ἀναγνωστῶν του, διότι ἡ «ἐπίκριση ἑνὸς πλήθους ἔχει κάτι — δὲν ξέρω τί — τὸ πολὺ πιὸ φοβερὸ ἀπὸ κάθε κρίση ἑνὸς μόνου» (σελ. VI). Ἐδῶ δὲν πρόκειται γιὰ τὴν ἀριστοτέλειο ηὐξημένη πιθανότητα τῆς συλλογικῆς κρίσεως νὰ βρῇ τὴν μεσότητα. Οἱ πολλοὶ δὲν εἶναι γιὰ τὸν Hobbes ὁ αὐστηρὸς κριτής, τὸν ὁποῖο φοβᾶται λόγῳ τῶν ἀτελειῶν ποὺ ἐνδέχεται νὰ ἔχῃ τὸ ἔργο του, ἀλλὰ μᾶλλον γιατὶ οἱ πολλοὶ εἶναι «φοβεροί». Ὁ Hobbes φοβᾶται τοὺς πολλούς, καθ' ὃ πολλοὺς καὶ ὡς σύνολον δυνατούς. Οἱ φορεῖς τῆς τιμῆς καὶ οἱ φορεῖς τῆς τιμιότητος δὲν ἀντιστοιχοῦν ἀκριβῶς στοὺς νοήμονες καὶ μή. Ὁ Hobbes δὲν εἶναι ὁ Cavendish. Ὁ παραλληλισμὸς τοῦ ἑαυτοῦ του μὲ τὸν Θουκυδίδη εἶναι προφανὴς ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἐλλιπής. Παρ' ὅλη τὴν ρητορική του δεινότητα, γράφει ὁ Hobbes, ποτὲ δὲν ἐπεζήτησε ὁ Θουκυδίδης τὰ λαϊκὰ εὔγε, καὶ προτίμησε τὴν ἐξορία ἀπὸ μιὰ δημόσια ζωὴ ἀναγκαστικὰ δημαγωγικὴ (σε. XV). Ἀντ' αὐτοῦ ἀνέλαβε νὰ ἀναλύσῃ τὴν κρίση τοῦ καιροῦ του, γράφοντας τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν ὠφέλεια τῶν ἀναγνωστῶν του παραδίδοντας τὸ ἔργο του ὡς *κτῆμα ἐς ἀεί* (σελ. XXI). Καὶ εἶναι τέλος ὁ Θουκυδίδης, κατὰ τὸν Hobbes, ὅπως καὶ ὁ ἴδιος, ὑπέρμαχος τῆς μοναρχίας (σελ. XVI, XVII). Δὲν εἶναι ἐδῶ ἡ θέση γιὰ μιὰ συγκριτικὴ ἐκτίμηση τοῦ ἔργου τῶν δύο ἀνδρῶν. Ἀλλ' ἂν ὁ Hobbes ἔχῃ τὴν νοημοσύνη τοῦ Θουκυδίδου, διαφέρει ἀπὸ τὸ ἀρχαῖο του πρότυπο, σύμφωνα μὲ τὰ δικά του κριτήρια, κατὰ μιὰν οὐσιαστικὴ ἰδιότητα: κατὰ τὴν εὐγένεια.

Σαγηνευμένος ἀπὸ τὶς ἐπιτυχίες τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν καὶ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ καὶ πειστικότητα τῆς γεωμετρικῆς μεθόδου, ὁ Hobbes ἐγκατέλειψε μετὰ τὴν δημοσίευση τοῦ *Θουκυδίδου* τὴν ἱστορικὴ ἐπαγωγὴ γιὰ χάρη τῆς «γεωμετρικῆς» ἀποδείξεως. Μετὰ τὶς ἀπογοητεύσεις σαράντα χρόνων ἐπέστρεψε πάλι στὰ πρότυπα τῆς ἀνθρωπιστικῆς του νεότητος. Τὸ 1668 ἐδημοσίευσε τὸν *Behemoth*[20] ἢ τὴν ἱστορία τοῦ ἀγγλικοῦ ἐμφυλίου

20. *Behemoth*: *The History of the Causes of the Civil Wars of England* στὸ *English Works*, Τόμος VI.

πολέμου. Ἡ ἱστορικὴ διαπραγμάτευση τῆς ἀγγλικῆς «κινήσεως», ὅπως καὶ τὸ ἔργο τοῦ Θουκυδίδου, δὲν εἶναι προσπάθεια συντάξεως ἁπλοῦ χρονικοῦ, ἀλλὰ ἀνάλυση μιᾶς κρίσεως ἀποκαλυπτικῆς τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, «διότι οἱ ἄνθρωποι ὠφελοῦνται περισσότερο ἀπὸ τὴν παρατήρηση ἀντιξόων γεγονότων παρὰ τῆς εὐημερίας» (σελ. XXIV). Μόνο ποὺ ὁ Θουκυδίδης δὲν προσπαθεῖ νὰ ἑδραιώση τάξη ἐπάνω στὰ πάθη ποὺ ἀνακαλύπτει στὴ ρίζα τῆς ταραχῆς. Ἀρκεῖται στὴν διάγνωση καταστάσεως, στὴν ὁποία θὰ ἀντιταχθῆ ἡ σωκρατικὴ φιλοσοφία καὶ ἡ ὁποία θὰ ὠθήση τὸν Πλάτωνα στὴ ζήτηση τῆς πηγῆς, τῆς πραγματικῆς εὐταξίας.

HONOUR AND HONESTY

THOMAS HOBBES AND THE CLASSICAL TRADITION

Summary.

A close study of Hobbes introduction to his translation of Thucydides confirms the view that fundamental aspects of Hobbes anthropology antedate his adoption of the «geometric method». The «humanist» appeal to an ancient authority barely conceals his anticlassical, one may say antiphilosophical, bias. Depending on their «degree» or social standing Hobbes assigns men specific degrees of «virue». What «honour» is to the few and excellent, «honesty» is to the multitude. Though social cohesion depends on the latter it is the former that ultimately safeguards society. Thus, the exercise of the lower mode of «virtue» is dependent upon its higher counterpart. Hobbes accordingly delineates in the untroduction to *Thucydides* a paedagogic goal that in effect replaces the classical imitation of Socrates by the imitation of William Cavendish, Earl of Devonshire.

Bochum A. Moulakis

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ-ΓΑΛΑΝΟΥ, Ἀθῆναι

Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΨΥΧΑΓΩΓΙΑ ΣΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΣΚΕΨΗ

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΗΣ ΜΕΘΕΞΗΣ ΚΑΙ Ο GABRIEL MARCEL

Κι ἂν ὁ ἴδιος ὁ Γκαμπριὲλ Μαρσὲλ δὲν εἶχε προτείνει[1] τὴν ὀνομασία «νεοσωκρατισμὸς» γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς σκέψης του, κι ἂν δὲν ὑπῆρχαν οἱ τόσες ἀπ' εὐθείας ἀναφορὲς στὸν Πλάτωνα[2] ἢ οἱ ὅροι, εἴτε καθαυτὸ πλατωνικὰ φορτισμένοι[3] εἴτε διαφορετικοί, ἀλλὰ συγγενικοὶ μὲ τοὺς πλατωνικούς[4], κι ἂν ἔλλειπε ἐξ ἄλλου ἡ κατηγορηματικὰ ἐκφρασμένη βεβαιότητα

---

1. *Le mystère de l'être* I, Paris 1951 (ἐπανέκδ. 1963), 5. Πρβλ. *Les hommes contre l'humain*, Paris 1968, 200, *L'homme problématique*, Paris 1955, 72.

2. Σὲ γράμμα του (29 Σεπτ. 1948) ὁ Μαρσὲλ δηλώνει: *C'est à la jonction d'Aristote et de Platon que ma pensée tend, je crois, et s'articule.*

3. Βλ. π.χ. *Les hommes* 80, 81 (*σοφία, κολακεία*).

4. Βλ. π.χ. *Les hommes* 52 (*μισοσοφία*), *Essai de philosophie concrète*, Paris 1967, 37, 130 (*μέθεξη, μεταξύ*). Τὸ πρόβλημα τῆς γλώσσας εἶναι γιὰ τὸ Μαρσὲλ πρόβλημα μεταφυσικό. Συμφωνώντας μὲ τὸν Lagneau — ὅτι στὴ ρίζα τοῦ φανατισμοῦ βρίσκεται ἡ τυραννία τῶν λέξεων — καὶ μὲ τὸν Χάϊντεγγερ — πὼς γλώσσα καὶ Εἶναι ἀποτελοῦν ἄρρηκτη ἑνότητα (*Les hommes* 190), μὲ τὴν ἐπιφύλαξη πάντως ἀπέναντι στοὺς χαϊντεγγεριανοὺς νεολογισμοὺς ποὺ βιάζουν τὴ γλώσσα — (πρβλ. *Le mystère* I 67), ὁ Μαρσὲλ κλίνει τελικὰ στὸν Πλάτωνα, ἀναθυμᾶται τὴ γλωσσική του καθαρότητα. Στοὺς λόγους αὐτῆς τῆς ἀναφορᾶς νομίζω ὅτι πρώτιστη θέση ἔχει ἡ πλατωνικὴ ἄποψη, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ φιλοσοφικὸς λόγος ἔχει ὀντολογικὴ ἀξία: *Αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι* (*Φαίδων* 78 c). Στὸ *Θεαίτητο* λέγει ὁ Πλάτων: *εἰκὸς σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν* (152 b). Πρβλ. *Ἐπιστολὴ Ζ'* 344 b. Γιὰ τὸ θέμα τῆς σχέσης ὀντολογίας—λόγου στὸν Πλάτωνα βλ. τὴ μελέτη μας *A la recherche de la valeur suprême*, «Φιλοσοφία» 2 (1972), 183. Ὁ Μαρσὲλ ἐπιτάσσει τὴν κάθαρση — νοηματικὴ ἀποκατάσταση — τῶν λέξεων ἀπὸ τὶς διάφορες ἐπικαλύψεις καὶ νοθεύσεις τῆς ἀνάρμοστης, σκοπιματικῆς χρησιμότητάς τους, ὅπως ὁ Πλάτων ἐπιβάλλει τὴν κάθαρση τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴ *θνητὴ φλυαρία* (*Φαίδων* 66 b) καὶ τὸν ἀναπροσανατολισμό της στὸ φῶς τῆς ἀληθινῆς ἡμέρας (*Πολιτεία* 521 c): «Πιστεύω», γράφει χαρακτηριστικά, «πὼς ὄχι μόνο πρέπει νὰ ἐπιστρέψη κανεὶς στὶς ἁπλὲς λέξεις, ἀλλὰ καὶ νὰ τοὺς ξαναδώση τὴν ἀξία τους, καθαρίζοντάς τες ἀπὸ τὴ λάσπη, μὲ τὴν ὁποία τὶς σκεπάζει ἡ ἀκατάλληλη χρήση τους στὸ λόγο. Σὲ τούτη τὴν κατεύθυνση ἄλλωστε συναντιόμαστε μὲ τὸν Πλάτωνα τῶν Διαλόγων» (*Les hommes* 87. Τὰ χωρία καὶ οἱ ὅροι τοῦ Μαρσέλ, ποὺ ὑπάρχουν στὸ ἄρθρο, εἶναι σὲ πρώτη ἑλληνικὴ ἀπόδοση). Βλ. καὶ τὴν ἐπίθεση τοῦ Μαρσὲλ στὴ σύγχρονη *λογομαχία*

τῆς ἀνάγκης νὰ ὑπερβῆ τὸ πνεῦμα τὸ ἐπίπεδο τῆς γλώσσας[5], ὁ μελετητὴς τοῦ γάλλου στοχαστῆ δὲν θὰ δυσκολευόταν νὰ βρῆ τὴ γραμμὴ τῆς συσχέτισης· ἀρκεῖ γιὰ τοῦτο νὰ εἶχε συλλάβει τὸ ὅτι στὸ φιλοσοφικὸ ἔργο τοῦ Μαρσὲλ ζευγαρώνουν τὸ στοχαστικὸ μὲ τὸ μαχητικὸ[6] πνεῦμα[7] σὲ μιὰ διπλῆ κατεύθυνση, μεταφυσικὴ καὶ ἠθική: Ἡ πρώτη — ποὺ θὰ μπορούσαμε ν' ἀποκαλέσωμε θήρα τῆς οὐσίας ἢ νοσταλγία τοῦ Εἶναι — συνίσταται στὴν ἀδιάκοπη ἀναζήτηση πρόσβασης στὸ μυστήριο τοῦ ὄντος[8]· ἡ δεύτερη — ποὺ δὲν ἐγκαταλείπει ποτὲ τὴν πρώτη, καὶ ἔτσι τὴν περιφρουρεῖ ἀπὸ τὰ νεφελώματα τῶν ἀφηρημένων ἐννοιῶν καὶ τοῦ ἰδεαλισμοῦ[8α] — στὴν πνευματικὴ ἀγρύπνια γιὰ τὴ διάσωση τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας. Ἡ σύζευξη Μεταφυσικῆς καὶ Ἠθικῆς στὸν Πλάτωνα συνδέεται μὲ τὴν τριπλῆ λειτουργικὴ σημασία τῶν ριζωμάτων τῆς σκέψης του — τῶν Ἰδεῶν —, τὸ γνωσιολογικό, ἀξιολογικὸ καὶ θρησκευτικὸ χαρακτήρα τους καὶ τὴ σύλληψη τῆς ὑπέρτατης ἰδέας τοῦ Ἀγαθοῦ ὡς πρωταρχῆς τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ νοεῖν (*Πολιτεία* 508 e-509 c), ὡς *παραδείγματος* γιὰ τὴν ἰδιωτικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ (540 a, πρβλ. 505 a) καὶ ὡς «μεγίστου καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος» (504 d, πρβλ. 505 a). Στὸν Μαρσὲλ ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς καθολικότητας τοῦ ὄντος πηγάζει ἡ ἰδέα τῆς καθολικότητας τῶν ἀξιῶν καὶ ἡ ἀνάγκη τῆς ἀναζήτησής τους ὡς προτύπων, μέσων γιὰ τὴν ἐξασφάλιση ὀρθῆς συμβίωσης[9]. Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ Μαρσὲλ εἶναι ἀντικαρτεσιανὴ καὶ συνάμα ἀντισαρτρική· εἶναι μεταφυσικὴ τοῦ «εἴμαστε», ὄχι τοῦ «σκέπτομαι» ἢ τοῦ «ἐγὼ

καὶ τὴ συνάρτηση σύγχυσης τῶν λέξεων καὶ ἠθικοῦ βιασμοῦ στὶς ἰδέες, ποὺ αὐτὲς ἐκφράζουν (ὅ.π. 141-142). Πρβλ. *Le mystère* I 41 (πληθωρισμὸς λεκτικὸς καὶ ἀπαξίωση τῶν λέξεων).

5. Ὁ Πλάτων, στὴν ἀναλυτικὴ τῆς γλώσσας τοῦ *Κρατύλου*, ἐπιτάσσει τὴν ὑπέρβαση τῶν λέξεων καὶ τὴν ἀπ' εὐθείας ἀναγωγὴ στὶς ἰδέες (438 e). Ἡ συγκεκριμένη Φιλοσοφία στὸν Μαρσὲλ — ὡς pensée pensante — ἀναφέρεται στὴν ἀνάγκη νὰ βοηθηθῆ ὁ ἀναγνώστης νὰ προχωρήση — ἀσκῶντας τὴν ἐσωτερική του ὅραση — πέρα ἀπὸ τὶς ἐλλειπτικὲς λέξεις (Βλ. *Essai* 24· πρβλ. *Le mystère* I 20-21).

6. Ὁ Μαρσὲλ ὁ ἴδιος χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *polémique* γιὰ νὰ δηλώση τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο φιλοσοφεῖ, (*Essai* 97· πρβλ. *Le mystère* I 8). Πρβλ. Πλάτων, *Μένων* 86 b (*διαμάχεσθαι*), *Γοργίας* 505 e (*φιλονείκως ἔχειν*).

7. Πρβλ. André-A. Devaux, *Gabriel Marcel*, «Les Études Philosophiques», janv.-mars 1974, 133.

8. Πρβλ. Marcel, *Être et Avoir* I, Paris 1968, 145.

8α. Πρβλ. *Le mystère* I 220.

9. Οἱ ἀξίες δὲν εἶναι πράγματα, οὔτε ἀφηρημένα καὶ ἀκίνητα ὄντα ἑνὸς κόσμου νοητοῦ, ἀλλ' οὐσίες ὑπερπροσωπικές, ποὺ ἀρχή τους ἔχουν τὸ ὄν (*Les hommes* 122)· ἡ ὑπερβατικότητά τους ἀκριβῶς συνιστᾶ τὸ κῦρος τους. Ἡ θεώρηση ὅμως τῶν ἀξιῶν στὴν ἀπολυτότητά τους, τὴ νοητικὴ ἀφηρημένη ὀντικότητά τους ἀποτελεῖ ἑρμηνεία τοῦ Πλατωνισμοῦ, ποὺ δὲν ἀποδέχεται ὁ Μαρσὲλ (*Les hommes* 53). Ἡ ἀναφορικὴ λειτουργικότητά τους, ποὺ προσδίνει στὴν κάθε ἀνθρώπινη ὕπαρξη τὴν ἀξιοπρέπειά της, αὐτὴ ἐνδιαφέρει τὸ φιλόσοφο. Παίρνοντας ἀφορμὴ τὴν ἐπέτειο γιὰ τὰ Δικαιώματα τοῦ Ἀνθρώπου ὁ Μαρ-

ὑπάρχω»[10]. Τὸ πιστεύω της δὲν ἀποτελεῖ ἀφηρημένη, νοητικὴ κατασκευή, ἀλλὰ σήμανση — ὡς συνέπεια τοῦ ἄμεσου φανερώματος τῆς ἀνθρώπινης κατάστασης[11] — τοῦ τρόπου συμπεριφορᾶς τῶν ζωντανῶν συγκεκριμένων ἀνθρώπινων ὄντων, αὐτῶν ποὺ εἶναι πραγματικά, τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης μὲ τὴ γνώση τῶν ὁρίων της. Δέον - εἶναι καὶ Εἶναι, ἀξιολογία καὶ ὀντολογία συναποτελοῦν τὸν ἴδιο ἀνηφορικὸ δρόμο, «ὁδὸν μίαν» γιὰ τὸν ἄνθρωπο[12].

Τὴ διπλῆ κατευθυντικὴ σύμπτωση παρακολουθεῖ ἀντίστοιχη μεθοδολογική: Ὅπως ἡ πολυδιαστασία τῆς ψυχῆς τοῦ Πλάτωνος, ποὺ ἐναρμονίζεται μὲ τὴν πολυειδία τῆς ζωῆς, διασώζεται πολυφωνικὰ (ἐξωτερικὰ μὲ τὸ διάλογο, ποὺ μεθοδεύει τὴ ζήτηση τῆς ἀλήθειας, καὶ τὰ πολλὰ πρόσωπα — σύμβολα τῆς ἀναγκαιότητας θετικῆς ἀντίστασης καὶ συνεχῶς ἀνανεούμενης ἀντιμετώπισης τῶν προβλημάτων —, ἐσωτερικὰ μὲ τὴν ἄρνηση τοῦ δογματισμοῦ, τὶς ἐπιταγὲς ἐμμονῆς στὴν ἔρευνα, «δευτέρου πλοῦ», κριτικῆς ἐπανεξέτασης τῶν βεβαιοτήτων[13]), ἔτσι στὸν Μαρσὲλ ἡ ἀνακοίνωση τῆς σκέψης δὲν εἶναι περιφραγμένη σ' ἕνα ἐκφραστικὸ εἶδος[14]. Στὸ καθαυτὸ ἐξ

σὲλ ψέγει τὴν πλάνη τῶν φιλοσόφων τοῦ παρελθόντος, ποὺ θεωροῦσαν τὶς ἀξίες χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση, ἐνῶ «ὅ,τι ἔχει σημασία εἶναι ὁ τρόπος τῆς διείσδυσης στὴν ὕπαρξη, γιατὶ ἔτσι μόνο παρουσιάζονται στὴν αὐθεντικότητά τους» (*Le viol de l'intimité et le dépérissement des valeurs*). Πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ ἡ J. Parain-Vial (*Gabriel Marcel*, Paris 1966, 60), ὅτι ἡ ἄρνηση τῆς οἰκουμενικότητας τῶν ἀξιῶν εἶναι καταστροφὴ τῆς ἠθικῆς: «...en désespérant non seulement de toute possibilité de communion, mais encore de toute possibilité de paix; c'est, en effet, refuser de chercher un critère capable, au-dessus des passions et des intérêts qui gouvernent les hommes, d'arbriter leurs conflits, c'est s'incliner devant la loi du plus fort, et revenir à la théorie de Calliclès dont il semble que celle de Sartre ait bien des difficultés à se distinguer».

10. Βλ. π.χ. *Le mystère* I 193, II 12-13, *Homo viator*, Paris 1944 (ἐπανέκδ. 1963), 9, 183, *Présence et immortalité*, Paris 1959, 162, *Journal métaphysique*, Paris 1927, 169, 235, πρβλ. 170, 171, 174.

11. Βλ. *Les Hommes* 74, *Le mystère* II 9.

12. Βλ. π.χ. *Homo viator* 31. Στὸν Πρόλογο (6) ὁ Marcel χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *transcendance* (ὑπέρβαση) «στὴ συγκεκριμένη καὶ μόνιμη ἔννοια τῆς λέξης» ἀναφορικὰ μὲ τοὺς «κανόνες, μὲ τοὺς ὁποίους ὁ σωστὸς ἄνθρωπος, ὅπως ὁ καλλιτέχνης, αὐτοπροσαρμόζει τὴ ζωή του».

13. Βλ. *Ἀπολογία* 37 e-38 a, *Λάχης* 194 a, *Κρίτων* 46 b, *Μένων* 86 b, *Φαίδων* 99 c-d, *Κρατύλος* 440 c-d, *Θεαίτητος* 154 e, 172 d, 187 d, *Ἐπιστ.* Ζ' 344 b κ.ἀ.

14. Ἂν ὁ Πλάτων θεωρῆ τὸ φιλόσοφο κατ' ἐξοχὴν ἱκανὸ γιὰ τὴ συγγραφὴ τοῦ δράματος (*Συμπόσιον* 223 d), ὁ Μαρσὲλ καταφεύγει στὴ δραματουργία ἀπὸ τὴν ἀγάπη του γιὰ τὸ συγκεκριμένο, τὴν πίστη του ὅτι ἡ μεταφυσικὴ σκέψη αὐτοσυλλαμβάνεται καὶ ὁρίζεται συγκεκριμένα μέσα στὴ δραματικὴ σύνθεση (πρβλ. *Positions* 67 [277], *La dominante* 172). Ἡ τέχνη τοῦ δράματος ἔγκειται ὄχι τόσο στὸ δραματικὸ τύπο, ὅσο στὸ ὅτι ἡ σκέψη ἡ ἴδια δημιουργεῖται δραματικά. Σὲ τοῦτο συγγενεύει ὁ Μαρσὲλ πιὸ εἰδικὰ μὲ τὸ σύγχρονο Miguel de Unamuno. Ἐξ ἄλλου ὅπως ὁ Πλάτων καταφεύγει συχνὰ στὸ μῦθο, ὁ Μαρσὲλ χρησιμοποιεῖ μουσικὲς παρομοιώσεις (βλ. π.χ. *Le mystère* II 7).

ἄλλου φιλοσοφικό του ἔργο ὁ στοχασμὸς τοῦ Μαρσὲλ εἶναι ἐρωτηματικός[15], κριτικὰ ἀντιμέτωπος στὸ πνεῦμα τοῦ συστήματος[16], ποὺ «ἁπλώνει τὴ σκέψη πάνω στὴν κλίνη τοῦ Προκρούστη»[17], στὸ κατηγόρημα τοῦ δοσμένου προκειμένου γιὰ τὴν ἀλήθεια, στὶς ἀφαιρέσεις[18] καὶ ἀφηρημένες κατηγορίες[19], στὸν ἐμπειρισμὸ καὶ στὸν ψυχολογισμό· οἱ νοητικὲς σχηματοποιήσεις ὄχι μόνο εἶναι ἀσυμβίβαστες μὲ τὴ θεμελιακή του ἰδέα τοῦ σαρκωμένου ὄντος, ἀλλὰ ἔχουν καὶ ἀρνητικὲς ἠθικὲς προεκτάσεις. Ἡ προτεραιότητα δίνεται κι ἐδῶ στὴν ἔρευνα[20] — στὴν ἀσκητική της ἄσκηση —, στὸ δυναμισμὸ τοῦ πνεύματος τῆς ἀλήθειας κι ὄχι στὸ περιεχόμενο ὁποιασδήποτε ἀλήθειας. Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι πράγμα, περιεχόμενο[21], δὲν εἶναι σύμπτωση τῆς ἔννοιας μὲ τὸ ἐννοούμενο ἀντικείμενο[22] μέσα στὴν κρίση οὔτε μόνιμη κατάσταση τῶν ὄντων, ἀλλὰ πνεῦμα, κίνηση δυναμικὴ ἀνάδυσης τοῦ Εἶναι ἀπὸ τὴ λήθη[23]. Ἡ ἀγάπη γιὰ τὴν ἀλήθεια δὲν ἀφορᾶ σὲ μιὰ ὀντότητα — ἂν καὶ εἶναι δυνατὸ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ πειρασμὸ ὑποστασιοποίησης τῆς ἀλήθειας — οὔτε σὲ γενικὴ ἔννοια ἢ κοινωνικὴ γνώμη· γιὰ τὴ συνείδηση, ποὺ τὴν ἀναζητεῖ, ἡ ἀλήθεια εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐνώπιόν της καὶ πίσω ἀπὸ αὐτήν, ὁ στόχος της κι αὐτὸ ποὺ τὴν ἐνεργοποιεῖ[23α].

Τὸ πάθος γιὰ τὴν ἔρευνα — ἡ φιλοσοφία — εἶναι ὀντολογικὰ καὶ ἠθικὰ ταυτόσημο μὲ τὴν ἐλευθερία τοῦ πνεύματος. Αὐτὸ ὀνομάζει ὁ Πλάτων *ἀρε-*

---

15. Στὸ ἔργο *L'homme problématique* (72) ὁ Μαρσὲλ ὑπερασπίζεται τὴν ἐπονομασία τοῦ νεοσωκρατικοῦ, ποὺ διάλεξε γιὰ τὸν ἑαυτό του, ἐνάντια στὴν τεχνητὴ σύνδεση τοῦ ὀνόματός του μὲ τὸν ὑπαρξισμό, στηρίζοντάς την ἀκριβῶς στὸν ἐρωτηματικὸ χαρακτήρα τῆς σκέψης του. Πρβλ. *Le mystère* I 5.

16. Βλ. Marcel, *La dominante existentielle dans mon oeuvre*, στὸ *La Philosophie Contemporaine* III, Firenze 1969, 171, *Essai* 23-24 *(philosophie concrète-pensée pensante)*· ἐπίσης 9, 94-95, Le mystère I 229. Πρβλ. J. Parain-Vial, *Marcel* 13.

17. *Le mystère* I 9.

18. Βλ. π.χ. τὴν κριτικὴ τῆς προπαγάνδας (*Les hommes* 55) καὶ τὴν ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη θεώρηση τῆς ἀφαίρεσης στὸ κεφ. L'esprit d'abstraction, facteur de guerre, ὅ.π. 114 ἑπ. «Ὁ φιλόσοφος», γράφει ὁ Marcel (206), «δὲν μπορεῖ νὰ συμβάλῃ στὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του παρὰ καταγγέλλοντας ἀδυσώπητα καὶ ἀκατάβλητα τὶς φοβερὲς καταστροφές, ποὺ αἰτία ἔχουν τὸ πνεῦμα τῆς ἀφαίρεσης». Πρβλ. *Le mystère* I 38.

19. Γιὰ τὸν ἀριστοτελισμό, ποὺ εἰδικὰ στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀποκαλύπτει ἡ σκέψη τοῦ Μαρσέλ, βλ. Marcel de Corte, Πρόλ. στὴν ἔκδ. τοῦ ἔργου τοῦ Μαρσὲλ *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris/Louvain 1967², 41.

20. Βλ. Le mystère I 8· πρβλ. 18 καὶ *Présence et immortalité* 132-133, *Essai* 23, 96.

21. Βλ. *Le mystère* I 26-27, 235· πρβλ. Πλάτων, *Συμπόσιον* 175 d. Βλ. ἐπίσης I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Α΄, Ἀθῆναι 1974, 13.

22. Βλ. ὅ.π. 68.

23. Πρβλ. τὴν ἀναφορὰ στὸν Χάϊντεγγερ, *Le mystère* I 82-89.

23α. Πρβλ. *Le mystère* II 178: «Τὸ πνεῦμα τῆς ἀλήθειας δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἕνα φῶς ποὺ κατευθύνεται ἐκεῖ ὅπου θ' ἀνταμώσῃ τὸ φῶς».

τή, μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ σημασία τοῦ ὅρου, (*ἀειρήτη, Κρατύλος* 415 c-d), γυμνασία δηλαδὴ πνευματική[24], καὶ τὴν ἠθικὴ (*αἱρετή*), ὡς μὴ ἐπαμφοτερίζων λόγος (*ἄλλοτε ἄλλων ... λόγων, Γοργίας* 482)[25], δοξογνωμία, ἀλλ' *ἀεὶ τῶν αὐτῶν*. Ἔτσι ἡ φιλοσοφία εἶναι μέθοδος κάθαρσης τοῦ πνεύματος ἀπὸ τὸ δογματισμὸ καὶ τὴ ραθυμία τῆς ἀνεξέλεγκτης πρόσληψης βεβαιοτήτων[26].

Μὲ τὴ διερεύνηση τῶν αἰτίων τῆς φιλοσοφικῆς αὐτῆς στάσης εἶναι, νομίζω, δυνατὸ νὰ ἐπισημανθοῦν δυὸ εἰδῶν ἀντιστοιχίες: Στὴν πρώτη περίπτωση, στὴν ἐπίδραση πάνω στὸν Πλάτωνα τοῦ σωκρατικοῦ τρόπου ὡς ἀντίδρασης στὸ σοφιστικὸ πνεῦμα τῆς ἄκοπης μετάδοσης τῆς γνώσης, τοῦ μεταβιβάσιμου, ὅπως τὰ ὑλικὰ πράγματα (*Συμπόσιον* 175 d) καὶ τῆς χρησιμότητας καὶ ἐπικαιρότητας τῆς ἀλήθειας (*Πολιτεία* 493 a-c, *Σοφιστὴς* 222 e), ἀντιστοιχεῖ στὸν Μαρσὲλ ἡ ἐπίδραση τοῦ ἴδιου τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ κριτικοῦ πνεύματος τοῦ Κάντ. Στὴν ἄλλη περίπτωση, στὴν πλατωνικὴ ἰδέα ὅτι ἡ μονιμότητα δὲν εἶναι κατηγόρημα τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων (*Πολιτικὸς* 294 b) καὶ καμμιὰ *τέχνη* δὲν εἶναι αἰώνια, ἀναλογοῦν στὸν Μαρσὲλ βασικὲς ἐμπειρίες, ποὺ εἶναι ἄλλωστε καταστατικὲς στὶς φιλοσοφίες τοῦ ὑπαρξισμοῦ, ὅπως ὁ περιπλανητικὸς χαρακτήρας τῆς ὕπαρξης, ἡ ἀναγκαιότητα τοῦ ἀδιάκοπου αὐτοπροσδιορισμοῦ της κ.λ.π.[27].

Ἡ φιλοσοφία, ὡς ἀτελεύτητη κίνηση τοῦ πνεύματος, «Ὀδύσσεια πνευματική»[28], «ὁδοιπορῶν»[29] ἔμψυχος λόγος, δὲν εἶναι κάτι τοῦ ὁποίου μπο-

---

24. Βλ. *Παρμενίδης* 135 d, *Πολιτικὸς* 287 a.

25. Πρβλ. Marcel, *Essai* 286: «Αὐτὸ τὸ ναὶ καὶ αὐτὸ τὸ ὄχι, μέσα στὰ ὁποῖα κρυσταλλώνεται κάθε πνευματικὸς κλῆρος κι ἔξω ἀπὸ τὰ ὁποῖα δὲν ὑπάρχει χῶρος παρὰ γιὰ τ' ἀβέβαια νεφελώματα τῆς γνώμης...». Πρβλ. Πλάτων, *Γοργίας* 482 b: *καίτοι ἔγωγε ... καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.*

26. Πρβλ. Πλάτων, *Τίμαιος* 22 b καὶ Marcel, *Positions* 88 (298), *Journal Métaphysique* x: «Δὲν ὑπάρχει τελευταία λέξη γιὰ τὰ πράγματα, ἢ τουλάχιστον αὐτὴ ἡ τελευταία λέξη δὲν μπορεῖ νὰ πάρη μορφὴ ἀλήθειας· ἡ θεμελιακὴ ἀξία τῆς θρησκευτικῆς ζωῆς βρίσκεται ἀκριβῶς στὸ ὅτι ὑπερβαίνει κάθε ἀπόφανση μὲ ἀντικειμενικὴ βλέψη σχετικὰ μὲ τὸ σύμπαν».

27. Βλ. καὶ Marcel, *Le mystère* II 44 καὶ 129, *Essai* 331, ὅπου ὁ φιλόσοφος, ἀναλύοντας τὴ σκέψη τοῦ Γιάσπερς, παρατηρεῖ γιὰ τὴ θεμελιακὴ ἰδέα τῆς κατάστασης: «ὁ χαρακτήρας τοῦ ἀνολοκλήρωτου μεταδίδεται στὴν ἴδια τὴ φιλοσοφία».

28. Βλ. Marcel, *La dominante existentielle* 170, πρβλ. 174 (*ontologie concrète renouvelée*).

29. Βλ. Marcel, *Le mystère* I 10 *(itinéraire)* — ὅπου ἡ ἔκφραση *reprendre mon oeuvre ... en faisant saillir les articulations*, ποὺ θυμίζει τὴν πλατωνικὴ *διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, Φαῖδρος* 265 e, πρβλ. *Πολιτικὸς* 287 c — καὶ 231: «πιθανώτατα ἡ φιλοσοφία δὲν ἔχει ἄλλα ὅρια ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἀπουσία ἱκανοποίησης».

ρεῖ κανεὶς νὰ διεκδικήση τὴν ἀποκλειστικὴ κυριότητα[30]: *Τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γεγραφότων καὶ γραψόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκοότες εἴτ' ἄλλων εἰθ' ὡς εὑρόντες αὐτοί· τούτους οὐκ ἔστιν κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαΐειν οὐδέν. Οὔκουν ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα* ... (Πλάτων, *Ἐπιστ. Ζ'* 341 b-c). Στὸν πλατωνικὸ αὐτὸν ἐξομολογητικὸ λόγο ἀντιστοιχεῖ ἡ δήλωση τοῦ Μαρσὲλ ποὺ ἀκολουθεῖ: «Καταλαβαίνω πολὺ καλὰ τί θέλουν νὰ ποῦν, ὅταν μὲ ρωτοῦν γιὰ τὶς μελέτες μου· ὡς ἐρευνητικὲς προσπάθειες εἶναι πράγματι δικές μου· στὸ μέτρο, ἀντίθετα, ποὺ δέχομαι ὅτι καταλήγουν, δὲν μοῦ ἀνήκουν. Δὲν ὑπάρχει στὸν κόσμο τίποτε ποὺ ν' ἀποτελῆ λιγώτερο προνόμιο κάποιου ἀπ' ὅσο ἡ φιλοσοφία»[31].

Ἤδη ὁ Πλάτων, εὐθυγραμμιζόμενος μὲ μιὰ μακρὰ παράδοση ἀποστροφῆς τῆς ὕβρης[32], ποὺ ἀποτελεῖ ἡ ἰδέα τῆς ἀπόλυτης γνωστικῆς δύναμης τοῦ ἀνθρώπου, καταδικάζει τὴν ὑποκειμενικότητα, ἀπαρνιέται τὸν ἑαυτό του κι ἀναθέτει τὸ κατόρθωμα τῆς σκέψης του στὸ Σωκράτη (*Ἐπιστ. Β'* 314 c)[33]. Ὁ Σωκράτης, μὲ τὸν ἄγραφο λόγο του, ἔγινε ὁ ἐνσαρκωτὴς τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος[34], σύμβολο τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ἢ, ἀλλιῶς, τῆς οὐσίας τοῦ πνεύματος, ποὺ μόνη του ἀναγκαιότητα εἶναι ἡ συμμόρφωση μὲ τὴν ἀλήθεια· ὁ ἴδιος εἶναι κήρυκας τῆς ἐλεγκτικῆς φιλοσοφίας (*Γοργίας* 458 a), κατήγορος τῆς πόλωσης τῆς κρίσης ἀπὸ τὴν πειθώ, τῆς χειραγώγησης τῆς σκέψης ἀπὸ τὴν αὐθεντία ἢ κολακεία[35]: *Ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ*

---

30. Πρβλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5], 175: *Ἡ φιλοσοφία ἐδῶ δὲν εἶναι σχῆμα οὔτε ἕτοιμος καρπὸς ποὺ μπορεῖ νὰ τὸν πάρη ὁ ἕνας ἀπὸ τὸν ἄλλο.*

31. *Essai* 96. Στὴν ἴδια γραμμὴ ἐντάσσεται τὸ πιστεύω, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ὁ φιλοσοφικὸς λόγος ἀναζωογονεῖται, γίνεται ὑπεριστορικός, καθὼς ἀναζωογονεῖ τὰ ἱστορικὰ ὄντα ποὺ εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἄνθρωποι, μὲ τὶς ἀμοιβαῖες δηλαδὴ ἀνταλλαγές, τὶς προσλήψεις καὶ τὶς κριτικὲς ἐνστάσεις: «Ἔτσι ἡ σκέψη ἑνὸς φιλόσοφου, ποὺ ἔζησε μιὰ μακρυνὴ ἐποχή, τοῦ Πλάτωνος γιὰ παράδειγμα, μπορεῖ, στὴ στροφὴ τοῦ δικοῦ μας δρόμου, νὰ ξαναπάρη ζωή, νὰ ξαναφορτισθῆ μὲ μιὰ ἀποτελεσματικότητα, ποὺ δὲν φαινόταν νάχη πρίν... Δὲν θὰ ἦταν ὑπερβολικὸ νὰ ποῦμε ὅτι εἶναι δυνατὸ νὰ δημιουργηθῆ κάτι ποὺ μοιάζει μὲ ἀνταλλαγὲς ἀνάμεσα στὸ παρὸν καὶ στὸ μακρυνὸ παρελθόν· στὸ ἐπίπεδο τὸ πνευματικὸ ἡ ἀντίθεση κοντινοῦ καὶ μακρυνοῦ ἀλλάζει φύση καὶ ὑπερβαίνεται» (*Le mystère* II 9-10).

32. Γιὰ τὸ θέμα βλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, ΕΕΦΣΠΑ 1972, 224-225. Στὸν Πλάτωνα βλ. *Φαῖδρος* 250 b, *Τίμαιος* 29 c-d. Γιὰ τὴν ἰδέα στὸν Μαρσὲλ βλ. *Les Hommes* 75.

33. Πρβλ. Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 68-69 καὶ 180.

34. Πρβλ. J. Wahl, *Ontologie*, στὸ *La Philosophie Contemporaine* III, 71.

35. Πρβλ. Marcel, *Être et Avoir* II (Réflexions sur l'irréligion et la foi), Paris 1968, 19, ὅπου ὁ Μαρσὲλ μνημονεύει τὸν Πλάτωνα.

πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, ἐὰν μέν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε ... (*Φαίδων* 91 b-c, πρβλ. 91 a, *Κρίτων* 46 b).

Προκειμένου γιὰ τὸν Μαρσὲλ[36] ὁ πλατωνικὸς αὐτὸς λόγος θὰ μποροῦσε νὰ σχετισθῆ μὲ τὴ σημασιολόγηση τῆς ἀλήθειας ὡς δυσπιστίας κριτικῆς[37], δωσίδικης ἐξακρίβωσης τῶν κριτηρίων της, ἄρνησης τῆς τυφλῆς ὑπακοῆς, κατορθώματος διαλεκτικῆς σχέσης: Τὸ κατόρθωμα αὐτὸ στὸν Πλάτωνα εἶναι ἀνάλογο μὲ τὴν ἐπίδοση στὴ γνώση ποὺ δείχνουν *προϊούσης τῆς συνουσίας* (*Θεαίτητος* 150 d) τὰ πρόσωπα τῶν Διαλόγων· στὸν Μαρσέλ, μὲ τὴν ἔντονη καὶ ὁμόκεντρη συναναστροφὴ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Ἐσὺ[38], τὴ θέση τῆς αὐταρέσκειας — τὴ διάσταση τοῦ σολιψιστικοῦ στοχασμοῦ — παίρνει ἡ χαρὰ ὄχι τῆς σύμπτωσης[39] ἰδεῶν, ἀλλὰ τῆς ἐπικοινωνίας[40], τῆς ἀμοιβαιότητας καὶ ἀνταλλαγῆς[41], τοῦ «ἀμοιβαίου δικαιώματος τῆς ἐλευθεροπλοΐας»[42]. Ὁ διάλογος συνιστᾶ γιὰ τὸν Μαρσὲλ ἀξιακὸ γνώρισμα τοῦ προσώπου ποὺ ἀκτινοβολεῖ[43], τοῦ δάσκαλου, ποὺ δὲν πάσχει, ὡς Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας[44], ἀπὸ τοξίνωση τῆς εἰδικότητάς του, ἀλλὰ «διασώζει τὴ δύναμη τοῦ στοχασμοῦ του, τὴν παρθενικότητα τοῦ πνεύματός του»[45]. Ἡ

---

36. Παρόμοια στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἡ στάση τοῦ Γιάσπερς. Βλ. *Φιλοσοφικὰ καὶ Πολιτικὰ δοκίμια*, μετάφρ. Βαγενᾶ, Ἀθήνα, Ἀναγνωστίδης, 140.

37. Πρβλ. τὴν ἀνάλυση τοῦ γερμανικοῦ ὅρου *Distanz* (ἀγγλ. *aloofness*) *Le mystère* I 162.

38. Ἔκφραση, προκειμένου γιὰ τὸν Πλάτωνα, τοῦ Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 180. Γιὰ τὸν Μαρσὲλ βλ. τὴν ἀνάλυση τῆς πρόθεσης *avec* (*togetherness*) *Le mystère* II 12, πρβλ. 20 (*διυποκειμενικότητα*, *compagnon de route* / *my fellow-creatures*) καὶ *Journal métaphysique* 169.

39. Πρβλ. *Le mystère* I 161.

40. Πρβλ. ὅ. π. I 86, II 14.

41. Βλ. *Les hommes* 202.

42. *Intercuurse*, *Le mystère* I 88.

43. Πρβλ. Γιάσπερς, *Φιλοσοφικὰ* 142.

44. Βλ. *Les hommes* 205: «Ὁ Φιλόσοφος, μὲ κεφαλαῖο, δὲν εἶναι παρὰ εἴδωλο. Ὅ,τι εἶναι πραγματικὸ εἶναι ἕνας ὁρισμένος τρόπος ζωῆς τοῦ στοχασμοῦ ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπιδιωχθῆ σ' ὅλες τὶς βαθμίδες τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητας». Μὲ τὸ πνεῦμα αὐτὸ ἀκριβῶς καὶ συνδέοντας στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸν πολυφωνικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀποκαλύπτεται ἡ δεσπόζουσα σημασία τῆς ἔρευνας στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία μποροῦμε νὰ παρατηρήσωμε ὅτι ὁ διάλογος «Φιλόσοφος» δὲν γράφτηκε ποτὲ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, ὄχι γιατὶ τὰ συστατικά του ὑπάρχουν ἤδη διάσπαρτα σ' ὅλο τὸ πλατωνικὸ ἔργο, ἀλλὰ γιατὶ ὁ Φιλόσοφος δὲν εἶναι ὀντότητα, ἀλλὰ δυναμικὸς τρόπος ζωῆς.

45. *Les hommes* 80. Πρβλ. *Essai* 99: «Ὁ φιλόσοφος ὀφείλει νὰ «γνωρίζη» τὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, ἀλλά, κατὰ τὴ γνώμη μου, σχεδὸν μὲ τὴν ἴδια ἔννοια ποὺ λέμε ὅτι ἕνας συνθέτης ὀφείλει νὰ γνωρίζη ἁρμονία· δηλαδὴ νὰ κατέχη τὸν ὁπλισμὸ τῆς ἁρμονίας δίχως νὰ εἶναι σκλάβος της. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ εἶναι σκλάβος δὲν κάνει πιὰ δημιουργία, δὲν εἶναι καλλιτέχνης».

συνομολόγηση μὲ τὴν ἀλήθεια εἶναι στὸν Μαρσὲλ ἄρνηση τοῦ αὐτοκεντρισμοῦ[46], κάθε ἐγωκεντρικῆς σκλήρυνσης[47], αὐτοδούλωτης ἰδιογνωμοσύνης ἢ ὀντολογικῆς ὑποτίμησης τοῦ ἄλλου θεωρούμενου ὡς συστατικὰ ἀμφίλογου ὄντος, ὑποκείμενου δηλαδὴ καὶ ἀντικείμενου· ἄρνηση κάθε μορφῆς μακκιαβελισμοῦ, ἐκμετάλλευσης τῶν συνειδήσεων, ἀνώνυμου συμβατισμοῦ· εἶναι ἄρα προϋπόθεση τῆς ὀρθῆς πράξης καὶ τῆς ὀρθῆς συμβίωσης[48].

Ὁ Πλάτων δίδαξε ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι *πάμπολυ ἔργον* (*Πολιτεία* 531 d) καὶ γιὰ τοῦτο δραματικὴ συνεργατικὴ[49] προσπάθεια πρόσβασης στὸ πραγματικὸ (*Συμπόσιον* 223 d). Ὁ Μαρσὲλ εἴτε μὲ τὸ θεωρητικό του ἔργο — ποὺ ἡ καθαρὴ φιλοσοφική του ποιότητα εἶναι τὸ ἄδραγμα τοῦ πραγματικοῦ[50] — εἴτε μὲ τὸ δραματικό του ἔργο — ποὺ συγκεκριμενοποιεῖ τὴ μεταφυσική του σκέψη[51], ἐξατομικεύοντας σὲ πρόσωπα ὁρισμένες ἔγνοιες τῆς ψυχῆς καὶ φροντίδες τοῦ πνεύματος[52] — ἐπιμένει στὴ σημασία τῶν διυποκειμενικῶν[53] σχέσεων, τῆς συνάντησης, ὄχι ὡς γεγονότος ψυχολογικοῦ, ἀλλ' ὀντολογικὰ ἀνυσματικοῦ, ἀναπτυξιακοῦ τρόπου τοῦ πνεύματος[54].

---

46. Πρβλ. *Journal Métaphysique* IX : ὁ Μαρσὲλ ἐξομολογεῖται ὅτι ἡ δημοσίευση τοῦ μεταφυσικοῦ του ἡμερολόγιου δὲν ἦταν ἡ ἀρχική του πρόθεση, ἀλλ' ἔγινε τελικὰ μὲ τὴ σκοπιμότητα «νὰ παρακινήσω τὸν ἀναγνώστη νὰ ξανακάνη μαζί μου τὸ δρόμο ποὺ εἶχα ὁ ἴδιος διασχίσει, ... καὶ κάνοντας σύμμαχο αὐτὸ τὸ συνοδοιπόρο στοὺς δισταγμούς, τὶς ἀβεβαιότητές μου, νὰ πετύχω ἴσως στὸ πρόσωπό του ἕνα στήριγμα καί, γιατὶ ὄχι, ἕνα ὁδηγό ...». Πρβλ. *La dominante* 174 καὶ *Le mystère* II 11-12.

47. Πρβλ. *Le mystère* I (*influencibilité* / *réceptivité* / *endurcissement*).

48. Βλ. *Les hommes* 112 : «Δικαιοσύνη δὲν εἶναι δυνατὴ δίχως τὸ σεβασμὸ τῆς ἀλήθειας». Πρβλ. Πλάτων, *Φίληβος* 58 d : *μήτ' εἰς τινας ὠφελίας ἐπιστημῶν βλέψαντες μήτε τινὰς εὐδοκιμίας, ἀλλ' εἴ τις πέφυκε ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν.*

49. Ἡ συναναστροφὴ αὐτὴ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Ἐσύ, ἡ ἀλληλοβοήθεια γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τῆς ἀλήθειας (πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 180) στὴ θρησκευτικὴ γλώσσα τοῦ Μαρσὲλ ἀπαντᾶ ὡς «μετοχὴ στὴν Ἕνωση γιὰ τὴν ἀλήθεια» (*Essai* 18).

50. Βλ. *Essai* 101.

51. Βλ. *Essai* 220-221, *Le mystère* I 29, 197, II 64. Πρβλ. J. Lacroix, *Panorama de la Philosophie Française Contemporaine*, Paris 1966, 124.

52. «Κάθε ἀνθρώπινη ζωὴ ξετυλίγεται σὰν ἕνα δρᾶμα» : *Homo viator* 9. Βλ. καὶ *Le mystère* I 167 ἑπ.

53. Βλ. π.χ. *Présence* 159, 229, *Le mystère* I 153, 193, 223, *Être et Avoir* II 68 (*rencontre*), *Le mystère* II 106 (*intersubjectivité*), 119, 120, 157, *La Dignité humaine*, Vitte 1955, 174 (*fraternité*), 191.

54. Βλ. *Essai* 76, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὸ θαυμασμὸ ὡς μέσο ἀπόσπασης ἀπὸ τὸν αὐτοαποκλεισμό. Πρβλ. *Les Hommes* 154, 156 (ἀνάλυση τῆς συνεργατικότητας — μὲ χριστιανικὴ κυρίως ἐπένδυση — καὶ τοῦ *ὑπηρετεῖν* σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἀλήθεια καὶ προέκταση στὸ Θεό).

Στὸ πραγματικὸ ὁ ἄνθρωπος μετέχει κ α τ ὰ τ ὸ δ υ ν α τ ὸ[55] μὲ τὴ γνώση του[56], δὲν τὸ κατέχει. Οἱ ἔννοιες τῆς μέθεξης καὶ τοῦ διαλόγου, σὲ συναλληλία μὲ θεμελιακὲς ἰδέες, ὅπως ἡ πτώση, στὸν Πλάτωνα, ἡ ἐνσάρκωση — ὡς συνεῖναι τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ζωῆς —, ἡ πρόσβαση στὸ Εἶναι μέσω τῶν ὄντων στὸν Μαρσέλ, εἶναι ἕνα μέρος ἀπὸ τοὺς ἁρμοὺς τῆς θεωρίας τῆς μὴ ἰσόπεδης σχέσης ἀνθρώπου καὶ ἀλήθειας. Τὸν ἴδιο ἐννοιολογικὸ ρόλο κρατοῦν ἡ εἰκόνα τῆς σπηλιᾶς καὶ τοῦ ἀνθρώπου δεσμώτη στὸν Πλάτωνα, τῆς περιπλανητικῆς κατάστασης[57] τῆς ὕπαρξης καὶ τῆς αἰχμαλωσίας της στὸν Μαρσὲλ — ὅσο κι ἄν, κατὰ τὴν κρίση τοῦ ἴδιου[58], αὐτὴ ἡ τελευταία δὲν εἶναι ἀκριβῶς ἡ πλατωνικὴ —, ὡς ἐξεικονιστικὴ τοῦ προστάδιου τῆς ἀπελευθέρωσης μὲ τὸ φῶς τῆς ἀλήθειας[59].

Ἡ γνώση, ὅπως καὶ ἡ δημιουργία[60], ἔχει μιὰ προηγητικὴ πραγματικότητα. Ὁ Πλάτων τὴν ἀποκαλεῖ *τὸ πᾶσι φῶς παρέχον* (*Πολιτεία* 540 a)[61]. Τὸ μυστήριο στὸ Μαρσὲλ εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ περιλάβωμε μὲ τὴ γνώση μας, γιατὶ δὲν εἶναι πρόβλημα[62], ἀντικείμενο[63], θέαμα, κάτι δηλαδὴ ποὺ τὸ θέτει ἐνώπιόν του τὸ πνεῦμα, ἀλλὰ τὸ περιέχον, ἡ προϋπόθεση γιὰ τὴ συνείδηση : «Τὸ μυστήριο ἀφήνει ν᾽ ἀναβλύση ἕνα φῶς,πού, ἐνῶ δὲν εἶναι τὸ φῶς τῆς γνώσης, ὅμως, θἄλεγα μεταφορικά, εὐνοεῖ τὸ γέννημα τῆς γνώσης, ὅπως τὸ φῶς τοῦ ἥλιου ἐπιτρέπει τὸ μεγάλωμα ἑνὸς δέντρου ἢ τὸ ἄνθισμα ἑνὸς λουλουδιοῦ»[64]. Στὴ μεταπροβληματικὴ αὐτὴ ἀντίστοιχη εἶναι μέσα στὴν εἰδητικὴ τῆς πλατωνικῆς *Πολιτείας* (509 b) ἡ ἀναλογία ἰδέας τοῦ Ἀγαθοῦ-νοητοῦ ἥλιου καὶ ἥλιου φυσικοῦ : γνώση καὶ Εἶναι ἀποτελοῦν συνάρτηση μὲ τὸ Ἀγαθὸ ὅπως μὲ τὸν ἥλιο ἡ γένεση, ἡ

---

55. Βλ. Πλάτων, *Φαίδων* 107 b, *Πολιτεία* 500 d, *Φαῖδρος* 253 a, *Τίμαιος* 69, 90 b-c, *Νόμοι* 966 c. Πρβλ. Marcel, *L'homme problématique* 134.

56. «Ἡ γνώση ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἕνα τρόπο μέθεξης, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ ὁποιαδήποτε ἐπιστημολογία δὲν μπορεῖ νὰ ἐλπίζη ὅτι θὰ λογοδοτήση, ἐφόσον τὸν προϋποθέτει», Marcel, *Positions* 57 (267).

57. Βλ. *Le mystère* I 149.

58. Βλ. *Homo viator* 40-41.

59. Πρβλ. τὴ συνάρτηση : ἐλευθερία = εἶναι - μέσα - στὸ φῶς, σκλαβιά=σκιά, ἀβεβαιότητα, «La Nef» 72-73 (1946) 19.

60. Βλ. Πλάτων, *Τίμαιος* 28, 29, 37 a-c.

61. Πρβλ. τὸ *ἐξαφθὲν φῶς* ποὺ γεννιέται μέσα στὴν ψυχὴ καὶ ποὺ τρέφει τὸν ἑαυτό του μόνο του (*Ἐπιστ. Ζ'* 341 c-d)· πρβλ. Marcel, *Le mystère* I 62 (*avoir soudain accès ...*), ἐπίσης II 120.

62. Βλ. *Être et Avoir* I 147 ἑπ., 157, *Positions* 57-59 (267-269), *Essai* 106, *Le mystère* I 227 ἑπ. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἐλευθερία καὶ αὐθυπέρβαση στὸν Gabriel Marcel*, «Παρνασσὸς» 16 (1974) 89.

63. Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀντικειμένου (*objet-Gegenstand*) βλ. *Le mystère* I 55, 227.

64. *Essai* 90. Πρβλ. *Positions* 91 (301), *Le mystère* I 168.

«αὔξη» καὶ ἡ τροφὴ τῶν ὄντων. Αἰτία τῆς γνώσης εἶναι αὐτὸ τὸ ἴδιο ποὺ μᾶς κάνει νὰ ὑπάρχωμε ὡς ὑποκείμενα τῆς γνώσης. «Ἡ μεταπροβληματική», λέγει καὶ ὁ Μαρσέλ, «εἶναι μετοχὴ ποὺ θεμελιώνει τὴν πραγματικότητά μου ὡς ὑποκειμένου»[65].

Πλάτων καὶ Μαρσὲλ συναντιῶνται στὴν ἰδέα ὅτι τὸ πραγματικὸ — ποὺ εἶναι ἀνεξάντλητο καὶ ἀπροσδιόριστο — δὲν γνωρίζεται, ἀνα-γνωρίζεται[65α]. Αὐτὴ ἡ ἀνα-γνώριση εἶναι συνάμα αὐτοαναγνώριση· καὶ τοῦτο εἶναι κύριο μέλημα τόσο τῆς σωκρατικῆς, πλατωνικῆς ψυχῆς (*Φαῖδρος* 230) ὅσο καὶ τῆς ὑπαρξιακῆς[66] σκέψης τοῦ Μαρσέλ.

Ἡ πλατωνικὴ γνωσιοθεωρία, στὴ βάση της, ἀντιμάχεται τὸν ἀγνωστικισμὸ καὶ τὸν ἀντιλογικὸ σκεπτικισμὸ (*Φαίδων* 90 b). Ἡ φιλοσοφικὴ φροντίδα τοῦ λόγου ἀνταγωνίζεται τὴν — γιὰ τὸν Πλάτωνα — μισόλογη, φιλόνικη σοφιστικὴ (91 a-b), αὐτὴν ποὺ ὑποστηρίζει *ὡς οὐκ ... ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδε· οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ—οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως — οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει* (*Μένων* 80 e). Τὸ ἀντινομικὸ πρόβλημα ποὺ τίθεται ἐδῶ λύνεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα μὲ τὴ θεωρία τῆς ἀνάμνησης: γνώση εἶναι ἡ μ' ἀφορμὴ τὸ αἰσθητὸ ἀνάμνηση τῆς ἰδεατῆς πραγματικότητας (*Φαίδων* 72 e, 91 e), ποὺ προϋπάρχει τῆς ψυχῆς, ὅπως τὸ ἰδεατὸ πρότυπο τοῦ Δημιουργοῦ προϋπάρχει τῆς κοσμικῆς πραγματικότητας[67].

Τὴν πλατωνικὴ ἀπορητικὴ στάση υἱοθετεῖ κι ὁμοιότροπα ἐκφράζει ὁ Μαρσέλ: «Ἔχω βαλθῆ νὰ διαλογίζομαι πάνω σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι ἡ ἀσταμάτητη ἐρευνητική μου προσπάθεια ἐδῶ κι ἕνα τρίτο τοῦ αἰώνα. Μπορῶ ἐνσυνείδητα νὰ πῶ ὅτι γνωρίζω αὐτὸ ποὺ ψάχνω; Ἂν τὸ γνωρίζω μοῦ φαίνεται πὼς δὲν τὸ ἀναζητῶ πιά· ἂν δὲν τὸ γνωρίζω πῶς νὰ τὸ ζητήσω; Ὑπάρχει ἐδῶ μιὰ ἀντινομία ποὺ ὑφίσταται γιὰ ἕνα ὁρισμένο τύπο ἔρευνας. Τὸ θέμα βέβαια δὲν τίθεται, ἂν ψάχνω γιὰ ἕνα χαμένο ἀντικείμενο· γνωρίζω τὸ ἀναζητούμενο, μπορῶ νὰ δώσω τὰ χαρακτηριστικά του, καὶ θὰ ξέρω νὰ τὸ ἀναγνωρίσω»[68].

---

65. *Être et Avoir* I 142. Πρβλ. *Essai* 90, *Positions* 54-57 (264 ἑπ.), 90 (300), *Le mystère* II 181.

65α. Γιὰ τὴ συζήτηση σχετικὰ μὲ τὸν ὅρο *reconnaître* στὸν Μαρσὲλ βλ. *Le mystère* I 155, II 14· πρβλ. τοὺς πλατωνικοὺς ὅρους *θεωρεῖν-θεωροί*, *Νόμοι* 950 c, 951 a (βλ. καὶ Kélessidou-Galanos, *A la recherche* 162).

66. Πρβλ. J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris 1971, 9.

67. Μὲ τὴν ἀνάμνηση, ποὺ εἶναι στὸν Πλάτωνα ταυτόσημη μὲ τὶς ἔννοιες *μεταξύ*, *ποίησις*-δημιουργία, *γένεσις εἰς οὐσίαν*, ἡ ψυχὴ δημιουργεῖται, προσδιορίζεται καὶ καλλιεργεῖται καὶ δημιουργεῖ ἐπιστήμη, ἠθική, τέχνη. Πρβλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Σχολαστικισμὸς καὶ φιλοσοφικὴ κριτική*, Ἀθῆναι 1930, 21.

68. *Présence* 132-133. πρβλ. *Le mystère* I 201-202.

Ὅπως ὁ Πλάτων, ἄμεσα ἐπιτίθεται ὁ Μαρσὲλ στὸν ἀγνωστικισμό[69]. Εἴδαμε ὅτι τὸ μυστήριο — τοῦ ὁποίου τὴν ἔννοια ὁ ἴδιος εἰσάγει — δὲν εἶναι ὅ,τι στὸν ἀγνωστικισμό, κενὸ τῆς γνώσης, ἀλλὰ πληρότητα καὶ ἐπιβάλλει τὴν ἀτελεύτητη κι ἐπίμονη προσπάθεια τῆς κατὰ τὸ δυνατὸ προσπέλασής του ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι μπορεῖ νὰ τεθῆ, ἐπειδὴ ἀκριβῶς μετέχομε στὸ Εἶναι. Τὸ Εἶναι εἶναι ὁ σκοπός μας, ἀλλὰ συνάμα δὲν χωριζόμαστε ἀπὸ αὐτὸ τοπικὰ ἢ χρονικά.

Μὲ τὴ συγκεκριμένη ἐξ ἄλλου φιλοσοφία του ὁ Μαρσὲλ ἐπιτίθεται στὸ μισόλογο φανατισμό, στοὺς κάθε λογῆς -ι σ μ ο ύ ς[70], στὶς ἰδεολογίες-ψευδοθρησκεῖες[71], ποὺ στειρώνουν τὸ πνεῦμα σχηματοποιώντας το, ἀφαιρώντας του τὴν ἀναφορικότητα καὶ πλαστικότητα[72], τὴν ἐλευθερία, ποὺ ἐκδηλώνει μὲ τὶς δυναμικὲς ὄχι ἀφηρημένες σχέσεις του: τὴ δημιουργία καὶ ἀναδημιουργία. Ἡ ἰδέα τῆς δημιουργίας κατέχει στὸν Μαρσὲλ τὴ θέση ποὺ ἔχει στὸν Πλάτωνα ἡ ἀνάμνηση: στὴ δημιουργία ὑπάρχει μιὰ προηγητικὴ κατάσταση, σχέση· κάτι εἶναι παρὸν στὸ δημιουργό[73].

Ὁ Πλάτων διακρίνει τὸ φαινόμενο ἀπὸ τὸ ὄν, τὸ χρονικὸ ἀπὸ τὸ *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον* (*Φαίδων* 79 a). Ὁ Μαρσὲλ ἀντιδιαστέλλει τὸ δοσμένο ἀπὸ τὸ ὑπάρχον. Τὸ Εἶναι δὲν τὸ δημιουργεῖ ὁ ἄνθρωπος· ἀνάγεται σ' αὐτὸ μὲ τὴν ἀπομάκρυνσή του ἀπὸ τὸ δοσμένο. Στὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία τῆς γνώσης — συνάμα φιλοσοφία τοῦ ὄντος — ἡ ἀναγωγή, γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ εἶναι «ἐκπεπτωκώς», ἀποτελεῖ ὀντολογικὴ ἀναγκαιότητα: ὁ βαθμὸς τοῦ εἶναι του εἶναι ἀνάλογος μὲ τὸ βαθμὸ τῆς προσέγγισής του στὸ ὄν, τὴν ἰδέα (*Πολιτεία* 521 c), τὸ ἕτερο τῆς ψυχῆς, μὲ τὸ ὁποῖο ὅμως εἶναι ἡ ψυχὴ συγγενὴς (*Φαίδων* 79 d). Γιὰ τοῦτο καὶ ὅταν λέγεται ὅτι ἡ ψυχὴ *ὀρέγεται* (*Πολιτεία*, 439 b) τοῦ ὄντος, δὲν σημαίνει ὅτι ἐπιθυμεῖ τὴν κατοχὴ κάποιου ἀλλότριου, ἐξωτερικοῦ· ἡ ἰδέα δὲν εἶναι ἡ ψυχή, εἶναι τὸ ὑπερβατικό, ἀλλ' ἡ ψυχὴ μετέχει σ' αὐτὴν ἀπὸ τὴ φύση της[74].

---

69. Βλ. *Journal métaphysique* x-xi. Πρβλ. *Le mystère* I 228-230.

70. Βλ. *Essai* 94, *Le mystère* I Avant-propos καὶ 9.

71. Βλ. *Les hommes* 167· πρβλ. 168 (*αὐτολατρεία*).

72. Βλ. *Essai* 274-275: «Ὁ κομφορμισμὸς — διανοητικός, αἰσθητικός, πολιτικὸς — εἶναι ὑπακοὴ σ' ἕνα σύνθημα ποὺ δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸ πρόσωπο, ἀλλὰ ἀπὸ μιὰ ὁμάδα ποὺ αὐτοθεωρεῖται ὡς ἐνσαρκώνουσα ὅ,τι π ρ έ π ε ι νὰ σκεφθῆ κανείς, ὅ,τι π ρ έ π ε ι νὰ ἐκτιμήση, σ' ἕνα ὁρισμένο τόπο, μιὰ ὁρισμένη στιγμὴ τῆς διάρκειας, δίχως ν' ἀναγνωρίζη τὸ δείχτη τῆς σχετικότητας, ποὺ ἐπενεργεῖ σὲ κάθε ἱστορικὴ κατάσταση τῆς γνώσης ἢ τῆς αἰσθητικῆς προτίμησης». Πρβλ. τὴν πλατωνικὴ ἀντίθεση στὸ πνεῦμα τῆς ἀγκύλωσης, *Πολιτικὸς* 294 a-b, *Τίμαιος* 22 b.

73. Βλ. *Présence* 134· πρβλ. *Le mystère* I 53: «Τὸ νὰ δημιουργῆς σημαίνει πάντα νὰ δημιουργῆς πιὸ πάνω ἀπὸ σένα τὸν ἴδιο».

74. Πρβλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Α΄, 13.

Ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ὄντος στὸν Μαρσὲλ δὲν εἶναι θεωρία ὑποστασιοποίησης ἐπιθυμητοῦ[74α] ποὺ ἀνήκει στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο· τὸ ὂν εἶναι συζευγμένο μὲ τὸ Εἶναι, ἡ σχέση τους εἶναι «γαμήλιο συμβόλαιο»[75]. Ἡ ἀνάγκη τοῦ Εἶναι δὲν εἶναι λειτουργικῆς ὑφῆς, εἶναι ἤδη μέθεξη στὸ Εἶναι[76]. Τέτοια ἀνάγκη δοκιμάζει τὸ ὂν πού, ἐνῶ εἶναι ἤδη κατὰ κάποιο τρόπο, δὲν περιορίζεται σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι, στὸ ἔχειν, στὸ ἐφήμερο, ἀλλὰ τὸ ὑπερβαίνει[77]. Τὸ Εἶναι ἐξ ἄλλου δὲν εἶναι ἡ σκέψη ἢ ἡ συνείδηση, γνωστικὸ ἢ ψυχολογικὸ δηλαδὴ γεγονός· ἡ σκέψη ε ἶ ν α ι μὲ τὴ μέθεξή της στὸ Εἶναι.

Ἡ ἰδέα τῆς ἀναφορᾶς, τῆς ἀφοσίωσης σὲ κάτι ὄχι ἀλλότριο, ὅπως στὴν περίπτωση τῆς προβληματικῆς, ἀλλ' ὀντολογικὰ συγγενικό, ἡ ὀντολογικὴ «ταπεινότητα» τῆς ὕπαρξης ἔχει στὴ σκέψη τοῦ Μαρσὲλ ἀξονικὸ χαρακτήρα: «Ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν πιστεύει σὲ κάτι, δὲν ὑπάρχει, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχη ἄνθρωπος ποὺ δὲν εἶναι προσδεμένος σὲ κάτι ... Ὕπαρξη δίχως δεσμοὺς οὔτε νοεῖται οὔτε εἶναι δυνατή»[78]. Ἡ ὕπαρξη, ἀναγνωρίζοντας τὴ θεμελιακή της κατάσταση, ὡς πλάσματος, βεβαιώνεται ὅτι ἡ οὐσία της τῆς εἶναι δῶρο κι ὄχι αὐτοθεσία[79]. Ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴν ὕπαρξη εἶναι ὅτι γίνεται καθὼς διατίθεται σὲ μιὰ ἀδιάκοπη δοσοληψία μὲ τὸ πραγματικό[80].

Ἡ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ δεσμοῦ ἐπιτρέπει ἕνα ἀκόμη παραλληλισμὸ ἀνάμεσα στὴ σκέψη τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Μαρσέλ: Ὅσο ὁ Πλάτων δὲν θεωρεῖ δεσμούς, ἀλλὰ δεσμὸ τὴν ἐμπειρικὴ γνώση — ὅπως διδάσκει μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ σπηλαίου τῆς *Πολιτείας* — ἄλλο τόσο ὁ Μαρσὲλ ἀπορρίπτει τοὺς καταναγκασμοὺς ποὺ ὑφίσταται ὁ σύγχρονος ἄνθρωπος ἀπ' ὅ,τι σήμερα παρουσιάζεται ξεκομμένο ἀπὸ τὸ ζευγάρι τῶν γνήσιων κηδεμόνων του, (τῆς θεωρητικῆς γνώσης καὶ τῆς ἠθικῆς), ὅπως εἶναι ἡ μορφὴ τῆς ἐξουσίας, ἡ τεχνικὴ κ.ἄ. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸν ἐμπειρισμό, ποὺ δὲν ἔχει τίποτε τὸ κοινὸ μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ συγκεκριμένου[81]· ἡ φιλοσοφία αὐτὴ

74α. Βλ. *Le mystère* II 39-40. Γιὰ τὴν ἀντίστοιχη θέση στὸν Πλάτωνα βλ. Kélessidou-Galanos, *A la recherche* 156.

75. Βλ. *Être et Avoir* I 49, *Le mystère* II 178.

76. Βλ. *Présence* 136, *Le mystère* II 62.

77. Πρβλ. *Journal métaphysique* 202: *L' être, c'est l'attente comblée* (ἀντίθεση τοῦ πλήρους καὶ τοῦ κενοῦ). Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ὑπέρβασης βλ. *Le mystère* I 48 ἑπ.

78. *Les hommes* 51· πρβλ. 54, *Le mystère* II 14 (*nexus inter-subjectif/milieu intelligible*) καὶ τὸν ὅρο *religion*: ἡ θρησκεία εἶναι ἐτυμολογικὰ ἀναγνώριση ἑνὸς πρωταρχικοῦ δεσμοῦ μὲ τὸ Θεό. Βλ. καὶ *Le mystère* I 39 (*fraternité-Être transcendant*), ἐπίσης *Journal métaphysique* 64 (ἀγάπη καὶ ἐλευθερία).

79. Πρβλ. *Le mystère* II 34, 123 καὶ 174. Πάνω σ' αὐτὴ τὴ βάση, ὅπως καὶ στὸν Πλάτωνα (*Φαίδων* 62 c-e) ἀπορρίπτεται καὶ ὡς λύση ἡ αὐτοκτονία. Πρβλ. *Essai* 136 (*être soumis*) καὶ *Les hommes* 58.

80. Βλ. *Homo viator* 201.

81. Βλ. *Essai* 96. Πρβλ. *Homo viator* 78 (οἱ δέσμιοι τοῦ «ἔχειν» καὶ ἡ ἀγωνία).

εἶναι ἐξεταστική, διεισδυτική, ἐπεκτατική, δὲν περιορίζεται σ' αὐτὸ ποὺ θέτει ἕτοιμο ἡ ἐξωτερικὴ πεῖρα.

Στὴν ἴδια περιοχὴ ἀνήκει ἡ ἄποψη γιὰ τὸ τί δὲν εἶναι ἐλευθερία: ἀναφορικότητα τῆς ὕπαρξης καὶ ἐλευθερία ἀποτελοῦν συνάρτηση ὀντολογική. Ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι ἀπόλυτη ἀνεξαρτησία, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ πολιτικὸ ἐπίπεδο εἴτε γιὰ τὸ καθαυτὸ ὑπαρξιακό: *Ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι εἰ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ πόλει* (Πλάτων *Πολιτεία* 564 a). Ἡ ἀναγνώριση ἐξ ἄλλου τῆς προσωπικῆς μοίρας, ἡ αὐτοσυνείδηση εἶναι ἐλευθερία: στὸν Πλάτωνα ἡ αὐτοσυνείδηση αὐτὴ εἶναι ἀποτέλεσμα παιδείας, συμμόρφωσης μὲ τὶς ἰδέες[82]. Στὸν Μαρσὲλ ἡ συμμόρφωση μὲ τὴν αὐτοσυνείδηση καὶ τὴν ἠθικὴ συνείδηση εἶναι πράξη ἐλευθερίας[83]. Ἡ ἐλευθερία ἀντιμάχεται τὴν ἴδια τὴν ἐπιθυμία[83α]· ἀκόμη καὶ ὡς κυριαρχία στὴ φύση δὲν εἶναι ἀσυνόδευτη ἀπὸ τὴν κυριαρχία πάνω στοὺς προσωπικοὺς φόβους καὶ στὶς ἐπιθυμίες. Πρὶν ἀπ' ὅλα ἐλευθερία εἶναι ἡ ἐπιβολὴ στὸ «ἀκυβέρνητο τῆς ἀνθρώπινης φύσης»[84], ὅπως δείχνει καὶ ἡ εἰκόνα τοῦ πλατωνικοῦ ἡνιόχου, ποὺ ὑπερνικᾶ τὸ ἀτίθασο ἐπιθυμητικὸ τῆς ψυχῆς (*Φαῖδρος* 254 c). Βαθαίνοντας στὰ σύγχρονα προβλήματα — εἰδικὰ στὸ πρόβλημα τῆς πολιτικῆς διακυβέρνησης — ὁ Μαρσὲλ διαπιστώνει τὴν ὀντολογικὴ σύνδεση τῶν ἐννοιῶν ἐλευθερίας — ἀξιῶν, ἀναγκαία συνέπεια τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἀποκατάσταση τῶν ἀξιῶν[85].

Ὁ Μαρσὲλ ταυτίζει τὴ φιλοσοφία τῆς ἐλευθερίας μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ Εἶναι καὶ τῆς ὑπέρβασης[85α]. Στὴ σαρτρικὴ ἄρνηση τοῦ Πλατωνισμοῦ, στὴν ἀπόρριψη δηλαδὴ τῆς ἰδέας τῆς προήγησης τῆς οὐσίας σὲ σχέση μὲ τὴν ὕπαρξη, ὁ Μαρσὲλ ἀντιτάσσει τὸ αἴτημα τῆς προσωπικῆς συμβολῆς στὴν ἀναγνώριση τοῦ Εἶναι[86], τὸ χρέος τῆς ἀναγωγῆς σὲ κάτι ἀνώτερο. Αὐτὸ τὸ χρέος εἶναι καὶ ὁ ὀντολογικὸς δυναμισμὸς τῆς ὕπαρξης, θετικὴ ἀναγκαιότητα. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ἐνσαρκωμένο ὄν[87]: ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι κατηγόρημα, καταστατικό, δομικὸ γνώρισμα τῆς ὕπαρξης ἀπὸ τὴ γέννησή της, οὔτε ἀποτέλεσμα μόνωσης, ἀλλὰ τρόπος ὑπαρξιακός, ἄνοιγμα στὸν κόσμο καὶ στοὺς ἄλλους, μετοχὴ στὸ Εἶναι καὶ στὰ ὄντα[88]. Αὐτὴ ἡ ἐλευθε-

---

82. Πρβλ. *Πρωταγόρας* 312 b: *Οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ... ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει.*

83. Βλ. *Le mystère* II 114-115, 118, *Les hommes* 19.

83α. Βλ. *Le mystère* II 112.

84. *Les hommes* 75.

85. Βλ. ὅ.π. 53.

85α. Βλ. *Le mystère* II 130.

86. Βλ. *Le mystère* II 115, *Essai* 88.

87. Βλ. *Journal* 261 καὶ *Essai* (L'être incarné) 21 ἑπ.

88. Πρβλ. *Essai* 220-221 (La fidélité créatrice), *Le mystère* II 54, 55.

ρία — ποὺ δὲν ἔχει τίποτε τὸ κοινὸ μὲ τὴ σαρτρικὴ αὐθαιρεσία —, ἡ ἀγωνικὴ εἶναι εὐγενὴς [89] καὶ γόνιμη.

Σ' αὐτὴν τὴ διαλεκτικὴ τῆς μ έ θ ε ξ η ς [90] στὸ πραγματικὸ ὁ Πλάτων θέλει πρωταγωνιστὴ τὸν *φιλόσοφον-φιλομαθῆ* (*Πολιτεία* 376 c, 475 c, 504 d), ποὺ μὲ *καλὴ καὶ θεία ... ὁρμὴ* ὁρμᾶ *ἐπὶ τοὺς λόγους* (*Παρμενίδης* 135 d) [91]. Ὁ πρωταγωνιστὴς αὐτὸς δὲν εἶναι μόνο διαλεκτικὸς-ἐρωτικὸς κυνηγὸς τῆς ἀντικειμενικῆς γνώσης ἀλλὰ καὶ θρησκευόμενη ψυχὴ [92] (*Θεαίτητος* 176 c)· ἡ μέθεξη — τὴν ὁποία ἐπιδιώκει μ' ὅλη του τὴν ψυχὴ — εἶναι πολυεδρική : λογική, ἠθική, αἰσθητικὴ καὶ θρησκευτική. Στὸν Μαρσὲλ — ὅπου ἡ μέθεξη στὸ Εἶναι γίνεται μ' ὅλους τοὺς τρόπους τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν αἴσθηση ὡς τὴν ἀγάπη [93] κι ὅπου ἡ ὕπαρξη ἐξισώνεται μὲ τὴν πίστη [94] — τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο ὑπερβαίνεται ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο τῆς πίστης [95].

---

89. Πρβλ. γενικὰ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος*, Θεσ/νίκη 1935, 14.

90. Στὸν Μαρσὲλ ἀπαντᾶ ἡ ἔκφραση *φιλοσοφία τῆς μέθεξης* (*Essai* 50). Τὸν ὅρο *μέθεξη* (*participation*) χρησιμοποιεῖ ὁ Μαρσὲλ ὄχι μὲ τὴν ἔννοια τῆς σχέσης τῆς ψυχῆς μὲ τὴν ἰδέα, ἀλλὰ τοῦ προσωπικοῦ ἀνοίγματος στὸ Εἶναι καὶ τῆς δυνατότητας συνεργατικῆς πρόσβασης σὲ μιὰ κοινὴ πραγματικότητα. Θέτοντας τὴν προτεραιότητα τοῦ ὑπαρξιακοῦ-συγκεκριμένου ἀπέναντι στὸ ἰδεατὸ-ἀφηρημένο καταφεύγει στὸν ὅρο μέθεξη προκειμένου ν' ἀποσαφηνίση τὴν ἔκφραση *εἶναι-στὸν κόσμο* (*être - au monde*), *Essai* 37). Βλ. ἐπίσης *Essai* 39 καὶ 40. Πράξη ἄμεσης μέθεξης, πιστοποίηση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἀποτελεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι. Ἡ μέθεξη ἐδῶ γίνεται ἀπὸ ἕνα ὑποκείμενο σ' ἕνα περιβάλλον, ἀπὸ τὸ ὁποῖο κανένα πραγματικὸ ὅριο δὲν τὸ χωρίζει (βλ. *Journal métaphysique* 322· πρβλ. *Le mystère* I 119 ἑπ. Πρβλ. II 47).

91. Πρβλ. *Φαῖδρος* 253 d : *τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος ... κελεύσματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται.*

92. Πρβλ. Kélessidou-Galanos, *A la recherche* 196-199.

93. Στὸν Πλάτωνα, ὅπως εἶναι γνωστό, τὸ συναίσθημα δὲν εἶναι ἀνταγωνιστικὸς πόλος ἀλλὰ συνεργὸς τῆς νόησης στὴν τάση τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἑνότητα (βλ. *Φαίδων* 82 b, *Πολιτεία* 490 a-b, *Συμπόσιον* 211 d). Στὸν Μαρσὲλ ἡ ἀγάπη εἶναι ἐνέργεια τοῦ πνεύματος ὀντολογικὰ δημιουργική, ὅπως ὁ θαυμασμός : «Ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἀξία, ἀλλὰ δὲν ὑπάρχει ἀξία δίχως ἀγάπη» (*Les hommes* 140-141). Δίχως τὴν ἀγάπη ἢ ἐνάντια στὴν ἀγάπη δὲν εἶναι ἐφικτὲς γνώση κι ἀρετὴ (ὅ.π. 58). «Τὸ καθολικὸ εἶναι τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ πνεῦμα εἶναι ἀγάπη· στὸ σημεῖο αὐτό, ὅπως σὲ τόσα ἄλλα, δὲν ἔχομε παρὰ νὰ γυρίσωμε στὸν Πλάτωνα» (12)· πρβλ. *Positions* 88 (298). Ὁ Μαρσὲλ δὲν παραλείπει νὰ δείξη τὴ φαινομενολογικὴ ἑρμηνεία ποὺ θέτει σ' αὐτὴ τὴν ἐπιστροφὴ στὸν Πλάτωνα : ἡ ἐπιστροφὴ δὲν ἀφορᾶ στὸ γράμμα τῆς Φιλοσοφίας, ποὺ μὲ τὴν ἐξωτερική του ὄψη ἔφτασε ὡς ἐμᾶς, ἀλλὰ στὸ διαχρονικό, εἰδολογικό του μήνυμα : «Ἀνάμεσα στὸ νοῦ καὶ τὴν ἀγάπη δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχη διάσταση· ἀρκεῖ γιὰ τοῦτο τὰ δυὸ αὐτὰ νὰ εἶναι αὐθεντικά, ὄχι ἐκφυλισμένα, ὅπως ἡ ἐγκεφαλικὴ πνευματικότητα ἢ ἡ σαρκικὴ ἐπιθυμία». Πρβλ. Parain-Vial, *Marcel* 36.

94. Βλ. *Essai* 256, 258, 315. Πρβλ. *Le mystère* II 63.

95. Βλ. *Le mystère* II 178-179. Ὁ ἴδιος ὁ Μαρσέλ, ἀναλύοντας τὴ *γνώμη*, τονίζει ὅτι ὁ στοχασμός του στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀκολουθεῖ τὸν πλατωνικό, τὴν «πλατωνικὴ ἀξεπέραστη ἀνάλυση» (*Essai* 184), δηλώνει ὅμως ὅτι ἡ διαφορά του ἀπὸ τὸν Πλάτωνα ἀφορᾶ

Ὁ πλατωνικὸς «φιλομαθὴς» ὑποφέρει (*Πολιτεία* 490 b) ὅσο βρίσκεται μέσα στὴν πολλότητα ποὺ ὑπάρχει μόνο φαινομενικά, ὅσο εἶναι δεμένος μὲ τὰ σκοινιὰ τῆς αἰσθητικότητας, ὅσο δὲν ἔχει ἐπιτύχει τὴν *λύσιν* καὶ *μεταστροφὴν* (532 b) ἀπὸ τὶς σκιὲς στὸ φῶς τοῦ Ἀγαθοῦ, τὴν *ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν* (532 c). Στὸν Μαρσέλ, γιὰ τὸν χριστιανικὰ θρησκευόμενο ἄνθρωπο, τὸν ὁδοιπόρο ἀναζητητὴ τοῦ Ἀπόλυτου, ἡ ἀγωνία-ἀνησυχία εἶναι σωτηριακὸς δρόμος: αὐτὴ «ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀνυπομονησία τῆς ψυχῆς ποὺ πιστεύει καὶ ἡ ὁποία, γιατὶ ζεῖ ἀκόμη στὴ σκοτεινιά, ὑποφέρει ἀπὸ τὴ στέρηση τῆς θέας»[96]. Εἴτε λοιπὸν ἀφετηρία εἶναι ἡ γνώση-διάγνωση τῆς ἀνεπάρκειας τῆς αἰσθητῆς πολλότητας καὶ τῆς ἀπομακρυσμένης ἀπὸ τὴν ἀλήθεια ψυχῆς, εἴτε ἡ γνώση τῆς ἀδυναμίας τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης[97] καὶ τῆς ἀδιάκοπης διακινδύνευσής της, ὁ ἄνθρωπος λογίζεται ὡς φορὰ κι ἀναφορὰ ἀπὸ ἕνα ἐπίπεδο σὲ ἄλλο ἀνώτερο[98]· ὁ ἄνθρωπος εἶναι οὐσιαστικὰ ἀνυσματικὸ μέγεθος. Ἡ πλατωνικὴ ἀνθρωπολογία προτείνει μιὰ εἰδητικὴ θεραπευτική: Εἶναι ἔτσι μεθοδολογία θεραπείας τῆς ἄγνοιας μὲ τὴ διαλεκτικὴ ἀπορία (*Θεαίτητος*) καὶ τὴν ἄσκηση τοῦ λογικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, τὴν ἀγωγὴ τῆς ψυχῆς *πρὸς τὸ παρέπεσθαί τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον* (*Φαίδων* 89 a). Τὴ θέση ἀκριβῶς τῆς ὁρμῆς τῆς πνευματικῆς περιέργειας τοῦ Πλατωνισμοῦ παίρνει στὸν Μαρσὲλ ἡ ἀνησυχία (*inquiétude*), πάθημα τῆς ψυχῆς ἀσίγαστο, ὀντογενετικό, δυναμογόνο: μ' αὐτὴν δὲν γίνεται ὅπως μὲ τὴ μορφὴ ἐκείνη τῆς ἀγωνίας, ὅπου, βεβαιώνοντας τὴν προτεραιότητα τοῦ μηδενός, φυλακίζεται τελικὰ ἡ ὕπαρξη στὴν ἀπελπισία· ἡ προτεραιότητα τοῦ ὄντος καὶ ἡ βεβαιότητα ὅτι ἔχει δοθῆ στὴν ὕπαρξη ἡ δυνατότητα τῆς «μέθεξης στὸ καλύτερο»[99] συντάσσουν τὸν Μαρσὲλ στὴ γραμμὴ τοῦ Πλάτωνος καὶ τὸν ξεχωρίζουν ἀπὸ τὴν ὑπαρξιακὴ μηδενιστικὴ φιλοσοφία[100]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη

στὸν προσανατολισμό, γνωσιολογικὸ στὴν περίπτωση τοῦ Ἕλληνα φιλόσοφου, θρησκευτικὸ στὴ δική του: τὴ *γνώμη* ἐξετάζει ὁ Πλάτων σὲ σχέση μὲ τὴν ἐπιστήμη, ὁ Μαρσὲλ σὲ σχέση μὲ τὴν πίστη. Πρβλ. *Le mystère* II 70, 71-73, 79 (Γιὰ τὴν ἁρμονία — ὄχι ὡς ἐγελιανὴ σύνθεση, ἀλλ' ὡς modus vivendi ἀνάμεσα στὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ὑποκείμενο τῆς πίστης, βλ. ὅ.π. 129).

96. *L'homme problématique* 119. Πρβλ. *Les hommes* 171: «Εἶναι στὴν οὐσία μου ὡς πλάσματος δεσμώτου τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ κόσμου τῆς συνήθειας ...». Πρβλ. τὰ σχετικὰ μὲ τὸν ἐρευνητικὸ χαρακτήρα τῆς ἴδιας τῆς σκέψης τοῦ Μαρσέλ, *Le mystère* I 15.

97. Βλ. π.χ. *La dominante* 175.

98. Πρβλ. Marcel, *Essai* 331-333, ὅπου ἀναλύεται ἡ σχετικὴ ἄποψη τοῦ Γιάσπερς, καὶ *Le mystère* I 54.

99. *L'Homme problématique* 47.

100. Βλ. καὶ *Le mystère* II 178. Ἡ σημαντικὴ θέση τῆς σωκρατικῆς-πλατωνικῆς ἐπίδρασης στὴ σκέψη τοῦ Μαρσέλ, παράλληλα μὲ τὴν ἀσφαλιστικὴ δύναμη τῆς πίστης εἶναι νομίζω ὁ λόγος γιὰ τὸν ὁποῖο σ' αὐτὸν «ἡ θρησκευτικὴ λύση παρεμβαίνει κατὰ τρό-

μεριὰ ἀπαντᾶ καὶ στὸν Μαρσὲλ — πάλι ὄχι ὡς ψυχολογικὸ γεγονός, ἀλλ' ὡς ὀντολογικὸ μέγεθος — ὁ θαυμασμός : «Ἡ ὕπαρξη εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπὸ τὴν ἔκπληξη»[101]. Ὕπαρξη δίχως μεταφυσικὴ σκέψη δὲν εἶναι αὐθεντική : αὐτὸ σημαίνει ὅτι «ἐγκαθιδρυμένη στὸ καθημερινό»[102], δίχως ἀναφορά, αὐτοέγκλειστη, κοχλιωμένη ἡ ὕπαρξη βρίσκεται στὴν κατάσταση τοῦ ὕπνου. Ὁ Πλάτων ἀναφέρεται στὴν κατάσταση τῆς συνήθειας καὶ τοῦ περιορισμοῦ στὴ σκιὰ τῶν ἀπαίδευτων ἀνθρώπων (πρβλ. *Πολιτεία* 514 a ἑπ.). Στὴ συγκεκριμένη φιλοσοφία τοῦ Μαρσὲλ ὁ θαυμασμὸς συναρτᾶται καὶ μὲ τὴν ἰδέα τῆς διαθεσιμότητας : εἶναι ἐνεργητικὴ ἔκφραση τῆς ψυχῆς, «εἰσροὴ» ποὺ συμβαίνει «σ' ἐκεῖνο τὸ ὄν, τὸ ὁποῖο δὲν ἀποτελεῖ σύστημα κλειστὸ μὲ τὸν ἑαυτό του», ἀλλ' εἶναι ἀνοιχτὸ σ' ὅ,τι καινούργιο[103]. Ἄρνηση καὶ ἀνικανότητα γιὰ θαυμασμό, αὐτοεγκλεισμὸς-ἐγωκεντρισμὸς σημαίνουν ἀδράνεια ἐσωτερική, ἀτροφία ψυχική. «Ὁ θαυμασμὸς εἶναι κιόλας δημιουργία, γιατὶ εἶναι ἐνεργητικὴ πρόσληψη. Ἡ πεῖρα δείχνει ὅτι τὰ ἀνίκανα γιὰ θαυμασμὸ ὄντα εἶναι κατὰ βάθος πάντα στεῖρα ἢ ὄντα ἐξαντλημένα, στὰ ὁποῖα οἱ πηγὲς τῆς ζωῆς ἔχουν στερέψει ἢ φράξει»[104].

Ἀπορία-ἀνησυχία, γνώση-πίστη εἶναι ἀντίστοιχα δρόμοι ἀναζήτησης καὶ τρόποι ἐπίτευξης τῆς γαλήνης τῆς ψυχῆς. Γιὰ τὴν ψυχὴ ζητᾶ ὁ Πλάτων (*περὶ ψυχῆς θεραπείαν, Λάχης* 185 d-e) τὸν κατάλληλο σύμβουλο καὶ τὸ κατάλληλο μάθημα. Γι' αὐτὴν εἶναι ὁ *καλὸς κίνδυνος* (*Φαίδων* 114 d) τοῦ πλατωνικοῦ θηρευτῆ τῆς ἀλήθειας· γι' αὐτὴν λέγεται ὅτι, ἀφοῦ ἔχει ἀπὸ τὴ φύση της τὸ προνόμιο νὰ ἄρχη, ἂν εἶναι φρόνιμη (94 b), εἶναι *ἡ ἐλπὶς* μεγάλη νὰ σωθῆ μὲ τὴν ὀρθὴ φιλοσοφία (82 b). Ὁ ἄνθρωπος ὁ πλατωνικὸς εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς ψυχῆς του (*Ἀλκιβιάδης* 129 e - 130, 131 e, *Πολιτεία* 431 d, 589 a-b)[105]. Ἡ φιλοσοφία εἶναι ἀκριβῶς λόγος ποὺ ἡ «δύναμίς» του,

---

πο λιγώτερο ἀγωνιακό, λιγώτερο προετοιμασμένη ἀπὸ τὴν ἀγωνία» (Z. Βάλ., *Εἰσαγωγὴ στὶς φιλοσοφίες τοῦ ὑπαρξισμοῦ*, μετάφρ. Χρ. Μαλεβίτση, Ἀθήνα 1970, 155) κι ὄχι τὸ γεγονός, στὸ ὁποῖο στέκεται ὁ Z. Βάλ — μόλο ποὺ συχνὰ τὸ ἀναγνωρίζει ὁ ἴδιος ὁ Μαρσὲλ — ὅτι δηλαδὴ ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμός του συγκροτήθηκε ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ Κίρκεγκωρ (βλ. Marcel, *La dominante* 172 καὶ τὴν ἀνακοίνωση τοῦ ἴδιου γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ, *Kirkegaard vivant*, Paris (Colloque Unesco) 1966.

101. *Essai* 100· πρβλ. *Positions* 51 [261] καὶ τὴ σχέση φαντασίας-δημιουργίας-ἐνδιαφέροντος καὶ ζωῆς (ἀντὶ *indifférence* / *taedium* / *tediousness*), *Le mystère* I 177 καὶ 178 *(disponibilité)*. Βλ. καὶ II 34.

102. *Essai* 101.

103. Βλ. ὅ.π. 76-78.

104. *Le mystère* I 151.

105. Πρβλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματα*, Ἀθῆναι 1973², 92 : (Στὸν Πλάτωνα, ὅπως ἄλλωστε στοὺς ἄλλους μεγάλους Ἕλληνες φιλοσόφους μὲ τὴν ἴδια μεταφυσικὴ συνείδηση), *ὁ λόγος δὲν ἀποχωρίστηκε ἀπὸ τὴν ψυχή, ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ὕπαρξη· ἡ φιλοσοφία εἶναι ἐδῶ ἀγωγὴ τῆς ψυχῆς, ἑτοιμασία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἀθανασία.*

ἡ λειτουργικότητά του *τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα* (*Φαῖδρος* 271 b). Ὡς μέθοδος διάκρισης τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸ φαινόμενο ἡ φιλοσοφία εἶναι μέσο κάθαρσης καὶ ἀποκατάστασης τῆς ψυχῆς: *ψυχῆς περιαγωγὴ... εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἐπάνοδον* (*Πολιτεία* 521 c)[106]. Στὴ φιλοσοφία πρέπει νὰ καταφύγη ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ πετύχη *τὸ βέβαιον καὶ πιστὸν καὶ ὑγιὲς* (*Ἐπιστολὴ Α΄* 358 c).

Στὸν Μαρσὲλ ὅ,τι κινδυνεύει ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὑπάρχει κανεὶς εἶναι μιὰ πραγματικότητα ποὺ δὲν εἶναι οὔτε ὑπερβατικὴ οὔτε ἐμπειρική, ἀλλ' ἀντικείμενο πίστης: ἡ συγκεκριμένη, ἀτομικὴ ψυχὴ[107]. «Ἡ ἀποφασιστικὴ μεταφυσικὴ ἐπιλογὴ τοποθετεῖται στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀθανασίας»[107α]. Ὁ φιλοσοφικὸς λογισμὸς τοῦ Μαρσὲλ δὲν ἀποτελεῖ κοσμοθεωρία, ἀλλὰ μέθοδο ἀγωγῆς τῆς ψυχῆς στὴν ὑπέρβαση[107β], «ὁμόζυγη προσπάθεια τῶν φαινομενικὰ διαφορετικῶν πνευματικῶν δυνάμεων ν' ἀλλάξουν πρῶτα τὴν κατεύθυνση τοῦ ἐσωτερικοῦ βλέμματος καὶ νὰ τὸ προσαρμόσουν κατόπιν σὲ νέα πεδία ἐμπειριῶν ἢ στοχασμῶν, ὅπου θἄναι δυνατὸ νὰ συλλέξη κάποτε κανεὶς τὰ στοιχεῖα ... μιᾶς σοφίας»[108].

Ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς στὸ Μαρσὲλ εἶναι σύδετη μὲ δύο εἴδη τροπισμοῦ: Τὸν ἠθικὸ καὶ τὸ θρησκευτικό. Ἡ ζωή, ὡς ἁπλὸ «ἔχειν», δίχως λόγους, ξοδεύεται σὰν πράγμα· ἔτσι ὅμως πέφτει κάτω ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο. Ἀντίθετα ὅταν δίνεται ὁλόκληρη γιὰ κάτι, τότε τὸ δόσιμο γίνεται μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς ἀνάληψης, ἡ ἀκμὴ[109] τῆς ζωῆς συμπίπτει μὲ τὸ αἴσθημα τῆς τέλειας αὐτοπραγμάτωσης· τὸ δόσιμο δὲν εἶναι ἀφανισμὸς παρὰ μόνο γιὰ τὸ πεδίο τοῦ ἔχειν, ἐνῶ γιὰ τὸ πεδίο τοῦ Εἶναι εἶναι ἀνταπόκριση στὴν κλήση του. Ὁ θάνατος εἶναι ζωή, ὅπως ὁ πλατωνικὸς φιλοσοφικὸς θάνατος, ὅπου πάλι οἱ βιολογικὲς κατηγορίες ὑπερβαίνονται. Ἡ κοσμικὴ ὕπαρξη τῆς ψυχῆς εἶναι λοιπὸν ἀφορμὴ γιὰ ἀπόδειξη δημιουργικῆς πιστότητας, ὑπέρβασης[110].

---

106. Πρβλ. 533 d: *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἡρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω*, 540 a-b: *ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν*· 521 c: *ἀνάγειν εἰς φῶς*.

107. Βλ. *Être et Avoir* I 112, Πρβλ. *Journal métaphysique* 121 ἑπ. καὶ *Le mystère* II 181. Πρόσφορη στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἡ ἄποψη τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου γιὰ τὴν ψυχή, βλ. *Φιλοσοφικὰ* 75-76, 92.

107α. *Le mystère* II 152.

107β. Βλ. ὅ.π., 187 (ὅπου καὶ ἀναφορὰ στὸν Πλάτωνα).

108. *Journal métaphysique* XI. Πρβλ. *Le mystère* I 65 «ξαναπαίρνοντας μιὰ παλαιὰ ἑλληνικὴ εἰκόνα θὰ λέγαμε ὅτι τὸ μάτι γίνεται φῶς γιὰ νὰ κατευθυνθῆ ἐκεῖ ποὺ θ' ἀνταμώση τὸ φῶς· κι ὄχι μόνο τὸ μάτι· ἡ νόηση γίνεται συνάμα καθαρὴ φλογερὴ ἐπιθυμία καὶ καθάρια διάθεση δεκτικότητας ...».

109. *Akmé*, *Le mystère* I 182.

110. Βλ. *Homo viator* 7, 202. Πρβλ. *Le mystère* II 151 ἑπ.

Ὁ Μαρσὲλ κάνει λόγο γιὰ ἕνα ταξίδι[111]. Ἐδῶ ὁ ὅρος προσφέρεται, γιατὶ συνθέτει τὶς κατηγορίες τοῦ χώρου, τοῦ χρόνου καὶ τῆς κίνησης-προσπάθειας[112].

Ὁ προσανατολισμὸς αὐτὸς τῆς ζωῆς τῆς ὕπαρξης φέρνει τὸ φιλόσοφο ἀντιμέτωπο μὲ τοὺς φιλοσόφους τῆς γῆς, ὅπως ὁ ὑλισμὸς τῆς ἐποχῆς τοῦ Πλάτωνος ἔγινε στὸν Ἕλληνα ἐρέθισμα τοῦ *καλοῦ κινδύνου*, τῆς μελέτης τῆς τύχης τῆς ψυχῆς. Ὁ Μαρσὲλ ἀναρωτιέται, ἂν ὑπάρχη ἄμεση σχέση ἀνάμεσα στὴν ἄρνηση μεταφυσικῆς πίστης καὶ στὶς ταραχὲς τοῦ καιροῦ μας : «Ἴσως μιὰ σταθερὴ τάξη ἐδῶ κάτω νάχη προϋπόθεση τὴν κοφτερὴ συνείδηση τῆς περιπλανητικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ἀδιάκοπη ὑπενθύμιση ὅτι ὁρίστηκε στὸν ἄνθρωπο νὰ χαράζη ἕνα προσωρινὸ δρόμο ἀνάμεσα στοὺς κινούμενους ὄγκους ἑνὸς γκρεμισμένου σύμπαντος ... πρὸς ἕνα κόσμο πιὸ σταθερὰ ἱδρυμένο μέσα στὸ Ὄν καὶ τοῦ ὁποίου δὲν τοῦ εἶναι δυνατὸ παρὰ νὰ ἀντιλαμβάνεται ἐδῶ κάτω τὶς μεταβαλλόμενες κι ἀβέβαιες ἀντανακλάσεις ... Δὲν θὰ ἀμφισβητοῦσε κανεὶς ὅτι ἡ βεβαίωση ἑνὸς ἄλλου κόσμου συνεπάγεται κίνδυνο, τὸν *καλὸν κίνδυνον*, γιὰ τὸν ὁποῖο κάνει λόγο ὁ ἀρχαῖος φιλόσοφος· τὸ πρόβλημα ὅμως εἶναι, μήπως ἡ ἄρνηση νὰ διατρέξη κανεὶς τὸν κίνδυνο αὐτὸ δὲν εἶναι τὸ ἴδιο μὲ τὸ νὰ πάρης ἕνα δρόμο, ποὺ φέρνει, ἀργὰ ἢ γρήγορα, στὴν καταστροφή»[113]. Τὸ θεμελιακὸ πρόβλημα τοῦ σημερινοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἀνακάλυψη μιᾶς φρόνησης, ποὺ στὴν ὕψιστη μορφή της γίνεται δημιουργική, γίνεται ἐλπίζουσα πίστη στὴν ἀθανασία[114].

Τόσο στὴν πλατωνικὴ θεωρία τῆς ψυχαγωγίας —ὑπερανάβασης τῆς ψυχῆς στὴ μεταφυσικὴ πραγματικότητα μὲ μέσο τὴ νοητικὴ γνώση—, ὅσο καὶ στὴ μαρσελιανή, ὅπου μέσο εἶναι ἡ πίστη, τὸ πνεῦμα ἐνδυναμώνεται ἀντλώντας ἀπὸ μιὰ κοινὴ δεξαμενή : τὴ δεξαμενὴ τῆς ἐλπίδας. Στὴν ἐλπίδα καταφεύγει ὁ Πλάτων κάθε φορὰ ποὺ ὁ νοητικός του μόχθος ἔρχεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸ ὀντολογικὸ μυστήριο[115]. Ὁ Μαρσὲλ δέχεται ὅτι «δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ ἔρευνα τῆς φύσης αὐτοῦ ποὺ εἶναι μεταφυσικὰ πρῶτο»[116], ἀναφέρεται ρητὰ στὸ μ υ σ τ ή ρ ι ο[117] τοῦ Ὄντος καὶ διδάσκει ὅτι στὸ χῶρο τῆς μετα-

111. Πρβλ. *Le mystère* I 179.

112. Βλ. ὅ.π., 10 : «Ἡ ψυχὴ εἶναι μιὰ ταξιδιώτισσα ... γι' αὐτὴν εἶναι βαθύτατα ἀληθινὸ νὰ λεχτῆ πὼς τὸ νὰ εἶναι σημαίνει νὰ εἶναι καθ' ὁδόν».

113. *Homo viator* 202.

114. Βλ. ὅ.π. 11 καὶ *Sagesse et piété dans le monde* actuel.

115. Βλ. *Φαίδων* 67 e-68 b, 114 c, *Πολιτεία* 517 b, *Νόμοι* 898 d-e. Πρβλ. Kélessidou-Galanos, *A la recherche* 163-165 (L'appel à l'espoir). Βλ. ἐπίσης καὶ τὰ σχετικὰ μὲ τὴν καταφυγὴ στὴν ἐπίκληση: Πλάτων, *Φαῖδρος* 279 b-c, *Πολιτεία* 432 c, *Φίληβος* 25 b.

116. *Journal* 279 : Πρβλ. *Fragments philosophiques* 1909-1914, Paris, 27, *Le mystère* I 230, II 125, 171.

117. Βλ. *Positions* 70 (280).

προβληματικῆς εἰσδύει ἡ ὕπαρξη μετὰ τὴν καταφυγή της στὴν ἐλπίδα : ὀντολογικὸ γνώρισμα καὶ ἐλατήριο τοῦ περιπλανώμενου ἀνθρώπου[117α] ἡ ἐλπίδα «εἶναι μιὰ γνώση ἐκεῖθεν τῆς μὴ-γνώσης, ἀλλὰ γνώση ποὺ ἀποκλείει κάθε ἔπαρση»[118].

Ἀπορία-θαυμασμός, ἐλπίδα-πίστη εἶναι στοιχεῖα διαγνωστικῆς τῆς ὀντολογικῆς ἔνδειας καὶ ἀποκαλυπτικὰ τῆς ὀντολογικῆς δίψας τοῦ ἀνθρώπου· συνάμα τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συνθέτουν μιὰ κριτικὴ θεματικὴ μὲ τὴν ὁποία ἐξαρθώνεται ὁ ἀνθρωποκεντρισμὸς — σοφιστικὸς ἢ σαρτρικὸς — ὁ ὑλισμὸς καὶ ὁ θετικισμός : ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἀλήθεια— ἡ ἀλήθεια του καὶ ἡ ἀλήθεια γιὰ τὰ ὄντα — δὲν εἶναι ὁμότιμα μεγέθη. Στὸ ἐπίπεδο ὅπου τὰ ὑπερβατολογικὰ ἐπικοινωνοῦν τὸ «Ἀληθινὸ δὲν ξεχωρίζει οὔτε ἀπὸ τὸ Ἀγαθὸ οὔτε ἀπὸ τὸ ὡραῖο. Ἀλλὰ τὸ ἐπίπεδο αὐτὸ δὲν συμπίπτει καθόλου μὲ τὴ θετικιστικὴ γνώση· εἶναι ὡσὰν μιὰ νοητικὴ Ἀτλαντίδα, μιὰ Ἀτλαντίδα ποὺ ἔχει ἀναδυθῆ»[119].

Τὴν ἄποψη γιὰ τὸ θρησκευτικὸ προσανατολισμὸ τῆς συνείδησης[120], ποὺ ἀποκαλύπτουν ὅλα τὰ προηγούμενα, ἐνισχύουν βέβαια καὶ ἄλλα στοιχεῖα, ὅπως ἡ ρητὴ διάκριση θεϊκῆς σοφίας — ἀνθρώπινης γνώσης στὸν Πλάτωνα (π.χ. *Ἀπολογία* 20 d-e, 23) ἡ ταύτιση τῆς ἁμαρτίας μὲ τὴν ἔπαρση - «ὕ β ρ ι ν» στὸν Μαρσὲλ[121] ἢ ἡ εἰδικὴ ἀνάλυση τῆς πίστης[122]. Μόνο ὁ ὑπεροπτικὸς νοῦς ἀποξεχνιέται στὴν ἐπιχείρηση τοῦ Πύργου τῆς Βαβέλ, φαντάζεται ὅτι εἶναι δυνατὸ νὰ θεάζεται κανεὶς ἀπὸ ἐκεῖ τὸ σύμπαν στὴν ὁλότητά του ἢ νὰ ἐπιβάλλεται μὲ κατορθώματα ἐξωτερικά, περιστασιακά : «Ὅ,τι», λέγει ὁ Μαρσέλ, «στὴν ἀρχὴ μοῦ εἶχε παρουσιαστῆ σὰν σκαλωσιὰ προορισμένη νὰ μοῦ ἐπιτρέψη νὰ ὑψώσω ἕνα κάποιο οἰκοδόμημα, δεχόταν τώρα ἀξιολόγηση ἐσωτερική. Δὲν ἦταν πιὰ νὰ χτίσω, ἀλλὰ νὰ σκάψω»[123].

117α. Βλ. *Le mystère* II 188, πρβλ. 160-161. *Être et Avoir* I 94-100.

118. *Homo viator* 9-10, πρβλ. *Positions* 73 (283). Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἐλευθερία καὶ αὐθυπέρβαση* 85-86.

119. Marcel, *Essai* 208.

120. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Α΄ 13, J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence* 27.

121. Βλ. *Le mystère* II 86, 87, 105, 182. Πρβλ. *Les hommes* 75, *Positions* 74 (284).

122. Βλ. *Essai* 181-209.

123. *Essai* 26. Πρβλ. *L'homme problématique* 72. Μ' αὐτὸ τὸ σωκρατικό-χριστιανικὸ τρόπο, μὲ τὴν ἔνταξη στὸ γενικὸ πρόβλημα τῆς μεταφυσικῆς κρίσης τῆς ἐποχῆς, ἀντιμετωπίζει ὁ Μαρσὲλ καὶ τὸ σύγχρονο πρόβλημα τῆς τεχνοκρατίας: «Μόνο μέσα στὴν αὐτοσυγκέντρωση γεννιοῦνται καὶ συνάγονται οἱ δυνάμεις τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ταπεινοφροσύνης, πού, μόνες, μποροῦν ν' ἀντιζυγιστοῦν μὲ τὴν τυφλὴ καὶ τυφλωτικὴ ὑπεροψία τοῦ ἔγκλειστου στὴν τεχνικὴ τοῦ τεχνικοῦ», *Les hommes* 76· πρβλ. 197 καὶ *Positions* 50-51 (260-261). Ἡ τεχνικὴ ἀποτελεῖ πρόβλημα ὅσο εἶναι συναρτημένη μὲ τὴν κατηγορία τοῦ ἔχειν, ὅσο ἀποτελεῖ ἁπλᾶ κατασκευαστικὴ ἢ χρηστικὴ σχέση τῶν ἀνθρώπων μὲ

Ὁ θρησκευτικὸς προσανατολισμὸς ἀνιχνεύεται ἐξ ἄλλου στὴν κοινὴ ἰδέα τῆς ἀπόφασης τοῦ ἐσωτερικὰ μεταμορφωμένου ἀνθρώπου[123α] νὰ ἀναλάβη ὡς ἀποστολὴ — ἐπαναλαμβάνοντας τὴ σχέση του μὲ τὰ ὄντα — «ἐδῶ κάτω» — τὴν ἀφύπνιση τῶν κοιμισμένων συνειδήσεων (Πλάτων, *Ἀπολογία* 29), τῶν ναρκωμένων ἢ «ἐκτεθειμένων στὴ νάρκη καὶ στὴν ἀποσύνθεση»[124] περιοχῶν τοῦ πνεύματος.

Ἡ θεώρηση τῆς φιλοσοφίας ὡς ἀποστολῆς ἀποτελεῖ ἕνα χαρακτηριστικὸ σημεῖο συνάντησης τοῦ Μαρσὲλ μὲ τὸν Πλάτωνα: στὸν Πλάτωνα, ὅπως εἶναι γνωστό[125], ἡ μεθοδολογία διέπεται ἀπὸ τὴ διπλῆ ὀντολογικὴ θέση: στὴ δυαδικότητα τοῦ ἀνθρώπου, στὴ σύλληψή του ὡς καθαρῆς ψυχῆς (πρβλ. *Φαῖδρος* 249 e), ποὺ προϋπάρχει τοῦ σώματος, συγγενικῆς μὲ τὰ ἰδεατὰ ὄντα (*Φαίδων* 79 b-e), καὶ ὡς ἐνσαρκωμένου ὄντος ἀντιστοιχεῖ ἡ διπλῆ διαλεκτικὴ κίνηση, ἡ ἀποστροφὴ καὶ ἡ ἐπιστροφή: ἀποστροφὴ ἢ ἀφαιρετικὴ ἀνοδικὴ[126] πορεία εἶναι ἡ ἀπομάκρυνση τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν ἀνεύθυνη δοξοσοφία (83 d), ἡ ἀποδέσμευσή της ἀπὸ τὴν ἀντιθετικὴ ἐμπειρικὴ γνώση, τὴν ἀπαίδευτη ζωὴ τοῦ δεσμώτη, ἡ ἐπάνοδος στὸ ὄν (*Πολιτεία* 521 c). Καθοδικὴ (519 d) εἶναι ἡ πορεία ὅπου ἡ ὀντολογικὴ ἀναγκαιότητα γίνεται ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς ἀναγκαιότητας· ἡ γνώση δὲν εἶναι αὐτοσκοπός, ἀλλὰ θεμέλιο τῆς ὀρθῆς πράξης καὶ τῆς ἐπιδίωξης τῆς σωτηρίας σὲ συλλογικὴ κλίμακα: *Καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων συνοίκησιν καὶ συνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι* (520 c)· *συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει* (520 d, πρβλ. 519 d-e).

Στὸ Μαρσὲλ τὸ πλατωνικὸ δίπτυχο θεωρία-πράξη, ἀτομικὴ ὑπόθεση τῆς σωτηρίας, ἀνάπτυξη τῆς γνωστικῆς της κατάκτησης σὲ πολιτικο-κοινωνικὴ δράση, παίρνει τὸ ἀκόλουθο σχῆμα[127] προσδιορισμένο κι ἐδῶ ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ἀμφισημίας[128] τῆς ἀνθρώπινης ὕπαρξης (τῆς δυαδικότητάς της,

---

τὰ πράγματα, ὄχι ὀντολογική (ὅπως συμβαίνει στὴν περίπτωση τῆς τέχνης καὶ τῆς συναισθηματικῆς, ἐσωτερικῆς σύνδεσης μ' αὐτά). Πρβλ. Πλάτων, *Πρωταγόρας* 312 b.

123α. Γιὰ τὴ σχέση τῆς ἰδέας τῆς μεταμόρφωσης μὲ τὸν ὀρφισμὸ βλ. *Le mystère* II 183 καὶ 188.

124. *Essai* 22· πρβλ. 99.

125. Περισσότερα βλ. Kélessidou-Galanos, *A la recherche* 189, 198 καὶ *Plotin et la dialectique platonicienne de l'Absolu*, «Φιλοσοφία» 3 (1973) 333.

126. Πρβλ. Marcel, *Être et Avoir* I 213: «Ἂν ὑπάρχη μιὰ διαλεκτική, μὲ τὴν ἔννοια ποὺ δὲν διαφέρει ἀπὸ τὴν πλατωνική της σύλληψη, αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ εἶναι διπλῆ, ἀναφέρεται καὶ στὸ πραγματικὸ καὶ στὸ ὄν, ποὺ τὸ συλλαμβάνει».

127. Ὅπως ὁ Πλάτων καταφεύγει στὸ μῦθο γιὰ νὰ παραστήση τὴ διπλῆ κίνηση — θεωρητικὴ καὶ πραξιολογικὴ — τῆς ψυχῆς, ὁ Μαρσὲλ ἐκφράζει τὴ σύζευξη τῶν δυὸ κατευθυντικῶν ἀρχῶν τῆς σκέψης του — τῆς ὀντολογικῆς καὶ ὀντικῆς μέριμνας — μὲ μιὰ μουσικὴ παρομοίωση: τοῦ σολίστα, τῶν ἀδελφωμένων μελῶν μιᾶς ὀρχήστρας κι Ἐκείνου ποὺ εἶναι ἡ ἴδια ἡ συμφωνία (βλ. *Le mystère* II 188).

128. Πρβλ. *Le mystère* II 209.

ὅπως καὶ στὴν πλατωνικὴ δεοντολογία) καὶ τὴ μεταφυσικὴ σκέψη : ἡ ὕπαρξη, ἀφοῦ αὐτοαναγνωριστῆ ὡς ὀντολογικὰ ἐλλειπής[128α] , μεταστρέφεται ἀπὸ δίψα ὀντολογικὴ ἀπὸ τὴν πολλότητα στὴν ἑνότητα, ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν ἀθεμέλιωτη γνώμη[129], τὴν ἀβασάνιστη ἐμπιστοσύνη στὴν ἀνώνυμη «δόξα»[130]· ἡ μεταστροφὴ εἶναι στὸ στάδιο αὐτὸ ἔνταση, περισυλλογή[131], καὶ ἀνορθωτικὴ κίνηση πρὸς τὸ Ἀπόλυτο. Ἡ δεύτερη ὅμως μορφὴ τοῦ ἑτεροκεντρισμοῦ τῆς ὕπαρξης, ποὺ διέπεται ἀπὸ τὴν ὀντικὴ μέριμνα, ἡ διαθεσιμότητά της[132], ἐμποδίζει —ὅσος καὶ νάναι ὁ πειρασμὸς τῆς «φυγῆς»[133]— τὴ μυστικιστικὴ ἀποκλειστικὰ δράση της, τὴν ἀδιαφάνειά της, τὸν ἐγκλεισμὸ κι ἀποκλεισμό της στὰ πλαίσια μιᾶς ἐγωκεντρικῆς τοπογραφίας.

Ὁ δεύτερος ἄξονας προσανατολισμοῦ τῆς σκέψης τοῦ Μαρσὲλ εἶναι τὸ Ἐσύ[134]· τὸ Ἐγὼ ἀκριβῶς τῆς ἀγάπης καὶ τῆς προσευχῆς συνιστᾶ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζει ὁ φιλόσοφος ἐσχατολογικὴ συνείδηση[135]. Ἀπ' αὐτὴ τὴ σκοπιὰ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ φιλοσοφικὴ πίστη δὲν θεωροῦνται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν πολιτισμό, ἀλλὰ σ' ἀμοιβαία συνάρτηση[136].

Ἡ κατηγορία τοῦ συγκεκριμένου καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἐσχατολογικῆς συνείδησης — ὅπου ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι οὔτε αἰσθηματολογία οὔτε φορμαλισμός, συναίσθημα δηλαδὴ διαχεόμενο στὴν ἀνθρωπότητα — ἀποτελοῦν δομικὰ στοιχεῖα τῆς λειτουργικότητας τῆς φιλοσοφίας. Μὲ τὸν Μαρσὲλ δίνονται συγκεκριμένες ἠθικὲς προεκτάσεις στὴν πλατωνικὴ ἀξιοκρατικὴ[137] γνωσιοθεωρία. Ὁ Πλάτων ἀντιδιαστέλλει τὴ δοξαστικὴ γνώση τῶν πολλῶν, τὶς κρίσεις κατὰ τὰ ἀξιόμετρα τοῦ πλήθους, τὸ συμβιβασμὸ στὴ δημαγωγι-

---

128α. Βλ. ὅ.π. 87-88.

129. Βλ. *Essai* 184-187.

130. Βλ. ὅ.π. 188.

131. Βλ. *Positions* 63 (273), 76 (286).

132. Βλ. *Positions* 83 (293) ἑπ., *Homo viator* 77 (*ἐλπίζω σὲ σένα γιὰ μᾶς*), *Le mystère* II 171, 180. Διπλὰ εὐθυσμένη, ὅπως στὸν Πλάτωνα, εἶναι στὸ Μαρσὲλ καὶ ἡ κάθαρση, βλ. *Le mystère* II 130.

133. Πρβλ. *Les hommes* 99. Ὁ Μαρσὲλ χρησιμοποιεῖ τὴν ἔκφραση *évasion par en haut* (πρβλ. Πλάτων, *Θεαίτητος* 176 b *ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν*), καὶ ἀναφέρεται στὴ μυστικιστικὴ στάση, ὅπως ὁ Πλάτων, ποὺ δὲν κρύβει τὴν ἰδιαίτερη στοργή του γιὰ τὸν ἀσκητὴ φιλόσοφο (*Πολιτεία* 496 b, 501 a, 517 d, *Θεαίτητος* 172 c-177 c, *Ἐπιστ. Ζ΄* 326 a).

134. Πρβλ. π.χ. *La dignité humaine* 171, *Journal metaphysique* 145 ἑπ., 217, 277, 293.

135. Βλ. *Les hommes* 172.

136. Πρβλ. ὅ.π. 99. Πρβλ. ἐπίσης *Essai* 208, *Le mystère* II 63.

137. Βλ. π.χ. *Πολιτεία* 491 a-b. Ὁ ἴδιος ὁ Μαρσὲλ ἀναφέρεται στὴν ἀνάγκη ἀποκατάστασης τῆς ἔννοιας τῆς ἀριστοκρατίας (*Les hommes* 202). Ἐπιτίθεται ἔτσι στὴν ὀλιγαρχία τῶν τεχνοκρατῶν, ποὺ συνιστοῦν τὴ σύγχρονη ἀριστοκρατικὴ τάξη, ἀρνούμενος νὰ τὴ θεωρήση ὡς ἀριστοκρατία, γιατὶ δὲν βρίσκει «σὲ ποιὰ ἀρχὴ αὐθεντικὰ πνευματικὴ θὰ μποροῦσε νὰ θεμελιωθῆ κάτι τέτοιο» (188).

κὴ σκέψη (*Πολιτεία* 493 b) ἀπὸ τὴ ζητητικὴ στάση τοῦ πνευματικοῦ ἐραστῆ τῆς ἀλήθειας (*Συμπόσιον* 209 c, *Φαῖδρος* 249 c-d). Σ' αὐτὴ τὴ διάκριση ἀντιστοιχεῖ στὸν Μαρσὲλ — θεμελιωμένη σὲ βάση ἱστορικὴ[138] — ἡ ἀντιδιαστολὴ ἀτομικῆς-ἐσχατολογικῆς συνείδησης, φορέα καθολικῶν ἀξιῶν, προσώπου ποὺ δὲν ὑπάρχει παρ' ὅσο αὐθυπερβαίνεται[139], καὶ ὑπατομικῆς, ἀδιαφοροποίητης-ἀριθμητικῆς συνείδησης[140], ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται ὡς φανατισμός, ἀνελεύθερη, φανατισμένη συνείδηση[141], ἰδεολογία, παραπλανητικὴ σχέση μὲ τὴν ἀλήθεια. Ὁ Μαρσὲλ ἐπιτίθεται στὴν ἀνεύθυνη κι ἀνώνυμη μᾶζα[142] ποὺ δὲν εἶναι διαλεκτική, στὴν ἰδέα τῆς ἑνοποίησης γιὰ χάρη τῆς ἐξουσίας μὲ τίμημα τὴν ἀνωνυμία[143], στὴν ἀδιάφορη σύμπραξη τῶν πολλῶν, ἀριθμητικοῦ πειρασμοῦ[144], ποὺ ἀπειλεῖ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο τοῦ ἔχειν[144α] μὲ τὴ λήθη τοῦ ὄντος. Ἔτσι κι ἐδῶ, ὅπως καὶ στὴν πλατωνικὴ διάκριση τῶν πολλῶν ναρθηκοφόρων—λίγων βάκχων (*Φαίδων* 69 c), πολλῶν ἀπείρων — λίγων ὀρθὰ φιλοσόφων[145], πρόκειται γιὰ ἕνα νέο-ὀρφισμό[146], μὲ τὸν ὁποῖο ἡ γνωσιολογικὴ θεώρηση μετατρέπεται σὲ ἠθικὴ φιλοσοφία.

Ὁ Μαρσὲλ κάνει λόγο γιὰ μιὰ νοητικὴ πολιτεία ψυχῶν[146α], γιὰ συγκεκριμένες ὁμάδες ποὺ ἐμψυχώνει ἡ ἀγάπη, ἑνώνει τὸ κοινὸ βίωμα τῆς ἀδελφικότητας, ἡ κοινὴ εὐθύνη καὶ ἡ δοκιμασία καὶ οἱ κοινὲς ἐπιδιώξεις τῶν ἀξιῶν[147]. Οἱ λίγοι αὐτοί, μὲ τοὺς ὁποίους πραγματώνεται ἡ πνευματικότητα,

---

138. Βλ. *L'homme problématique* 39.

139. Βλ. *Les hommes* 152.

140. Βλ. *Homo viator* 25. Ἡ ἀνθρωπολογικὴ ὀντολογία τοῦ Μαρσὲλ δὲν ἀνέχεται τὴν κατηγορία τοῦ ποσοῦ, ποὺ ταιριάζει στὰ πράγματα, βλ. *Le mystère* II 173. Πρβλ. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Β', 1974, 133 : *'Η ἀλήθεια ... δὲν ἐξαρτᾶται ποτὲ ἀπὸ τὸν ἀριθμὸ τῶν ἀνθρώπων, ποὺ ἔχει τὴν τάδε ἢ τάδε γνώμη. Στὴν ἐπιστήμη δὲν ἔχει καμμιὰ θέση ἡ ψηφοφορία.* Πρβλ. 490 ἑπ., καὶ τοῦ ἰδίου *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*, 1965, 163. Πρβλ. ἐπίσης Marcel, *Le mystère* I 166, II 44, 72, 99.

141. Βλ. *Les mystère* 104-105 (μᾶζα καὶ φανατισμένη συνείδηση, ὅπου καὶ ἀναφορὰ στὸν Ortega y Gasset), *Le hommes* II 116, 172.

142. Βλ. ὅ.π. 144.

143. Βλ. *Le mystère* I 40.

144. Βλ. ὅ.π. 168 (στατιστικὴ-ἀπνευμάτιστο πλῆθος, ἠθικὴ τοῦ ψεύδους). Στὸ κοινὸ στὴν ὑπαρξιακὴ σκέψη θέμα τοῦ *κάποιου* - ἀναυθεντικῆς, ἐκπτωτικῆς ὕπαρξης καὶ προσώπου ἀφιερώνει ὁ Μαρσὲλ εἰδικὴ ἀνάλυση, *Essai* 167 ἑπ.

144α. Βλ. τὴ διάκριση λίγων-ἐλεύθερων ἀπὸ τὰ δεσμὰ τοῦ ἔχειν, πολλῶν-δέσμιων «στὰ δίκτυα τοῦ ἔχειν», *Homo viator* 78.

145. Βλ. σχετικὰ Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα* 232 ἑπ.

146. Βλ. Marcel, *Le mystère* II 183. Πρβλ. τὴ μεταλογικὴ σημασία τῆς ἔννοιας τῆς *σχέσης* (*relation*) καὶ τὴν ἔννοια τοῦ μυστικοῦ (*secret au non initié*), *Le mystère* I 196.

146α. Βλ. *Le mystère* I 85-86, II 183.

147. Βλ. *Les hommes* 142, 152, 154, 202-203, *Le mystère* I 196· (πρβλ. Πλάτων, *Ἐπιστ.*

δὲν εἶναι κλειστὴ[148] κοινωνία — μὲ τὴν μπερξονική, τὴν πολιτικὴ ἢ τὴ θρησκευτικὴ σημασία — οὔτε ἀπροσδιόριστα ἀνθρώπινα σχήματα, ἀλλ' ἀριστοκρατία μὲ τὴν καθαυτὸ ἠθικὴ σημασία τῆς λέξης : ἄκρατος ἐγωϊσμὸς καὶ ἀφαίρεση εἶναι τὸ ἴδιο ἐπισφαλῆ ἢ ἐπικαλυπτικὰ γιὰ τὴν ἀλήθεια.

Ἡ μέθεξη τῆς ἀλήθειας ὡς καρπὸς συνεργατικῆς προσπάθειας εἶναι θέμα, ὅπως εἴδαμε, κοινὸ στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Μαρσὲλ καὶ συναφὲς μὲ τὴν ἰδέα τῆς σύζευξης πνευματικοῦ ὑποκειμένου καὶ ἀνθρώπου τῆς δράσης, ἀσκητῆ στοχαστῆ καὶ πολιτικοῦ φιλόσοφου. Στὸν Πλάτωνα ἡ ἰδέα τῆς συνεργίας θεωρίας καὶ πράξης συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τῆς μέθεξης τοῦ αἰσθητοῦ στὸ νοητό, τὴν παραδοχὴ τῆς πολυειδίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, τὴν ἀπόρριψη τοῦ ἀντανακλαστικοῦ ἢ μονοδιάστατου ὑποκειμένου, ὅπως εἶναι τὸ ὑπερτροφικὰ διανοητικό. Στὸν Μαρσὲλ ὁ πλατωνισμὸς μετατρέπεται σὲ φιλοσοφία τοῦ συγκεκριμένου μὲ τέσσερα βασικὰ θεματικὰ μέσα, ποὺ ἀποτελοῦν καὶ τρόπους ἄρνησης τοῦ μεταφυσικοῦ δυϊσμοῦ : Τὸ ὑπερφυσικὸ εἶναι τὸ ἀνεξάντλητο συγκεκριμένο, ὁ ἄνθρωπος μετέχει στὸν κόσμο ὡς ἐνσαρκωμένο ὄν, ὄντας σὲ συγκεκριμένη κατάσταση[149]. Ἡ μετοχὴ εἶναι ἔτσι καὶ τρόπος τοῦ ὑπάρχειν σὲ μιὰ συγκεκριμένη ἱστορικὴ πραγματικότητα, πολιτογραφεῖται ὀντολογικὰ μέσα στὴν Ἱστορία, ὡς ἀνταπόκριση στὰ αἰτήματα τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς[150].

«Στὸν κόσμο», λέγει ὁ Μαρσὲλ ἀναφορικὰ μὲ τὸ θέμα τῆς ἱστορικὰ διορισμένης ὕπαρξης, «εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ ζήσωμε, μόλο ποὺ τόσα μᾶς κάνουν νὰ ἐπαναστατοῦμε»· αὐτὸν τὸν κόσμο «δὲν ἔχομε δικαίωμα νὰ τὸν ἀποστραφοῦμε ... Ἂν κάνωμε κάτι τέτοιο, γινόμαστε ἔνοχοι ἀληθινῆς λιποταξίας»[151]. Ἀσκητικὴ ὄχι ἀσκητισμὸς — ἀπόδραση σ' ἕνα ἀφηρημένο «πνευματικὸ Ὄλυμπο»[152] ἢ ἀδιαφορία — ἀλλ' ἄσκηση αὐτοσυγκέντρωσης, ποὺ εἶναι πάντα πράξη δημιουργίας, ἐσωτερικῆς ἀναμόρφωσης - ἀνακατάκτησης[153] καὶ συνεργατικότητα δὲν ἀποτελοῦν ἀντιμεταχωρητικὴ ἀλλὰ διαλεκτικὴ συνάρτηση, ὅπως ἡ σιωπὴ καὶ ἡ μουσική[154].

Z' 325 b, 328 d-e: *φιλία*), II 171 : «Ἡ διυποκειμενικότητα, θεμέλιο τῆς συγκεκριμένης φιλοσοφίας δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ἀγάπη (*charité*), χωρὶς νάναι ἀπαραίτητο νὰ διαλέξωμε ἂν πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν (πλατωνικὴ) φιλία μᾶλλον ἢ τὴ (χριστιανικὴ) ἀγάπη· στὴν κορφή τους οἱ δυὸ αὐτὲς ἔννοιες συγκλίνουν».

148. Γιατὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ ὑπάρχει ὁ κίνδυνος ἀποστέρησης γόνιμων ἀνταλλαγῶν. Βλ. καὶ *Le mystère* I 155 (*communauté ouverte-cité idéale*), 157.

149. Βλ. π.χ. *Essai* 130 ἑπ., *Être et Avoir* I 11, *Le mystère* I 147-149, 219-220.

150. Πρβλ. *Le mystère* I 44, ὅπου ὁ Μαρσὲλ ἀρνεῖται ὅτι ὁ ρόλος τοῦ φιλοσόφου εἶναι νὰ νομοθετῆ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ γεγονότα τοῦ χρονικοῦ πλαισίου ὅπου μέσα ζεῖ.

151. *Les hommes* 79.

152. *Le mystère* I 148.

153. Πρβλ. *Le mystère* I 147 (μουσικὴ παραδειγματολογία).

154. Πρβλ. *La dignité* 204.

Συνοψίζομε — κι ἀναπτύσσομε — τὸ κυριώτερο γιὰ τὸ σύγχρονο ἄνθρωπο μέρος τῆς πνευματικῆς συγγένειας τοῦ Μαρσὲλ μὲ τὸν Πλάτωνα, τὸν ἠθικὸ προσανατολισμὸ αὐτῆς τῆς κοσμικῆς ἐμμονῆς : ἡ μέθεξη στὸν κόσμο δὲν ὁρίζεται περιοριστικά, ὡς γραμμὴ δράσης σ' ἐπίπεδο μόνο πολιτικό[155]. Στοὺς ἀντίποδες τοῦ Σάρτρ — ποὺ θεωρεῖ βασικὰ ἀποτυχημένη τὴν ἐπικοινωνία ἀπὸ ὀντολογικὴ σκοπιὰ — ὅσο, γιὰ τοὺς ἀντίθετους λόγους, καὶ τῆς χαϊντεγγεριανῆς ἀναλυτικῆς ἀνθρωπολογίας — ὅπου τὸ Sein εἶναι ταυτόχρονα Mitsein, ἀλλὰ τοῦτο ὀντολογικά, ὡς τρόπος ὑπαρξιακός, ὄχι ἠθικὰ — ὁ Μαρσὲλ προτάσσει στὴν πρακτικὴ ἐνέργεια τὸ σωκρατικὸ ἦθος. Ἡ ἀποστροφὴ δὲν εἶναι ἁπλῆ ψυχολογικὴ διάθεση, στάση παθητική, οὔτε ἁπλᾶ ἔμμεση ἐπικοινωνία — ὅπως στὴν κιρκεγκωριανὴ θρησκευτικότητα — ἀλλ' ἐνέργεια τῆς ψυχῆς στὸ πρῶτο της στάδιο φυγόκεντρη : ἀπόσταση κι ἀπόσπαση ἀπὸ τὴ «διασκεδαστικὴ» ἐξωτερικότητα, τὴν ἀπασχόληση δηλαδὴ μὲ τὰ ἐπιφανειακὰ κι ἀπατηλὰ ποὺ ἀποκόβουν τὴ συνείδηση ἀπὸ τὰ οὐσιαστικὰ προβλήματα, τὰ ὁποῖα θἄπρεπε νὰ τὴν κατέχουν[156].

Αὐτὸ σημαίνει ὁ ὅρος «φρόνηση» (sagesse). Ἐξασφαλίζεται ἔτσι ἡ σχέση «μὲ τὴν ἐσώτατη οὐσία τοῦ σύμπαντος· ὁ σοφὸς εἶναι, στὴν οὐσιαστικὴ σημασία τοῦ ὅρου, συνδεμένος μὲ τὸν κόσμο»[157]. Ὅπως ἡ ἐρευνητικὴ ὅραση, ποὺ ἡ τελολογικὴ δυναμικότητα εἶναι εἰδητικό της γνώρισμα[158], ὅπως καὶ ἡ καλλιτεχνικὴ ἐπεκτατικὴ ὅραση[159], ὁ ἐνσαρκωμένος διαλογισμὸς — ἂν μποροῦμε νὰ τὸ ποῦμε ἔτσι — εἶναι στοχασμός, σκέψη ποὺ ἀνοίγεται σὲ στόχους, ποὺ ἀ ν τ ι μ ε τ ω π ί ζ ε ι ὑπεύθυνα προβλήματα. Γιὰ τὴν ἠθικὴ γνωσιολογία ἡ προβλεπτικότητα[160] τῆς σκέψης δὲν εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ *οἰκειοπραγία* (*Πολιτεία* 434 c), τὴν προσταγὴ τῆς κατ' ἁρμοδιότητα, ἠθικὰ εὐθυσμένης δράσης τοῦ καθενός[161].

---

155. Βλ. *Les hommes* 185.

156. Πρβλ. τὴν ἀναφορὰ τοῦ Μαρσὲλ στὸν Πασκάλ, *Les hommes* 140.

157. *Sagesse et piété dans le monde actuel* (στὸ βιβλίο τῆς Parain-Vial, *Marcel* 176). Πρβλ. J. P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel*, Paris 1958, 233.

158. Πρβλ. τὴν ἀγγλικὴ ἔκφραση *looking for*, *Le mystère* I 141 : «ὑπάρχει ἕνα βλέμμα εὐθυσμένο ὁλότελα στὴν πράξη ποὺ εἶναι δυνατὸ νὰ γίνη».

159. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ πρωταρχὴ τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας*, «Φιλοσοφία» 3 (1973) 28. Στὸν Μαρσὲλ ἀπὸ τὴν ἴδια σκοπιὰ ἐρευνᾶται καὶ ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς (*vie*), σὲ σύνδεση μὲ τὴ δημιουργία (*vivacité-personne créatrice*), *Le mystère* I 154.

160. Πρβλ. τὴν ἀναφορὰ τοῦ Μαρσὲλ στὸν Husserl, *Les hommes* 101· πρβλ. *Le mystère* I 61.

161. Βλ. *Le mystère* II 46: «Ἡ δημιουργία δὲν εἶναι δημιουργία πράγματος ἐξωτερικοῦ ἀπὸ ἐκεῖνον ποὺ δημιουργεῖ». Διαφορετικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τῆς σύγχρονης θεώρησης τοῦ ἀνθρώπου ὡς λειτουργικοῦ γενικὰ ὄντος, βλ. π.χ. Marcel, *Positions* 46 ἑπ.

«Εἶναι στὸ χέρι τοῦ καθενός», λέγει ὁ Μαρσέλ, «νὰ ἐμμείνη, ἐκεῖ ὅπου εἶναι τοποθετημένος (στὸ ἐπάγγελμά του) στὸν δίχως τελειωμὸ ἀγώνα γιὰ τὸν ἄνθρωπο, γιὰ τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου»[162]. Ἡ ἀναμόρφωση, στὴν ὁποία ὁ καθένας — ὅσο ἀσήμαντη κι ἂν εἶναι ἡ σφαίρα τῆς ἀκτινοβολίας του — καλεῖται νὰ συμπράξη, συνίσταται σὲ μιὰ «ἀποκατάσταση τῶν ἀξιῶν»[163]. Ἡ ἀποκατάσταση δὲν εἶναι ἐκλογὴ[164] ἀνάμεσα σὲ ἀξίες, ἐφ' ὅσον αὐτὲς εἶναι ἑτερογενεῖς ὡς πρὸς ὁποιοδήποτε μετρητικὸ σύστημα, οὐσιαστικὰ συσχετικὸ μὲ τὰ μετρούμενα πράγματα, κι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ὁ νομοθέτης-ἐπινοητής τους. Ἡ ἀποκατάσταση εἶναι ὅ,τι στὸν Πλάτωνα — ἂν βέβαια τηρηθοῦν οἱ ἀναλογίες — ἡ ἐλευθερία τῆς ἀπόφασης διαλογῆς: ἡ ἐλεύθερη ἐνέργεια εἶναι οὐσιαστικὰ πράξη μὲ νόημα, αὐτοσυνείδητη κι ὑπεύθυνη· συγκεκριμένα πρόκειται γιὰ ἐπανάκτηση τῆς ἱκανότητας διάκρισης τοῦ ἀληθινοῦ ἀπὸ τὸ ψεύτικο, τοῦ καλοῦ ἀπὸ τὸ κακό[165], τῶν ἰδεῶν ἀπὸ τὶς ἰδεολογίες, τῶν ἀρχῶν ἀπὸ τὶς κατηχητικὲς βεβαιότητες. Γίνεται ἐδῶ — γιὰ νὰ τὸ ποῦμε μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Μαρσὲλ — ὅ,τι μὲ τὸν παραλυτικό, «ποὺ ἔχοντας ξαναβρῆ τὴ χρήση τῶν μελῶν του ὀφείλει νὰ μάθη καὶ πάλι νὰ περπατᾶ»[166].

Αὐτὴ ἡ εὐθυντικὴ ἐνέργεια, ἡ βασισμένη σὲ προϋποθέσεις — σὲ στήριγμα δηλαδὴ καθολικὸ — ἀποκατάσταση τῆς τάξης εἶναι ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πλάτωνος, κατὰ τὸ λόγο τοῦ ἴδιου τοῦ Μαρσέλ[167a], γνώρισμα τοῦ μεταφυσικοῦ πνεύματος: «Ἕνα πνεῦμα εἶναι μεταφυσικό, καθόσο ἡ στάση του σὲ σχέση μὲ τὸ πραγματικὸ τοῦ φαίνεται θεμελιακὰ ἀπαράδεκτη. Πρέπει ἐδῶ ὁ ὅρος στάση νὰ ληφθῆ μὲ τὴ φυσικὴ σχεδὸν σημασία του. Μιὰ λαθεμένη στάση εἶναι ἐκείνη ὅπου πρέπει νὰ σηκωθῆ κανεὶς ἐπάνω καὶ νὰ ξαναπάρη τὴ σωστή. Ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι αὐτὴ ἡ ἀνόρθωση»[168]. Ὁ Μαρσὲλ τονίζει ὅτι «σὲ τοῦτο ὁ πλατωνισμὸς εἶναι ἡ ἴδια ἡ φιλοσοφία». Στὸ βιβλίο του «Οἱ ἄνθρωποι ἐνάντια στὸ ἀνθρώπινο», ὅπου ἡ διαπραγμάτευση τῆς ἀνάγκης τῆς ἀναδόμησης τῆς ἐσωτερικῆς κι ἐξωτερικῆς πραγματικότητας μὲ τὴν ἀποκατάσταση τῶν ἀξιῶν εἶναι γιὰ τὸν Μαρσὲλ κύριο μέλημα, διακηρύσσει ὅτι σήμερα «οἱ ἄνθρωποι χρειάζονται πάνω ἀπ' ὅλα νὰ ὑποβληθοῦν σὲ θεραπεία μὲ τὴν πλατωνικὴ διδασκαλία»[169].

---

162. *Les hommes* 185· πρβλ. 84.

163, Ὅ.π. 32.

164. Βλ. τὴν ἀπόρριψη τῆς σαρτρικῆς θέσης, *Les hommes* 128.

165. Βλ. ὅ.π. 117· πρβλ. τὴν ἀνάλυση τοῦ νοήματος τῆς Ἱστορίας, *Les hommes* 182-183.

166. Ὅ.π. 32· πρβλ. τὴν πλατωνικὴ εἰκόνα τοῦ ἀνοίγματος στὸ φῶς, *Πολιτεία* 540 a.

167. Βλ. *Le mystère* II 90.

168. *Journal métaphysique* 279.

169. *Les hommes* 32.

LA PSYCHAGOGIE PLATONICIENNE ET GABRIEL MARCEL

Résumé.

Il y a un sens où nous sommes tous des êtres historiques, c'est-à-dire que nous venons après d'autres êtres de qui nous pouvons avoir à nous opposer à eux; mais nous venons aussi avant d'autres êtres qui se trouveront placés par rapport à nous dans une situation comparable à celle que nous occupons par rapport à nos dévanciers... C'est ainsi que la pensée d'un philosophe qui a vécu à une époque reculée, disons P l a t o n, peut, à un détour de notre chemin, se revitaliser pour ainsi dire, se recharger d'une e f f i c a c i t é qu' elle n'avait pas paru présenter à la période antérieure. En ce sens, et si paradoxal que cela puisse sembler, il ne serait probablement pas excessif de dire qu'il peut se créer quelque chose qui ressemble à des échanges entre le présent et le plus lointain passé, et ceci n'est d'ailleurs que l'illustration de cette idée importante ... que d a n s l' o r d r e d u s p i r i t u e l l' o p p o s i t i o n d u p r o c h e e t d u l o i n t a i n c h a n g e d e n a t u r e et tend à se transcender (G. Marcel, *Le mystère de l'Être II*, 9-10).

Les idées contenues dans ce passage marcélien ont été le motif de cet article sur Platon et Marcel et en même temps son objectif. La conviction qu'il n'y a pas de parthénogénèse dans le domaine des oeuvres spirituelles, peut toujours être à la base de l'établissement de plus audacieux parallélismes. Mais l'idée marcélienne du dépassement dans l'ordre du spirituel du proche et du lointain ne pourrait suggérer une étude comparative inoffensive, si l'on peut ainsi parler, étant donné que les vraies rencontres spirituelles ne se font pas dans l'abstraction, au niveau de l'intellectualisme exsangue, mais sur la scène du drame humain. Si l'Histoire de la Philosophie peut être le laboratoire de la Philosophie, ce n'est pas à nos yeux pour le progrès de la pensée pure, hors de ses relations avec le concret. C'est pourquoi, malgré les divergences, dans le réalisme platonicien des Idées et la philosophie marcélienne du concret nous avons recherché ce qui constitue leur conception de la Philosophie comme apprentissage à vivre et en particulier à vivre humainement avec les hommes.

Nous vivons dans le monde des hommes contre l'humain, dans un «monde livré au désir et à la crainte», un «monde cassé». Le lointain, l'agnosticisme et la misanthropie du temps où vivait Platon, ne diffère pas beaucoup du proche : de la misosophie, de la logomachie et de l'indisponibilité contemporaines, du viol du dialogue par les autorités intéressées et de l'irrespect du Toi. Les Calliclès sont toujours réels. Du même coup, la sophistique inauthentique — celle même que Platon, par un déviationisme de commentaire (mais aussi par clairvoyance prophétique) a considéré comme enseignant le subjectivisme — se survit dans le fanatisme et la contrainte des consciences de nos jours. «Nombreux sont les porteurs de thyrse et rares les Bacchants» (*Phédon* 69 b).

Platon et Marcel ont mis l'accent sur la menace contre le principe spirituel de l'homme et ont conçu la philosophie comme une p s y c h a g o g i e. «La fonction propre du Logos est d'être une façon de mener les âmes, une psychagogie» (*Phèdre* 271 c). Pour Platon la philosophie consiste justement dans l'effort de «tourner l'âme du jour ténébreux au vrai jour, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à la réalité» (*République* 521 c). L'arbre de la connaissance pousse dans le jardin de la terre et constitue la belle espérance du salut de l'âme. L'homme platonicien est l'homme de son âme; mais le philosophe platonicien, après avoir contemplé les essences éternelles descend dans la caverne de la terre et se donne pour mission le salut de la cité toute entière. L'homme marcélien recherche l'idéal en traversant la voie du concret, exige l'être par l'intermédiaire des Êtres; le beau risque philosophique révèle l'accord parfait entre le redressement moral et la Métaphysique.

Nous avons mis entre parenthèse l'influence propre du christianisme chez Marcel, pour révéler dans son itinéraire philosophique ce qui est de connivence avec la recherche platonicienne de la psychagogie de l'âme. Les voies parallèles reconstituées ainsi concernent l'ontologie, la morale et la méthodologie chez les deux penseurs. L'adéquation de l'ontologie et de l'axiologie — toutes proportions gardées — comporte une parenté méthodologique, dont le point nucléaire est la notion du dialogue. L'idée des liens se retrouve également dans la même perspective gnoséologique, morale et religieuse dans cette dialectique de la participation au réel qu'est la philosophie platonicienne et la pensée marcélienne. Il en est de même de l'idée de la liberté et des notions de l'admiration et de l'espérance.

Il est vrai que l'anthropologie platonicienne propose une thérapeutique eïdétique, alors que l'anthropologie marcélienne une thérapeutique de la foi et de l'intersubjectivité. Mais l'essentiel est que la dialectique ascedante, dont l'objectif est la contemplation de l'Être chez Platon, est complétée par la mission pédagogique, ce qui s'apparente avec l'idée marcélienne des rencontres fructueuses. Dans les deux cas il s'agit de la négation du mysticisme, aussi bien que de l'inclusion dans une topographie égocentrique. L'accord se poursuit jusqu' à la survivance d'un certain orphisme et culmine dans l'équation du redressement moral et de la soif métaphysique de l'Être.

Athènes Anna Kélessidou-Galanos

TASSOS BOUGAS, Tübingen

INTERSUBJECTIVITÉ ESPÉRANTE

LE THÈME DU «TOI» DANS LA PHILOSOPHIE DE GABRIEL MARCEL

La visée fondamentale de la philosophie de Gabriel Marcel est de restituer au réel son inexhaustibilité concrète et d'appréhender adéquatement l'épaisseur existentielle de l'expérience humaine. Dans cette thématique la deuxième personne, le toi, en tant qu'épiphanie inobjectivable de la profusion de l'être, occupe une place tout à fait privilégiée.

1. De l'autre au toi.

Le thème de l'autre s'est progressivement affirmé dans la pensée de Gabriel Marcel comme une des pièces maîtresses de ses recherches*. L'autre et l'incarnation, autre donnée axiale de ses investigations, ont servi de base solide à sa critique de l'idéalisme et à l'édification de son ontologie concrète. En effet, une pensée dont le souci principal a consisté à détrôner l'abstrait et à restituer à l'existentiel sa densité palpitante, ne pouvait que redécouvrir l'autre non pas comme conscience interchangeable ou simple objet parmi d'autres objets, mais comme personne unique affirmée dans toute sa singularité. La démarche concrète de Gabriel Marcel s'est ainsi heurtée à cette réalité que je suis non seulement un être incarné, c'est-à-dire immergé dans

---

* Abréviations des oeuvres de Gabriel Marcel :
DH : La dignité humaine et ses assises existentielles (1955)
EA : Être et Avoir (1968)
HV : Homo viator (1944)
HP : L'homme problématique (1955)
JM : Journal métaphysique (1927)
ME I, II : Le mystère de l'être, I, II (1951)
PA : Position et approches concrètes du mystère ontologique (1949)
PI : Présence et immortalité (1959)
PST : Pour une sagesse tragique
RI : Du refus à l'invocation (1940)

le cosmique, mais que je le suis avec d'autres, que mon historicité comporte non seulement un *In-Sein*, mais aussi un *Mit-Sein*, un *coesse*, un *co-être*[1].

Il fallait tout d'abord «récupérer» en quelque sorte l'existence de l'autre sur le plan de la réflexion. Dans la perspective idéaliste, l'autre s'évanouit au profit de l'idée de l'autre élaborée dans l'enclos de la conscience de soi[2]. Mais dans ces conditions, pense Gabriel Marcel, il devient impossible de briser le cercle immuable du cogito et de passer de l'idée de l'autre à sa réalité concrète (EA 150, 152). Il faut donc refuser radicalement la priorité du cogito et procéder en sens inverse, en posant la priorité de l'existence de l'autre (EA 156). A la lumière de ce renversement, mon existence devient en quelque sorte tributaire des autres — «si les autres ne sont pas, moi-même je ne suis pas non plus» (HV 193, PI 22) — je me suscite en tant qu'existant par la médiation des autres, en m'appréhendant comme autre que les autres. «Je ne puis me penser moi-même comme existant qu'en tant que je me conçois comme n'étant pas les autres; donc comme autre qu'eux» (EA 151)[3].

La quête de l'être, d'une part, la méditation sur la réalité singulière de l'autre, d'autre part, jalonnent sans défaillance l'itinéraire de la pensée marcélienne. «Lorsque je tente de considérer celui-ci dans son ensemble», écrit-il, «je suis forcé de constater qu'il a été dominé par deux préoccupations qui peuvent d'abord sembler contradictoires, et dont l'une s'est d'abord traduite beaucoup plus directement dans mon oeuvre dramatique que dans mes essais spéculatifs, l'autre s'exprimant dans le régistre métaphysique, mais restant présente au moins à l'arrière-plan de toutes mes pièces, presque quelles qu'elles soient. Celle-ci, c'est ce que j'appellerai l'exigence de l' ê t r e; celle-là, c'est la hantise d e s ê t r e s saisis dans leur singularité et en même temps atteints dans les mystérieux rapports qui les lient» (RI 192-3)[4]. Ces deux quêtes, de l'être et des êtres, ne sont donc pas fortuitement juxtaposées comme deux régions totalement indépendantes de l'activité créatrice de l'au-

---

1. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948, p. 159. «Es gehört zu dem, was ich bin, u n t e r a n d e r e n z u s e i n» (G. Marcel, *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt a/Main 1964, p. 74). Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 113 sq. Karl Jaspers dit dans son propre langage : «Miteinandersein», «Zueinandersein».

2. «L'idée de l'autre, ce n'est plus l'autre en tent qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation» (EA 155). Cf. HV 21.

3. Ce primat de l'existence de l'autre, par rapport auquel la mienne m'apparaît comme seconde et dérivée, suggère à Gabriel Marcel l'interprétation suivante du cogito: «En pensant, je prends du recul par rapport à moi; je me suscite moi-même en tant qu'autre, et surgis par suite comme existant» (Ibid.). Cf. ME I 101.

4. Cf. G. Marcel, *Le secret est dans les îles*, Paris 1967, p. 9.

teur, mais liées organiquement entre elles, de telle sorte que la reconnaissance de l'être individuel constitue une véritable introduction à l'ontologie. «Plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être» (RI 193)[5]. C'est ce qu'exprime de façon concise et abrupte la formule: «Le métaphysique, c'est le prochain»[6].

Par là s'éclaire le lien d'intime solidarité et de profonde unité qui existe entre le théâtre et la philosophie de Gabriel Marcel, comme il l'a lui-même expliqué à maintes reprises[7]. En effet, le théâtre tient «en alerte la réflexion du philosophe» [8] et actualise sa pensée (DH 9), la philosophie stimule et alimente l'imagination du dramaturge, en mettant à nu les articulations profondes de l'expérience; le théâtre repose sur une intuition immédiate qui devient vie de personnages concrets, la philosophie sur une démarche de réflexion laborieuse, progressive, tendant à médiatiser l'immédiat initial, et qui devient discours cohérent. Le personnage, l'«autre», surgit dans une sorte de «présentification» (Vergegenwärtigung) fulgurante et «s'impose à moi, s'empare de moi, devient un centre autour duquel s'organisent non pas à proprement parler des images, mais disons plutôt des schèmes dynamiques qui tendent à devenir langage» [9], le concept est forgé à la suite d'un cheminement discursif sinueux. Le théâtre dote de vie frémissante qui déborde les contours conceptuels ce qui ne peut être formulé que de façon allusive et approximative sur le plan spéculatif[10]. La même intention anime le dramatique et le réflexif: l'éclairement de l'existentiel, la saisie de l'expérience dans ce qu'elle a de plus vivant et de plus singulier, en vue d'une approche concrète de l'ontologique.

Le thème de l'autre amorce chez Gabriel Marcel une dialectique ascensionnelle qui culmine dans l'affirmation de la foi: autrui, toi, fidélité, constituent autant d'étapes décisives de cet itinéraire. «En simplifiant beaucoup, mais sans, je crois, fausser l'essentiel, je dirai d'une part que la foi s'est éclairée pour moi à partir du moment, où j'ai pensé directement la fidélité; et d'autre part, que la fidélité s'est éclairée à mes yeux à partir du t o i» (RI 194).

---

5. Cf. ME II 20. HV 192.

6. Roger Troisfontaines, SJ., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, T. II, Louvain/Paris 1954, p. 7. Xavier Tilliette, *Philosophes contemporains*, Paris (Coll. «Textes et études philosophiques») 1962, p. 36.

7. Voir par exemple: PI 13 sq. DH 8. *Le secret est dans les îles*, p. 7 sq. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, Paris (Coll. «Présence et Pensée») 1968, p. 51 sq.

8. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 163.

9. *Le secret est dans les îles*, p. 11.

10. Ibid. p. 10.

Nous pressentons déjà ce que peut être l'autre appréhendé dans sa spécificité irréductible. Cernons-le d'abord négativement, en considérant ses formes dégradées, ce qu'il n'est pas : l'autre-suscitateur du moi, le «lui»-objet qui alimente le savoir, le «on» anonyme de l'opinion impersonnelle et de la pensée en général.

Dans le premier cas, l'autre n'est pris en considération que dans la mesure où il devient la référence du moi, son tremplin, son résonateur, son amplificateur (HV 17). Le moi qui s'appréhende comme centre de l'univers a besoin de l'autre pour qu'il lui renvoie l'image avantageuse de soi et l'affirme dans le rôle qu'il s'attribue. Cet autre mis au service de l'égolâtrie, de l'idolâtrie du moi, est une entité interchangeable, forgée en fonction du moi, «le médium provisoire, et comme accessoire, à travers lequel je parviens à me former une certaine image, une certaine idole de moi-même» (HV 21). Toute prétention, toute revendication, toute ambition se définissent en dernière analyse par rapport et contre l'autre qui n'est là devant soi que pour les aiguillonner et les exacerber. L'individualisme, pourrait-on dire, s'édifie sur cet esprit de confrontation constante et de lutte sournoise entre le moi et l'autre. Dans cette perspective, l'autre m'affirme tout en me contestant, il alimente ma volonté d'affirmation en s'y opposant du simple fait qu'il existe[11].

Ensuite, l'autre traité comme «lui» est du même coup exilé dans le désert de l'objectivité. Il devient par là une absence, une entité figée dans l'inertie de l'objet. «Lorsque je détermine un autre comme l u i, je le traite comme essentiellement absent; c'est son absence qui me permet de l'objectiver, de raisonner sur lui comme sur une nature ou sur une essence» (RI 48, JM 137). Ainsi immobilisé dans l'inertie, il devient source de connaissances, mine de renseignements; il est ce dont il est question dans le discours, le tiers du dialogue engagé entre moi et toi ou entre moi et moi-même (JM 137, 316, 320), c'est-à-dire le tiers de la r e l a t i o n t r i a d i q u e qu'institue toute démarche cognitive, comme l'a remarqué Royce[12].

Je puis ainsi me livrer sur le «lui» à toutes sortes d'opérations relevant de la pensée réductrice, le cerner par le jugement[13], le classer, le répertorier. «Le répertoire, c'est le l u i» (JM 175, 197). Mais par là la singularité de l'autre se trouve abolie. Je ne puis l'interpeller, nouer des relations per-

---

11. Voir à cet égard l'étude sur Moi et autrui, in HV 15-35.

12. Ibid. 145, 155, 162, 316, RI 53. Cf. ME II 17.

13. «Le jugement porte essentiellement sur un l u i, sur quelque chose qui est censé être 'catégorisable'» (JM 162). Cf. EA 220.

sonnelles avec lui, car il est l'absent, celui à qui je ne m'adresse pas, l'objet qui ne tient pas compte de moi[13a].

Enfin, les «autres» pris collectivement, le «on», le «Man» qui véhicule l'opinion publique, la masse anonyme, la pensée abstraite, sont autant de formes évanescentes de l'autre dissous dans le collectif. Le «on» qui a également retenu l'attention de Heidegger[14], «est anonyme, il est sans visage. Il est en quelque manière insaisissable; je n'ai pas de prise directe sur lui, il se dérobe, il est par essence irresponsable. Il est en un certain sens le contraire même d'un agent. Sa nature — a-t-il une nature? — a quelque chose de contradictoire comme celle d'un fantôme. Il s'affirme comme un absolu — et il est le contraire même d'un absolu... En réalité le o n est une pensée déchue, une non-pensée, une ombre de pensée. Mais je constate que ce fantôme est à l'horizon de ma conscience, et l'obscurcit; il me cerne, il risque de me cerner de toutes parts» (RI 146, PST 126). Bien plus, il empiète sur moi, j'en suis littéralement envahi, dans la mesure où je le fais mien et le reflète; je participe en réalité au «on» pour autant que je reprends à mon compte les opinions diffuses autour de moi et les débite comme étant miennes (RI 147)[15].

Corrélativement, l'individu se définit par rapport au «on»: il est l'élément atomique du «on», «l e o n à l ' é t a t p a r c e l l a i r e. L'individu n'est qu'un élément statistique—et d'autre part il n'y a de statistique possible qu'au plan du o n. Je dirai encore que l'individu est sans regard, sans visage. C'est un spécimen, un grain de limaille» (RI 151, HV 25). L' individu, c'est l'élément constitutif de la masse, obtenu par nivellement et stylisation de la personne. L'agrégation des individus forme la masse, la foule, qui est en quelque sorte le «on» quantitatif, dynamisé, en tant qu'il est considéré comme porteur de puissance. Dans la masse l' autre abdique son unicité, il se dépersonnalise, il perd son visage pour s'abriter derrière le masque amorphe d'un ensemble chaotique. Il devient une quantité infime qui n'a d'importance que dans et par la masse.

Le «on», c'est également la pensée abstraite, la raison universelle. «La pensée en général, c'est le o n; et le o n c'est l'homme de la technique, de même que c'est le sujet de l'épistémologie, lorsque celle-ci considère la connaissance comme une technique, et c'est, je crois, le cas chez Kant» (EA 182). La pensée en général, «das Denken überhaupt»[16], c'est le cogito cartésien, la raison

---

13a. Ibid. 223, 254, 278, 306. Cf. RI 48.

14. *Sein und Zeit*, 126-130: «Das alltägliche Selbstsein und das Man». Cf. PST 126. G. Marcel, *Autour de Heidegger*, in «Dieu vivant», n° 2, août 1945, p. 93.

15. Cf. HV 68.

16. Cf. JM 227.

à l'oeuvre dans la science et la technique, l'esprit universel qui fonde le droit et les institutions sociales. Ce «on», c'est l'«humanité» de l'homme dont l'homme particulier, l'autre, n'est qu'un véhicule contingent. Dans la pensée abstraite, je ne rencontre pas l'autre, mais l'«essence» de l'autre, «les caractéristiques universelles de l'être humain», c'est-à-dire son schéma abstrait que l'autre en tant qu'autre vient remplir secondairement de son épaisseur charnelle[17].

Ces formes de l'autre sont donc d'une part l'objectivation de l'autre et sa relégation dans l'univers des choses, d'autre part son immersion et sa dilution dans l'anonymat du collectif et de l'abstrait. Ce sont là des opérations réductrices commandées par la position du moi comme principe nomothétique suprême. Le «lui» et le «on» sont rapportés au moi, gravitent autour du moi dont ils reçoivent leur réalité fictive[18]. Car c'est le moi qui, centré sur soi, schématise l'autre en «lui» et les autres en «on».

Par contre, l'autre saisi comme inexhaustibilité concrète émerge comme visage unique de l'objectivité du «lui» et de l'anonymat du «on»[19]. Il surgit du désert de l'objectif comme personne singulière, il rompt l'absence du «lui» et du «on» par delà toute explication rationnelle. Il se révèle à moi comme t o i dans la rencontre[20], en faisant éclater mon armature catégoriale. Ainsi s'effectue le passage de la dialectique à l'amour (RI 49, JM 145), «où la transcendance prend l'aspect de la dilection» (RI 99). C'est ce «toi» de l'amour qu'interpelle l'espérance.

2. «J' e s p è r e e n t o i».

Le toi transcende infiniment non seulement le lui du savoir objectif et le on de la pensée impersonnelle, mais également le toi des premières analyses marcéliennes, c'est-à-dire le toi de la relation question-réponse[21]. Ce toi n'est en effet qu'un pseudo-toi, qu'un répertoire de réponses possibles, c'est-à-dire enfin de compte un avoir dans lequel je puise, un pur et simple lui (JM 215)[22].

Le toi véritable, par contre, se détache sur le monde réifié des autres

---

17. Cf. JM 207.
18. Cf. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 123.
19. Cf. DH 170.
20. Voir RI 20. PA 270-271. ME I 152-154. EA 311. HP 70.
21. Voir JM 138 sq., 157, 196. RI 46, 48. Cf. *Le secret est dans les îles*, p. 197 («L'émissaire»).
22. Cf. RI 71.

comme l'unique et l'irremplaçable, comme l'être particulier qui se révèle globalement dans toute sa réalité singulière, dans toute sa plénitude indécomposable; il ne remplit aucune fonction par rapport au moi, il est tout simplement dans un surgissement originel[23].

En tant que tel, il ne peut être atteint par aucune démarche cognitive, par aucune «nomination», par aucune «évocation» notionnelle: ce sont là des opérations réductrices qui le convertissent inévitablement en lui. Sa seule atteinte adéquate, c'est l'invocation[24]: «Je t'appelle, sois avec moi» (JM 245, 169). Nous sommes ici par delà tout processus dialectique, dans une zone où le jugement caractéristique n'a aucune prise[25]. «Le toi est à l'invocation ce que l'objet est au jugement» (JM 277, 196). Mais, par un renversement paradoxal, l'invocation est suscitée par le toi, elle est dans ce cas la réponse du je à l'appel lancé par le toi, qu'est le toi (RI 72-73)[26].

Le toi apparaît ainsi comme n'étant que pour et par l'amour dans l'univers duquel peut retentir l'invocation. «L'amour surgit comme invocation, comme appel du je au je» (JM 217). Par amour il faut entendre ici aussi bien le lien amoureux (ἔρως), que l'amitié (φιλία), que la charité (ἀγάπη), que l'amour paternel et filial[27].

L'amour n'est pas une donnée objective; il est l'«absolu concret» (RI 133, 179, EA 16), qui ne se prête nullement à la réduction épistémologique (JM 294, PA 269). En effet, une «épistémologie de l'amour»[28] paraît une «contradictio in terminis». L'épistémologie se fondant essentiellement sur le rapport sujet-objet, dans sa perspective «l'amour apparaît presque inévitablement comme une certaine attitude contingente adoptée par le sujet en face de l'objet» (JM 294)[29]. Mais par là sa spécificité se trouve abolie, il ne se reconnaît plus dans cette schématisation objectivante. Traiter de l'a-

---

23. Dire le toi, c'est encore retomber subrepticement dans le domaine du lui: «Il est absurde de parler du «toi» et de prendre ainsi substantivement ce qui est au fond la négation même de toute substantialité...; je détache au sein du nous l'élément «non-moi» et l'appelle le «toi». Automatiquement cet élément tend à prendre figure de lui» (JM 293-294).

24. Voir JM 169-171, 196, 254, 273-274. RI 48, «L'invocation, c'est une adhésion, une adhérence, une participation à une réalité, mais par cette adhésionemême, par cette participation active, la réalité est transformée» (Jean Wahl, *Vers le concret*, Paris 1932, p. 252).

25. Sur le «jugement en toi», voir JM 155, 156. Cf. EA 220.

26. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 183. G. Marcel, *De l'audace en métaphysique*, «Revue de métaphysique et de morale», juillet-octobre 1947, pp. 242-243.

27. Voir ME II 151, 158, 156, 172. PI 186. G. Marcel, *Structure de l'espérance*, in *Espoir humain et espérance chrétien*, Semaine des intellectuels catholiques, Paris 1951, p. 52.

28. P. Ricoeur, *GabrielMarcel*, p. 168.

29. Cf. PA 269.

mour, c'est le considérer de l'extérieur comme une grandeur objective, c'est essayer de le décomposer en ses éléments constitutifs. Mais l'amour n'est pas p o u r la raison dissociatrice, il est p o u r l'amant; et pour celui-ci tout dénombrement des caractères et des qualités de l'être aimé est incommensurable avec sa réalité concrète : l'amour e s t l à globalement, par delà le conceptualisable et l'explicable[30]. «Si ... je participe à l'amour, je ne tenterai plus de le faire entrer dans mes cases logiques : tout au contraire c'est moi-même tout entier que je refondrai pour pénétrer en lui; je ne le subordonne pas, je me subordonne à lui» (JM 227). «Pour l'amant, l'amour est logiquement antérieur à toute réduction possible» (JM 228).

Connaissance et amour[31] diffèrent donc foncièrement, si connaissance désigne l'habituelle démarche rationnelle qui objective et réduit l'autre au même; l'amour, expérience rationnellement incirconscrite du toi aimé, s'oppose radicalement à la connaissance, dissection notionnelle et critique. Mais si par connaissance on entend «saisie réelle», «atteinte véritable», l'amour e s t une connaissance parfaite et adéquate. «La réalité de l'être aimé est essentielle dans l'amour... En ce sens il est vrai de dire, peut-être, que l'amour seul est une connaissance réelle, il est légitime de rapprocher l'amour de la connaissance adéquate, c'est-à-dire que pour l'amour et pour l'amour seul, l'individualité de l'aimé ne se disperse pas, ne s'effrite pas en je ne sais quelle poussière d'éléments abstraits. Mais d'autre part cette réalité de l'aimé ne peut être maintenue que parce qu'elle est posée par l'amour comme transcendante à toute explication, à toute réduction. En ce sens il est vrai de dire que l'amour ne s'adresse qu'à ce qui est éternel, il immobilise l'être aimé au-dessus du monde des genèses et des vicissitudes. Et par là l'amour est la négation de la connaissance, qui ne peut qu'ignorer toute transcendance... L'amour doit s'apparaître à lui-même comme une connaissance parfaite,... il e s t une connaissance parfaite. Il n'en reste pas moins que pour la réflexion il s'en distingue nécessairement et ne peut se définir que comme au delà de toute connaissance» (JM 63)[32]. «L'amour porte sur ce qui est au delà

---

30. Voir JM 63, 226, 227. «L'être que j'aime n'a pas pour moi de qualités; je le saisis comme totalité, c'est pourquoi il est réfractaire à la prédication» (Ibid. 157).

31. Voir à ce sujet: Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel*, Paris (Coll. «Bibliothèque des Archives de philosophie», 7e section Philosophie contemporaine) II, 1958.— Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris (Coll. «Philosophes de tous les temps», n° 22) 1966, pp. 24-44 : «Connaissance objective de l'homme et amour».

32. «Aimer n'est pas connaître adéquatement; il se peut que l'amour dispense une connaissance privilégiée, mais il la précède, comme il précède aussi l'évaluation» (Ibid. pp. 216-217). HV 29.

de l'essence... L'amour en ce sens va au delà de tout jugement possible, car le jugement ne peut porter que sur l'essence; et l'amour est la négation même de l'essence» (JM 64).

L'amour apparaît ainsi, par delà le connaissable, comme une «donnée» non-objective qui se laisse appréhender comme «p r é s e n c e englobante, c'est-à-dire comme proximité vertigineuse, être-avec, coesse indicible[33]. Le terme de présence vise une expérience d'ordre mystique plutôt qu'un contenu intelligible[34], un dévoilement plutôt qu'une relation conceptuellement saisissable. Le recul du moi jugeant, évaluant, par rapport à son objet est ici supprimé. «Quand je dis qu'un être m'est donné comme présence ou comme être (cela revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est une présence), cela signifie que je ne peux pas le traiter comme s'il était simplement posé devant moi; entre lui et moi se noue une relation qui en un certain sens déborde la conscience que je suis susceptible d'en prendre; il n'est plus seulement devant moi, il est aussi en moi; ou plus exactement ces catégories sont surmontées, elles n'ont plus de sens. Le mot influx traduit, bien que d'une façon beaucoup trop spatiale, trop physique, l'espèce d'apport intérieur, d'apport par le dedans qui se réalise dès le moment où la présence est effective» (PA 291, DH 8)[35]. Ainsi se crée une «unité vivante» (RI 49)[36], une «unité sentie» (JM 169), un «milieu vital» (RI 52), une symbiose, c'est-à-dire un «n o u s»[37] où le moi et le toi communiquent dans une «indistinction féconde» (RI 52)[38]. Le moi et le toi se fondent en quelque sorte sans se perdre dans une communion supra-personnelle et s'enrichissent mystérieusement par une appartenance réciproque (RI 132-3) qui, loin d'être une abolition de

---

33. Sur la notion de *présence*, voir : JM 293; 321. EA 118-119, 166, 220. PA 263, 288-292. RI 200 sq. PI 121-122. ME I 220 sq. PI 181-193 : «Présence et immortalité». Roger Troisfontaines, *La notion de présence chez Gabriel Marcel*, in *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, Paris (Coll. «Présences») 1947, pp. 203-267. Josep Chenu, *Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique*, Paris 1948, pp. 169-178 (Théâtre et présence). Sur la notion d' *avec*: PA 292. JM 169. ME I 193. ME II 12. DH 62. Cf. Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris (Coll. «Textes et études philosophiques») 1953, pp. 91-92.

34. «La présence ne peut être au fond qu'invoquée ou évoquée, l'évocation étant en somme d'essence magique» (ME I 224).

35. A rapprocher du terme «influx» l'expression «afflux d'être» utilisée à propos de la grâce (HP 69-70).

36. «Structure de l'espérance», op. cit. p. 52.

37. Voir JM 146, 170, 171, 294. PI 159-160. HV 89. ME II 98.

38. «Toi-même! Lui-même! Où commence une personnalité?.. Ne crois-tu pas que chacun de nous se prolonge dans tout ce qu'il suscite?», dit Claire dans le *Quatuor en fa dièse*, Paris 1925, p. 190. ME I 197. Cf. G. Marcel, *Auf der Suche*, p. 82.

la distinction personnelle, en est au contraire la surélévation et comme la promotion ontologique. «Notre» amour est une «μέθεξις», une participation out dans un autre langage, moins mystique et plus abstrait, un rapport dyadique (RI 53, 64, JM 155), une intersubjectivité[39].

Au sein du nous le moi est comme transfiguré; l'amour opère son «décentrement», sa «décompression», il n'est plus le moi avare de la possessivité, mais le moi-don-de-toi. C'est la notion de disponibilité[40] qui exprime cette «dépréoccupation de soi»[41], cette dilatation spirituelle du moi qui devient accueil de la présence du toi. La disponibilité, c'est la perméabilité au toi qui rend possible la communion authentique. L'amour «implique... la libération du je, qui, loin de se poser comme essence jaillit comme amant» (JM 217). «On est conduit par là à se demander si l'intimité ne consiste pas toujours à briser l'écorce personnelle, si elle n'est pas une participation à une vie plus vaste au sein de laquelle certaines distinctions s'abolissent» (JM 294). Ce «déverrouillage de soi»[42] est le passage du clos à l'ouvert, une «déhiscence spirituelle» du moi en présence du toi, sa véritable croissance ontologique. En ce sens, le moi n'atteint sa pleine stature que dans le nous par la médiation spirituelle du toi (HV 66, ME II 11-12).

Il apparaît ainsi que l'amour en tant que plein épanouissement de la personne, est une véritable «épiphanie de l'être», une «ontophanie»[43]. Dans sa présence, expérience hors série qui enrichit du dedans, c'est l'être qui émerge comme réalité irradiante et incirconscrite (EA 148). L'amour est une «prise de l'être sur nous» (PA 289)[44], réfractaire elle-même à toute prise de la connaissance, «la donnée ontologique essentielle» (EA 244, 16). En ce sens, être, c'est aimer, «esse est coesse»[45]. La réflexion marcélienne pointe ici non pas vers une épistémologie de l'amour, mais selon la juste formule de Pietro Prini, vers une «ontologie de l'invocation»[46].

Mais dans l'expérience de l'amour il n'y a pas d'apaisement et d'achè-

---

39. «Structure de l'espérance», op. cit. 52. ME I 193 sq., 223. ME II 12 sq., 156, 157, 171. DH 8, 61, 191. PI 121, 188-189. P. Ricoeur - Gabriel Marcel, *Entretiens*, pp. 63-64, 122-124. *Auf der Suche* p. 77. PST 68.

40. Voir HV 28, 31. EA 107. PA 292-294. RI 54-80 : «Appartenance et disponibilité», 119. ME I 178. Pietro Prini, op. cit. 119-120. Otto Friedrich Bollnow, *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*, 2. Aufl., Stuttgart 1955, pp. 48-50 : «Die Tugend der Verfügbarkeit. Gabriel Marcel».

41. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 297.

42. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 162.

43. Cf. JM 202.

44. Cf. EA 244. G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951, p. 140.

45. Pietro Prini, op. cit. 110. «Être, c'est être aimé» (ME II 61). Cf. ME II 12.

46. Pietro Prini, op. cit. 87-112.

vement. L'amour se porte au delà de lui-même, tend perpétuellement à se transcender dans une expérience plus accomplie, dans une présence plus présente. Il s'invente sans cesse, car il est nouveauté pure, création inépuisable (JM 217). «Jamais assez, toujours davantage, toujours plus près» (RI 99, JM 146 n. 2, PI 71), telle est la devise de l'amour, qui exprime l'inachèvement au coeur même de sa plénitude. C'est par là que l'amour fait jaillir l'espérance comme assurance de sa permanence et de son accomplissement. En effet, au toi de l'amour je peux dire «j'espère en toi» au même titre que «je t'aime». Je n'aime pas seulement ce qui s'offre à ma dilection dans l'immédiat, mon amour est inconditionnel et englobe de ce fait son avenir. «Notre» amour n'est pas un état statique, mais un «renouvellement absolu» (JM 217), ouverture sur des «possibilités infinies» (ME II 157, JM 157), et recouvre une impérieuse exigence de perdurabilité. En ce sens «l'amour et l'espérance ne font qu'un»[47]. L'espérance, c'est l'affirmation de la croissance et de la pérénnité de l'amour, l'assurance de l'indéfectibilité de sa présence qui transcende les vicissitudes de la contingence[48].

Espérer en l'amour, c'est donc assumer son rythme de maturation temporelle, c'est promouvoir sa créativité. «Aimer un être, c'est attendre de lui quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible; c'est en même temps lui donner en quelque façon le moyen de répondre à cette attente. Oui, si paradoxal que cela puisse paraître, attendre, c'est en quelque façon donner; mais l'inverse n'est pas moins vrai : ne plus attendre, c'est contribuer à frapper de stérilité l'être dont on n'attend plus rien, c'est donc en quelque manière le priver, lui retirer par avance—quoi exactement, sinon une certaine possibilité d'inventer ou de créer? Tout permet de penser qu'on ne peut parler d'espérance que là où existe cette interaction entre celui qui donne et celui qui reçoit, cette commutation qui est la marque de toute vie spirituelle» (HV 66-67)[49]. Espérer en toi signifie ainsi être patient envers toi, faire confiance à ton processus d'épanouissement en l'épousant de l'intérieur. «La patience... est simplement un laisser-faire, ou un laisser-être, mais pour peu qu'on pousse assez loin l'analyse, on découvre que ce laisser-faire ou ce laisser-être, parce qu'il est au delà de l'indifférence, parce qu'il implique un subtil respect de la durée ou de la cadence vitale propre à l'autre, tend à exercer sur ce dernier

---

47. «Structure de l'espérance», op. cit. 55, 56. HV 89, 59, 78. PI 145. DH 192. PST 741 «Liebe und Hoffnung sind nicht zu trennen. Für ein Wesen ohne Liebe ist keine Hoffnung möglich, sondern nur Begierde und Ehrgeiz» (*Auf der Suche*, p. 78) Cf. *I Cor.* 13,7: «(Ἡ ἀγάπη) πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει».

48. Cf. JM 63.

49. Cf. «L'émissaire», scène IV: «Je ne peux rien tout seul... il faut que quelq'un me fasse la charité... de ne pas désespérer de moi» (*Le secret est dans les îles*, p. 259).

une action transformante» (HV 54). Espérer en toi, c'est te faire crédit sans conditions, c'est-à-dire en fin de compte croire en toi[50]. L'espérance, nourrie de l'expérience actuelle, anticipe hardiment sur ce que l'avenir révélera, ce qui est constituant le gage de ce qui sera[51]. Ainsi espérer en toi, c'est t e conférer la plénitude de ton être.

Mais s'il en est ainsi, l'espérance suscite le toi comme l i b e r t é : en affirmant globalement toutes ses possibilités, elle constitue un appel à la libre actualisation du toi, et par là elle est libératrice. «En traitant l'autre commetoi, je le traite, je le saisis comme liberté;... Bien plus je l'aide en quelque sor- te à être libéré, je collabore à sa liberté — formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l'amour ne cesse de vérifier» (EA 154, HV 67)[52].

Pour autant que l'espérance affirme le permanent sous-jacent au flux discontinu de la temporalité, elle est f i d é l i t é[53]. Celle-ci n'est pas un conformisme exsangue à l'égard d'un ordre abstrait ou d'un principe, pas plus qu'elle n'est un attachement obstiné à soi-même. «Elle est... la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence inerte ou formelle d'un pur v a l a b l e, d'une loi» (EA 173-74, 138)[54]. Ce permanent ontologique ne peut être que la présence du toi (PA 287, EA 139). En ce sens la fidélité «c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence — de sa vertu qui consiste à être une incitation mystérieuse à créer» (PA 288). C'est par là qu'elle est c r é a t r i c e. Etant la négation aussi bien de l'instantanéisme phénoméniste des états psychiques qui ne peut fonder qu'un «anarchisme cohérent» (RI 209), que du formalisme rigide de la volonté qui ne peut engendrer que la constance par rapport à soi[55], la fidélité est essentiellement promesse, serment, engagement actif envers son «objet»[56].

50. Voir JM 216, 274. EA 107. PI 71. RI 176 sq. ME II 63.

51. «Je ne l'aime pas à cause de ce q'il est, j'aime ce qu'il est, parce que c'est lui, j'anticipe donc hardiment sur tout ce que pourra me livrer l'expérience, sur tous les prédicats où celle-ci se déposera» (JM 217).

52. «L' amour est l'acte par lequel une pensée se fait libre en pensant une liberté» (JM 64). G. Marcel, *Fragments philosophiques, 1909-1914*, Louvain/Paris (Coll. «Phisolophes contemporains. Textes et études» n° 11) 1962, p. 97.

53. Voir PA 287-292. EA 16, 55-80, 138-139, 173-174. HV 128, 173-185 : «Obéissance et fidélité». RI 192-225: «La fidélité créatrice».

54. Voir encore PA 287. HV 210. PI 152.

55. «La constance peut être regardée comme l'armature rationnelle de la fidélité» (RI 200).

56. Voir EA 56 sq. HV 183. RI 205.

Mais, corrélativement et en sens inverse, elle est comme suscitée et aimantée par l'être qui se dévoile dans la présence: à la racine de la fidélité il y a une «prise de l'être sur nous»[57]. Considérée sous cet angle, la fidélité se transmue en réponse libre à la prise de l'être, en témoignage et attestation créatrice[58]. Elle accueille librement le don de la présence, à la perpétuation duquel elle s'engage à collaborer activement. Réceptivité et activité ne font ici qu'un. «La fidélité créatrice consiste à se maintenir activement en état de perméabilité; et nous voyons ici s'opérer une sorte d'échange mystérieux entre l'acte libre et le don par lequel il lui est répondu» (PA 291).

La fidélité créatrice, pourrait-on dire, c'est la figure m i l i t a n t e de l'espérance qui transcende le décousu du temps, en s'engageant à perpétuer la présence et à ne pas remettre en question le crédit accordé. La fidélité, c'est l'indéfectibilité du j e aimant qui fait pendant à la présence indéfectible du toi aimé. L'amour suscite symétriquement ces deux présences qui s'appellent et se nourrissent dans une réciprocité féconde.

A ce stade de l'analyse une grave question surgit inévitablement: que devient l'amour en tant qu'expérience ontologique devant la réalité irrévocable de la mort qui semble être l'ultime vérité de tout lien humain et frapper de nullité toute exigence de pérennité? N'est-il pas tributaire de la corruptibilité inhérente à notre insertion dans le monde, n'est-il pas en définitive condamné à l'échec total, à la chute dans le néant? Comment dès lors prendre au sérieux son exigence de perdurabilité?

C'est autour de ce poignant problème qu'a gravité tout le développement intellectuel et spirituel de Gabriel Marcel[59]. «Le problème, le seul problème essentiel, écrit-il, est posé par le conflit de l'amour et de la mort» (PI 182)[60]. Celle-ci, en effet, ne révèle toute sa réalité terrifiante ni comme m a propre mort, ni comme l a mort-événement objectif, mais en tant qu'elle est la mort de l'être aimé, t a mort[61].

---

57. Voir EA 63, 60, 64. PA 289. Cf. PA 16: «expérience d'une r e m i s e».

58. Voir EA 138-139, 143, 144, 314-316, 174. HV 185, 297. ME II 127-146: «Le témoignage». PST 265 sq. G. Marcel, *La parole est aux saints*, in Madeleine Deguy, *Les condamnés*, Paris 1946, p. 20 sq.

59, Cf. PI 132.

60. Voir à ce sujet: HV 189-214 : «Valeur et immortalité». ME II 147-166: «La mort et l'espérance». PI 181-193: «Présence et immortalité». *Auf der Suche*, p. 66-86: «Tod und Unsterblichkeit». Cf. Michel Brulé, *La notion de la mort dans la philosophie contemporaine française de l'existence: Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre*, Paris, 1966 (thèse dactyl. 3ème Cycle).

61. «Ce qui compte, ce n'est ni ma mort, ni la vôtre, c'est celle de qui nous aimons», répondit Gabriel Marcel à Léon Brunschvicg qui lui reprochait, au Congrès de Philosophie

Or, c'est précisément l'amour lui-même qui donne la riposte ontologique au néant de la mort, de t a mort. «Aimer un être, c'est lui dire : Toi, tu ne mourras pas», dit un personnage de «Le mort de demain»[62]. Dans la perspective marcélienne, ce n'est pas là un simple voeu, un optatif relevant d'un «wishfull thinking»[63], ce n'est pas non plus l'énonciation d'une vérité abstraite et universelle, mais bien l'expression d'une assurance prophétique, celle de l'espérance invincible : «Même quand je ne puis ni te toucher, ni te voir, je le sens, tu es avec moi, ce serait te renier que de n'en être pas assuré»[64]. La mort n'a effectivement de prise que sur ce qui en toi participe de l'objectivité, sur ce qui est un c e l a, une chose, mais elle n'atteint nullement cet inqualifiable par quoi tu es toi pour moi, présence inspécifiable. Celle-ci, lorsque l'amour n'est pas possessif, mais o b l a t i f (PI 186)[65], se maintient en moi, parfois même plus intense et plus enrichissante, par delà et malgrè les altérations visibles et les vicissitudes de l'objectivité (HV 41)[66]. Il ne faut pas dire qu'il s'agit là de la survivance en moi d'une effigie mentale de l'être disparu, d'une image résiduelle de l'existence révolue, nimbée de tendresse : ce ne sont là que des éléments médiateurs, des représentations évanescentes qui signifient et jalonnent le souvenir de l'être aimé qui n'est plus là[67]. Mais «le souvenir est vraiment le mode selon lequel une réalité me demeure présente, c'est en lui et par lui qu'elle transcende sa contingente, sa spécieuse disparition. En ce sens, le souvenir est un gage, et peut-être sommes-nous fondés à nous demander si dès lors il n'est pas aussi une promesse, si une réflexion éclairée par la foi n'est pas conduite à reconnaître en lui les prémices de cette réintégration plénière du réel qui est au fond l'objet propre de l'espérance. S'il en était vraiment ainsi, il faudrait savoir découvrir par delà

---

de 1937, d'attacher trop d'importance à sa propre mort (PI 182). D'autres références à cette discussion : HV 192, 205. ME II 152. *Auf der Suche*, p. 75. RI 198. PST 190, 308-309. Cf. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 61.

62. In *Trois pièces*, Paris 1931, p. 161. Cf. EA 137 n. 1. HV 205. ME II 62, 154. PI 38. «L'amour veut l'éternité de son objet» (JM 133, 63).

63. *Auf der Suche*.. 77. DH 184. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 42.

64. Voir PA 292. ME II 155. PI 191. *Auf der Suche*, p. 77.

65. Cf. l'amour possessif chez Proust: HV 78-79. RI 99-100. EA 152-153. ME I 114. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel*, p. 171.

66. «Lorsque je pense à lui d'une certaine façon — avec tendresse, avec recueillement — il s'émeut en moi comme une vie plus riche, plus profonde, à laquelle je sais qu'il participe. Cette vie, ce n'est pas moi, ce n'est pas lui non plus : c'est nous deux», dit Edith dans «L'insondable» (PI 231). — Le thème de la présence d'un toi disparu est également central dans «l'iconoclaste», «La chapelle ardente», «Le dard», «Le signe de la croix» (Cf. *Auf der Suche*, p. 81).

67. Voir PA 289. HV 209. PI 151, 153, 115.

l'intentionalité manifeste du souvenir qui nous porte vers ce qui fut, une intentionalité plus secrète, mais complémentaire, qui vise l'articulation d'une réalité omniprésente et d'une destinée qui a conscience d'excéder en tous sens ses limites apparentes»[68].

Le souvenir est donc sous-tendu par un indéfectible ontologique, irréductible à une essence[69], mais qui ne se maintient comme tel qu'à la faveur d'une fidélité créatrice et d'un engagement actif de ma part, par rapport auxquels il apparaît comme réponse. L'indéfectibilité de la présence dépend ainsi de moi, et en ce sens elle peut être intermittente[70], exposée à ma trahison et à mon refus. Derrière la présence, en effet, à chaque instant, se profile l'ombre du reniement, la tentation du désespoir qui incite à apposer sur la mort le sceau de l'irrévocable. Dans cette perspective, la mort apparaît non pas comme un événement objectif, mais comme «épreuve de la présence» (PA 289)[71]. Mais, s'il en est ainsi, la mort n'est pas véritablement une réalité immuable, confinée dans les limites du fait objectif qu'elle produit : «elle est ce qu'elle signifie» (PA 289)[72], et cette signification lui est conférée par la liberté qui peut, o u b i e n la sanctionner comme événement ultime, en se trahissant par là elle même, o u b i e n, la refuser en bloc, et devenir par ce refus même adhésion, amour, «contrepoids ontologique de la mort»[73].

C'est donc par une interprétation créatrice que la mort est dépouillée de sa réalité terrible, qu'à la limite elle devient de la vie. Gabriel Marcel, optant hardiment pour une évaluation positive de la mort, n'hésite pas à reprendre à son compte les paroles de Rilke : «La mort est le côté de la vie qui n'est pas tourné vers nous et que nous n'éclairons pas»[74], la «phase nocturne de la vie» (HV 105).

---

68. Gabriel Marcel, *L'horizon*, Paris, Aux Etudiants de France, 1945, pp. 187-188 (Postface). HV 212. RI 195-196. «Le A n d e n k e n est magique en son fond;... il va à l'être même p a r d e l à les intermédiaires dits psychologiques» (EA 43). Cf. Jean Wahl, *Vers le concret*, p. 269.

69. Voir HV 209-210. PI 152-153.

70. Voir HV 210. PI 152-153.

71. Cf. PI 40. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 61.

72. Cf. «Structure de l'espérance», op. cit. 48. «La réalité ou la portée de la mort n'est pas indépendante de la façon dont je la juge, il faudrait dire plutôt dont je la jauge» (PI 192). Cf. la formule de Karl Jaspers: «Der Tod wandelt sich mit mir» (*Philosophie* II 229).

73. Voir RI 187. *Auf der Suche*, p. 71, 81, PI 197.

74. Voir HV 339, 324-325, 353. ME II 147. Gabriel Marcel cite volontiers (*Auf der Suche*, p. 83. PST 207), le vers de Mallarmé : «Un peu profond ruisseau calomnié la mort» (Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Paris 1945, p. 134). Cf. la préface de Gabriel Marcel («Ce peu profond ruisseau») à *Mors et Vita* de Robert Aron et Jean-Claude Renard, Paris 1951. Aussi in «La Table Ronde» du 8-9-1950.

Telle est l'esquisse d'une «théorie de l'immortalité»[75] que nous propose Gabriel Marcel. L'immortalité dans cette perspective ne doit être considérée ni comme une mirage subjectif, fiction d'une pensée aimante, ni comme un fait objectif et vérifiable; elle transcende l'opposition du réel et de l'imaginaire, elle est une réalité intersubjective, celle d'un lien dont l'espérance affirme l'indestructibilité[76]. La présence de l'amour, maintenue par delà la rupture de la mort, en est le gage et les prémices (HV 212, 337)[77]. Il ne s'agit pas là, bien entendu, d'une démonstration de l'immortalité au sens classique du terme, mais de la démarche d'une réflexion «récupératrice» qui, reprenant en sous-oeuvre une donnée affective, s'efforce d'y découvrir la présence voilée de l'être. Gabriel Marcel parle d'une nouvelle maïeutique visant à libérer l'«être en moi» des catégories de l'avoir (PI 184)[78]. Pietro Prini use dans ce contexte de l'expeession «analogie de la présentialité» pour désigner cette approche réflexive de l'immortalité tentée par Gabriel Marcel (HV 117): la présence de l'être aimé par delà la barrière de la mort renvoie analogiquement à l'omniprésence englobante de l'être, le rôle de la réflexion consistant à déceler cette mystérieuse articulation.

On est tenté de voir là une reprise du vieil argument ontologique à partir de l'affectivité (PI 153) : l'affirmation de l'immortalité s'adosse à une assurance invincible, enveloppée dans une «docta ignorantia»[79], et sous-tendue par une option de la liberté, l'assurance propéhtique de l'espérance. La réflexion, comme par ailleurs l'expérience métaphysique, vient corroborer subsidiairement cette assurance massive et permettre «de recueillir des incides susceptibles de conférer à cet acte libre un minimum de garantie dont j'ai besoin, parce que je reste malgré tout le siège d'une réflexion critique et polémique» (PI 192, 153). L'immortalité marcélienne, portée par une option métaphysique non-universalisable, affecte ainsi le caractère du risque, du «beau risque» dont parle Socrate dans le *Phédon*[80].

Tel est le mouvement ascensionnel de la pensée marcélienne qui affirme la présence inobjectivable du toi dans l'intersubjectivité de l'amour. Il s'amorce au niveau de l'autre réduit au rôle de suscitateur et de repoussoir du moi

---

75. Cf. PI 39.

76. Voir ME II 154, 155, 156. PI 69, 231. Cf. Jean Wahl, *Vers le concret*, p. 266.

77. Cf. l'expression: «des prémices existentielles de l'immortalité» (PI 8).

78. Ailleurs (HV 224) Gabriel Marcel parle de «maïeutique chrétienne».

79. *Auf der Suche*, p. 85.

80. Καλὸς κίνδυνος (*Phédon* 114 d). PI 192. HV 214. P. Ricoeur - G. Marcel, *Entretiens*, p. 130.

ou figé dans l'inertie de l'objet, pour s'élever progressivement à la reconnaissance d'un toi non-conceptualisable et s'achever comme affirmation de l'immortalité d'un nous qui finalise l'élan de l'espérance. La connaissance réductrice de l'objectif se mue ainsi en r e-connaissance restauratrice de la plénitude de l'ontologique. Ce passage de l'autre au toi requiert une conversion de pensée qui s'opère hors de l'enlos épistémologique, dans une zone où l'amour nourri d'une espérance invincible a le dernier mot.

ΕΛΠΙΖΟΥΣΑ ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ «ΣΥ» ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ GABRIEL MARCEL

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ θεμελιακὴ ἔμπνευση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Gabriel Marcel συνίσταται στὴ σύλληψη τῆς ὑπαρξιακῆς πυκνότητας τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας καί, σ' ἕνα δεύτερο βαθμό, τοῦ συγκεκριμένου περιεχομένου τῆς πραγματικότητας κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα βιωματικῶν κατηγοριῶν. Ὁ τελικὸς σκοπὸς εἶναι ἡ οἰκοδόμηση μιᾶς σ υ γ κ ε κ ρ ι μ έ ν η ς ὀ ν τ ο λ ο γ ί α ς, ποὺ περνάει ἀναγκαστικὰ ἀπὸ μιὰ ριζικὴ κριτικὴ τοῦ ἰδεαλισμοῦ. Γιὰ τὸ ἐγχείρημα αὐτὸ προσφέρονται ἰδιαίτερα οἱ κατηγορίες τῆς προσωπικῆς ἐ ν σ ά ρ κ ω σ η ς καὶ τοῦ ἄ λ λ ο υ.

Ὁ ἄλλος δὲν εἶναι ἐδῶ ἡ ἐξαντικειμενικευμένη συνείδηση, ἡ ἑτερότητα τοῦ ἄλλου ὡς ἀφηρημένη ἰδέα ἢ μιὰ κάποια ὀντότητα ἀνάμεσα στὶς ἄλλες, ἀλλὰ τὸ συγκεκριμένο πρόσωπο θεωρούμενο στὴ μοναδικότητά του. Ἡ παρουσία μου στὸν κόσμο καθορίζεται σὲ βασικὸ βαθμὸ ἀπὸ τὴ συντεταγμένη ἄλλος: δὲν εἶμαι μονάχα κοσμικὸ ἐ ν ε ῖ ν α ι ἀλλὰ συνάμα καὶ πρὸ παντὸς διαπροσωπικὸ σ υ ν ε ῖ ν α ι. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ σκοπιὰ τῶν διαπροσωπικῶν σχέσεων προσφέρει μιὰ προνομιακὴ προσέγγιση τοῦ ὀντολογικοῦ προβλήματος, ποὺ βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Marcel. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ προγραμματικὴ ἀρχή, πὼς ἡ ἀναγνώριση τῆς ἀτομικότητας τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ τὴν πραγματικὴ εἰσαγωγὴ στὴν ὀντολογία, ἢ ἡ ἀπόφανση, πὼς «ἡ Μεταφυσικὴ εἶναι ὁ πλησίον».

Ἡ διερεύνηση τοῦ θέματος τοῦ δευτέρου προσώπου ἀκολουθεῖ, κατὰ τὴν μαρσελικὴ ἔκφραση, μιὰ ἀ ν ο δ ι κ ὴ δ ι α λ ε κ τ ι κ ή, ποὺ ξεκινᾶ ἀπὸ τὸν ἄλλο ὡς ἀντικειμενικὸ δεδομένο τῆς κοινωνικῆς συμβίωσης γιὰ ν' ἀπολήξη σταδιακὰ στὸ χῶρο τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας. Στὸ ἐγχείρη-

μα αὐτὸ οἱ ἐξαντικειμενικεύσεις τοῦ ἄλλου δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀρνητικὴ φάση κι ἡ ἀντιστροφὴ τῆς πληρότητάς του: α) ὁ ἄλλος ὡς σταθερὴ ἀντιθετικὴ ἀναφορὰ τοῦ ἐγώ, β) ὁ ἄλλος ὡς τρίτο πρόσωπο καὶ γνωστικὸ ἀντικείμενο, καὶ γ) ὁ ἄλλος ὡς ὑποκείμενο τῆς ἀπρόσωπης καὶ ἀνώνυμης σκέψης. Γιὰ τὶς ἐξαντικειμενικεύσεις τοῦ ἄλλου ἡ νομοθετικὴ ἀρχὴ καὶ τὸ κανονιστικὸ μέγεθος εἶναι τὸ ἐγώ.

Ὁ ἄλλος μεταμορφώνεται σὲ σὺ στὴ συνάντηση, ὅπου ἀποκαλύπτεται ὡς μοναδικὸ καὶ ἀναντικατάστατο πρόσωπο, πέρα ἀπὸ ἰδιότητες, κατηγορίες καὶ χαρακτηρισμούς. Τὸ σὺ δὲν προφέρεται σ' ὅλη του τὴν πληρότητα παρὰ ὡς ἐπίκληση στὴ βιωματικὴ περιοχὴ τῆς ἀγάπης. «Τὸ σὺ εἶναι στὴν ἐπίκληση ὅ,τι εἶναι τὸ ἀντικείμενο στὴν κρίση». Ἀγάπη καὶ γνώση εἶναι ἀντιφατικοὶ ὅροι, δὲν ὑπάρχει ἐπιστημολογία τῆς ἀγάπης, γιατὶ ἡ ἀγάπη εἶναι στὴν οὐσία της μιὰ μὴ ἀντικειμενικεύσιμη παρουσία, δηλ. μιὰ ἰλιγγιώδης ἐγγύτητα, ποὺ δὲν γνωρίζεται, ἀλλὰ ἀνα-γνωρίζεται. Ἡ ἀγάπη θεμελιώνει μιὰ ζῶσα ἑνότητα, μιὰ γόνιμη σύμμιξη, ἕνα ἐμεῖς, ποὺ εἶναι κατὰ βάση μυστικὴ ἐμπειρία. Σὲ μιὰ πιὸ θεωρητικὴ ὁρολογία μπορεῖ νὰ ὀνομαστῆ δυαδικὴ σχέση ἢ διυποκειμενικότητα. Στὴ σχέση αὐτὴ τὸ ἐγὼ ἀπο-κεντρώνεται κι ἀπο-συμπτύσσεται, ὥσπου ν' αὐτοσυλληφθῆ ὡς ἐγώ-δῶρο-τοῦ-σύ, ἐμπειρία ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς διαθεσιμότητας. Ἡ μαρσελικὴ ἀγάπη εἶναι οὐσιαστικὰ μιὰ ἐπιφάνεια τοῦ εἶναι καὶ ἡ ὅλη διεργασία γιὰ τὴν ἐννοιολογική της σύλληψη μπορεῖ νὰ χαρακτηριστῆ ὡς μία ὀντολογία τῆς ἐπίκλησης.

Ἡ ἀγάπη ὡς ἀποδοχὴ τῶν δυνατοτήτων τοῦ σὺ ἐμπεριέχει τὴν ἐλπίδα ὡς βεβαίωση τῆς ἐλευθερίας του Διαφορετικὰ θἄταν καθήλωση στὴ στατικότητα τοῦ παρόντος καὶ ἄρνηση τῶν ἱστορικῶν της διαστάσεων. Μολονότι ἡ ἀγάπη ὡς ἐμπειρία ὑπόκειται στὴ χρονικότητα, προϋποθέτει ὅμως μιὰ ὀντολογικὴ σταθερή, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν ἀδιάλειπτη παρουσία τοῦ σύ, παρουσία ποὺ ἐνσαρκώνεται ὡς ἱστορικότητα. Ἡ ἐλπίδα τῆς ἀγάπης φανερώνεται ἔτσι ὡς δημιουργικὴ πιστότητα στὴν ὀντολογικὴ αὐτὴ σταθερή, μ' ἄλλες λέξεις ἐνεργητικὴ διαιώνιση τῆς παρουσίας, ὑπόσχεση καὶ μαρτυρία ἀπέναντί της. Ἡ ἀγάπη διατηρεῖ σὲ μιὰ γόνιμη ἀμοιβαιότητα τὶς δύο παρουσίες, τοῦ ἐγὼ καὶ τοῦ σύ.

Ἡ κατ' ἐξοχὴν ἀναίρεση τῆς ἀγάπης φαίνεται νὰ εἶναι ὁ θάνατος, θεωρούμενος ὄχι ὡς ἀντικειμενικὸ γεγονὸς οὔτε ὡς ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία, ἀλλ' ὡς διυποκειμενικὸ βίωμα: ὁ θάνατός σου. «Ν' ἀγαπᾶς κάποιον εἶναι σὰν νὰ τοῦ λές: Ἐσὺ δὲν θὰ πεθάνης ποτέ». Ἡ ἀνάμνηση, ποὺ διατηρεῖται καὶ πέρα ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴ ἀπουσία τοῦ σύ, εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὰ ψυχολογικὰ κατάλοιπα τοῦ χαμένου προσώπου: ἀναφορὰ σὲ μιὰ ἀδιάλειπτη παρουσία καὶ συνάμα, στὰ πλαίσια τῆς θρησκευτικῆς ἐμπει-

ρίας, ὑπόσχεση μιᾶς μελλούμενης ὀντολογικῆς ὁλοκλήρωσης, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν προφητικὴ βεβαίωση τῆς ἐλπίδας.

Ἔτσι ὁ θάνατος, «δοκιμασία τῆς παρουσίας», δὲν εἶναι παρὰ α ὐ τ ὸ π ο ὺ σ η μ α ί ν ε ι, καὶ ἡ σημασιοδότηση αὐτὴ εἶναι ἔργο τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου. Γιὰ τὸν Gabriel Marcel ὁ θάνατος εἶναι «ἡ νυχτερινὴ φάση τῆς ζωῆς» (Rilke), «τὸ συκοφαντημένο ρηχὸ ρυάκι» (Mallarmé). Αὐτὴ ἡ «θεωρία τῆς ἀθανασίας» μὲ ἀφετηρία τὴ διυποκειμενικότητα, ποὺ φαίνεται ὡς μετατόπιση σ' ἕνα ἄλλο ἐπίπεδο τῆς παλιᾶς ὀντολογικῆς ἀπόδειξης γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ, ἀναγνωρίζει κι ὁ ἴδιος ὁ Marcel, πὼς δὲν ἔχει καμμιὰ ἀ π ο - δ ε ι κ τ ι κ ὴ γιὰ τὸν καθολικὸ λόγο ἀλλὰ μονάχα ἐ ν - δ ε ι κ τ ι κ ὴ γιὰ τὴν ὑποκειμενικὴ τοποθέτηση ἐγκυρότητα. Εἶναι, σὲ τελευταία ἀνάλυση, πέρα ἀπὸ κάθε λογικὴ αὐστηρότητα καὶ ἀντικειμενικὴ βαρύτητα, σ τ ο ί χ η μ α τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας, ὁ καλὸς κίνδυνος τοῦ πλατωνικοῦ *Φαίδωνος*.

Tübingen Τάσος Μπουγᾶς

ATHANASIOS P. FOTINIS, Milwaukee/USA

PERCEPTION AND THE EXTERNAL WORLD

A HISTORICAL AND CRITICAL ACCOUNT

1. The views of Locke and Berkeley on sense objects and physical objects.

The distinction between sense-data and material objects is as old as the major tradition of British Empiricism, since it arises from the notion of the distinction between «subject» and «object»: that is, the perceived sense-object is different from the original physical object. This distinction results from the fact that the subject adapts itself to the object so that it becomes identical with the sense-organ at each new perception, since the subject itself has no permanent qualities. Sense-objects do not exist independently of physical objects, but they come into existence through the act of perception. The subject becomes identical with the sense-organ, and thus, as a perceived concept belongs to the inner-world of private experience, while the physical object as a real object of objective existence belongs to the external world of independent existence.

This is the distinction between «subject» and «object», which derives from modern natural science at the time of Galileo and Descartes, and occurs in such contemporary thinkers as Moore and Russell. The distinction was never made by pre-Cartesian thinkers, such as Democritus, Aristotle and Thomas. The pre-Cartesian scientists lacked the benefit of a refined scientific spirit and were unable to distinguish between the perceived object and the real physical object. Therefore, the empiricist distinction between sense-data and material objects was made by the British empiricists as a consequence of the development of the modern scientific spirit[1].

For Locke, the full weight of the epistemological explanation of the distinction between sense-data and material objects must come to rest upon the notion of an «idea», a term which he uses for sense-data, for concepts, and even for universal ideas. Locke interprets all thought as the entertainment of

1. A. P. Fotinis, *Cornford on Plato's Theory of Knowledge* (M. A. Thesis, New York University), New York 1967, pp. 9-10.

ideas by the mind. Since all ideas are ultimately grounded upon either external or internal sense, they are derived either from sensation or from reflection upon sensible objects. For Locke, the observation of both the external sensible objects and the internal operations of mind, as perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies all understanding with the materials of thinking[2].

The sources from whence our ideas spring are the object of sensation and the operations of the mind. Firstly, the senses convey into the mind from the particular sensible objects such distinct perceptions of things as ideas of red, white, heat, cold, hard, sweet, sour, and the other sensible qualities. Thus the senses convey into the mind from the external material objects what produces there those perceptions. Secondly, the perception of the operations the mind within ourselves, when the soul comes to reflect on and consider, furnish the understanding with another set of ideas such as perception, t h i n k i n g, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and other similar activities of our minds. The external objects furnish the mind with the idea of sensible qualities, and the mind furnishes the understanding with ideas of its own operations[3].

Locke holds that our thoughts derive from sensible objects, since the qualities of sounds, tastes, smells, v i s i b l e and tangible qualities, and even imagination, conceptions, and any other possible quality of sense are found and extracted from natural bodies. Thus, the ideas in Locke's epistemology are deduced from the particular accidents and occurrences in the sensible objects of the external world. As such they are not real in existence, but they are only entities of thought, as distinguished so from the material objects[4].

Finally, Locke argues that both sensation and reflection make up experience and experience becomes the general principle of classical British empiricism. All ideas are conceived as being grounded in and dependent upon experience. There are no innate ideas. Locke subordinates reflection to sensation to the extent that attention is directed first toward external material objects. Therefore, Locke sees quite clearly the distinction between ideas or sense-data and material objects. He recognizes that what is given to us in our perceptions of the external world are ideas or sense-data and not the things themselves.

Another viewpoint on the empirist distinction between sense-data and

---

2. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Ed. R. Kirk, Chicago 1956, p. 18.

3. Ibid., p. 189.

4. Ibid., pp. 26-27.

material objects will be sought in Berkeley's *Three Dialogues between Hylas and Philonous*[5]. Berkeley, himself a lover of the mind, wants to present his argument for immaterialism against Lockian or Cartesian dualism on the grounds of the rejection of all abstract ideas. Berkeley has a tendency to think in words instead of thinking about the things the words signify. He claims that a general name refers not to universals but to several particular ideas. He concludes, therefore, that all ideas are concrete particulars.

Berkeley's denial of abstract ideas has a real reference to the external world since he feels the process of abstraction separates qualities which could never exist apart in the real world. For instance, if time, place, and extension are intrinsic to all red objects it is impossible for us to frame our idea of «redness», since the result is not an object that could ever be experienced. Since «redness» itself cannot be an object of perception apart from some red thing, it cannot be an idea[6]. Berkeley in this way seeks to provide a test for the validation of ideas, namely observability, that is, the ability to be present to the mind in sensible form. He accepts as genuine those ideas which he can observe and discards the objects which are commonly thought to be real entitites.

Berkeley is forced to reduce sensible things to ideas because he sees that what we mean bu «ideas» is nothing other than «immediate obiects of the understanding», which cannot exist outside the mind. These sensible things, therefore, are ideas. He claims that what makes a difference is not whether we call them ideas or things, but the name, since whether we accept or reject the name, the sense, the truth, and reality of the thing continues the same. Here Berkeley makes the assertion that these objects of our senses, which we call ideas in common speech, are things. As real things they must be distinct from sensation. What Berkeley means when he speaks of objects as existing in the mind ought not to be taken in the gross literal sense of bodies as existing in a place, but rather in the strict sense that the mind comprehends or perceives these sensible things without any outside affection[6a].

Thus, Berkeley asserts that everything that is seen, felt, heard or perceived by the senses is a real being which is recognized as such in the world of common sense. In common sense we experience that only those objects exist which are hard or soft, hot or cold, white or black, round or square and of the similar qualities. He seems, however, to accept the notion of «matter» or material substance, as used by common people to signify the immediate ob-

---

5. Ed. D. Armstrong, New York.
6. Ibid., pp. 212-213.
6a, Ibid., p. 213.

jects of sense. For, as far as the names of the particular things are concerned, we must retain such terms as «sensible», «substance», «body», and «stuff». The word «matter» finds its naive application in the world of common sense.

Consequently, Berkeley is not denying the existence of bodies understood as stable collections of sensory data. What he is denying is «body» understood as an abstract idea, since abstract ideas are denied any reality. He wants to explain the «universal notion» in terms of the way in which an idea is used, since he feels that the universality is not any special property. of the idea, but is rather a relation which it bears to the particulars signified. He does not reduce everything to states of bodies in motion; he talks rather about the relation that obtains among various experiences. These experiences, however, are all on the same ontological footing and are organized on the basis of empirical features of existence and succession and not on a metaphysical relation of material substance to properties.

In conclusion, therefore, one can see that despite himself, Berkeley is an Empiricist. He might have argued that the theory of substance cannot be grasped as a kind of immaterialism, since it can be grasped on the level of common sense. Berkeley acknowledges that when we say that mind comprehends the bodies of external things what we mean is nothing more than perception, that is, sense-data, which account for the material objects. Hence, Berkeley, in reducing his theory of substance from a kind of immaterialism to common sense, sees and makes the empiricist distinction between sense-data and material objects.

2. Contemporary British Views on Sense-Data and Physical Objects.

Thirdly, a definitive statement for the assertion of the empiricist distinction between sense-data and material objects can be found in the variety of articles written on the matter by the contemporary British Empiricists. All of these articles seek to employ theories of sensation appearance, and perception as possible resolutions of the sense-data - material object dualism. These theories are found in the studies of some of the outstanding empiricists. On the new interpretation of empiricism they try to improve the theory of perception, so they exhibit in a more modern way the empiricist distinction between sense-data and material objects.

The first theorist among them is Broad, whose theory of s e n s a is a version of sense-data theory. He observes that the manifestation of sensible appearance through sense-data, as well as the contrast between it and the properties of physical reality, indicate its distinction from physical objects. S e n s a or sense-data are parts of the existing universe, since its constit-

uents, such as colours, temperature, shapes, sizes and the other qualities of sensation belong to the physical objects which make up the whole universe. Broad, therefore, concludes that s e n s a or sense-data are appearances of physical objects[7].

Broad clearly makes the distinction between sense-data and material objects. He claims that there is a world of physical objects and a world of sense objects or sense-data. This latter depends on physical objects, reflecting their empirical qualities. This interdependency leads to the conclusion that both of them are parts of the whole of existent reality. But the epistemological and ontological problem regarding the status of s e n s a or sense-data and their relations to physical objects cannot be explained either by common sense or by science. Common sense ignores the problem entirely because it cannot see the distinction between s e n s a or sense-data and physical objects. Science, on the other hand, although it makes an equivalent distinction in theory, in practice ignores s e n s a or sense-data to concentrate only on physical objects and processes. Since physical processes occur in external physical objects and our bodies produce the s e n s a or sense-data by which we become aware of these physical objects, it becomes apparent that sense-data must arise from the interaction of these two distinct processes. Therefore, Broad in his theory of s e n s a sees that the s e n s u m is a third kind of entity, neither mental nor physical, but an event.

Moore, I think, would have gone along with this interpretation since such sensible species as colour, size, shape, and particular percepts which the nineteenth century philosophers call «sensations» he called «sense-data». Moore observes that when we see a particular color or a patch of a color what we perceive are sense-data. For what we mean by «sensations» are the experiences of apprehending certain sense-data. The sense-datum exists as an independently experienced event and my seeing of it as a sensation ceases to exist. The whitish color of the piece of paper, i.e., the sense-datum, is on the surface of the material paper, whereas my seeing of it is within my body. Therefore, sense-data are distinct from the seeing of them, and since they do not occupy space, it is evident that sense-data are distinct from material objects[8].

Moore sees that the perceiving of a material object is something different from the seeing of sense-data. The seeing of a material object consists partly in directly apprehending certain sense-data and partly in knowing

---

7. C. Broad, «On Sensa», *Perceiving, Sensing and Knowing*, Ed. R. Swartz, Garden City, New York 1965, pp. 125-126.

8. G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, New York 1966, pp. 44-46.

that there exists something beyond sense-data. According to Moore, when we see a particular material object which occupies space, we directly apprehend sense-data; and it is through these sense-data that we indirectly know there exists something other than sense-data. Hence, Moore, by showing that we have direct apprehension of sense-data and indirect apprehension of material objects, makes the empiricist distinction between sense-data and material objects[9].

In his article on *The Theory of Appearing*[10] Chisholm holds that a sense-datum is a thing in perceptual experience which is distinct from the objects being perceived. He acknowledges that in perceiving a physical thing, we falsely believe that we also perceive its visual, auditory, and tactual appearances. This is a misconception of the nature of perception, because we only perceive a material thing when the thing as stimulus object has acted upon our sense organs, thereby causing us to sense or experience and not to perceive any appearances. We do not see, hear, or feel the appearances of material things. From the fact that a physical thing appears «white» one might infer mistakenly that the thing presents an appearance which is white, and that both the physical thing and its appearance have the same color. But the point is that «white», in its sensible use, refers to the way in which the observer may sense or experience, not a property of things. It refers to a certain state of being appeared to, or sensing, or experiencing. The term «white» is used to describe the way in which that process occurs: consequently, it is a sense-datum. Chisholm, therefore, in showing that sense-data are independent of the objects of perception reiterates the empiricist distinction between sense-data and material objects.

In his article *On Sensation*[11] Ryle insists that the act of seeing presents us with patchworks of colors which momentarily are occupying our field of view. Hearing presents us with sounds, smelling with odors, and so forth. These momentary occupations of our field of vision, hearing and smelling precipitate a search for sensible appearances of physical things, which, as sensed entities, are sense-data. Ryle holds that sense-data are not fictitious entities; they constitute recognition of the immediate objects of sense. He acknowledges that such expressions as «object of sense», «sensible object», «sensing», «sense-datum», «sense-content», «sense-field», and «sensibilia have a transitive reference to the external material objects of which we have a direct awareness and acquaintance but without utilizing any linguistic or

9. Ibid., p. 66.
10. See Edition by R. J. Swartz: *Perceiving, Sensing, and Knowing*, New York 1965.
11. Ibid.

verbal expression of the reality of that material object. These expressions treat concepts of sensation as if they were concepts of observation. This procedure culminates in the postulation of sense-data as counterparts of the common objects of observation. Ryle, however, sees clearly that there is a distinction between sense-data and material objects, since he experiences such data as independent of ordinary things[12].

G. A. Paul in his question : Is there a problem about sense-data? reaches the conclusion that the term «sense-datum» has a formal use, but the use of the term does not treat «sense-datum» as the equivalent of a physical object. The use of sense-data is connected with the use of certain words which are currently employed in ordinary language. Words such as «looks», «appears», or «appearance», and certain uses of «this», «after-image» and «image» seam to entail the existence of sense-data. The sense-datum is distinguished from the surface of the physical object, because in a round surface of a penny we may see an elliptical sense-datum. For it does not turn out to be true to say that the sense-datum is physical, that is, that it is a part of the surface of a physical object in the ordinary sense. Consequently, Paul draws the distinction between sense-data and physical objects, since he follows the empiricists in differentiating the sensible appearance from the physical object[13].

Paul's theory is unique in that it is based upon the possibility of an unobserved phenomenon. Paul's notion of a sense-datum's existing unobserved finds a good justification in Berlin's distinction between empirical propositions and hypothetical statements. Berlin holds that many forms of phenomenalism rest on the view that the expression which describes the material objects must be translated into sets of sentences about the data of actual or possible direct sensible acquaintance, by real or possible observes. The phenomenalist argues that a material object sentence can be reduced to a sense-data sentence by substituting words denoting sensible appearances for words denoting solid and continuous physical properties. The phenomenalists argue that material object sentences are reduced to sentences describing both what the observers do or did or will observe, and what they would, or would have, and might or might have observed under certain circumstances and appropriate conditions. The phenomenalists approach the fact of sense-data in terms of categorical, psychological and hupothetical propositions or attributes. But phenomenalism itself seams to rest on a m i s t a k e n analysis, since existential material object statements state that things or events

12. Cf. on this point : G. Ryle, *The Concept of Mind*, New York 1969.

13. Cf. on this point : G. A. Paul, *Is There a Problem about Sense-Data?* in *Perceiving, Sensing, and Knowing*, Ed. R. J. Swartz, New York 1965.

existed or exist or will exist, or were or are or will be characterized by this or that characteristic; and not that something might exist or would exist, or would have existed. Material object statements are descriptions of existing states of affairs while phenomenal statements, as described here, are perfectly compatible with the non-existence of these states of affairs. Nevertheless, Berlin seems to approach the empiricist distinction between sense-data and material objects by translating the material object statements into the sense-datum language. His motive, however, seems to be psychological rather than linguistic.

H. P. Grice in his article *The Causal Theory of Perception*[14], argues that the translation of the term «sense-data» into a «sense-datum statement» or a «sense-datum sentence» is in some cases unacceptable. Grice suggests that the thesis of sense-data relies on «perceiving» since perceiving itself involves the fact that some sense-datum statement or other about the percipient is true. For sense-data depend on the relation between the perceiver and the perceived material object. Thus, a perceiver perceives a physical object only when some present-tense sense-datum statement is true of the perceiver himself. In such cases the perceiver reports a state of affairs for which the physical object is causally responsible. The fact that the perceiver perceives the physical object requires the existence of a physical object if sense-data statements are to have any basis in reality whatsoever. Hence, Grice bases the distinction between sense-data and material objects on the ground that the sense-datum stands for the causal connection between perceiver and the physical object.

H. H. Price, in his article *The Causal Theory*[15], insists that sensation entails sense-data. Since sense-data differ from time to time, they are neither physical nor mental, but only momentary «existents», which are caused by events in substances or material objects. The cause of a sense-datum cannot be the perceiver. The cause of the sense-datum must be outside the perceiver himself, since sense-data are independent of the mind. Sense-data cannot occur as independent entities since to do so would contradict the very nature of a sense-datum. But there is no way of ascertaining the character of the «other» which serves as the cause of the sense-datum. Since sense-data are given as fragmentary, intermittent, and caused by something other than the subject himself, they must be derived from either a set of minds or a spatial entity.

Therefore, the causes of which sense-data are the intermittent and col-

---

14. In R. J. Swartz, (Ed.), *Perceiving, Sensing, and Knowing.*
15. Ibid.

lateral effects are substances, that is, physical events or material objects, which, since they are extended in space and endure through time, can have all those causal properties which material science attributes to them. However, it is also true that sense-data provide us with consciousness of material things. Price, therefore, in his analysis of the causal theory, reasserts the empiricist distinction between sense-data and material objects.

In conclusion, it is apparent that the status of sense-data as distinct from material objects is approached in slightly different ways by the empiricists of the British tradition. Thus, Locke holds that sense-data must be conceived as entities of thought, that is, as impressions deduced from particular accidents and occurrences in sensible objects. Berkeley, in turn, acknowledges that sense-data must be conceived as sensible forms; that is, as genuine ideas or mental experiences, organized on the basis of empirical relations of existence and succession. Broad, Moore, and Price conceive sense-data as the experience of events occurring in the universe, since sensation is a process which parallels processes occurring in the external world. Chisholm and Ryle look upon sense-data as the qualities of realities grasped by the observer as a definite state of experience through which the observer perceive the underlying subject of those qualities. Finally, Paul, Berlin, and Grice hold that sense-data in its use as connected with the use of certain words is an unobserved existent, translating material object-statements into sense-data language. This is a psychological explanation of the causal connection between perceiver and physical objects. Hence, the above analysts of perception, in describing sense-data, draw the empiricist's distinction between sense-data and material objects.

3. Austin's Critical Analysis of the Doctrine of Perception.

J. L. Austin in *Sense and Sensibilia*[16], a critical analysis of the empirical doctrines on sense perception, points out that all British empiricists are committed to the assumption that we perceive only sense-data and draw the distinction between sense-data and material objects. This distinction, according to Austin, finds no justification in linguistic analysis, since our ordinary words are much more subtle in their use, and take account of the three-dimensional character of physical things. The facts of perception are much more diverse and complicated than their linguistic expression, and consequently sense-data cannot be the direct interpretation of the material objects of the external world.

---

16. New York, Oxford Univ. Press 1964.

Austin claims that Ayer's position in *The Foundation of Empirical Knowledge* and as well Price's in *Perception* are parallel to those of Locke and Berkeley. Locke distinguishes between impression and external objects; Price, between sense-data and physical occupants. Berkeley argues for ideas only, although through common sense he can speak of bodies, objects, and material things; Ayer formulates a doctrine of sense-data, and excludes the experience of bodies, objects and material things because, as he says, physical objects are not sets of sense-data alone. Ayer is convinced that, in the common-sense view, physical objects exist[17].

The general doctrine about sense-perception in the British empiricist tradition is that we directly perceive or sense only sense-data, that is, ideas, impressions, s e n s a, sense-perceptions, sense-contents, percepts, and the like. We never directly perceive or sense any bodies, objects, or material things. Thus Ayer insists that sense-data includes both experiences such as feeling, dreams, hallucinations, and fancies, and all else that is of sense-content. For Ayer's Phenomenalism suggests a neutral term which connotes neither mental nor physical reality. He invents a kind of neutral sense-data which as the ultimate units of experience are the only things given in experience.

Ayer claims that mental and physical substances are not found immediately in experience; and neither one of them is an entity lying beyond experience. Mind and matter are only logical constructs of sense-data. This position implies that both statements about minds and objects may be transferred into sets of statements about sense-data. Ayer approaches sense-perception on linguistic grounds, that is, through a study of language, for sense-data constitute a part of the meaning of our language-statements about physical objects[18].

Austin, however, sees the British empiricist doctrine about sense perception first as an obsession with a few particular words, the uses of which are over-simplified without real understanding and sufficient description; and second, as an obsession with a few half-studied facts which are usually accepted without distinctions. Austin holds that we perceive or sense as separate, things which are different. Whether these things are material objects, sense-data, or the objects of consciousness makes no difference because they are not identical with the other. Because statements about physical objects are about objects of consciousness and not about sense-data, Austin

---

17. Ibid., p. 21.
18. H. G. Olson, *Introduction to Philosophy*, New York 1967, pp. 34-35.

denies categorically the phenomenalists' position that statements about sense-data are translatable into statements about physical objects[19].

Austin, maintaining that «sense-data» and «material objects» are two different terms signifying things, claims that what is spurious is not one term of the pair, but the antithesis itself, which exists between the particular and the universal. Since we perceive things of different kinds, philosophers cannot reduce them to sense-data or material objects by the technique of the phenomenalistic approach. From the fact that things are independent of sense data, it follows that they are the real objects of our experiences.

Austin claims that Ayer's difficulty lies in his struggle to find the data, the foundations of empirical knowledge, which he thinks must be something like the «incorrigible», an old doctrine in Plato, reanimated by Descartes, and taken on a long line of successors. Ayer, of course, makes an up-to-date linguistic exposition of this old notion, but, like Price and his other predecessors, he treats what are really questions of language as questions of fact; and therefore, he thus repeats all of the mistakes incorporated in the traditional arguments. Ayer is wrong in holding that evidence-providing types of sentences are always sense-datum sentences. The idea that there is a certain kind or form of sentence which is «incorrigible» and evidence-providing seems to be prevalent enough to deserve more detailed refutation. In principle, there is nothing that can show that we may make a mistake, or our remarks may be «incorrigible». There is no general answer to such questions as «what is evident», «what is certain», «what is doubtful», «what needs evidence», and «what cannot be verified». Therefore, there is no theory of knowledge which consists in finding grounds for such an answer[20].

Austin claims that Ayer's assumption that one's references to sense-data are precise, while one's references to material things are vague in their application to phenomena is wrong. «Vague» is itself vague, and therefore there is no unique way of being vague. Austin insists that what we call «vague» is the use of words, and not the words themselves. Let us suppose that one describes a house as having «a chimney on its top». What gives the impression of a vague description is that one has neglected to describe the chimney, not the word «chimney» itself. The reason why many words exhibit features of vagueness, and thus may be called «vague words», is not that they occur in «material-object» language. It is because in ordinary language the speaker does not make the distinctions which are needed for expressions of the exact sciences[21].

---

19. Cf. on this point : J. L. Austin, *Philosophical Papers*, New York 1966.
20. Cf. on this point : J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*,
21. Ibid., pp. 126-127.

Therefore, Austin claims that Ayer and Price, as well as their predecessors, have begun from the midstaken assumption that, from our resources of sense-data, we construct the world of material things. They have consequently drawn the false conclusion that we directly perceive or sense only sense-data and not material objects. This is because they are concerned with the logical relations between two different languages, the sense-datum language and the material object language, and not with the existence of things. The reason they repeat this mistake is that they reduce material-object language to sense-datum language on the supposition that sense-data make up the whole of our resources.

4. Merleau-Ponty's Evaluation of the Doctrine of Perception.

Merleau-Ponty's *The Phenomenology of Perception* appears to the contemporary critic to be one of the most vital criticisms of the doctrine of sense-perception in modern and contemporary British Empiricism. Concerning the Gestaltists' view that psychological phenomena are organized and undivided articulated wholes, Merleau-Ponty claims to show that the only thing that allows physiology itself to explore the material structures of psychological functioning is a direct perception of the whole phenomenal realm. This means that the elementary ingredients of physiological psychology in fact presuppose a subject-object interpretation and so are already taken from the phenomenal order which they supposedly constitute. This is the advantage of the notion of «form», or «Gestalt»; namely, that the organization of a psychic function goes beyond the atomistic conception of nervous functioning and rejects psychological empiricism. Thus, in Merleau-Ponty's view we directly perceive things and not sense-data.

For Merleau-Ponty, perception is not the result of the functioning of the perceptive organs, but a vital human act which the individual performs. According to his analysis, our perceptive organs do not cause our perceptions, but we perceive or sense through our organs of perception. For there are only visible things, not any sense-data referable to material objects as the British empiricists supposedly held on the matter. We directly perceive or sense things, and our bodies do not interfere by creating a screen between them and ourselves. The body is a phenomenon as are other things, but it presents itself to us an intermediary between the world and ourselves[22].

Merleau-Ponty holds that the subject of sensation is neither a thinker,

22. M. Merleau-Ponty, *The Structure of Comportment*, Trsl. A. Fisher, Boston 1963, pp. 234-236.

nor an inert sensing. Rather, it is a power emerging into a certain existential environment. He explains the relation of sentient to the sensible in terms of turning an «ear» or having a «look» with the expectations of sensing some sound or color. The sensible then takes possession of my ear or my gaze, and so I surrender a part of my body or my whole body to vibrating and filling space in that particular manner known as this sound or that color. For that which is sensed is a certain way of being-in-the-world suggested to us from some point in space, and seized and acted upon by our body, since sensation is a form of communication.

The sensation of white is not the knowledge of a certain identifiable quality. Rather, it is something which has a direction in it and has a significance beyond itself. Sensation is intentional because in the sensible a certain rhythm of existence, which brings us into relation with external beings, is put forward. For we enter into a sympathetic relation with them, make them our own, and find in them our «momentary law». A sensation is the sensation of something, that is, of a thing. Things stand out from the amorphous mass of impressions. This mass is put into perspective and co-ordinated by space. All senses, then, are spatial, and give us access to the form of being. Thus, they bring us into communication with sensory beings. For sensation is one of our surfaces of contact with being, that is, a structure of consciousness[23].

Merleau-Ponty insists that the senses are bodily organs which intercommunicate by opening on to the structure of the physical thing. The form of the material object does not consist in its geometrical shape, but stands in a certain relation to its specific nature, and appears to all of our senses[24]. The problem of the unity of the senses is understood in Merleau-Ponty in terms of their never-ending integration into one knowing organism. The body is a «synergic system», in which all the functions are exercised and linked together in the general action of being-in-the-world. The body is the very actuality of the phenomenon of expression. Thus, the «body is the fabric into which all objects are woven, and it is, at least in relation to the perceived world, the general instrument of [man's] comprehension»[25].

He sees the body as carried «towards tactile experience by all its surfaces and all its organs simultaneously», and carrying with it the formal structure of the «tactile world»[26]. For Merleau-Ponty, «the body is a uni-

---

23. Cf. on this point : M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, New York 1962.

24. Ibid., p. 229.

25. Ibid., pp. 234-235.

26. Ibid., p. 317.

versal setting, a schema of all types of perceptual unfolding and of all those intersensory correspondences which lie beyond the segment of the world which we are actually perceiving»[27]. Hence, the body perceives things and not sense-data as the British Empiricists argue. On the contrary these things are taken internally, reconstituted, and experienced by us insofar as they are bound up with a world. Therefore, things and the world exist as experienced by man, since they are the concatenation of their perspectives. Yet lead beyond all perspectives.

The contemporary critic of this theory of sense-perception will find Merleau-Ponty's viewpoint a great improvement on the British doctrine of sense-perception. This advance consists in Merleau-Ponty's view that whatever «sense-data» there may be are perceived within a perceptual field, the body, and therefore the fundamental p e r c e p t u m is lived already in a bodily-founded context. The perceptual functions of the body are forms imposed on a received matter. They exist for the sake of knowing things, since the data and the bodily knowing apparatus stand in a mutual relation to one another. There is no way to place the form on one side of the relationship and the formed object on the other.

In conclusion, therefore, Merleau-Ponty sees that it is body rather than our sense-perceptions that plays a role in structuring the world of our experience. This makes it easier to explain the penetration of our projects through the body's mediation into the intersubjective world of things. Here are deposited our words, our gestures, our expressions, our arts, our sciences, and everything that incarnates our institutions. A perceived thing, not a sense-datum, is what we directly perceive or sense, since it is spatial, temporal, or colored. It is a certain «coherent deformation» of the permanent lines which unite us to sensorial fields and to a world.

ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΚΑΙ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ

ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ὁ συγγραφεὺς τοῦ ἄρθρου ἐπιχειρεῖ μία σύντομη ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ ἐπισκόπηση τῶν θεωριῶν, ποὺ διατυπώθηκαν ἀπὸ μετακαρτεσιανοὺς φιλοσόφους καὶ κυρίως ἀπὸ Βρεττανοὺς ἐμπειριστὰς σχετικῶς μὲ τὴ διάκριση

27. Ibid., p. 326.

μεταξὺ ὑλικῶν πραγμάτων (material objects) καὶ δεδομένων τῶν αἰσθήσεων (sense-data). Τὰ φυσικὰ πράγματα ἔχουν ἀντικειμενικὴ ὑπόσταση στὸν ἐξωτερικὸ κόσμο, ἐνῶ τὰ ἀντικείμενα τῶν αἰσθήσεων, ἂν καὶ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὰ φυσικὰ πράγματα, ἀποκτοῦν ὑπόσταση μέσῳ τῆς ἀντιλήψεως. Ἡ διάκριση αὐτὴ ἀπορρέει ἀπὸ τὴ γενικώτερη διάσταση ὑποκειμένου - ἀντικειμένου καὶ ἐμφανίζεται παράλληλα μὲ τὴν ἀνάπτυξη ἐπιστημονικοῦ πνεύματος.

Γιὰ τὸν Locke τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, οἱ «ἰδέες», ποὺ βασίζονται στὴν ἐξωτερικὴ καὶ ἐσωτερικὴ αἴσθηση καὶ ἀποτελοῦν τὴν ἐμπειρία, εἶναι νοητικὲς ὀντότητες καὶ παράγονται ἀπὸ τὰ συμβεβηκότα τῶν αἰσθητῶν πραγμάτων. Ὁ Locke, ποὺ δὲν δέχεται a priori ἰδέες, ὑποστηρίζει ὅτι ἀντιλαμβανόμαστε ὄχι τὰ πράγματα καθ' ἑαυτά, ἀλλὰ τὶς «ἰδέες», δηλαδὴ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων. Ὁ Berkeley θεωρεῖ τὰ δεδομένα αὐτὰ τῶν αἰσθήσεων ὡς αἰσθητὲς μορφὲς μέσα στὸ νοῦ, δηλαδὴ γνήσιες ἰδέες ἢ νοητικὲς ἐμπειρίες, ὀργανωμένες βάσει τῶν ἐμπειρικῶν σχέσεων ὑπάρξεως καὶ διαδοχῆς.

Τὴν ἐπεξεργασία καὶ τὴ βελτίωση τῆς δυϊστικῆς αὐτῆς θέσεως ἀνέλαβαν σύγχρονοι Βρεττανοὶ ἐμπειρισταί. Οἱ Broad, Moore καὶ Price δέχονται τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ὡς ἐμπειρία τῶν συμβάντων τοῦ σύμπαντος, ἐφ' ὅσον τὸ αἴσθημα εἶναι μία διεργασία ἀντίστοιχη πρὸς τὶς διεργασίες τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου. Ἀποτελοῦν δηλαδὴ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ἐκφάνσεις τῶν φυσικῶν πραγμάτων καὶ μέσα ἀπὸ αὐτὲς ἀντιλαμβανόμαστε ἔμμεσα τὰ φυσικὰ πράγματα.

Τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ὑλικῶν πραγμάτων ὑποστηρίζουν ἐπίσης ὁ Chisholm καὶ ὁ Ryle, οἱ ὁποῖοι χαρακτηρίζουν τὰ πρῶτα ὡς ἰδιότητες τῶν πραγματικῶν ἀντικειμένων, ποὺ ὁ παρατηρητὴς συλλαμβάνει ὡς μία ὁριστικὴ κατάσταση ἐμπειρίας. Τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ἀποτελοῦν πανομοιότυπα τῶν κοινῶν ἀντικειμένων τῆς παρατηρήσεως. Τέλος οἱ Paul, Berlin καὶ Grice εἰσάγουν μία ψυχολογικὴ ἑρμηνεία τῆς αἰτιακῆς σχέσεως μεταξὺ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἀντιλαμβάνεται καὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων καὶ μεταφράζουν στὴ γλῶσσα τῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων τὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ ὑλικὰ πράγματα. Τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων μποροῦν νὰ ἔχουν ὕπαρξη καὶ χωρὶς νὰ γίνωνται ἀντιληπτὰ (unobserved existents).

Ὁ Austin ἀσκεῖ κριτικὴ στὶς ἐμπειριοκρατικὲς θεωρίες τῆς ἀντιλήψεως καὶ ἰδιαιτέρως στὶς ἀπόψεις τοῦ Price καὶ τοῦ Ayer. Ἡ διάκριση δεδομένων τῶν αἰσθήσεων καὶ ὑλικῶν πραγμάτων στηρίζεται κατὰ τὸν Austin στὴν ἀρχικὴ λανθασμένη ὑπόθεση, ὅτι τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ἀποτελοῦν τὶς μόνες πηγές, ποὺ διαθέτομε, καὶ βάσει αὐτῶν κατασκευάζομε τὸν κόσμο τῶν ὑλικῶν πραγμάτων. Ἔτσι φθάνουν στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἄμεσα ἀντιλαμβανόμαστε μόνο τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων καὶ ἔμμεσα τὰ φυσικὰ

πράγματα. Κι αὐτὸ γιατὶ ἀναφέρονται στὶς λογικὲς σχέσεις μεταξὺ δύο διαφορετικῶν γλωσσῶν, τῆς γλώσσας τῶν δεδομένων τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς γλώσσας τῶν ὑλικῶν πραγμάτων, καὶ ὄχι στὴν ὕπαρξη τῶν πραγμάτων. Τέλος ὁ Austin ἀπορρίπτει τὴ θέση τῆς φαινομενοκρατίας, ὅτι οἱ προτάσεις γιὰ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων μποροῦν νὰ μετατραποῦν σὲ προτάσεις τῶν αἰσθήσεων, αὐτὰ εἶναι τὰ πραγματικὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας.

Ἐποικοδομητικὴ τέλος εἶναι ἡ κριτικὴ τοῦ Merleau-Ponty στὴ θεωρία τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντιλήψεως. Ὁ Γάλλος φιλόσοφος ὑποστηρίζει, ὅτι ἀντιλαμβανόμαστε ἀπ' εὐθείας τὰ ἀντικείμενα καὶ ὄχι τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων, γιατὶ τὰ ἀντιληπτικὰ ὄργανα εἶναι μέσα καὶ ὄχι αἰτία τῆς ἀντιλήψεως· οἱ ἀντιληπτικὲς λειτουργίες ὑπάρχουν γιὰ νὰ γνωρίσωμε τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, γιατὶ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων καὶ ὁ γνωστικὸς μηχανισμὸς τοῦ σώματός μας βρίσκονται σὲ ἀμοιβαία σχέση. Ἡ ἀντίληψη εἶναι μία ζωικὴ ἀνθρώπινη ἐνέργεια. Τὸ αἴσθημα εἶναι μία μορφὴ ἐπικοινωνίας μὲ τὸ ὑπαρξιακὸ περιβάλλον, μία δομὴ τῆς συνειδητότητος καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀναφορικότητα (intentionality), γιατὶ ἔχομε πάντα αἴσθημα ἑνὸς πράγματος. Τὸ σῶμα μας ὡς «συνεργικὸ» σύστημα, ποὺ ὅλες του οἱ λειτουργίες συνδέονται στὴ γενικὴ πράξη τοῦ «εἶναι-στὸν-κόσμο», διαδραματίζει περισσότερο ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη ἕνα ρόλο στὴ δόμηση τοῦ κόσμου τῆς ἐμπειρίας μας.

(Περίληψη ὑπὸ Μαρίας-Ἐλισάβετ Μητσοῦ).

ΓΙΑΝΝΗΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ, Μόναχον

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΙ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΟΥ *SEIN UND ZEIT* ΤΟΥ HEIDEGGER

Ἐπιλέγω ἐνδεικτικὰ μία πρόταση ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Martin Heidegger *Sein und Zeit* γιὰ νὰ παρουσιάσω ὑπὸ μορφὴ προβληματισμοῦ τὶς δυσκολίες, ποὺ ἔχει ν' ἀντιμετωπίση μιὰ πιθανὴ ἑλληνικὴ μεταφραστικὴ προσπάθεια[1], καὶ τὴν ἐδῶ κι ἐκεῖ προσωπική μου γνώμη γιὰ τὴν καλύτερη μεθόδευση τοῦ ἐργώδους ἐγχειρήματος.

Ἀντλῶ ἀπὸ τὴν § 44. *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*, τμῆμα b), σελ. 225[2]:

Die Entdecktheit des Seienden rückt mit der Ausgesprochenheit der Aussage in die Seinsart des innerweltlich Zuhandenen.

1. Ἂς μὴ νομιστῆ ὅτι μιὰ ἐξ ἀρχῆς δοκιμὴ κατὰ λέξη ἀπόδοσης τοῦ κειμένου θὰ στεκόταν ἀρκετὴ νὰ ἐπιτύχη ἕνα ἱκανοποιητικὸ ἀποτέλεσμα.

---

1. Στὸ βιβλίο του *Τὰ σύγχρονα φιλοσοφικὰ ρεύματα*, Ἀθῆναι 1972, σελ. 73 ἐπ. ὁ κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος παρατηρεῖ γιὰ τὴ γλῶσσα τοῦ Heidegger, ὅτι «οἱ γλωσσικοὶ ἀκροβατισμοί του φθάνουν πολλὲς φορὲς σὲ σημεῖο ἀφόρητο, ἀκόμη καὶ γιὰ τὴ γερμανικὴ γλῶσσα ποὺ ἀντέχει σὲ ἀκροβατισμούς». Καὶ προσθέτει: «Πρέπει νὰ πῶ ὅμως παράλληλα ὅτι ἡ γλῶσσα του ἔχει συχνὰ μιὰ ἰδιότυπη μαγεία. Οὔτε οἱ γλωσσικοὶ ἀκροβατισμοὶ οὔτε ἡ μαγεία τῆς γλώσσας τοῦ Heidegger μεταφράζονται σὲ ξένες γλῶσσες». Στὴ συνέχεια διατυπώνει τὴ γνώμη ὅτι μιὰ προσπάθεια νὰ μεταφρασθῆ ὁ Heidegger ἑλληνικὰ «θὰ ἔμενε μακριὰ ἀπὸ τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα, γιατὶ ἡ ἑλληνικὴ γλῶσσα μὲ τὴν λιτή της κομψότητα δὲν ἀνέχεται αὐτοῦ τοῦ εἴδους τὶς κατασκευές». Δὲν σκοπεύω ἐδῶ ν' ἀντικρούσω αὐτὴ τὴ γνώμη, παρὰ νὰ φέρω σὲ συγκεκριμένη συνειδητοποίηση κάποια προβλήματα ποὺ προκύπτουν ἀπὸ ἕνα τέτοιο πείραμα, ἀνάγοντάς τα ταυτόχρονα σὲ γενικὲς ἀρχές. Ἄλλωστε ἀνάλογα προβλήματα, λιγώτερο ἢ περισσότερο δυσχερῆ, τίθενται σὲ κάθε μετάφραση φιλοσοφικοῦ κειμένου, ὅπως μὲ δίδαξε προηγούμενη μεταφραστικὴ ἐργασία μου πάνω στὸ ἔργο τοῦ Σ. Κίρκεγκωρ : *Ἡ ἔννοια τῆς ἀγωνίας*, Ἀθήνα, ἐκδόσεις «Δωδώνη», 1971, 228 σελ.

2. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972[12]. Ἡ σελίδωση τῶν πρώτων ἕξη ἐκδόσεων διαφέρει σὲ κάποια σημεῖα ἀπὸ τῶν τελευταίων. Οἱ ἐκδόσεις ἀπὸ τὴν 7η κι ἑξῆς (1953) εἶναι πανομοιότυπες.

Ἡ κατὰ βάθος καὶ καθολικὰ συντονισμένη ἐργασία, ποὺ πρέπει ὁπωσδήποτε νὰ προηγηθῆ καὶ νὰ θεμελιώση τὴν περαιτέρω πορεία, εἶναι τὸ πρῶτο σημεῖο, στὸ ὁποῖο θὰ ἐπιστήσω τὴν προσοχὴ ἑνὸς ἐπίδοξου μεταφραστῆ.

Ἤδη ἡ πρώτη λέξη τοῦ ἀποσπάσματος, die Entdecktheit, δὲν θὰ μπορέση νὰ γίνη δεκτὴ μέσα σὲ ὁποιαδήποτε μεταφραστικὰ σχήματα, ἂν δὲν ληφθοῦν ὑπ' ὄψη οἱ ἀνάλογοι τύποι, κατὰ τοὺς ὁποίους συναντᾶται ἡ ἴδια ρίζα στὸ ὅλο ἔργο. Ἐκτὸς λοιπὸν ἀπὸ τὴν Entdecktheit θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπισημανθοῦν τὰ ὁμόρριζα Entdecken, Entdeckung, Entdeckbarkeit, Entdekkend-sein. Σ' αὐτὰ ἂς προστεθοῦν οἱ στερητικὲς μορφὲς Unentdeckbarkeit, Unentdeckend-sein. Κι οὔτε αὐτὲς εἶναι ἀρκετές, γιατὶ μιὰ πλειάδα ἀντίθετων μορφῶν ἔρχεται νὰ προστεθῆ στὴν ἴδια ρίζα. Πρόκειται γιὰ τὰ Verdecktheit, Verdecken, Verdeckbarkeit, Verdeckend-sein, μαζὶ μὲ τὶς στερητικὲς μορφές τους Unverdecktheit, Unverdeckbarkeit, Unverdeckend-sein. Τὸ ὅτι ἐν τέλει κάποιοι ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς ὅρους δὲν συναντῶνται στὸ χαϊντεγγεριανὸ ἔργο ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρει δὲν μειώνει οὔτε στὸ ἐλάχιστο τὴν ὑποχρέωση τοῦ μεταφραστῆ ν' ἀντιμετωπίση τὴ δυνατότητά τους.

Ἀλλ' ἀκόμα καὶ μετὰ ἀπὸ τὴν ἄθροιση τῶν ὁμόρριζων, εἶναι πολὺ νωρὶς γιὰ νὰ τεθῆ ἕνα πρῶτο μεταφραστικὸ σχεδίασμα. Ἂν δὲν προϋπάρξη ἡ ἐπόπτευση κάποιων τυχόντων συνωνύμων, εἶναι ἀδύνατο νὰ ἐπιτευχθῆ ἡ διάκριση καὶ ἀντιπαράθεσή τους. Θὰ συγκεντρώσω λοιπὸν τὰ ἀντίστοιχα: Erschließung, Erschlossenheit, Erschließbarkeit, μαζὶ μὲ τὰ στερητικά τους Unerschlossenheit καὶ Unerschließbarkeit, καθὼς καὶ τ' ἀντίθετα Verschließung, Verschlossenheit, Verschließbarkeit, Unverschlossenheit, Unverschließbarkeit.

Γιὰ τὸ ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Heidegger ἔχει ἐπίγνωση τῆς ἐτυμολογίας καὶ συνείδηση τῆς συνωνυμίας τῶν λέξεων αὐτῶν, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Ἱκανὰ τεκμήρια στέκονται οἱ ἑξῆς προτάσεις ἀπὸ τὸ ἴδιο ἔργο: *«Erschließen» und «Erschlossenheit» werden im folgenden terminologisch gebraucht und bedeuten «aufschließen» - «Aufgeschlossenheit». «Erschließen» meint demnach nie so etwas wie «indirekt durch einen Schluß gewinnen».* (σ. 75). *Sinn «hat» nur das Dasein, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende «erfüllbar» ist.* (σ. 151).

Ἀλλὰ καὶ τὸ ὅτι ἀδιάκοπα καὶ σὲ κάθε εὐκαιρία φέρνει σὲ φῶς τὴν ἐτυμολογία (συχνὰ ἀκόμα καὶ μὲ εἰσαγωγικά, ἰταλικοὺς χαρακτῆρες, θελημένες ἐπαναλήψεις ἢ παῦλες) καὶ συσχετίζει νοηματικὰ τὰ ἐτυμολογικὰ συναφῆ, βεβαιώνεται ἀπὸ τὰ ἑξῆς χωρία: *Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins* (σ. 297). *Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit?* (σ. 298). *Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. [...] Dem*

Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen. (σ. 300). *Die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden gründet in der Erschlossenheit der Welt.* (σ. 220).

Ἕνα πλῆθος ἀκόμα ἀπὸ σποραδικὲς συνωνυμίες ἔρχεται νὰ προστεθῆ στὴ χορεία τῶν λέξεων ποὺ μᾶς ἀπασχολοῦν. Πρόκειται γιὰ τὰ Verbergen, Verborgenheit καὶ τὸ στερητικό τους Unverborgenheit. Πρόκειται γιὰ τὰ Verstellung (σ. 36), Verschüttung (σ. 36), Sichverstecken (σ. 124), Versteck (σ. 273), Enthüllen, Enthülltsein (σ. 307), Entrückung (σ. 338), Ekstase (σ. 339), Ausrücken (σ. 339), Offensein, Offenheit (σ. 163), Offenbare (σ. 28), Öffentlichkeit (σ. 127), Lichtung (σ. 133), Gelichtetheit (σ. 350), Helligkeit (σ. 350), Sichoffenbaren (σ. 124), Sichzeigen (σ. 29), Erscheinung (σ. 30).

Θὰ χρειαζόταν πολὺς χῶρος γιὰ νὰ ἐπικυρωθῆ μὲ χωρία ἡ νοηματικὴ ἀλληλουχία αὐτῶν τῶν ὅρων στὸ ἔργο τοῦ Heidegger. Ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ κάμη μιὰ τέτοια πιστοποίηση, ἀνατρέχοντας στὶς σελίδες ὅπου παραπέμπω[3]. Ἐξ ἴσου μακροτενὴς θὰ ἦταν ἡ ἐπισύναψη καὶ τῶν σ ύ ν θ ε τ ω ν λέξεων, ποὺ παράγονται ἀπὸ τὰ παραπάνω συνώνυμα. Μιὰ ἰδέα τῆς ἔκτασης, ποὺ παίρνει ἡ ἀναζήτηση τῶν ὁμοειδῶν τοῦ ἐπιφανειακὰ τόσο ἁπλοῦ Entdecktheit, πρέπει νὰ δόθηκε. Τὸ συναπάντημα μὲ σωρεία τέτοιων προβλημάτων θἄναι ἀναπόφευκτο. Κι εἶναι ἁπλῶς ὑπεκφυγὴ τὸ ν' ἀποδοθοῦν μὲ τὴν ἴδια λέξη ὅροι καθὼς Sache-Ding ἢ Interpretation-Auslegung ἢ Geworfenheit - Verfallenheit ἢ Relation - Bezug - Verhältnis - Beziehung ἢ Substanz - Bestand.

Μὲ τὴν παραδοχὴ ἄλλωστε ὅτι δὲν προσβάλλομε ἀπαραβίαστους χώρους, παρὰ κάνομε μιὰ σύμβαση γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ συνεννοηθοῦμε, δὲν εἶναι κακὸ νὰ συμφωνηθῆ κάποτε μιὰ γιὰ πάντα ἡ διαφοροποιημένη ἀπόδοση τόσο βαρυσήμαντων ὅρων, ὅπως transzendent-transzendental ἢ existenzial-existenziell ἢ wirklich faktisch. Ἡ ἐπίλυση τῆς μεταφραστικῆς διαφοροποίησης ὅλων αὐτῶν[4] δὲν εἶναι ἔργο τοῦ παρόντος σημειώματος. Ἀρ-

---

3. Βοηθητικὸ καὶ γιὰ τὴν κατανόηση τῶν κυριώτερων ὅρων βάσει τῶν παραπομπῶν του καὶ γιὰ τὴ λήψη συνθετικῆς γνώσης τοῦ *Sein und Zeit* εἶναι τὸ ἔργο: Hildegard Feick, *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 1968[2].

4. Ποικιλότροπες εἶναι οἱ λύσεις, τὶς ὁποῖες ἔδωσαν οἱ γάλλοι (M. Heidegger, *L'être et le temps*, traduit de l'allemand et annoté par Rydolf Boehm et Alphonse de Waelens, Paris, Gallimard 1964) καὶ οἱ ἄγγλοι (M. Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquerrie and Edward Robinson, Oxford, Blackwell 1967[2]) μεταφραστὲς τοῦ ἔργου. Οἱ γάλλοι δὲν ἐνδιαφέρθηκαν νὰ διαφοροποιήσουν ἀκριβόλογα ὅλες τὶς λεπτὲς ἀποχρώσεις τῶν ὁμόρριζων κι ὁμώνυμων ἐννοιῶν. Ἔτσι, π.χ., συγχέουν μεταξύ τους τὰ Verborgenheit-Verdecktheit-Verdeckung καὶ μεταφράζουν μὲ τὴν ἴδια λέξη τὰ Sache-Ding-Gegenstand. Γιὰ ἐξισορρόπηση παραφορτώνουν τὸ κείμενο μὲ μεταφραστικὲς ὑποσημειώσεις, ἀναπληρώνοντας ἔτσι μὲ ἐξηγήσεις ὅσα λείπουν ἀπὸ τὶς ἔννοιες. Ἀντίθετα ἡ ἀγγλικὴ μετάφραση ἀποδίδει καὶ τὶς πιὸ λεπτὲς διαφορές, ἀκόμα κι ἂν ἀναγκάζεται νὰ χρησιμο-

κεῖ γιὰ τὴν ὥρα νὰ ἐπιτευχθῆ ὁ προσδιορισμὸς τῆς προβληματικότητας ἑνὸς τέτοιου μεταφραστικοῦ ἐγχειρήματος.

2. α) Μὲ βάση τὴ λεκτικὴ πολλότητα ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴ συντονισμένη θεώρηση τοῦ συνόλου, πῶς πρέπει νὰ προχωρήση ὁ μεταφραστής; Ποιὸς εἶναι ὁ μίτος, ποὺ θὰ μπορέση νὰ τὸν κατευθύνη μέσα στὸν τόσο χειμαρρώδη γλωσσικὸ πλοῦτο τοῦ γερμανοῦ φιλοσόφου; Προτείνω τὴν ἐπινόηση (ὅπου ἀδυνατεῖ ἡ ἐξεύρεση) ἀντίστοιχων μονοσήμαντων ὅρων, τῶν ὁποίων κύριο χαρακτηριστικὸ πρέπει νἄναι ἡ — ἀνάλογη πρὸς τὴ γερμανικὴ — ἐτυμολογικὴ διαφάνεια.

Ἂν, γιὰ νὰ ἐπιστρέψωμε στὸ συγκεκριμένο παράδειγμα, ἡ ἀντίθεση Entdeckung-Verdeckung ὁδηγήση τὸν μεταφραστὴ στὴν ὀρθὴ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ὁρολογίας λύση: ἀποκάλυψη-ἐπικάλυψη, ἀπόδοση ἡ ὁποία μεταφέρει ὅσο γίνεται καλύτερα τὴν ἐτυμολογία τῶν γερμανικῶν ὅρων, πρὸς ποιὰ λύση θὰ κατευθυνθῆ αὐτὸς ὡς πρὸς τὸ πρόβλημα διαφοροποίησης τῶν ὑπόλοιπων ὁμόρριζων, ἂν ὄχι πρὸς μιὰ γραμματικὴ ἀντιστοιχία τῶν ἑκάστοτε τύπων; Μόνο μὲ σωστὴ ἀντιστοιχία εἶναι δυνατὸ νὰ διακριθοῦν οἱ μορφὲς entdeckt entdeckend-entdeckbar, ἀπ' ὅπου ἀντλοῦνται τὰ ἀφηρημένα οὐσιαστικὰ Entdecktheit, Entdeckend-sein, Entdeckbarkeit.

Ὁ παρουσιαζόμενος συχνὰ σκόπελος, ποὺ εὔλογα καταλογίζεται σὲ ἐλαττωματικότητα τῆς νεοελληνικῆς δημοτικῆς, ὅσον ἀφορᾶ τὸ ἄκλιτο τῶν ἐνεργητικῶν μετοχῶν, πρέπει ἐδῶ ν' ἀντιμετωπιστῆ ἀπερίφραστα. Ἡ ἀπόδοση τῆς κλινόμενης ἐνεστωτικῆς μετοχῆς entdeckend δὲν μπορεῖ νἄναι: ἀποκαλύπτοντας, μπορεῖ ὅμως: ἀποκαλυπτικός. Κι εἶναι ἔτσι σαφὴς ἡ διάκριση τῶν entdeckend-entdeckbar μὲ τὴ μορφή: ἀποκαλυπτικὸς-ἀποκαλύψιμος, ἀπ' ὅπου καὶ ἡ ὀρθὴ ἀπόδοση, τῶν Entdeckend-sein καὶ Entdeckbarkeit ὡς: ἀποκαλυπτικὸν-Εἶναι καὶ ἀποκαλυψιμότητα. Ἀνάλογη διάκρι-

---

ποιῆ τὴν ἴδια λέξη, μὲ τὸ πρῶτο γράμμα της μικρὸ κι ἐναλλακτικὰ κεφαλαῖο· π.χ. γιὰ τὰ Ding-Sache γράφει Thing-thing, γιὰ τὰ Auslegung-Interpretation γράφει interpretation-Interpretation, κλπ. Ἡ γενναία μεταφραστικὴ ἐργασία τοῦ κ. Χρ. Μαλεβίτση πάνω στὴν *Εἰσαγωγὴ στὴ Μεταφυσική* τοῦ M. Heidegger (Ἀθήνα, Ἐκδόσεις «Δωδώνη» 1973) δὲν ἀντιμετώπισε ἀποφασιστικὰ — ἴσως ἐπειδὴ καὶ τὸ κείμενο ἐπιτρέπει μιὰ σχετικὴ ἐννοιολογικὴ χαλαρότητα — τὸ πρόβλημα αὐστηρῆς ὁρολογίας. Ἔτσι π.χ. ἡ (δικαιωνόμενη μερικὰ ἀπὸ τὴν ἐνυπάρχουσα δισημαντότητα) πολλαπλότητα ἐκφράσεων, μὲ τὴν ὁποία μεταφράζεται τὸ ἐπίθετο ursprünglich: πρωταρκτικὸς (σ. 32), γνήσιος (σ. 38), ἀρχέγονος (σ. 43), αὐθεντικὸς (σ. 54), ἀμεσώτερος (σ. 84), πηγαῖος (σ. 104), πρωθόρμητος (σ. 128), ἀρκτικὸς καὶ ἀρχικὸς (σ. 159), δὲν ἀναλογεῖ πρὸς τὴν αὐστηρότητα τῆς ὁρολογίας, ποὺ ἀπαιτοῦν τὰ Ursprünglichkeit: αὐθεντικότητα (σ. 54), αὐθεντικὴ πηγαιότητα (σ. 76), πρωταρκτικότητα (σ. 149) καὶ Gleichursprünglichkeit: ταυτόχρονη πρωταρκτικότητα (σ. 132). Στὴ θέση τους θὰ πρότεινα τά: ἀρχέγονος (ursprünglich), ἀρχεγονωσύνη (Ursprünglichkeit) καὶ ἰσαρχεγονωσύνη (Gleichursprünglichkeit).

ση πρέπει νὰ γίνη καὶ ἀνάμεσα στὰ bedrohend-bedrohbar, erkennend-erkennbar, wiederholend-wiederholbar, verstehend-verstehbar κλπ. Δὲν ὑποστηρίζω ὅτι σὲ ὅλα τὰ ρήματα εἶναι παραδεκτὴ ἡ μεταποίηση τῆς ἐνεργητικῆς μετοχῆς σὲ ἐπίθετο τοῦ τύπου -ικός, καὶ πάντως σὲ μερικὰ ρήματα ξενίζει. Νομίζω ὅμως ὅτι ἀξίζει ἡ δοκιμή, ὅπου μπορεῖ νὰ φανῆ καρποφόρα.

β) Μήπως ὑπερπήδησα αὐτὸ ποὺ σκόπευα νὰ κατοχυρώσω στὸ 2ο μέρος, χωρὶς νὰ κάμω ὁλοκληρωμένη προσπέλαση; Μίλησα γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἐπίτευξης μονοσήμαντης ἀντιστοιχίας τῶν ὅρων. Αὐτὴ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ κατοχυρωθῆ, παρὰ ἂν προκύψη ἡ δ υ ν α τ ό τ η τ α ἐτυμολογικῆς διαφάνειας, ἀκόμα καὶ σὲ περιπτώσεις ἀκραῖα δύσβατης ἀντιστοιχίας. Ἀλλιῶς ἡ κατοχύρωση θὰ παρέμενε στεγνὰ λογικὴ παρουσίαση μιᾶς ἔνδειας κι ἑνὸς ἐξαναγκασμοῦ· κι εἶναι — ἂν ὄχι λογικό, ὅμως ὑπαρκτικὸ (existenzial) — σφάλμα τὸ νὰ νοοῦμε τὴν ἀναγκαιότητα ὡς ἐξαναγκασμό, κι ὄχι ὡς προϋπόθεση — κι ἀκόμα περισσότερο: ὡς πηγὴ δυνατοτήτων. Μ' αὐτὸ τὸ νόημα εἶναι σωστὸ τὸ ν' ἀποδειχτῆ ἡ ἀναγκαιότητα κάτινος, ὄχι μὲ τὴν κατάδειξη τοῦ ὅτι «δ ὲ ν μ π ο ρ ο ῦ μ ε νὰ κάνωμε ἀλλιῶς», παρὰ τοῦ ὅτι: «μ π ο ρ ο ῦ μ ε νὰ κάνωμε ἔ τ σ ι».

Δὲν ξέρω νὰ ὑπάρχη χαρακτηριστικώτερο παράδειγμα ἀκραῖα δυσεπίτευκτης μονοσήμαντης ἀπόδοσης φιλοσοφικοῦ ὅρου, ὡς πρὸς τὸ σκόπελο τῆς ἐτυμολογικῆς διαφάνειας, ἀπὸ τὴν ἀπόδοση τῆς πρώτης λέξης τοῦ ἀποσπάσματός μας ἀπὸ τὸ *Sein und Zeit*: τῆς E n t d e c k t h e i t. Καὶ τοῦτο ἐπειδὴ ἡ μόνη λύση, τὴν ὁποία θεωρῶ παραδεκτή, ἡ λύση: ἀ π ο κ α λ υ π τ ό τ η τ α, δὲν εἶναι δυνατὸ παρὰ μόνο ἔμμεσα νὰ κατανοηθῆ ἐτυμολογικά. Μόνο δηλαδὴ ἂν ληφθῆ ὑπ' ὄψη ἡ αὐτονοητότερη ἀπόδοση τοῦ στερητικοῦ Unentdecktheit: ἀναποκαλυπτότητα (αὐτονοητότερη, μιὰ καὶ παράγεται ἀπὸ τὸ ὑπαρκτό: ἀναποκάλυπτος = unentdeckt), καθίσταται διάφανη καὶ ἡ ἐτυμολόγηση τῆς (ἀν)ἀποκαλυπτότητας. Ὅμοιες περιπτώσεις συναντῶνται πολλὲς στὸ *Sein und Zeit*. Ἀναφέρω τὶς Ausgelegtheit (σ. 168), Bewegtheit (σ. 178), Verborgenheit (σ. 219), Erstrecktheit (σ. 409), Gestimmtheit (σ. 134), Überlassenheit (σ. 192), Gespanntheit (σ. 416), Gewesenheit (σ. 386), Ausgesprochenheit (σ. 225).

3. *mit der Ausgesprochenheit der Aussage*

Σ' ἕνα πλῆθος ἀπὸ τοὺς ὅρους ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Heidegger ἔχει συσχετιστῆ, καθὼς ὑπέδειξα καὶ πιὸ πάνω, ἡ ἐννοιολογικὴ μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ σημασία, ἢ ἔχει σὲ μεγάλο βαθμὸ ἐπηρεάσει ἡ δεύτερη τὴν πρώτη. Μὰ καὶ κάθε λέξη, κάθε ἔκφραση σ' αὐτὸ τὸ ἔργο ἔχει τέτοια λίγο ὡς πολὺ φανερὴ συνάφεια μὲ τὶς τριγύρω ἢ τὶς μακρινὲς λέξεις κι ἐκφράσεις, ὥστε μὲ πολλὴ δικαίωση μπορεῖ νὰ λεχθῆ, ὅτι ὁ τρόπος δόμησης τοῦ κειμένου

(καὶ δὲν μιλῶ βέβαια ἐδῶ γιὰ τὰ κεφάλαια καὶ τὶς ὑποδιαιρέσεις τοῦ βιβλίου) εἶναι ἀναπόσπαστα δεμένος μὲ τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο, μὲ τὸ νόημα ποὺ θὰ μποροῦσε κάτι τέτοιο νὰ εἰπωθῆ γιὰ ἕνα λογοτέχνημα.

Στὸ παράδειγμα ποὺ δίνω εἶναι τόσο προφανὴς ἡ ἀντιστοιχία τῶν Ausgesprochenheit-Aussage, ὥστε σχεδὸν περισσότερα «λέει» ἡ ὀπτική τους ἐντύπωση, παρὰ ἡ νοηματική. Σὲ κάποιο ἄλλο χωρίο ὁ Heidegger δὲν χάνει τὴν εὐκαιρία νὰ «παίξη» μὲ ἀρκετὲς παρόμοια πρὸς αὐτὲς συνθεμένες λέξεις : Auseinandergelegtheit, Auseinandergelegte, ausdrücklich, Ausdrücklichkeit, Auslegung, Aussprechbares, Aussagen, Unausgesprochenheit, Ausbildung, Ausarbeitung (σ. 148-9).

Ἐδῶ ὑποψιάζεται σχεδὸν κανεὶς ὅτι ἡ συνειδητοποίηση καὶ παρουσίαση τῶν ἐτυμολογιῶν ὑπερφαλαγγίζει τὴν πορεία τοῦ συλλογισμοῦ, ὑποψία βέβαια λαθεμένη. Ἐπιλέγω ἀπὸ τὴ σελ. 149 : *Das «Als» macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung. Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses a l s Tisch, Tür, Wagen, Brücke «sieht», braucht das umsichtig Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden A u s s a g e auseinander zu legen.* Πιστεύω ὅτι ἡ ἀπώλεια ὅλων αὐτῶν τῶν ἐτυμολογικῶν (συνεπῶς καὶ νοηματικῶν) ἐνδοσχέσεων εἶναι βαρύτατη, στὴν περίπτωση ποὺ θὰ θεωρηθῆ ἀναπόφευκτη σὲ μιὰ μεταφραστικὴ ἀπόδοση τοῦ κειμένου. Κι ἐδῶ ὁ κίνδυνος νὰ θεωρηθῆ ἀναπόφευκτη εἶναι μεγάλος, μιὰ καὶ θὰ προτιμηθῆ βέβαια ἡ νοηματικὴ καὶ ὄχι ἡ «εἰκονιστικὴ» μεταγραφή[5]. Ἐδῶ ἐξ ἄλλου θὰ ἐλεγχθῆ ἡ δημιουργικὴ φαντασία τοῦ μεταφραστῆ, κι ἔχει ἤδη ὑπάρξει στὰ νεοελληνικὰ ἐπιτυχημένο παράδειγμα ἀπόδοσης τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῶν Sorge - Besorgen - Fürsorge ὡς : μέριμνα - βιομέριμνα - ἀνθρωπομέριμνα[6].

in die Seinsart

Ἀκόμα σημαντικώτερο ρόλο ἀπὸ τὰ σύνθετα τοῦ πιὸ πάνω παραδείγ-

---

5. Οἱ ἄγγλοι μεταφραστές, σ' ἀντίθεση πάλι πρὸς τοὺς γάλλους, ὑποδηλώνουν — ὅπου δὲν κατορθώνουν ν' ἀποδώσουν — τὶς ἐτυμολογικὲς ὁμοιότητες εἴτε μὲ ὑποσημειώσεις εἴτε παραθέτοντας τὶς γερμανικὲς λέξεις σὲ ἀγκύλες.

6. Βλ. Κ. Θ. Παπαλεξάνδρου : *Συνοπτικὴ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθῆναι 1965², σ. 216. Πρόσφατα κυκλοφόρησε τὸ βιβλίο τοῦ ὑψηγητῆ κ. Γρ. Κωσταρᾶ, *Heidegger, ὁ φιλόσοφος τῆς μερίμνης*, Ἀθῆναι 1973, 228 σελ. Ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ ἐκεῖ, ἄσχετα ἀπὸ τὴν ὅποια προσφορὰ τοῦ βιβλίου στὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα, νὰ βρῆ ἱκανὸ ἀριθμὸ μεταφρασμένων ἐννοιῶν ἀπὸ τὸ *Sein und Zeit*, οἱ ὁποῖες ἀντλήθηκαν, μεταφερμένες μάλιστα στὴν καθαρεύουσα τοῦ βιβλίου του, ἀπὸ τὴν ἀνέκδοτη μεταφραστικὴ προσπάθειά μου, ποὺ τοῦ ἐμπιστεύτηκα ὡς φοιτητὴς γιὰ κρίση.

ματος παίζουν ὅσα ἔχουν συνθετικό τους τὸ Sein. Πρόχειρα ἀναφέρω τὰ In-sein, Mitsein, Ganzsein, Grundsein, Schuldigsein, Sein-bei, Seinssinn, Seinsverfassung, Selbstsein, Alleinsein, Sosein, Aussein, Etwas-Sein. Πιστεύω ὅτι ἡ (μονολεκτικὴ ἢ ὄχι) ἀπόδοση ὅλων αὐτῶν πρέπει νὰ διατηρήση τὸ κοινό τους συνθετικό, καὶ μάλιστα παντοῦ μὲ κεφαλαῖο τὸ πρῶτο του γράμμα, γιὰ τὴν ὀπτική του διάκριση ἀπὸ τὴν copula. Καὶ ὅσον ἀφορᾶ τὸ περίφημο Dasein, τὸ βασικώτατο αὐτὸν ὅρο τοῦ *Sein und Zeit*, δὲν βρίσκω νὰ ὑπάρχη ἐπιτυχέστερη ἀπόδοσή του στὰ νεοελληνικὰ ἀπὸ τὴ γραφή: ὧδε-Εἶναι, ποὺ ἐτυμολογεῖ ὀρθὰ τὴ γερμανικὴ λέξη καὶ ταυτόχρονα προσφέρεται γιὰ τὴν ἀπόδοση τῶν ἀνάλογων Mitdasein (= σύν-ὧδε-Εἶναι), Nichtmehrdasein (= ὄχι-πιὰ-ὧδε-Εἶναι), Dabeisein (= ὧδε-Παρεῖναι)[7]. Μὲ ἕναν τέτοιο δανεισμὸ ἀπὸ τὶς ἀρχαῖες ἑλληνικὲς ρίζες δὲν κάνομε μ ί ξ η τῆς νεοελληνικῆς δημοτικῆς μὲ ἀρχαϊκὰ στοιχεῖα, παρὰ ἐκμεταλλευόμαστε τὶς ἐγγενεῖς της δυνατότητες, πλουτίζοντάς την σὲ δυναμικὸ ὁρολογίας· καὶ ὁ πλουτισμὸς αὐτὸς εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν ἐπιστημονική της ἐπάρκεια στὸν εἰδικευμένο τομέα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ. Ἔτσι τὸ ἀπαρέμφατο εἶναι προσαρμόσιμο στὴ δημοτική, ἀρκεῖ ἡ ρίζα νὰ εἶναι νεοελληνική, π.χ. ὄχι : ὁρᾶν, παρὰ : βλέπειν, ὄχι : σιωπᾶν, παρά : σωπαίνειν, κλπ. Δικαιώνονται ἄλλωστε ἀπὸ τὴν πλευρά τους (ὡς ὁρολογιακὰ λειτουργικὲς λέξεις) ἐκφράσεις καθώς: Συνεῖναι (Mitsein), Παρεῖναι (Sein-bei), Ἐνεῖναι (In-sein) κλπ. Ἐξ ἴσου ἀποδεκτὰ εἶναι καὶ τὰ ρηματικὰ ἐπίθετα σὲ -τέος καὶ -ιμος (π.χ. μεριμνητέος καὶ μεριμνήσιμος). Θὰ φανερωθῆ ἔτσι σιγὰ-σιγά, ὅτι εἶναι πλάνη ἡ προκατάληψη, ποὺ θεωρεῖ ἐλλειπῆ τὴ δημοτικὴ ὡς ἐπιστημονικὴ γλῶσσα, κι ὅτι ἀντίθετα οἱ βαθιές της ρίζες τὴν καθιστοῦν ἱκανώτατη στὴν ἀπόδοση συμπυκνωμένων νοημάτων καὶ λεπτῶν ἀποχρώσεων.

4. *des innerweltlich Zuhandenen*

Ἀνάλογη πρὸς τὴν ἀνάγκη οὐσιαστικοποιημένων ἀπαρεμφάτων, τῶν ὁποίων ἕνα μεγάλο πλῆθος κατακλύζει τὸ ἔργο τοῦ Heidegger, εἶναι ἡ ἀνάγκη οὐσιαστικοποιημένων ἐπιθέτων καὶ μετοχῶν, αἰτία τῆς ἐλλειπτικῆς καθιέρωσης τῶν ὁποίων στὴ νεοελληνικὴ δημοτικὴ εἶναι βασικὰ ἡ ἀσυ-

---

7. Θεωρῶ προβληματικὸ τὸν ὅρο «παρουσία», μὲ τὸν ὁποῖο ὁ κ. Θεοδωρακόπουλος ἀποδίδει τὸ Dasein στὸ ἄρθρο του *Φιλοσοφία καὶ Ὑπαρξισμός*, «Φιλοσοφία» 2 (1972) 5-36, ὄχι μόνον ἐπειδὴ πρόκειται γιὰ καθαρὰ ἑρμηνευτικὴ ἀπόδοση (ἀπὸ τὴν ὁποία πρέπει νὰ διακριθῆ ἡ μεταφραστικὴ ἀπόδοση, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ χωριστῆ ἐντελῶς ἀπὸ αὐτήν), ἀλλὰ κι ἐπειδὴ παρουσιάζει δυσχερῆ ἐπακόλουθα στὴν ἀπόδοση ὁμόρριζων, ὅπως τὸ Mitdasein, τὸ ὁποῖο ὁ κ. Θεοδωρακόπουλος ἀποδίδει μὲ τὸ «σύγχρονη παρουσία» (ὅ.π. σ. 18).

στηματοποίητη καλλιέργεια τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ[8]. Τὴν ἐπιδεκτικὴ ἀφαίρεσης γερμανικὴ γλῶσσα ἔχει καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ σημεῖο ἐκμεταλλευτῆ ἐξαντλητικὰ τὸ *Sein und Zeit*. Ὁ μεταφραστὴς ὀφείλει συνεπῶς ν' ἀναλάβη καὶ τὴν ἐγκαθίδρυση οὐσιαστικοποιημένων ἐπιθέτων καὶ μετοχῶν. Δὲν εἶναι ἴσως ἄσχετο ν' ἀναφερθῆ ἐδῶ καὶ τὸ ἑξῆς: τὸ ὅτι μιὰ σειρὰ ἀπὸ τέτοιες περιεκτικὲς οὐσιαστικοποιήσεις, καθὼς das Zuhandene, das Vorhandene, das Reale, das Anwesende, das Seiende, ποὺ διατρέχουν ὡς λέξεις-κλειδιὰ τὸ ὅλο ἔργο, παίρνουν μονοσήμαντη θέση ὡς Innerweltliches καὶ Innerzeitiges, δὲν εἶναι καθόλου ἀσήμαντο γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ χαϊντεγγεριανοῦ «Sprachdenken». Ἂς ἀναλογιστοῦμε μόνο πὼς ἕνα κεντρικὸ σημεῖο αὐτοῦ τοῦ σκέπτεσθαι ἔγκειται στὴ διαφορὰ μεταξὺ τῶν Seiendes - Sein, ποὺ ἀντιστοιχεῖ, ἂν «μεταφραστῆ» γραμματικά, στὴ διαφορὰ μεταξὺ τῆς οὐσιαστικοποιημένης μετοχῆς καὶ τοῦ οὐσιαστικοποιημένου ἀπαρέμφατου τοῦ ἴδιου ρήματος[9]. Ὄχι μόνον εἶναι οὐσιαστικὰ ἀδύνατο νὰ μελετηθῆ τὸ χαϊντεγγεριανὸ ἔργο ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς γλωσσικὲς πτυχές του, ἀλλὰ καὶ δὲν πρέπει ν' ἀμφισβητηθῆ, ὅτι μιὰ νοηματική του ἑρμηνεία ὀφείλει νὰ βαδίζη παράλληλα καὶ νὰ στέκεται ἀλληλένδετη πρὸς τὴ γλωσσολογικὴ ἐμβάθυνση. Ἀπὸ ἐδῶ ἀνακύπτει καὶ τὸ καθῆκον τῆς μεταφραστικῆς προσπάθειας, μιὰ καὶ ἐνέχει σὲ μεγάλο βαθμὸ τὸ στοιχεῖο τῆς ἑρμηνείας, νὰ ἀποδίδη περισσότερο κι ἀπ' ὅσο ἀπαιτεῖται αὐστηρὰ τὴν ἑκάστοτε ἀλληλουχία λέξης καὶ νοήματος.

5. Ἔγινε φανερό, ὅτι ἀπὸ τὴν πρώτη ὡς τὴν τελευταία λέξη τοῦ ἀποσπάσματος, τὸ ὁποῖο ἔθεσα ὡς ἀφετηρία τοῦ σημειώματός μου, γιὰ μιὰ δυνατὴ ἐπίλυση τῶν παρουσιαζομένων μεταφραστικῶν προβλημάτων ἀπαιτεῖται ἀρκετὴ τόλμη στὴν εἰσαγωγὴ νεολογισμῶν. Τὸ ὅτι καὶ ὁ Heidegger στὸ ἔργο του δὲν διστάζει νὰ εἰσάγη μὲ κάθε εὐκαιρία νεολογισμούς, συμπαρέχοντας μάλιστα ἀφθονία παραλλαγῶν καὶ συσχετίσεών τους, δὲν μειώνει τὴν εὐθύνη τοῦ μεταφραστῆ ἢ τὴ βαρύτητα τοῦ τολμήματος. Ἀλλ' ὅσα «καινοφανῆ» κι ἂν προσκομίση μιὰ τέτοια προσπάθεια, ἡ

---

8. Βλ. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968², σ. 60 ἑπ. (Ἀντλῶ τὴν παραπομπὴ ἀπὸ τὸ ἄρθρο τοῦ Χρ. Μαλεβίτση: *Ἀπὸ τὸν μῦθο στὸν λόγο*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) σ. 83): «Μὲ τὴν οὐσιαστικοποίηση τοῦ οὐδετέρου ἐπιθέτου «τὸ ἄπειρον» ἀπὸ τὸν Ἀναξίμανδρο ἀρχίζει ἡ γλῶσσα τῆς ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας».

9. Βλ. Irmgard Bock, *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim am Glan 1966, σελ. 2: «Ὄχι μόνον ἔχει διαμορφωθῆ ἡ γλῶσσα μας ἀπὸ τὸ στοχασμό μας, παρὰ καὶ ἀντενεργεῖ ξαναδρώντας ἐπάνω του». Δὲν ἐπιδιώκω βέβαια ἐδῶ νὰ ταυτίσω τὴ «γραμματικὴ» μετάφραση ἑνὸς στοχασμοῦ μὲ τὴ χαϊντεγγεριανὴ ἔννοια τῆς γλώσσας (Sprache), παρὰ νὰ διαγνώσω, ἂν εἶναι δυνατό, κάποια βασικὴ «ἀντενέργεια» τῆς διαμορφωμένης γλώσσας ἐπάνω του.

ἐπιβίωσή της δὲν θὰ ἐξαρτηθῆ ἀπὸ τὸ βαθμὸ παραδοξότητας τοῦ ἀποτελέσματος παρὰ ἀπὸ τὴν καίρια ἢ ὄχι κάλυψη μιᾶς ζωτικῆς ἀνάγκης στὸ νεοελληνικὸ φιλοσοφικὸ χῶρο.

Τὸ μεταφραστικὸ δεῖγμα, ποὺ ἀκολουθεῖ, ἀποβλέπει στὸ νὰ παρουσιάση ἔμπρακτα μιὰ εἰκόνα ὅσων κάπως θεωρητικὰ ἀναπτύχθηκαν ἐδῶ.

«Ἂν τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι μέλλει νὰ τεθῆ ἀπερίφραστα καὶ νὰ πραγματωθῆ ἔτσι, ὥστε νὰ γίνη ἐντελῶς διάφανο στὸν ἑαυτό του, τότε ἡ διαπραγμάτευση αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος σύμφωνα πρὸς τὶς παραπάνω διασαφηνίσεις ἀπαιτεῖ νὰ ἐξηγήσωμε τὸν τρόπο τῆς ἐνατένισης τοῦ Εἶναι, τὴν κατανόηση καὶ τὴν ἐννοιολογικὴ σύλληψη τοῦ νοήματός του· ἀπαιτεῖ νὰ προετοιμάσωμε τὴ δυνατότητα τῆς ὀρθῆς ἐκλογῆς τοῦ ὄντος, ποὺ θὰ χρησιμεύση ὡς παράδειγμά μας, καὶ νὰ ἐπεξεργαστοῦμε τὸ γνήσιο τρόπο πρόσβασης σ' αὐτό. Τὸ ἀτενίζειν, τὸ κατανοεῖν καὶ συλλαμβάνειν, τὸ ἐκλέγειν, ἡ πρόσβαση — ὅλοι αὐτοὶ οἱ σχετισμοὶ συναποτελοῦν τὸ ἐρωτᾶν, κι εἶναι συνεπῶς τρόποι τοῦ Εἶναι κάποιων ὁρισμένων ὄντων, τῶν ὄντων ποὺ εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι, οἱ ἐρωτῶντες. Νὰ ἐπεξεργαστοῦμε τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι σημαίνει λοιπὸν νὰ κάνωμε διάφανο ἕνα ὄν — τὸν ἐρωτῶντα — μέσα στὸ Εἶναι του. Τὸ ἴδιο τὸ ἐρωτᾶν αὐτοῦ τοῦ ἐρωτήματος, ὡς τρόπος τοῦ Εἶναι ἑνὸς ὄντος, λαβαίνει τὸν οὐσιαστικό του χαρακτῆρα ἀπ' αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο ρωτᾶ— ἀπὸ τὸ Εἶναι. Αὐτὸ τὸ ὄν, ποὺ ἐμεῖς οἱ ἴδιοι εἴμαστε, καὶ ποὺ ἔχει μεταξὺ ἄλλων τὴ δυνατότητα τοῦ Εἶναι τοῦ ἐρωτᾶν, θὰ τὸ δηλώνωμε μὲ τὸν ὅρο ὧδε-Εἶναι. Ἡ ἀπερίφραστη καὶ διάφανη τοποθέτηση τοῦ ἐρωτήματος γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι ἀπαιτεῖ μιὰ πρότερη ταιριαστὴ ἐξήγηση ἑνὸς ὄντος (τοῦ ὧδε-Εἶναι) ὡς πρὸς τὸ Εἶναι του» (*Sein und Zeit*, σ. 7)[10].

---

10. Σημ. Συντ. Ἡ πρόσφατη ἑλληνικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου: M. Heidegger, *Εἶναι καὶ Χρόνος*, Μετάφρ. Ἀχ. Α. Βαγενᾶ — Ἐπιμ. Κ. Μετρινοῦ, Ἐκδόσεις Ἀναγνωστίδη, χωρὶς χρονολογία, 318 σελ., ἐκυκλοφόρησε μετὰ τὴν παράδοση τῆς ἐργασίας τοῦ κ. Τζαβάρα στὴ «Φιλοσοφία» (Ἰούλιος 1973). Πρόκειται δυστυχῶς γιὰ ἔκδοση ἀνεπιστημονική, μεταφορὰ προφανῶς ἀπὸ τὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου, χωρὶς τὸν ἐπιβεβλημένο σεβασμὸ στὸ πρωτότυπο (παραλείπονται π.χ. ἡ ἀφιέρωση, τὸ Προεισαγωγικὸ σημείωμα τοῦ φιλοσόφου καὶ πολλὲς ὑποσημειώσεις) καὶ χωρὶς στοιχειώδη τυπογραφικὴ ἐπιμέλεια (βλ. τὴν παραμόρφωση τῶν ἀρχαιοελληνικῶν καὶ ξενογλώσσων παραπομπῶν καὶ τῶν λατινικῶν ὅρων τοῦ κειμένου). Ἔτσι ἡ ἔκδοση αὐτή, ἡ ὁποία ἐτέθη πάντως ὑπ' ὄψιν τοῦ συγγραφέως τοῦ ἄρθρου, δὲν μπορεῖ νὰ ἐπηρεάση καθόλου τὶς ἀπόψεις του, ἐπειδὴ ἡ προσφορά της στὸ ἑλληνικὸ κοινὸ εἶναι μόνον ἀρνητική.

PROBLEME DER ÜBERSETZUNG VON HEIDEGGERS *SEIN UND ZEIT* INS NEUGRIECHISCHE UND VORSCHLÄGE ZU IHRER LÖSUNG

Zusammenfassung.

Eine beabsichtigte Übersetzung von Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* ins Neugriechische setzt eine vielfältige Vorbereitung voraus. Der Übersetzer sollte zuerst die verschiedenen Typen, nämlich die stammgleichen, verneinten, gegensätzlichen, synonymen und zusammengesetzten Formen einiger wichtiger Wörter der Heideggerschen Terminologie beachten und diese Formen möglichst klar in ihrer Verschiedenheit zum Ausdruck bringen. Heidegger gebraucht diese Typen so, daß sowohl ihre Verschiedenheit als auch ihre Gleichheit deutlich wird; ihre genaue Relation soll deshalb zum Ausdruck gebracht werden. Die erstaunliche Vielfältigkeit einander entsprechender Wörter, die bei einer solchen Vorarbeit sichtbar wird, wird beispielsweise am Wort *Entdecktheit* klar.

Eine eindeutige Terminologie von etymologischer Klarheit und grammatischer Entsprechung finden zu wollen, kann als vortrefflicher Leitfaden dienen, der den Übersetzer zur Beherrschung der Wortvielfalt führt. Das etymologische und grammatische Element sollte nicht unterschätzt werden, da es in engem Zusammenhang zum Sinn des jeweiligen Gedanken steht. Die mit gleichem Wort zusammengezetzten Wörter, wozu die mit dem Infinitiv «sein» gebildeten als Beispiele dienen, erfordern eine «bildliche» Übersetzung; ferner sind Infinitive, Adjektive und Partizipien in substantivierter Form erfordert. Diese Probleme verweisen grundsätzlich auf das Erfinden neuer Wörter, die trotz ihres eigentümlichen Charakters einen Mangel an Ausdrükken des neugriechischen philosophischen Wortschatzes wettmachen können.

München Johann Tzavaras

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

Plotini Opera. Tomi I-III. Ediderunt P. Henry et H.-R. Schwyzer : Paris / Bruxelles / Leiden, De Brouwer / Brill 1951-1973, lviii / 418 + 1iii / 501 + x1vii / 464 p. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35).

Μὲ τὴν πρόσφατη δημοσίευση τοῦ τρίτου τόμου συμπληρώνεται ἡ μεγάλη ἔκδοση τῶν ἔργων τοῦ Πλωτίνου, ὑποδειγματικὴ κριτικὴ προσφορὰ ἀρχαίου κειμένου, ποὺ ἡ προπαρασκευή του κάλυψε ὁλόκληρη τὴν ἐπιστημονικὴ σταδιοδρομία τῶν συνεκδοτῶν του, τοῦ Βέλγου Henry καὶ τοῦ Ἑλβετοῦ Schwyzer.

Πρὶν ἀπὸ 25 περίπου χρόνια κυκλοφόρησε ὁ πρῶτος τόμος, ποὺ περιέχει τὶς τρεῖς πρῶτες ἀπὸ τὶς ἕξι *Ἐννεάδες* τοῦ Πλωτίνου, δηλαδὴ 27 ἀπὸ τὰ 54 βιβλία ποὺ ἔγραψε ὁ φιλόσοφος, μαζὶ μὲ ἕνα, προτασσόμενο, εἰσαγωγικὸ κείμενο τοῦ μαθητῆ τοῦ Πλωτίνου καὶ πρώτου ἐκδότη τῶν ἔργων του, τοῦ Πορφυρίου, *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*. Ὁ τόμος αὐτὸς κυκλοφόρησε τὸ 1964 καὶ σὲ μικρὴ ἔκδοση (editio minor) στὴ σειρὰ τῆς Βιβλιοθήκης τῶν Κλασσικῶν συγγραφέων τῆς Ὀξφόρδης (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). Τὸ 1959 κυκλοφόρησε ὁ δεύτερος τόμος, ποὺ περιέχει τὴν τέταρτη καὶ τὴν πέμπτη *Ἐννεάδα*, δηλαδὴ 18 ἀκόμα βιβλία, μαζὶ μὲ τὴν ἀγγλικὴ μετάφραση τοῦ G. Lewis, ἀπὸ τμήματα πλωτινικοῦ κειμένου, ποὺ παραδόθηκαν παράλληλα καὶ σὲ ἀραβικὰ χειρόγραφα. Ὁ τρίτος τόμος περιέχει τὰ 9 βιβλία τῆς τελευταίας *Ἐννεάδος*, σελ. 1-328, πλούσια, ὅπως καὶ οἱ προηγούμενοι, βιβλιογραφία, ποὺ προτάσσεται στὶς σελ. xviii-x1ii, προσθῆκες στὸν πρῶτο καὶ δεύτερο τόμο (addenda ad tomum primum et alterum) σελ. 329-410 καὶ 4 πίνακες : Κυρίων ὀνομάτων (index nomimum) σελ. 412-417, λέξεων ποὺ ἡ χρήση τους τεκμηριώνεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ κείμενο τοῦ Πλωτίνου (index vocabulorum quae apud Plotinum primum leguntur) σελ. 418-419, μαρτυριῶν ἀπὸ συγγραφεῖς νεώτερους τοῦ Πλωτίνου (index testium) σελ. 420-435 καὶ πηγῶν τοῦ Πλωτίνου, ὅπως ἔχουν σημειωθῆ ἀπὸ τοὺς συνεκδότες στὰ ὑπομνήματα τῆς ἔκδοσής τους (index fontium) σελ. 436-462. Σὲ γράμμα του ἀπὸ τὴ Ζυρίχη, 20.9.1960, ὁ Schwyzer πληροφοροῦσε τὸν ὑπογραφόμενο, ποὺ τότε διερευνοῦσε τὶς δυνατότητες γιὰ τὴ σύνταξη ἑνὸς Lexicon Plotinianum, ὅτι τέτοιο λεξικὸ εἶχε ἤδη συνταχθῆ ἀπὸ τὸν J. H. Sleeman καὶ περίμενε τὴ σειρά του, γιὰ νὰ τυπωθῆ ὡς τέταρτος τόμος σ' αὐτὴ τὴν ἔκδοση. Θὰ πρέπει ἑπομένως νὰ δοῦμε σὲ λίγο καὶ τὸ Lexicon Plotinianum, ποὺ θὰ ἐπιστεγάση τὴ λαμπρὴ ἀπὸ κάθε ἄποψη ἔκδοση τοῦ κειμένου.

Ἡ ἐργασία στὸ σύνολό της ὑπερβαίνει κατὰ πολὺ τὰ δηλωμένα ὅρια τῆς τελευταίας εἰκοσιπενταετίας, ἂν κανεὶς ὑπολογίση ἐκτὸς ἀπὸ τὸ χρόνο

τῆς προπαρασκευῆς τοῦ πρώτου τόμου, πρὶν ἀπὸ τὸ 1951, καὶ τὸ χρόνο τῆς συγγραφῆς πλήθους ἀπὸ ἐργασίες πάνω στὴν κριτικὴ τοῦ κειμένου τοῦ Πλωτίνου, ποὺ εἶχαν δημοσιευθῆ ἀπὸ τοὺς δυὸ ἐκδότες χωριστὰ καὶ παράλληλα, προτοῦ συνεργαστοῦν, ἤδη στὴν τελευταία δεκαετία πρὶν ἀπὸ τὸ δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο.

Ἡ προπαρασκευὴ τοῦ κειμένου εἶναι βασισμένη σὲ ἐξαντλητικὴ κριτικὴ καὶ συγκριτικὴ ἐπεξεργασία τῆς χειρόγραφης παράδοσής του, τόσο τῆς ἄμεσης ὅσο καὶ τῆς ἔμμεσης, ἐργασία ποὺ κατοχυρώνει τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἔκδοσης αὐτῆς ἀπέναντι σὲ κάθε προηγούμενη τοῦ Πλωτίνου, ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Creuzer (Oxford 1835) ὡς ἐκείνη τοῦ Bréhier (Paris 1924-1938). Ἰδανικὴ σελίδωση κειμένου, ποὺ ἔχει τυπωθῆ μὲ ἀσυναγώνιστη καθαρότητα σὲ χαρτὶ θαυμάσιο, προσφέρει τὴν ἀκόλουθη εἰκόνα: Στὸ ἐπάνω μέρος κάθε σελίδας ἀναγράφεται μὲ κεφαλαῖα στοιχεῖα ὁ τίτλος τοῦ βιβλίου τοῦ δημοσιευόμενου κειμένου, πλήρης ἢ συντομευμένος, ὅπου τὸ πλάτος τοῦ διαστίχου δὲν ἐπαρκεῖ, ἐνῶ στὶς ἀριστερὲς σελίδες στὴν ἀντίστοιχη θέση σημειώνεται ὁ ἀριθμὸς τῆς *Ἐννεάδος*, τοῦ βιβλίου, τοῦ κεφαλαίου καὶ τῶν στίχων τοῦ κειμένου ποὺ περιέχεται στὴ σελίδα. Ἀκολουθεῖ τὸ κείμενο χωρισμένο σὲ κεφάλαια, ποὺ δηλώνονται μὲ ἀλλαγὴ παραγράφου καὶ ἔντονη ἀριθμητικὴ σήμανση στὴν ἀρχὴ κάθε νέας παραγράφου, ἐνῶ στὰ περιθώρια τοῦ κειμένου σημειώνεται μὲ μικρότερα στοιχεῖα ἡ ἀρίθμηση τῶν στίχων του σὲ πεντάδες. Μέσα στὸ κείμενο ἔχει στοιχειοθετηθῆ μὲ ἀραιωμένα στοιχεῖα κάθε λέξη ἀπὸ κείμενα ἄλλων συγγραφέων, ποὺ ὁ Πλωτῖνος μεταχειρίζεται καὶ παραθέτει στὸ κείμενό του, ἐνῶ κάθε λέξη ποὺ ὁ νεοπλατωνικὸς ἑρμηνεύει ἢ σχολιάζει δηλώνεται τυπωμένη μέσα σὲ εἰσαγωγικά. Στὸ κάτω μέρος τῆς σελίδας εἶναι τὰ ὑπομνήματα, ποὺ θὰ μᾶς ἀπασχολήσουν εἰδικώτερα πιὸ κάτω. Κάθε ἕνα ἀπὸ τὰ 54 βιβλία τοῦ Πλωτίνου ἀρχίζει μὲ νέα σελίδα, ποὺ ἔχει στὴν ἀρχή της, πρὶν ἀπὸ τὸν τίτλο τοῦ ἔργου, τὸν ἀριθμὸ τῆς *Ἐννεάδος*, ὅπου ἀνήκει τὸ ἐκδιδόμενο βιβλίο, τὸν ἀριθμὸ τοῦ βιβλίου μέσα στὴν *Ἐννεάδα* καὶ σὲ παρένθεση τὸν ἀριθμὸ τοῦ βιβλίου κατὰ τὴ χρονολογικὴ σειρὰ συγγραφῆς. (Γιὰ τοὺς μὴ εἰδικοὺς πρέπει νὰ σημειωθῆ ὅτι ὄχι μόνο τὴν ἀρίθμηση τῶν βιβλίων τοῦ Πλωτίνου κατὰ *Ἐννεάδες*, δηλαδὴ ὁμάδες ἀπὸ 9 βιβλία ἡ κάθε μιά, ἀλλὰ καὶ τὴν κατὰ χρονολογικὴ σειρὰ συγγραφῆς τους τὴν ὀφείλομε στὸν Πορφύριο).

Τὰ ὑπομνήματα (apparatus), πού, ὅπως σημειώθηκε, ἔχουν τὴ θέση τους στὸ κάτω μέρος τῆς σελίδας, εἶναι πέντε: Στὸ πρῶτο σημειώνονται τὰ χειρόγραφα κατὰ οἰκογένειες, στὸ δεύτερο (apparatus testium) οἱ μαρτυρίες μεταγενεστέρων συγγραφέων γιὰ τὸ πλωτινικὸ κείμενο, στὸ τρίτο (apparatus fontium) οἱ παραπομπὲς σὲ ἀρχαιότερα κείμενα, ποὺ ὁ Πλωτῖνος παραθέτει ἢ ὑπαινίσσεται στὸ κείμενό του, στὸ τέταρτο (apparatus marginalium) τὰ κάθε εἴδους σημειώματα ἢ σημάδια, ποὺ βρίσκονται στὰ περιθώρια τῶν χειρογράφων, καὶ στὸ πέμπτο (apparatus lectionum) οἱ ποικίλες γραφὲς τῶν κωδίκων καὶ οἱ διορθώσεις ἢ προτάσεις τῶν φιλολόγων. Τὰ ὑπομνήματα αὐτὰ πλουτίζονται σημαντικὰ μὲ ἄλλες 82 πυκνοτυπωμένες σελίδες στὸν τρίτο τόμο (328-410), προσθῆκες στὸν πρῶτο καὶ στὸ δεύτερο. Αὐτὰ τὰ addenda ad tomum primum et alterum χωρίζονται στὰ ἀκόλουθα κεφάλαια: Διορθωτέα στά, λατινικὰ βέβαια, προλεγόμενα (corrigenda ad praefationes), προσθετέες μαρτυρίες (testes addendi) συνταγμένες μὲ τὴ

σειρὰ τῆς *Ἐννεάδος*, τοῦ βιβλίου, τοῦ κεφαλαίου καὶ τοῦ στίχου τοῦ κειμένου, προσθετέες πηγὲς (fontes addendi), ἐπίσης μὲ τὴν ἴδια τάξη, καὶ προσθετέα καὶ διορθωτέα στὸ κείμενο καὶ στὸ ὑπόμνημα τῶν γραφῶν, δηλαδὴ τὸ πέμπτο στὴ σειρὰ (addenda et corrigenda ad textum et apparatum lectionum), ὅπου διακρίνονται κατὰ σελίδα καὶ πάντα μὲ τὴν τάξη τοῦ κειμένου οἱ διορθώσεις ποὺ πρέπει νὰ γίνουν ἀποδεκτὲς (emendationes probandae) ἀπὸ τὶς προτάσεις ποὺ πρέπει νὰ ἀπορριφθοῦν (commentationes reiciendae). Τέλος σ' ἕνα πέμπτο κεφάλαιο σημειώνονται τὰ διορθωτέα στὴν ἀγγλικὴ ἀπόδοση τοῦ ἀραβικοῦ Πλωτίνου (corrigenda ad Arabica). Ἂν κρίνη κανεὶς ἀπὸ τὰ ὀνόματα τοῦ Harder, τοῦ Beutler, τοῦ Theiler, τοῦ Dodds, τοῦ Hadot καὶ τοῦ Cilento, ποὺ κυριαρχοῦν στὶς σελίδες μὲ τὶς προσθῆκες, καταλαβαίνει ὅτι ὁ ὄγκος αὐτοῦ τοῦ τμήματος ὀφείλεται κυρίως σὲ κριτικὸ ὑλικὸ ποὺ προσκόμισε ἡ ἔρευνα στὶς τελευταῖες δεκαετίες, μετὰ τὴν ἔκδοση τῶν δυὸ πρώτων τόμων.

Πολὺ διδακτικοὶ καὶ ἰδιαίτερα χρήσιμοι εἶναι οἱ ὑποδειγματικοὶ γιὰ τή σύνταξή τους τέσσερις πίνακες, ποὺ κλείνουν τὸν τρίτο τόμο τοῦ ἔργου. Στὸ δεύτερο ἀπὸ αὐτοὺς δίνονται οἱ νέες λέξεις τοῦ Πλωτίνου, πού, καθὼς παρουσιάζονται συγκεντρωμένες μέσα σὲ δυὸ σελίδες, προσφέρουν ἐνδιαφέρουσα συνοπτικὴ εἰκόνα τῆς συμβολῆς τοῦ νεοπλατωνικοῦ στὴ φιλοσοφικὴ γλώσσα. Σ' αὐτὸ τὸν πίνακα βλέπομε: τοὺς πολύχρηστους σήμερα βασικοὺς ὅρους τῆς μεταφυσικῆς μὲ πρῶτο συνθετικὸ τὸ *αὐτός*, ὅπως *αὐτονοῦς*, *αὐτοουσία*, *αὐτοψυχή*, *αὐτοζωή*, *αὐτοκακὸν* καὶ *αὐτοεπιστήμη*· σύνθετους ὅρους, ὅπως *συμπροφαίνεσθαι*, *συναπογεννᾶν*, *συνεθισμὸς* καὶ *συσσημαντικός*, ποὺ δηλώνουν τὶς πρωτοβουλίες τοῦ Πλωτίνου γιὰ σύνθετη ὁρολογία, πιὸ ἐκφραστικὴ καὶ πιὸ ἀκριβολογική· ρήματα ποὺ μποροῦν νὰ ἀντικαταστήσουν ὁλόκληρες προτάσεις, ὅπως *λογοῦσθαι*, *νοοῦσθαι* καὶ *χρονοῦν*, καὶ οὐσιαστικὰ γεμάτα σημασία, ὅπως *δυνάμωσις*, *γοήτευσις*, *φρόντισις* καὶ *τριγωνότης*, ἢ ἐπίθετα, ὅπως τὸ *φιλιακός*. Ὅλα αὐτὰ μαζὶ πείθουν ὅτι τὸ καινούργιο λεξιλόγιο τοῦ Πλωτίνου ὄχι μόνο πλούτισε τὴ φιλοσοφικὴ γλώσσα μὲ μερικὲς δεκάδες ὅρων, ἀλλὰ καὶ συντέλεσε σὲ μεγάλο βαθμὸ στὸ νὰ κερδίση ἡ κλασσικὴ μορφή της περισσότερη κινητικότητα καὶ εὐκαμψία, περισσότερες δυνατότητες γιὰ πιὸ σύνθετες ἔννοιες, ἀπαραίτητες στὴ νεώτερη σκέψη. Ὁ πίνακας μὲ τὶς μαρτυρίες φωτίζει τὴν παρουσία τοῦ νεοπλατωνικοῦ φιλοσόφου κυρίως στὰ ἔργα χριστιανῶν καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων, ἐνῶ ὁ πλουσιώτερος πίνακας τῶν πηγῶν εἶναι ἐνδεικτικὸς τῆς φιλοσοφικῆς καὶ λογοτεχνικῆς μόρφωσης τοῦ Πλωτίνου. Ἡ ἀνέκδοτη ἐργασία τοῦ ὑπογραφομένου μὲ τὸν τίτλο *Ὁ πρώιμος Ἑλληνισμὸς ὡς πηγὴ στὴ σκέψη τοῦ Πλωτίνου* μᾶς ἐπιτρέπει νὰ εἰκάσωμε ὅτι στὸ μέλλον μὲ τὴν ἐπαύξηση τοῦ ἀριθμοῦ τέτοιων εἰδικῶν ἐρευνῶν οἱ πίνακες αὐτοὶ θὰ ἔχουν πολὺ μεγαλύτερες διαστάσεις.

Μερικὲς παρατηρήσεις καὶ προτάσεις πάνω σὲ ὁρισμένα σημεῖα τοῦ κειμένου καὶ τῶν ὑπομνημάτων δὲν ἀποβλέπουν στὸ νὰ μειώσουν τὴν ἀξία τῆς προσφορᾶς, ἀλλὰ στὸ νὰ συμβάλουν ὥστε σὲ μιὰ ἐπανέκδοση τοῦ ἔργου νὰ μειωθοῦν στὸ ἐλάχιστο οἱ, συγγνωστὲς ἄλλωστε, ἐλλείψεις καὶ ἀτέλειες. Ἔτσι: Στὸ I 6,7,14 πρέπει νὰ διαβάσωμε *πῶς δ' ἂν ‹οὐκ› ἐκπλαγείη*. Στὸ II 9,9,19 *πόλει διδούσῃ ἑκάστῳ τὴν ἀξίαν*, ἀντὶ *τὴν ἀξίαν* νὰ γράψωμε *κατ' ἀξίαν*, γραφὴ ποὺ μπορεῖ νὰ δικαιολογηθῆ ἀπὸ τὰ χωρία II 9,9,76, III 2,17,49, III 3,4,52-53, IV 7,8,37 καὶ IV 8,5,20. Στὸ III 2,1,32 ἀντὶ τοῦ *αὐτῷ φίλον* νὰ προτιμήσωμε τὴ γραφὴ *αὐτῷ φίλον*, ποὺ ὑποστήριξε ὁ Creuzer καὶ ποὺ δικαιολογεῖται ἀπὸ τὸ *φίλον*

αὐτῷ τοῦ μεθεπόμενου κεφαλαίου (3,7) μέσα στὸ ἴδιο βιβλίο. Ἐπίσης στὸ IV 5,8,18 τὸ *συμπαθὲς αὐτῷ* νὰ διορθωθῆ κατὰ τὸ IV 4,35,9 σὲ *συμπαθὲς αὐτῷ*. Στὸ IV 8,1,16 *ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτῷ ζητεῖν* ἀντὶ τῆς γραφῆς *παρ' αὐτῷ* (ἐννοεῖται *τῷ Ἡρακλείτῳ*) θὰ πρέπει νὰ δεχτοῦμε τὴ γραφὴ *παρ' αὐτῶν* (ἐννοεῖται *ἡμῶν*) τοῦ Heintz, ποὺ ἔχει υἱοθετηθῆ ἀπὸ τὴν ἔκδοση Harder καὶ τὸν ὑπογραφόμενο[1] καὶ ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ νόημα τοῦ κειμένου, ἀφοῦ εἶναι φανερὸ ὅτι πρόκειται γιὰ ὑπαινιγμὸ στὸ γνωστὸ στὸν Πλωτῖνο (V 9,5,31) 101 ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*, πράγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴν ἀμέσως ἑπόμενη φράση τοῦ πλωτινικοῦ κειμένου, δηλαδὴ τὸ *ὥσπερ καὶ αὐτὸς* [sc. *ὁ Ἡράκλειτος*] *ζητήσας εὗρεν*. Τὸ νόημα εἶναι : Ὅπως ὁ Ἡράκλειτος ζήτησε μέσα του τὴ γνώση, ἔτσι κι ἐμεῖς πρέπει νὰ τὴν ἀναζητήσωμε μέσα μας (ὄχι μέσα στὸ ἔργο τοῦ Ἡρακλείτου, ποὺ *εἰκάζειν ἔδωκεν ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον*). Τέλος στὸ VI 2,8,5 θὰ πρέπει νὰ συνταχθοῦμε μὲ τὸν Kirchhoff καὶ νὰ διαβάσωμε *ἴδε δὲ νοῦν* [*καὶ*] *καθαρόν*. Ἀπὸ τὶς ἄλλες, λιγότερο σπουδαῖες, διορθώσεις καὶ συμπληρώσεις, ποὺ θὰ ἔπρεπε νὰ γίνουν, οἱ κυριώτερες εἶναι :

I 1, 5,35	*ἄρξεται ;*	IV 4,20,19	*ἄρξαντι*
6, 5,46	*ἀλλοτρίου*	28,28	*σωματικαῖς*
8, 5,32	*ἄνθρωποι*	V 1, 1,35	*εὑρεῖν.*
15, 7	*ὄρεξις*	2, 6	*ἃ ζῇν*
II 4, 8,10	*ἀραιόν,*	3, 2,24	*ἀλλὰ*
6, 1,50	*οὐσία ;*	6, 4,21	*ἐν ἄλλῳ·*
3, 7	*Ἐνέργειαι*	9,14,14	*σύνθετα*
III 8, 3,19	*θεώρημα·*	VI 1,10,23	*ἧττον*
6,39	*ἔξω,*	3, 1,23	*γὰρ*
IV 3, 3, 4	*ἀλλ' ἔξω*	4, 4, 2	*πανταχοῦ*
4, 7	*Ἀλλ' εἰ*	8,22	*ἔξει*
17, 9	*ἄλλα*	7, 3, 2	*οὔτε*
21,20	*πρόσθεν·*	28,17	*Ἀλλ' ἆρά γε*
25,36	*λεγομένη*	9, 5, 7	*κοινωνήσασα*
26,45	*οὐδέ τινα*	11, 7	*εἰκόνα.*

Τὸ *ἀγλάισμα* τοῦ III 5,9,9 καὶ τὸ *ἀποτετειχισμένα* τοῦ II 9,3,20 οἱ ἐκδότες δὲν ἦταν ὑποχρεωμένοι νὰ τὰ θεωρήσουν ὡς δηλωτικὰ πηγῶν τοῦ Πλωτίνου καὶ νὰ τὰ ἀναφέρουν τὸ πρῶτο στὸν Αἰσχύλο, *Ἀγαμέμνων* 1312, καὶ τὸ δεύτερο στὸν Ἀριστοφάνη, *Ὄρνιθες* 1576. Τὸ *ἀγλάισμα* ἦταν φυσικὸ νὰ προκύψη, χωρὶς ἐνθύμηση τοῦ τραγικοῦ ποιητῆ, ἀπὸ τὸ *ἀγλαΐα* καὶ τὸ *ἀγλαΐζειν*, ποὺ ὁ Πλωτῖνος μεταχειρίζεται πολὺ συχνά, ἐνῶ τὸ *ἀποτετειχισμένα* δὲν παρουσιάζει καμιὰ ἰδιομορφία οὔτε ὡς ὅρος οὔτε σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ νόημα τοῦ κειμένου, ὥστε νὰ κάνη ἐνδεχόμενη τὴν ἀναφορὰ τοῦ φιλοσόφου στὸν κωμικὸ ποιητή. Ἐξάλλου σ' ὁλόκληρο τὸ ἔργο τοῦ Πλωτίνου δὲν ἔχει διαπιστωθῆ γιὰ τὴν ὥρα ἄλλη ἀναφορὰ σ' αὐτοὺς τοὺς ποιητές, ὥστε νὰ δικαιολογοῦνται ἔμμεσα ἔστω καὶ οἱ πιὸ πάνω. Τὸ χωρίο V 8,4,40-42 *ἡ αὐτοεπιστήμη ἐνταῦθα πάρεδρος τῷ νῷ τῷ συμπροφαίνεσθαι, οἷον λέγουσι κατὰ μίμησιν καὶ τῷ Διὶ τὴν Δίκην*, δεκτὸ ἀπὸ τοὺς ἐκδότες ὡς ἀναφορὰ στὸ ὀρφικὸ ἀπόσπασμα 158 Kern, δὲν πρέπει νὰ συσχετισθῆ οὔτε μὲ τὸν ὀρφικὸ ὕμνο 62,1-2 (= ἀπόσπ. 23 Kern), ὅπου ἀναφέρεται ὁ Dodds[2] οὔτε μὲ τὰ *Ἔργα* τοῦ Ἡσιόδου, 256-257, καὶ τὸν *Οἰδίποδα ἐπὶ Κολωνῷ* τοῦ Σοφοκλῆ, 1381-1382, ὅπως ὑποθέτουν ὁ Müller[3] καὶ ὁ Cilento[4], οὔτε μὲ τὸν Πλάτωνα, *Νόμοι* 4,716a (= ὀρφ. ἀπόσπ. 21), ὅπως θέλει ὁ Dörrie[5], οὔτε καὶ μὲ τὸν Ψευδο-Δημοσθένη, *Κατ' Ἀριστογείτονος* 1,11 (= ὀρφ. ἀπόσπ. 23), ποὺ ἐπισημαίνει ὁ Dodds[6]. Ὑπάρχουν δυὸ ἄλλα χωρία, ποὺ κανεὶς δὲν τὰ πρόσεξε ὡς τώρα καὶ ποὺ ἀνήκουν σὲ συγγραφεῖς χρονικὰ πολὺ πλησιέστερους στὸν Πλωτῖνο

---

1. Ε. Ν. Ροῦσσος, *Ὁ Ἡράκλειτος στὶς Ἐννεάδες τοῦ Πλωτίνου*, Ἀθήνα 1968, 17.
2. Στὸν τόμο *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fodnation Hardt 1957, 318 (Entretiens sur l'antiquité classique 5).
3. H. F. Müller, *Plotinische Studien*, «Hermes» 52 (1917) 151.
4. V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, στὸν τόμο *Les sources de Plotin* 293 καὶ 300.
5. Στὸν ἴδιο τόμο, σελ. 317.
6. Ὅ.π. 318.

ἀπ' ὅσο ὅλοι αὐτοὶ ποὺ ἀναφέρθηκαν, δηλαδὴ στὸν Πλούταρχο, *Ἀλέξανδρος* 52, καὶ στὸν Ἀρριανό, *Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις* 4,9,7. Ὁ συσχετισμὸς μὲ τὰ τελευταῖα αὐτὰ χωρία ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι μόνο αὐτὰ προσφέρουν τὸν ὅρο *πάρεδρος*, ποὺ περιέχει τὸ πολυσυζητημένο χωρίο τοῦ Πλωτίνου. Τέλος ἡ θέση τοῦ I 4,8,1-2 *τὸ δὲ τῶν ἀλγηδόνων — ἐξοίσουσι* πρέπει νὰ συνδεθῆ ὄχι τόσο μὲ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἐπικούρου 447-448 Usener ὅσο μὲ τόν, ἐπίσης πλησιέστερο στὸν Πλωτῖνο, ἐπικούρειο Διογένη τὸν Οἰνοανδέα, ἀπόσπ. 42 Chilton.

Νὰ συσχετισθοῦν στὸ apparatus fontium: Τὰ χωρία I 1,12,31-33 καὶ IV 3,27,7/13, ποὺ ἀναφέρονται στοὺς ὁμηρικοὺς στίχους λ 601-602, τὰ χωρία II 1,4,31-32, II 9,18,17, III 2,2,41, III 8,4,12-13, IV 3,4,26-27, 10,26, IV 8,2,28/53, 8,14 καὶ V 8,7,25/30-31, ποὺ περιέχουν τὸν ὅρο *ἄπονος* (ἢ *ἄνευ πόνων, ἀπράγμων, οὐδὲν πραξάντων* καὶ *ῥᾷστα διοικοῦσαν*) καὶ νὰ σημειωθῆ ὅτι πρόκειται γιὰ ἀπόδοση τοῦ *ἀπάνευθε πόνοιο* τοῦ Ξενοφάνη, ἀπόσπ. 25, τὰ χωρία I 3,2,8-11 καὶ I 6,1,3-6, ποὺ ἀποδίδουν ἐκεῖνο τοῦ πλατωνικοῦ *Συμποσίου* 210c, τὰ V 4,2,48, V 9,5,30-31 καὶ VI 6,6,19-20, ὅπου παράθεση τοῦ ἀριστοτελικοῦ χωρίου *Περὶ ψυχῆς* Γ 4,430a 3-4, καὶ τέλος τὰ III 6,1,31, V 1,5,9, VI 5,9,14 καὶ VI 6,16,45, ποὺ ἀποδίδουν τὸ ἀπόσπ. 60 τοῦ Ξενοκράτη.

Στὰ χωρία IV 4,22,30 καὶ V 9,5,46, ποὺ ἀναφέρονται στὸ ὀρφικὸ ἀπόσπ. 8 (*σῶμα - σῆμα - σῴζεσθαι*), ἂς προστεθοῦν καὶ τὰ II 2,1,13-14, II 9,7,11, III 6,6,13, IV 3,9,47, IV 7,9,4-5, IV 8,1,30-31, 3,4, 4,22-23/26/28-29, VI 4,2,37, VI 5,9,47-48, VI 7,25,25-26 καὶ VI 9,6,39. Ἐπίσης στὸ III 5,8,17-23 ἂς σημειωθῆ ὅτι πρόκειται γιὰ τὸ ψευδο-ὀρφικὸ ἀπόσπ. 351. Στὸ V 1,1,4 καὶ 9,29, ποὺ ἀναφέρονται στὸν ὅρο *τόλμα* τοῦ Φερεκύδη, ἀπόσπ. 14, μποροῦν νὰ προοτεθοῦν καὶ τὰ χωρία II 9,11,22 καὶ VI 9,5,29. Στὸ II 4,7,13, ποὺ ἀναφέρεται στὸ *ἄπειρον* τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ἀπόσπ. 1, θὰ προσθέταμε καὶ τὸ 15,10 ἀπὸ τὸ ἴδιο βιβλίο τοῦ Πλωτίνου. Στὸ III 3,1,9 ποὺ ἀποδίδει τὸ *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* τοῦ Ἡρακλείτου, ἀπόσπ. 10, μποροῦν νὰ προστεθοῦν καὶ τὰ χωρία II 3,16,42-43/45/53, IV 4,32,36-37, 38,17-19 καὶ VI 2,11,26. Στὸ III 2,16,48, ὅπου ἀπήχηση ἀπὸ τὸ *διαφερόμενον ἑαυτῷ συμφέρεται* τοῦ ἀποσπ. 51, ἂς προστεθοῦν καὶ τὰ II 3,16,45, III 2,16,34-35 καὶ VI 7,2,52. Στὸ V 9,5,31, ὅπου παράθεση τοῦ *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν* ἀπὸ τὸ ἀπόσπ. 101, θὰ προσθέταμε ὡς ὑπαινιγμὸ καὶ τὸ IV 8,1,17. Τέλος στὰ III 6,1,31 καὶ VI 5,9,14, ὅπου τὸ ἀπόσπ. 115 (*ψυχῆς λόγος*), ἂς προστεθοῦν ὡς ὑπαινιγμοὶ καὶ τὰ III 8,6,25 καὶ V 1,6,45. Στὰ I 4,10,6, III 8,8,8, V 1,8,17, V 9,5,29-30 καὶ VI 7,41,18, ὅπου παράθεση τοῦ ἀποσπ. 3 τοῦ Παρμενίδη (*ταὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι*) πρέπει νὰ προσθέσωμε ὡς ἀπηχήσεις καὶ τὰ III 5,7,50-51, V 1,4,31-32, V 2,1,13, V 3,5,26-32/43, 6,7, 8,38, V 4,2,43-44 καὶ V 6,6,22-23. Στὸ III 7,5,21, ὅπου ὁ ὅρος *ἀτρεμὲς* ἀπὸ τὸ ἀπόσπ. 8,4 (πρβλ. 1,29), νὰ προστεθῆ τὸ I 6,5,15. Στὰ III 7,11,3-4, V 1,8,22, VI 4,4,25 καὶ VI 6,18,42, ποὺ ἀναφέρονται σὲ ὅρους τῶν στίχων 4-6 τοῦ ἀποσπ. 8, ἂς προστεθοῦν καὶ τὰ III 7,3,34, 11,53-54 καὶ VI 6,18,7-8. Στὸ IV 3,5,5-6, ὅπου ἀπήχηση τοῦ στίχου 19 ἀπὸ τὸ ἴδιο ἀπόσπασμα τοῦ Παρμενίδη, ἔχομε νὰ προσθέσωμε τὸ IV 7,9,16-17, ποὺ μᾶς προσφέρει σχεδὸν αὐτούσιο τὸ στίχο: *Πόθεν γὰρ ἂν καὶ γένοιτο, ἢ εἰς τί ἀπόλοιτο;* Ἐπίσης στὸ VI 4,4, 24-25, ὅπου ὁ Πλωτῖνος παραθέτει αὐτούσιο τὸ δεύτερο ἡμιστίχιο τοῦ στίχου 25 (*ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*), ἂς προστεθῆ καὶ ὁ στίχος 16 ἀπὸ τὸ προηγούμενο κεφάλαιο τοῦ ἴδιου βιβλίου, ὅπου ὁ ὅρος *πελάζει*. Στὰ IV 4,40,6, V 1,9,5-6 καὶ VI 7,14,20, ὅπου ἀναφορὲς στὸ σχῆμα *φιλότης - νεῖκος* τοῦ Ἐμπεδοκλῆ, ἀπόσπ. 17,7-8 καὶ 26,5-6, μποροῦμε νὰ προσθέσωμε καὶ τὸ III 2,2,4-5. Ἐπίσης στὸ II 4,10,3, ὅπου ἀναφορὰ στὴν ἀρχὴ *τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*, ἀπόσπ. 109, ἂς προστεθοῦν καὶ τὰ I 6,9,29 καὶ VI 9,11,32. Στὸ IV 8,1,19-20, ὅπου παραλλαγὴ τῶν στίχων 13-14 τοῦ ἀποσπ. 115, ἂς προστεθῆ καὶ ὁ στίχος 5 ἀπὸ τὸ πέμπτο κεφάλαιο τοῦ ἴδιου βιβλίου τοῦ Πλωτίνου, ὅπου ὁ ὅρος *φυγή*. Ἐπίσης στὸ στίχο 34 τοῦ πρώτου κεφαλαίου τοῦ ἴδιου βιβλίου, ὅπου ὁ ὅρος *ἄντρον* ἀπὸ τὸ ἀπόσπ. 120, ἂς προστεθῆ καὶ ὁ στίχος 5 ἀπὸ τὸ τρίτο κεφάλαιο, τοῦ ἴδιου πάντα βιβλίου, ὅπου ὁ ὅρος *ἄντρον* παρατίθεται γιὰ δεύτερη φορά. Τέλος στὰ χωρία V 1,8,4-5, 9,1 καὶ V 3,3,44, ποὺ ἀπηχοῦν τὸ ἀπόσπ. 12 τοῦ Ἀναξαγόρα (*νοῦς καθαρὸς* κτλ.), ἂς προστεθοῦν καὶ τὰ I 8, 2,15-22, II 4,7,4, V 3,3,21-22, 6,11, 14,14 καὶ V 5,10,3. Αὐτονόητο εἶναι ὅτι ὅλα τὰ χωρία ποὺ σημειώνονται σ' αὐτὴ τὴν παράγραφο πρέπει καὶ νὰ συσχετισθοῦν στὸ ὑπόμνημα τῶν πηγῶν.

Ἐκτὸς ἀπὸ αὐτὲς τὶς παρατηρήσεις καὶ συμπληρώσεις πάνω σὲ ἤδη ἐπισημασμένες πηγὲς τοῦ Πλωτίνου θὰ μποροῦσαν νὰ γίνουν καὶ μερικὲς προσθῆκες σὲ σημεῖα ὅπου ἡ ἔρευνα ὡς τώρα δὲν ἔχει σταθῆ. Οἱ προσθῆκες αὐτὲς διευρύνουν τὸ φάσμα τῆς γνωριμίας

μας μὲ τὸ πρόβλημα ποὺ ἀναφέρεται στὶς σχέσεις τοῦ Πλωτίνου μὲ τὸν πρώιμο Ἑλληνισμό, χωρὶς βέβαια νὰ ἐξαντλοῦν ἐδῶ τὸ θέμα, ἀφοῦ, ὅπως δηλώθηκε ἤδη, ἑτοιμάζεται γι' αὐτὸ εἰδικὴ ἐκτεταμένη μελέτη. Ἔτσι τὸν ὅρο *ἀμφαγαπάζεται* II 2,2,13 μποροῦμε νὰ τὸν ἀποδώσωμε σὲ μνήμη ἐπικοῦ στίχου (πρβλ. τὸν ὁμηρικὸ Π 192) καὶ τὴν *εὐθημοσύνη* IV 4,6,16 καὶ VI 8,17,7 στὸν Ἡσίοδο, *Ἔργα* 471. Τὴ φράση *ἀδελφοὺς προσεννέπειν* II 9,18,18 νὰ τὴ θεωρήσωμε μνήμη τοῦ πινδαρικοῦ, *Ἰσθμιονίκαι* 6,24-25 Maehler, *κασιγνήτας προσεννέπω*, τὴ φράση *σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο* II 3,7,12 ἀπήχηση τοῦ *ἕτερος ἐξ ἑτέρου σοφὸς* τοῦ Βακχυλίδη, ἀπόσπ. 5,1, καὶ τὴ φράση *σκύλαξ τῇ ὁδμῇ ὀρίνοιτο* IV 3,28,15-16 νὰ τὴ θεωρήσωμε παράθεση ἀρχαίας παροιμίας. Γιὰ τὴ φράση *οὐδέν ἐστιν ὃ ἄμοιρόν ἐστι ψυχῆς* I 8,14,37 μποροῦμε νὰ ἀναφερθοῦμε στὶς μαρτυρίες 22 καὶ 23 τὶς σχετικὲς μὲ ἰδέες τοῦ Θαλῆ. Τὶς φράσεις *τὸ πῦρ ἔστιν ἐν μέτρῳ* II 9,3,5, *πῦρ ζῇ* VI 7,11,6, *πῦρ ζωή τις πυρίνη* 46 καὶ *ζῇ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ* 48 μποροῦμε νὰ τὶς ἀναφέρωμε στὸ *πῦρ ἀείζωον* καὶ στὸ *ἀπτόμενον-ἀποσβεννύμενον μέτρα* τοῦ Ἡρακλείτου, ἀπόσπ. 30, τὸ *ἔνπάντα* στὰ χωρία II 6,1,8-9, III 1,4,20, VI 5,1,26 καὶ 5,10 νὰ τὸ θεωρήσωμε ὡς ἀπήχηση τοῦ ἡρακλειτικοῦ ἀποσπ. 50, τὸν ὅρο *χρησμοσύνην* I 8,5,25 νὰ τὸν συνδέσωμε ἴσως μὲ τὸ ἀπόσπ. 65, τὴ φράση *τάς τε ἀνθρωπίνας σπουδὰς ἁπάσας παιδιὰς οὔσας* III 2,15,35-36 μὲ τὸ *παίδων ἀθύρματα* (*τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα*) τοῦ ἀμφίβολου ἡρακλειτικοῦ ἀποσπ. 70, τὶς φράσεις *τῷ ὅλῳ - συνεργὸν* II 3,16,44 καὶ *συνεργοῦντα τοῖς κατὰ φύσιν γιγνομένοις* II 9,13,15-16 μὲ τὸ τοῦ ἐπίσης ἀμφίβολου ἀποσπ. 75 *συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων* καὶ τὴ φράση *ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκὼν* III 8,11,29 νὰ τὴ δοῦμε ἴσως ὡς ἀπήχηση τοῦ *ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος* τοῦ ἀποσπ. 124. Γιὰ τὸ *νοῦς ὁρᾷ* III 9,1,1, V 3,8,18 καὶ V 8,3,27 ἀξίζει νὰ μνημονευθῇ πλάι στὸν Πλάτωνα, *Τίμαιος* 39e, καὶ ὁ Ἐπίχαρμος, ἀπόσπ. 12. Τὸ *ἀτρεμήσει - ἡ ψυχὴ* I 1,9,23 μπορεῖ ἄνετα νὰ ἀναφερθῇ στὸ *ἀτρεμὲς ἦτορ* τοῦ Παρμενίδη, ἀπόσπ. 1,29 (πρβλ. 8,4), τὸ *καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι* VI 7,12,18 νὰ θεωρηθῇ παράθεμα ἀπὸ τὸ δεύτερο ἡμιστίχιο τοῦ ἀποσπ. 2,3, ὁ ὅρος *ἀνώλεθρον* II 5,5,34 καὶ IV 7,9,11 παρμένος ἀπὸ τὸ ἀπόσπ. 8,3, ἡ φράση *ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις* V 1,6,19 ἀπόδοση τῶν φράσεων *τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται* καὶ *γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν* ἀπὸ τοὺς στίχους 21 καὶ 27-28 τοῦ ἴδιου ἀποσπάσματος, ἡ φράση *τὸ σφοδρὸν τῆς ἀνάγκης* III 1,4,9 ἡ παρμενιδικὴ *κρατερὴ Ἀνάγκη* τοῦ στίχου 30, ἀπὸ τὸ ἴδιο ἀπόσπασμα, δοσμένη νεοπλατωνικά, καὶ τὸ *οὐκ ἔνεστιν ἀλήθεια,ἀλλὰ δόξα* V 5,1,62-63 ἀπήχος τοῦ *ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον - ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε* τῶν στίχων 50-51 ἀπὸ τὸ ἀπόσπασμα ποὺ γενικὰ ἔχει χρησιμοποιηθῇ πολὺ ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο. Γιὰ τὴ φράση *στυγέουσιν οἱ θεοὶ* V 1,2,27 πλάι στὸν Ὅμηρο Υ 65 δὲν θὰ ἦταν ἄστοχη καὶ ἡ παραπομπὴ στὸν Ἐμπεδοκλῆ, ἀπόσπ. 115,12. Ἡ θέση *κόλλαν γὰρ εἶναι τῇ γῇ τὴν ὕδατος ὑγρότητα* II 1,6,25-26 καλὸ εἶναι νὰ παραβληθῇ μὲ ἐκείνη τοῦ Ἀρχέλαου, ἀπόσπ. 1a. Τὸ γνωστὸ *μέτρον πάντων* I 8,2,5 ἴσως εἶναι ὑπαινιγμὸς στὸν Πρωταγόρα, ἀπόσπ. 1. Τὸ *οὐ δὴ ἄθλα ἀρετῆς πρόκειται* III 2, 5, 4 ἂς συνδεθῇ μὲ τὸ Θουκυδίδη 2,46, ποὺ ἡ χρησιμοποίησή του τεκμηριώνεται καὶ ἀπὸ ἄλλη θέση τοῦ Πλωτίνου (βλ. Index fontium). Ὁ *γόης καὶ φαρμακεὺς* τοῦ IV 4,40,6-7 εἶναι παρμένος ἀπὸ τὸ πολὺ χρησιμοποιημένο στὸν Πλωτῖνο χωρίο τοῦ πλατωνικοῦ *Συμποσίου* 203d. Τέλος ἡ φράση *μηδ' ἐν οὐρανῷ γάμοι* τοῦ III 5,2,18-19, ἂν δὲν ἔχη ἄλλη πηγή, θὰ λέγαμε ὅτι θυμίζει τὴ θέση *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* ἀπὸ τὸ Εὐαγγέλιο τοῦ Ματθαίου 22,30, ἐνῶ γιὰ τὴ φράση *φῶς ἐκ φωτὸς* IV 3,17,13-14 καὶ VI 4,9,26-27 θὰ ἄξιζε νὰ σημειωθῇ ὅτι πέρασε ἀπὸ τὸν Πλωτῖνο στὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως.

Οἱ παρατηρήσεις αὐτοῦ τοῦ εἴδους εἶναι φανερὸ ὅτι ἀποβλέπουν στὸ νὰ κάνουν χρήσιμες προσθῆκες σὲ ἕνα ἀναμφισβήτητα μνημειῶδες ἔργο, ὄχι στὸ νὰ μειώσουν τοὺς ἐκδότες, ποὺ πρακτικὰ οὔτε δυνατὸ ἦταν οὔτε καὶ ὑποχρέωση εἶχαν νὰ ἐξαντλήσουν ὅλα τὰ θέματα ποὺ ἀναφέρονται στὶς σχέσεις τοῦ πλωτινικοῦ ἔργου μὲ κάθε προγενέστερο καὶ μεταγενέστερο ἑλληνικὸ κείμενο. Προσκομίζουν ὅμως οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ἕνα ἀκόμα ἀποδεικτικὸ στοιχεῖο γιὰ τὴν ἄποψη ὅτι στὸν Πλωτῖνο ὑπάρχει σὲ μιὰ θαυμαστὴ συμπύκνωση ὁλόκληρη ἡ ἀρχαία φιλοσοφία, ποὺ τὰ ἐπὶ μέρους στοιχεῖα της διαπιστώνονται μέσα στὸ νεοπλατωνικὸ κείμενο εἴτε ὡς ἱστορικὲς γνώσεις εἴτε ὡς ἐπιδράσεις εἴτε ὡς κριτικὴ στάση. Ἔτσι γίνεται πιὸ αἰσθητὴ ἡ ἀνάγκη νὰ ἀναπτυχθοῦν οἱ εἰδικὲς σπουδὲς μὲ ἀναφορὰ τόσο στὶς πηγὲς ὅσο καὶ στὶς ἐπιδράσεις τοῦ Πλωτίνου, ὥστε νὰ γνωρίσωμε σὲ βάθος

καὶ πλάτος τὴ μορφὴ τῶν σχέσεων τοῦ νεοπλατωνικοῦ μὲ τὸ ἑλληνικὸ παρελθὸν καὶ τὴν ἐπιβίωση καὶ ἐπίδραση τῆς σύνθεσης τοῦ Πλωτίνου στὴ μεταγενέστερη σκέψη. Καὶ γιὰ τὶς σπουδὲς αὐτοῦ τοῦ εἴδους, ὅπως καὶ γιὰ κάθε μορφῆς μελέτη, ἀφετηρία θὰ εἶναι πάντα ἡ ἔκδοση αὐτή.

Φυλλομετρώντας τὸ ἔργο τώρα ποὺ ὁλοκληρώθηκε, ἀναλογιζόμαστε μὲ κάποια θλίψη ὅτι πολλοὶ συγγραφεῖς ὄχι μόνο τοῦ ὕστερου ἑλληνισμοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ κλασσικοῦ δὲν ἀξιώθηκαν ἀκόμα μιὰ τόσο ἀντιπροσωπευτικὴ ἔκδοση.

Ἀθῆναι Εὐάγγελος Ν. Ροῦσσος

A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London (Duckworth) 1974, X + 262 σελ.

Ἡ γνωστὴ παρῳδία τοῦ ἀνεκδότου *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοὰ* (Διογ. Λαέρτιος 7, 183) ἀπὸ τὸν Καρνεάδη στὸ *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγὼ* (4, 62) εἶναι ἀποκαλυπτικὴ γιὰ τὴν ἐξάρτηση τῆς Σκέψης τῶν Ἀκαδημαϊκῶν Ἀρκεσίλαου καὶ Καρνεάδη ἀπὸ τὴ Στοὰ καὶ τὴ δικαίωσή της ὡς κριτικῆς φιλοσοφίας. Τὸ ἴδιο ἰσχύει σὲ μικρότερη κλίμακα καὶ γιὰ τὴν ἀντιθετικὴ συνάρτηση τῆς Σκέψης μὲ τὸν Ἐπίκουρο. Ἀνάλογη ἀλληλεξάρτηση ἀνάμεσα στὴ Στοὰ καὶ τὸν Κῆπο δὲν μαρτυρεῖται τόσο παραστατικά. Μπορεῖ ὅμως νὰ θεωρηθῆ βέβαιο ὅτι ἕνα ἀπὸ τὰ κίνητρα τοῦ Ζήνωνος νὰ καθαγιάση τὴν Ποικίλη Στοὰ μὲ ἕνα νέο ἰδεῶδες ὑπῆρξε ἡ παράμερη ἄνθηση τοῦ Κήπου, μὲ τὴν καλλιέργεια τῆς ἡδονῆς ἀλλὰ καὶ τοῦ ἰδανικοῦ τῆς φιλίας. Πράγματι, οἱ δύο «δογματικὲς» σχολὲς συνοδοιποροῦν καὶ ἐναντιοδρομοῦν· γκρεμίζοντας ὡς ἕνα βαθμὸ μαζὶ προηγούμενα κοσμοείδωλα, χτίζουν, κυρίως, ἀντιθετικά: ἄτομα - δυναμικὸ συνεχές, Deismus - πρόνοια, τύχη - τελεολογία, ἐλευθερία - εἱμαρμένη, ἡδονὴ - ἀρετή. Ἡ συνύπαρξη ἔτσι Ἐπικουρισμοῦ, Σκέψης καὶ Στοᾶς κάτω ἀπὸ τὸν ἴδιο τίτλο δὲν δικαιώνεται μόνον ἱστορικὰ ἀλλὰ καὶ διαλεκτικά. Μεμονωμένη, ἡ σχετικὴ μὲ τὸ σκοπὸ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ζωῆς περικοπὴ τῆς Ἐπιστολῆς τοῦ Ἐπίκουρου στὸ Μενοικέα: *ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος;* (Διογ. Λαέρτιος 10, 133), θὰ μποροῦσε νὰ ἔχη ὑπογραφῆ τόσο ἀπὸ τοὺς Σκεπτικοὺς ὅσο καὶ κυρίως ἀπὸ τοὺς Στωικοὺς μὲ τὸ ἰδεῶδες τους τοῦ σοφοῦ. Γιὰ μιὰ σωστὴ στάση ἀπέναντι στὸ θεό, στὸ θάνατο καὶ στὴ φύση ἐνδιαφέρθηκαν πρωταρχικὰ καὶ τὰ τρία ἑλληνιστικὰ φιλοσοφικὰ κινήματα. Καὶ παρὰ τὶς ἀντιθέσεις τους στὰ μέσα καὶ τοὺς διαφορετικοὺς δρόμους ποὺ πορεύτηκαν, τὴν «ἀταραξία» σὲ διάφορες ἀποχρώσεις καὶ παραλλαγὲς πάσχισαν νὰ κατακτήσουν στὴν μεταβατικὴ ἐποχὴ ποὺ γεννήθηκαν. Τόσο τὴν παράλληλη ὅσο καὶ τὴν ἀντιθετικὴ πορεία τους γιὰ τὴν ἐπίτευξη παρόμοιας ψυχικῆς γαλήνης φωτίζει μοναδικὰ τὸ τελευταῖο βιβλίο τοῦ A. A. Long ποὺ ἔχομε τὴ χαρὰ νὰ παρουσιάζωμε.

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι μὲ τὴν ἀποκατάσταση τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας στὸν αἰῶνα μας, μετὰ τὴν ὑποτίμησή της ἀπὸ τοὺς ἐγελιανοὺς μὲ ἐπικεφαλῆς τὸν Zeller, πολλὲς μονογραφίες εἶδαν τὸ φῶς τόσο γιὰ τὴν Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία γενικά, ὅσο καὶ γιὰ τὴ Στοά, τὸν Ἐπικουρισμό, τὴ Σκέψη καὶ τοὺς ἐκπροσώπους τους. Πολλὲς ὅμως ἀπ' αὐτές, ἰδιαίτερα γιὰ τὴ Στοά, βαρύνονται ἀκόμα μὲ μονομέρειες καὶ προκαταλήψεις, ἐνῶ οἱ τόσο διαφορετικὲς προσωπογραφίες τοῦ Ἐπικούρου καὶ ἡ περιωρισμένη ἐκτίμηση τῆς συμβολῆς τῆς Σκέψης στὴν κριτικὴ ἐπιστημολογία καὶ λογικὴ δικαιώνουν τὴν ἀνάγκη ἐπανεκτίμησης, ποὺ εἶχε ἐπισημάνει ἀπὸ τὸ 1940 ὁ Clark (*Hellenistic Philosophy*). Ἡ ἀποκατάσταση τοῦ ἑλληνιστικοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὸν Tarn (*Hellenistic Civilisation*, 1952[3]) καὶ ἡ ἁδρὴ σκιαγραφία τῆς «φυσικῆς» μετάβασης ἀπὸ τὸν Ἰδεαλισμὸ στὸν Ἐμπειρισμὸ ἀπὸ τὸν Gould [βλ. «Φιλοσοφία» 2 (1971) 351-357, ὅπου σχετικὴ βιβλιοκρισία μας] ἀποτελοῦν σταθμοὺς πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς νέας ἀπροκατάληπτης ἀξιολόγησης μαζὶ μὲ ἀρκετὲς ἄλλες, αὐστηρὰ ἐπιστημονικές, πρόσφατες μονογραφίες. Οἱ περισσότερες ὅμως νεώτερες μελέτες, ποὺ ἐργάζονται μὲ φιλοσοφικώτερα κριτήρια καὶ διαπνέονται ἀπὸ πνεῦμα σεβασμοῦ τῆς αὐτονομίας τῆς Ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας, εἶναι εἰδικές. Καὶ τοῦτο ἦταν φυσικὸ γιὰ μιὰ ἐποχὴ μὲ τὴ φιλοσοφία της παραδομένη σὲ τόσο ἀποσπασματικὴ κατάσταση καὶ στὴ σκιὰ τῶν γιγάντων τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ἔπρεπε πρῶτα νὰ γίνη σωστὴ ἐκτίμηση τῶν πηγῶν, τόσο χρονολογικὰ ἀπομακρυσμένων, νὰ ἀποκρυπτογραφηθοῦν μαρτυρίες, ποὺ πρόσφατα ἀνακαλύφθηκαν, νὰ διαλευκανθοῦν ἐπὶ μέρους προβλήματα μὲ ἀντιφατικὴ παράδοση, καὶ μετὰ ἀπὸ μόχθο πολὺ νὰ ἔλθη ἡ συνθετικὴ θεώρηση ἀπὸ τὸν ἐπαρκῆ ἐρευνητὴ ποὺ ἔχει προηγουμένως προσωπικὰ δουλέψει τὴν «ἅγια» λεπτομέρεια.

Ὁ καθηγητὴς Long εἶναι μοναδικὰ ἐξωπλισμένος γιὰ μιὰ συνολικὴ ἐποπτεία τῆς φιλοσοφίας τῆς περιόδου αὐτῆς. Πέρα ἀπὸ τὶς μελέτες του γιὰ τοὺς Προσωκρατικούς, τοὺς Σοφιστὲς (στὸ ἔργο του γιὰ τὸ Σοφοκλῆ) καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, ἔχει στὸ ἐνεργητικό του εἰδικὰ ἄρθρα γιὰ τὸν Ἐπίκουρο (*Aesthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus*, «Bull. Inst. Cl. Studies» 18/1971) καὶ τὴν Σκέψη (*Carneades and the Stoic Telos*, «Phronesis» 12/1967), ἐνῶ μὲ τὶς πολυάριθμες ἐργασίες του γιὰ τὴ Στοὰ θεωρεῖται σήμερα ἕνας ἀπὸ τοὺς λίγους εἰδικοὺς γιὰ τὸ Στωικισμό. Ἂν καὶ μὲ τὸ βιβλίο αὐτὸ δὲν ἀπευθύνεται στοὺς εἰδικούς, δὲν προσφέρει ὡστόσο ἕνα βιβλίο ἐκλαϊκευτικό. Ἴσως ὄχι καὶ εὐκολοδιάβαστο καὶ «εὐχάριστο», μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ ἀνεκδοτολογικὸ στοιχεῖο εἶναι ἐλάχιστο, ἡ μυθολογία τῆς φιλοσοφίας ἔχει ἐξοστρακιστῆ, καὶ ἡ ἐπιλογὴ — ἀναπόφευκτη γιὰ βιβλία τοῦ εἴδους αὐτοῦ — προσπερνᾶ τὸ αὐτονόητο καὶ τὸ μονοσήμαντο καὶ σταματᾶ στὸ ἀμφιλεγόμενο καὶ τὸ προβληματικό. Ἂν πλατειὰ συζήτηση γιὰ ἐπίμαχα ἀκόμα θέματα εἶναι σ' αὐτὸ τὸ χῶρο ἀνέφικτη — μνημονεύονται οἱ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὲς διαφορετικὲς ἑρμηνεῖες καὶ γίνεται παραπομπὴ στὶς πηγὲς — καὶ ἄσκοπη γιὰ τὸ σκοπὸ ποὺ τὸ βιβλίο ὑπηρετεῖ, ὁ ἀναγνώστης ὑποψιάζεται τὴ σοβαρότητα καὶ δυσκολία μερικῶν ζητημάτων, κατανοεῖ τὴν ἀπουσία ὁμοφωνίας καὶ προβληματίζεται ὁ ἴδιος. Ἡ προσωπικὴ ἐξ ἄλλου, καὶ σὲ πολλὰ πρωτότυπη, θέση τοῦ συγγραφέα δὲν προβάλλεται ἐρήμην τοῦ ἀναγνώστη, ἀλλὰ διαμορφώνεται μέσα ἀπὸ πάλη μὲ τὰ πιὸ ἀντιπροσωπευτικὰ ἀποσπάσματα καὶ τὶς αὐθεντικώτερες μαρτυρίες, μεταφρα-

σμένα ἀπὸ τὸν ἴδιο μὲ φιλολογικὴ ἀρτιότητα καὶ φιλοσοφικὴ εὐαισθησία.

Τὸ βιβλίο ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸν πρόλογο καὶ ἕξι κεφάλαια: Τὸ εἰσαγωγικό, τρία μεγάλα κεφάλαια γιὰ τὸν Ἐπικουρισμό, τὸ Σκεπτικισμὸ καὶ τὸ Στωικισμὸ ἀντιστοίχως, ἕνα πέμπτο γιὰ τὴ Μέση κυρίως Στοὰ μὲ τίτλο «Ὑστερώτερες ἐξελίξεις στὴν Ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία», ποὺ σκιαγραφεῖ τοὺς Παναίτιο, Ποσειδώνιο, Ἀντίοχο καὶ Κικέρωνα, καὶ τελευταῖο «Ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία καὶ ἡ κλασσικὴ παράδοση», ποὺ ὅμως ἐξετάζει συνοπτικὰ καὶ φιλοσόφους τοῦ νέου Στωικισμοῦ καὶ τὸν Σέξτο. Ἡ συμπερίληψη αὐτὴ δικαιολογεῖται ἀπὸ τὸν συγγραφέα ὡς ἐπίδραση τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας στὸ ρωμαϊκὸ πνεῦμα, κυρίως ὅμως ἐκτίθεται στὸ ἴδιο κεφάλαιο ἡ ἐπίδρασή της στὴν Ἀναγέννηση, καὶ στὸ 17ο καὶ 18ο αἰ. Τὸ βιβλίο κλείνει μὲ μιὰ σύντομη ἀλλὰ κριτικὰ ἀξιολογημένη βιβλιογραφία πηγῶν, μονογραφιῶν καὶ ἄρθρων καὶ πλήρη πίνακα ὀνομάτων καὶ πραγμάτων.

Ἀναλυτικώτερα, ὁ Ἐπικουρισμὸς ἐκτίθεται σὲ δέκα μικρότερα κεφάλαια, ὁ Σκεπτικισμὸς σὲ τρία καὶ ὁ Στωικισμὸς σὲ εἴκοσι. Ἡ ἔκταση ποὺ ἀφιερώνεται στὴ Στοὰ δὲν δικαιώνεται μόνο ἀπὸ τὰ εἰδικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ συγγραφέα. Ὅπως ἐξηγεῖ ὁ ἴδιος, θεωρεῖ τὸ Στωικισμὸ ὡς τὸ σημαντικώτερο φιλοσοφικὸ σύστημα τῆς ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, ἀλλὰ καὶ τὸ λιγώτερο προσιτὸ στὸ γενικὸ ἀναγνώστη, λόγῳ τοῦ ἄκρως ἀποσπασματικοῦ χαρακτῆρα του (σ. VIII), ἐνῶ ἀρκετὲς ὑπεύθυνες μονογραφίες ἔχουν δημοσιευθῆ τὰ τελευταῖα χρόνια γιὰ τὸν Ἐπίκουρο καὶ τὴ Σκέψη. Μερικοὶ τίτλοι τῶν ἐπὶ μέρους κεφαλαίων εἶναι χαρακτηριστικοὶ γιὰ τὰ σημεῖα ποὺ διαλέγει νὰ συζητήση. Γιὰ τὸν Ἐπίκουρο: Ὁ ὁρίζοντας τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικούρου — Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων — Ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων καὶ ἡ διαμόρφωση τῶν συνθέτων σωμάτων — Οἱ θεοὶ τοῦ Ἐπικούρου — Ἐλευθερία καὶ πράξη — Δικαιοσύνη καὶ φιλία (Πρβλ. «Φιλία ἔναντι δικαιοσύνης» τοῦ Farrington). Γιὰ τὸ Στωικισμό: Γραμματικὴ καὶ γλωσσολογικὴ θεωρία — Προτάσεις, συλλογιστικὲς μέθοδοι καὶ ἐπιχειρήματα — Οἱ Στωικοὶ καὶ ὁ Ἡράκλειτος — Ἡ δομὴ τῶν πραγμάτων: σῶμα, πνεῦμα, στοιχεῖα — «Μεῖξις» — Αἰτιότητα: αἰτιοκρατία, ἀνθρώπινη πράξη, κοσμικὸ κακὸ — Ἡ ἀνθρώπινη λογικότητα καὶ τὰ πάθη — Τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλον — Ἀπὸ τὴν πρώτη ὁρμὴ στὴν ἀρετὴ — Τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ «προηγμένον» — Τὸ περιεχόμενο τῆς ἀρετῆς: τέλειες καὶ μέσες πράξεις — Ὁ στωικὸς σοφός: κριτήρια ἀρετῆς.

Γιὰ τὸν πληροφορημένο ἀναγνώστη ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν τὸ εἰσαγωγικὸ κεφάλαιο, ἀπὸ τὸ πέμπτο ἡ ἀνάλυση τῆς ἐσωτερικῆς περιπέτειας καὶ μεταστροφῆς τοῦ Ἀντιόχου ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία στὸ Στωικισμό, τὸ τελευταῖο, ὡς πρὸς τὸ δεύτερο μέρος του, τὴν ἐπίδραση, δηλαδή, τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας στὴν Ἀναγέννηση καὶ τὰ νεώτερα χρόνια, καθὼς καὶ ἡ βιβλιογραφία μὲ τὴν ἀξιολόγηση ἐκδόσεων, σχολίων καὶ κυρίως μεταφράσεων. Τὸ πρῶτο, γιατὶ τοποθετεῖ μὲ φιλοσοφικὰ κριτήρια καὶ ἄρτια γνώση τῆς σύγχρονής της φιλοσοφικῆς δραστηριότητας τὴν Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία στὴ σωστή της θέση, ὡς συνέχειας καὶ γόνιμης ἀντίδρασης στὴν κλασσικὴ φιλοσοφία σὲ συνάρτηση πρὸς τὶς ἐξελίξεις τῆς τελευταίας στοὺς κόλπους τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου, καὶ γιατὶ προσδιορίζει ὅλους τοὺς παράγοντες, ποὺ συντέλεσαν θετικὰ στὴ διαμόρφωση τῆς

νέας αὐτοσυνείδησης ποὺ εἶχε κληθῆ ἡ Ἑλληνιστικὴ Φιλοσοφία ἀπὸ τὰ ἱστορικὰ πεπρωμένα νὰ δικαιώση φιλοσοφικὰ (σ. 1-13). Ἡ πλήρης σκιαγράφηση τοῦ Ἀντιόχου (σ. 222-229), στηριγμένη κυρίως στὸ *De finibus* καὶ τὰ *Academica* τοῦ Κικέρωνος, προσφέρει ἐξ ἄλλου πολλὰ νέα στοιχεῖα ποὺ ἐξηγοῦν πειστικὰ τὴ μεταστροφή του ἀπὸ τὸν Σκεπτικισμὸ τοῦ Φίλωνος σ' ἕνα πλατωνικώτερο Στωικισμό, καὶ τὸν δικαιώνουν ὡς ἐκπρόσωπο Στωικῶν σχεδὸν ἀπόψεων στοὺς διαλόγους τοῦ Κικέρωνος. Θὰ ζητοῦσε ὅμως κανεὶς περισσότερα ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ἀπόδοση τῆς πατρότητας τῆς ἄποψης ποὺ παρουσιάζεται στὸ Σενέκα (*Ep.* 65, 71), ὅτι οἱ ἰδέες εἶναι οἱ σκέψεις τοῦ θεοῦ στὸν Ἀντίοχο (σ. 228) καὶ ὄχι στὸν Ποσειδώνιο, ὅπως, αὐθαίρετα ἴσως, πιστεύεται.

Ἡ περιπέτεια τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας στὰ νεώτερα χρόνια, ποὺ ξετυλίγεται στὸ τελευταῖο κεφάλαιο, εἶναι ἐντυπωσιακὴ καὶ ἀποκαλυπτικὴ γιὰ τὸ γόνιμο φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον της. Μὲ ἐξαίρεση τὸ Μεσαίωνα καὶ τοὺς δύο τελευταίους αἰῶνες, ποὺ τὸ ἐνδιαφέρον θεωρεῖται κατὰ τὸν Long μόνο ἱστορικό, ἀπὸ τὴν Ἀναγέννηση ὡς τὸν 18ο αἰ. στὴν Ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία, τὴ Στωικὴ ἰδιαίτερα, ἀπευθύνονταν οἱ ἄνθρωποι γιὰ ἠθικὴ καθοδήγηση. Ἡ ὅλη θεώρηση ἀδικεῖ ἴσως τὸ Σενέκα καὶ τὸν Ἐπίκτητο καὶ ὁπωσδήποτε τὸ Μάρκο Αὐρήλιο, εἶναι ὅμως, παρὰ τὴ συνοπτικότητά της, ἐνημερωτικὴ γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Στωικισμοῦ — καὶ τὴν μή, ἢ περιωρισμένη τοῦ Ἐπικουρισμοῦ καὶ τῆς Σκέψης — στοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (Κλήμεντα, Τερτυλλιανό), γιὰ τὴ πνευματικὴ παρουσία τῶν Στωικῶν, ἰδίως τοῦ Σενέκα καὶ Ἐπικτήτου, στοὺς σοφοὺς τῆς Μεταρρύθμισης (Ἔρασμο, Καλβίνο), καὶ στοὺς More, Budé, Lipsius, καθὼς καὶ ἀρκετὰ διαφωτιστικὴ γιὰ τὸ «Στωικισμὸ» τῆς Ἠθικῆς τοῦ Σπινόζα καὶ τοῦ Κὰντ (ποὺ συζητεῖται καὶ στὴ σελίδα 208). Ἀδρὰ ἐκτίθεται ὁ «Ἐπικουρισμός», μὲ χριστιανικὲς ἀποχρώσεις, τοῦ Pierre Gassendi, ἡ γοητεία ποὺ ἄσκησε ὁ Λουκρήτιος στοὺς Greech, Dryden καὶ Temple, καὶ ὁ «Ὠφελιμισμὸς» τοῦ Ἐπικούρου στοὺς Hobbes, Gibbon καὶ J. St. Mill, τέλος ἡ ἐπίδραση τῆς Σκέψης στοὺς Hume, Bayle, Montaigne, γιὰ νὰ περιορισθοῦμε σὲ μερικὰ γνωστὰ ὀνόματα. Ἡ θεώρηση δὲν εἶναι βέβαια ἐξαντλητική, εἶναι ὅμως ἐνδεικτικὴ γιὰ τὴ γονιμότητα καὶ τὴ φιλοσοφικὴ σημασία τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας. Οἱ πρόσφατες κοσμοθεωρίες κρίνονται ἀπὸ τὸ συγγραφέα πιὸ συγγενικὲς μὲ τὸν Ἐπικουρισμὸ καὶ τὴ Σκέψη παρὰ μὲ τὴ Στωικὴ αἰσιοδοξία, ποὺ βρῆκε τόση ἀπήχηση στὸ τελεολογημένο νευτώνειο σύμπαν. Ἡ ὑπεύθυνη τέλος, μὲ ἀντικειμενικὰ κριτήρια καὶ σεβασμὸ στὸ γράμμα καὶ τὸ πνεῦμα τῶν κειμένων καὶ τῶν πηγῶν ἀξιολογημένη, βιβλιογραφία εἶναι ἐξαιρετικὰ χρήσιμη γιὰ τὴ χαρτογράφηση τῶν πορισμάτων τῆς ἔρευνας. Θὰ μποροῦσε, βέβαια, καὶ ἴσως θὰ ἔπρεπε, νὰ ἦταν πληρέστερη. Μὲ χαρὰ θὰ συναντούσαμε μνεία τῆς μονογραφίας τοῦ Τατάκη γιὰ τὸν Παναίτιο, τοῦ συνθετικοῦ ἔργου τοῦ Barth, καὶ ἴσως ὀφείλεται σὲ παράλειψη ἡ ἀπουσία τῆς ἐργασίας τοῦ Bonhöffer, ποὺ δὲν ἀναφέρεται μόνο στὸν Ἐπίκτητο.

Ἐξαντλητικὴ κριτικὴ θεώρηση ἐπὶ μέρους θεμάτων στὸ χῶρο αὐτό, λόγῳ τῆς ἔκτασης τοῦ βιβλίου καὶ τῆς περιοχῆς ποὺ καλύπτει (ἀπὸ τὸ 323 ἕως τὸ 31 π.Χ.) — ἀλήθεια, πῶς τόσα πολλὰ καὶ μὲ αὐστηρὴ αἴσθηση τοῦ περιττοῦ χώρεσαν σὲ 262 σελίδες! —, θὰ ἦταν ἀνέφικτη. Θὰ ἦταν ἴσως καὶ ἀθέμιτη λόγῳ τοῦ σκοποῦ, ποὺ τὸ βιβλίο ὑπηρετεῖ, ὅπως ἐκτίθεται στὸν

Πρόλογο ἀπὸ τὸ συγγραφέα: Νὰ δώση «μία συνοπτικὴ κριτικὴ ἀνάλυση τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μεθόδων τῆς σκέψης τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας», νὰ ἀνακαλύψη δηλαδὴ καὶ νὰ ἐκθέση «μὲ φιλοσοφικὰ κριτήρια καὶ ἀναλυτικὲς μεθόδους τὸ οὐσιαστικώτερα φιλοσοφικὸ νόημα τῶν μαρτυριῶν καὶ νὰ ἐπισημάνη τὶς πιὸ εὐπρόσβλητες ἀπὸ τὴν κριτικὴ θεωρίες» (σ. VIII). Νὰ συντελέση τέλος μὲ τὴ διάλυση πολλῶν ἀκόμα παρανοήσεων στὴν ἐπανεκτίμηση τῆς Ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας καὶ νὰ προκαλέση εὐρύτερο ἐνδιαφέρον γιὰ μιὰ περιοχή, ποὺ εἶναι «ἱστορικὰ καὶ ἐννοιολογικὰ γοητευτική». Ἀναγνωρίζει ὁ συγγραφέας ὅτι πολλὰ ἀπὸ τὰ θέματα ποὺ συζητᾶ μποροῦν νὰ ἑρμηνευθοῦν καὶ διαφορετικά, καὶ ἔχει ἐπίγνωση ὅτι πολλὰ συμπεράσματά του θὰ προκαλέσουν ἀντιλογίες. Μὲ τὰ δεδομένα αὐτά, θὰ περιοριστοῦμε νὰ ἐκθέσωμε τὶς θέσεις του σὲ μερικὰ ἀρκετὰ ἀμφιλεγόμενα προβλήματα, κάνοντας ἁπλῶς νύξεις σὲ λίγες ἐναλλακτικὲς ἢ καὶ ἀντίθετες ἑρμηνεῖες. Τὸ βάρος τῆς κριτικῆς μας παρουσίασης θὰ πέση στὸν Ἐπίκουρο καὶ τὴ Σκέψη, γιατὶ οἱ ἀπόψεις τοῦ Long γιὰ τὴ Στοὰ εἶναι ἤδη γνωστὲς ἀπὸ προηγούμενα ἄρθρα του [Βλ. βιβλιοκρισία μας γιὰ τὸ *Problems in Stoicism*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 458-462].

Ὅπως ἀναφέρει στὴν Εἰσαγωγή, τοὺς παράγοντες ποὺ δημιουργήθηκαν μὲ τὴν διάνοιξη τῶν ὁριζόντων ἀπὸ τὸν Ἀλέξανδρο, τοὺς θεωρεῖ εὐνοϊκοὺς γιὰ τὴν ἐπιβίωση ἀκόμη καὶ τὴν ἀνανέωση τῆς φιλοσοφίας. Ἔτσι δὲν δέχεται τὴν χαρακτηριστικὴ γιὰ τὶς παλαιότερες ἀντιλήψεις ἄποψη τοῦ Bevan, ὅτι ὁ Στωικισμὸς ὑπῆρξε «ἕνα σύστημα ποὺ συναρμολογήθηκε βιαστικὰ καὶ βίαια γιὰ νὰ ἀντιμετωπίση ἕνα σαστισμένο κόσμο» (σ. 3). Ὑπῆρξε μᾶλλον καὶ γιὰ τὸν Long, ὅπως καὶ γιὰ τοὺς Θεοδωρακόπουλο [Βλ. κριτική μας «Φιλοσοφία» 2(1972), 347] καὶ Edelstein, ἔκφραση μιᾶς νέας αὐτοσυνείδησης τῆς ἀνθρώπινης δύναμης, ἂν καὶ ὄχι μιᾶς «θεοποίησης» τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ περιορισμὸς τοῦ ὁρίζοντα τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας σὲ σύγκριση μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀποδίδεται κυρίως στὴν αὐτονόμηση τῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν, καὶ τὴν ἀνεξάρτητη ἐξέλιξή τους, μὲ ἐξαίρεση τὴ συνύπαρξή τους στὴν οἰκουμενικὴ προσωπικότητα τοῦ Ποσειδωνίου. Ἔτσι κατὰ τὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ ἡ φιλοσοφία πῆρε ἀποφασιστικὰ τὴν ἔννοια ποὺ ἔχει στὰ νεώτερα χρόνια. Καὶ μέσα στοὺς τρεῖς εὐρύτερους κλάδους της βρῆκαν τὴ θέση τους ἡ Γνωσιολογία, ἡ Γλωσσικὴ Ἀνάλυση, ἡ Σημειολογία, ἡ Αἰσθητική, ἡ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας, ἡ Ψυχολογία, ἀκόμα καὶ ἡ Πολιτικὴ Θεωρία καὶ ἡ Ἀνθρωπολογία.

Ἀντίθετα πρὸς τὴν ἄποψη ποὺ ὑποστηριζόταν παλαιότερα μὲ μειωτικὲς διαθέσεις, ὅτι τὸ μοναδικὸ μέλημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικούρου καὶ τῆς Στοᾶς ἦταν ἡ Ἠθικὴ καὶ ὅτι ὁ ἐμπειρισμὸς τῶν συστημάτων αὐτῶν εἶναι ὑπεύθυνος γιὰ τὴ κατάρρευση τοῦ πλατωνικοῦ καὶ ὡς ἕνα βαθμὸ ἀριστοτελικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, καὶ ὁ Long ἐπισημαίνει τὰ ρήγματα τοῦ Ἰδεαλισμοῦ ἤδη στοὺς κόλπους τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου καὶ τὴν ἔμφαση στὸν ἠθικὸ προβληματισμὸ μέσα στοὺς ἴδιους χώρους. Ὁ Πολέμων ἐξ ἄλλου, ἴσως καὶ ὁ Θεόφραστος, ἀποτελοῦν τὸ συνδετικὸ κρίκο τῆς ἑλληνιστικῆς μὲ τὴν κλασσικὴ παράδοση καὶ πολλὰ στωικὰ δόγματα ἀνάγονται στὸν Ξενοκράτη (σ. 5-6). Ὁ Στωικισμὸς δὲν εἶναι παρὰ ἕνας ἐξανθρωπισμένος καὶ πιστότερος στὰ κλασσικὰ ἰδεώδη Κυνισμός, καὶ πολὺ βαραίνουν στὴ διαμόρφωση τῆς Στοᾶς οἱ ἐλάσσονες Σωκρατικοὶ (Μεγαρικοί).

Ἂν καὶ ἡ ἀπολιτικὴ στάση τοῦ Ἐπικούρου καὶ ὁ κοσμοπολιτισμὸς τῶν Στωικῶν — τόσο ξένα καὶ τὰ δύο πρὸς τὸ κλασσικὸ ἰδανικὸ τῆς πόλης ποὺ προσανατόλιζε τὴ φιλοσοφία — ὑπῆρξαν «δύο τελείως διαφορετικὲς προσπάθειες συνδιαλλαγῆς μὲ μεταβαλλόμενες κοινωνικὲς καὶ πολιτικὲς περιστάσεις, πολλὰ χαρακτηριστικὰ τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας κληροδοτήθηκαν ἀπὸ στοχαστές, ποὺ ἔζησαν πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ Ἀλεξάνδρου. Οἱ ἀνάγκες τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου γιὰ ἕνα αἴσθημα ταυτότητας καὶ ἠθικοῦ προσανατολισμοῦ ἐξηγοῦν τὴ μεγάλη ἀπήχηση τοῦ Στωικισμοῦ καὶ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ τόσο στὴν Ἀθήνα, ποὺ ἦταν ἀκόμη μιὰ ἀκμαία πόλη ὅσο καὶ ἀλλοῦ» (σ. 3).

Ἡ ἀπήχηση αὐτὴ καὶ πολλὰ ἄλλα στοιχεῖα ποὺ ἐπισημαίνει ὁ Long συνηγοροῦν γιὰ τὴν ἀπόρριψη παλαιότερων ἀπόψεων (Bidez, Cumont, Bréhier, Pohlenz κ.λ.π.) γιὰ ἀνατολικὲς καὶ μάλιστα σημιτικὲς ἐπιδράσεις στὴ Στοά. Ὁ Long εἶναι κατηγορηματικὸς στὸ σημεῖο αὐτό. Λέγει: «Ἡ παλαιὰ θεωρία, ὅτι ὁ Στωικισμὸς ἐνσωματώνει σημιτικὲς ἰδέες, δὲν μπορεῖ πιὰ νὰ ὑποστηριχθῆ, ὅπως ὑποστηρίχθηκε, ἀπὸ τὴν προέλευση, καὶ μόνο τῶν τριῶν μεγάλων ἀρχηγετῶν του. Κι ἀκόμη δὲν φαίνεται νὰ ὑπάρχη τίποτε στὸν Στωικισμὸ ποὺ νὰ χρειάζεται τὴν ὑπόθεση σημιτικῶν ἐπιδράσεων». Προχωρεῖ ἀκόμη περισσότερο. Ἀναφερόμενος στὸ ἐνδιαφέρον τῆς Στοᾶς γιὰ τὴ Λογοτεχνία καὶ τὴν Πολιτική, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Ἐπίκουρο, διαφορετικὰ ἀπ' ὅ,τι συνήθως πιστεύεται, παρατηρεῖ: «Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Στωικισμὸς εἶναι πολὺ κοντύτερα στὸ πνεῦμα τῆς κλασσικῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπ' ὅ,τι ὁ Ἐπικουρισμός, καὶ μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ μᾶλλον ὡς συνέχεια τῆς πλατωνικῆς καὶ ἀριστοτελικῆς παράδοσης παρὰ ὡς ἀντίθεση» (σ. 113). [Πρβλ. G. Strodach, *The Philosophy of Epicurus*, 77 γιὰ τὴν ἀνατολικὴ ἀταραξία τοῦ Ἐπικούρου καὶ τὴν ἰδιοτυπία της]. Καὶ εἶναι ἀλήθεια ὅτι στὴν κοσμολογία ἰδιαίτερα οἱ Στωικοὶ εἶναι πιὸ κοντὰ στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, ποὺ συνειδητὰ καταπολεμοῦσε τὸ ἀριστοτελικὸ κοσμοείδωλο, ἂν καὶ ὄχι ἀπὸ μερικὲς ἀπόψεις τὴν ὥριμη ἀριστοτελικὴ θεολογία. [Πρβλ. Festugière, *Epicure et ses dieux*, γιὰ τὴν ἐπίθεση τοῦ Ἐπικούρου κατὰ τῶν πλατωνικῶν ἀστρικῶν θεῶν].

Ὡς πρὸς τὸ ἐπίμαχο ἀκόμα θέμα τῆς κυκλοφορίας ἢ μὴ τῶν τεχνικῶν ἔργων τοῦ Ἀριστοτέλη στὰ πρώιμα ἑλληνιστικὰ χρόνια [βλ. Bignone, *L'Aristotele perduto*... 1931] ὁ Long παίρνει τὴ σωστὴ θέση τῶν Diano, Furley, Rist κλπ. καὶ ὑποστηρίζει ὅτι εἶναι λογικὸ καὶ ἀναγκαῖο [λόγῳ τοῦ ἀποσπάσματος *Adv. Sophistas* 1 3 τοῦ Φιλοδήμου] νὰ δεχθῆ κανεὶς τὴν περιωρισμένη κυκλοφορία τῶν ἀριστοτελικῶν πραγματειῶν στὶς ἀρχὲς τοῦ 4ου αἰ. καὶ τὴ γνώση τῶν ἀριστοτελικῶν *Ἀναλυτικῶν* ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο (σ. 10, 29). Τὴ θεωρία του γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἐπίδραση στὴ στωικὴ Ἠθικὴ ἔχει ὑποστηρίξει στὸ ἄρθρο του *Aristotle's Legacy to Stoic Ethics*, BICS 1968. [Πρβλ. Anna Maria Iopolo, *La Dottrina Stoica dei beni esterni e i sui rapporti con l'etica aristotelica*, RiCSF (1974) 363-385]. Εἶχε ἄλλωστε παρατηρηθῆ κατὰ τὴν ἀρχαιότητα, ἰδίως ἀπὸ τὸν Ἀντίοχο, ὅτι ἡ διαφορὰ τῆς ἀριστοτελικῆς ἀπὸ τὴν στωικὴ Ἠθικὴ ὑπάρχει μόνο στὴν ὁρολογία. Παρὰ τὴν ἴσως συνειδητὴ ἐπίδραση, ἡ στάση τῶν Στωικῶν στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ διαχωρίζει τὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξο Στωικισμὸ τουλάχιστον μέχρι τὸν Ἀντίπατρο (βλ. σ. 197). Ἔτσι δὲν μᾶς φαίνεται ἀπόλυτα τεκμηριωμένη ἡ ἄποψη στὴ σελ. 225 ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης «μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθῆ ὅτι ὕστερα [.....] υἱοθέτησε μιὰ θέση ἀπέναντι στὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθὰ σχεδὸν ἰσοδύναμη μὲ τὴ Στωική». Σωστὰ βέβαια ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει τὴν πολυσημία τοῦ ὅρου *ἀγαθὸν* στὸν Ἀριστοτέλη. [Πρβλ. Αὐγ. Μπαγιόνα, *Μαθήματα Ἠθικῆς Φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη*, σ. 92 ἑπ.].

Ὁ Ἐπίκουρος τοῦ Long δὲν εἶναι ἱεροκήρυκας οὔτε ὅμως καὶ ἀκαδημαϊκὸς φιλόσοφος μὲ τὴ σημερινὴ ἔννοια τοῦ ὅρου. Ὅσο καὶ ἂν προσπάθησε νὰ διασαλεύση τὶς ἐσφαλμένες κοινωνικὲς ἰδέες καὶ τὶς δεισιδαιμονίες γιὰ τοὺς θεούς — ἔτσι ποὺ θεοποιήθηκε καὶ ὁ ἴδιος ἀπὸ τὸ Λουκρήτιο καὶ τοὺς ὀπαδούς του —, εἶναι κατὰ πρῶτο λόγο φιλόσοφος, τόσο θεωρητικὸς ὅσο καὶ πρακτικός (σ. 14). Ὁ Κῆπος βέβαια, σὲ σύγκριση μὲ τὴν Ἀκαδημία καὶ τὸ Λύκειο, δὲν θυμίζει ἐρευνητικὸ ἵδρυμα. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπολιτικὴ φιλικὴ κοινότητα μὲ κοινὲς ἀρχὲς καὶ μὲ συμμετοχὴ γυναικῶν

καὶ δούλων. Ὁ Ἐπίκουρος ὅμως δὲν ἀποσύρθηκε τελείως ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ζωή, ἀλλὰ συμμετεῖχε στὶς ἐθνικὲς γιορτὲς (ἀπ. 169 Usener). Ἔτσι ὁ Long δὲν βλέπει τὸ σύνθημα *λάθε βιώσας* «ὡς ἐπαναστατικὴ καταδίκη τῆς σύγχρονής του κοινωνίας, ἀλλὰ ὡς ἐντολὴ γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῆς ἀταραξίας» (σ. 16).

Τὸν Λουκρήτιο δὲν τὸν ἀντιμετωπίζει ὡς δευτερεύουσα πηγὴ τοῦ Ἐπικουρισμοῦ, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι συνέθεσε τὸ λογοτεχνικό του ἀριστούργημα δύο αἰῶνες ἀργότερα. Πιστεύει ὅτι ἐκθέτει στὴν ἀνυπέρβλητη ποίησή του μὲ τὴ μεγαλύτερη φιλοσοφικὴ ἀκρίβεια, αὐθεντικότητα καὶ πιστότητα τὴ Φυσική, Ψυχολογία, Θεολογία καὶ Ἀνθρωπολογία τοῦ Ἐπικούρου. Ἀκόμα καὶ ὅταν περιγράφη τὴν «παρέγκλιση» τῶν ἀτόμων (II 216-233) — πρᾶγμα ποὺ δὲν διασταυρώνεται ἀπὸ ἄλλες πηγές—, πρέπει, κατὰ τὸν Long, ὁ Λουκρήτιος νὰ ἀντλῆ ἀπὸ χαμένα γιὰ μᾶς ἔργα (σ. 19) (Γιὰ τὸ ὅλο θέμα βλ. P. Boyancé, *Lucrèce et l'Epicurisme*). Πιστεύει ὅμως ὅτι, ἴσως ὁ Ζήνων ὁ Σιδώνιος πρωτοτύπησε στὴ Λογική, παρὰ τὸ ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἐπικούρου — σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν αὐτοκριτικὴ τῆς Στοᾶς — ἔμεινε σχεδὸν ἀναλλοίωτη. Τὸν Διογένη Λαέρτιο — ποὺ φαίνεται πὼς ἦταν Ἐπικούρειος — θεωρεῖ ὡς τὴν καλύτερη μετὰ τὸ Λουκρήτιο πηγή. Πολύτιμη θεωρεῖ καὶ τὴν γνωστὴ ἐπιγραφὴ τοῦ Διογένη ἀπὸ τὴν Οἰνοάνδα.

Τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου χαρακτηρίζει ἐπιγραμματικὰ ὡς «κρᾶμα ἀπὸ ἕνα αὐστηρὸ Ἐμπειρισμό, μιὰ θεωρητικὴ Μεταφυσική, καὶ ἕνα σύστημα κανόνων γιὰ τὴν πραγμάτωση μιᾶς ἤρεμης ζωῆς» (σ. 19). Ὡς παραχώρηση στὸν Ἐμπειρισμὸ θεωρεῖ τὴν ἀποδοχὴ ἀξιωμάτων καὶ διασκεπτικῶν μεθόδων γιὰ τὴν ἀπόδειξη τῶν μεταφυσικῶν του ἀρχῶν — ἀτόμων, κενοῦ — ποὺ δὲν ἐπαληθεύονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Παρατηρεῖ ὅμως ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀναγκαία ἐξάρτηση ἀτομισμοῦ-ἡδονισμοῦ (σ. 27)· ὁ ἡδονισμός, δηλαδή, δὲν προϋποθέτει μιὰ ἀτομικὴ μεταφυσική, τῆς ὁποίας τὴν υἱοθέτηση ἀποδίδει στὴν πρόθεση τοῦ Ἐπικούρου νὰ διασαλεύση τὸ πλατωνικὸ καὶ ἀριστοτελικὸ τελεολογημένο κοσμοείδωλο. Τὶς προλήψεις — ἀντίθετα πρὸς τὸν De Witt — ἑρμηνεύει ἐμπειρικὰ ὡς a posteriori προϊόντα ἀφαίρεσης (σ. 23). Ὡς ἐξαίρεση στὸν Ἐμπειρισμὸ τοῦ Ἐπικούρου θεωρεῖ ἀκόμα τὶς μὴ αἰσθητηριακὲς φαντασίες (tenuia simulacra). Παρατηρεῖ ὅμως ὅτι ἡ θεωρία τῶν «θεϊκῶν εἰδώλων» τοποθετεῖ τὴ θρησκευτικὴ «πίστη» στὴν ἴδια κατηγορία μὲ τὴν «ἐμπειρικὴ παρατήρηση» (σ. 25).

Σχετικὰ μὲ τὸ ἐπίμαχο θέμα τῆς ἑρμηνείας τοῦ ὅρου *ἐπιβολὴ τῆς διανοίας* δὲν δέχεται τὴν ἄποψη τοῦ Bailey ποὺ παρουσιάζει τὸν Ἐπίκουρο ἐνορασιακό. Τὸν ὅρο ἑρμηνεύει ὡς «προσοχή», ἀναγκαία προϋπόθεση τόσο γιὰ τὶς νοητικὲς ὅσο καὶ γιὰ τὶς αἰσθητηριακὲς φαντασίες. Τὰ ἀξιώματα τῆς *ἐπιμαρτυρήσεως* καὶ *μὴ ἀντιμαρτυρήσεως* — ποὺ προσωπικὰ βρίσκομε πολὺ κοντὰ στὰ verification καὶ falsification principles τοῦ Λογικοῦ Θετικισμοῦ — χαρακτηρίζει ὡς μεγαλοφυῆ, ἀλλὰ ποὺ δὲν ἐμπόδισαν τὸν Ἐπίκουρο, καθὼς καὶ ἡ θεωρία τῶν «πολλαπλῶν ἐξηγήσεων», νὰ μὴ μείνη πίσω ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ πρόοδο τῆς ἐποχῆς του. Στὴν προτίμηση τῶν ἐπαγωγικῶν μεθόδων ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, βλέπει ἐπίδραση τῶν *Ἀναλυτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἐνῶ ὁ Ἐπίκουρος προώθησε μὲ τὸν τρόπο του τὴν ἐπιστημολογία — καὶ ἡ ἀντίθετη συνηθισμένη ἄποψη ὀφείλεται σὲ παρανόηση, ἀλλὰ καὶ στὸ παραπλανητικὸ χωρίο τοῦ Κικέρωνος (*Fin.* I 22) — δὲν φαίνεται νὰ ἐνδιαφέρθηκε γιὰ τὴν τυπικὴ Λογική (σ. 30). Ἡ συμβολή του ὅμως στὴν τεχνικὴ ὁρολογία — υἱοθετημένη ὡς ἕνα βαθμὸ καὶ ἀπὸ τὴ Στοά — εἶναι ἀξιοσημείωτη. Πιστεύομε ἀκόμα χαρακτηριστικὴ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Σέξτου στὴν ἀναίρεσή του τῆς ἀπόδειξης στὰ ἐπικούρεια ἀξιώματα.

Τὴν υἱοθέτηση ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο τῆς ἄποψης γιὰ τὰ «ἐλάχιστα μέρη» τοῦ ἀτόμου, σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ἀδιαίρετα (καὶ *κατ' ἐπίνοιαν*) ἄτομα τοῦ Δημοκρίτου, ἀποδίδει στὴν ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τοῦ «ἀμεροῦς» ἀτόμου στὰ *Φυσικά*. Ἐπισημαίνει, μὲ ἐλάχιστες παραλείψεις, τὰ σημεῖα ποὺ ὁ Ἐπίκουρος διέφερε ἀπὸ τὸν Δημόκριτο. Θὰ ἔπρεπε ἴσως νὰ γίνῃ μνεία τῆς «ἀνάγκης», ποὺ κατὰ τὶς μαρτυρίες (A 1, A 32, A 37) διέπει τὸ δημοκρίτειο σύμπαν, καὶ νὰ ἐξηγηθῇ μὲ περισσότερη σαφήνεια ἡ διαφορετικὴ ἄποψη τοῦ Ἐπικούρου ἀπὸ τὸ Δημόκριτο ὡς πρὸς τὸ σχῆμα τῶν ἀτόμων. Στὴν θεωρία τῆς «παρέγκλισης» (clinamen) τῶν ἀτόμων, ὅπως περιγράφεται ἀπὸ τὸν Λουκρήτιο (II 216-224), διαβλέπει τὰ σπέρματα τῆς ἀρχῆς τῆς «σχετικῆς ἀπροσδιοριστίας» (σ. 38). Ἡ ἀπόρριψη ὅμως τῆς θεωρίας τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο, ἴσως χρειαζόταν διεξοδικώτερη ἀνάλυση, παρὰ τὴν ἔλλειψη μαρτυριῶν, ἐν ὄψει τῶν κριτικῶν παρατηρήσεων τοῦ Σέξτου (*Πρὸς Μαθημ.* 8, 43 ἑπ.). Πάντως ὁ Ἐπίκουρος δὲν παρουσιάζεται, ὅπως καὶ δὲν εἶναι, δουλικὸς μιμητὴς τοῦ Δημοκρίτου, ἀλλὰ φαίνεται νὰ παίρνῃ ἀπὸ αὐτὸν τὰ στοιχεῖα ἐκεῖνα ποὺ τὸν ἐξυπηρετοῦν γιὰ τὴ διαμόρφωση ἑνὸς κοσμοειδώλου ἀπαλλαγμένου ἀπὸ τὴν θεϊκὴ αἰτιοκρατία καὶ τελεολογία.

Τὴν ἔμμονη ἰδέα τοῦ Ἐπικούρου νὰ ἀπαλλάξῃ τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τὴ δεισιδαιμονία ὁ Long, δικαιολογεῖ ἀπὸ τὴν ἀτμόσφαιρα τοῦ *Δεισιδαίμονος* τοῦ Θεοφράστου ποὺ ἀντανακλοῦσε τὴν καθημερινὴ ἐμπειρία (σ. 42). Στὸ κεφάλαιο ὅμως γιὰ τοὺς θεοὺς θὰ μποροῦσε νὰ γίνῃ μνεία καὶ τοῦ Δημοκρίτου (B 166). Στὸ ἀμφιλεγόμενο θέμα ὡς πρὸς τὴν ἀφθαρσία τῶν θεῶν, ἂν δηλ. ἐξασφαλίζεται ὄχι μόνο ἀπὸ τὸ συνεχῆ ἀνεφοδιασμό τους μὲ ἄτομα, ἀλλὰ — ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Φιλόδημος (*De deis* III f. 32a p. 52 Diels) — καὶ ἀπὸ τὴν τελειότητα καὶ τὶς νοητικές τους δυνάμεις, ποὺ «δροῦν ἀνασταλτικὰ στὶς φθοροποιὲς δυνάμεις τοῦ περιβάλλοντος», ὁ Long πιστεύει ὅτι ἡ δεύτερη ἄποψη ἀντιπροσωπεύει ἐπίσης τὸν Ἐπίκουρο, ἂν καὶ ὁ ἀνθρωπομορφισμός του τῶν θεῶν δὲν ἀποδίδεται ἀπὸ τὴν ὁμότητα τοῦ ἀνθρωπομορφισμοῦ τοῦ Φιλοδήμου (σ. 48).

Στὴν ἐξήγησή του τῆς νοητικῆς λειτουργίας, καλύτερα τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν αἴσθηση στὴν σκέψη, δέχεται ὡς ὀρθόδοξες τὶς περιγραφὲς τοῦ Λουκρητίου, παρατηρεῖ ὅμως — ἴσως κάπως διαφορετικὰ ἀπὸ τὶς ἀπόψεις του γιὰ τὶς *προλήψεις* καὶ τὸν ἐμπειρικό τους χαρακτῆρα στὴν σελ. 23—, ὅτι «οἱ *προλήψεις* πρέπει νὰ εἶναι νοητικὲς κατασκευὲς ποὺ μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν γιὰ τὴ διαμόρφωση νέων μὴ ἐμπειρικῶν ἐννοιῶν» (σ. 56). Ἡ κάπως καντιανὴ αὐτὴ ἑρμηνεία του θυμίζει τὴν θεωρία τοῦ Watson (*Stoic Theory of Knowledge*) γιὰ τὶς στωικὲς *προλήψεις*.

Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ συζήτηση τῶν ἀπόψεων τοῦ Furley (σ. 58-61) γιὰ τὸ ρόλο τῆς «παρέγκλισης» στὴν ἀνθρώπινη πράξη καὶ τὴν ἐλευθερία της. Ἂν καὶ δὲν ἀποδίδεται προσωπικὰ στὸν Ἐπίκουρο ἀπὸ τὶς μαρτυρίες, δεδομένου ὅμως ὅτι στὰ θέματα αὐτὰ ὁ Ἐπίκουρος κινεῖται στὸν ἀντίποδα τοῦ Ζήνωνος καὶ τῆς φυσικῆς του αἰτιότητας, ὁδηγεῖται ὁ Long στὸ συμπέρασμα ὅτι συνειδητὰ πρέπει ὁ Ἐπίκουρος νὰ χρησιμοποίησε τὴν «παρέγκλιση» στὴν Ἠθική, σὲ ἀντιδιαστολὴ ἀκριβῶς πρὸς τὴ στωικὴ αἰτιοκρατία. Ἡ ἀναφορὰ τῆς «παρέγκλισης» ἀπὸ τὸν Κικέρωνα στὸ *De finibus*, ὅπου οἱ ἠθικὲς θεωρίες (I 6,18) καὶ ἡ σχέση μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας: *nihil liberum nobis esse* στὸ *De fato* (10, 22) καθὼς καὶ ἡ συνάρτησή της μὲ τοὺς Στωικοὺς ἀπὸ τὸν Πλούταρχο (βλ. ἀπ. 281 Usener) ἐνισχύει, νομίζομε τὸν Long. Ἐπισημαίνει βέβαια τὴ δυσκολία ἀπὸ τὴν τυχαία φύση τῆς «παρέγκλισης», ἀλλὰ πιστεύει ὅτι ὁ Ἐπίκουρος ἔκανε τὴν «παρέγκλιση» συστατικὸ στοιχεῖο τῆς θέλησης (σ. 61).

Τὴ βασικὴ διαφορὰ τοῦ ἡδονισμοῦ τοῦ Ἐπικούρου ἀπὸ τοῦ Ἀριστίπ-

που βλέπει ὁ Long στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐνῶ ὁ Ἀρίστιππος θεωροῦσε τὴν ἀπουσία τοῦ πόνου ὡς ἐνδιάμεση κατάσταση, κατὰ τὸν Ἐπίκουρο ἡ ἀπουσία πόνου ὁρίζει τὸ μέγεθος τῆς εὐχαρίστησης (σ. 61). Δέχεται ἐπίδραση τοῦ Δημοκρίτου στὸν Ἐπίκουρο, ἀκόμη καὶ τοῦ Πλάτωνος (*Φίληβος*) (σ. 64) καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς πρὸς τὴν *ἐν ἠρεμίᾳ* μᾶλλον ἢ τὴν *ἐν κινήσει* ἡδονή (*H.N.* 1154 b 28). Τὴ διαφορὰ τῶν τελευταίων ἀπὸ τὸν Ἐπίκουρο βλέπει στὴ διαφορετικὴ σχέση τῆς εὐδαιμονίας μὲ τὴν ἀρετή, ἐνῶ γιὰ τὸν Ἐπίκουρο ἡ ἀρετὴ εἶναι μέσον γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Παραλληλίζει τὶς ἀνάλογες ἀπόψεις τοῦ Εὐδόξου, σύγχρονου τοῦ Ἀριστοτέλους (σ. 63). Δὲν δέχεται ἀπολύτως τὶς ἀπόψεις τῶν Bailey καὶ Panichas, ποὺ φαίνονται νὰ θεωροῦν τὴν ἠθικὴ τοῦ Ἐπικούρου τελείως φυσιοκρατική. Βρίσκει μιὰ θέση γιὰ τὸ «δέον» ἀναφορικὰ μὲ τὰ μέσα ὅμως καὶ ὄχι τὸ σκοπὸ (αὐτ.), καὶ θεωρεῖ τὴν *ἐν κινήσει* ἡδονὴ ἀναγκαία προϋπόθεση τῆς *καταστηματικῆς* καὶ ὄχι τόσο ποικιλία της, ὅπως ὁ Rist. Βασικὸ κριτήριο γιὰ τὸ μέγεθος τῆς ἡδονῆς θεωρεῖ τὴν ἀπουσία πόνου, γιὰ τοῦτο καὶ βλέπει τὸν Ἐπίκουρο ὑπέρμαχο τῆς ἁπλῆς ζωῆς. Φαίνεται ὅμως νὰ συμφωνῆ μὲ τοὺς Bailey, καὶ Strodach ὡς πρὸς τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς Ἠθικῆς τοῦ Ἐπικούρου ὡς «Ἐγωιστικοῦ Ἡδονισμοῦ», διαφορετικοῦ ἀπὸ τὸν Ὠφελιμισμὸ τῶν Hobbes, Bentham καὶ J. St. Mill, χαρακτηρισμὸ ποὺ ὁ Rist διστάζει νὰ ἀποδώση στὸν Ἐπίκουρο λόγῳ τῆς θέσης ποὺ ἔχει ἡ φιλία στὴ φιλοσοφία καὶ στὴ ζωή του, προτιμώντας νὰ μιλᾶ ἀόριστα γιὰ μιὰ «ποικιλία Ἡδονισμοῦ» (*Epicurus*, σ. 125). (Ἀλλὰ βλ. G. E. Moore, *Principia Ethica*, 96-97). Προσωπικὰ δὲν θὰ διστάζαμε νὰ δεχτοῦμε μαζὶ μὲ τὸ Merlan τὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικούρου ὡς «φιλοσοφία τῆς χαρᾶς» ἴσως καί, μαζὶ μὲ τὸν Farrington, ὡς «φιλοσοφία τῆς μακαριότητας», χωρὶς καὶ πάλι νὰ εἴμαστε μακριὰ ἀπὸ τὸν Long, ποὺ βρίσκει στὴν Ἠθικὴ τοῦ Ἐπικούρου «κομψὴ ἁπλότητα, δροσιστικὴ ἀπουσία ὑποκρισίας καὶ ἀκόμα πολλὴ ἀνθρωπιά» (σ. 72).

Πρὶν κλείση τὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Ἐπίκουρο ὁ Long μὲ τὴ γεμάτη εὐγνωμοσύνη «εὐλογία» τοῦ Λουκρητίου (II 1-35) λέει ἐπιγραμματικά: «Σὲ μιὰ ἐποχὴ πολιτικῆς ἀστάθειας καὶ ἀτομικῆς ἀπογοήτευσης εἶδε ὁ Ἐπίκουρος ὅτι οἱ ἄνθρωποι ὅπως τὰ ἄτομα [τῆς φυσικῆς] εἶναι ἄτομα [μόνοι : individuals] καὶ πολλοὶ ἀπ' αὐτοὺς πλανῶνται στὸ κενό. Σκέφθηκε ὅτι μποροῦσε νὰ τοὺς προσφέρη καθοδηγήσεις ὁροθετημένες ἀπὸ προφάνεια καὶ λόγο γιὰ ἕνα τρόπο ὕπαρξης, ἕνα τρόπο ζωῆς, ἕνα τρόπο σχέσεων μὲ τοὺς ἄλλους, τὰ ἄλλα ἄτομα. Μπορεῖ νὰ θεωροῦμε τὸν τρόπο αὐτὸ ἀρνητικό, ἐγωκεντρικό, μὴ ἐνθαρρυντικό· δὲν μποροῦμε ὅμως νὰ τὸν ποῦμε στενόμυαλο ἢ συβαρυτικό, καὶ πολλοὶ στὴν ἀρχαιότητα βρῆκαν τὴν ἀπελευθέρωση καὶ τὸ διαφωτισμὸ στὸν Ἐπικουρισμὸ (σ. 72-73).

Ἀπὸ τὰ ἐλάχιστα στοιχεῖα γιὰ τὸ Σκεπτικισμὸ τοῦ Πύρρωνος μὲ βάση κυρίως τὸν Τίμωνα ὁ Long δίνει μιὰ ἱκανοποιητικὴ ἀνασύνθεση τοῦ Πυρρωνισμοῦ. Τὴν ἄποψη τοῦ Κικέρωνος (*Fin.* IV 43) γιὰ μιὰ δογματικὴ ἠθικὴ τοῦ Πύρρωνος, ποὺ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὶς μαρτυρίες τοῦ Διογ. Λαερτίου (9, 61), ἀποδίδει σὲ σύγχυση ἀπὸ μέρους του μὲ τὸν ἠθικὸ δογματισμὸ τοῦ Ἀρίστωνος (σ. 77), θεωρεῖ ὅμως καινοτομία τοῦ Πύρρωνος, σὲ σχέση μὲ τὸ σοφιστικὸ ἀγνωστικισμό, τὴν ἐπιδίωξη τῆς «ἀταραξίας» ὡς ἠθικοῦ σκοποῦ (σ. 79). Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν σημειώνεται διαφορὰ ἀπὸ τὴ Στοὰ καὶ

τὸν Ἐπίκουρο καὶ δὲν ὑπάρχουν μαρτυρίες ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Πύρρων ἀντιτάχθηκε στὸν Ἐπίκουρο καὶ τὸ Ζήνωνα προσωπικά.

Ἀναφορικὰ μὲ τὸ θέμα, ἂν ἀνατολικὲς ἐπιδράσεις ἔπαιξαν κάποιο σημαντικὸ ρόλο στὴ φιλοσοφικὴ ἐξέλιξη τοῦ Πύρρωνος, ὁ Long παρατηρεῖ ὅτι τὰ δεδομένα ποὺ ἔχομε δὲν χρειάζονται μιὰ τέτοια ὑπόθεση (σ. 80). Ὡς καλύτερη ἀφετηρία γιὰ μιὰ διακρίβωση τοῦ Σκεπτικισμοῦ τοῦ Πύρρωνος θεωρεῖ τὸ *Περὶ Φιλοσοφίας* τοῦ Περιπατητικοῦ Ἀριστοκλέους, ποὺ διέσωσε ὁ Εὐσέβιος. Τὴν προτίμηση γιὰ τὸν ὅρο *τὸ φαινόμενον* ἀντὶ τῆς *φαντασίας*, ποὺ χρησιμοποιοῦσαν οἱ δογματικοὶ Ἐπίκουρος καὶ Στωικοί, ὁ συγγραφέας ἀποδίδει στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ πρόβλημα γιὰ τὴ Σκέψη δὲν ἀφοροῦσε τόσο τὴ σχέση μεταξὺ αἰσθητηριακῶν δεδομένων καὶ ἀντικειμένων ἀλλὰ μεταξὺ «τοῦ ἀντικειμένου ὡς ἀντιληπτοῦ» καὶ τοῦ ἴδιου ἀντικειμένου «ὡς μὴ ἀντιληπτοῦ». Δὲν συμφωνοῦμε ὅμως ἀπολύτως ὅτι ἡ *φαντασία* ἀνταποκρίνεται στὰ νεώτερα «αἰσθητηριακὰ δεδομένα» (σ. 83 σημ. 1).

Τέλος ὁ Long, ἀναγνωρίζοντας τὴν ἐποικοδομητικὴ κριτικὴ τοῦ Πύρρωνος στὶς ἀπαιτήσεις τῶν δογματικῶν γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς γνώσης, παρατηρεῖ: «Ὅπως ἡ στωικὴ καὶ ἐπικούρεια ἐπιμονὴ γιὰ τὸ κύρος τῶν λογικῶν τους ἐξηγήσεων τῶν φαινομένων, ἔτσι καὶ ὁ ἀντιθετικὸς Σκεπτικισμὸς τοῦ Πύρρωνος ἀποτελεῖ μιὰ ἐναλλακτικὴ ἀπάντηση γιὰ ἀνθρώπους ἀπογοητευμένους ἀπὸ τὶς παραδοσιακὲς ἀξίες καὶ τὶς πεποιθήσεις μιᾶς κοινωνίας ποὺ βρισκόταν σὲ μεταβατικὴ κατάσταση» (σ. 87).

Μὲ ἐνάργεια περιγράφεται ἡ μεταστροφὴ τοῦ Ἀρκεσιλάου ἀπὸ τὴν ἠθικὴ προβληματικὴ τῆς Ἀρχαίας Ἀκαδημίας στὴ Διαλεκτικὴ καὶ τὸ Σκεπτικισμὸ ποὺ γι' αὐτὸν ἔχει τὴν ἀφετηρία του στὸν Πλάτωνα καὶ κυρίως στὸ Σωκράτη. Φαίνεται ὅτι σ' αὐτὸν ἀνήκει ἡ ἔμπνευση γιὰ τὴ «θεωρία τῆς πιθανότητας» ποὺ ἀποδίδεται στὸν Καρνεάδη (σ. 92). Ἡ ἄποψή του γιὰ τὸ «εὔλογο» ὡς κριτήριο τῆς πράξης πρέπει κατὰ τὸ Long νὰ διαμορφώθηκε ἀπὸ τὴν κριτική του στὴν «καταληπτικὴ φαντασία» τοῦ Ζήνωνος, καὶ γενικὰ στὶς ἐμπειρικὲς γνωσιοθεωρίες, χωρὶς ὅμως νὰ προϋποθέτη κλίση πρὸς τὶς μεταφυσικές. Δὲν πιστεύει δηλαδή, ὅπως μερικοὶ ἐρευνητές, ὅτι ὁ Ἀρκεσίλαος μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὀπαδὸς τοῦ ὀρθοδόξου Πλατωνισμοῦ.

Ἐποικοδομητικώτερη γιὰ τὴ Στοὰ θεωρεῖ τὴν κριτικὴ τοῦ Καρνεάδη, ποὺ ἐξηγεῖ μερικὲς ἄλλοτε φραστικὲς καὶ ἄλλοτε οὐσιαστικὲς τροποποιήσεις στὸν στωικὸ ὁρισμὸ τοῦ ἠθικοῦ «τέλους». Καὶ ὁ ἴδιος ὅμως διαμόρφωσε τὴ θεωρία του, ἀφοῦ ἔλαβε ὑπ' ὄψη, γιὰ νὰ τὴν ἀπορρίψη, τὴν στωικὴ ἐπιστημολογία. Ὁ Long ὑποστηρίζει, ἀντίθετα πρὸς τὸν Brochard, ὅτι ὁ Καρνεάδης δὲν ἀρνήθηκε τὴν δυνατότητα ὕπαρξης ἀληθινῶν «φαντασιῶν» ἀλλὰ τὴ δυνατότητα ἀναγνώρισης τῆς ἀξιοπιστίας τους ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο, δηλαδὴ τὴν «ἐνάργειά» τους (σ. 25 ὑπ. 1). Στρέφοντας ἔτσι τὴν προσοχή του στὶς προϋποθέσεις τῶν αἰσθητηριακῶν ἀντιλήψεων, ὁ Καρνεάδης προλαμβάνει ἀπὸ πολλὲς ἀπόψεις νεώτερες μορφὲς Ἐμπειρισμοῦ. Ὁ Long, ἀντίθετα καὶ πάλι πρὸς τὸν Brochard, δὲν βρίσκει στὸν Καρνεάδη μιὰ θεωρητικὴ θετικιστικὴ ἠθικὴ θεωρία (σ. 100 ὑπ. 1). Πιστεύει ὅτι στὴν κριτική του κατὰ τῆς στωικῆς πρόνοιας ἔδωσε ἐπιχειρήματα στὸν J. St. Mill καὶ ὅτι μὲ τὶς παρατηρήσεις του γιὰ τὴ σχέση ἀλήθειας καὶ χρόνου στὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ μελλοντικὰ γεγονότα προλαβαίνει τὸν G. Ryle. Τοῦ ἀναγνωρίζει ἀκόμα ὅτι διέκρινε στὴν κριτική του τῆς αἰτιοκρατίας τοῦ

Χρυσίππου τὴν ἔννοια τῆς λογικῆς ἀπὸ τὴν αἰτιακὴ ἀναγκαιότητα, πρᾶγμα ποὺ δὲν πέτυχαν ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Χρύσιππος (σ. 103). Τὸν θαυμασμό του γιὰ τὸν Καρνεάδη φανερώνουν οἱ τελευταῖες παρατηρήσεις: «Ἂν τὸν Καρνεάδη ἀκολουθοῦσαν ἄνθρωποι μὲ ἀνάλογο ἀνάστημα, ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὰ ἑπόμενα ἑκατὸ χρόνια μπορεῖ νὰ ἦταν τελείως διαφορετική. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν ἦταν γραφτὸ νὰ συμβῆ» (σ. 106).

Καὶ στὸ τμῆμα τοῦ βιβλίου του ποὺ ἀναφέρεται στὴ Στοὰ ἔχει ὁ Long νὰ πῆ πολλὰ ἐνδιαφέροντα καὶ καινούργια πράγματα. Ἰδιαίτερα ξεχωρίζομε τὰ κεφάλαια, ὅπου συζητᾶ τὴ Γνωσιοθεωρία, τὴ Γλωσσικὴ Θεωρία καὶ τὴν Ἠθική.

Ὑποστηρίζει καὶ πάλι μὲ μεγαλύτερη ἔμφαση τὸν ἐμπειρικὸ χαρακτῆρα τῶν στωικῶν *προλήψεων*. Παρατηροῦμε ὅμως μιὰ ἀλλαγὴ στὴν ὁρολογία ἀπὸ τὰ προηγούμενα γραπτά του. Τὴν *φαντασία* ἀποδίδει κυρίως ὡς impression καὶ ὄχι presentation, ποὺ πιστεύομε πιὸ ἐπιτυχημένο, καὶ τὴν *πρόληψιν* ὡς anticipation ἀντὶ preconception. Γιὰ τὴν *καταληπτικὴ* ὅμως ὁ ὅρος cognitive ποὺ χρησιμοποιεῖ τώρα εἶναι ἀκριβέστερος ἀπὸ τὸν προηγούμενο apprehending (βλ. *Language and Thought in Stoicism* στὸ *Problems in Stoicism*, 1971 καὶ «Φιλοσοφία» 1 (1971) σ. 460-1). Τὴν ἐνόραση δέχεται μόνο κατὰ τὴ σύλληψη τῶν εἰδικῶν χαρακτηριστικῶν τῆς «καταληπτικῆς φαντασίας» (σ. 127). Στὰ *ἐλλιπῆ λεκτὰ* δὲν περιλαμβάνει τὰ ὀνόματα, ὅπως ἐσφαλμένα κάνουν ὁ B. Mates καὶ οἱ Kneales. Ἐξαίρει τὴ «θεωρία τοῦ νοήματος» τῆς Στοᾶς στὰ πλαίσια τῆς διάκρισης μεταξὺ νοήματος καὶ ἀναφορᾶς τῶν Frege καὶ Carnap (σ. 137 ἑπ.). Παρὰ τὸ ὅτι συμμερίζεται τὴν ὀρθότητα, τῆς ἑρμηνείας τῆς Λογικῆς τῆς Στοᾶς μὲ νεώτερα σχήματα, πιστεύει πὼς πρέπει οἱ μεταφυσικές της προϋποθέσεις νὰ λαμβάνωνται σοβαρὰ ὑπ' ὄψη (σ. 144). [Πρβλ. Ch. Kahn, *Stoic Logic and Stoic Logos* AGPh 51/1969, 158-172). Ἡ σημασιολογικὴ διερεύνηση τῆς σχέσης τῶν ὅρων *Φύσις, Λόγος, Θεός, Πνεῦμα, Πρόνοια, Πῦρ τεχνικὸν* κ.λ.π. μὲ τὴ διάκριση νοήματος καὶ ἀναφορᾶς λύνει πολλὰ ἀμφιλεγόμενα σημεῖα τῆς στωικῆς Φυσικῆς καὶ Ἠθικῆς. Ἡ διάκριση ἀκόμα ὕλης καὶ «σωματικότητας», μὲ τὴν ὕλη ὡς μιὰ ὄψη τῆς σωματικότητας, διαφωτίζει πολλὰ σκοτεινὰ σημεῖα.

Τοὺς Στωικοὺς χαρακτηρίζει «ζωιστὲς» (vitalists), ὄχι ὑλιστὲς (σ. 154), γιατὶ ὁ νοῦς ἢ ὁ *λόγος*, δὲν εἶναι διαφορετικὸς ἀπὸ τὸ σῶμα ἀλλὰ ἀναγκαῖο συστατικό του. Τὸ *πνεῦμα* θεωρεῖ ὡς δυναμικὴ οὐσία, περισσότερο ὡς «δύναμη» καὶ «ἐνέργεια» παρὰ ὡς ὑλικὸ ἀντικείμενο. Δὲν νομίζομε ὅμως ὅτι εἶναι ἐπιτυχημένη ἡ παρομοίωσή του μὲ τὸ σύγχρονο «ἀέριο» (gas) (σ. 156). Τὸ *ἐφ' ἡμῖν* στὴν ἠθικὴ πράξη ἑρμηνεύει περισσότερο ὡς «πράττειν ἐσκεμμένως» παρὰ «ὡς ἐλευθερία νὰ πράξη κανεὶς διαφορετικά», καὶ πιστεύει ὅτι, παρὰ τὴν διάκριση ἐσωτερικῶν καὶ ἐξωτερικῶν αἰτίων, τὸ ἄτομο ὑπόκειται στὴν αἰτιακὴ ἀρχὴ ποὺ μὲ κάθε ἀτομικὸ ἄνθρωπο ὅμως ἐξατομικεύεται (σ. 168).

Στὴν ἐγκατάλειψη τοῦ πλατωνικοῦ δυϊσμοῦ ἀπὸ τὴ Στοὰ βλέπει ὁ συγγραφεὺς προανάκρουσμα τῶν ἐνιστικῶν ἀντιλήψεων τοῦ G. Ryle ἀλλὰ καὶ τῆς ὑλιστικῆς Ψυχολογίας καθὼς καὶ τῆς Ψυχολογίας τῆς Συμπεριφορᾶς (σ. 171). Ἀμφισβητήθηκε ὅμως πράγματι ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Πλάτωνα στὸν *Παρμενίδη*; (σ. 223). Ἐπιτυχὴς ἡ διάκριση *ἡγεμονικοῦ* καὶ *λόγου* (σ. 173) καὶ σωστὴ ἡ ἐπισήμανση τῆς μὴ διαφοροποίησης ἐμπειρικῶν καὶ ἀξιολογικῶν προτάσεων ἀπὸ τὴ Στοὰ (σ. 174). Ἀναφορικὰ μὲ τὰ πάθη, παρατηρεῖ ὅτι ἡ κατηγορία τῆς ὑπερβολικῆς λογοκρατίας ποὺ ἀποδίδεται στὸν Χρύσιππο προέρχεται ἴσως καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν γίνεται πάντοτε διάκριση τοῦ συγκινησιακοῦ στοιχείου τῆς «λογικότητας» (σ. 175). Τὴν ἠθικὴ πρόοδο δὲν τὴν βλέπει μόνο στὴν ἐκρίζωση τῶν παθῶν ὅσο στὴν συμμόρφωσή τους μὲ τὸν ὀρθὸ λόγο (σ. 177).

Ὁ δρόμος ἀπὸ τὴν πρώτη ὁρμὴ στὴν ἀρετή, δηλαδὴ τὰ πέντε στάδια ἀπὸ τὴν *οἰκείωση* (*πρώτη ὁρμὴ*) στὸν *ὀρθὸ λόγο*, περιγράφονται μὲ θαυμαστὴ σαφήνεια, καὶ ἡ διάκριση τοῦ *καθήκοντος* ἄλλοτε ὡς function καὶ ἄλλοτε ὡς appropriate act, καὶ ὁπωσδήποτε ὄχι ὡς duty, εἶναι ἀπόλυτα σύμφωνη μὲ τὸ πολυσήμαντο τοῦ ὅρου. Ὁ Long πιστεύει ὅτι ἡ δικαίωση τῆς ἠθικῆς πράξης βρίσκεται στὴν προαίρεση, παραδέχεται ὅμως κάποια δυσκολία στὴν ὁρολογία τῆς Στοᾶς μεταξὺ *ἀγαθοῦ* καὶ *προηγμένου* (σ. 198). Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθικοῦ ὑποκειμένου συνίσταται στὴν ψυχική του διάθεση ὡς «λογικοῦ» (σ. 199).

Ἐνδιαφέρουσα τέλος εἶναι ἡ συζήτηση γιὰ τὸ σχηματισμὸ τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν — ἕνα ἀπὸ τὰ μεγάλα προβλήματα τοῦ Ἐμπειρισμοῦ — ἀλλὰ ἡ ὁμοφωνία Κικέρωνος (*Fin.* III 32-34) καὶ Σενέκα (*Ep.* 120) δὲν εἶναι ὅσο ἐμφανὴς παρουσιάζεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα. Ἡ ἐμπειρικὴ ὅμως ἀφετηρία τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν εἶναι φανερὴ καὶ ἀπὸ τὶς δύο μαρτυρίες. Τὴν στωικὴ ἠθική, ποὺ ἀπὸ μερικοὺς θεωρεῖται φυσιοκρατικὴ λόγω τῆς ἀμφισημίας τοῦ ὅρου *φύσις* — ἐνῶ ἀπὸ τὸν Moore κατατάσσεται στὶς μεταφυσικές —, ὁ Long χαρακτηρίζει ὡς «ἐπιτομὴ τοῦ Ἰδεαλισμοῦ» (σ. 204), ὅπου τὸ ἰδεῶδες τοῦ σοφοῦ προφυλάσσει ἀπὸ τὸν Σχετικισμὸ (σ. 202). Οἱ διαφορὲς τοῦ Παναιτίου ἀπὸ τὴν Ἀρχαία Στοὰ δίνονται μὲ πληρότητα. Τὰ κεφάλαια γιὰ τὸν Ποσειδώνιο καὶ τὸν Κικέρωνα θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι πληρέστερα, ἰδίως τὸ δεύτερο, γιατὶ ὁ Κικέρων ὡς πηγὴ τῶν ἐπὶ μέρους Στωικῶν ἔχει προκαλέσει πολλὰ προβλήματα. Συνετὴ ἡ ἀποφυγὴ συζήτησης πάνω στὴ «Θεολογία» τοῦ Ποσειδωνίου καὶ διεισδυτικὲς οἱ κριτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴν «πρωτοτυπία» του. Ἴσως ὅμως ὁ Δίων εἶναι περισσότερο φιλόσοφος καὶ στωικὸς ἀπ' ὅσο ὑπονοεῖ ὁ συγγραφεὺς (σ. 234).

Τὸ βιβλίο τοῦ Long, ποὺ εἶδε τὸ φῶς 60 χρόνια μετὰ τὰ τελευταῖα ἀγγλόφωνα σχετικὰ ἔργα, θὰ ἀποτελέση ὁπωσδήποτε σταθμὸ μὲ τὸ ἀναλυτικό του πνεῦμα καὶ τὴν κριτικὴ κυρίως μεθοδό του, καὶ ὄχι μόνο στὴν ἀγγλόφωνη ἔρευνα. Ἡ μετάφραση τοῦ βιβλίου στὰ Ἑλληνικά, στὶς ἐκδόσεις τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, ποὺ ἔχει ἤδη ἀποφασισθῆ ἀπὸ τὴν Ἐφορευτικὴ Ἐπιτροπή, θὰ κάνη προσιτὸ στὸ ἑλληνικὸ κοινὸ ἕνα βιβλίο, ποὺ ἀσφαλῶς θὰ συντελέση ἀποφασιστικὰ στὴν ἐπανεκτίμηση τῆς Ἑλληνιστικῆς Φιλοσοφίας.

Ἀθῆναι Μυρτὼ Δραγώνα-Μονάχου

Hans-Jörg Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling,* Frankfurt/M., Suhrkamp, 1968, 287 σελ.

Harald Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling,* Bonn, Bouvier 1970, 508 σελ.

Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Herausgegeben von H. Feick, Tübingen, Niemeyer 1971, 237 σελ.

Joseph Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling,* Freiburg / München, K. Alber 1972, 128 σελ.

Ἡ πολυσυζητημένη θέση τοῦ Schelling γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία ξανάρχεται στὴν ἐπικαιρότητα. Νομίζω ὅτι δὲν θὰ ὑπερέβαλα, ἂν ἔλεγα ὅτι ἡ κατηγορία τῆς ἐλευθερίας ἀποτελεῖ μιὰ ἀπὸ τὶς πιὸ εὐτυχεῖς στιγμὲς στὴ σκέψη τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου παρὰ τὴν ἀντινομική της δομή. Εἶναι ἡ φύση τῆς ἐλευθερίας ποὺ μᾶς ἐμβάλλει στὴ διαλεκτική της περιπέτεια. Τὴ σημασία τῆς ἐλευθερίας στὴ φιλοσοφία τοῦ Schelling θὰ μπορούσαμε νὰ τὴν ἀντιληφθοῦμε καλύτερα, ἂν σκεφθοῦμε τὴ σπουδαιότητά της γιὰ τὴ σύγχρονη φιλοσοφία καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὴν κατηγορία τῆς ὑπάρξεως[1].

Διαφορετικοὶ οἱ τρόποι ἐργασίας τῶν συγγραφέων, γι' αὐτὸ καὶ ἔχουν μεγαλύτερο ἐνδιαφέρον τὰ συμπεράσματά τους γιὰ τὸ ἴδιο θέμα κοιταγμένο ἀπὸ διαφορετικὲς πλευρές, μὲ ἄλλες προϋποθέσεις, διαφορετικὴ προοπτική.

Σκοπὸς τοῦ Sandkühler εἶναι νὰ δῇ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας σὲ σχέση μὲ τὴν κοινωνικοπολιτικὴ πραγματικότητα. Τὸ ὅτι ὁ Schelling δὲν εἶναι πολιτικὸς στοχαστὴς εἶναι γνωστό, καὶ ὁ συγγραφέας τὸ σημειώνει στὴν ἀρχὴ τῆς ἐργασίας του (σ. 27). Οἱ ἔννοιες τοῦ κράτους, τῆς κοινωνίας, τοῦ νόμου ἀποτελοῦν τὴν περιφέρεια στὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία τοῦ Schelling. Μόνο ἐφ' ὅσον ἐκφράζουν σχέσεις στὸ χῶρο τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως οἱ ἔννοιες αὐτὲς διερευνῶνται.

Ἡ προσπάθεια δομῆς μιᾶς πολιτικῆς θεωρίας ἀπὸ τὴ «θρησκευτικὴ» σκέψη τοῦ Schelling μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἀνεύθυνος γιὰ τὸ «πολιτικὸ» (das Politische), γιατὶ εἶναι τὸ ἐκτελεστικὸ ὄργανο τοῦ Ἀπολύτου στὴν πορεία τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας (σελ. 147). Ἡ ἐλευθερία σὲ τελικὴ ἀνάλυση, στὸ βαθμὸ ποὺ μετέχει στὴ διαμόρφωση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης, εἶναι ἀμέτοχη στὸ πολιτικὸ γεγονός. Ἔτσι τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας γίνεται μιὰ τυπικὴ διαδικασία «ἀνθρωποδικίας», δηλαδὴ μιὰ συστηματικὴ δικαίωση τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου μπροστὰ στὴ «σκοπιμότητα» ποὺ ὑπάρχει στὸν κόσμο (σ. 207).

Ὅπως εἶναι φυσικὸ ὁ Sandkühler, λόγῳ τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐργασίας του, προσπάθησε νὰ διερευνήσῃ τὶς σχέσεις ἐλευθερίας καὶ πολιτικῆς, πιὸ σωστὰ τῆς διαλεκτικῆς μεταξὺ ἐλευθερίας καὶ πολιτικῆς στὴ σκέψη τοῦ Schelling. Ἡ διεξοδικὴ ἀνάλυση καὶ προβληματικὴ τῆς ἐλευθερίας ἀποτε-

1. Ὅπως σωστὰ σημειώνει ὁ Heidegger στὸ τέλος τοῦ βιβλίου του γιὰ τὸν Nietzsche (τόμ. II, σ. 478), στὴ διαφοροποίηση ποὺ κάνει ὁ Schelling μεταξὺ αἰτίας καὶ ὑπάρξεως, πρέπει νὰ ζητήσωμε τὴν πρωταρχὴ τῆς σ ύ γ χ ρ ο ν η ς ἔννοιας τῆς ὑπάρξεως.

λεῖ μιὰ οὐσιαστικὴ συμβολή, ἔστω καὶ ἂν οἱ ἐπιδράσεις του ἀπὸ τὴ λεγομένη σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης[2] εἶναι προφανεῖς. Παρὰ ταῦτα τὰ συμπεράσματά του εἶναι ἀξιόλογα, καὶ ἰδιαίτερα ὅταν γράφη: Ἂν ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ δυνατότητα γιὰ μιὰ πράξη ποὺ πρέπει νὰ γίνη ὁπωσδήποτε, παράλληλα ὅμως κάθε γνώση νοεῖται ὡς ὑπερβατικὴ ἀναγωγή, ὡς «πέρασμα» στὴν πρωταρχικὴ αἰτία, τότε ἡ ἐλευθερία φαίνεται ἀδύνατη. Ὁ Schelling ἀνέλαβε τὴν προσπάθεια νὰ λύση αὐτὴ τὴν ἀντινομία, νὰ δοκιμάση μήπως αἰτιότητα καὶ ἐλευθερία εἶναι δυὸ πλευρὲς ἑνὸς πράγματος καὶ μόνο (σ. 187).

Πράγματι ἡ ἐλευθερία στὴ σκέψη τοῦ Schelling δὲν συμπίπτει μὲ τὴν αἰτιότητα στὴν προσπάθειά της νὰ τὴν ὑπερβῆ; Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται καὶ ἡ σημασία τῆς ὅλης διαδικασίας τῆς φιλοσοφίας τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου ὡς πρὸς τὴν ἐλευθερία, καὶ γιὰ τὴν πιὸ λεπτομερῆ διερεύνηση τῆς τραγικῆς αὐτῆς ἀντινομίας μᾶς βοηθᾶ ἡ ἐργασία τοῦ Harald Holz. Μιὰ ἱστορικὴ διερεύνηση τῶν πηγῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐλευθερίας τοῦ Schelling (ἀπὸ τὸ 1804) καὶ τοῦ θεμελιώδους προβλήματος τῶν σχέσεων «λογικότητος» καὶ ἐλευθερίας προτάσσεται τοῦ καθαυτὸ συστηματικοῦ μέρους περὶ τῆς ἐλευθερίας. Ὁ συγγραφέας καταλήγει στὸ συμπέρασμα, ὅτι ἡ πλήρης ἐξάρτηση τοῦ Schelling ἀπὸ τὸν Böhme ἀποτελεῖ μῦθο (σ. 7).

Ἀντίθετα βλέπει τὶς ἐπιδράσεις τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ νὰ γίνωνται στὸ σύστημα τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου ὅλο καὶ περισσότερες, καὶ ἰδιαίτερα τοῦ στοχασμοῦ τῶν Πατέρων (σ. 8). Ἡ προσπάθεια τοῦ Schelling κατὰ τὸν Holz ἀποτελεῖ μιὰ προσπάθεια προσεγγίσεως, συζεύξεως λογικῆς καὶ ἐλευθερίας σὲ σχέση μὲ τὴν ἀπόφαση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου. Ἡ προσπάθεια τοῦ Schelling ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὴ ἀπόπειρα καταξιώσεως τοῦ ἀνθρώπου μπροστὰ στὸν Θεὸ μέσῳ μιᾶς σχετικῆς αὐτονομίας, τὴν ὁποία ἀποδίδει στὸν ἄνθρωπο σὲ σχέση πάντοτε μὲ τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ πηγὴ καὶ ἔκφραση τῆς ἀπόλυτης καὶ αἰώνιας ἐλευθερίας, καὶ ἑπομένως εἶναι «subsistente Setzung», ἡ ὁποία δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ «ἑρμηνευθῆ».

Στὸ βάθος τῆς σκέψεως τοῦ Schelling ὑπάρχει μιὰ διαλεκτικὴ διαδικασία, μιὰ Prozessualität τῆς ἐλεύθερης ἀποφάσεως τοῦ Θεοῦ νὰ δημιουργήση τὸν κόσμο. Αὐτὴ ἡ Prozessualität εἶναι ἡ μόνη ποὺ ἐξηγεῖ τὴν οὐσία τῆς δημιουργίας καὶ τὸ τί τοῦ κόσμου. Δὲν ἀποτελεῖ ὅμως ἕνα νέο πρόβλημα μιὰ τέτοια ἐξήγηση; Γιατὶ ἂν ἡ ἀπόλυτη καὶ αἰωνία ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ εἶναι αὐτὴ ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ στὴν ὁποία βρίσκει τὴν ἔκφρασή του ὁ κόσμος, καὶ εἶναι ἀνεξήγητη, καὶ παράλληλα ἡ Prozessualität ἐξηγῆ καὶ ἐκφράζη τὴν οὐσία τῆς δημιουργίας, πῶς μπορεῖ νὰ κατανοηθῆ ἡ κοινὴ «πηγὴ» καὶ «ἀρχὴ» τῆς δημιουργίας; Νομίζω ὅτι ἡ προσπάθεια «συζεύξεως» λογικῆς καὶ ἐλευθερίας ἀποτυγχάνει στὴ σκέψη τοῦ Schelling, τουλάχιστον στὴ μέση περίοδο τῆς φιλοσοφίας του.

Στὴν τελευταία περίοδο τῆς σκέψης του ὁ Schelling πίστεψε πὼς ἔλυσε τὸ πρόβλημα μὲ τὴν «ταύτιση» ἢ ἑνότητα Εἶναι καὶ σκέψεως: Ὁ θεὸς εἶναι ἡ «ὑπέρτατη οὐσία», μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀσύλληπτης δημιουργικῆς δυνάμεως

2. Γιὰ τὴ σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης βλ. μεταξὺ ἄλλων τὸ βιβλίο *Kritik und Interpretation der kritischen Theorie*, Frankfurt (χωρὶς χρονόλ.) καὶ τὴν ἐργασία τοῦ M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969.

ὅλων τῶν δυνατῶν κατηγοριῶν καὶ ἰδιοτήτων, καθὼς ἐπίσης τὸ «καθαρὸν ὅ,τι», δηλαδὴ τὸ μοναδικὸ ὄν, τὸ ὁποῖο ἐξ ὑστέρου γνωρίζεται μέσῳ τῆς ἐλεύθερης πράξεώς του στὴν ἱστορία (σ. 292). Αὐτὸ τὸ ἀπόλυτο ὂν εἶναι ἡ ἑνότητα Εἶναι καὶ σκέψεως, δηλ. ἡ «σύμπτωσις λογικῆς καὶ ἐλευθερίας» (σ. 446).

Οἱ παραδόσεις τοῦ Heidegger γιὰ τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας στὸν Schelling, ποὺ ἔγιναν τὸ 1936 στὸ Freiburg καὶ ἐκδόθηκαν μόλις τὸ 1971, ἀποτελεῖ νομίζω τυπικὴ ἑρμηνεία ἑνὸς μεγάλου φιλοσόφου, ποὺ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ δῇ σὲ ὅλες σχεδὸν τὶς μεγάλες μορφὲς ἀφορμὲς ἢ ἐκδοχὲς τῶν θεμελιωδῶν κατηγοριῶν τῆς δικῆς του σκέψεως[3].

Γιὰ τὸν Heidegger ὁ Schelling ἐκφράζει τὴ θέση : «Wollen ist Ursein» (στὴν Εἰσαγωγή). Μόνο ὑπὸ τὴν προϋπόθεση τῆς νέας αὐτῆς ἐννοίας γιὰ τὸ Εἶναι εἶναι δυνατὸ ἕνα σύστημα γιὰ τὴν ἐλευθερία, μέσα στὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ κατανοηθῇ ὡς ἀνεξάρτητο καὶ ἐλεύθερο δημιουργὸ ὂν σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν ἀπόλυτη αἰτία του (σ. 15). Παίρνοντας ἐπίσης ἀφορμὴ ἀπὸ τὴ θέση τοῦ Schelling, ὅτι ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου εἶναι «ein Vermögen des Guten und des Bösen»[4] ὑποστηρίζει ὅτι, σύμφωνα μ' αὐτὴν τὴν ἐκδοχή, καλὸ καὶ κακὸ δὲν ἀποτελοῦν ἀντίθετες ἠθικὲς ἀξίες, ἀλλὰ «συναγωνιζόμενες» ἀρχές, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν τὴν ἑνότητα τῆς οὐσίας (ἢ τῆς συνειδήσεως) στὸν Θεὸ καὶ στὸν ἄνθρωπο μέσῳ αὐτοῦ τοῦ ἀνταγωνισμοῦ (σ. 188 ἑπ.). Ὁ ἄνθρωπος πρέπει δηλαδὴ νὰ ἔχῃ διαλέξει πρὸ-χρονικὰ τόσο τὸ καλὸ ὅσο καὶ τὸ κακό, καὶ αὐτὴ ἡ ἀπόφασή του γιὰ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ ἀποτελεῖ καὶ τὴν πρωταρχικὴ ἐλευθερία του, τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἰδιότητάς του. Ἡ σκέψη τοῦ Heidegger, ἀφοῦ ἐπαναλάβη θέσεις ἤδη γνωστὲς ἀπὸ προηγούμενες ἐργασίες του[5], θὰ καταλήξη στὴ θέση : ἡ ἀπόφαση γιὰ ἀπόφαση καὶ ἡ γνώση μέσα στὴν καθαρότητα τῆς ἰδιαιτερότατης γνώσης εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ (σ. 186). Ἔτσι τίθεται, νομίζω, μὲ τρόπο ὀξύτατο τὸ πρόβλημα ἐλευθερίας καὶ ἀναγκαιότητας. Ἀποτελοῦν ἄραγε ἐλευθερία καὶ ἀναγκαιότητα στὴ σκέψη τοῦ Schelling μιὰ ἀ-συνείδητη σύμπτωση; Στὴν προβληματικὴ τῆς θέσεως αὐτῆς μᾶς ὁδηγεῖ καὶ τὸ τελευταῖο βιβλίο, στὸ ὁποῖο πολὺ σύντομα θὰ ἀναφερθῶ.

Ἡ ἐργασία τοῦ J. Bracken ἀποτελεῖ μιὰ δοκιμὴ ἐπαναλήψεως τῆς θέσεως, ποὺ μὲ τόση ὀξύτητα ἔθεσε ὁ Heidegger. Στὴν πορεία τῆς προσπαθείας αὐτῆς γίνεται μιὰ ἀναλυτικὴ καταγραφὴ τῶν ἐπὶ μέρους θεμάτων, ποὺ συνιστοῦν τὴν προβληματικὴ τῆς ἐλευθερίας (σ. 36-64), καὶ δίνεται ἰδιαίτερη σημασία στὴν τελευταία περίοδο τῆς σκέψεως τοῦ Schelling. Τὰ συμπεράσματα στὰ ὁποῖα καταλήγει ὁ Bracken εἶναι ὅτι ἀπὸ τὸ 1809, ποὺ ὁ Schelling καταγίνεται οὐσιαστικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας, ὑπάρχει μιὰ ἔνταση μεταξὺ δύο πόλων : τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς αἰτιότητας, δηλαδὴ μεταξὺ τοῦ πραγματικοῦ γεγονότος καὶ τῆς λογικῆς του ἐξηγήσεως. Ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας μένει πρόβλημα στὸν Schelling τόσο στὴν πρώτη ὅσο καὶ στὴ

---

3. Χαρακτηριστικὸ τὸ παράδειγμα τῆς ἑρμηνείας τοῦ Kant καὶ τοῦ Nietzsche ἀπὸ τὸν Heidegger. Βλ. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1965³. *Kants These über das Sein*, Frankfurt 1963. *Nietzsche* 1-2, Pfullingen 1961.

4. Schelling WW, VII, 352.

5. Βλ. μεταξὺ ἄλλων : *Vom Wesen der Wahrheit* 1943, *Vom Wesen des Grundes* 1929, *Sein und Zeit* 1927.

δεύτερη περίοδο τῆς σκέψεώς του. Ἡ ἀντινομία ἐλευθερίας-αἰτιότητας δὲν αἴρεται καὶ ἴσως ἡ μία προϋποθέτει τὴν ἄλλη, ἂν δὲν ταυτίζωνται ἀπόλυτα.

Οἱ ἐργασίες στὶς ὁποῖες ἀναφέρθηκα, ἐκτὸς ἀπὸ τοῦ Heidegger, ποὺ χρειάζεται μιὰ διεξοδικότερη συζήτηση, δείχνουν τὸ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ποὺ παρουσιάζει ἡ φιλοσοφία τοῦ Schelling καὶ κυρίως κατὰ τὴ γνώμη μου ἡ θεμελιώδης κατηγορία τῆς σκέψεώς του, ἡ ἐλευθερία. Ὅ,τι πιστεύω ὅτι παραγνωρίζεται σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ ἔργα ποὺ ἀνέφερα εἶναι οἱ ἐπιδράσεις, ἂν ὄχι καὶ ἡ καταγωγή, τῆς περὶ ἐλευθερίας σκέψεως τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου, ποὺ εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἀναζητηθῆ στὸν Meister Eckhart[6] καὶ στὸν Jakob Böhme[7].

Τὴ σημασία ποὺ ἔχουν οἱ θέσεις τῶν δύο αὐτῶν «μυστικῶν», ἰδιαίτερα γιὰ τὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας στὴ νεώτερη φιλοσοφία, μᾶς δείχνει ὅλο τὸ κίνημα τοῦ ὑπαρξισμοῦ[8] καὶ ἰδιαίτερα ἡ θρησκειοφιλοσοφικὴ σκέψη στὴ Ρωσία, ποὺ ἄμεσα ἐπηρεάζεται τόσο ἀπὸ τὸν Eckhart καὶ τὸν Böhme[9] ὅσο καὶ ἀπὸ τὴ σκέψη τοῦ Schelling. Ἀλλὰ ὅ,τι προκαλεῖ τὸ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον στὶς ἐργασίες ποὺ εἴδαμε εἶναι ὅτι τοποθετοῦν σωστὰ τὸ ὅλο πρόβλημα, βλέπουν δηλ. ὅτι δὲν ὑπάρχει λύση, ὅπως συχνὰ μέχρι τώρα πιστευόταν, στὸ θέμα τῆς ἐλευθερίας, ἀλλ' ἀδιέξοδο στὴ σκέψη τοῦ Schelling.

Τὸ πραγματικὰ ἐνδαφέρον κείμενο τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία, ποὺ θά ἦταν εὐχῆς ἔργον νὰ μεταφραστῆ στὰ ἑλληνικά, προσπαθώντας νὰ ταυτίση λογικὴ καὶ ἐλευθερία, Εἶναι καὶ σκέψη, φθάνει σὲ ἕνα ἀδιέξοδο, ποὺ ὅπως σωστὰ σημειώνει ὁ Holz ἀποτελεῖ τὴ «μοίρα» τῆς λογικῆς στὴν προσπάθειά της νὰ ἐξηγήση τὴν ἐλευθερία. Τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας ὅσες φορὲς προσπάθησαν νὰ τὸ «ἐξηγήσουν» δὲν κατάφεραν παρὰ λογικοποιώντας το νὰ τὸ παρανοήσουν ἢ νὰ δώσουν ἀπαντήσεις ἐλάχιστα πειστικές. Δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε ὅτι πολὺ λίγο ἀπέχει ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ἐλευθερίας ἡ τυχαιότητα. Ἢ μήπως ἡ ἐλευθερία τὴν προϋποθέτει ; Ἴσως τὸ μυστήριο τῆς ἐλευθερίας τὸ πλησίασαν περισσότερο μέχρι σήμερα ὄντως ὁ Eckhart καὶ ὁ Böhme, ἴσως ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας νὰ ταυτίζεται μὲ τὸ μηδέν[10], νὰ εἶναι μιὰ ἄλλη μορφὴ τοῦ μηδενός, ἀπὸ τὸ ὁποῖο (πρέπει) νὰ ἔχη τὴν καταγωγή της ἢ τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ τὴν ἀναίρεση.

Μόναχον Σταῦρος Πάνου

---

6. Βλ. τὴν πρόσφατη ἐργασία τοῦ Rolf Siller, *Zur Ermöglichung von Freiheit bei Meister Eckhart*, München (Diss) 1972.

7. G. Bruneder, *Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit J. Boehmes Lehre vom Ungrund*, «Archiv für Philosophie» 8 (1958), 101-115.

8. Βλ. καὶ τὸ ἐνδιαφέρον ἄρθρο τοῦ Walter Bröcker, *Rückblick auf die Existenzphilosophie*, «Philosophische Perspektiven» 4 (1972), 191-197.

9. Βλ. τὶς ἐργασίες τῶν N. Berdiaeff, *Jakob Böhme. Mysterium Magnum. Deux études sur J. Böhme de N. Berdiaeff*: 1. «*Ungrund*» *et la Liberté*. 2. *La Doctrine de la Sophia et de Antrogyne*, Paris 1945, καὶ Vl. Lossky, *Theologie Négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960.

10. Ἡ προβληματικὴ τοῦ Sartre στὸ ἔργο του *L'Être et le Néant* εἶναι ἐντελῶς ἄλλη. Οἱ νύξεις ποὺ κάνω βρίσκονται πολὺ πιὸ κοντὰ στὶς θέσεις τῶν «μυστικῶν» ποὺ ἀνέφερα. Ἐλπίζω σύντομα νὰ μπορέσω νὰ δημοσιεύσω τὰ συμπεράσματα τῆς ἔρευνάς μου σὲ ξεχωριστὴ ἐργασία μὲ τίτλο *Μηδὲν καὶ ἐλευθερία*.

Walter von Del-Negro, *Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik*, Berlin, Duncker/Humblot (Erfahrung und Denken, Bd. 33), 1970, 166 σελ.

Τὸ ἔργο τοῦ W. v. Del-Negro ἀποτελεῖ μιὰν ἀξιόλογη συμβολὴ στὴ φιλοσοφία τῶν ἐπιστημῶν. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐνδιαφέρουσα θεώρηση τῶν συγχρόνων ἐπιστημονικῶν θεωριῶν καὶ μαζὶ τῶν φιλοσοφικῶν τάσεων, ποὺ διαμορφώθηκαν στὸν αἰῶνα μας κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδρασή τους, μιὰ θεώρηση ποὺ ρίχνει ἐξ ἄλλου φῶς στοὺς ἐσώτερους δεσμοὺς ἀνάμεσα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ τὴ φιλοσοφία.

Ὕστερα ἀπὸ μιὰ σύντομη εἰσαγωγὴ στὸ θέμα του ὁ συγγραφέας διερευνᾶ, στὸ Πρῶτο Κεφάλαιο, τὴν ἐξέλιξη τῆς Φυσικῆς στὸν αἰῶνα μας σὲ σχέση πάντα μὲ τὶς φιλοσοφικές της συνέπειες· ἀρχίζει, συγκεκριμένα, μὲ τὴ θεωρία τῆς σχετικότητος, γιὰ νὰ περάση ὕστερα στὴ θεωρία τῶν κβάντα. Ἡ θεωρία τῆς σχετικότητος προετοιμάζεται ἤδη τὸν 19ο αἰῶνα μὲ τὴ γένεση, ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά, τῶν μὴ εὐκλειδείων γεωμετριῶν καὶ τὴ διαμόρφωση, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τῆς θεωρίας τοῦ ἠλεκτρομαγνητικοῦ πεδίου. Ἡ θεμελίωσή της συνδέεται ὁπωσδήποτε μὲ ὁρισμένες φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις ποὺ ἔχουν θετικιστικὸ χαρακτήρα, ὅπως προκύπτει κι ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ὁμολογία τοῦ Einstein, ποὺ βρισκόταν ἀρχικὰ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς φιλοσοφίας τοῦ E. Mach. Πρόκειται, συγκεκριμένα, γιὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου, στὴν ὁποία προβαίνει ὁ Einstein κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ θετικισμοῦ τοῦ Mach καὶ ἡ ὁποία τὸν φέρνει πολὺ κοντὰ στὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Νεοθετικισμοῦ. Ἡ μεταγενέστερη ἀπομάκρυνσή του ἀπὸ τὸν θετικισμὸ σημαίνει παράλληλα καὶ μιὰ στροφὴ πρὸς μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία τῆς φυσικῆς θεωρίας. σύμφωνα μὲ τὴν ὁποίαν ὑπάρχει κάτι τὸ ἀντικειμενικὸ στὴ φύση ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὶς παρατηρήσεις καὶ τὶς μετρήσεις μας, τὸ ὁποῖο ἀκριβῶς καλεῖται ἡ τελευταία νὰ συλλάβη. Ὡς σημαντικὲς ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη συνέπειες τῆς θεωρίας τῆς σχετικότητος θεωροῦνται ἀπὸ τὸν συγγραφέα οἱ ἑξῆς : τὸ ἀδύνατο τῆς ἐποπτείας τοῦ χωροχρόνου, ὁ μὴ εὐκλείδειος χαρακτήρας τοῦ φυσικοῦ χώρου (ὁ χῶρος εἶναι καμπύλος μὲ τὴ σημασία τῆς γεωμετρίας τοῦ Riemann), ἡ ἀναλογία μάζας καὶ ἐνέργειας, μὲ τὴν ὁποία συνδέεται μιὰ ριζικὴ μεταβολὴ στὴ σημασία τῆς ἔννοιας τῆς ὕλης.

Ἡ ἀδυναμία τῆς κλασσικῆς φυσικῆς νὰ ἑρμηνεύση ὁρισμένα φυσικὰ φαινόμενα, ὅπως τὸ φαινόμενο τῆς θερμικῆς ἀκτινοβολίας, τὸ φαινόμενο compton, τὸ φωτοηλεκτρικὸ φαινόμενο, ὡδήγησε στὴ διατύπωση μιᾶς νέας θεωρίας, τῆς θεωρίας τῶν quanta, ποὺ ἔχει τὴν ἀρχή της στὴν ἀνακάλυψη τοῦ quantum ἐνεργείας ἀπὸ τὸν M. Planck (1900). Σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία τοῦ Planck ἡ ἐκπομπὴ καὶ ἡ ἀπορρόφηση τῆς ἐνέργειας δὲν γίνεται κατὰ τρόπο συνεχῆ, ἀλλὰ κατὰ ἀσυνεχεῖς στοιχειώδεις ποσότητες, ποὺ εἶναι ἀκέραια πολλαπλάσια μιᾶς παγκόσμιας σταθερᾶς h ἐπὶ τὴν συχνότητα τῆς ἀκτινοβολίας, δηλαδὴ E = h.n. Ἡ θεωρία αὐτὴ εἰσάγει γιὰ πρώτη φορὰ τὴν ἰδέα τῆς ἀσυνέχειας στοὺς φυσικοὺς νόμους καὶ ἔρχεται ἔτσι σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς συνέχειας τῆς κυματικῆς θεωρίας. Ἡ ὑπόθεση τοῦ Planck βρῆκε λαμπρὴ ἐπαλήθευση στὸ ἀτομικὸ πρότυπο τοῦ N. Bohr. Ἡ θεωρία τοῦ Bohr διαμορφώνεται παρὰ πέρα ἀπὸ τὸν L. de Broglie, ὁ ὁποῖος μὲ τὴν ὑπόθεση

τῶν ὑλοκυμάτων μεταφέρει τὸ δυισμὸ σωματιδίου-κύματος μέσα στὴν ἴδια τὴν ὕλη. Ἀπὸ τὸ διττὸ αὐτὸ χαρακτήρα, σωματιδιακὸ καὶ κυματικό, τῆς φυσικῆς πραγματικότητος, ποὺ ἔχει ἄμεση σχέση μὲ τὴν περίφημη ἀρχὴ τῆς ἀπροσδιοριστίας τοῦ Heisenberg (1927), προέκυψαν σοβαρὰ προβλήματα ἑρμηνείας, τὰ ὁποῖα καὶ ἔκαναν ἐντελῶς ἀναγκαία μιὰ γενικότερη φιλοσοφικὴ θεώρηση. Στὴν ἑρμηνεία τῆς Σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης, ποὺ στὴ βάση της βρίσκεται ἡ ἰδέα τῆς συμπληρωματικότητος τοῦ Bohr, εἶναι ὁλοφάνερες οἱ νεοθετικιστικὲς ἀποκλίσεις μαζὶ μὲ ὁρισμένα ἰδεαλιστικὰ στοιχεῖα, ἰδιαίτερα στὶς ἀπόψεις τοῦ Heisenberg. Οἱ ἰδεαλιστικὲς τάσεις γίνονται πιὸ ἔντονες στὸν C. F. v. Weizsäcker, ὁ ὁποῖος ξεκινᾶ ἀπὸ τὸν Kant. Ἐφόσον, κατὰ τὴν καντιανὴ βέβαια φιλοσοφία, τὸ ἀντικείμενο δὲν νοεῖται ἔξω ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὸ γνωσιοθεωρητικὸ ὑποκείμενο, θὰ πρέπει καὶ στὴν περιοχὴ τῆς Μικροφυσικῆς, ὅπως τονίζει ὁ Weizsäcker, νὰ δοῦμε μιὰ βαθύτερη ἐξάρτηση τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο. Ὡστόσο ὅλο καὶ περισσότερο ἀρχίζει τελευταῖα νὰ ὑποχωρῆ ἡ ἑρμηνεία τῆς Σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης, ἐνῶ οἱ ρεαλιστικὲς τάσεις γίνονται πιὸ ἔντονες. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα εἶναι ἡ θεωρία τῶν κεκρυμμένων παραμέτρων τοῦ D. Bohm.

Στὸ Δεύτερο Κεφάλαιο ἐξετάζεται ἡ ἐξέλιξη τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς νεώτερης φυσικῆς. Ὅπως δείχνει ὁ συγγραφέας, παρὰ τὴν ἀρχικὴ ἀντίθεση τῶν ὀπαδῶν τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ στὴν γενικὴ θεωρία τῆς σχετικότητος, ὡστόσο οἱ ἰδέες της, καὶ μάλιστα ἡ ἄποψη γιὰ τὴ σχέση χώρου, χρόνου καὶ ὕλης, ἐπηρέασαν βαθιὰ τὶς βάσεις τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς καὶ κλόνισαν, κατὰ κάποιο τρόπο, τὴν παλαιότερη μορφὴ τοῦ ὑλισμοῦ. Ὁ σύγχρονος διαλεκτικὸς ὑλισμὸς προσπαθεῖ ὅμως ἐπίμονα νὰ ἀπαλλάξη τὴ θεωρία τῆς σχετικότητος ἀπὸ ὅλα τὰ θετικιστικὰ καὶ ἰδεαλιστικὰ στοιχεῖα της καὶ ὑπερασπίζεται μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία τῆς φυσικῆς πραγματικότητος κατὰ τὶς μεταγενέστερες ἀπόψεις τοῦ ἴδιου τοῦ Einstein, ἡ ὁποία συμφωνεῖ βέβαια καὶ μὲ τὶς βασικὲς θέσεις τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ. Τὸ ἴδιο πνεῦμα διακρίνει καὶ τὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση τῆς θεωρίας τῶν κβάντα. Κι ἐδῶ γίνεται προσπάθεια νὰ ἀπαλλαγῆ ἡ θεωρία αὐτὴ ἀπὸ τὰ θετικιστικὰ στοιχεῖα τῆς ἑρμηνείας τῆς Σχολῆς τῆς Κοπεγχάγης καὶ νὰ τῆς δοθῆ μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία ποὺ ὄχι μόνον δὲν κλονίζει τὶς βασικὲς θέσεις τοῦ διαλεκτικοῦ ὑλισμοῦ, κατὰ τὴν ἄποψη βέβαια τῶν συγχρόνων ἐκπροσώπων του, ἀλλ' ἀντίθετα τὶς ἐνισχύει.

Στὸ Τρίτο Κεφάλαιο γίνεται μιὰ διεξοδικὴ ἀνάλυση τοῦ Νεοθετικισμοῦ στὴν ἐξελικτική του πορεία καὶ στὴ σχέση του μὲ τὴ σύγχρονη Φυσική. Ὁ συγγραφέας ἀποδεικνύει πῶς μέσα στοὺς κόλπους τοῦ Νεοθετικισμοῦ ὑπάρχει τελευταῖα μιὰ ἔντονη τάση πρὸς μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία τῶν συγχρόνων φυσικῶν θεωριῶν. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τῆς ἀπομάκρυνσης αὐτῆς ἀπὸ τὸν Νεοθετικισμὸ στὴν παλαιότερη μορφή του εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ Feigl νὰ θεμελιώση ἕναν κριτικὸ ρεαλισμὸ μὲ τὴ βοήθεια μάλιστα τῆς Σημαντικῆς. Ἕνας ἄλλος πάλι ὀπαδὸς τοῦ Κύκλου τῆς Βιέννης, ὁ V. Kraft, κάνει ἕνα ἀποφασιστικὸ βῆμα πρὸς τὸν ρεαλισμὸ στὸ ἔργο του Erkenntnislehre (1960), ὅπου ὑποστηρίζει πῶς τὰ δεδομένα τῆς θεωρίας τῶν κβάντα δὲν ἀποκλείουν ὁπωσδήποτε μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία τῆς Φυσικῆς. Ὅπως δείχνει ὁ συγγραφέας, σημαντικὸ ρόλο στὴ στροφὴ αὐτὴ ἀπὸ τὸν Νεοθετικισμὸ σ' ἕναν ἐμπειρικὸ ρεαλισμὸ παίζουν τὰ προβλήματα ἑρμηνείας,

ποὺ προέκυψαν μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς Φυσικῆς στὰ χρόνια μας. Σύμφωνα μ' ὅλα αὐτὰ ὁ κόσμος τῆς Φυσικῆς, ποὺ μᾶς δίνεται μέσα ἀπὸ μαθηματικὰ σύμβολα καὶ σχέσεις, εἶναι ἕνας ἐξωτερικός, ἀντικειμενικὸς κόσμος. Ὅσον ἀφορᾶ μάλιστα τὰ στοιχειώδη σωματίδια τῆς Μικροφυσικῆς, αὐτὰ ἔχουν ἐντελῶς διαφορετικὸ χαρακτήρα ἀπὸ ὅ,τι τὰ ἀντικείμενα τῆς Μακροφυσικῆς, γι' αὐτὸ καὶ ἡ παράστασή τους μὲ κλασσικὲς ἔννοιες εἶναι ἐντελῶς ἀνεπαρκής. Καὶ στὴν περιοχή, κατὰ συνέπεια, τῆς Μικροφυσικῆς μποροῦμε νὰ μιλοῦμε γιὰ ἕναν ἀντικειμενικό, ἐξωτερικὸ κόσμο.

Θέμα τοῦ Τετάρτου Κεφαλαίου εἶναι ὁ κριτικὸς ρεαλισμὸς στὴ σύγχρονη μορφή του. Ὁ συγγραφέας ἀναφερόμενος, κατ' ἀρχήν, στὶς βασικὲς θέσεις τῆς ὀντολογίας τοῦ G. Jacoby μᾶς δίνει ἕνα χαρακτηριστικὸ δεῖγμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ κριτικοῦ ρεαλισμοῦ σὲ σχέση πάντα μὲ βασικὰ γνωσιοθεωρητικὰ προβλήματα καί, ἰδιαίτερα, μὲ προβλήματα ἑρμηνείας τῆς Φυσικῆς. Κατὰ τὸν Jacoby, ἀντικείμενο τῆς Φυσικῆς εἶναι ἡ ὑπερβατική, ἐξωτερικὴ πραγματικότητα. Τόσο ἡ Φυσικὴ ὅσο καὶ ἡ Ὀντολογία διερευνοῦν ἀνεξάρτητα ἡ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν ἴδια πραγματικότητα· ἡ πρώτη μὲ τὴ μαθηματικὴ καὶ πειραματικὴ μέθοδο, ἡ δεύτερη, ὡς φιλοσοφία, ἐννοιολογικά. Καὶ οἱ δύο συγκλίνουν πρὸς ἕνα κοινὸ σημεῖο. Ἔργο ἐξ ἄλλου τῆς Φυσικῆς δὲν εἶναι μονάχα ἡ περιγραφὴ τῶν ἄμεσων ἐμπειριῶν μας, οὔτε ἡ μόνη ὀντολογικὰ πραγματικότητα εἶναι τὸ χάος τῶν αἰσθήσεων. Ὁ κόσμος τῆς κατ' αἴσθηση ἀντίληψης ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἕναν ὑπερβατικὸ κόσμο καὶ οἱ σχέσεις ποὺ ἀποκαλύπτομε σ' αὐτὸν πρέπει νὰ θεωρηθοῦν πὼς ἀντιπροσωπεύουν ἀνάλογες σχέσεις στὸν ὑπερβατικὸ κόσμο.

Στὴ συνέχεια ὁ συγγραφέας περνάει στὶς ἀπόψεις τοῦ G. Hennemann σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητος, ὅπως αὐτὸ διαμορφώνεται μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς σύγχρονης Φυσικῆς. Καὶ ὁ Hennemann, ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὴν ὀντολογία τοῦ Jacoby, ὑποστηρίζει πὼς ὅλες οἱ μαθηματικὲς σχέσεις μποροῦν νὰ ἔχουν νόημα ὡς συμβολικὲς ἀναπαραστάσεις ἑνὸς ὑπερβατικοῦ κόσμου πίσω ἀπὸ τὰ φαινόμενα, ποὺ τὴ δομή του μᾶς δίνει ἔμμεσα ἡ συμβολικὴ αὐτὴ μαθηματικὴ γλῶσσα. Ὁ ἴδιος ἐξ ἄλλου συγγραφέας ὑποστηρίζει σὲ τελευταῖες ἐργασίες του μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία τῆς σύγχρονης Φυσικῆς. Οἱ μαθηματικοὶ τύποι, μὲ τοὺς ὁποίους οἱ φυσικοὶ περιγράφουν τὸν κόσμο, ἀναφέρονται, κατὰ τὸν W. v. Del-Negro, σ' ἕναν ἀντικειμενικό, ἐξωτερικὸ κόσμο ποὺ εἶναι πολὺ διαφορετικὸς ἀπὸ τὰ δεδομένα στὴν ἄμεση ἐποπτεία. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ὁλοένα καὶ μεγαλύτερη ἀπομάκρυνσή μας ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς ἐποπτείας ποὺ παρατηροῦμε στὴν Μικροφυσικὴ μπορεῖ νὰ ἑρμηνευθῆ ὡς μιὰ προοδευτικὴ προσέγγισή μας πρὸς ἕναν κόσμο ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴ δική μας συνείδηση.

Στὸ πολύτιμο αὐτὸ βιβλίο του ὁ συγγραφέας κατορθώνει γενικότερα νὰ δείξη μὲ πολλοὺς τρόπους πῶς διαφορετικὲς σύγχρονες φιλοσοφικὲς σχολὲς συγκλίνουν, κάτω ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς σύγχρονης Φυσικῆς, ὅλο καὶ πιὸ πολὺ σὲ μιὰ ρεαλιστικὴ ἑρμηνεία ὅσον ἀφορᾶ τὸ θεμελιακὸ πρόβλημα τῆς πραγματικότητος τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου.

Θεσσαλονίκη Ν. Αὐγελῆς

Ε Ι Δ Η Σ Ε Ι Σ

«ΟΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΙ ΓΙΑ ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥΣ»

ΜΙΑ ΕΚΔΟΣΗ ΚΑΙ ΜΙΑ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Ἡ Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) ἀνήγγειλε τὴν ἔκδοση ἐντὸς τοῦ 1975 τοῦ 1ου τόμου μιᾶς σειρᾶς ἐξομολογητικῶν κειμένων τῶν γνωστότερων φιλοσόφων τῶν ἡμερῶν μας[1]. Πρόκειται γιὰ κείμενα ποὺ παρουσίασαν γιὰ πρώτη φορὰ τὰ μέλη της στὸ «Συμπόσιο τῆς Βέρνης» (Μάρτιος 1973). Παρόμοια συμπόσια θὰ γίνουν σὲ ἑπόμενες συναντήσεις στὴν ἕδρα τῆς ὀργανώσεως ἢ ἀλλοῦ. Μιὰ τέτοια συνάντηση θὰ γίνῃ πιθανώτατα, ἔπειτα ἀπὸ πρόσκληση τοῦ ἀντιπροέδρου τῆς Fédération I. N. Θεοδωρακοπούλου, τὸν Ἀπρίλιο τοῦ 1976 στὴν «Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων» εἰς Μαγούλαν Σπάρτης.

Ἀπὸ τὸν 1ο τόμο τοῦ *Philosophes critiqués d'eux-mêmes* καὶ σὲ ἑλληνικὴ μετάφραση τῆς Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ δημοσιεύεται ἀμέσως παρακάτω ἡ συμμετοχὴ τοῦ I. N. Θεοδωρακοπούλου. Ἔπειτα ἀκολουθεῖ κείμενο τῆς κ. Κελεσίδου μὲ ἀφορμὴ μία γενέθλιο ἐπέτειο.

---

1. *Philosophes critiqués d'eux-mêmes — Philosophers on Their Own Work — Philosophische Selbstbetrachtungen.* Série publiée sous les auspices de la FISP. Textes et traductions édités par A. Mercier et M. Svilar, Bern und Frankfurt/M., H. Lang Verlag. Κάθε κείμενο, ποὺ δημοσιεύεται καὶ σὲ μιὰ δεύτερη γλῶσσα, συνοδεύεται ἀπὸ Βιογραφικὸ Σημείωμα, φωτογραφία καὶ πλήρη ἐργογραφία τοῦ φιλοσόφου.

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΤΗΣ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Symposium FISP (Βέρνη, 19-24.3.1973).

Μυήθηκα στὴ Φιλοσοφία ἐπικοινωνώντας μὲ τὴν ἑλληνικὴ φύση. Ἡ διαύγεια, ἡ ὁρατότητα καὶ ἡ φωτεινότητα τοῦ ἑλληνικοῦ τοπίου μοῦ φανέρωσαν τὴν ἀλήθεια στὴν κατακάθαρη μορφή της, τὴν ἴδια τὴν ἀλήθεια δίχως νοητικὴ ἢ ἑρμηνευτικὴ ἐπικάλυψη[1].

---

1. Βλ. *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματα*, Ἀθῆναι 1973², 12: *Τὸν ἄνθρωπο τὸν μορφώνει ἐπίσης καὶ μάλιστα ἀκατάπαυστα ἡ ἐπικοινωνία μὲ τὴ Φύση.* (Σημ. τ. Μετ.: Οἱ παραπομπὲς στὴ μετάφραση γίνονται μὲ βάση τὴν τελευταία συμπληρωμένη ἔκδοση).

Ἡ διαφάνεια τῆς ἑλληνικῆς φύσης συγκρατεῖ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ νὰ χαθῆ μέσα στὴ μᾶζα, νὰ περιπέση στὴν κατάσταση τοῦ ἐνεργούμενου, ὅπως γίνεται στὰ βαρειὰ κλίματα. Στὴν Ἑλλάδα ἡ ζωὴ ἀξιολογεῖται πάντοτε ἀπὸ πρόσωπο σὲ πρόσωπο[2] καὶ σὲ τοῦτο τὸ ἀνθρωπιστικὸ ἔργο συνεπίκουρη εἶναι ἡ ἑλληνικὴ φύση.

Πολύ νέος γεύθηκα τὴ χαρὰ τῆς ζωῆς ἀνάμεσα στὴ φύση, δοκίμασα τὴν ἀνείπωτη ἐμπειρία τοῦ βιώματος, ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ γίνη σχῆμα νοητικό. Ἡ αἴσθηση τῆς ζωῆς, μέσα σ' αὐτὸ ποὺ οἱ Ἕλληνες ὀνόμασαν κόσμο, ἔγινε σὲ μένα ἄμεση συνείδηση τοῦ ὑπάρχειν, τῆς προσωπικῆς ἐγκόσμιας παρουσίας μου. Στὰ δεκαπέντε μου ἡ θέα τῆς φύσης καὶ ὁ διάλογός μου μὲ τὴν ὁμορφιά της μετασχηματίστηκαν σ' αὐθεντικὸ ὑπαρξιακὸ πλήρωμα τῆς ψυχῆς μου. Ὁ ὑπαρξισμός, ὅπως ἀναπτύχθηκε στὰ κατοπινὰ χρόνια, ὑπῆρξε γιὰ μένα πρῶτα ἀπ' ὅλα ἐμπειρία ζωῆς. Ἡ φύση, πρώτη, μοῦμαθε ὅτι ἡ φιλοσοφία ἔχει ἀφετηρία τὴ ζωή, εἶναι ζωή[3].

Στὰ δεκαεφτά μου τὸ πνεῦμα μου διέκοψε ξαφνικὰ τὸν ἁρμονικὸ δεσμό του μὲ τὴν παράδοση στὸ σύνολό της. Ἡ παράδοση κι ἐγὼ βρεθήκαμε ὁ ἕνας ἀπέναντι στὸν ἄλλο, στὸ δικαστήριο τῆς λογικῆς ἐκείνη κατηγορούμενη, ἐγὼ δικαστής. Ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ἀποδέσμευσής μου ἀπὸ τὴν παράδοση ὑπῆρξε ἡ ὀδυνηρὴ ἐσωτερικὴ βεβαίωση ὅτι ὁ Χριστὸς ἦταν, παρὰ τὴν τελειότητά του, μόνο ἕνας ἄνθρωπος. Αὐτὸς ὁ διάλογος μὲ τὴ συνείδησή μου, ὁ τραγικός της μονοδιάλογος, μεταλλάχτηκε σὲ ἀμάχη ποὺ κράτησε πέντε ὁλόκληρα χρόνια.

Στὰ εἰκοσιδύο μου χρόνια γνωρίστηκα μὲ τοὺς κλασσικοὺς γερμανοὺς φιλοσόφους[4]. Τὸν ἴδιο καιρό, μὲ τὴν ὁδηγία τῶν γερμανῶν δασκάλων μου μυήθηκα στὸν Πλάτωνα· πολὺ βοήθησε σ' αὐτὸ καὶ ἡ συγκίνησή μου ἀπὸ τὴν ποιητικὴ μορφὴ τοῦ πλατωνικοῦ λόγου. Ὁ διάλογος μὲ τὴν πλατωνικὴ σκέψη εἶναι ὁ τρίτος σταθμὸς τῆς φιλοσοφικῆς μου ζωῆς. Τὸ πλατωνικὸ ἔργο δὲν μοῦ δόθηκε ὡς κάτι τὸ τελειωμένο, τὸ σχηματοποιημένο, ὅπως κάθε γραπτὸ ἔργο, ἀλλ' ὡς ἔμψυχος λόγος[5]. Ἔγινα σύγχρονος τοῦ Πλάτωνος, συνέζησα μὲ τὴ σκέψη του, ὅπως λίγα χρόνια πρὶν ἡ φύση εἶχε γίνει γιὰ μένα ἡ ἔκφραση τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς. Μέσα σ' αὐτὴ τὴ συζυγία τῆς δικῆς μου σκέψης καὶ τῆς πλατωνικῆς ὁ Πλάτων ἀναστήθηκε.

Ὁ πλατωνικὸς διάλογος ἐκφράζει μὲ τρόπο κλασσικὸ τὴν ἰδέα πὼς ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς εἶναι ἐπικοινωνία μὲ τὸ Εἶναι της καὶ τὰ ὄντα, πὼς ὅλη ἡ ψυχικὴ ζωὴ εἶναι διάλογος : γνώση, πράξη, τέχνη εἶναι φανερώματα αὐτοῦ τοῦ διαλόγου. Οἱ Διάλογοι ἔγιναν γιὰ τοῦτο τὸ φυσικό μου κλῖμα. Ὁ νέος[6], ποὺ βρίσκεται στὴν καρδιὰ τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου, ἔγινε τὸ μεγάλο πάθος τοῦ νέου ποὺ ἤμουν ὁ ἴδιος τότε, ὁ ἄξονας ὁλόκληρης τῆς ζωῆς μου[7]. Διδάσκοντας στοὺς νέους τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία καὶ βαθαίνοντας στὰ

2. Βλ. ὅ.π. 27.

3. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, 1967, 11.

4. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, 1970[5], 5.

5. Βλ. ὅ.π. 175.

6. Βλ. ὅ.π. 181.

7. Βλ. καὶ τὸν Πρόλογο στὸ πρόσφατο ἔργο *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, ποὺ ἀποτελεῖ κι ἕνα εἶδος φιλοσοφικοῦ πιστεύω τοῦ δάσκαλου Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου.

νοήματά της ἔννοιωσα τὴν ἀνάγκη ν' ἀναζητήσω τὴν ἑνότητα ὅλων τῶν στοιχείων ποὺ τὴν ἀποτελοῦν[8]. Τὸ βιβλίο μου *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* εἶναι καρπὸς τῶν τελευταίων εἰρηνικῶν χρόνων πρὶν ἀπὸ τὸ 1940 καὶ εἶδε τὸ φῶς τῆς δημοσιότητας τὴν ὥρα ποὺ τὸ ἔθνος ἀγωνιζόταν γιὰ τὴν ἐλευθερία. Τὸ βιβλίο αὐτὸ ἀπηχοῦσε μιὰ καλὴν ἐλπίδα, ὅπως θἄλεγε ὁ Πλάτων[9], τὴν ἐλπίδα γιὰ μιὰ ζωὴ ἐλεύθερη, πνευματική, ἔλλογη, σύμφωνη μὲ τὶς τότε — καὶ παντοτινὲς — ἐπιδιώξεις μου, ποὺ ἐναρμονίζονταν μὲ ὅ,τι ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τοῦ Πλατωνισμοῦ.

Ὁ ἐνθουσιασμὸς γιὰ τὴ λογικὴ ὑπῆρξε τὸ κύριο γνώρισμα τῆς τέταρτης περιόδου τῆς φιλοσοφικῆς ζωῆς μου. Ἡ καντιανὴ λογικὴ καὶ ἡ λογικὴ τοῦ Rickert σφράγισαν τὸ πνεῦμα μου, ποὺ ἀφοσιώθηκε ἔτσι στὸ γνωσιολογικὸ πρόβλημα βαθαίνοντας στὰ κριτικὰ ἔργα τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Κάντ. «Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ ὄντος στὸν Πλάτωνα» (*Platons Dialektik des Seins* 1927) εἶναι ἔργο ποὺ γεννήθηκε ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἔρωτα τοῦ λογικοῦ.

Ἡ λογικὴ ὅμως γνώση δὲν εἶναι παρὰ ἕνας σταθμὸς τῆς ψυχικῆς ζωῆς: ἡ ψυχή, ὡς πνευματικὸ ὄν, προσωπικὴ ἑνότητα, τείνει πάντα σ' ἕνα τέλος, σκοπὸ καὶ τέρμα τῆς δραστηριότητάς της[10]. Ὅσο ἡ ψυχὴ ἀναπτύσσει τὴ δράση της, τόσο κατανοεῖ πὼς αὐτὴ δὲν τελειώνει στὰ σύνορα αὐτοῦ τοῦ κόσμου. Τότε ἡ ψυχή μου περισυλλέχτηκε, μετάνοιωσε γιὰ τὰ νοητικά της κατορθώματα· αὐτοαναγνωρίστηκα ὡς πλάσμα παροδικό, ἐξαρτημένο. Τὸ θρησκευτικὸ βίωμα γεννήθηκε μέσα μου, αὐθεντικὰ τούτη τὴ φορά, μ' ἕνα εἶδος ἀποστροφῆς ἀπὸ τὰ ἔξω — ἀπὸ τὴν αὐτοαναγνώριση μέσα στὸν κόσμο καὶ μέσα στὸ λογικὸ — καὶ ἐπιστροφῆς στὸ βάθος τοῦ Εἶναι μου.

Ἔτσι ἡ λογικότητα μὲ ὁδήγησε ὡς τὸν ἔσχατο ἀναβαθμὸ τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ὡς τὴν κορφὴ ὅπου ἀπαγορεύεται ἡ εἴσοδος στὸν νοῦ, ὡς τὸ ἐπέκεινα τοῦ Πλάτωνος ἢ μᾶλλον ὡς τὸ ὑπερβεβηκὸς τοῦ Πλωτίνου[11]. Τὸν ὀρθολογιστὴ διαδέχτηκε ὁ μυστικός, γιατὶ τὸ πνεῦμα μου, ὑπερβαίνοντας τὴν πλατωνικὴ σκέψη ἀνακάλυψε τὸν ἐξηγητή[12] της Πλωτῖνο καὶ τὸν φλογερό του πόθο γιὰ ὀντολογικὴ καὶ ὑπερλογικὴ ἐπάνοδο στὸ Ἕνα. Ἡ ἐμπειρία αὐτὴ ὑπῆρξε γιὰ μένα ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπου ποὺ αὐτοαναγνωρίζεται στὸ Θεό. Ὁ πλωτινικὸς μυστικισμὸς λειτούργησε μέσα μου ὅπως στὸν Πλωτῖνο τὸν Ἕνα - Ἀγαθό, δηλαδὴ ὡς ἐλευθεροποιὸς (*Ἐνν.* VI 8 12, 17-9)[13], σωτήρας. Ἡ Φιλοσοφία ἔγινε γιὰ μένα προοδευτικὴ ἐσωτερίκευση, τῆς ὁποίας ὁλοκλήρωση εἶναι ἡ μυστικὴ ἕνωση.

---

8. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 179.

9. Βλ. *Φαίδων* 114c.

10. Βλ. *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματα*, ὅ.π. 81.

11. Βλ. *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*, Ἀθῆναι 1965, 62 ἑπ.

12. Βλ. *Ἐνν.* V 1 8, 12 (Σημ. τ. Μετ.).

13. *Τὸ δὴ πεποιηκὸς ἐλεύθερον τὴν οὐσίαν, πεφυκὸς δηλονότι ποιεῖν ἐλεύθερον καὶ ἐλευθεροποιὸν ἂν λεχθέν, τίνι ἂν δοῦλον εἴη; Εἴπερ ὅλως καὶ θεμιτὸν φθέγγεσθαι. Τὸ δὲ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ αὕτη παρ' αὐτοῦ ἐλευθέρα καὶ ὑστέρα καὶ αὐτὸ οὐκ ἔχον οὐσίαν.* Πρβλ. *Ἐνν. VI* 8 15.

Τὸ ἔργο *Plotins Metaphysik des Seins* (1928) ὑπῆρξε ὁ καρπὸς αὐτῆς τῆς νέας ἐμπειρίας τῆς φιλοσοφικῆς ζωῆς μου.

Ὡστόσο οἱ προηγούμενες ἐμπειρίες μου, ἡ συμβίωσή μου μὲ τὴ φύση καὶ τὴν πλατωνικὴ σκέψη δὲν καταχωνιάστηκαν ποτὲ στὸ παρελθόν. Παντοτινὰ Ἕλληνας καὶ πλατωνικός, εἶμαι μόνιμα διαπιστευμένος στὴν ὁμορφιά. Τὸ Λοῦβρο, συμπληρώνοντας τὶς ἐμπειρίες μου γι' αὐτήν, μοῦ προμήθεψε τὸ ὑλικὸ γιὰ μιὰ προσωπικὴ θεωρία τῆς τέχνης. Ὁ ἐνθουσιασμός μου γιὰ τὸ πλαστικὸ κάλλος συνδυάστηκε μὲ μιὰ ξεχωριστὴ ἀφοσίωση στὴν ὁμορφιὰ τοῦ λόγου. Ἱστορικὸς προσδιορισμός μου στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑπῆρξε τὸ πρόβλημα τοῦ γλωσσικοῦ ὀργάνου τοῦ τόπου μου, μὲ τὸ ὁποῖο βρέθηκα τότε ἀντιμέτωπος. Ὅπως ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης[14] ἐναντιώθηκε στὴ μονόλογη σοφιστική, ἔτσι κι ἐγὼ ἀπὸ ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα ἀναμετρήθηκα μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ συντηρητισμοῦ, τῆς παράδοσης, ποὺ ἦταν τότε — καὶ εἶναι ἀκόμη — ἐμπόδιο στὴ ζωντανὴ γλῶσσα. Τὴν ἐποχὴ ἐκείνη ἡ Ἑλλάδα ξανάζησε τὴν περίοδο τῆς Ἀναγέννησης, ὅπου ὑπῆρχε πρόβλημα γλωσσικό. Τὸ πιστεύω μου ὅτι ἡ λαλούμενη γλῶσσα εἶναι πιὸ κοντὰ στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ καὶ πὼς ἡ τέχνη ἡ συγγραφικὴ εἶναι διαλεκτικὴ σύνθεση τοῦ πεζοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ λόγου, μ' ἔβαλε στὴν πρώτη γραμμὴ μαζὶ μ' ἐκείνους ποὺ ἀνέλαβαν ὡς ἀποστολὴ τὴν ἀπόρριψη τοῦ στατικοῦ καὶ τὴν ἀποκατάσταση τῆς δημοτικῆς γλώσσας[15].

Σ' αὐτὸ τὸ στάδιο ἡ σκέψη μου ὑπῆρξε διαλογισμὸς πάνω στὰ αἰτήματα τῆς νεοελληνικῆς πραγματικότητας. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γλωσσικό, στὴν Ἑλλάδα προβλήματα γεννιῶνται καὶ ἀπὸ τὰ ἀντιθετικὰ ἰδεολογικὰ ρεύματα· τέτοιων ρευμάτων ἡ εἰσβολὴ ἔθεσε σὲ κίνδυνο τὴν τάξη τῶν τότε πραγμάτων. Ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἱστορικὰ ἡ μήτρα τοῦ πολιτισμοῦ, τὸ σταυροδρόμι ἰδεῶν. Οἱ Ἕλληνες, ὅπως ἔλεγε ὁ Αἰγύπτιος ἱερέας στὸ Σόλωνα[16], εἶναι *ἀεὶ παῖδες*. Τὸ κάθε τι στὴ χώρα τοῦ Ξένιου Δία δὲν ἀπορρίπτεται, ἀλλ' ἐπανακρίνεται ἀναγκαστικὰ καὶ ἀναπόφευκτα μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς. Ἡ ἱστορία εἶναι συνάμα ἀναγκαιότητα καὶ ἐλευθερία. Ἡ ἱστορικὴ ζωὴ εἶναι πραγματικότητα σὲ κίνηση, τραγικὴ ἀντικειμενικότητα. Ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα οἱ Ἕλληνες ἀντιδροῦν σὲ κάθε ἰδεολογικὴ εἰσβολὴ μὲ δυὸ τρόπους : τὸ ρεαλισμό τους, ποὺ ἐπιτρέπει τὴν προσαρμογὴ ὅλων τῶν πραγμάτων στὰ μέτρα τοῦ τόπου, καὶ τὸν ἰδεαλισμό τους, ποὺ ἐξανθρωπίζει κάθε κατακτητικὸ πνεῦμα. Ἔτσι π.χ. ὁ Διόνυσος πέρασε ἀπὸ τοὺς Δελφοὺς καὶ ὁ Χριστιανισμὸς ἔγινε Λόγος.

Γνωρίσματα τῆς σημερινῆς Ἑλλάδος εἶναι ἡ νιότη, ἡ σφριγηλότητα, ἡ πνευματικότητα, ὅλα αὐτὰ ἐναρμονισμένα μὲ ἀξίες ποὺ κληρονομήθηκαν ἀπὸ τὴν ἑλληνοχριστιανικὴ παράδοση καθὼς καὶ τὶς ἰδιαίτερες ἀνάγκες τῆς ἱστορικῆς στιγμῆς. Ἡ σύζευξη αὐτή, ἡ ἐσωτερικὴ πιστότητα στὴν ἀρετὴ καὶ τὴ λογική, ἡ ἀποδέσμευση ἀπὸ κάθε εἴδους σύστημα, ἡ κριτικὴ στάση ἀπέναντι σὲ κάθε πρόγραμμα ποὺ ἐπιβάλλεται ἀπ' ἔξω, συνθέτουν τὴν ἠθι-

---

14. *Φαίδων* 89 d (Σημ. τ. Μετ.).
15. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, 142.
16. Πλάτων *Τίμαιος* 22 b (Σημ. τ. Μετ.).

κὴ προσωπικότητα τῆς Ἑλλάδος, τὴν ἐλευθερία της[17]. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτὴ σύνθεση εἶναι ἡ σχεδία, ἡ ὁποία δίνει στὴ φυλή μας τὴ δυνατότητα νὰ διασωθῆ μέσα στοὺς κλυδωνισμοὺς τῆς ζωῆς, ἐμποδίζει τὴν προσωπικότητα ν' ἀφανισθῆ μέσα στὴ μᾶζα[18], κι ἐπιτρέπει τὸ θρίαμβο τῆς λογικῆς πάνω στὸ παράλογο.

Ἡ σκέψη μου σήμερα ἀποτελεῖ συνέχεια αὐτῆς τῆς φιλοσοφικῆς στάσης ποὺ ὡς τώρα περιέγραψα· μὲ μιὰ διαφορά, ὅτι τὸ κριτικό μου πνεῦμα δὲν περιορίζεται στὴν ἑλληνικὴ ἐπικαιρότητα, ἀλλ' ἀνάγεται στὰ σύγχρονα ρεύματα, ὅπως π.χ. εἶναι ἡ φροϋδικὴ ψυχολογία, ἡ ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία, τῆς ὁποίας τὴ γνωριμία ἔκανα ὅταν ἤμουν πολὺ νέος, ὁπότε καὶ ἀφομοίωσα τὰ θετικά στοιχεῖα καὶ ἀπέκρουσα ὁ,τιδήποτε μοῦ εἶχε φανεῖ καθαρὰ διανοητικὸ κατασκεύασμα ἢ ἄμοιρο Λόγου βίωμα[19].

Τὰ τελευταῖα πέντε χρόνια[20] ἀσχολοῦμαι μὲ τὴ συγγραφὴ μιᾶς *Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*[21]. Βασικὴ ἐπιδίωξη τοῦ ἔργου αὐτοῦ εἶναι ν' ἀνταποκριθῆ στὶς ἀνάγκες τῆς νέας γενιᾶς τοῦ τόπου μου, καὶ τοῦτο γιατὶ εἶμαι βέβαιος ὅτι ἡ γενιὰ αὐτή, παρὰ τὰ ἐμπόδια ποὺ ὀρθώνουν στὰ σχέδιά της, ἐπιζητεῖ μὲ γνησιότητα καὶ συνέπεια τὴν ἐκπλήρωση βασικῶν σκοπῶν τῆς ζωῆς.

Τὸ φιλοσοφικό μου πιστεύω, μὲ τὸ ὁποῖο θὰ μποροῦσα νὰ συνοψίσω τὴ φιλοσοφική μου μαρτυρία, εἶναι τοῦτο : Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μόνο ὂν ποὺ δὲν εἶναι ποτὲ μέσο, ἀλλὰ πάντα ἐντελέχεια, αὐτοσκοπός[22]. Αὐτοσκοπός γίνεται ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν καλλιέργεια τοῦ πνεύματός του, τὴν ἠθική του συνείδηση, τὴν ἐπαφὴ μὲ τὴ φύση — τὴ σιωπὴ καὶ τὴν ὁμορφιά της, — τὴ θρησκεία, τὴν ἐπικοινωνία (πλατωνικὸ ἔρωτα[23] ἢ χριστιανικὴ ἀγάπη), τὸ θάνατο, εἴτε ὡς ἐμπειρία τοῦ θανάτου τοῦ πλησίον εἴτε ὡς συνείδηση τοῦ θανάτου.

Ἡ προσωπική μου ζωὴ σημαδεύτηκε ἀπὸ τὴν ὀδυνηρὴ ἐμπειρία τοῦ θανάτου. Ὁ χαμὸς πολυαγαπημένων μου προσώπων μ' ἔκανε νὰ καταλάβω πόσο ἡ Φιλοσοφία εἶναι μόχθος, ἱδρώτας ποὺ ποτίζει τὸ δένδρο τῆς γνώσης[24], ὄχι σχόλη, πόσο ἡ ζωὴ εἶναι κίνδυνος καὶ ἀγώνας. Γιὰ τοῦτο εἶναι ἡ ζωή μου Φιλοσοφία καὶ ἡ Φιλοσοφία εἶναι ζωή μου. Νὰ ζῆς σημαίνει νὰ ἐπιβεβαιώνης τὴ ζωὴ μὲ τὴ δημιουργία[25], τὴ γέννα τὴ σωματικὴ καὶ τὴν πνευματική[26], γιὰ ν' ἀπαθανατιστῆς, ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατὸ στὴ φύση τὴν ἀνθρώπινη.

(Ἀπόδοση ἀπὸ τὰ Γαλλικὰ καὶ Σημειώσεις Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ).

---

17. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ Ζωὴ (Τὸ νόημα τῆς ἐλευθερίας τοῦ Εἰκοσιένα)* 132, *Ἡ Ἑλλὰς καὶ τὸ Εἰκοσιένα*.

18. Βλ. ὅ.π. *Ἡ ἑλληνικὴ σχεδία τοῦ βίου* 138 ἑπ.

19. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ ὑπαρξισμός*, «Φιλοσοφία» 2 (1972) 6.

20. Δηλαδὴ ἀπὸ τὸ 1968 (Σημ. τ. Μετ.).

21. Πρόκειται γιὰ τὸ ἔργο, τοῦ ὁποίου οἱ δύο πρῶτοι τόμοι κυκλοφοροῦν ἤδη καὶ οἱ δύο ἑπόμενοι θὰ κυκλοφορήσουν ἐντὸς τοῦ 1975 (Σημ. τ. Μετ.).

22. Βλ. *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς* 206, 216, 218.

23. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 130 ἑπ.

24. Βλ. *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς* 95.

25. Βλ. ὅ.π. 94.

26. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 153.

Τὸ 1974 μπορεῖ ἀκόμη νἄναι ἔτος τοῦ πνεύματος. Μιὰ «Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας» ἔκανε ρίζες κοντὰ στὰ ἐρείπια τοῦ Μυστρᾶ. Τὸ ἱστορικὸ φιλοσοφικὸ πνεῦμα ζευγάρωσε μὲ τὸ ἔνσαρκο. Ἡ Ἐπετηρίδα τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. «Φιλοσοφία» συμπλήρωσε τέσσερα χρόνια ζωῆς. Ὁ γεννήτορας καὶ τῶν δύο αὐτῶν πνευματικῶν γεγονότων συμπληρώνει σὲ λίγο τὰ 75 του χρόνια. Οἱ «μαθητές» του ἑτοιμάζουν νὰ τὰ γιορτάσουν μὲ μελέτες τους πάνω στὸ ἴδιο τὸ ἔργο του. Ἀναγνώριση τῆς ὀφειλῆς γιὰ τὴν ἠθικὴ κατεύθυνση ποὺ δίνει ἡ σκέψη του ἀποτελοῦν τὰ παρακάτω *Προλεγόμενα* σὲ μιὰ εἰδικὴ μελέτη γιὰ τὴν *Ἔννοια τοῦ Προσώπου στὸ ἔργο τοῦ Ι. Ν. Θ.*, ἡ ὁποία θὰ περιληφθῆ στὸν ἀφιερωματικὸ τόμο.

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Ὑπάρχουν θέματα ποὺ δὲν μπορεῖς νὰ καθορίσης ἂν τὰ διαλέγης ἢ σὲ διαλέγουν, ἂν ἀπαντοῦν πρώτιστα σὲ προσωπικὲς κλίσεις ἢ εἶναι τὰ ἴδια κλήσεις. Σ' αὐτὲς τὶς περιπτώσεις ἀρκεῖ μιὰ ἀφορμή, μοχλὸς ποὺ διακινεῖ μνῆμες, οἱ ὁποῖες ἀποκαλύπτουν τὸ εὖρος τοῦ θέματος καὶ παρακινοῦν στὴ συστηματικὴ διερεύνησή του. Ἀφορμὴ στὴν περίπτωση τοῦ θέματος τοῦ προσώπου ὑπῆρξε μιὰ ὁμιλία τοῦ Ι. Ν. Θ. γιὰ τὸ Δάσκαλο καὶ τὸ Παιδί[1]. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἐντολοδόχος τῆς μελέτης στάθηκε κι ἕνα ψυχολογικὸ κίνητρο, ποὺ ἀφορᾶ στὸ δάσκαλο Θεοδωρακόπουλο: Ὁ μαθητὴς τοῦ Ι. Ν. Θ. ἔχει συνειδητοποιήσει ὅτι ἡ σκέψη τοῦ δάσκαλου — στὶς δυό της ὄψεις, ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὴ διπολικότητα τῆς ψυχῆς — καὶ ὡς προφορικὸς λόγος, «ἔργο», καὶ ὡς γραπτὸς λόγος, «θεωρία», εἶναι πρόσωπο ποὺ ἐπικοινωνεῖ[2]. Κανένα ἀπὸ τὰ δυὸ εἴδη τοῦ πνευματικοῦ μονισμοῦ, τῆς πνευματικῆς ἡμιπληγίας δὲν στάθηκε τόσο ἰσχυρό, ὥστε νὰ τὴν προσβάλη: οὔτε ἡ ὑπαγωγὴ τῆς ζωικότητας στὸ λόγο, ποὺ καθιστᾶ τὴ σκέψη ἀφηρημένη, ἀπόκρημνη, ἄψυχο διανοητικὸ κατασκεύασμα, οὔτε ἡ ὑπεροχὴ τοῦ βιω-

---

1. Βλ. «Παρνασσὸς» 15 (1973) 329-335 (Ἡ ὁμιλία ἔγινε στὸ Ἄργος τὸ 1973).

2. Ὁ ἴδιος γράφει (Σεπτ. 1974) στὸν πρόλογο τοῦ πρόσφατου ἔργου του *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Α': «Ἤδη ἀπὸ τὰ πρῶτα μαθήματα διεπίστωσα ὅτι οἱ νέοι εἶχαν μεγάλη ἔφεση, δὲν εἶχαν ὅμως προσλαμβάνουσες παραστάσεις γιὰ νὰ παραλάβουν τὶς ἔννοιες τῆς Φιλοσοφίας. Τοῦτο μὲ ἀνάγκασε ἐξ ἀρχῆς νὰ παραμερίσω τὰ σημειώματά μου ... καὶ νὰ παρακολουθῶ τὰ μάτια τῶν φοιτητῶν. Ἔτσι τὰ μαθήματα τῆς Φιλοσοφίας ἔλαβαν ἐξ ἀρχῆς μιὰ μορφὴ ἄμεσης ἐπικοινωνίας καὶ ἀνακοινώσεως ... Κατὰ τὴ διδασκαλία ὁ λόγος εἶναι ἄμεσος, δροσερὸς καὶ γόνιμος, γι' αὐτὸ καὶ γοητεύει τὸ μαθητευόμενο καὶ συνάμα δημιουργεῖ τὴν ἀγάπη πρὸς τὸ δάσκαλο ... Τὸ μάθημα προκύπτει «ἐκ περιουσίας» καὶ θερμαίνεται ἀπὸ τὴν ἀγάπη τοῦ μαθητοῦ στὸν ἄμεσο καὶ ζωντανὸ λόγο».

ματικοῦ στοιχείου, ποὺ ἀποδυναμώνει τὸ λόγο[3], ἀλλὰ τὸ «συναμφότερον»[4], ἡ ἰσοτιμία λόγου καὶ ζωῆς χαρακτηρίζει τὴ σκέψη τοῦ Ι. Ν. Θ., εἴτε αὐτὴ ἀποτελεῖ ἀναφορὰ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας εἴτε εἶναι συστηματικὸς φιλοσοφικὸς στοχασμός.

Ὅπως τὸ πρόσωπο[5] ἔχει μὲ ὁ,τιδήποτε καταπιάνεται σχέση ὀντολογικὴ — προσβλέπει δηλαδὴ σ' αὐτὸ μὲ ἐνδιαφέρον, ὡς παρουσία σὲ παροντικὴ πραγματικότητα — ἀλλὰ καὶ ἀξιολογική, δημιουργικὰ κατευθυντική, ὁ Ι. Ν. Θ., εἴτε μὲ τοὺς Προσωκρατικοὺς εἴτε μὲ τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Πλωτῖνο[6] ἀσχολήθηκε, συνεζήτησε μὲ τὸν καθένα τους καὶ τοὺς ζωντάνεψε παρουσιάζοντάς τους ὡς πρόσωπα. Ἰδιαίτερα μάλιστα στὴ διδασκαλία του ταυτιζόταν τόσο ὡς πρόσωπο μὲ τὸ πρόσωπο, τοῦ ὁποίου τὴ συμβολὴ στὴ Φιλοσοφία «ἀνάσταινε», ὥστε κάθε φορὰ νόμιζε κανείς, ὅτι αὐτὸς ἦταν ὁ ἐκλεκτὸς τῆς σκέψης του. Στὴ συστηματικὴ Φιλοσοφία ἐξ ἄλλου ἡ σχέση τοῦ Ι. Ν. Θ. μὲ τὰ ἀντικείμενα τῆς ἔρευνας εἶναι ὅ,τι ἡ σχέση τοῦ προσώπου μὲ τὴ γνώση: ὅπως τὸ πρόσωπο δὲν δοξογραφεῖ-ἀερογραφεῖ, δὲν κουβαλεῖ συνεχῶς τὴ βιβλιοθήκη του, ντύνοντας ἀδιάκοπα τὸ λόγο του μὲ δάνεια ἀπὸ τὴν ἱματιοθήκη τῶν ξένων στοχασμῶν, ὁ Ι. Ν. Θ. δὲν σκλαβώθηκε ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ συστήματος καὶ τὴν πολυμάθεια, δὲν κινδύνεψε ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ξενηλασία, τὴν τεχνικὴ τῆς ἐπιστημοσύνης, τῶν παραπομπῶν καὶ τῶν παραθεμάτων. Ἀντὶ νὰ «παρευρίσκεται» ἀντανακλαστικὰ στὶς θέσεις ἢ τὰ προβλήματα, προσβλέπει σ' αὐτὰ μὲ σκοπὸ νὰ τὰ οἰκειωθῆ ἐνεργητικά. Ἡ μέθοδός του εἶναι φαινομενολογική: μετατρέπει τὶς παρακαταθῆκες σὲ διασκεπτικὴ μνήμη, ποὺ ἀναλαμβάνει τὴν ἀπόρριψη τοῦ δογματισμοῦ[7] καὶ τοῦ στατικοῦ μισόλογου συντηρητισμοῦ[8].

Ὁ προσωπικὸς ἐξ ἄλλου χαρακτήρας τῆς σκέψης τοῦ Ι. Ν. Θ. ἔχει καὶ δυὸ ἄλλες διαστάσεις: δὲν εἶναι μονόλογος, ἀλλὰ λόγος «εἰς τὸ μέσον», ὄχι βέβαια λόγος κοινός, ἀλλὰ λόγος γιὰ ἕνα κοινὸ ποὺ θέλει ν' ἀκούση καὶ νὰ δῆ νὰ παριστάνεται ἡ σκέψη ὅπως τὰ δρώμενα. Κι ἂν δὲν εἶναι διάλογος, ἡ ἔννοια τοῦ διαλόγου εἶναι ἐδῶ καταστατική[9]. Συμβαίνει δηλαδὴ ἐδῶ ὅ,τι

---

3. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ ὑπαρξισμός*, «Φιλοσοφία» 2 (1972) 6 ἑπ.

4. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία* Β' (Φιλοσοφικὴ Ἀνθρωπολογία). Πρβλ. *Σύστημα Φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς*, Ἀθῆναι 1947 (1965), 94, 97.

5. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5], 361: πρόσωπα καὶ «ὀργανικὴ συνάφεια μὲ τὰ νοήματα καὶ τὶς ἰδέες ποὺ παριστάνουν».

6. Βλ. *Μαθήματα Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι 1955, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 175 ἑπ., *Σχολαστικισμὸς καὶ φιλοσοφικὴ κριτική*, ΑΦΘΕ Β' (1930) 14 ἑπ. *Τὰ φιλοσοφικὰ κείμενα στὰ χέρια τῶν Σχολαστικῶν*, ΑΦΘΕ Γ' (1931) 17: «Ὁ σκοπὸς τοῦ βιβλίου ἦταν νὰ μπῆ καὶ στὸ δρᾶμα τῆς ψυχῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ στὴ δραματικὴ μουσική της, καὶ γι' αὐτὸ ἔπρεπε νὰ συνδεθῶ μὲ τὰ κείμενα προσωπικά».

7. Βλ. *Κριτικὴ Φιλοσοφία καὶ Ὀντολογία*, ΑΦΘΕ ΙΑ' (1940) 179, *Σύστημα φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς* 70, 75.

8. Βλ. *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, Ἀθῆναι 1967 (Τὰ βιώματα τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, ἡ γλῶσσα καὶ ὁ πεζὸς λόγος) 142 ἑπ.

9. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 57-58, *Φιλοσοφικὴ Ἠθικὴ* 5, *Ὁ διάλογος, ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ἐποχή μας* (*Φιλοσοφία καὶ Ζωὴ* 229-244 καὶ «Filosofia», Torino 1961).

καὶ στὸ γραπτὸ πλατωνικὸ ἔργο, ποὺ γράφεται ἀπ' εὐθείας στὴν ψυχή, «ἀναιρεῖ τὴν ἀνεπάρκεια τοῦ βιβλίου», τὴ μὴ κινητικότητα τοῦ γραπτοῦ λόγου, μεταφέροντας τὴ διαλογικὴ κίνηση στὸ πνεῦμα τοῦ ἀναγνώστη. Διάλογος σημαίνει πάντα σχέση προσώπων. Ὁ λόγος τοῦ Ι. Ν. Θ. προϋποθέτει ἕνα κοινὸ ὄχι ἀριθμητικὴ ἑνότητα, ἀλλὰ συμπαρουσία· ζητᾶ νὰ προσεγγίση τὸν Ἄλλο ὡς πλησίον· γιὰ τοῦτο εἶναι διαλλακτικὸς καὶ σεμνός, ὄχι ἀδιάλλακτος καὶ ἀλαζονικός. Ἡ δεύτερη διάσταση, ποὺ καθορίζεται ἀπὸ τὸ ἴδιο πνεῦμα, ἀποκαλύπτεται μὲ τὴ διαύγεια τοῦ φιλοσοφικοῦ λογισμοῦ: ὅπως ἕνα πρόσωπο ἐκφραστικό, ἡ γλῶσσα ἐδῶ εἶναι φυσική, οὔτε ἄκαμπτη οὔτε ἄσωτη, οὔτε τεχνητὴ-σχολαστικὴ οὔτε ὑπερβολικὰ ἔντεχνη[10].

Πράξη ἔτσι φιλοσοφικὴ ἡ σκέψη τοῦ Ι. Ν. Θ. ἐμπνευστή της καὶ πρόδρομο ἔχει τὸ Σωκράτη, τοῦ ὁποίου ἡ παρουσία στὴ ζωὴ εἶναι προσωπικὴ[11] καὶ τοῦ ὁποίου ἀκριβῶς τὸ ἔργο ἦταν ὄχι ἁπλᾶ διανοητικό, ἀλλὰ «συγκλονιστικὸ βίωμα» ὅλης του τῆς ὕπαρξης· γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ Φιλοσοφία εἶναι πρόσωπο, «μιλάει σὰν πρόσωπο», εἶναι «ζωντανὴ ἐνέργεια»[12].

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ χαρακτήρα τῆς ἄμεσης ἐπικοινωνίας — ποὺ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο οὐσία καὶ αἴτημα τοῦ φιλοσοφεῖν — τὸ πρόσωπο ἐδῶ[13] συνάπτεται ὀντολογικὰ μὲ τὴ φιλοσοφία, ἐφ' ὅσον αὐτὴ εἶναι παρουσία στὴ συγκεκριμένη ἱστορικὴ πραγματικότητα καὶ συνάμα ριψοκίνδυνη κριτικὴ τοῦ δοσμένου πλαισίου. Ὁ φιλολογικὸς λόγος τοῦ ἴδιου τοῦ Ι. Ν. Θ. ἔχει ἡρακλειτικὴ ποιότητα : εἶναι λόγος τῶν πραγμάτων[14], σύμφυτος μὲ τὸ πραγματικό, ἀλλὰ — καὶ ὅταν χρειάζεται — προσανατολιστικός, ἀγωνιστικός. Σὲ καιρούς, ποὺ πολλοὶ ποτίζουν τὸ δένδρο τῆς γνώσης γιὰ χάρη τῆς γνώσης (ἢ τῆς ἀναγνώρισης), ὁ Ι. Ν. Θ. ἀντιμετωπίζει μὲ τὸν ἐκφρασμένο λόγο του τὴ συγκεκριμένη προβληματικὴ πραγματικότητα μὲ σκοπὸ νὰ ἐπιδράση σ' αὐτὴν τροποποιητικά : ἔτσι ὁ λόγος του εἶναι ὄχι προσωπεῖο, ἀλλὰ προσωπικός, διαγνωστικός, ὑπεύθυνος, συγχρονικός, καὶ συχνὰ προφητικὸς-διαχρονικός[15]. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ εἶναι συνώ-

---

10. Βλ. *Τὸ πνεῦμα τοῦ Νεοελληνισμοῦ καὶ ἡ τροπὴ τῶν καιρῶν*, Ἀθῆναι 1945. *Φιλοσοφικὴ Ἠθικὴ* 82, *Ζωγράφος τοῦ ἐσωτερικοῦ βίου (Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης)*, «Νέα Ἑστία» 1941.

11. Βλ. *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματα*, Ἀθῆναι 1973², 34.

12. Βλ. *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα* 53, 58.

13. Βλ. *Φιλοσοφικὴ Ἠθικὴ* 14.

14. Βλ. *Ἡ Ἑλλὰς ὡς ἰδέα, ὁ πόλεμος καὶ οἱ ἰδεολογίες*, Ἀθῆναι 1945, 3.

15. Βλ. τὰ Μελετήματα: *Εὐρώπη καὶ Σοσιαλισμὸς* (1947), ἐπανέκδ. 1971, *Ἡ Ἑλλὰς ὡς ἰδέα* 23 (Στρατὸς-παιδεία-ἐξωτερικὴ πολιτική), τὰ ἄρθρα στὴν «Εὐθύνη» (1973-74). Τὸ ἄρθρο *Ἡ συσάχθεια τῆς πολιτικῆς ἀνελευθερίας* («Εὐθύνη» τεῦχ. 33/1974), γραμμένο πρὶν ἀπὸ τὴν πολιτικὴ ἀλλαγὴ καὶ δημοσιευμένο δίχως τροποποίηση, ἀτέλειωτο, μετὰ ἀπὸ αὐτήν, ἀποτελεῖ παράδειγμα πρόληψης τῶν γεγονότων. Ἡ ὥρα ποὺ γράφονται τὰ *Προλεγόμενα* αὐτὰ εἶναι μιὰ ὥρα κρίσιμη (τελευταῖες μέρες τοῦ Ἰουλίου τοῦ 1974). Ὁ πόνος τῆς Κύπρου καὶ ἡ τουρκικὴ ἀναίδεια πληγώνουν τὸ ἑλληνικὸ φιλότιμο. Τραγικὴ συγκίνηση δοκιμάζει ἡ ψυχὴ ἀπὸ τὶς σκέψεις τοῦ Ι. Ν. Θ. — τόσο «πραγματικὲς» — στὸ *Τὸ 1821 καὶ τὰ σύγχρονα προβλήματα τοῦ ἑλληνισμοῦ*.

νυμος μὲ τὴ ζωή, ποὺ εἶναι κίνδυνος καὶ δημιουργία[16], παροντικὴ καὶ μελλοντιστική.

Σχετικὸ μὲ τὰ παραπάνω εἶναι καὶ τὸ θέμα τῆς ἑρμηνείας τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης, ἰδωμένο ἀπὸ διπλῆ ἄποψη. Ὁρισμένα μελετήματα αὐτοῦ τοῦ εἴδους — ὅπως ἡ *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, τὰ *Φιλοσοφικὰ καὶ Χριστιανικὰ Μελετήματα* κ.λ.π. — εἶναι ἐπανεκτιμήσεις πάντα ἐπίκαιρες, ἔχουν τὴν ποιότητα τοῦ ἀνεξάντλητου καὶ τοῦ ἀναπάντεχου. Ἄλλα πάλι ἀποτέλεσαν ἑρμηνευτικὴ ἀποτίμηση, ποὺ ἐπαλήθευσε ἡ κατοπινὴ ἔρευνα : σ' αὐτὴ τὴν κατηγορία ἀνήκουν οἱ γερμανικὲς ἐργασίες τοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Πλωτῖνο[17], ὅπου ἀντιμετωπίζεται τὸ κύριο πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς, τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ

Η ΕΚΔΟΣΗ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΡΓΩΝ

Ἡ Σύνοδος τῆς Union Académique Internationale (Βρυξέλλες 16-22.6.1974) ἐνέκρινε τὴν Ἀπόφαση τῆς Commission ad hoc τῆς 19.6.1974 γιὰ τὴν ἔκδοση ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς U.A.I. καὶ μὲ χρηματοδότηση τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τῶν φιλοσοφικῶν κειμένων τῆς βυζαντινῆς περιόδου. Ἡ σχετικὴ πρόταση εἶχε διατυπωθῆ ἐπίσημα ἀπὸ τὸ Γενικὸ Γραμματέα τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ μέλος τοῦ Προεδρείου τῆς U.A.I. κ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλο κατὰ τὴ Σύνοδο τοῦ 1973 καὶ παραπεμφθῆ σὲ Εἰδικὴ Ἐπιτροπή, στὴν ὁποία διαβιβάσθηκε στὶς ἀρχὲς 1974 σχετικὴ Εἰσήγηση-Πρόγραμμα τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Τὴν Ἐπιτροπὴ ἀπετέλεσαν οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ Η. Hunger (Βιέννη), R. Klibansky (Montreal), J. C. Piguet (St-Gall), Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος καὶ Δ. Ζακυθηνός. Ὁ καθηγητὴς Hunger ἀπεδέχθη τὴ διεύθυνση τῶν ἐργασιῶν τῆς Ἐπιτροπῆς.

Ἀπὸ τὰ ἐπίσημα Πρακτικὰ τῆς U.A.I. δημοσιεύεται κατωτέρω τὸ πλῆρες κείμενο τῆς Προτάσεως τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν. Ἡ νέα σειρὰ θὰ ἐνταχθῆ στὸ ἐκδιδόμενο ὑπὸ τὴν αἰγίδα τῆς U.A.I. «Corpus Philosophorum Medii Aevi» μὲ τὸν τίτλο «Series graeca». Συμπληρώνεται ἔτσι ἕνα πραγματικὸ κενὸ — ἀπὸ τὴν ἀπουσία τῆς ἑλληνικῆς παραδόσεως — στὴν σπουδὴ τῆς Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας. Ἐπὶ πλέον δημιουργοῦνται οἱ καλύτερες προϋποθέσεις γιὰ τὴ συγκέντρωση τῆς φιλοσοφικῆς παραγωγῆς τοῦ Βυζαντίου σὲ μιὰ ἐνιαία σειρά, ἀντὶ τῆς ὡς σήμερα διασπορᾶς τῶν κειμένων σὲ ποικίλα περιοδικὰ καὶ μεμονωμένες ἐκδόσεις.

---

16. Βλ. *Φιλοσοφικὴ Ἠθικὴ* 94.

17. Βλ. *Platons Dialektik des Seins*, Tübingen 1927, *Plotins Metaphysik des Seins*, Bühl /Baden 1928,

Comte Rendu de la 48ème Session Annuelle du Comité de l'U.A.I., Bruxelles 1974, σελ.. 80-81.

VIII. Corpus des philosophes byzantins:

M. Théodoracopoulos annonce que la *Commission ad hoc* s'est prononcée favorablement sur l'intégration du projet d'Athènes dans le *Corpus*.

Après discussion, la Commission décide d'entamer les travaux à partir du rapport de l'Académie d'Athènes:

«Comme suite à notre proposition du 20.6.1973, faite à la réunion de la Commission IX concernant l'inclusion des textes philosophiques byzantins au *Corpus Philosophorum Medii Aevi* et à la décision prise de rédiger un programme relatif à ce sujet, nous portons à votre connaissance que nous sommes à même de vous proposer l'édition, dans le cadre mentionné et pour la prochaine période de cinq ans, des textes suivants:

1. Michaelis Pselli (11 s.), *Scripta philosophica minora*: Un volume de 200 p. environ comprenant, dans une nouvelle édition critique, plus de 20 textes philosophiques dans diverses oeuvres et périodiques, en général basés sur un seul code.

2. Nicolai Methonensis (12 s.), *Refutatio Institutionis Theologicae Procli Platonici (Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως τοῦ Πρόκλου)*: nouvelle édition critique basée sur celle de J. Th. Voemel, Frankfurt 1825, 220 p., et sur la tradition manuscrite.

3. Theodori Ducae Lascari (13 s.), *De communione physica libri VI (Περὶ φυσικῆς κοινωνίας λόγοι ἕξ)* et *Synopsis sexti sermonis (Κοσμικὴ δήλωσις)*. Première édition critique du premier texte (selon le code Paris gr. 2004, f. 104) et nouvelle édition critique du second basée sur l'édition Festa (Giornale della Società Asiatica Italiana 1897-99) et sur la tradition manuscrite.

La *Commission ad hoc* pourrait formuler le voeu d'inviter à inclure au *Corpus* les éditions annoncées ou en préparation par les savants et chercheurs qui travaillent individuellement, p. ex. M. Verhelst, Louvain (Blemmydis, *De anima*), W. Lackner, Graz (Blemmydis, *Epitomé Physique*), L. Westerink, USA, G. Weiss, München, etc..

L'Académie d'Athènes se propose de subventionner l'édition des textes philosophiques byzantins du programme mentionné dans le cadre du *CPhMA*».

M. Verbeke est favorable au projet et félicite l'Académie d'Athènes. Toutefois, pour créer une série, il y faudrait davantage d'oeuvres programmées. M. Zakythinos répond que le programme est volontairement modeste, mais ce n'est pas la matière qui manque. La distinction antérieure (Plato byzantinus, Aristoteles byzantinus) est abandonnée au profit du titre: *Series graeca*.

Μὲ τὴν ἵδρυση τῆς ἀνωτέρω Σειρᾶς γιὰ τὴν ἔκδοση τῶν ἔργων τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων ἀποκτᾶ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον ἡ Ἀνακοίνωση τοῦ Προέδρου τῆς Ἐφορευτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. κ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου στὸ 5ο Διεθνὲς Συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας (Μαδρίτη, Σεπτέμβριος 1972) μὲ θέμα *Ἡ τύχη τῆς Φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο* (βλ.. «Φιλοσοφία» 2 (1972) 368). Δημοσιεύεται ἀμέσως παρακάτω σὲ μετάφραση Λίνου Μπενάκη ἀπὸ τὸ γερμανικὸ πρωτότυπο.

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ

ΟΙ ΤΥΧΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ

Ἀνακοίνωση στὸ 5ο Διεθνὲς Συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας (Μαδρίτη, Σεπτέμβριος 1972).

Τὸ τέλος τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας συμπίπτει μὲ τὸ κλείσιμο καὶ τὴ διάλυση τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας. Τὸ λυπηρὸ αὐτὸ γεγονός, ἰδιαίτερα θλιβερὸ γιὰ τὴν Ἀκαδημία μὲ τὴ χιλιόχρονη ζωή της, ἀποτελεῖ ἐξωτερικὰ καὶ τὴν ἀρχὴ αὐτοῦ ποὺ ὀνομάζομε σήμερα Βυζαντινὴ Φιλοσοφία. Ὅσο ὑπῆρχε ἡ Ἀκαδημία καὶ ἦταν ἀνοικτὲς οἱ πύλες της, δὲν μποροῦσε νὰ γίνεται λόγος γιὰ μιὰ ἄλλη φιλοσοφία, ἀκόμη κι ἂν — ἢ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ — πολλοὶ χριστιανοὶ μὲ ὑψηλὴ πνευματικότητα ζητοῦσαν καὶ ἐγίνοντο δεκτοὶ στὴν Ἀκαδημία γιὰ νὰ καταρτισθοῦν φιλοσοφικά. Γι' αὐτὸ καὶ ὅλοι οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς καὶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ δέχθηκαν τὴ φιλοσοφικὴ μόρφωσή τους στὴν Ἀκαδημία, δὲν πρέπει νὰ ἐντάσσωνται στὴ Βυζαντινὴ Φιλοσοφία.

Τὸ κλείσιμο τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας ἐσήμαινε στὴν πραγματικότητα τὴν ἄρση τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος καὶ ταυτόχρονα τὴν κατάργηση τοῦ φιλοσοφικοῦ διαλόγου. Καὶ γιὰ τὴν ἴδια τὴν Ἐκκλησία, ποὺ γιὰ χάρη της ὁ Ἰουστινιανὸς συνέδεσε τὸ ὄνομά του μὲ μιὰ τόσο ἀξιοκατάκριτη πράξη, εἶχε τὸ γεγονὸς αὐτὸ βαρειὲς συνέπειες, γιατὶ αὐτὸ ποὺ ἀκολούθησε ἀμέσως μετὰ τὸ κλείσιμο τῆς Ἀκαδημίας ἦταν μιὰ ἀπόλυτη πνευματικὴ νηνεμία. Τὸ δόγμα ἀπὸ τὴ στιγμὴ αὐτὴ παύει κι αὐτὸ νὰ κινῆται, δηλαδὴ νὰ διαμορφώνεται περισσότερο ἀκόμη καὶ νὰ εἶναι ἀντικείμενο φιλοσοφικῆς θεωρήσεως. Σὲ ἄμεση συνάρτηση μ' αὐτὸ εὑρίσκεται καὶ ἡ ἐξαφάνιση τῶν αἱρέσεων στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας, ποὺ στὸ βάθος ἦσαν ἕνα εἶδος φιλοσοφικῶν σχολῶν. Ἡ τελικὴ συνέπεια ἦταν μιὰ πνευματικὴ καὶ φιλοσοφικὴ ἀναπηρία καὶ ἐρήμωση.

Ὡστόσο ἡ μοιραία ἐπέμβαση τοῦ Ἰουστινιανοῦ δὲν μπόρεσε νὰ ἐμποδίση τὴν ἐπιβίωση τῆς φιλοσοφικῆς παραδόσεως, ποὺ ἐκδηλώνεται τώρα στὴν ἀγάπη πρὸς τὰ κείμενα τῶν φιλοσόφων καὶ γενικὰ τῶν κλασσικῶν συγγραφέων καὶ ποὺ συνεχίζεται μὲ τὴ φροντίδα γιὰ τὴ διατήρησή τους. Ἡ ἀξιοθαύμαστη ἐπίδοση τῶν Βυζαντινῶν στὴ διάσωση τῶν ἀρχαίων κειμένων εἶναι ἡ μεγαλύτερη προσφορὰ τους στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος. Ἐπὶ αἰῶνες λαϊκοὶ καί, κυρίως, μοναχοὶ ἀντέγραφαν τὰ ἔργα τῶν ἀρχαίων καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν τὰ κράτησαν στὴ ζωή.

Ἀλλ' ἤδη αὐτὴ ἡ πρακτικὴ ἐργασία ἐσήμαινε μία συνεπαφὴ μὲ τὸ ἀρχαῖο πνεῦμα κι αὐτὸ συντελοῦσε στὸ νὰ δημιουργηθῆ καὶ μιὰ φιλοσοφικὴ παράδοση. Φυσικὰ ἐπρόκειτο μόνο γιὰ παράδοση κι ὄχι γιὰ φιλοσοφικὴ ζωή. Ἡ φιλοσοφία ὡς βίωμα καὶ τρόπος ζωῆς ἔχει αὐτὴν τὴν ἐποχὴ σχεδὸν ἐκλείψει. Τὸ περίεργο ὅμως εἶναι ὅτι τὰ πνευματικὰ ἀγαθὰ ἐξακολουθοῦν νὰ παραδίδωνται ἀπὸ γενεὰ σὲ γενεὰ καὶ ὅτι ἀκόμη κι οἱ πιὸ ἀφηρημένες ἔννοιες μὲ τὴν παράδοση αὐτὴ διατηροῦν μιὰ ἰσχνὴ καὶ ἀναιμικὴ παρουσία. Οἱ Βυζαντινοὶ κατανοοῦν καὶ γνωρίζουν τέλεια τὴ γλῶσσα τῶν κειμένων ποὺ

ἀντιγράφουν, ἀφοῦ εἶναι ἡ δική τους γλῶσσα, ἀλλὰ δὲν συγκινοῦνται μ' αὐτὸ ψυχικὰ καὶ δὲν ἐρεθίζονται πνευματικά. Ἔγιναν μὲ τὸν καιρὸ αὐτὸ ποὺ θὰ ὀνομάζαμε φύλακες καὶ φρουροί. Παρ' ὅλ' αὐτὰ δὲν πρέπει νὰ τοὺς θεωρήσωμε φύλακες μουσειακούς, γιατὶ ἡ δραστηριότητά τους γιὰ τὴ διατήρηση τῶν κειμένων γίνεται μὲ λογικὴ συμμετοχή.

Σ' αὐτὴ τὴ χιλιόχρονη παράδοση ἐμφανίζονται ὅμως κάθε τόσο καὶ ἄνδρες, ποὺ ἀσχολήθηκαν μὲ τὸ ἴδιο τὸ φιλοσοφικὸ νόημα τῶν κειμένων ἢ, ὅπως θ' ἀποτολμούσαμε νὰ ποῦμε, ἐφιλοσόφησαν μὲ τὸ δικό τους τρόπο. Ὅλοι αὐτοὶ οἱ ἄνδρες εἶχαν μιὰ ἐξαίρετη οἰκείωση μὲ τὰ φιλοσοφικὰ κείμενα, ἦσαν σὲ θέση νὰ μιλήσουν συγκριτικὰ γιὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ νὰ διατυπώσουν ἐννοιολογικὲς διακρίσεις, ποὺ ἀπαιτοῦσαν ὑψηλὴ ἀφαιρετικὴ ἱκανότητα. Παρὰ ταῦτα δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε, ὅτι ἐφιλοσόφησαν μὲ τὴν ἀρχαία ὑψηλὴ ἔννοια. Πραγματικὰ ἐκεῖ, στοὺς Ἀρχαίους, ἡ φιλοσοφία ἦταν πάντα νόηση καὶ βίωμα μαζί. Ἐδῶ ἡ φιλοσοφία εἶναι μόνο διανοητικὴ ἀπασχόληση κι ἔχει κανεὶς συχνὰ τὴν ἐντύπωση, ὅπως συμβαίνει καὶ μὲ τὴ δυτικὴ Σχολαστική, ὅτι τὸ νοεῖν εἶναι μιὰ τεχνικὴ-διανοητικὴ ὑπόθεση ἢ —μὲ ὀξύτερη διατύπωση — μιὰ διανοητικὴ δεξιοτεχνία, μιὰ διανοητικὴ τεχνική. Τὰ γλωσσικὰ σύμβολα σ' αὐτὴν τὴν τεχνικὴ δὲν φαίνεται νὰ ἔχουν κανένα ἐσωτερικὸ βάρος. Ἐν τούτοις ἡ διανοητικὴ αὐτὴ τεχνική, ἡ τεχνικὴ τῶν ἐννοιῶν, καλλιεργεῖται συνεχῶς ἐπιμελέστερα καὶ μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν συντηρεῖται πάντα ἡ παράδοση. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ λείπει σ' αὐτὴν τὴν παράδοση εἶναι οἱ μεγάλες προσωπικότητες, γι' αὐτὸ καὶ δὲν ἔχομε ἐδῶ Σχολές. Ἀληθινὴ φιλοσοφία ὅμως χωρὶς μεγάλες πνευματικὲς προσωπικότητες δὲν μπορεῖ νὰ εὐδοκιμήση.

Μ' αὐτὰ σχετίζεται καὶ μία ἄλλη ἔλλειψη, ἡ ἀπουσία τῆς κοσμοθεωρίας. Ἐδῶ φιλοσοφοῦν χωρὶς κοσμοθεωρία, δηλαδὴ χωρὶς μιὰ γενική, ἐνιαία ἰδέα γιὰ τὸν κόσμο. Ἀντίθετα, καὶ μάλιστα παράλληλα, ὑπάρχει στὴν Ἐκκλησία μιὰ κοσμοθεωρία, ποὺ ἔχει σχηματισθῆ πρὶν ἀπὸ τὴ διάλυση τῆς Πλατωνικῆς Ἀκαδημίας καὶ ἀπὸ τὸν Ὠριγένη ἤδη, ἀλλὰ ἐδῶ δὲν ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ τὴ φιλοσοφία. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἔχει πολὺ μεγάλη σημασία γιὰ ὅλη τὴν πνευματικὴ ζωή, καὶ γιὰ τὴν καθημερινὴ ἀκόμη, τὸ ὅτι στὴ λατρεία, καὶ ἰδιαίτερα στὴ λειτουργία, χρησιμοποιοῦνται φιλοσοφικὲς ἔννοιες, ποὺ δίνουν στὴν κοσμοθεωρία καὶ τοῦ ἁπλοῦ ἀνθρώπου ἕνα ἀπροσδόκητο βάθος. Ὅλες σχεδὸν οἱ ἔννοιες καὶ οἱ ὁρισμοὶ τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας γιὰ τὶς ἰδέες ἐμφανίζονται μὲ διάφορες ἀποχρώσεις στὴ θεία λειτουργία. Στὰ πιὸ κρίσιμα καὶ τὰ πιὸ μυστηριακὰ σημεῖα τῆς θείας λατρείας χρησιμοποιοῦνται ἀποκλειστικὰ φιλοσοφικὲς ἔννοιες γιὰ νὰ ἐκφράσουν αὐτὸ ποὺ διαδραματίζεται. Ὅταν λοιπὸν κάνωμε λόγο γιὰ τὸ φιλοσοφικὸ πλοῦτο τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς, δὲν πρέπει νὰ ξεχνοῦμε τὴ φιλοσοφικὴ συμμετοχὴ τῆς ἐκκλησίας. Ἐδῶ οἱ φιλοσοφικὲς ἔννοιες ἐπέρασαν στὴ θρησκευτικὴ ζωὴ ὡς βιώματα καὶ γι' αὐτὸ συνέβαλαν σὲ μεγάλο βαθμὸ στὸ νὰ μείνη ἀκόμη καὶ στὸ λαὸ κάτι ἀπὸ τὴ φιλοσοφία ζωντανό.

Ἡ περιοχὴ ὅμως, ὅπου πολλὲς φιλοσοφικὲς ἔννοιες συνέχισαν τὴν παρουσία τους στὴ βυζαντινὴ ἐποχή, καὶ μάλιστα ὄχι μόνο νοηματικὰ ἀλλὰ καὶ βιωματικά, εἶναι ἡ περιοχὴ τῆς Μυστικῆς. Ἐδῶ ἔχομε ἕνα ζωντανὸ παρὸν τῆς ὁριακῆς ἐκείνης συνειδήσεως, ποὺ χωρίζει τὴ Φιλοσοφία

ἀπὸ τὴ Μυστικὴ καὶ ποὺ συγχρόνως δὲν εἶναι δυνατή, ἂν δὲν ἔχη προηγηθῆ τὸ φιλοσοφεῖν. Γιὰ νὰ φθάση κανεὶς στὴ Μυστική, ὅπως τουλάχιστον ἐμφανίζεται αὐτὴ στὰ ἑλληνικὰ κείμενα, πρέπει νὰ μπορῆ νὰ φιλοσοφήση. Ὅλα τὰ σύμβολα, ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ μυστικὸς γιὰ νὰ μεταδώση τὸ βίωμά του, ἔχουν φιλοσοφικὸ περιεχόμενο. Οἱ μυστικοὶ ἦσαν στὴ βυζαντινὴ ἐποχὴ οἱ πραγματικοὶ φορεῖς τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος καὶ αὐτὸ ἐξηγεῖ ἀκόμη καὶ τὸ γιατὶ ἡ Ἐκκλησία ἐπίσημα τουλάχιστον κράτησε μακρυά της κάθε μυστικὴ ἐκδήλωση. Ἡ Μυστικὴ ὅμως στὸ βυζαντινὸ πνευματικὸ χῶρο θὰ ἦταν ἀδύνατη χωρὶς τὸν Νεοπλατωνισμό.

Ἡ ἀδιάκοπη φιλοσοφικὴ παράδοση μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἐξετέθη πιὸ πάνω καὶ ἡ Μυστικὴ μὲ τὶς νεοπλατωνικὲς ρίζες της ὡδήγησαν τελικὰ στὸ νὰ ἐμφανισθῆ πρὸς τὸ τέλος τῆς βυζαντινῆς ἐποχῆς μιὰ πραγματικὰ μεγάλη φιλοσοφικὴ φυσιογνωμία, ὁ Γεώργιος Γεμιστὸς Πλήθων. Εἶναι σὰν νὰ ἔφεραν τώρα τὸν πλούσιο καρπό τους ἡ ἐντατικὴ ἐργασία τόσων αἰώνων καὶ ἡ δεμένη μ' αὐτὴν πίστη στὴν αἰώνια ἀξία τῶν ἀρχαίων. Ὁ Πλήθων εἶναι ὁ μόνος βυζαντινὸς ποὺ ἐπέτυχε νὰ διαμορφώση μιὰ κοσμοθεωρία, καὶ αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὑπῆρξε ὁ μόνος πραγματικὰ σημαντικὸς φιλόσοφος. Ἡ φιλοσοφία γίνεται τώρα γι' αὐτὸν πραγματικὰ συγκλονιστικὸ βίωμα. Καὶ ἔχει ἀκόμη ἐδῶ μεγάλη σημασία τὸ ὅτι στὸ ἔργο του ἀναβιώνει τὸ αὐτοσυναίσθημα τῆς ἑλληνικότητος. Τὸ τραγικὸ εἶναι ὅτι τὸ συναίσθημα αὐτὸ ἐμφανίζεται τὴν τελευταία στιγμὴ πρὶν ἀπὸ τὴν καταστροφὴ τοῦ Βυζαντίου.

Ἡ εἰκόνα ὅμως τοῦ πολιτισμοῦ τῶν Βυζαντινῶν θὰ ἦταν ἀτελής, ἂν τὴν σχηματίζαμε ἀπὸ τὴν ὑψηλὴ μόνο σκοπιὰ τῆς Φιλοσοφίας. Ἡ Τέχνη εἶναι ἐκείνη, ὅπου οἱ Βυζαντινοὶ παρουσίασαν τὴν μεγαλύτερη ἐπίδοση. Μὲ τὴν ἀρχιτεκτονική τους στὴν ἀρχὴ ἔδωσαν ἔκφραση στὴ νέα ἰδέα τοῦ Θεοῦ. Ἦταν μία ἀπὸ τὶς πιὸ δύσκολες πνευματικὲς ἐπιδόσεις τους νὰ ὀργανώσουν γιὰ νὰ διαφοροποιήσουν τὸν ἐσωτερικὸ χῶρο τοῦ ναοῦ ἔτσι ὥστε νὰ ἐκφράζη τὸ ἄπειρο, τὴν αἴσθηση τοῦ ἀπείρου. Καὶ αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ αἴσθηση τοῦ ἀπείρου ἦταν τὸ νέο ποὺ ἔφερε ὁ Χριστιανισμὸς ὡς θρησκεία. Ὅσο οἱ ἀρχαῖοι θεοὶ ἦσαν τέλειοι ἀλλὰ πεπερασμένοι, ἡ ἀρχαία τέχνη εἶχε νὰ λύση μὲ τοὺς ναούς της αὐτὸ τὸ πρόβλημα, τὸ νὰ ἐκφράση δηλαδὴ τὸ τέλειο ἀλλὰ πεπερασμένο πνεῦμα. Καὶ οἱ ἀρχαῖοι καλλιτέχνες τὸ ἔλυσαν μὲ τρόπο τέλειο. Σ' ὅποιο σημεῖο ἑνὸς ἀρχαίου ναοῦ κι ἂν σταθῆς, ἔχεις τὴ θέα τοῦ ὅλου, ὅλου τοῦ χώρου, γιατὶ εἶναι πεπερασμένος. Ἀντίθετα ἀπὸ κανένα σημεῖο τῆς Ἁγίας Σοφίας στὴν Κωνσταντινούπολη δὲν ἔχεις τὴ θέα τοῦ ὅλου, γιατὶ ὁ χῶρος ἐδῶ διαρρέει στὸ ἄπειρο. Ὁ χῶρος αὐτός, τὸ ἐσωτερικὸ τοῦ βυζαντινοῦ ναοῦ, ἂν καὶ βέβαια περιωρισμένος στὶς φυσικὲς διαστάσεις του, γεννᾶ μέσα μας μὲ τὴν αἰσθητική του διαφοροποίηση τὴν αἴσθηση τοῦ ἀπείρου, γιατὶ καὶ ὁ ἴδιος τέμνεται στὸ ἄπειρο καὶ ἀόρατο.

Ἡ εἰκονογράφηση καὶ ἡ τέχνη τῶν μωσαϊκῶν ἔχουν ἐδῶ νὰ ἐκπληρώσουν μιὰ βαρειὰ ἀποστολή, ποὺ ἐμφανίζεται γιὰ πρώτη φορά, νὰ αἰσθητοποιήσουν τὰ ἀπειράριθμα πρόσωπα καὶ τὶς σκηνὲς τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ὅλες αὐτὲς οἱ μορφὲς εἰσέρχονται τώρα στὴν ἱστορία τῆς τέχνης. Καὶ δὲν μποροῦσε νὰ γίνη ἀλλιῶς, γιατὶ οἱ Ἕλληνες ὑπῆρξαν σ' ὅλη τὴν Ἱστορία τους γεννημένοι καλλιτέχνες. Τὸ νόημα ὅμως καὶ ὁ τελικὸς σκοπὸς αὐτῆς τῆς τέχνης ἦταν μεταφυσικός. Τὸ μεταφυσικὸ

στοιχεῖο στὴ βυζαντινὴ τέχνη ἦταν καὶ μένει τὸ μυστικό της. Μᾶς μιλᾶ μὲ μιὰ γλῶσσα ὑπεραισθητή, ποὺ ἔρχεται ἀπὸ τὸ Ἐπέκεινα.

Ἐκεῖνο ποὺ παραμένει ὡστόσο μιὰ σχεδὸν ἀναπάντητη ἀπορία μας εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι τοὺς Βυζαντινοὺς δὲν τοὺς συγκίνησε καθόλου ἡ ἀρχαία τραγωδία. Εἶναι ἀπίστευτο ὅτι ἕνας τέτοιος πολιτισμὸς ὅπως ὁ βυζαντινὸς διέσωσε τὸν πνευματικὸ θησαυρὸ τῆς ἀρχαίας τραγωδίας χωρὶς νὰ συγκινηθῆ ὁ ἴδιος οὔτε κατ' ἐλάχιστον ἀπὸ αὐτόν. Ἡ θεία λειτουργία ἐπῆρε βέβαια τὴ θέση τῆς τραγωδίας καθὼς καὶ ἀρκετὰ στοιχεῖα της. Τὸ παράδοξο εἶναι ὅτι τὸ ἀρχαῖο δρᾶμα ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου κι ὡς τὸν 9ο αἰῶνα παιζόταν σὲ πολλὲς χῶρες τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας καὶ ὅτι ἡ ἐπίδρασή του ἀπὸ κεῖ μέσῳ τῆς Κίνας ἔφθασε ὡς τὴν Ἰαπωνία. Ἡ ἐπίδραση τῆς ἑλληνικῆς τραγωδίας στὴν ἐξέλιξη τοῦ ἰαπωνικοῦ θεάτρου ἔχει ἀποδειχθῆ ἱστορικά.

(Ἀπόδοση ἀπὸ τὰ Γερμανικὰ Λίνου Γ. Μπενάκη).

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑΙ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΝ ΑΘΗΝΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟ 1974

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ πρωταρχὴ τῆς καλλιτεχνικῆς δημιουργίας. Ἡ θεωρία τῶν εἰκαστικῶν τεχνῶν* (Συνεδρία 24.1.1974 = ΠΑΑ 49 (1974) 65-71 καὶ σελ. 71-72 : Παρατηρήσεις τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ Κ. Τσάτσου).

Φίλων Βασιλείου, Παρουσίασις τῆς ἑλληνικῆς μεταφράσεως τοῦ βιβλίου τοῦ A. Szabo, *Ἀπαρχαὶ τῶν Ἑλληνικῶν Μαθηματικῶν*, Ἀθῆναι (Ἔκδ. Τεχνικοῦ Ἐπιμελητηρίου τῆς Ἑλλάδος) 1973, 502 σελ. (Συνεδρία 28.2.1974 = ΠΑΑ 49 (1974) 52* - 56*).

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἀνάλυσις καὶ κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Freud* (Συνεδρία 14.5.1974 = ΠΑΑ 49 (1974) 175-191).

Γρηγόριος Κασιμάτης, *Ὁ Χριστιανισμός, ἡ κοινωνικὴ ἐξέλιξις καὶ τὸ Δίκαιον. Ἑπτακόσια χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατον τοῦ Ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτη* (Συνεδρία 24.5.1974 = ΠΑΑ 49 (1974) 192*-217*).

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικὸς ὁρισμὸς τῆς ἐννοίας τῆς ἰδιοκτησίας* (Συνεδρία 30.5.1974 = ΠΑΑ 49 (1974) 354-360 καὶ σελ. 360-2: Παρατηρήσεις τῶν Ἀκαδημαϊκῶν Π. Ζέπου καὶ Κ. Τσάτσου).

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ Αἰσθητικὴ τοῦ Kant* — Κωνστ. Τσάτσος, *Ὁ Kant καὶ τὸ Διεθνὲς Δίκαιον* (Ἔκτακτος Συνεδρία ἐπὶ τῇ συμπληρώσει 250 ἐτῶν ἀπὸ τῆς γεννήσεως τοῦ Kant 4.6.1974=ΠΑΑ 49 (1974) 218*-236*).

Τὴν 25.5.1974 εἰς τὴν Αἴθουσαν Ὁμιλιῶν τοῦ Μεγάρου Οἰκονόμου καὶ ὡς προσκεκλημένος τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. ὡμίλησε ὁ Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. τοῦ Turku τῆς Φινλανδίας Erkka Maula μὲ θέμα *The Constants of Nature. A Study in the Early History of Natural Law - Eudoxus.* Παρέστησαν ὁ Πρόεδρος τῆς Ἐφορ. Ἐπιτροπῆς, τὸ ἐπιστημονικὸ προσωπικὸ τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. καὶ ἄλλοι εἰδικοί. Ὁ καθηγ. Maula ἀπήντησε εὐχαρίστως σὲ ἐρωτήσεις τοῦ ἀκροατηρίου. Τὸ ἐπεξεργασμένο κείμενο τῆς ὁμιλίας δημοσιεύεται στὸν παρόντα τόμο (σελ. 211-246).

ΜΙΑ ΕΠΙΤΥΧΗΣ ΕΚΛΟΓΗ

Ἡ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἐξέλεξε τὸν καθηγητὴν τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Freiburg i.Br. κ. Ἀναστάσιον Γιανναρᾶν τακτικὸν καθηγητὴν τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας. Ἡ ἐκλογὴ αὐτὴ ἀποτελεῖ σημαντικὸ γεγονὸς τῶν ἡμερῶν μας, διότι ἔρχεται μετὰ τὴν ἀναστάτωση τῶν πανεπιστημιακῶν πραγμάτων ἀπὸ τὸ δικτατορικὸ καθεστὼς τῆς ἑπταετίας 1967-1974. Ὁ κ. Γιανναρᾶς εἶναι δόκιμος εἰς τὰ φιλολογικὰ καὶ φιλοσοφικά, ἔχει δώσει ἐξαίρετα δείγματα καὶ στὶς δύο περιοχὲς καὶ πρέπει νὰ θεωρῆται βέβαιον, ὅτι μὲ τὴν εἴσοδό του στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τῶν Ἀθηνῶν θὰ συνεχισθῆ ἡ φιλοσοφικὴ παράδοση τῶν τελευταίων γενεῶν. Ἀξίζει πράγματι ἔπαινος στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολή, ποὺ στὶς κρίσιμες αὐτὲς ὧρες ἐξέλεξε ὄχι μόνον τὸν καλύτερον ἀπὸ τοὺς ὑποψηφίους ἀλλὰ τὸν ἄριστον.

Ι. Ν. Θ.

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:

Βιβλία καὶ ἄρθρα.

Ράμφος, Στ., *Τόπος ὑπερουράνιος*, Ἀθήνα 1974, 54 σελ.

Σκιαδᾶς, Ἀρ., *Ἡ ἰδιοτυπία τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ λόγου καὶ ἡ ἑρμηνευτικὴ ἀποκάλυψις αὐτῆς*, Ἀθῆναι, Πανεπιστήμιον 1974, 22 σελ.

Ζέπος, Ἰω., *Νομοθεσία τοῦ Σόλωνος*, Ἀνάτ. «Ἐπετηρίδος τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου» 18 (1971) 1-168.

Κύρκος, Β., *Δυὸ ἀνθρωπολογικὲς θέσεις στὸ σοφιστὴ Ἀντιφῶντα*, Ἀνάτ. «Μνήμων» 3 (1973) 63-92.

Ἰωαννίδης, Κλ., *Ρυθμὸς καὶ Ἁρμονία. Ἡ οὐσία τῆς μουσικῆς καὶ τοῦ χοροῦ στὴν πλατωνικὴ παιδεία*, Λευκωσία 1973, 102 σελ.

Ἀγουρίδης, Σ., *Τὰ Ἀπόκρυφα τῆς Π. Διαθήκης* 1, Ἀθῆναι 1973, 581 σελ.

Ἀργυροπούλου, Ρ., *Τὰ «Στοιχεῖα Ἠθικῆς» τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου καὶ ἡ Παιδεία τῆς Ν.Α. Εὐρώπης*, Ἀνάτ. «Παρνασσὸς» 16 (1974) 428-432.

Descartes, R., *Κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ Πνεύματος*. Λατινικὸ κείμενο μὲ μετάφραση καὶ σχόλια Γ. Δαρλιώτη. Εἰσαγωγὴ Ν. Αὐγελῆ, Θεσσαλονίκη 1974, 173 σελ. (Φιλοσοφικὴ Βιβλιοθήκη 1).

Μπαγιόνας, Α., *Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στὴ φιλοσοφία τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ*, Θεσσαλονίκη, Ὁλκὸς 1974, 340 σελ.

Βέικος, Θ., *Μαθηματικὲς ἀντινομίες τοῦ Κὰντ καὶ σύγχρονη ἐπιστήμη*, Ἰωάννινα 1974, 117 σελ. («Δωδώνη», παράρτ. 2).

Ἰμβριώτης, Γ., *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Κάντ. Μαρξιστικὴ θεώρηση*, Ἀθήνα, Διογένης 1974, 93 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., *Κὰντ ὁ φιλόσοφος τοῦ συγχρόνου πολιτισμοῦ*, Ἀνάτ. «Παρνασσὸς» 16 (1974) 161-181.

— *Ἡ Αἰσθητικὴ τοῦ Κάντ*, Ἀνάτ. ΠΑΑ 49 (1974) 218-225.

Τσάτσος, Κ.Δ., *Ὁ Κὰντ καὶ τὸ Διεθνὲς Δίκαιον*, Ἀνάτ. ΠΑΑ 49 (1974) 225-236.

Μαλεβίτσης, Χρ., *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χαϊντέγγερ*, Ἀθήνα, Δωδώνη 1974, 164 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία*, 1-2, Ἀθῆναι 1974, 449 & 599 σελ.

Αὐγελῆς, Ν. Γ., *Μαθήματα Φιλοσοφίας. Ὀρθολογισμὸς καὶ Ἐμπειρισμός*. Πανεπιστημιακὲς παραδόσεις, Θεσσαλονίκη 1974, 99 σελ.

Πάνου, Στ., *Θέματα Σύγχρονης Ὀντολογίας* 1, Ἀθήνα, Σύγχρονη Σκέψη 1974, 89 σελ.

Βέικος, Θ., *Φαινόμενο καὶ πραγματικότητα*, Ἀνάτ. «Δωδώνη» 3 (1974) 29-49.

Κακασῆς, Π., *Τὸ μεταφυσικὸν πρόβλημα τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου*, Ἀθῆναι 1974, 21 σελ.

Ξανθάκης, Ἰω., *Ἡ πρὸ καὶ μετὰ τὸν Κοπέρνικον Ἀστρονομία*, Ἀνάτ. ΠΑΑ 48 (1973) 114-128.

Δολιανίτου - Ψαράκη, Μ., *Ἐξελικτικὴ Ψυχολογία ἢ Ψυχολογία τοῦ ἀναπτυσσομένου ἀνθρώπου*, Ἀθῆναι 1974, 388 σελ.

Κάστανος-Μέδικος, Στ., *Αἱ βάσεις τῆς Ἀριστοκρατίας τοῦ πνεύματος. Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς νεολαίας*, Ἀθῆναι, Ι.Γ. Βασιλείου 1974, 24 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Ὁ φιλοσοφικὸς ὁρισμὸς τῆς ἰδιοκτησίας*, Ἀνάτ. ΠΑΑ 49 (1974) 354-362.

Μαγνήσαλης, Κ., *Ἡ ἀνατομία τῆς ἀντινεανικῆς πολιτικῆς*, Ἀθῆναι 1965, 95 σελ.

Πάνου, Στ., *Προαισθητικὲς κατηγορίες καὶ τὸ νόημα τῆς Τέχνης*, Ἀνάτ. «Νέα Ἑστία» 96 (1974) 1434-1440.

Πρακτικὰ τοῦ Β΄ Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου. 24.9.-2.10.1972, Ἀθῆναι, Ἀνθρωπιστικὴ Ἑταιρεία 1974, 540 σελ.

Μανωλεδάκης, Ι.Ε., *Εἰσαγωγὴ στὴν Ἐπιστήμη*, Θεσσαλονίκη 1975, 99 σελ.

Κελεσίδου-Γαλανοῦ, Ἄννα, *Τὸ πρόβλημα Ὕπαρξη. Α΄. Σύγχρονη θεώρηση*, Ἀθήνα 1975, 137 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Τὰ ἐγκαίνια τῆς Ἐλευθέρας Σχολῆς Φιλοσοφίας Ὁ Πλήθων καὶ τὰ Μαθήματα τῆς Α΄ Περιόδου, 20-27 Ἰανουαρίου 1975*, Ἀθῆναι 1975, 151 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν., *Ἡ θέση τοῦ Πλήθωνος στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* ἀνάτ. «Λακωνικαὶ Σπουδαὶ» 2 (1975) 63-76.

Χάρλας, Ν, *Ἡ «Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία» τοῦ Ι.Ν. Θεοδωρακοπούλου*, ἀνάτ. «Παρνασσὸς» 17 (1975) 111-119.

Γιανναρᾶς, Α., *Ὑπόμνημα περὶ τῶν σπουδῶν, τῆς δράσεως καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ*, Ἀθῆναι 1975, 53 σελ.

Αὐγελῆς, Ν., *Παρατηρήσεις στὴν ἔννοια τῆς πιθανότητος καὶ τοῦ χρόνου*, ἀνάτ. ΕΕΦΣΠΘ 14 (1975) 389-403.

Gigon, O., *Die Antike und die Probleme der Gegenwart. Ἡ ἀρχαιότης καὶ τὰ προβλήματα τῆς ἐποχῆς μας*, Ἀθῆναι, Ἀνθρωπιστικὴ Ἑταιρεία 1974, 25 σελ. (Ἀρχαιότης καὶ σύγχρονα προβλήματα 66).

Tsouyopoulos, N., *Die induktive Methode und das Induktionsproblem in der griechischen Philosophie*, Sonderdruck aus der «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie» 5 (1974) 94-122.

— *Der Begriff des Unendlichen von Zenon bis Galilei*, Sonderdruck aus der «Rete» 1 (1972) 245-272.

Stamatis, E.S., *The Heliocentric System of Greeks*, Contributions from the Research Center for Astronomy and Applied Mathematics 1 /32, Athens, Academy of Athens 1973, 14 p.

Maula, E., *Ancient Shadows and Hours*, Reprint from the *Studia philosophica in honorem S. Krohn*, Turku 1973, 113-132.

Dihle, A., *Psyche*, Sonderdruck aus dem *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer 11 (1974) 657-667.

Nauman, El., *Exorcism through the Ages*, New York, Philosophical Library 1974, 311 p.

Zepos, P., *Equity in Greek Law*, Reprint from R. Newman, ed., *Equity in the World's Legal Systems*, Brussels, Bruylant 1973, 433-441.

Mourelatos, A., ed., *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor 1974, 560 p.

Mouraviev, S., Rez. *Eraclito. Testimonianze a cura di R. Mondolfo e L. Tarán:* Reprint from the «Vrestnik Drevnej Istorii» 1974, 194-203.

Voros, F., *The Ethical Fragments of Democritus. The Problem of the Authenticity*, Ἀνάτ. «Ἑλληνικά» 26 (1973) 193-206.

Vourveris, C., *Σωκράτους ἐγκράτεια. Eine Interpretationsstudie* (Xenoph. *Mem.* 1, 3, 6 ff.), Estratto da *Studi Classici in Onore di G. Cataudella*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia 1972, 99-104.

Cavarnos, C., *Plato's Theory of Fine Art*, Athens, Papademetriou 1973. 98 p.

Anagnostopoulos, G., *Plato's Cratylus. The two Theories of the Correctness of Names*, : Reprint from the «Review of Metaphysics» 25 (1972) 691-736.

— *The Significance of Plato's Cratylus*, Reprint from the «Review of Metaphysics» 27 (1973) 318-345.

Maula, E., *On the Semantics of Time in Plato's Timaeus*, Reprint from the Acta Acad. Abo 38 (1970) 3-37.

— *Studies in Plato's Theory of Forms in the Timaeus*, Reprint from the Annales Acad. Scientiarum Fennica 169 (1970) 3-31.

Des Places, E., *La materie dans le Platonisme moyen. Surtout chez Numénius et dans les Oracles chaldaïques*, Reprint from the *Zetesis. Aan Em. De Strijcker*, Antwerpen / Utrecht, De Nederlandsche Boeckhandel 1974, 215-224.

Maula, E., *Eudoxus Encircled*, Reprint from the «Ajatus» 32 (1971) 201-253.

— *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica 1974, 124 p. (Commentationes Humanarum Litterarum 50).

Grayeff, F., *Aristotle and his School. An Inquiry into the History of Peripatos. With Commentary on Metaphysics Z, H, A and O*, London, Duckworth 1974, 230 p.

Moraux, P., *La critique d'authenticité chez les commentateurs Grecs d'Aristote*, Extrait *Mélanges Mansel*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi 1974, 265-288.

Capozzi, G., *Giudizio, prova e verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1974, 344 p.

Oehler, K., *Aristotle on Self-Knowledge*, Reprint from the «Proceedings of the American Philosophical Society» 118 (1974) 493-506.

Benakis, Anna, *Über den Begriff des Unrecht-tuns bei Aristoteles anlässlich einer Kritik*

gegen die finale Handlungslehre, Sonderdruck aus der *Festschrift für H. Welzel*, Berlin, De Gruyter 1974, 213-226.

Long, A.A, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London, Duckworth 1974, 262 p.

Michele Psello, Epistola a Giovanni Xifilino. Testo critico, Introduzione, Traduzione e Commentario a cura di U. Criscuolo, Napoli, Università 1973, 87 p. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 1).

— *Epistola a Michelle Cerulario*. Testo critico, Introduzione e Note a cura di U. Criscuolo, Napoli, Università 1973, 54 p. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 3).

Pseudo-Luciano, Timarione. Testo critico, Introduzione, Commentario e Lessico a cura di R. Romano, Napoli, Università 1974, 197 p. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana 2).

Die Briefe des Michael Gabras. 1. Einleitung, Adressaten, Regesten, Register. 2. Text, von G. Fatouros, Wien, Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften 1973, 232 & 712 S. (Wiener Byzantinistische Studien X/1-2).

Argyropoulos, R., *Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest (1818)*, Extrait de *Symposium «L'Epoque Phanariote»*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies 1974, 167-174.

Rossmann, K., *Immanuel Kant*, Bonn-Bad Godesberg, Inter Nationes 1974, 29 S.

Gerresheim, E., Hrsg., *Immanuel Kant. 1724-1974*, Bonn-Bad Godesberg, Inter Nationes 1974, 83 S.

Panou, St., *Sein und Transzendenz. Kritische Bemerkungen zur Ontologie Kants*: Sonderdruck aus den *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10.4.1974*, Bd. 11/2, Berlin, De Gruyter 1974, 932-935.

— *Zur Metaphysik des Geschichtlichen. Betrachtungen im Anschluß an Berdjajev*, Sonderdruck aus der «Zeitschrift für philosophische Forschung» 28 (1974) 339-349.

Nizzari, C.L., *Etica e pedagogia del pensiero di D.A. Cardone*, Roma, CESM 1974, 48 p.

Panou, St., *Métaphysique et Nihilisme*, Extrait de «Πλάτων» 26 (1974) 223-228.

Hübner, K., *Zur Frage des Relativismus und des Fortschrittes in den Wissenschaften* (Μὲ ἑλληνικὴ περίληψη), Athen, Humanistische Gesellschaft 1974, 32 S. (Studien und Untersuchungen 26).

Markis, D., *Zum Begriff der philosophischen Revolution*, Sonderdruck aus der *Sprache und Begriff. Festschrift für Br. Liebrucks*, Meisenheim/Glan, Hain 1974, 154-188.

Giannaras, A., Hrsg., *Ästhetik heute*. Sieben Vorträge: München, Francke 1974, 144 S.

Cavarnos, C., *A Dialogue between Bergson, Aristotle and Philologos*, Belmont Mass., Institute for Byzantine and Modern Greek Studies 1973², 62 p.

Walton, C. - Anton, J. P., ed., *Philosophy and the Civilizing Arts. Essays presented to H. Schneider*, Athens/Georgia, Ohio Univ. Press 1974, 508 p.

Van Steenberghen, F., *Hommage à l'occasion de son 70e anniversaire*, Louvain, Institut supérieur de philosophie 1974, 68 p.

Beeretz, F. L., *Autorität. Eine systematische Untersuchung*, Sonderdruck aus der «Deutschen Universitäts-Zeitung» 1975, 5-8.

Despotopoulos, C., *Etudes sur la liberté*, Paris, Rivière 1974, 175 p.

— *Un grave malentendu sur la doctrine politique de Platon*. (Et le témoignage des lignes 1316a 28-29 du «Corpus Aristotelicum»), Extrait de RPhilos 1975, 36-43.

Comitée Nationale Hellenique, *Quatre ans de Bibliographie Historique en Grèce (1970-1973)*. Avec un supplément pour les années 1965-1969, Athènes, Association International d'Etudes du Sud-Est Européen 1974, 151 p.

Περιοδικά.

Δευκαλίων. Περιοδικὴ ἔκδοση τοῦ Κέντρου Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν, Ἀθήνα 3/9-12 (1974) καὶ 4/13 (1975).

Διοτίμα. Ἐπιθεώρησις Φιλοσοφικῆς Ἐρεύνης, Ἀθῆναι, Ἔκδοσις τῆς Ἑλληνικῆς Ἑταιρείας Φιλοσοφικῶν Μελετῶν 2 (1974).

Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, Ἀθῆναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν 18 (1971) καὶ 19 (1972).

Κληρονομία. Περιοδικὸν δημοσίευμα τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 6 (1974).

Πλάτων. Δελτίον τῆς Ἑταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων, Ἀθῆναι 25 (1973) καὶ 26 (1974).

Archiwum Historii Filozofii i Mysli Spolecznej, Warszawa, Polska Akademia Nauk/Instytut Filozofii i Socjologii 20 (1974).

Hacettepe Bulletin of Social Sciences and Humanities. A Semi-Annual Publication published by Hacettepe University Press, Ankara 5 (1973).

Bulletin of the Institute of Classical Studies, University of London 20 (1973).

Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin, Université de Copenhague 12-14/1974.

Estudios Filosoficos, Caracas, Sociedad Venezolana de Filosofia 1 (1974).

Hellenika. Jahrbuch herausgegeben von der Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften, Bochum, Kamp 1974.

Philosophischer Literaturanzeiger, Meisenheim/Glan, Hain 26 (1973) 27 (1974).

Philosophy and History. A Review of German-Language Research Contributions on Philosophy, History and Cultural Developments, Tübingen, German Studies, Section I, vol. 7 (1974).

The Greek Orthodox Theological Review. Published by the Holy Cross School of Theology, Brookline Mass., Hellenic College 18 (1973) 19 (1974).

Stromata. Universidad del Salvador. Filosofia y Teologia. San Miguel Argentina 30 (1974).

ΚΥΡΙΩΤΕΡΑΙ ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΑΙ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 4 (1974)

AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie
AJPh	American Journal of Philosophy
ΑΦΘΕ	Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CQ	Classical Quarterly
CPh	Classical Philology
HThR	Harvard Theological Review
JHPh	Journal of the History of Philosophy
ΕΕΦΣΠΑ	Ἐπιστ. Ἐπετηρὶς Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπ. Ἀθηνῶν
JHS	Journal of Hellenic Studies
JPh	Journal of Philosophy
ΠΑΑ	Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν
PG	Patrologia Graeca
RE	Real-Encyclopädie
REG	Revue des Études Grecques
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
RhMus	Rheinisches Museum
RPhilos	Revue Philosophique
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker

Πέρας ἐκτυπώσεως τοῦ τόμου 4 (1974): 30.6.1975

ΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

C.-S. Dongorozi, Νέα ἑρμηνεία τῆς φυσικῆς ἀρχῆς τῆς δυϊκότητος 75-76
Στ. Κάστανος Μέδικος, Ἡ ἐπικαιρότης τῆς σκέψεως τοῦ Ἡρακλείτου 153-154
Κ. Σ. Κατσιμάνης, Δελφικὰ μηνύματα καὶ σωκρατικὴ ἠθικὴ 165-167
R. H. Epp, Κάθαρση καὶ πλατωνικὴ ἀνάπλαση τῆς μυστηριακῆς ὁρολογίας 179
E. Maula, Οἱ σταθερὲς τῆς φύσεως. Μία μελέτη γιὰ τὴν πρώϊμη ἱστορία τοῦ φυσικοῦ νόμου 242-246
Fr. L. Beeretz, Τὸ πρόβλημα τῆς «Μεταφυσικῆς» τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἐπισκόπηση τῶν σπουδαιοτέρων πορισμάτων τῆς ἔρευνας 256-258
Ph. V. Kargopoulos, Μῦθος (πλοκὴ) καὶ τραγῳδία στὴν *Ποιητικὴ* τοῦ Ἀριστοτέλους 271-273
Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Ἡ «ἱεράρχηση» θεοῦ, εἱμαρμένης, φύσης ἀπὸ τὸν Ποσειδώνιο καὶ τὸ «Περὶ μαντικῆς» τοῦ Κικέρωνος 301-305
G. C. Papademetriou, Τὸ δόγμα περὶ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον τοῦ Μ. Μαϊμονίδου 328-329
Ι. Μπουγᾶς, Ἐλπίζουσα διυποκειμενικότητα. Ἡ ἔννοια τοῦ «σὺ» στὴ φιλοσοφία τοῦ Gabriel Marcel 430-432
Ath. P. Fotinis, Ἀντίληψη καὶ ἐξωτερικὸς κόσμος. Μία ἱστορικὴ καὶ κριτικὴ ἐπισκόπηση 446-448

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

J. N. Théodoracopoulos, L'essence et le principe métaphysique de l'histoire 24-26
G. Mourélos, La notion d'échelle dans l'étude et l'interprétation des phénomènes 48-49
K. Michaelides, Die Dialogik zwischen Mensch und Sein 57-58
St. Panou, Logik des Nichts 66-67
D. Markis, Bedeutung und Übersetzung. Quine und das Problem der Übersetzungstheorie 119
P. Gemtos, Die Werturteilsproblematik in den Sozialwissenschaften 135-136
N.-J. Boussoulas, Extase, initiation et vision-contemplation suprême dans le «Banquet» de Platon 209-210
G. Koumakis, Aristotle's opinions on old age from a social point of view 285
L. Benakis, Georgios Gemistos Plethon, «Antwort auf einige Fragen» (Zu den kontradiktorischen Sätzen bei Aristoteles und zur Natur des Menschen). Erstausgabe mit neugriechischer Übersetzung und Einleitung 345-347
A. Moulakis, Honour and Honesty. Thomas Hobbes and the Classical Tradition 386
A. Kélessidou-Galanou, La psychagogie platonicienne et Gabriel Marcel 412-413
J. Tzavaras, Probleme einer Übersetzung von Heideggers *Sein und Zeit* ins Neugriechische und Vorschläge zu ihrer Lösung 458

ΣΥΝΕΡΓΑΤΑΙ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 4 (1974)

Αὐγελῆς Γ. Νικόλαος, Ἐπικ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Θεσσαλονίκης (Δελφῶν 26, Θεσσαλονίκη).

Βασιλείου Φίλων, Ὁμότ. Καθηγητὴς τῶν Ἀνωτέρων Μαθηματικῶν τοῦ Ε. Μ. Πολυτεχνείου - Ἀκαδημαϊκὸς (Ἔβανς 23, Ἀθῆναι 909).

Beeretz Franz Leo, Dr. phil. (Oppenhoffallee 89, 5100 Aachen, Deutschland — Καρνεάδου 40-42, Ἀθῆναι 140).

Castanos de Medicis Stelios, Δρ. Πολιτικῶν Ἐπιστημῶν - Ἄρχων Μ. Ρεφερενδάριος τοῦ Οἰκουμ. Θρόνου (6, av. du 1er-Mai, 1020 Renens /Vaud, Suisse).

Γέμτος Α. Πέτρος, Δρ. Νομικῆς καὶ Δρ. Οἰκονομ. Ἐπιστημῶν - Δικηγόρος (Ζακυνθινοῦ 71, Συν. Παπάγου Ἀθηνῶν).

Dongorozi C.-S., Conseiller scientifique de l'Institut oncologique de Bucarest (Str. Sfintii Apostoli 61, Bucarest 53, Roumanie).

Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἀναπήρων Πολέμου 16, Ἀθῆναι 140).

Epp H. Ronald, Ph. D., Assistant Professor of Philosophy, Memphis State University, Dept. of Philosophy (Memphis, Tennessee 38152, USA).

Fotinis P. Athanasios, Marquette University, Dept. of Philosophy (Milwaukee, Wisconsin 53233, USA).

Θεοδωρακόπουλος Ν. Ἰωάννης, Ὁμότ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Ἀθηνῶν — Γεν. Γραμματεὺς τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Διδότου 9, Ἀθῆναι 144).

Kargopoulos V. Philip, Boston University, Dept. of Philosophy (232 Bay State Road, Boston, Mass. 02215, USA).

Κατσιμάνης Κυριάκος, Δρ. Φιλοσοφίας (Θήρας 109, Ἀθῆναι 220).

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Πίνδου 42, Ἀθῆναι 806).

Κουμάκης Γεώργιος, Δρ. Φιλοσοφίας - Ἐπιμελητὴς Σπουδαστηρίου Φιλοσοφίας καὶ Παιδαγωγικῆς Πανεπ. Ἰωαννίνων (Εὐεργέτου Δομπόλη 3, Ἰωάννινα).

Μαρκῆς Δημήτριος, Ὑφηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπ. Φραγκφούρτης (Josef Str. 2, 6450 Hanau a.M., Deutschland).

Maula Erkka, Professor of Philosophy, University of Turku (14700 Hauho, Finland).

Μιχαηλίδης Π. Κωνσταντῖνος, Δρ. Φιλοσοφίας - Ἐπιθεωρητὴς Ἐκπαιδεύσεως (Ἀχελώου 19, Ἀκρόπολις-Λευκωσία, Κύπρος).

Μουλάκης Μ. Ἀθανάσιος, Dr. phil., Ruhr-Universität Bochum, Sozialwissenschaftliches Seminar (Postfach 2148, 463 Bochum-Querenburg, Deutschland).

Μουρέλος Γεώργιος, Τακτ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας, Πανεπ. Θεσσαλονίκης, Α' ἕδρα Συστηματικῆς Φιλοσοφίας (Ἱπποδρομίου 22, Θεσσαλονίκη).

Μπενάκης Γ. Λίνος, Δρ. Φιλοσοφίας - Διευθυντὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Σίνα 58, Ἀθῆναι 135).

Μπουγᾶς Τάσος, Δρ. Φιλοσοφίας (Philosophenweg 81, 74 Tübingen, Deutschland).

Μπούσουλας Νικόλαος-Ἰωάννης, Τακτ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας, Πανεπ. Θεσσαλονίκης, Β' ἕδρα Φιλοσοφίας (Πανεπιστ. Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη).

Πάνου Σταῦρος, Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας Πανεπ. Regensburg (Appenzellerstr. 91a, 8 München 71, Deutschland — Ἀλκιβιάδου 71, Ἀθῆναι 110).

Papademetriou C. George, Rev. (1720 Cedar Park Road, Annapolis, Maryland 21401, USA).

Ροῦσσος Ν. Εὐάγγελος, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Π. Τσαλδάρη 4, Χολαργὸς Ἀττικῆς).

Τζαβάρας Ἰωάννης, Φιλόλογος (Agnesstr. 35, 8 München 40, Deutschland).

ΤΑ ΚΥΡΙΩΤΕΡΑ ΠΑΡΟΡΑΜΑΤΑ — ERRATA

Σελ. 51	στίχ. 1 κάτω	ἀντὶ Rothaker	νὰ γραφῆ Rothacker
Σελ. 57	τίτλος καὶ 58	στιχ. 1 ἄνω	νὰ διορθωθῆ εἰς zwischen Mensch und Sein bzw. Seiendem
Σελ. 58	στίχ. 16 ἄνω		νὰ διορθωθῆ εἰς indem wir unser Sein
Σελ. 58	στίχ. 19 ἄνω		νὰ διορθωθῆ εἰς unseres Daseins
Σελ. 58	στίχ. 12 κάτω		νὰ διορθωθῆ εἰς bedeutet für uns ein Sein-im-werden
Σελ. 74	στίχ. 1 κάτω	ἀντὶ 10 (1973) 287	νὰ γραφῆ 10 (1974) 255
Σελ. 126	στίχ. 16 κάτω	ἀντὶ ἐλῶδες	νὰ γραφῆ ἑλῶδες
Σελ. 137	στίχ. 12 ἄνω	ἀντὶ du dit	νὰ γραφῆ dudit
Σελ. 139	στίχ. 6 ἄνω	ἀντὶ tendit	νὰ γραφῆ rendit
Σελ. 139	στίχ. 17 ἄνω	ἀντὶ enquêteur	νὰ γραφῆ en quêteur
Σελ. 141	στίχ. 8 κάτω	ἀντὶ se terme	νὰ γραφῆ ce terme
Σελ. 150	στίχ. 4 κάτω	ἀντὶ implicités	νὰ γραφῆ implicites
Σελ. 286	στίχ. 1 κάτω	ἀντὶ CPh 21 (1922)	νὰ γραφῆ CPh 21 (1926)
Σελ. 292	στίχ. 7 κάτω	νὰ διορθωθῆ εἰς and even the *De fato*	
Σελ. 296	στίχ. 15 ἄνω	ἀντὶ artifistic	νὰ γραφῆ artistic
Σελ. 299	στίχ. 14 κάτω	ἀντὶ artifistic	νὰ γραφῆ artistic
Σελ. 376	στίχ. 2 κάτω	ἀντὶ *ὁπότε δὴ ἑκάστη*	νὰ γραφῆ *ὁπότε δὴ ἑκάστῃ*
Σελ. 391	στίχ. 1 ἄνω	ἀντὶ *ἀειρήτη*	νὰ γραφῆ *ἀειρείτη*
Σελ. 419	στίχ. 14 κάτω	ἀντὶ seulament	νὰ γραφῆ seulement
Σελ. 424	στίχ. 15 ἄνω	ἀντὶ pérénnité	νὰ γραφῆ pérennité

ΕΚ ΤΩΝ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΩΝ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ*

«ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ»

Πλάτωνος Συμπόσιον: Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ † Ἰωάννου Συκουτρῆ, Ἔκδ. Β΄ Ἀθῆναι 1951, 244 σελ. ..... δρχ. 140

Ἀριστοτέλους Περὶ Ποιητικῆς: Μετάφρασις ὑπὸ † Σίμου Μενάρδου. Εἰσαγωγή, κείμενον καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ † Ἰω. Συκουτρῆ, Ἀθῆναι 1937, 286 σελ. δρχ. 140

Πλουτάρχου Τῶν ἑπτὰ σοφῶν Συμπόσιον: Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ Ἐμμ. Δαυΐδ, Ἀθῆναι 1936, 140 σελ. ..... δρχ. —

Θεοφράστου Χαρακτῆρες: Κείμενον, μετάφρασις καὶ ἑρμηνεία ὑπὸ Ἐμμ. Δαυΐδ, Ἀθῆναι 1940, 114 σελ. ..... δρχ. —

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

Τόμος 22 (1969-72) ..... δρχ. 200

---

* Αἱ ἐκδόσεις τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν πωλοῦνται καὶ εἰς τὰ κεντρικὰ Βιβλιοπωλεῖα. Τὸν πλήρη Κατάλογον Δημοσιευμάτων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν βλ. εἰς τὴν Ἐπετηρίδα τῶν Μελῶν καὶ τοῦ Προσωπικοῦ τῆς Ἀκαδημίας κατὰ τὸ ἔτος 1975.

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) δρχ. 75
18 (1971), 19 (1972), ἕκαστος ..... δρχ. 200

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΩΝ ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑΣ ΚΑΙ ΕΦΗΡΜΟΣΜΕΝΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ

ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ Α΄ (ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑ)

1 (1960), 2 (1960), 3 (1972), 5 (1974) ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

ANNUAL REPORT

1960 — ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

CONTRIBUTIONS FROM THE RESERCH CENTER FOR ASTRONOMY AND APPLIED MATHEMATICS, SERIES I (ASTRONOMY)

No 1 (1959) - 39 (1974) ..... (διατίθενται ἐπ' ἀνταλλαγῇ)

ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ» — ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Τόμοι 1 (1971), 2 (1972), ἕκαστος ..... δρχ. 180
Τόμοι 3 (1973), 4 (1974), ἕκαστος ..... δρχ. 250

W. G. Tennemann, Σύνοψις τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας (Μετάφρ. K. M. Κούμα 1818) ..... ἀδ. δρχ. 150
δεμ. δρχ. 180

G. P. Henderson, Ἡ ἀναβίωση τοῦ ἑλληνικοῦ στοχασμοῦ. 1620-1830. (ὑπὸ ἔκδοσιν)

Στοιχειοθεσία - Έκτύπωσις - Βιβλιοδεσία
ΕΠΤΑΛΟΦΟΣ Ε.Π.Ε.
Ζαλοκώστα 5, Άθῆναι. Τηλ. 631.675 — 612.417