8-9

Φιλοσοφία

1978-79

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

8-9 ΑΘΗΝΑΙ 1978-79

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,
ΦΙΛΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ,
ΟΘΩΝ ΠΥΛΑΡΙΝΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ : Λ. Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ

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

EDITORIAL BOARD

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

ΣΥΝΤΑΞΙΣ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ
ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ 14, ΑΘΗΝΑΙ 136, ΤΗΛ. 36.00.140

EDITORIAL OFFICE - DISTRIBUTION

RESEARCH CENTER FOR GREEK PHILOSOPHY
AT THE ACADEMY OF ATHENS
14, ANAGNOSTOPOULOU St., ATHENS 136, GREECE
(Price per issue for abroad $ 20)

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 κανόνας δημοσιεύσεως τῶν ἄρθρων καὶ τῶν βιβλιοκρισιῶν.

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

8-9 ΑΘΗΝΑΙ 1978-79

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 8-9 (1978-79)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, Ἡ γλῶσσα καὶ τὸ νόημά της 5

A. Mercier, La menace des ideologies et du mysticisme en face de la véritable métaphysique 16

N. Avgelis, Schlicks Zeichentheorie der Erkenntnis und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Neueren Empirismus 30

Σπ. Κυριαζόπουλος†, Κοινωνικοπολιτικὲς προϋποθέσεις τῆς κοσμολογίας καὶ τῆς φυσικῆς 54

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Árpád Szabó, Ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ γνώμων 65

Α. Κελεσίδου-Γαλανοῦ, Παρουσία καὶ νόημα τοῦ *γίγνεσθαι* στὰ ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν 74

Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη, Πρωταγόρας καὶ Σωκράτης. Ἐνδείξεις τῆς συνοδοιπορίας τους 117

Ph. Vassiliou, Aristotle and the Philosophy of Mathematics 144

Hipp. Apostle, Aristotle's Theory of Mathematics as a Science of Quantities 154

Δ. Σαρδελῆς, Ἡ ἀριστοτελικὴ Κινητική 215

L. Couloubaritsis, Dialectique et philosophie chez Aristote 229

Θ. Γιέρου, Ἡ ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς δύναμης στὴν ἀνθρώπινη ἐξέλιξη 257

Μ. Δραγώνα-Μονάχου, Ἡ *προαίρεσις* στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο. Μιὰ συσχέτιση μὲ τὴν ἔννοια τῆς πρόθεσης στὴ φιλοσοφία τῆς πράξης 265

Λ. Γ. Μπενάκης, Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ Ἐννοιολογικὸς Ρεαλισμὸς τῶν Βυζαντινῶν 311

V. V. Byčkov, Die philosophisch-ästhetischen Aspekte des byzantinischen Bilderstreites 341

Ν. Κ. Λοῦρος, Ἡ «Εἰσαγωγὴ» καὶ τὰ «Δώδεκα σοφίσματα» ἀπὸ τὸ *Advancement of Learning* τοῦ Francis Bacon 354

A. Fotinis, The Logical and Ontological Status of Kant's Concept of the Noumenon and the Hegelian Interpretation 384

Ι. Τζαβάρας, Ἡ σχέση τῆς ἀμφιβολίας πρὸς τὸ Σκέπτεσθαι καὶ τὴν Πίστη στὸν Κίρκεγκωρ 401

Γ. Ἀποστολοπούλου, Τὸ πρόβλημα τοῦ διαλόγου στὴ φιλοσοφία τοῦ Martin Buber 419

T. N. Pelegrinis, Art, Representation and Evaluation 447

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Α. Πόταγα: R. Löbl, *Demokrits Atome. Eine Untersuchung zur Überlieferung und zu einigen wichtigen Lehrstücken in Demokrits Physik*, 1976 459

Φ. Βασιλείου: W. D. Goldfare, *Logic in the Twenties: The Nature of the Quantifier*, 1979 465

Α. Κουτσῦγκος: I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, 1970 470

Α. Κελεσίδου - Γαλανοῦ: Κ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, 1978 478

Α. Κελεσίδου - Γαλανοῦ: Κ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, 1978 481

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑΙ

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος: Ἄγγελος Τερζάκης † 3.8.1979, Βάσος Φαληρέας † 7.10.1979 487

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Τὸ Παγκόσμιο Συνέδριο «Ἀριστοτέλης», Θεσσαλονίκη 7-14.8.1978 — ὁ ἀποχαιρετισμὸς τοῦ Ἐκπροσώπου τῆς UNESCO M. A. Sinaceur καὶ ἡ καταληκτήρια προσφώνηση τοῦ Προέδρου τοῦ Συνεδρίου Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου 489

Θ. Μουλάκης: Συνέδριο ὁμάδος μελέτης ἑλληνικῆς πολιτικῆς σκέψεως (Λονδίνο, Μάρτιος 1978) 493

Γ. Ἀποστολοπούλου: Ἡ σκέψη τοῦ M. Buber. 100 χρόνια ἀπὸ τὴ γέννησή του (Ἰσραὴλ 3-6.1.1978) — Τὸ μέλλον τῆς θρησκείας (Dubrovnik 3-21.4.1978) — Τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα ὡς θεμέλιο καὶ κριτήριο τῆς νεώτερης δημοκρατίας (Tübingen 22-24.9.1978) 494

Βιβλία καὶ ἀνάτυπα ἀποσταλέντα πρὸς τὸ «Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας» 498

Συντομογραφίαι τοῦ τόμου 8-9 (1978-79) 503

Εὑρετήριον τῶν ἑλληνικῶν Περιλήψεων τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων 504

Summaries of the Greek Articles in Foreign Languages 504

Συνεργάται τοῦ τόμου 8-9 (1978-79) 505

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

Η ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ*

Ἀπὸ παλαιά, ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα χωρίζει ἡ φιλοσοφία τὸν αἰσθητὸ ἀπὸ τὸν νοητὸ κόσμο. Τὰ αἰσθητὰ ἐν γένει εἶναι μέσα στὸ χῶρο καὶ τὸ χρόνο. Τὰ νοήματα εἶναι πέρα καὶ ἀπὸ τὸ χῶρο καὶ ἀπὸ τὸ χρόνο, εἶναι ἀκριβῶς ὅ,τι νοεῖται καὶ ὅ,τι ποτὲ δὲν φαίνεται. Ὁ χωρισμὸς ὅμως αὐτὸς δὲν εἶναι ἀγεφύρωτος. Σταθερὸ σημεῖο ἐπαφῆς αὐτῶν τῶν δύο κόσμων, τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, εἶναι ἡ ψυχή, τὸ πνεῦμα, ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ὁ αἰσθητὸς ἄλλωστε καὶ ὁ νοητὸς κόσμος εἶναι μεγάλα ἀνοίγματα, τὰ ὁποῖα ἀνοίγονται ἀπὸ τὴ διπλῆ ἀνθρώπινη σκοπιά, ἀπὸ τὴ διπλῆ δράση τῆς ψυχῆς, τὴν αἴσθηση καὶ τὴ νόηση. Δίχως λοιπὸν τὴν ψυχή, δηλαδὴ τὸ σταθερὸ σημεῖο ἐπαφῆς καὶ ἀμοιβαίας ἀναφορᾶς, δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε ὁ ἕνας οὔτε ὁ ἄλλος κόσμος.

Ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πρωταρχὴ αὐτῆς τῆς ἀναφορᾶς καὶ ἐπαφῆς τῶν δύο κόσμων. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλα σταθερὰ σημεῖα ὅπου συναντῶνται οἱ δύο κόσμοι. Αὐτὰ εἶναι ὅλα τὰ μεγάλα ἔργα τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως λόγου χάριν ὁ μῦθος, ἡ γνώση, ἡ τέχνη, ἡ θρησκεία καὶ ἡ γλῶσσα. Ἐδῶ τώρα μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ γλῶσσα, γιατὶ αὐτὴ εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη γέφυρα, ἡ ὁποία ἑνώνει τοὺς δύο κόσμους, τὸν αἰσθητὸ καὶ τὸν νοητό.

Μὲ τὴ γλῶσσα ὁ ἄνθρωπος ὑπερνικάει τὸ χάος τῶν ἐντυπώσεων, τὰ ἁπλᾶ αἰσθήματα, γιατὶ ἡ λέξη εἶναι μία δεύτερη βαθμίδα ζωῆς, εἶναι τὸ σύμβολο, ποὺ μᾶς ἀνεβάζει πέρα ἀπὸ τὰ ἁπλᾶ αἰσθήματα. Μὲ τὴ γλῶσσα προχωροῦμε πέρα ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν συναφῶν αἰσθημάτων, ποὺ εἶναι ὑποκειμενικός, καὶ ἀνεβαίνομε στὸν κόσμο τὸν ἀντικειμενικὸ τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς ἔννοιας. Πρὶν ἀπὸ τὴ λέξη ὑπάρχουν πολλὰ αἰσθήματα, τὸ χάος τῶν ἐντυπώσεων, ἔπειτα, δηλαδὴ πίσω ἀπὸ τὴ λέξη, ὑπάρχει μία γενικὴ ἐποπτεία ἢ καὶ ἡ ἔννοια.

Κάθε γλωσσικὴ μορφὴ ὅμως προϋποθέτει καὶ μιὰ διαφοροποίηση τοῦ πνεύματος. Ἂν λ.χ. θελήσωμε νὰ ἐμβαθύνωμε στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐδημιουργήθηκαν οἱ γλωσσικὲς μορφές, ποὺ χαρακτηρίζουν τὸ χρόνο, τὸ συναί-

---

* Ἀνακοίνωση στὴν «Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία» κατὰ τὴν ἐπιστημονικὴ συνεδρία τῆς 9.1.1978.

σθημα τοῦ χρόνου, θὰ παρατηρήσωμε ὅτι κατὰ τὴν πρώτη χρονικὴ περίοδο μιᾶς γλώσσας τὰ χρονικὰ ἐπιρρήματα εἶναι ἴδια μὲ τὰ τοπικά. Κάθε φορὰ δηλαδὴ ποὺ ἡ γλῶσσα θέλει νὰ χαρακτηρίση χρονικὲς σχέσεις, ἐπειδὴ δὲν ἔχει ἰδιαίτερο γλωσσικὸ σύμβολο, ἀναγκάζεται νὰ καταφύγη στὰ ἐπιρρήματα, μὲ τὰ ὁποῖα ἐκφράζει τὸν τόπο, καταφεύγει δηλαδὴ στὰ τοπικὰ ἐπιρρήματα. Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι ἡ γλῶσσα δὲν ἔχει ἀκόμα δημιουργήσει ἰδιαίτερο σύμβολο γιὰ τὸν χρόνο, ἀλλὰ ὅτι συγχέει ἀκόμα τὸν χρόνο μὲ τὸν τόπο. Γιατὶ ἡ συνείδηση, τὸ πνεῦμα ποὺ δημιουργεῖ τὴ γλῶσσα, δὲν ἔφθασε ἀκόμα στὸν χωρισμὸ τοῦ χρόνου ἀπὸ τὸν τόπο. Ἐφ' ὅσον λοιπὸν ὁ χρόνος συγχέεται μέσα στὸ πνεῦμα ποὺ δημιουργεῖ τὴ γλῶσσα μὲ τὸν τόπο, δὲν ὑπάρχει ἀκόμα στὴ γλῶσσα ὁ ἰδιαίτερος τύπος ποὺ θὰ συμβολίση τὴ χρονικότητα. Τὸ πνεῦμα, ἡ συνείδηση, εἶναι ἐδῶ ἀκόμα δεμένη μὲ τὰ πράγματα, δὲν ἔχει ἀκόμα πραγματοποιήσει μέσα της τὸ χωρισμὸ ἀπὸ τὰ πράγματα.

Λέξη καὶ πράγματα ἀποτελοῦν ἀχώριστη ἑνότητα. Ἡ γλῶσσα εἶναι σύμφυτη καὶ σχεδὸν ἰσότιμη μὲ τὴ φυσικὴ πραγματικότητα τοῦ κόσμου. Ὅπως ὁ ἄνθρωπος ζῆ μέσα στὰ φυσικὰ φαινόμενα, τὸ ἴδιο αἰσθάνεται ὅτι εἶναι καὶ μέσα στὴ γλῶσσα. Ἡ λέξη δὲν τοῦ εἶναι συνειδητὴ ὡς σύμβολο, ἀλλὰ τὴν βλέπει ὡς ἕνα κομμάτι τοῦ κόσμου. Ἡ κατονομασία καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν πραγμάτων μὲ λέξεις γίνονται, ἀλλὰ συντελοῦνται ὡς φυσικὰ γεγονότα, ἐνῶ κατὰ βάθος εἶναι ψυχικὰ καὶ πνευματικά. Στὴ μυθικὴ μάλιστα ἐποχή, ὅπου ὅλα πλέκονται μέσα στὸν παντοδύναμο καὶ μονολιθικὸ τρόπο τοῦ μύθου, ὁ ἄνθρωπος δὲν χωρίζει καθόλου τὴ λέξη ἀπὸ τὸ πρᾶγμα. Ὁ ἄνθρωπος πιστεύει, ὅτι ἡ λέξη καὶ ἡ κατοχή της τοῦ δίνει μαγικὴ δύναμη καὶ ἐξουσία. Τὰ πράγματα τὰ ἐξουσιάζει κανεὶς μαζὶ μὲ τὴ λέξη. Ὅλη ἡ μαγεία τῶν λέξεων καὶ τῶν πραγμάτων στηρίζεται σ' αὐτὴν τὴν προϋπόθεση, ὅτι δηλαδὴ τὰ πράγματα καὶ τὰ ὀνόματά τους ἀποτελοῦν μία πραγματικότητα, ὅτι εἶναι σύμφυτα. Ὅ,τι εἶναι ἡ λέξη, τὸ ἴδιο καὶ τὰ πράγματα. Τὰ διακριτικὰ γνωρίσματα τῆς πρώτης εἶναι καὶ διακριτικὰ γνωρίσματα τῶν δευτέρων. Εἶναι ἡ λέξη ἀπόλυτα συγχωνευμένη μὲ τὰ πράγματα.

Τί εἶναι καὶ τί σημαίνει ἡ γλῶσσα, ὁ ἄνθρωπος σ' αὐτὴν τὴν προφιλοσοφικὴ ἐποχὴ τῆς ἱστορίας του δὲν τὰ αἰσθάνεται ὡς προβλήματα, οὔτε φαντάζεται κἂν τὸ πραγματικὸ αἴτιο τῆς γλώσσας, δηλαδὴ τὴν αὐτενέργεια τοῦ πνεύματός του. Δὲν πραγματοποιεῖ καθόλου τὴ σκέψη, ὅτι καὶ ἡ γλῶσσα εἶναι ἔργο τῆς τάσης του πρὸς τὴν ἐλευθερία καὶ πηγάζει ἀπὸ τὴν αὐτενέργειά του, οὔτε ὅτι μ' αὐτὴν τὴ δύναμη ὑψώνεται πέρα ἀπὸ τὰ αἰσθήματά του. Σ' αὐτὴν τὴν περίοδο τῆς ἱστορίας του νοιώθει καὶ τὴ γλῶσσα ὡς αὐθύπαρκτη φυσικὴ ἐνέργεια τοῦ κόσμου, ὅμοια μὲ τὰ φυσικὰ γεγονότα ποὺ τὸν περιβάλλουν.

Μόνον μὲ τὴν αὐτοσυνείδηση ποὺ ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, σιγὰ-σιγά, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ἀρχίζει ἡ λέξη νὰ παύη νὰ εἶναι μαγικὸς τύπος. Μόνον ἔπειτα ἀπὸ μεγάλον ἀγῶνα ἀποχωρίζεται ἡ λέξη ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ γίνεται ὅ,τι πραγματικὰ εἶναι, δηλαδὴ σύμβολο. Τοῦτο σημαίνει, ὅτι ἡ γλῶσσα χωρίζεται ἐδῶ ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ λαβαίνει δική της ὀντότητα καὶ ἑνότητα, δηλαδὴ ἡ γλῶσσα γίνεται στὸν ἄνθρωπο συνειδητὴ ὡς ἐλεύθερη ἐνέργειά του. Ἀπὸ τὰ κείμενα τῶν παλαιῶν θρησκειῶν, π.χ. τῆς ἰνδικῆς, βλέπομε τὴ μαγικὴ δύναμη ποὺ εἶχε κατὰ τὴν πίστη τῶν ἀνθρώπων ἄλλοτε ἡ γλῶσσα. Καὶ ἡ δύναμη αὐτὴ εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ κύρια κίνητρα τῆς θρησκείας. Μὲ τὴν ἅγια, ἱερὴ λέξη, ποὺ τὴν χειρίζεται ὁ ἱερέας, δηλαδὴ ὁ γνώστης, ἐξουσιάζει τὰ πάντα, καὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὶς ἄλλες δυνάμεις.

Ἀκόμα καὶ ἡ ἔννοια τοῦ λόγου, ὅπως ἀρχίζει νὰ τὴν μορφώνη ἡ πρώτη ἑλληνικὴ φιλοσοφία, δηλαδὴ ἡ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἰώνων φιλοσόφων, εἶναι συνυφασμένη μὲ τὴ μυθικὴ ἀντίληψη τῆς γλώσσας. Λόγος καὶ γλῶσσα καὶ ἐδῶ σιγὰ-σιγὰ χωρίζονται. Ἔτσι εἶναι κατὰ τὸν Ἡράκλειτο ὁ λόγος ὁ κυβερνήτης τοῦ παντός. Τὸν ἴδιο τὸ λόγο δὲν τὸν ἐδημιούργησε οὔτε θεὸς οὔτε ἄνθρωπος κανείς, ἀλλὰ ἦτανε πάντα καὶ εἶναι καὶ θὰ εἶναι. Πρώτη φορὰ συλλαμβάνεται ἐδῶ ἡ ἀδιάπτωτη νομοτέλεια τοῦ κόσμου καὶ ὑψώνεται ἐναντίον τῆς μυθικῆς εἰκόνας τοῦ κόσμου. Ὁ κόσμος δὲν εἶναι τώρα ἕνα παιχνίδι δαιμονίων δυνάμεων, ἀλλὰ ὑπόκειται στὴν ἀναγκαιότητα τοῦ λόγου, στὰ μέτρα τοῦ λόγου. Ὁ ἕνας αὐτὸς νόμος, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει καὶ δεσπόζει μέσα στὴ φύση, πρέπει νὰ ἐκφρασθῆ καὶ μὲ τὴ γλῶσσα. Τὸ εἶναι τοῦ κόσμου πρέπει νὰ τὸ ἰδοῦμε ἐνιαῖα ὡς ζωντανὸ σύνολο, νὰ μὴ μείνωμε στὰ κομμάτια. Καὶ ἡ γλῶσσα ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος παρουσιάζει μία μερική, τυχαία, καὶ μία λογική, γενικὴ ὄψη τοῦ κόσμου. Ἂν δηλαδὴ πάρωμε κάθε λέξη χωριστά, παρατηροῦμε ὅτι περιορίζει τὸ ἀντικείμενό της, καὶ μ' αὐτὸν τὸν περιορισμὸ κάπως τὸ νοθεύει. Ἡ χωριστὴ λέξη, τὰ πιὸ πολλὰ γνωρίσματα τοῦ ἀντικειμένου τὰ ἀφήνει ἀδήλωτα, ἀνεπισήμαντα, ἐλάχιστα μόνον φανερώνει. Μὲ τὴ χωριστὴ λέξη γενικὰ ἀποχωρίζομε κάτι, ἕνα ἀντικείμενο ἢ φαινόμενο, ἀπὸ τὴν ὁλότητα τοῦ κόσμου, τοῦ γίγνεσθαι, καὶ τὸ κρατᾶμε χωριστὰ στὸ νοῦ μας.

Ἡ γλῶσσα ὅμως δὲν εἶναι ἁπλῶς πολλές, χωριστὲς λέξεις, οὔτε ἄθροισμα λέξεων, ἀλλὰ ἔμψυχη ὁλότητα, ὅπου μέσα κάθε λέξη καὶ κάθε θέση εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὴν ἀντίθετη λέξη καὶ θέση, τὸ κάθε νόημα μὲ τὸ ἀντινόημά του. Ἡ γλῶσσα εἶναι κατὰ βάθος πνευματικὴ σύνθεση, ἔμψυχη ὁλότητα, ἡ ὁποία ὁμοιάζει, ἀντιστοιχεῖ μὲ τὴ σύνθεση καὶ ἁρμονία τοῦ κόσμου.

Ὅπως ὁ κόσμος εἶναι ἕνας, ἀλλὰ σὲ διαφορὰ αἰώνια μὲ τὸν ἑαυτό του, ὅμοια πρέπει καὶ ἡ γλῶσσα νὰ κρατάη τὴν ἔμψυχη ἑνότητά της παρ' ὅλες τὶς διαφορές, θέσεις καὶ ἀντιθέσεις ποὺ κλείνει μέσα της.

Ἐπίσης τὸ πολυσήμαντο νόημα ποὺ ἔχει πολλὲς φορὲς ἡ λέξη, καὶ σχεδὸν οἱ περισσότερες τὸ ἔχουν, δείχνει πῶς πρέπει νὰ τὴν κατανοήσωμε. Δὲν εἶναι τοῦτο ἔλλειψη, ἀδυναμία τῆς γλώσσας, ἀλλὰ ἐκφραστική, θετικὴ δύναμη, γιατὶ ἔτσι μᾶς ἑνώνει ἡ λέξη ταυτόχρονα πρὸς πολλὰ σημεῖα, ἀφοῦ ἀνοίγει ἡ ἴδια διαστήματα πρὸς διάφορα νοήματα. Φαίνεται μ' αὐτὸ ὅτι τὰ ὅρια τῆς λέξης δὲν εἶναι ἀμετακίνητα, ἀλλὰ ρευστὰ κάπως, ὅπως καὶ τὰ ὅρια τῶν πραγμάτων καὶ τῶν φαινομένων. Λόγος τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ἡ γλῶσσα, καὶ λόγος τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ἡ ἐσωτερικὴ διαλεκτικὴ τοῦ σύμπαντος, ἔρχονται ἔτσι σὲ μία σχέση.

Τοῦτο λοιπὸν εἶναι ἡ πεποίθηση τοῦ Ἡρακλείτου: ὅποιος θέλει νὰ μιλήση λογικά, διαλεκτικά, ἀληθινά, δὲν πρέπει νὰ μείνη, νὰ σταματήση στὸ χώρισμα τῶν λέξεων καὶ στὸ μονοσήμαντο ὁρισμὸ τῶν νοημάτων, ἀλλὰ πρέπει νὰ προχωρῆ πάρα πέρα καὶ νὰ ζητήση νὰ συλλάβη τὴ σύνθετη ἔννοια τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ κόσμου. Τοῦτο εἶναι τὸ κοινὸν καὶ τὸ θεῖον. Μόνον ὅταν νοήσωμε μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο τὸ νόημα καὶ τὸ ἀντινόημα τῶν λέξεων καὶ τῶν κρίσεων, μόνον τότε μπορεῖ ἡ λέξη νὰ γίνη ὁδηγὸς καὶ μέτρο γιὰ τὴ γνώση. Κόσμος, λόγος καὶ γλῶσσα εἶναι τρεῖς κύκλοι ποὺ ὁ ἕνας τείνει νὰ καλύψη τὸν ἄλλον. Ὁ λόγος εἶναι ἐσωτερικὸς μέσα στὸν κόσμο, κι αὐτὸν ἔρχεται ὁ ἄνθρωπος νὰ συλλάβη μὲ τὴ γλῶσσα.

Ἡ πρωτοτυπία ὅμως αὐτὴ τοῦ Ἡρακλείτου χάνεται ὕστερα μέσα στοὺς ὀπαδοὺς τῆς φιλοσοφίας του, οἱ ὁποῖοι ἀρχίζουν νὰ βλέπουν τὴ γλῶσσα τυπικά. Ὅπως εἴδαμε, ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου τείνει, κατὰ τὸν Ἡράκλειτο, νὰ συμπέση μὲ τὸ λόγο τοῦ κόσμου. Ἐδῶ τώρα στοὺς ὀπαδοὺς τοῦ Ἡρακλείτου ὁ ἕνας λόγος χωρίζεται ἐντελῶς ἀπὸ τὸν ἄλλον.

Τὸ ἐρώτημα ποὺ τίθεται τώρα ἐδῶ μὲ σφοδρότητα ἐριστικὴ εἶναι, ἂν ἡ γλῶσσα εἶναι φύσει ἢ θέσει. Ἂν δηλαδὴ ὑπάρχει φυσικὴ σχέση ἀνάμεσα γλώσσας καὶ πραγμάτων ἢ μόνον συμβατική. Ὑπάρχει μέσα στὴν ἴδια τὴ λέξη τὸ Εἶναι τῶν πραγμάτων ἢ ἄλλο εἶναι αὐτὸ καὶ ἄλλο ἡ λέξη, ἡ ὁποία μόνο συμβατικὰ ἔρχεται κοντά του; Ἂν ἡ λέξη εἶναι αὐθαίρετη κατασκευὴ τοῦ πρώτου ὀνοματοθέτη, τοῦτο δὲν κλονίζει τότε τὴν ἀντικειμενικότητα τῶν νοημάτων καὶ τῶν σκέψεών μας; Ἀπὸ τὸ τελευταῖο ἐρώτημα ἡ σοφιστικὴ ἐδανείσθηκε τὰ καλύτερά της ὅπλα γιὰ νὰ ὑποστηρίξη τὴ σχετικότητα τῆς γνώσης καὶ νὰ θέση τὸ δόγμα της «χρημάτων ἁπάντων μέτρον ἄνθρωπος».

Ὁ κόσμος τῆς γλώσσας εἶναι ἀνάμεσα τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου. Ἀνάμεσα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν πραγμάτων. Ἐδῶ ἀκριβῶς τοποθετεῖ τὸν ἑαυτό της καὶ ἡ σοφιστικὴ θεωρία καὶ ἀπ' ἐδῶ ἀντλεῖ τὰ ἐπιχειρήματά της, γιὰ νὰ χτυπήση τὴν ἀντικειμενικότητα καὶ τὸ γενικὸ κῦρος τῆς γνώσης καὶ τῆς λογικῆς. Μία ἀπίθανη αὐθαιρεσία ἀνοίγεται τώρα ἀπὸ τὴ σοφιστική, ἕνα ἀτερμάτιστο παιχνίδι μὲ τὰ πράγματα καὶ τὰ ὀνόματα. Τὸ

πολυσήμαντο τῶν λέξεων, ποὺ ἦταν κατὰ τὸν Ἡράκλειτο βοηθητικό, τοῦτο γίνεται τώρα στὰ χέρια τῆς σοφιστικῆς μεγάλο κακό, γιατὶ ἀπ' αὐτὸ πιάσθηκε ἡ σοφιστικὴ γιὰ νὰ διασείση καὶ ν' ἀναμοχλεύση τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ λόγου, τῆς ἐπιστήμης, τῆς πολιτείας καὶ τῶν θεῶν. Γιὰ τοῦτο εἶναι εὐνόητο, ὅτι ὁ Σωκράτης, ὁ ὁποῖος ὠρθώθηκε ἐναντίον τῆς σοφιστικῆς, ζητάει ὁριστικὴ καὶ μονοσήμαντη ἔννοια τοῦ ὄντος.

Τὴν ἔννοια ὅμως αὐτὴν δὲν τὴν δέχεται ὁ Σωκράτης ὡς δεδομένη οὔτε μέσα στὴ λέξη, οὔτε μέσα στὰ πράγματα, ἀλλὰ εἶναι γι' αὐτὸν αἴτημα λογικό, πρὸς τὸ ὁποῖον τείνει ὁ νοῦς, καὶ πρὸς αὐτὴν πρέπει νὰ τείνη καὶ ἡ ἴδια ἡ λέξη ὡς σύμβολο. Μὲ τὸ ἁπλό του ἐρώτημα «τί ἐστίν;» ὁ Σωκράτης ζητάει τὴν ἑνότητα τοῦ νοήματος ποὺ κρύβει ἡ λέξη. Τί ἐστὶ δίκαιον, τί καλόν, τί ἀγαθόν, ὅλα αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα τοῦ Σωκράτη ἀνοίγουν τὴν ἔρευνα τὴ λογικὴ γιὰ τὴν ἔννοια. Ἡ ἔννοια πρέπει νὰ εἶναι κάτι σταθερό, νὰ ἔχη μέσα της ταυτότητα, καὶ νὰ εἶναι λογικῶς καθαρή. Ἡ ἴδια ἡ λέξη δὲν ἔχει μέσα της τὴν ἔννοια, ἀλλὰ μᾶς καλεῖ καὶ ἡ λέξη νὰ προχωρήσωμε μαζί της πρὸς τὴν ἔννοια. Εἶναι ἡ λέξη τώρα ἕνα νεῦμα ποὺ μᾶς δείχνει τὸ δρόμο πρὸς τὴν ἔννοια. Πίσω καὶ πέρα ἀπὸ τὴ ρευστὴ καὶ ἀόριστη μορφὴ τῆς λέξης πρέπει νὰ ζητήσωμε νὰ βροῦμε τὸ εἶδος, τὴν ἔννοια, τὸν ὅρο, δηλαδὴ τὸ σταθερὸ νόημα τοῦ λόγου. Ἡ ἔννοια αὐτή, τὸ εἶδος, θεμελιώνει, δένει δηλαδὴ λογικὰ καὶ τὴν ὁμιλία καὶ τὴ σκέψη μας. Ἂν δὲν εἴχαμε τὴν ἔννοια, τὸ νοητὸ εἶδος, οὔτε ὁμιλία θὰ εἴχαμε οὔτε σκέψη.

Ὁ Πλάτων προϋποθέτει αὐτὴν τὴν σωκρατικὴ ἔννοια, ἀλλὰ προχωρεῖ βαθύτερα ἀκόμα. Στὴ νεότητά του ἦταν μαθητὴς τοῦ Κρατύλου, ὁ ὁποῖος ἔβλεπε μέσα στὶς λέξεις τὰ πραγματικὰ καὶ γνήσια γνωριστικὰ ὄργανα ποὺ ἐκφράζουν τὴν ἴδια τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος ἰσχυρίζεται, ὅτι ἡ ὁλότητα τῆς γλώσσας πρέπει νὰ συμπέση μὲ τὴν ὁλότητα τοῦ νοήματος ποὺ ἔχει τὸ σύμπαν, δηλαδὴ μὲ τὸν ἐσωτερικό του λόγο, ὁ Κρατύλος συνταυτίζει τὴ χωριστὴ λέξη μὲ τὸ νόημά της. Ἡ γλῶσσα, κατ' αὐτόν, ἔχει φυσικὴ ὁμοιότητα μὲ τὰ πράγματα καὶ εἶναι σχηματισμένη τυπικὰ καὶ οὐσιαστικὰ σύμφωνα μ' αὐτά.

Ὁ Πλάτων, ὅπως ἀμφισβήτησε ἀπέναντι τῆς σοφιστικῆς ὅτι ἡ γλῶσσα καὶ ἡ λέξη εἶναι ὁλωσδιόλου αὐθαίρετες, ἔτσι ἀμφισβητεῖ τώρα ἀπέναντι τοῦ Κρατύλου ὅτι ἡ λέξη εἶναι φύσει ἀληθινή. Ὅτι ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι φύσει, ἀλλὰ θέσει, τοῦτο φαίνεται ἤδη ἀπὸ τὸ γεγονός, ὅτι δὲν ὑπάρχει μόνον μία γλῶσσα, ἀλλὰ πολλές, καὶ στὶς πολλὲς γλῶσσες κάθε ὄνομα εἶναι διάφορο γιὰ τὸ ἴδιο πρᾶγμα, δηλαδὴ κάθε ὄνομα ἀποτελεῖται ἀπὸ διαφορετικὸ ἦχο. Τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ὁ Πλάτων καταλύει κάθε σχέση ἀνάμεσα στὴ λέξη καὶ τὴ γνώση. Καταργεῖ μόνον τὴ σχέση τῆς φυσικῆς ὁμοιότητας, ποὺ εἶναι ἀστήριχτη, γιὰ νὰ τονίση περισσότερο τὴν ὀργανική της σχέση. Ἡ λέξη εἶναι ὄργανο, δὲν εἶναι ὅμοια μὲ τὸ νόημά της. Ἡ λέξη εἶναι θνητὴ

καὶ φθαρτή, τὸ νόημά της εἶναι ἀθάνατο καὶ ἄφθαρτο. Ὑπάρχει μία βαθύτερη σχέση ποὺ συνδέει τὴ λέξη μὲ τὸ νόημα, μὲ τὴν ἔννοια. Ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὁλότελα συμβατικὴ τῆς σοφιστικῆς, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν αὐθαιρεσία, οὔτε ἡ φυσικὴ ὁμοιότητα τοῦ Κρατύλου, ἡ ὁποία εἶναι παράλογη. Ἡ σχέση αὐτὴ εἶναι ἔμμεση. Ἡ λέξη τώρα γίνεται ὄργανο τῶν πραγμάτων καὶ τῶν νοημάτων.

Γιὰ τὴ γνώση μας καὶ τὴν οἰκοδόμησή της ἔχει ἡ λέξη ἰδιαίτερη ἀξία. Αὐτὴν τὴν ἀξία τὴ μεγαλώνει τώρα ἡ διαλεκτική, γιατὶ ἡ διαλεκτικὴ ξεκινάει ἀπὸ τὸ σχετικὸ περιεχόμενο τῆς λέξης, τὴν λαβαίνει ὡς ἁπλῆ ἀφετηρία, γιὰ νὰ προχωρήση στὸ ἴδωμα τοῦ νοήματος. Τὸ ἴδωμα τοῦτο εἶναι ἐσωτερικό, λογικό, καὶ ἡ λέξη εἶναι μόνον ὑλικὸ ὄργανο. Τώρα ἡ διαλεκτικὴ γυρίζει καὶ ἀνοίγει ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ σχετικοῦ περιεχομένου τῆς λέξης, ὁ φιλόσοφος θέλει νὰ ὑψώση τὴν ἔννοια τῆς λέξης σὲ ἀπόλυτη ὁριστικότητα. Ζητάει τὸ νόημα καθ' ἑαυτό, τὸ αἰώνιο πλήρωμα τοῦ νοῦ. Τοῦτο εἶναι ἡ ἰδέα. Οἱ λέξεις τὸν ὑπηρετοῦν γιὰ νὰ ἀνεβῆ στὴ βεβαιότητα τῶν ἰδεῶν, τῶν αἰωνίων ἀρχῶν.

Οἱ λέξεις εἶναι ἁπλᾶ σημάδια γιὰ τὰ πράγματα καὶ γιὰ τὰ νοήματα. Τὰ σημάδια ὅμως αὐτὰ εἶναι γενικῶς καθιερωμένα ἀπὸ κάθε γλῶσσα καὶ συνεπῶς δὲν εἶναι αὐθαίρετα, ἀτομικὰ κατασκευάσματα. Μὲ τὶς ἁπλὲς ὅμως καὶ μεμονωμένες λέξεις δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐκφράσωμε συντεταγμένα νοήματα. Τοῦτο γίνεται μὲ τὶς προτάσεις. Ἡ πρόταση εἶναι στὴ σύνθεσή της λόγος, δηλαδὴ λογικὰ συντεταγμένο σύμπλεγμα λέξεων, ποὺ ὅλες μαζὶ ἐκφράζουν ἕνα νόημα. Αὐτὴ ἡ σύνθεση τῶν λέξεων ποὺ ἀποτελεῖ τὸν λόγο, θέλει νὰ ἐκφράση τὴν οὐσία τοῦ ἀντικειμένου τῆς γνώσεως, τὴν ὁποίαν ὁ νοῦς θεάζεται. Ἔτσι ὁ λόγος ἐμφανίζεται συγχρόνως ὡς οὐσία τῶν πραγμάτων, τοῦ κόσμου, καὶ ὡς γλῶσσα ἔχει διπλῆ ἔννοια. Ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ὑπάρχει ἡ θέα τῶν ἀντικειμένων, τὸ εἶδος, ἡ μορφή, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος ὑπάρχει ἡ γλῶσσα, ἡ ὁποία ζητεῖ νὰ τὰ ἐκφράση. Ἡ γλῶσσα εἶναι τόσο σύνθετη ὅσο καὶ ἡ σκέψη, καὶ εἶναι ἐξ ἀρχῆς φαινόμενο συνθετικό, ὅπως ἀκριβῶς καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου.

Καὶ αὐτὸ εἶναι πολὺ ἁπλὸ γιὰ νὰ τὸ καταλάβη κανείς. Ὁ ἄνθρωπος δὲν ἀρχίζει πρῶτα μὲ λέξεις, ἀλλὰ μὲ φράσεις. Γίνεται δηλαδὴ καὶ στὴ γλῶσσα ὅ,τι γίνεται στὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως μέσα στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ὑπάρχουν πάντοτε σύνολα ἀπὸ αἰσθήματα καὶ παραστάσεις, ἔτσι καὶ κατὰ τὴν ὁμιλία τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴ χρήση τῆς γλώσσας, ὑπάρχουν σύνθετα γλωσσικὰ φαινόμενα, φράσεις καὶ ὄχι ἁπλὲς λέξεις. Καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος μεταχειρίζεται μιὰ λέξη, γιὰ νὰ σημάνη μὲ τὴν ὁμιλία του κάτι, ὅπως τοῦτο συμβαίνει στὸ παιδὶ ποὺ πρωτομαθαίνει τὴ γλῶσσα, καὶ τότε πρόκειται γιὰ σύνολο, γιὰ μιὰ ἑνότητα, ἑνιαία εἰκόνα, ποὺ θέλει νὰ ἐκφράση.

Ὅ,τι ὅμως εἰδικῶς θέλομε ἐμεῖς ἐδῶ νὰ γίνη νοητό, εἶναι τοῦτο: ὅταν ἀναλύωμε τὸ ἀντικειμενικὸ δημιούργημα τοῦ ἀνθρώπου, τὴ γλῶσσα, εἴμεθα ἐμμέσως ἀναγκασμένοι νὰ ἀναλύσωμε καὶ τὸ ὑποκείμενο, δηλαδὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλιῶς δὲν θὰ φθάναμε ποτὲ στὴν πραγματικὴ κατανόηση τῆς γλώσσας. Καταφαίνεται δηλαδὴ καὶ στὸ κεφάλαιο τῆς γλώσσας ὁ νόμος τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ὅτι εὑρίσκει κανεὶς πάντοτε τὸ ὑποκείμενο μέσα στὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ ἀντικείμενο μέσα στὸ ὑποκείμενο.

Ὁ τρόπος π.χ. μὲ τὸν ὁποῖο ἐκφράζει μιὰ γλῶσσα τὸν χρόνο μᾶς ὁδηγεῖ στὸ νὰ καταλάβωμε σὲ ποιὸ σημεῖο εὑρίσκεται τὸ ὑποκείμενο τῆς γλώσσας, ὁ λαὸς ποὺ ὁμιλεῖ τὴν γλῶσσα αὐτήν. Μᾶς δείχνει τὸ βαθμὸ τῆς πνευματικῆς ἀναπτύξεως τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Τὸ γεγονὸς π.χ. ὅτι ἡ γλῶσσα πολλῶν Νέγρων ἐκφράζει τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν μὲ τὴν ἴδια λέξη, ὀφείλεται στὸ ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ θεωροῦν τὸ χρόνο ὡς πρᾶγμα, ὡς ὑλικὸ ἀντικείμενο καὶ δὲν ἔχουν ἀκόμη φθάσει στὴ γνώση ὅτι ὁ χρόνος εἶναι ἐσωτερικὸ γεγονὸς τοῦ ὑποκειμένου καὶ δὲν εἶναι ὑλικὸ ἀντικείμενο. Γιὰ τοὺς ἀνθρώπους αὐτοὺς ὑπάρχει μόνο τὸ «σήμερα» καὶ τὸ «ὄχι σήμερα». Ἂν δὲ τὸ «ὄχι σήμερα» σημαίνη χθὲς ἢ αὔριο, τοῦτο εἶναι σ' αὐτοὺς ἀδιάφορο, διότι γιὰ νὰ χωρίσουν τὸ ἕνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, θὰ ἔπρεπε ὄχι νὰ ἔχουν ἁπλῶς τὸ συναίσθημα τοῦ χρόνου, ἀλλὰ νὰ ἔχουν φθάσει καὶ σὲ θεωρητικὴ σύλληψη τῆς ἐννοίας τοῦ χρόνου.

Εἶναι λοιπὸν φανερὸ ὅτι γενικῶς ἡ ἀντικειμενικὴ μορφὴ τῆς γλώσσας συμβαδίζει μὲ τὴν ἐσωτερικὴ ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπου. Τὴ γλῶσσα δὲν πρέπει νὰ τὴ θεωροῦμε ὡς ἕνα ὄργανο, μὲ τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζομε μιὰ πραγματικότητα ποὺ εἶναι καὶ ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτό, ἀλλὰ ὡς μία μορφὴ μὲ τὴν ὁποία κατέχομε τὴν πραγματικότητα. Ἡ πραγματικότης λοιπὸν δὲν εἶναι αὐτὴ καθ' ἑαυτήν, τὴν ὁποίαν συλλαμβάνομε μὲ τὴ γλῶσσα καὶ μὲ τὴ σκέψη, ποὺ παρακολουθεῖ τὴ γλῶσσα, ἀλλὰ εἶναι μιὰ πραγματικότητα ποὺ μορφώνεται, διαμορφώνεται μὲ τὴ γλῶσσα καὶ μὲ τὴ σκέψη.

Μόνο ἂν ἀποσπασθοῦμε ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἀντίληψη ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἕτοιμη καὶ χωριστὴ ἀπὸ μᾶς πραγματικότης καὶ μόνο ἂν στρέψωμε τὴν προσοχή μας ἐκεῖ, ὅπου σχηματίζεται γιὰ μᾶς ὅ,τι ὀνομάζομε πραγματικότητα, δηλαδὴ μέσα μας, μόνον τότε ἀποκτοῦμε ἀληθινὴ εἰκόνα τοῦ πῶς συντελεῖται ὅ,τι ὀνομάζομε κόσμο καὶ πραγματικότητα. Γιὰ νὰ καταλάβωμε τὸν ἑαυτό μας καὶ τὸν κόσμο πρέπει νὰ συνειδητοποιήσωμε ἅπαξ καὶ διὰ παντὸς ὅτι ἡ πραγματικότης, κάθε πραγματικότης μᾶς γίνεται γνωστὴ καὶ προσιτὴ ἀποκλειστικῶς καὶ μόνον ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἐσωτερικῆς ψυχοφυσικῆς διαδικασίας. Ἡ στροφὴ τῆς προσοχῆς μας πρὸς τὸ ἐσωτερικὸ ἐργαστήρι, ὅπου σχηματίζονται ἕνα-ἕνα τὰ συστατικὰ τῆς εἰκόνας μας γιὰ τὸν κόσμο καὶ τὴν πραγματικότητα, μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ ἀέναο γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, μιὰ ἀπειρία ἀπὸ γεγονότα, ὅπου κερδίζομε μὲ πολὺ πνευμα-

τικὸ ἀγῶνα τὰ στοιχεῖα τοῦ Εἶναι. Δὲν πρέπει νὰ ζητοῦμε ἢ μᾶλλον νὰ τοποθετοῦμε τὸ «πάντα ρεῖ» ἔξω ἀπὸ μᾶς, ἀλλὰ μέσα μας. Ἀπὸ μέσα μας εἶναι ποὺ διαβαίνει τὸ αἰώνιο ρεῦμα, ἡ αἰώνια ροή, μὲ τὴ σειρὰ τῶν μορφῶν καὶ τῶν σχηματισμῶν, ποὺ τώρα εἶναι καὶ ἔπειτα δὲν εἶναι. Ἂν κανεὶς συνειδητοποιήση μέσα του, στὸ ἐσωτερικό του, αὐτὸ τὸ αἰώνιο γίγνεσθαι, τότε θὰ καταλάβη ὅτι ἡ ποικιλία καὶ ὁ πλοῦτος αὐτὸς τῶν φαινομένων δὲν ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ του κανένα μέσο γιὰ νὰ ἀντικειμενοποιηθῆ, νὰ ἔλθη στὸ φῶς τοῦ συνειδέναι. Τὸ ἴδιο δηλαδὴ τὸ γίγνεσθαι δὲν ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ του κανένα τρόπο νὰ ἐκφράση τὸ τί εἶναι, δὲν ἔχει καμμιὰ γλῶσσα γιὰ νὰ ἀνακοινώση τὸ Εἶναι του.

Ἀντίθετα ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη — καὶ εἶναι ἡ ἀνάγκη βαθύτατα πνευματικὴ — ἀλλὰ ἔχει καὶ τὴν ἱκανότητα νὰ ἀπελευθερωθῆ ἀπὸ αὐτὴ τὴν αἰώνια ροὴ μέσα του καὶ νὰ δώση, ὅσο γίνεται, μορφὴ σ' αὐτὴ τὴ βουβὴ κατάσταση ποὺ ἔρχεται καὶ παρέρχεται. Καὶ ὁ πρῶτος λυτρωτὴς τοῦ ἀνθρώπου ἀπ' αὐτὴν τὴ βουβότητα τοῦ γίγνεσθαι εἶναι ἡ λέξη, ὁ λόγος, ἡ γλῶσσα. Αὐτὸ εἶναι τὸ ὄργανο μὲ τὸ ὁποῖο βάζει τάξη καὶ οἰκοδομεῖ αὐτὴν τὴν πραγματικότητα, δηλαδὴ ἀποκτᾶ τὴ γνώση της. Γι' αὐτὸ ἡ λέξη δὲν εἶναι ἔκφραση, ἀλλὰ δημιούργημα τῆς ἐσωτερικῆς του ζωῆς. Μὲ τὴ λέξη ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ἀποκτᾶ ἕνα καινούργιο περιεχόμενο. Τὰ ἄπειρα ψυχοφυσικὰ γεγονότα, ὁ κόσμος τῶν αἰσθημάτων καὶ τῶν συναισθημάτων, τῶν παραστάσεων καὶ τῶν συγκεκριμένων καταστάσεων μὲ τὴ γλωσσικὴ των ἔκφραση προσλαμβάνουν καινούργια μορφή. Δηλαδὴ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἐπιχειρεῖ μὲ τὴ γλῶσσα νὰ γίνη κύριος τοῦ ἄπειρου πλούτου τῶν ἐσωτερικῶν καταστάσεών του συμβαίνει μέσα του κάτι παράδοξο: ἐξαφανίζεται ἐκεῖνο ποὺ προσπαθεῖ νὰ συλλάβη καὶ στὴ θέση του παρουσιάζεται μιὰ πραγματικότητα ποὺ ἔχει νέα μορφή. Μὲ τὴ γλῶσσα δὲν ἐκφράζει ὁ ἄνθρωπος ἕνα Εἶναι, ἀλλὰ ἔχει μιὰ καινούργια μορφὴ τοῦ Εἶναι.

Εἶναι δύσκολο νὰ πραγματοποιήσωμε μέσα μας αὐτὴ τὴν ἀφαίρεση, γιὰ νὰ καταλάβωμε ὅτι μὲ τὴ γλῶσσα ὁ ἄνθρωπος δημιουργεῖ μιὰ καινούργια πραγματικότητα, ποὺ τὴ βάζει στὴ θέση τῆς ἁπλῆς αἰώνιας ροῆς, ποὺ διαβαίνει ἀπὸ μέσα του ὡς κόσμος. Ἀπὸ τὸ βουβὸ καὶ σκοτεινὸ στοιχεῖο, ποὺ σὰν μιὰ τρικυμιώδης θάλασσα κινεῖται μέσα στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, μὲ τὴ δημιουργία γλώσσας ὁ ἄνθρωπος εἶναι σὰν νὰ φθάνη σὲ στέρεο ἔδαφος, νὰ καταλήγη στὴν ξηρά. Ὅμως γιὰ νὰ δημιουργηθῆ ἡ γλῶσσα συμμετέχουν ὅλες οἱ αἰσθήσεις καὶ οἱ ψυχικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου, τὸ αἴσθημα, τὸ συναίσθημα καὶ ἡ παράσταση. Μὲ αὐτὲς ὅμως τὶς δυνάμεις εἰσέρχεται στὴ γλῶσσα ὅλο τὸ Εἶναι, δηλαδὴ προσλαμβάνει τὴ μορφὴ τῆς γλώσσας καὶ ἀντικειμενικοποιεῖται ὡς σταθερὸ οἰκοδόμημα.

Ἡ ἄμεση λοιπὸν συνείδηση τῆς πραγματικότητος, ἡ πρώτη ἀφὴ ποὺ ἔχει ἡ συνείδηση μὲ τὴν πραγματικότητα μετασχηματίζεται τώρα μὲ τὴ

γλῶσσα καὶ προσλαμβάνει ὡρισμένη καὶ σταθερὴ μορφή. Τοῦτο, δηλαδὴ ἡ διαδικασία αὐτή, δὲν γίνεται μονομιᾶς, ἀλλὰ χρειάζεται τόσον καιρὸ γιὰ νὰ γίνη, ὅσο χρειάζεται καὶ γιὰ νὰ τελειοποιηθῆ μιὰ γλῶσσα. Ἂν πάρωμε ὡς παράδειγμα τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γλῶσσα μὲ τὸν ἀπίθανο διαφορισμό της, ὁ ὁποῖος ἀντικατέστησε σιγὰ-σιγὰ τὴν βουβὴ ποικιλία τῶν ψυχοφυσικῶν καταστάσεων, ποὺ ἀποτελοῦσαν τὸ περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως προτοῦ διαμορφωθῆ ἡ γλῶσσα — μὲ ὅλους τοὺς τύπους της καὶ τὶς κλίσεις της —, εἶναι δυνατὸν νὰ συνειδητοποιήσωμε τὸ τεράστιο ἔργο ποὺ κάνει ὁ ἄνθρωπος γιὰ νὰ ἀντικειμενικοποιήση μὲ τὴ γλῶσσα τὶς ἐσωτερικές του καὶ πάντοτε ρευστὲς καταστάσεις.

Οἱ ἄπειρα περίπλοκες καταστάσεις τῆς ψυχικῆς μας ζωῆς — ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀναδύεται ἡ λέξη ὡς στερεὰ μορφὴ — ἀποτελοῦν τὸ περιεχόμενο ἢ μᾶλλον τὸ ρεῦμα, ποὺ διαβαίνει μέσα ἀπὸ τὴ συνείδησή μας καὶ κατ' οὐσίαν καμμία μορφὴ δὲν μπορεῖ νὰ τὸ συλλάβη. Ὅταν δίδωμε ἕνα ὄνομα, μιὰ λέξη σὲ ἕνα συναίσθημα ἢ σὲ μιὰ παράσταση, τότε δὲν προσθέτομε τίποτε, ἀλλὰ μᾶλλον ἀφαιροῦμε κάτι ἀπὸ αὐτά, δὲν τὰ πλησιάζομε ἀλλὰ μᾶλλον ἀπομακρυνόμαστε ἀπ' αὐτὰ τὰ ψυχικὰ γεγονότα. Μὲ ἄλλα λόγια δὲν τὰ πλουτίζομε, ἀλλὰ τὰ κάνομε φτωχότερα. Οὔτε μποροῦμε μὲ τὸ ὄνομα νὰ κρατήσωμε τὸ πρᾶγμα — τὸ ὁποῖον ἔχει ἤδη διαρρεύσει ἀπὸ τὴ συνείδησή μας — ἀλλὰ κρατοῦμε ὡς καθαρὸ στοιχεῖο μόνο τὴ λέξη καὶ τὴν κατάσταση τοῦ πράγματος, τῆς καταστάσεως μὲ τὴ λέξη. Τοῦτο βεβαίως μᾶς ὁδηγεῖ στὴν πεποίθηση, ὅτι στὸ λεκτικὸ χαρακτηρισμό, στὴν ὀνομασία, ἀντιστοιχοῦν πάντοτε ἀντικείμενα τῆς πραγματικότητος καὶ ὅτι συνεπῶς τὸ περιεχόμενο τῶν ὀνομάτων, τὸ νόημά των, εἶναι καθαρό. Ὅταν ὅμως καταλάβωμε πόσο παράλογο εἶναι νὰ ζητοῦμε κάτι στὸν ἔξω κόσμο ποὺ δὲν τὸ ἔχομε ζήσει μέσα μας, τότε συνειδητοποιοῦμε συνάμα ὅτι τὸ λεγόμενο περιεχόμενο τῆς λέξεως δὲν συνίσταται σὲ τίποτε ἄλλο παρὰ σὲ αἰσθήματα, συναισθήματα καὶ παραστάσεις. Τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν μποροῦμε μὲ τὴ γλῶσσα νὰ βγοῦμε ἔξω ἀπὸ τὸν κύκλο τοῦ ψυχικοῦ μας κόσμου.

Ἐπίσης πρέπει νὰ γνωρίζωμε ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι ἀνίκανη νὰ παραστήση ποτὲ τὰ ψυχοφυσικὰ φαινόμενα, ὅπου ἐπάνω στηρίζεται, αὐτούσια. Γιὰ νὰ καταλάβωμε τοῦτο δὲν χρειάζεται νὰ ἐξετάσωμε τὰ περίπλοκα ψυχικὰ μορφώματα — ὅπως εἶναι οἱ παραστάσεις — ἀλλὰ πρέπει νὰ σταματήσωμε στὰ ἁπλούστατα στοιχεῖα τῆς ψυχικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς. Ἔτσι τὸ αἴσθημα ποὺ ἔχομε γιὰ ἕνα χρῶμα δὲν ἔχει κατ' οὐσίαν καμμία ὁμοιότητα ἢ συγγένεια μὲ τὸ ὄνομά του, τὴ γλωσσική του μορφή. Ὅταν ὀνομάζω ἕνα αἴσθημα, τότε ἔχω μέσα μου δύο πράγματα: πρῶτον τὸ ὄνομα ὡς κάτι τὸ σταθερὸ — καὶ τοῦτο ἐντάσσεται μέσα στὸ ὑλικὸ τῆς γνώσεώς μου — καὶ δεύτερον τὸ πραγματικὸ βίωμα ποὺ λέγεται αἴσθημα. Τὸ βίωμα τοῦτο δὲν θίγεται, οὔτε παθαίνει τίποτε, ἐπειδὴ τὸ ὀνομάζω, ἂν καὶ ὅταν τὸ ὀνομάζω γίνεται

ἀντικείμενο τῆς γνώσεως· ὡς ψυχικὸ ὅμως βίωμα αὐτὸ καθ' αὑτὸ μένει ἀμετάβλητο καὶ εἶναι ὅπως ἦταν προτοῦ τὸ ὀνομάσω. Ἡ γλῶσσα εἶναι ἐκείνη ἡ ὁποία καθιστᾶ δυνατὴ τὴ σκέψη καὶ συνεπῶς δίδει στὸν ἄνθρωπο τὴ δυνατότητα νὰ ἐξουσιάση πνευματικῶς τὸν κόσμο, ἐνῶ τὸ ζῶο, ἐπειδὴ εἶναι ἄγλωσσο, εἶναι καὶ χωρὶς σκέψη.

Μὲ τὴν προσπάθεια αὐτὴν ἡ ἀξία τῆς γλώσσας εἶναι ἀνυπολόγιστη γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου. Ἐξ ἄλλου ὅμως δὲν πρέπει νὰ λησμονοῦμε ὅτι μὲ τὴ γλῶσσα τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα αὐτοδεσμεύεται, δηλαδὴ θέτει ὅρια, τὰ ὁποῖα ποτὲ δὲν μπορεῖ νὰ τὰ ξεπεράση. Ἡ μορφὴ ποὺ λέγεται γλῶσσα δὲν μᾶς ἐπιτρέπει ποτὲ νὰ ἐξουσιάσωμε τὴ ρέουσα ποικιλία, ἡ ὁποία εἶναι προσιτὴ στὴ συνείδησή μας προτοῦ ἀκόμα μιλήσωμε. Τὴν ἀπόσταση ποὺ δημιουργεῖ ἡ γλῶσσα ἀπὸ τὴ ρέουσα ποικιλία τῆς πραγματικότητος εἶναι δυνατὸν κάπως νὰ τὴν συνειδητοποιήσωμε, ἂν κατορθώσωμε ν' ἀνακαλέσωμε στὴ μνήμη μας τὰ πλούσια βιώματα τῆς παιδικῆς ἡλικίας, τὰ ὁποῖα τὰ ζούσαμε, ἀλλὰ δὲν μπορούσαμε νὰ ἐπιχειρήσωμε νὰ τὰ ἐκφράσωμε ἀκόμα μὲ τὴ γλῶσσα. Καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι δὲν μποροῦμε ν' ἀπομακρυνθοῦμε ἀπ' αὐτὴ τὴν πλούσια ἀλλὰ ἀνέκφραστη πραγματικότητα. Ἔτσι ἡ γλῶσσα, ἐνῶ εἶναι ἀπὸ τὸ ἕνα μέρος ἕνα ἀπόκτημα, σημαίνει συνάμα ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος καὶ μιὰ ἀπώλεια, γιατὶ μὲ τὸ ἀπόκτημα παραιτούμεθα ἀπὸ ἕναν πλοῦτο, ὁ ὁποῖος γεμίζει τὴ συνείδησή μας προτοῦ δοκιμάσωμε νὰ μιλήσωμε.

Ἐξ ἄλλου, ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἐποπτεύη, ἐπισκοπῆ τὴν πνευματική του ζωὴ καὶ συνειδητοποιῆ πῶς προχωρεῖ ἀπὸ τὰ αἰσθήματα στὶς παραστάσεις καὶ ἀπὸ αὐτὲς σχηματίζει ἔννοιες, μὲ τὶς ὁποῖες δουλεύει ἡ διάνοιά του, καὶ γιὰ νὰ φθάση στὴ γνώση ἀπορρίπτει ἀκόμη καὶ τὸ ποικίλο ἔνδυμα τῆς γλώσσας — ὅπως τοῦτο γίνεται στὰ Μαθηματικὰ — καὶ εἰσάγει ἕνα σύστημα σημείων, συμβόλων, τότε καταλαβαίνει πόσο μακριὰ εἶναι ἀπὸ τὰ πλάσματα ποὺ λέγονται ζῶα καὶ πόσο ὑψηλὸς εἶναι ὁ πνευματικός του προορισμός.

Τελειώνοντας πρέπει νὰ πῶ, πῶς παραμένει ἀναμφισβήτητο τὸ γεγονός, ὅτι ὁ ἄνθρωπος μὲ τὴν πνευματική του ἀνάπτυξη ἀπομακρύνει τὴ ρέουσα ποικιλία τῆς πραγματικότητος, ποὺ γεμίζει τὴ συνείδησή του ὡς βίωμα, καὶ ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ὅσο περισσότερο συλλαμβάνει τὴν πραγματικότητα μὲ τὴ διάνοιά του, τόσο περισσότερο ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴν πρωταρχὴ κάθε πραγματικότητος, ποὺ εἶναι τὸ βίωμα μέσα στὴ συνείδησή του. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ γλῶσσα καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση προσφέρουν στὸν ἄνθρωπο αὐτὸ ποὺ ὀνομάζομε δύναμη καὶ ἐλευθερία. Πνευματικὴ ἐλευθερία ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος ἐφ' ὅσον ἀποδεσμευθῆ ἀπὸ τὶς ἁπλὲς ἐντυπώσεις, ἀπὸ τὰ ἁπλᾶ βιώματα, καὶ τὰ μεταβάλλη σὲ ἀντικείμενα τῆς διανοητικῆς του ἐνεργείας καὶ ἐπεξεργασίας.

LE SENS DU LANGAGE

Résumé.

La langue en tant que lien entre le sensible et l'intelligible; la forme linguistique en tant qu'acte de différenciation de l'esprit; le mot en tant que symbole: ces trois idées constituent le point de départ de cette étude. Suit la remarque que l'acquisition de l'autoconnaissance, exploit de la pensée philosophique, a signalé la séparation entre la langue et les choses et le début de la conception de la langue comme mode de la liberté humaine. Abordant historiquement le problème du langage et de son sens, on insiste sur la pensée d'Héraclite, pour qui le langage, doué de vie, est en corrélation avec le Logos du monde, l'harmonie de l'univers.

Après avoir critiqué la position sophistique et retracé la thèse socratique du concept comme fondement logique du mot, on expose la théorie platonicienne du langage comme instrument des choses et du sens. Pour Platon, la proposition est un logos, un entrelacement rationnel de mots et exprime l'essence de l'objet de la connaissance, essence saisie par le nous. L'analyse du langage est nécessairement liée avec l'analyse de l'esprit humain, que le sujet est dans l'objet et vice versa. Exemple: la notion du temps et les mots signifiant la temporalité chez certains peuples. Cette thèse rejette la conception dogmatique de la réalité toute prête, séparée de l'esprit. Au niveau du connaître toute réalité résulte d'un processus intérieur psychophysique. Le devenir étant essentiellement dans l'homme même, le langage en est le premier libérateur; l'homme forme et exprime ce monde du devenir au moyen de la langue, il objectivise ses propres états toujours en mouvement, crée une nouvelle forme de l'Être. D'où aussi l'écart entre le dit et le vécu, dont la mémoire de la vie enfantine fournit la meilleure preuve.

Athènes J. N. Théodoracopoulos

ANDRÉ MERCIER, Berne

LA MENACE DES IDÉOLOGIES ET DU MYSTICISME EN FACE DE LA VÉRITABLE MÉTAPHYSIQUE*

Comme introduction au problème que je désire discuter ici, je me permettrai de raconter une petite anecdote qui m'est arrivée il y a quelques mois.

A la fin de l'année dernière, je me trouvais en Afrique dans la République populaire du Bénin — l'ancien Dahomey de la période coloniale — où avait lieu la réunion panafricaine de philosophie, la première de ce genre réunissant vraiment un grand nombre de philosophes venus de nombreux pays du Continent noir, que ce soient des francophones ou des anglophones selon les dénominations qui se sont établies depuis quelques années. Le Bénin, comme vous le savez peut-être, est soumis à un régime qui déclare ouvertement "faire la révolution" en se laissant guider par le "marxisme-léninisme". Dans la rue, tout y est calme; ce n'est pas une révolution violente. C'est la substitution de l'idéologie dite marxiste-léniniste à tout ce qui a constitué la manière de penser et d'agir au paravent: du fétichisme jusqu'à l'enseignement dans des écoles françaises souvent tenues par des ecclésiastiques, et des traditions bantoues jusqu'à l'administration coloniale dont on déclare journellement qu'elle était un impérialisme, un capitalisme et une exploitation de la population autochtone.

A cette réunion des philosophes africains, où seuls trois philosophes européens de l'Ouest et deux philosophes de l'Europe de l'Est ont été invités, le Président de la République du Bénin est venu en grande pompe, entouré d'une douzaine d'hommes armés jusqu'aux dents, et il y a fait un long discours en un français sans faute prononcé sans l'aide d'un manuscrit, dont la substance était la suivante: La philosophie est nécessaire pour fonder l'action, elle se formule inévitablement en idéologies, il y a de nos jours deux idéologies possibles: l'idéologie capitaliste-impérialiste et l'idéologie socialiste-marxiste-léniniste, et un régime quel qu'il soit doit choisir entre les deux; or l'impérialisme capitaliste est réactionnaire et il a conduit à

---

* Texte d'un exposé fait à la Societé Archéologique d'Athènes en 27.3.1979.

l'exploitation des peuples, donc il faut choisir la seconde des idéologies possibles. A la fin de son discours, le Président de la République s'est adressé à l'auditoire à peu près en ces termes: Si quelqu'un n'est pas d'accord, qu'il le dise à haute voix et prouve son point de vue. Personne n'a ouvert la bouche ... pas même moi qui, cependant, pensais et pense encore que le raisonnement utilisé par l'orateur pêchait par la base. Mais le Président s'adressait aux philosophes africains et non aux délégués présents tels que moi qui représentais le CIPSH, et la politesse internationale m'empêchait presque totalement de parler. Toutefois, il s'en est fallu de peu que je demande la parole.

De fait, à peine le Président parti et les débats repris selon le rythme habituel d'une réunion de ce genre, j'ai demandé la parole et j'ai expliqué à tous les philosophes africains réunis ceci: C'est un fait que la philosophie et plus particulièrement la métaphysique dégénère souvent en idéologies, et je mets idéologies au pluriel. Ainsi, la pensée de Platon a donné lieu au platonisme et plus particulièrement au néo-platonisme qui fleurissait non seulement à Alexandrie vers la fin de l'hellénisme mais de nouveau pendant la Renaissance; de même, la pensée de Descartes a donné lieu au cartésianisme, celle de Comte au positivisme et au néo-positivisme, celle de Marx au marxisme qui s'est prolongé dans le léninisme, et j'en passe de moins importantes. Mais il n'y a plus de platonisme ou de néo-platonisme en tant qu'idéologie; il n'y a plus de cartésianisme en tant qu'idéologie... Le néo-positivisme, qui était répandu au temps où je faisais mes études, est pratiquement disparu, et de même tous les -ismes s'effacent pour autant qu'ils sont des idéologies et nous pouvons penser avec de bonnes raisons qu'il en sera de même du marxisme-léninisme que je considère déjà comme une doctrine désuète qui date du 19e siècle et qui ne correspond plus aux aspirations de l'humanité contemporaine. Les idéologies meurent les unes après les autres. Mais cela ne veut pas dire qu'elles soient anodines, elles sont en un sens dangereuses principalement parce qu'elles remplacent la vraie pensée philosophique par une pseudo-pensée ou, si vous préférez, par une pensée pseudo-philosophique, au sens où ψευδῶς veut dire mensongèrement. Et, — ai-je conclu dans mon intervention à la Réunion panafricaine de philosophie, — le rôle de la philosophie par rapport aux idéologies n'est pas de créer des idéologies qui ne sont jamais que la dégénérescence de pensées authentiques, il consiste au contraire à critiquer les idéologies pour les extraire de la vraie pensée philosophique.

Personne n'a alors pris la parole pour contester mon argumentation. Et j'ai tout lieu de croire que mes propos ont été rapportés en haut lieu au Bénin.

Cette anecdote me paraît assez vivante pour justifier l'entreprise de vous parler d'une "menace des idéologies".

Mais, me demanderez-vous, pourquoi mêler le mysticisme à cette discussion, et pourquoi opposer ensemble idéologie et mysticisme à la métaphysique? Les raisons ne sont pas si cachées que cela pourrait paraître tout d'abord, et je vais tenter de vous les expliquer. Il est d'ailleurs commode de s'en référer à Platon pour les trouver, parce que Platon s'avère être l'exemple type à partir duquel ces choses se sont passées. Mais avant d'en arriver là, il serait utile de dire ce qu'il faut entendre, de nos jours, par métaphysique et la distinguer de deux choses: de la physique au sens d'une science générale positive et naturelle, et de la mystique au sens d'une connaissance qui, contrairement à d'autres connaissances, ne procède pas par jugement, bien qu'elle soit une connaissance véritable.

Tout le monde sait que le mot de métaphysique remonte à l'édition qu'Andronicos a préparée des oeuvres complètes d'Aristote, alors qu'Aristote ne prononce nulle part ce mot, censé recouvrir ce qu'il appelle quelquefois σοφία, plus souvent πρώτη φιλοσοφία et même ici et là θεολογία, pour ne rien dire de cette "science supérieure à laquelle toutes les autres sont soumises... et qui permet d'accéder au bien suprême, ... aux causes premières et aux principes premiers" (comme il est dit au Livre A, 1, 980 a), comme si tout pouvait être compris à partir des premiers principes et non inversement. Une telle conception de la métaphysique a eu cours pendant tout le moyen âge et même au début de la philosophie moderne où elle a culminé dans l'idée d'une *philosophia perennis* dont a parlé Leibniz.

Je ne crois pas que nous puissions, de nos jours, nous rattacher à cette métaphysique traditionnelle qui postule qu'il est possible d'atteindre à des connaissances véritables par le seul exercice de la raison. D'ailleurs, si cela était possible, s'agirait-il, sous le couvert de la raison, du νοῦς ou du λόγος? Selon Aristote, ce serait plutôt le logos, et la métaphysique ferait partie de cette analyse encyclopédique des êtres qui a bien, depuis le Stagirite, modelé toute la méthodologie de la science occidentale mais qui, en même temps, a conduit à la situation contemporaine où le savoir n'est plus une sagesse mais un moyen de soumettre le monde à nos soi-disant besoins dont la plupart sont bien plus la manifestation de la cupidité humaine que l'accomplissement d'une recherche des liens originaux qui lient les êtres finis, individuels et multiples à l'Etre infini et unique.

La vieille distinction entre quatre branches fondamentales de la philosophie: théorique, pratique, naturelle et appliquée, n'est plus acceptable. Il n'y a plus une philosophie théorique qui comprendrait elle-même la métaphysique et la logique, une philosophie pratique qui couvrirait l'éthique et

la morale, une philosophie naturelle qui coïnciderait avec les sciences physiques et naturelles, et une philosophie appliquée qui constituerait en gros la jurisprudence et autres pratiques. D'ailleurs, où se placeraient, dans cette classification, les mathématiques, l'esthétique, et même la mystique?

On ne peut plus non plus accorder de nos jours un crédit à une science qui prétenderait se passer de l'expérience, de sorte que si la métaphysique persiste à vouloir faire usage de la raison seulement, elle n'est pas une science, et puisqu'elle n'est pas la logique, elle n'est rien. Et pourtant je prétends que la métaphysique n'est pas morte, pourvu qu'on la régénère et la conçoive sous une forme acceptable de nos jours.

Je ne vois pas d'inconvénient à désigner la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, comme on le fait assez souvent, mais cela n'entraîne aucunement qu'elle n'ait recours qu'à la raison, cette dernière étant soit noûs, soit logos. L'être en tant qu'être se manifeste autant sous la forme de la multiplicité d'êtres finis que dans le mystère de l'être infini et un. Et c'est dans cette double nature de l'être que réside *le* métaphysique, dans *l'incommensurabilité* entre le fini et l'infini, entre l'un et le multiple. Mais croire que l'on peut maîtriser cette incommensurabilité par l'unique raison est une erreur à laquelle la philosophie occidentale s'est laissée aller pendant quelque deux mille ans. Je ne crois pas, pour ma part, que Platon y ait succombé et, peut-être, Plotin non plus, tandis que j'ai des doutes sur Aristote à ce propos.

Aussi ferait-on bien peut-être d'établir la filière de la métaphysique en la faisant débuter dans la sagesse de l'Inde antique où on la trouve sous une forme élémentaire dans les Védas dont Platon a probablement hérité par le canal de Pythagore, puis en la faisant passer de Platon à Plotin qui nous l'a transmise à travers ceux qui, comme Augustin et Pascal plus que Thomas et Descartes ont fait l'expérience de ce que j'appelle *le* métaphysique qui provient de l'incommensurabilité que je viens de mentionner.

De fait, il existe une expérience métaphysique ou expérience *du* métaphysique sans laquelle *la* métaphysique n'est pas une science véritable, et c'est l'expérience de cette incommensurabilité qui n'a été clairement explicitée qu'au 20e siècle de notre ère (principalement par Heidegger), à laquelle je donnerai pour objet ce que j'appelle la "souffrance du monde", — en allemand: *Weltschmerz*, — et pour laquelle d'autres auteurs ont trouvé d'autres noms, selon l'aspect sur lequel ils ont insisté, par exemple le sentiment tragique de la vie chez Unamuno etc.

Chez Platon, il n'est cependant pas question de souffrance du monde. Mais il avait reçu de Socrate un double héritage qui a permis de poser les pierres d'angle d'un édifice métaphysique, ce sont *la mort* et *l'amour*, cette

mort que Schopenhauer a reprise comme objet central de sa métaphysique à lui, cet amour dont j'ai fait pour ma part dans un de mes livres le moteur même qui nous rattache constamment à l'Etre.

On a tenté aussi, dans certains efforts de sauver la métaphysique d'une mort que lui ont prédite au 19e siècle le positivisme ou le nihilisme chacun à sa manière, une recherche de l'absolu ou plus encore une "connaissance de l'absolu". Même s'il y a là quelque chose à retenir, je doute que l'on puisse vraiment dire de la métaphysique qu'elle soit la connaissance de l'absolu. Le prétendre, c'est s'accrocher à la description qu'en donnent Aristote et ses émules comme théologie. Mais de nos jours, la métaphysique n'est ni la physique ni la théologie, elle n'est même pas un stade intermédiaire entre deux âges selon le positivisme d'Auguste Comte et elle n'est pas non plus ce domaine dont se repaissent la physique et la théologie chacune de son côté à la manière décrite par Bertrand Russell dans sa monumentale *Histoire de la Philosophie Occidentale*. Si elle était l'un ou l'autre, il y a longtemps qu'elle serait morte, soit par substitution définitive de la science positive, soit parce que consumée déjà en entier sans qu'il n'en reste de réserve aucune.

Non, s'il existe une connaissance de l'absolu, elle doit consister en une union de l'être fini qu'est l'homme pensant avec l'être infini que l'on nomme souvent Dieu — mais un Dieu qui n'est pas encore manifesté dans l'existence temporelle d'une incarnation quelconque —, et cette union n'est pas une connaissance qui se fait par le truchement d'un jugement de vérité ou d'autre valeur, c'est une connaissance par la contemplation: con-templation, c'est-à-dire par participation mystique, c'est la mystique elle-même, qu'il ne faut pas confondre avec le mysticisme qui en est la forme générée comme l'idéologie est la forme dégénérée de la métaphysique.

La métaphysique, c'est la science dont la composante expérientielle est l'expérience de la douleur du monde et dont la composante théorique s'établit au moyen d'une méthode discursive qu'il convient d'appeler la dialectique. Explicitée pour la première fois par Platon, cette dialectique a des origines très anciennes que l'on reconnaît — comme je l'ai montré dans mon cours de métaphysique — dans la sagesse védique de l'Inde plusieurs siècles avant Platon déjà. La dialectique s'est perfectionnée, en tant qu'instrument théorique discursif de la métaphysique, non pas tant dans les mains d'Aristote qui a été au contraire un analyticien à qui l'on est redevable de l'instrument théorique discursif des sciences particulières, la logique, mais bien plus grâce à Plotin chez qui on trouve la préformation de la dialectique devenue courante de nos jours, à savoir celle de Hegel. Mais même la dialectique de Hegel peut et doit à son tour être dépassée, non pas sous la forme du maté-

rialisme dialectique qui a fait l'erreur de confondre la méthode discursive avec le cours même de l'histoire d'une matière censée consciente d'elle-même (et c'est là son caractère d'idéologie), mais sous une forme que j'ai utilisée moi-même pour traiter soit du problème de la liberté, soit de la compréhension de l'amour.

Mais, pour en revenir à Platon, il est très difficile de distinguer sa métaphysique d'une mystique. Et la même difficulté se reproduit chez Plotin, et chez bien des auteurs ultérieurs d'ailleurs. Un progrès de la métaphysique consistera justement à ne pas la confondre avec la mystique, et, parallèlement, un développement des formes dégénérées consistera à voir les idéologies se constituer de plus en plus à côté et séparément du mysticisme.

La plupart des spécialistes diront probablement que Platon n'a pas été un mystique. C'est le cas par exemple de Jowett à qui l'on doit une des plus grandes éditions des oeuvres de Platon. Je ne crois pourtant pas avoir tort en affirmant que Platon a été à la fois métaphysicien et mystique. Le contester repose, je crois, sur une double méprise: une mécompréhension de la mystique et une confusion de celle-ci avec le mysticisme. Il y a par exemple des gens qui croient que la mystique conduit nécessairement à un retrait du monde dans la solitude d'un ermite qui ne fait plus que contempler. Rien de plus faux. Ni un Jean de la Croix, ni un Maître Eckart ne se sont faits ermites. Les grands mystiques ont souvent été de grands entrepreneurs au sein de l'activité sociale de leur temps. Il est vrai que de nos jours, — pour citer deux mystiques contemporains occidentaux, — un Wittgenstein s'est retiré le plus possible à la façon d'un ermite, mais Simone Weil en revanche a vécu parmi les paysans, ce qui n'était pas une vie de solitude radicale.

D'autre part, on entend souvent dire que la mystique n'est pas une forme authentique de connaissance et, de plus, par une confusion de la métaphysique avec la mystique, on en conclut que la métaphysique doit être rejetée comme illusoire. Cette double erreur est faite surtout par des personnes imbues de science positive et influencées, inconsciemment peut-être, par une idéologie positiviste qui vire quelquefois même au scientisme, cette autre idéologie fille du 19e siècle. J'affirme pour ma part que rien n'est plus pernicieux que de vouloir juger d'une affaire au moyen de critères qui ne sont pas faits pour en juger. Ainsi, vouloir juger de la mystique par la science est aussi absurde que de vouloir inversement juger de la science au moyen de la mystique. La science est une démarche objective, et sa pertinence ne s'étend pas à des démarches qui ne sont pas objectives. Mais déclarer que seules les démarches objectives sont authentiques est inadmissible. Ni l'art, ni la morale, ni la mystique ne sont des démarches objectives, et pourtant elles sont valables. Dans une tradition très platonisante, je rappellerai qu'il

y a quatre valeurs cardinales: le vrai, le beau, le bien et le divin. Je n'ai pas le temps de m'étendre sur ce qu'est une valeur, mais il suffira de dire qu'une valeur est toujours au croisement de la qualité et de la quantité, là où théorie et praxis s'accordent, que la connaissance est toujours la connaissance des valeurs, et qu'elle s'accomplit toujours par le jeu fulgurant d'une évidence subite de cette coïncidence entre le qualitatif et le quantitatif, entre la théorie et l'expérience, qui se manifeste dans notre fors intérieur comme une sorte d'impératif catégorique d'espèce diverse selon l'attitude, selon le mode de la connaissance qui s'attache à la découverte de telle valeur ou de telle autre. Une connaissance qui n'est pas objective n'est pas nécessairement subjective. On se fait communément une représentation totalement hypertrophiée de la subjectivité. La subjectivité véritable est le mode d'une connaissance authentique dans laquelle le sujet connaissant se plie aux exigences de son objet, tandis que le mode objectif est celui où le sujet connaissant plie son objet à ses propres exigences. Le mode objectif est celui de la science et de la science uniquement; il recherche la valeur de vérité. Le mode subjectif est celui de l'art et de l'art uniquement; il recherche la beauté. La connaissance qui est promue par l'art ou les arts particuliers est tout aussi authentique que celle qui est promue par les sciences, mais elle est de nature différente, bien que, dans un cas comme dans l'autre, elle procède par jugement. A leur côté, il y a un troisième mode qui procède aussi par jugement, c'est celui de la morale qui est la promotion du bien mais qui n'est ni objectif, ni subjectif, car il résulte de la communauté des êtres où aucun d'eux n'impose ses exigences aux autres. Ces trois modes ensemble constituent la modalité judicatoire de la connaissance, car en tous trois le sujet connaissant utilise une forme de jugement: il juge *de* son objet.

Dans chacun de ces trois modes, la connaissance peut se borner à la dimension de la finitude des êtres. S'ensuivent les sciences particulières, les arts particuliers, ou les divers codes de morale des sociétés et des groupes. Mais si la connaissance s'attaque à la relation d'incommensurabilité entre la finitude des êtres multiples et l'infini de l'être lui-même, alors, sur le mode objectif, on rencontre la métaphysique, sur le mode subjectif on rencontre la poésie et sur le mode communautif on rencontre la morale personnelle qui met la personne en présence de sa propre image dans le miroir de Dieu. Je ne puis insister ici sur des considérations épistémologiques qui sortent du cadre de mon exposé. J'en ai traité dans mes ouvrages avec tout le détail requis.

Mais les trois modes de la modalité judicatoire n'épuisent pas la connaissance toute entière. Car la connaissance, qui est connaissance des valeurs, est en même temps le rattachement de l'être individuel à toute autre

manifestation de l'être, elle est la fusion de la pensée et de l'être, qui n'a pas nécessairement lieu sous la forme de jugements portés par le sujet. Il y a, en face de la modalité par jugement, une seconde modalité où le suget renonce à juger par lui-même pour accepter d'être lui-même jugé par l'être. C'est la contemplation mystique, qui ne se scinde — pour des raisons assez simples — pas en plusieurs modes. La contemplation mystique est la plus concrète de toutes les connaissances, la moins concrète étant la science. La valeur dévoilée par la contemplation mystique est le divin, et l'expérience mystique y coïncide avec le silence qui en est pour ainsi dire la théorie, silence qui n'est pas un simple vide de paroles, bien au contraire, c'est un silence plein de sens bien qu'ineffable et inexprimable. Alors, la mystique en tant que connaissance établit automatiquement le pont au travers de l'incommensurable, mais en même temps elle intègre une expérience infiniment plus violente encore que celle de la douleur du monde et c'est pourquoi la mystique est une expérience terrible car elle épuise quasi totalement celui qui en est le sujet.

Chercher à ramener la mystique à des explications scientifiques comme le font par exemple certains psychiatres est à la fois absurde et naïf, puisqu'il ne s'agit pas d'une démarche objective. C'est parler de ce qu'on ne connaît pas. Tout examen objectif d'une situation non-objective détruit inévitablement cette situation et les valeurs qui s'y rattachent; il équivaut donc à un crime, puisqu'il tue.

Les quelques explications que je viens de donner devraient suffir à montrer qu'on ne peut identifier la métaphysique et la mystique, bien qu'elles présentent une analogie dans le fait que, toutes deux, elles tendent à surmonter l'incommensurabilité fondamentale, et que l'expérience métaphysique de la douleur du monde et l'expérience du mystère de l'être paraissent assez semblables. De fait, ces expériences sont distinctes, l'une ayant lieu dans l'objectivité, l'autre dans la contemplativité, et la dialectique de toute métaphysique ne s'identifie jamais avec le silence de la contemplation de l'Etre.

Et maintenant, venons-en aux idéologies et au mysticisme.

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici ce que sont les idées de Platon. Celui-ci en a fourni une théorie, et cette "science ou théorie des idées" devrait s'appeler l'idéologie, au singulier, comme l'astrologie devrait désigner la science ou théorie des astres. Mais comme il est arrivé à l'astrologie de devenir une pseudo-science, l'idéologie ou mieux, les idéologies, ont dégénéré toutes en pseudo-théories, parce qu'elles ont identifié une doctrine avec la réalité, et même non pas simplement avec la réalité telle qu'elle est et qu'on

peut l'observer, mais telle qu'on estime qu'elle doit être, "pour le bien des êtres". Une idéologie confond donc deux démarches et les identifie: la recherche de la vérité et la promotion du bien et, de plus, elle élève au rang de nécessité morale les principes scientifiques qui, eux, n'ont qu'un statut hypothético-déductif. Ou bien encore, une idéologie réduit les principes de la morale à des principes de la science, ce qui est une tout aussi grande erreur philosophique.

Le scientisme est un des exemples les plus clairs d'idéologies. De fait, la plupart des idéologies courantes ont quelque trait emprunté au scientisme.

Il y a un autre aspect du problème qui caractérise aussi bien l'idéologie en général que le mysticisme sur lequel je vais revenir. C'est celui du mauvais goût. L'allemand a un nom courant pour tout produit de mauvais goût; il l'appelle "Kitsch". J'emploierai ce mot de *kitsch*. Il est vrai que le mot de kitsch sert en premier lieu à désigner des produits de mauvais goût dans le domaine artistique: des chansons populaires grossières, des gravures obscènes, des figurines mal faites, des danses dépourvues de grâce aucune... Mais on peut transposer cette idée de kitsch en morale par exemple, où l'on propage des propos obscènes, des gestes de soi-disant politesse dont la maladresse est manifeste comme ce fut le cas du salut hitlérien, ou même en science où l'on développe ce qu'en américain on appelle "science fiction", qui est un exemple typique de kitsch. S'il est une tâche utile dans l'éducation des foules, c'est de leur enseigner à distinguer le kitsch de la vraie science, de la bonne morale, et de l'art véritablement beau.

Or, ce kitsch fait apparition, sous une forme analogique, même dans le domaine des choses divines. Il y a, bien entendu, la différence que pour l'art, la morale et la science, le kitsch résulte d'un mauvais jugement, puisque ces trois démarches sont les modes spécifiques de la modalité judicatoire de la connaissance, tandis que la mystique est le mode, unique, de la modalité contemplative de la connaissance. Mais, cette différence mise à part, il y a un kitsch de la dévotion aux choses divines; c'est lui qui donne lieu à ce qu'on appelle, au sens péjoratif, le mysticisme. De nos jours, par exemple, toute une partie de la jeunesse s'adonne à ce mysticisme de mauvais goût qui n'est pas plus une vraie mystique que la production d'oeuvres de mauvais goût ne fait partie de l'art véritable. C'est, si l'on veut, la "mystic fiction" parallèle à la "science fiction".

La capacité de l'homme de pouvoir juger s'appelle la raison. C'est la raison qui permet de juger, de juger non seulement correctement mais pertinemment, c'est-à-dire d'une façon adéquate à la chose. Or, il arrive souvent que des jugements sont passés d'une façon inadéquate, lorsque par exemple un jugement de caractère objectif est porté au sein d'une situation qui re-

quiert une attitude soit subjective, s'il s'agit de matière artistique, soit communautive ou sociale, s'il s'agit de matière de morale. Il est impertinent de vouloir appliquer l'un des modes, par exemple le mode objectif, à des matières réservées à d'autres modes. Ainsi, il est impertinent, voire désastreux, de traiter en clinique psychiatrique comme malade mental un vrai mystique. J'ai connu un cas précis où cela s'est produit, et c'est un miracle que la personne en question, mue par une authentique expérience mystique, ait résisté aux traitements qu'on lui a fait subir à la suite d'un diagnostique insensé de paranoia ou maladie mentale semblable.

L'expérience mystique a perdu, en Occident, le respect des contemporains. Or, qu'est-ce que cette expérience? C'est celle qui fait dire à l'Hindou: Je suis Brahma, c'est-à-dire: je suis identique à l'Etre premier, dont les objets finis et multiples ne sont que des parties ou pièces détachées dont il faut transcender la finitude. Il s'agit d'être *avec* et *dans* cet être. Cet être premier est de nature sacrée; il est même ce qu'il y a de plus sacré; il est donc à l'intérieur du "temple". Car *τέμενος* en grec ou *templum* en latin désignent l'espace limité par un trait dans le sable ou, au cours des temps et grâce à l'architecture, limité par une enceinte de pierre et à l'intérieur duquel réside le dieu; il est inabordable par le mal. C'est pour cela que les temples ont été peu à peu entourés de plusieurs enceintes et que pour y pénétrer, il faut traverser successivement des espaces de plus en plus sacrés, à partir du profanum où tout le monde peut se tenir, jusqu'à l'autel ou au saint des saints réservé aux prêtres et même au plus vénéré d'entres eux.

La capacité de l'homme d'être en harmonie *avec* le dieu dans le *temple*, s'appelle contemplation: *con-templatio*. Elle requiert une pertinence du genre de l'humilité et un exercice qui fait du contemplateur un initié, c'est-à-dire un connaisseur du secret, en grec *μύστης*, et le mode correspondant de cette connaissance particulière s'appelle la mystique.

Prétendre que la connaissance mystique est illusoire est naïf et inconsidéré. Or, cette prétention est assez répandue au sein d'un public moderne qui se croit éclairé. Et comme la mystique est une capacité humaine naturelle, il en résulte une tension entre ceux qui sont pour et ceux qui sont contre. C'est une première raison pour laquelle un précipice s'ouvre entre deux classes de l'humanité. Contester l'authenticité de l'expérience mystique sous le prétexte de ne pas avoir fait soi-même cette expérience n'est pas un argument acceptable, car il y a de nombreuses personnes qui n'ont aucune expérience musicale et aucun sens de la musique, mais elles ne contesteront en général pas l'authenticité de la musique comme l'un des arts majeurs. Il y a également des gens qui n'ont aucun sens ni aucun talent pour la science et, de nos jours surtout, personne ne conteste pratiquement l'efficacité de

la science. En revanche il y a bien des gens qui contestent "la morale". Ils croient qu'ils contestent la morale en tant que telle, c'est-à-dire qu'ils estiment qu'il n'y a pas de morale parce qu'il n'y aurait pas de valeur du bien du tout, alors qu'en réalité ils rejettent un système ou code particulier de la morale, un ensemble en soi cohérent de règles de morales qui leur apparaît, à juste titre peut-être, désuet. Mais comme ils ne savent pas par quel système "progressif" le remplacer, ils déclarent progressive la prétention de faire table rase avec toute morale quelle qu'elle soit. C'est comme de faire table rase avec toute mystique, mais c'est un manque de discernement.

Quant à invoquer l'intersubjectivité pour définir l'authenticité d'une connaissance, c'est une erreur, car ce n'est pas elle qui est critère de connaissance; c'est la connaissance qui permet l'intersubjectivité, comme je l'ai expliqué ailleurs.

Alors, il apparaît à ces gens que la réduction et le remplacement de ce qu'ils ont balayé ou perdu à, ou par, des principes d'un autre mode est non seulement possible mais nécessaire et inévitable, et ils ont la faiblesse d'accepter comme tels des principes qui leur semblent bien sonner et leur paraissent établis sans en vérifier l'harmonie ni en assurer la base. C'est l'adhésion aux idéologies.

Le kitsch et les idéologies sont des maladies, mais des maladies différentes de ce qu'on appelle communément maladies. Au lieu que les hommes soient attaqués par des microbes ou des virus ou qu'ils subissent des déficiences physiques, ils sont attaqués par des idées fausses ou hypertrophiées, ils subissent des déficiences de la pensée, et la médecine dont ils ont besoin n'est pas la médecine ordinaire que l'on pratique dans les cliniques et les hôpitaux, c'est une "médecine" qui doit être pratiquée par les sages qui ne connaissent pas seulement la science, l'art, la morale ou la mystique, mais qui en connaissent, et la diversité, et la source commune, ce sont les philosophes — pourvu qu'ils ne dégénèrent ni en sophistes comme dans l'antiquité à l'époque de Socrate, ni en scolastiques comme au moyen âge à l'époque de Thomas d'Aquin.

Comme la médecine, la philosophie est une sorte de technique, mais au lieu d'être à la seule rencontre de la biologie et du bien-être, c'est-à-dire au croisement d'une science et d'une branche de la morale — car toute technique bien conçue est à la rencontre de deux modes ou de deux branches au moins de la connaissance — la philosophie, c'est la rencontre de tous les modes et de toutes les branches de la connaissance, si bien qu'elle résulte de la combinaison des recherches de toutes les valeurs, à l'aide de toutes les méthodes efficaces et en vertu de toutes les expériences authentiques.

Les idéologies, elles, ne sont pas simplement des provincialismes de

la philosophie. Si elles n'étaient que cela, elles ne seraient pas pernicieuses mais serviraient comme les musées de province qui montrent quelques trésors locaux restreints à quelque histoire locale. Les idéologies ont le tort d'ériger en absolu et général tel ou tel principe tiré d'une démarche ou de l'autre, confondant les méthodes, les modes, les expériences, érigeant en théorie universelle ce qui n'est qu'explication possible de portée restreinte ou pratique applicable à certains cas seulement.

Le kitsch, lui, c'est la production d'exemplaires soit-disant valides selon un mode ou l'autre de la connaissance, alors que ces exemplaires n'ont pas de valeur parce qu'ils ne réalisent pas la synthèse de la qualité et de la quantité permettant de dire sans le moindre doute possible que le prix de la découverte, de l'oeuvre, de l'action ou de l'offrande est mérité.

Je terminerai par une comparaison entre notre époque et deux époques antérieures: la Renaissance et l'antiquité tardive de l'hellénisme vers son déclin tel qu'il fleurissait notamment à Alexandrie.

Rares sont les sages qui se disent philosophes et qui ne sont ni des sophistes (au sens péjoratif du terme), ni des scolastiques (au sens péjoratifs également). Bien entendu, il y a de nos jours d'innombrables professeurs de philosophie dans les lycées, les collèges, les gymnases, et c'est à eux d'inculquer à la génération montante les éléments de philosophie qui lui permettra d'appliquer un esprit critique suffisamment aiguisé pour ne succomber ni aux idéologies ni à l'acceptation du kitsch.

Mais quand on pense aux pays qui s'intitulent républiques démocratiques et où règne une idéologie officielle liée au régime politique, on ne peut s'attendre à y rencontrer la liberté de pensée nécessaire au développement d'une philosophie telle qu'on la souhaiterait. Et quand on regarde ce qui se présent dans les pays qui se disent libéraux, on y découvre tant de sophistes et d'adeptes d'écoles déterminées, qu'on est bien obligé de se dire que l'esprit humain n'est pas d'une santé à toute épreuve.

Quand on se tourne vers l'histoire pour voir si notre époque ressemble à une autre antérieure, il me semble que c'est vers les temps de transition qu'il faut regarder; des temps où les idées se sont mises à voyager comme les gens et où les idéologies et le kitsch, en particulier le mysticisme, se sont répandus. On trouve deux périodes de ce genre. La plus proche de nous est la Renaissance, qu'il ne faut pas confondre avec la naissance de la pensée moderne. Je sais bien que la Renaissance se place en gros entre Dante Alighieri et, disons, Coménius. Je sais bien que pendant cette période Gemistos Plethon clôt la tradition byzantine, que Georges de Trabizonde édite Aristote, Colomb découvre l'Amérique, Erasme fait l'éloge de la folie

et prêche le libre arbitre, Machiavel écrit le *Prince*, Copernic affirme la rotation de la Terre, Michel-Ange peint le sublime, Montaigne rédige ses *Essais*, mais je constate aussi que Nicolas de Cues propage un néo-platonisme que beaucoup d'autres trouvent à leur goût, que Pomponazzi prétend que l'âme est mortelle, que Pic de la Mirandole, néo-platonicien et cabaliste, annonce une religion universelle, Lucas Cranach crée le style d'une peinture existentialiste surréaliste, Thomas More se lance dans l'utopie, Agrippa de Nettesheim se fait le champion d'un scepticisme théosophique, Marguerite de Navarre révèle la licence des moeurs et se moque des moines et des maris, que Paracelse, tout en réformant la médecine, y mêle la cabale et le néo-platonisme, que Cardan, mathématicien, conçoit Dieu selon la philosophie naturelle, que Weigel annonce un monde sans lequel Dieu serait sans volonté ni action, que Bruno, créateur avant Kant de la philosophie critique, développe cependant le pire des mysticismes, que même Shakespeare, prince de l'art dramatique, crée le prototype de l'existentialiste: Hamlet, et que Campanella avec son espèce de manifeste communiste de la *Cité du Soleil* ou Jakob Boehme et son panthéisme complètent cette série de penseurs tant soit peu aberrants ou ésotériques. Et j'ai cité les meilleurs esprits; combien y en a-t-il eu qui remplissaient les rangs des adhérents d'idéologies et d'un mysticisme de mauvais aloi?

Ce genre de mysticisme s'est principalement manifesté sous la forme d'un renouvellement du néo-platonisme, doublé ou accompagné souvent de l'influence de la cabale. Un écho s'en ferait peut-être même entendre jusque chez les plus grands modernes. Ah! qu'il est difficile d'éviter la tentation de confondre métaphysique et mystique et de se laisser aller à un certain mysticisme.

Cela a été peut-être pire encore à l'époque de l'hellénisme tardif où fleurissaient le premier néo-platonisme, la cabale, la gnose, et l'ésotérisme, période où les peuples développés devinrent sous-développés et où les sous-développés commencèrent à se développer, syncrétisme de toutes sortes de pensées plus ou moins religieuses, période où sont nées la magie, l'astrologie, l'alchimie dont la Renaissance devait à son tour faire tant de cas. Même Plotin crée une pensée où le néo-platonisme se manifeste comme mysticisme, quelque sublime que soit son idée de l'Un: ἄπειρον, τέλειον, ἀγαθόν, καλόν, ἀγλαὸν en regard de la matière à laquelle ne revient même pas le mérite d'être: μὴ ὄν, πρῶτον κακόν. Et pourtant, sans Plotin, aurions-nous hérité d'une métaphysique authentique et de sa méthode, la dialectique?

Il faut lire deux romans du 20e siècle pour se faire une idée de cette période à laquelle la nôtre ressemble: l'*Aphrodite* de Pierre Loüys qui décrit

l'Antiquité qui s'écroule et l'*Alexandria Quartet* de Laurence Durrell pour voir qu'aujourd'hui ne diffère point d'hier.

De nos jours, ce sont les idéologies plus, que le mysticisme et l'ésotérisme, qui ont cours. Cela s'explique par ce que la mystique elle-même est mise en doute. Un pareil échange n'est toutefois pas un avantage particulier.

Ce à quoi il nous faudrait parvenir, c'est à donner à la mystique et à la métaphysique leurs vraies places dans le processus de la connaissance. Je crois qu'on s'y achemine et il n'y a pas lieu d'être pessimiste. Mais il faut être prudent vis-à-vis des pseudo-connaissances qui font faire fausse route à tant d'esprits naturellement curieux*.

* Ce texte paraîtra également ailleurs en espagnol et en portuguais.

Η ΑΠΕΙΛΗ ΑΠΟ ΤΙΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΕΣ ΚΑΙ ΤΟΝ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟ ΚΑΙ Η ΓΝΗΣΙΑ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Εἶναι γεγονὸς ὅτι ἡ Φιλοσοφία καὶ κυρίως ἡ Μεταφυσικὴ συχνὰ ὑποβιβάσθηκαν σὲ ἰδεολογίες, ὅπως στὶς περιπτώσεις τοῦ Νεοπλατωνισμοῦ, τοῦ Θετικισμοῦ, τοῦ Μαρξισμοῦ-Λενινισμοῦ καὶ ἄλλων, καὶ ὅτι ἡ αὐθεντικὴ Μυστικὴ Φιλοσοφία παρεξέκλινε σ' ἕνα κακῆς ποιότητος μυστικισμό. Ἔργο τῆς Φιλοσοφίας εἶναι ἡ κριτικὴ τῶν ἰδεολογιῶν καὶ ἡ διάκριση τῆς γνήσιας Μυστικῆς ἀπὸ τὸν Μυστικισμό.

Ἡ ὁμιλία, ἡ ὁποία ἔγινε στὴν «Ἀρχαιολογικὴ Ἑταιρεία Ἀθηνῶν» στὶς 27.3.1979, ἔχει τοὺς ἀκόλουθους στόχους:

Νὰ δείξη ποιὰ πρέπει νὰ εἶναι ἡ δυνατὴ σύλληψη ἐκείνης τῆς σύγχρονης Μεταφυσικῆς, ποὺ δὲν θὰ ὑποχωρῆ στὴν ἐναντίον της κριτικὴ τοῦ 19ου αἰῶνος.

Νὰ ὁρίση τὴν ἀληθινὴ Μυστικὴ Φιλοσοφία.

Ἀκόμη ἡ ὁμιλία αἰτιολογεῖ τὴν ἀπόρριψη τῶν ἰδεολογιῶν καὶ τοῦ μυστικισμοῦ. Συγκρίνει τὰ ἀρνητικὰ στοιχεῖα τῆς ἐποχῆς μας μὲ ἐκεῖνα τῆς Ἀναγεννήσεως καὶ τοῦ Ὑστέρου Ἑλληνισμοῦ.

Ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀναμόρφωση μιᾶς ὀρθῆς φιλοσοφικῆς στάσης ἀπέναντι στὴν ἀπειλή, ποὺ διαβλέπει τὸ κριτικό μας μάτι, θὰ ἀναζητηθῆ στὸ παράδειγμα τοῦ Πλάτωνος.

Βέρνη André Mercier

NIKOLAOS AVGELIS, Thessaloniki

SCHLICKS ZEICHENTHEORIE DER ERKENNTNIS & IHRE STELLUNG INNERHALB DER GESCHICHTE DES NEUEREN EMPIRISMUS

Die folgenden Überlegungen gelten Fragen, die sich bei einer kritischen Analyse der zeichentheoretischen Untersuchungen Schlicks ergeben. Es soll unter Anknüpfung an die erkenntnistheoretische Problemlage des älteren Empirismus eine Wiedererwägung dessen versucht werden, was überhaupt der Schlicksche zeichentheoretische Ansatz in Bezug auf einige Grundfragen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zu leisten vermag. Dabei werden jene entscheidenden Punkte der philosophischen Einstellung Schlicks herausgehoben, die den Übergang zum logischen Empirismus deutlich werden lassen und zugleich den Hintergrund zeigen, vor dem die Entstehung der Philosophie des Wiener Kreises verstanden werden muß.

1

Was den älteren Empirismus über die psychologische Zergliederung des Erkenntnisprozesses hinaus zu einer kritischen Prüfung rationalistischer Erkenntnisansprüche führt, ist der normative Gebrauch des Erkenntnisbegriffs: nur das soll als Wirklichkeitserkenntnis gelten, was sich auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen läßt[1]. Darin besteht im Grunde jede empiristische Erkenntniskritik.

Die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme der Durchführbarkeit des empiristischen Reduktionsverfahrens notwendig ergeben, gründen in der Struktur des Rezeptivitätsmodells der Erfahrung, welches als Grundlage jener Erkenntniskritik dienen soll. Im Rahmen der empiristischen Erkenntnisbegründung wird Erfahrung als ein rezeptiver Prozeß verstanden, der sich unter empirisch konstatierbaren Bedingungen vollzieht. Bei Locke wird er folgendermaßen vorgestellt: Die Dinge der Welt

1. Auf den normativen Charakter des empiristischen Erkenntnisbegriffs hat V. Kraft hingewiesen. Vgl. V. Kraft, *Erkenntnislehre*, Wien 1960, S. 23ff.

wirken auf die Sinne ein und rufen mittels dieser Sinne im Bewußtsein (mind), das von sich aus völlig 'leer' ist, Vorstellungen hervor, die als Bilder der Dinge zu verstehen sind[2]. Rein rezeptiv Gegebenes und leeres Bewußtsein machen hier jenen Anfangszustand aus, von dem her die empiristische Erkenntniskritik erst ermöglicht wird. Denn nur unter der Bedingung, daß die rezeptierten Bestandteile der Erkenntnis rein darstellbar sind, vermag die empiristische Erkenntnistheorie, dem Kriterium der sinnlichen Evidenz zufolge, jenen Kontrollbereich aller Erkenntnistätigkeit aufzuweisen, welcher zugleich als Maßstab jeder wahren Erkenntnis gelten soll. So wird die sinnliche Rezeption des Gegebenen zur Bedingung der Möglichkeit wahrer Erkenntnis erhoben. In diesem Kontext bedeutet das Erkenntnisobjekt etwas fertig Vorgegebenes, dem ein Subjekt als etwas völlig Fremdes entgegensteht. Erkenntnis wird selbst als ein Prozeß verstanden, wobei das Gegebene im erkennenden Subjekt abgebildet wird.

Indem der ältere Empirismus von der Ansicht ausgeht, daß alles Erkennen eine Art der Anschauung, eine einfache Abbildbeziehung zwischen dem Gegebenen und dem erkennenden Subjekt sei, und daß er den Erkenntniswert der sinnlichen Erfahrung sowie ihre intersubjektive Geltung voraussetzen kann, spricht er zugleich der sinnlichen Evidenz ein beträchliches Maß der Wahrheit zu: alle Wahrheit muß auf sinnliche Evidenz gründen. Auf den Gedanken, daß sich der Bereich der unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Erfahrung sprachlich nicht kommunizieren läßt und er deswegen die Basisfunktion für die Erkenntnisbegründung nicht zu übernehmen vermag, ist der Empirismus erst spät gekommen. Das Problem, von einem vorsprachlichen Basisbereich her eine konsistente empiristische Erkenntnistheorie aufzubauen, zwang dann zur Revision der Basistheorie, ein Vorgang, der den Ubergang zum logischen Empirismus primär kennzeichnet. Das Fundament der Erkenntnis soll nicht mehr eine rein private Erfahrung sein, sondern eine sprachlich mitteilbare Gestalt besitzen. Das aber setzt eine Revision des traditionellen empiristischen Erkenntnisbegriffs voraus.

Moritz Schlick ist sich dessen bewußt gewesen, daß die theoretischen Schwächen, die mit dem Evidenzbegriff und der empiristischen Basistheorie zusammenhängen, nicht auszugleichen sind, solange man die Erkenntnis mit der bloßen Bekanntschaft des Subjekts mit einem Gegenstande gleichsetzt. Das Erkennen ist nach Schlick nicht «eine Art anschaulichen Vorstellens, welches die Dinge im Bewußtsein abbildet», sondern «eine Art des Bezei-

---

2. Vgl. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (ed. Peter H. Nidditch), Oxford 1975, Book II, Chap. XXIX, § 8 : "Just thus it is with our I d e a s, which are, as it were, the Pictures of Things".

chnens»[3]. Während wir bei der Anschauung nur einem «einzigen, eben angeschauten Gegenstand» gegenüberstehen, setzen wir hingegen beim Erkennen zwei Gegenstände in Beziehung: «etwas, das erkannt wird, und dasjenige als was es erkannt wird»[4]. Mit anderen Worten, das Erkennen ist kein Abbildungs-, sondern ein Zuordnungsprozeß[5]. An die Stelle der einfachen Abbildbeziehung zwischen Subjekt und Objekt, die in wissenschaftlichen Aussagen nicht faßbar ist, tritt bei Schlick ein Bezeichnungsvorgang, wodurch Begriffe und Urteile als Zeichen den Gegenständen und Gegenstandsbeziehungen zugeordnet werden. Damit erhält die Erkenntnis, welche durch Zeichen dargestellt wird, die erforderliche Struktur, die sie mitteilbar und überprüfbar macht; sie ist ein Urteil[6], das Universalien enthält, denn der zu erkennende Gegenstand (das Individuelle) wird immer durch Allgemeines erfaßt.

Die Entwicklung der Schlickschen Zeichentheorie der Erkenntnis von seinen frühen erkenntniskritischen Arbeiten bis zu der *Allgemeinen Erkenntnislehre* vollzieht sich in einer Reihe von Stufen, welche die wissenschaftstheoretische Problematik, die dem neuen Erkenntnismodell zugrundeliegt, deutlich werden lassen. Der zeichenorientierte Erkenntnisbegriff Schlicks beginnt sich bereits in seiner frühesten erkenntniskritischen Arbeit *Die Grenze der naturwissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung* (1910) herauszubilden[7]. Eine Modifikation der traditionellen Abbildtheorie der Erkenntnis läßt sich an seiner Kritik der sinnlichen Wahrnehmung und an seinem Begriff des Zeichensystems sowie an dem Übergewicht des Methodischen bei der Fassung des Erkenntnisproblems am Ende des Aufsatzes erkennen. Schlick stellt, auf Grund der Ergebnisse der modernen Physik, fest, daß die sinnliche Wahrnehmung, indem sie an die Objekte ihre eigene Einteilung heranträgt, die Einheit der Objektwelt verdeckt und die Wirklichkeit nicht «an sich» darstellt. «In der modernen theoretischen Physik», so führt Schlick

3. M. Schlick. *Allgemeine Erkenntnislehre* (1918), Berlin 1925², S. 82, 86.

4. M. Schlick. a.a.O., S. 86. Vgl. auch a.a.O., S. 57: "...alle jene naiven Theorien, nach denen unsere Urteile und Begriffe die Wirklichkeit irgendwie "abbilden" könnten, sind gründlich zerstört".

5. Vgl. M. Schlick. a.a.O., S. 76.

6. Auch H. Wagner sieht den "entscheidenden Fortschritt des neueren Empirismus" in der Formulierung einer umfassenden Urteilslogik, die das auf Vorstellungen beruhende Erkenntnisstreben des älteren Empirismus abgelöst habe. Vgl. Hans Wagner, *Ein blinder Fleck im Empirismus und ein Einfall Kants*, in H. Wagner (Hg.), *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn 1976, S. 155.

7. Detaillierte Analyse der frühen erkenntniskritischen Arbeiten Schlicks (1910-15) bringt F. Belke in seinem Buch *Spekulative und wissenschaftliche Philosophie*, dem ich wertvolle Hinweise verdanke.

aus, «ist die Akustik gänzlich in der Mechanik, die Optik gänzlich in der Elektrodynamik aufgegangen und die beiden Disziplinen haben damit jede wesentliche Beziehung zu Ohr und Auge verloren, die Erkenntnis scheint dadurch tiefer in die betreffenden Wirklichkeitsgebiete eingedrungen zu sein und sie von der sinnlichen Anschauung mit ihren Zufälligkeiten gelöst, die Welt der Objekte in größerer Unabhängigkeit von einem erfassenden Bewußtsein dargestellt zu haben»[8].

Hier ist besonders auf die Kritik der sinnlichen Wahrnehmung zu achten: die Einheit der Objektwelt ist bei ihrer Aufteilung in Gesehenes, Gehörtes usf., die der menschlich-sinnlichen Organisation entspricht, verloren gegangen. Eine Folge davon ist, daß die sinnliche Wahrnehmung uns kein zutreffendes Bild der Wirklichkeit gibt; sie dringt nicht in die Tiefe der einheitlichen Objektwelt, wie es die Physik tut, wenn sie die Akustik in die Mechanik, die Optik in die Elektrodynamik einordnet. Die einheitliche Wirklichkeit, welche die sinnliche Wahrnehmung in wesensunterschiedene Wahrnehmungsbereiche willkürlich aufteilt, ist methodisch zu gewinnen, indem wir die qualitativen Größen möglichst zu verringern und eine nach der anderen durch Zurückführung auf die übrigen zu eliminieren suchen; sonst bliebe das methodische Erklärungsbedürfnis unbefriedigt (S. 126-7). Nach Schlick besteht die Eigenart der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung darin, «Qualitäten möglichst zu eliminieren und alle qualitativen Beziehungen auf rein quantitative, mathematisch formulierbare zurückzuführen» (S. 127). Indem sie die Objektwelt in qualitativer Weise darstellt, versperrt die sinnliche Wahrnehmung den Weg zu einer einheitlichen Betrachtungsweise der Wirklichkeit. Nur die mathematische Betrachtungsweise, die sich auf meßbare (räumliche und zeitliche) Größen anwenden läßt, vermag die Einheit der Objektwelt zu schaffen. Die Naturwissenschaft setzt mittels der mathematischen Methode die Qualitäten der uns ursprünglich gegebenen Welt der unmittelbaren Erfahrung in quantitative Beziehungen zueinander. Dank der Einheit der Wissenschaft, welche nichts anderes als ein methodisches Erkenntnisbemühen ist, gewinnt die qualitative Welt des Gegebenen ihre Einheit. Dies aber wird mit dem Verlust an qualitativer Mannigfaltigkeit der unmittelbaren gegebenen Welt erkauft.

Schlicks Kritik der sinnlichen Wahrnehmung, die mit dem Gedanken der Einheit der Wissenschaft zusammenhängt, führt über den Weg der quantitativen Betrachtungsweise der Wirklichkeit zu einer zeichenorientierten Wis-

8. M. Schlick. *Die Grenze der naturwissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung*, "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", Jg. 34, Neue Folge IX (1910), S. 122.

senschaftstheorie. Am Ende des Aufsatzes fragt er sich, ob «vielleicht die gesamte raum-zeitliche Naturwissenschaft, die uns die ganze Welt in ein System rein quantitativer Beziehungen aufzulösen strebt, nichts anderes sei als nur Mittel, die Wirklichkeit in einer für unsere Erkenntnis zugänglichen Weise darzustellen, und das von ihr geschaffene Weltbild nichts als ein Zeichensystem, das einer qualitativen Welt korrespondiert»[9]. Hier ist besonders zu beachten, wie sich der Begriff des Zeichensystems für den Begriff des Weltbildes substituieren läßt. Die Wirklichkeit wird demnach unserer Erkenntnis mittels eines Zeichensystems zugänglich. Das Weltbild der Naturwissenschaft ist also nichts als ein Zeichensystem, das der sinnlich wahrgenommenen Welt entspricht. Schlick arbeitet also mit einer zweigliedrigen fundamentalen Relation: die Relation des Zeichens zum Bezeichneten. Die darstellende Funktion übernimmt das Zeichen; an der Stelle des Bezeichneten steht das unmittelbar Gegebene. Hier ist zu bemerken, wie das erkenntnistheoretische Grundschema des älteren Empirismus abgewandelt ist: Das erkennende Subjekt bildet nicht mehr, auf eine gewisse Weise, die Objektwelt ab; es gibt nur die Zeichen, die keine Bilder der Objekte sind; die Objekte sollen nur eindeutig bezeichnet werden[10]. Ordnet aber das erkennende Subjekt nur Zeichen einem System zu, so hört es insoweit auf, sich mit seinem Bezugsglied in der Erkenntnisrelation, d.h. mit dem Objekt, zu verbinden. Dies ist eine Konsequenz der Zeichentheorie der Erkenntnis, die schon in dem Aufsatz von 1910 eingebettet liegt. Wollen wir diese Konsequenz weiter verfolgen, so haben wir zunächst die Betrachtung der nächstliegenden Entwicklungsstufen des philosophischen Denkens Schlicks nachzuholen.

2

Schlicks Habilitationsschrift *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, die im gleichen Jahre wie die *Grenze der naturwissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung* erschien, setzt man in der Entwicklungslinie seines Denkens später als den bereits erwähnten Aufsatz an[11]. Die Eigenart der Zeichentheorie der Erkenntnis, welche die Habilitationsschrift entwickelt, läßt sich aus Schlicks Ansatz verstehen, zwei Erkenntniswege zum Gegebenen voneinander abzugrenzen.

---

9. a.a.O., S. 141-2.

10. Vgl. auch Felicitas Belke, *Spekulative und wissenschaftliche Philosophie. Zur Explikation des Leitproblems im Wiener Kreis des Neopositivismus*, Meisenheim am Glan 1966, S. 41 ff.

11. Vgl. Belke, a.a.O., S. 52.

Bereits in der ersten kleinen Abhandlung hatte Schlick sich um eine Grenzziehung zwischen zwei Betrachtungsweisen bemüht, die beide den Anspruch erheben, die Erkenntnis der Wirklichkeit leisten zu können. Der quantitativen Darstellung der Welt, die der mathematischen Naturwissenschaft eigen ist, steht die qualitative gegenüber, welche Schlick der Philosophie zuschreibt. Die Philosophie bezieht sich auf einen Bereich der reinen Qualitäten, der trotz aller erreichbaren Reduktion stets übrig bleiben wird und sich deswegen den Naturwissenschaften nicht unterwerfen kann. Laut der Habilitationsschrift wird das Gegebene in der unmittelbaren inneren Erfahrung einfach aufgenommen oder es wird in der mittelbaren äußeren Erfahrung begrifflich verarbeitet. Schlick qualifiziert die innere Erfahrung als «vollkommen» und meint damit eine intuitive Erkenntnis, die in einem Eindringen des Subjekts in das Objekt besteht. Die vollkommene Erfahrung ermöglicht Einsicht in die Struktur des Objekts[12].

Was besonders die innere Erfahrung eigentlich kennzeichnet, ist die unmittelbare Relation zum Gegebenen, welche jede messende Vergleichung und Verarbeitung ausschließt. In der inneren Erfahrung ist das jeweils Gegebene «geschaut», unmittelbar erlebt. Was aber aus einer Nahstellung zum Subjekt unmittelbar erlebt wird, ist die ursprüngliche gegebene Mannigfaltigkeit der reinen Qualitäten. Wollte man also einen Bereich abgrenzen, welcher der inneren Erfahrung angehörte, so könnte dieser kein anderer sein als ein Bereich qualitativen Daten. Das Gegenteil davon ist nun aber die äußere Erfahrung, die Schlick als «unvollkommen» qualifiziert und die sich durch eine mittelbare Relation zum Gegebenen auszeichnet. Der äußeren Erfahrung gehört der Bereich der quantitativen Daten an, die nur mittels der Begriffe bestimmt werden. Jede vergleichende Operation (Meßoperation) aber, die in der begrifflichen Erfassung der uns gegebenen Objektwelt vorausgesetzt wird, wird außen vollzogen, ist also kein «Umfassen», keine schauende Erkenntnis, bei der sich, wie erwähnt, eine vollkommene Erschliessung des Objekts zum Subjekt vollzöge. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß sich Schlick in einer späteren Arbeit[13] mit dem Problem der intuitiven Erkenntnis befaßt und sie nun ablehnt. In der Habilitationsschrift aber ist

12. Vgl. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, S. 454: "Würden wir nun von den "äußeren" Tatsachen eine ebenso vollkommene Erfahrung haben wie von unseren Urteilsakten, umfaßte also unser Geist das Universum gewissermaßen in sich, so hätten wir möglicherweise von jenen Gesetzen dieselbe Evidenz wie jetzt von den logischen Wahrheiten".

13. Es handelt sich um den Aufsatz *Gibt es intuitive Erkenntnis?* erschienen in "Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie", Jg. 37, Neue Folge 12, S. 472-88.

der Weg der intuitiven Erkenntnis zum Gegebenen noch nicht versperrt.

Hat nun die äußere Erfahrung mit den quantitativen Gesetzmäßigkeiten zu tun, wie schon angedeutet wurde, so fällt sie mit dem Arbeitsgebiet der exakten Wissenschaften zusammen, weil gerade das Quantitative, das Meßbare, die Methoden der Naturwissenschaften bestimmt. Was besonders das Spezifische der naturwissenschaftlichen Darstellungsweise der Welt angeht, so ist dies die Reduktion des ursprünglich Gegebenen auf quantitative Größen, die auf einer begrifflichen Konstruktion aus dem Qualitativen beruht. An die Stelle des Gegebenen in der Erkenntnisrelation tritt ein Produkt seiner Verarbeitung auf, das «selbst als Gegebenes gekennzeichnet»[14] wird. Diese Entfernung vom qualitativ Gegebenen wird in einer Zeichentheorie genau ausgedrückt, der ein bestimmter wissenschaftsimmanenter Erkenntnisbegriff zugrundegelegt ist, und läßt sich als eine Entsubjektivierung der Wirklichkeitserkenntnis verstehen, die dann, in der Entwicklung der wissenschaftstheoretischen Problematik, im logischen Empirismus mit einer gewissen inneren Konsequenz zur Formalisierung dieser letzteren geführt hat.

Schlick entwickelt in der Habilitationsschrift eine Zeichentheorie der Erkenntnis in der das Gegebene in das Begriffspaar «Zeichen» - «Bezeichnetes» eingeordnet wird. Dieser Theorie nach bestehen zwei verschiedene Klassen von Zeichen: Zeichen für den Inhalt der Erfahrung und Zeichen für die Form der Erfahrung. Für den Inhalt der Erfahrung einerseits gibt es drei Arten von Zeichen: Zeichen für Objekteigenschaften (Empfindungen)[15], Zeichen für Gegenstände oder Gegenstandseigenschaften (Vorstellungen bzw. Begriffe) und Zeichen für Vorstellungen bzw. Begriffe (Worte). Die Form andererseits, in der dieser Inhalt auftritt (von Schlick auch «Tatsache» gennant), wird durch «unsere subjektiven Zeichen», die Urteile, bezeichnet. Als Zeichen für die Urteile dienen uns die «grammatischen Sätze»[16]. Demnach

---

14. Vgl. F. Belke, a.a.O., S. 71.

15. Darauf muß ich hier hinweisen, daß Schlick sich der Auffassung Helmholtz's (und nicht dem Machschen Phänomenalismus) anschließt, für den die Empfindungen als die eigentlichen Elemente der Welt gelten, was mit seinem kritischen Realismus der *Allgemeinen Erkenntnislehre* übereinstimmt. Vgl. Hermann von Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, Berlin 1879 (Nachdruck Darmstadt 1959) S. 18: "Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigenthümlichkeit der äusseren Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht giebt, kann sie als ein Z e i c h e n derselben gelten aber nicht als ein A b b i l d. Denn vom Bilde verlangt man irgend eine Art der Gleichheit mit dem abgebildeten Gegenstande, von einer Statue Gleichheit der Form, von einer Zeichnung Gleichheit der perspektivistischen Projektion im Gesichtsfelde... Ein Zeichen aber braucht gar keine Art der Aehnlichkeit mit dem zu haben, dessen Zeichen es ist".

16. Der Terminus "Zeichen" bei Schlick ist vieldeutig. Unter "Zeichen" versteht er auch Begriffe, was besonders in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* klar zum Ausdruck kommt:

erfüllen die Funktion des Bezeichnens Empfindungen, Vorstellungen bzw. Begriffe (Worte), Urteile. Bezeichnet werden Objekteigenschaften, Gegenstände, Ordnungsformen der Elemente des Gegebenen. Von zwei Seiten her werden Zeichen zugeteilt, von der des Menschen und von der der Dinge, was gerade mit den von Schlick betonten zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes «Zeichen» zusammenhängt. «Es gibt... erstens Zeichen, die uns g e g e b e n werden und die wir unter Umständen deuten müssen, und zweitens solche, die wir selbst willkürlich zur Bezeichnung von Gegenständen oder sonstigem v e r w e n d e n. Die Empfindungen sind nun ausschließlich Zeichen im ersten Sinne, sie werden uns a u f g e d r ä n g t, sie sind in der Tat die einzige Kunde, die wir von der Außenwelt überhaupt erhalten. Die Vorstellungen dagegen sind Zeichen sowohl im ersten wie im zweiten Sinne»[17]. Dabei ist besonders zu beachten, daß an die Stelle der Objektwelt ein Bereich von gegebenen Zeichen tritt, ein Bereich, der dem Menschen näher liegt als die Objektwelt selbst. Die Sphäre der Zeichen fällt hier mit der des Bezeichneten zusammen, das Gegebene schlechthin wird für ein bloßes Zeichen gehalten[18]. Fällt aber das Gegebene weg, so bleibt für ein einfaches schauendes Hinnehmen eines solchen im Erkenntnisprozeß kein Raum mehr. Das Erleben, das Schauen oder Hinnehmen von Gegebenem, die Einsicht in dessen Struktur, darf nicht mehr als Erkenntnis aufgefaßt werden. Werden die Zeichensphäre (Begriffssphäre) und die Sphäre des Gegebenen «auf einen Platz gerückt», so «verknüpft», wie F. Belke bemerkt, «Subjekt und Objekt gar keine unmittelbare Beziehung mehr»[19], und dies macht es erforderlich, die Erkenntnis nicht mehr als Erschließung des Objekts für das Subjekt zu definieren. Ist uns die Objektwelt als Zeichen gegeben, so gibt es für sie nur eine einzige Darstellungsform: das Zeichensystem der Wissenschaften. Demnach besteht die Erkenntnis in einem reinen Bezeichnungsvorgang. An das Zeichen stellen wir nur eine einzige Anforderung, nämlich die, «daß es e i n d e u t i g sei, oder besser noch, eineindeutig, d.h. jedem Zeichen muß ein und nur ein Bezeichnetes und jedem Bezeichneten nur ein Zeichen entsprechen»[20]. Wahrheit wird als «eineindeutige Zuordnung»[21] der Urteile zu Tatsachen aufgefaßt.

"Der Begriff spielt die Rolle eines Zeichens für alle diejenigen Gegenstände, unter deren Eigenschaften sich sämtliche Merkmale des Begriffs finden". (a.a.O., S. 19). Es läßt sich allgemein sagen, daß von Schlick alles Begriffliche als Zeichen für das Gegebene aufgefaßt wird.

17. M. Schlick, a.a.O., S. 460-1.
18. Vgl. auch hierzu Belke. a.a.O., S. 72 ff.
19. Belke, a.a.O., S. 75.
20. Schlick, a.a.O., S. 466.
21. a.a.O., S. 469.

Schlicks Zeichentheorie der Erkenntnis muß mindestens zwei unerläßliche Bedingungen erfüllen, die sich auf die Funktionsmöglichkeit der Bezeichnung beziehen. Wie F. Belke ausführt, ist die Bezeichnung unter Voraussetzung eines «schauartigen Kontaktes zwischen dem Zeichen gebenden Subjekt und dem Bezeichneten möglich», obwohl sie «nicht Erkenntnis zu heißen braucht»[22]. Wenn alles Erkennen Wiedererkennen ist, wie Schlick am Ende der Schrift darstellt, so genüge es nicht, «um etwas als dasselbe wiedererkennen zu können, daß man im Bewußtsein jedesmal dasselbe Zeichen dafür wiederfände; denn um zu Recht dies Etwas jedesmal mit demselben Zeichen belegt zu haben, mußte man eben zuvor konstatieren, daß es tatsächlich immer dasselbe war, dem man dieses eine Zeichen zuordnete. Niemals kommt man gänzlich ohne ein Innesein, Wissen um, Schauen o.ä. aus, wenn man eine eindeutige Zeichenzuordnung herzustellen wünscht, wie es Schlick verlangt»[23]. Es genügt hier der Hinweis, daß es Schlick nicht gelungen ist, die scharfe Abgrenzung zwischen Kennen (Schauen) und Erkennen, die er angekündigt hatte, klar durchzuhalten. Diesen Gegensatz zwischen Programm und Durchführung, der sich bereits in der Habilitationsschrift abzeichnet, vermochte Schlick auch in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* nicht zu überwinden. Wenn bei den Erkenntnisurteilen die Zuordnung durch Wiedererkennungsakte erfolgt, dann wird die Bekanntschaft mit den Gegenständen (das Kennen) zur Voraussetzung des Erkennens[24].

Schlick hält zweitens für eine allgemeine Bedingung der Bezeichnung bzw. der Erkenntnis «die Regelmäßigkeit alles Geschehens», weil sie uns die Gelegenheit gibt, alle unsere Zeichen (Zeichen für die Inhalte und Formen der Erfahrungen) anzuwenden. «Damit Verifikation und Wahrheit möglich sei, muß es eine bestimmte Regelmäßigkeit alles Geschehens geben, in gewissem Sinne eine Wiederkehr des Gleichen, die allein Bezeichnung des Neuen durch alte Zeichen und damit Erkenntnis ermöglicht»[25].

Wenn in der Habilitationsschrift die philosophische Erkenntnis noch als unmittelbares Erlebnis gilt und für eine Darstellungsweise der Welt gehalten wird, so bleibt in dem Aufsatz *Gibt es intuitive Erkenntnis?*, der drei Jahre später erschienen ist, weder ein philosophischer Gegenstandsbereich noch eine philosophische Darstellungsform der Welt mehr übrig. Schlick erkennt jetzt die Fruchtlosigkeit der reinen Spekulation, welche «nicht... auf den Ergebnissen und Methoden der positiven Wissenschaften ruht»[26].

22. Belke, a.a.O., S. 72.
23. a.a.O., S. 72.
24. Vgl. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, S. 67.
25. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, S. 476.
26. Schlick, *Gibt es intuitive Erkenntnis?* S. 472.

In das Gebiet der Philosophie gelangt er nun nur noch bei der Verfolgung naturwissenschaftlicher Fragestellungen selbst. In dem Bestreben, die Philosophie neu zu konstituieren, hat er verschiedentlich dazu angesetzt, intuitive Erkenntnis als eine «contradictio in adjecto» (S. 481) zu erweisen. Der Grund, warum im Aufsatz von 1913 die Intuition als das «Gegenteil von Erkenntnis» (S. 486) gekennzeichnet wird, läßt sich aus seinem Bemühen verstehen, die Intersubjektivität und Einheit der Erkenntnis sicherzustellen.

Das Problematische an diesem erkenntnistheoretischen Schema, wonach ein Subjekt schauend auf seinen Gegenstand bezogen ist, wird man wohl in der Vorstellung eines von der Sprache bzw. jeglicher begrifflicher Verarbeitung ablösbaren reinen Gegebenen sehen, wobei dieses gleichzeitig als die einzige legitime Grundlage der Erkenntnis betrachtet wird. Schlick weist recht überzeugend darauf hin, daß dieser Basisbereich für die Erkenntnis nicht verfügbar ist und sich bloßer Subjektivität nicht entziehen kann. Er bringt folgendes Argument vor: «Die Mannigfaltigkeit des Erlebens ist unendlich, niemals kehrt in ihr genau das gleiche wieder... Es ist offenbar auf keine Weise möglich, das intuitiv Gegebene vollständig zu beschreiben, denn es kann nur erlebt werden; das unendlich Mannigfaltige, ewig Fließende ist durch Worte nicht darstellbar, sie haben ja feste Bedeutungen...» (S. 486).

Es tritt hier deutlich hervor, daß das unmittelbar Gegebene aus der Erkenntnis selbst herausgelöst ist: «Das bloße Wissen, das uns durch die Intuition unmittelbar gegeben wird, ist etwas toto coelo Verschiedenes von der Erkenntnis des Gegebenen; diese muß immer die Form von Urteilen annehmen, und Urteilen setzt Vergleichen und Verbinden voraus» (S. 482). Im Einklang damit ist eine Verschiebung in einen Bereich mit ausschließlich operativen Größen zu vermerken. Deutlich wird dies in der Behauptung, Erkenntnis bestehe in einer «Zurückführung des zu Erkennenden auf etwas, als was es erkannt wird» (S. 478)[27]. Die Frage nach dem Begriff der Erkenntnis gerät unter einen «operationalistischen» Gesichtspunkt. Erkenntnis vollzieht sich in einer Operation, vorgenommen an dem zu erkennenden Gegenstand (d.h. am Gegebenen).

Wollte man diese Operation des Denkens in Bezug auf Gegebenes ein wenig näher charakterisieren, so käme Schlicks neuer Entwurf auf eine Zuordnungstheorie hinaus. Im Erkenntnisakt werden zwei Glieder derart

27. Schlick bringt folgendes Beispiel: "Wenn die Physik uns etwa sagt, sie habe das Wesen der Wärme erkannt, nämlich als Bewegung kleiner Teilchen der Materie, so bedeutet dies, daß es durch experimentelle Forschung und theoretische Überlegung gelungen ist, in dem Verhalten eines warmen Körpers alle Eigenschaften eines aus heftig bewegten Teilchen bestehenden Systems wiederzufinden" (a.a.O., S. 477).

miteinander verknüpft, daß das eine im anderen wiedergefunden wird. Wiedererkennungsakte aber setzen ein Gegebenes voraus, welches schon begrifflich verarbeitet ist und eine gewisse Stabilität zeigt.[28] Denn das intuitiv Gegebene, welchem ja ein Mangel an Stabilität zugeschrieben wird, kann nicht auf Gleichartiges zurückgeführt werden, in dem es wiedergefunden würde. Was wiedergefunden wird, ist nicht das ursprünglich Gegebene — dies soll ja ewig Fließendes sein — sondern ein Zeichengebilde in einem anderen Zeichen. «Solange ein Gegenstand mit nichts verglichen, in kein Begriffssystem... eingefügt ist, solange ist er nicht erkannt... Wer erkennen will, muß in die Sphäre des Allgemeinen aufsteigen, wo er die Begriffe findet, deren er bedarf, um das Individuelle zu ordnen und zu bezeichnen» (S. 480, 486). In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß, während der ältere Positivismus beim Tatsächlichen bzw. beim Gegebenen stehen bleiben und alle Denkzutaten vermeiden will, Schlick darin gerade einen Verzicht auf Erkenntnis sieht. Denn das Erkennen bedarf der Begriffe und diese sind nur durch die Bearbeitung des Tatsachenmaterials (des Gegebenen) zu gewinnen[29]. Die gleiche Auffassung, daß nämlich bei unserem Erkenntnisprozeß zum Gegebenen eine Verarbeitung des Gegebenen hinzutritt, findet sich bei dem logischen Empirismus des Wiener Kreises (modellartig in Carnaps *Logischem Aufbau der Welt*)[30].

Hier ist deutlich zu sehen, wie das empiristische erkenntnistheoretische Reduktionsschema abgewandelt ist: an die Stelle des Gegebenen tritt ein operatives Zeichen (etwa als Zeichen für eine bestimmte Sinnesqualität tritt die Frequenzangabe); die Funktion der Reduktionsbasis übernimmt ein Zeichensystem (so dürfen wir von der Erkenntnis des blauen Lichtes sprechen, wenn wir es in den allgemeinen Zusammenhang unseres physikalischen Wissens — das Zeichensystem — einordnen können). Demnach läßt sich Erkenntnis als die Einordnung von Zeichen in ein Zeichensystem verstehen,

---

28. Vgl. Schlick, a.a.O., S. 478-9: "...die eingehende...erkenntnistheoretische Besinnung zeigt, daß ein vollständiges, restloses Zurückführen des einen auf das andere nur möglich ist durch die Zahlbegriffe; nämlich nur quantitative, nicht qualitative Verhältnisse gestatten, das eine im anderen völlig unverändert als es selbst wiederzufinden, wie in der Summe die summierten Einheiten".

29. Vgl. hierzu Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, S. 182.

30. Vgl. R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, § 75, S.105: "Der Positivismus hat hervorgehoben, daß das einzige Material der Erkenntnis im unverarbeiteten, erlebnismäßigen Gegebenen liegt; dort sind die Grundelemente des Konstitutionssystems zu suchen. Der transzendentale Idealismus insbesondere neukantischer Richtung (Rickert, Cassirer, Bauch) hat aber mit Recht betont, daß diese Elemente nicht genügen; es müssen Ordnugssetzungen hinzukommen, unsere "Grundrelationen".

wobei allerdings unterstellt wird, daß die Zeichen miteinander in einer Ähnlichkeitsbeziehung verknüpft sind. Ohne diese Ähnlichkeits- oder Gleichheitsbeziehung kann es Erkenntnis nicht geben.

3

Wie in unserer bisherigen Analyse bereits angedeutet wurde, hat der Zuordnungsbegriff[31] in der Tat die Funktion übernommen, eine Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu ermöglichen, die wegen der Distanzierung der Bezugsglieder voneinander in der Erkenntnisrelation problematisch zu werden schien. Doch tauchen nun andere Probleme auf. Fällt der intuitive Bezug auf Gegebenes bzw. eine Abbildbeziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem fort, so ist kein Kontrollbereich über die operativen Elemente verfügbar, was gerade für die Wahrheitsrelation von Bedeutung ist. In der Abhandlung *Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips*, die zwei Jahre später erschienen ist, läßt sich dies bereits klar bemerken. Schlick spricht hier davon, daß «der Reichtum des Menschengeistes uns erlaubt, verschiedenen Zeichensystemen... die gleiche Wahrheit zuzuschreiben»[32].

Der Schlicksche Gedanke ist im Anschluß an den Konventionalismus Poincaré's zu verstehen: Die Sätze der Naturwissenschaft sind nichts anderes als «ein Zeichensystem, das den Tatsachen der Wirklichkeit zugeordnet ist» (S. 149). Wahrheit besteht in der vollständigen Eindeutigkeit der Zuordnung. Beim Bilden von Zeichensystemen (Theorien) übernehmen gewisse willkürliche variable Elemente eine konstitutive Rolle, «ohne doch der Eindeutigkeit der Zuordnung zu schaden» (S. 149). Da diese Elemente erfahrungsunabhängige Zeichen sind, kann die Erfahrung uns nicht zwingen, sie (die Elemente) nicht anders zu bezeichnen. Daß gewisse konstitutive Prinzipien für die wissenschaftliche Erfahrung unentbehrlich sind, muß auch der frühe Schlick zugeben. Sie werden aber nicht als synthetisch a priori im Sinne Kants, sondern als Konventionen im Sinne Poincaré's aufgefaßt. Der empiristische Grundansatz wird in dieser Konzeption um den Preis einer konventionalistischen Theorie bezüglich der von der Erfahrung unabhängigen Bestandteile der Erkenntnis gerettet. Demgemäß ist es also «kein Widerspruch..., daß unter Umständen mehrere Theorien zugleich wahr

---

31. Den Zuordnungsbegriff überträgt Schlick von der Mengenlehre Cantors auf die Erkenntnistheorie.

32. M. Schlick, *Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips*, "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 159 (1915), S. 155.

sein können, indem sie eine zwar verschiedene aber doch jede für sich völlig eindeutige Bezeichnung der Tatsachen leisten» (S. 149). Schlick begründet die Möglichkeit äquivalenter Systeme folgendermaßen: «Es läßt sich niemals beweisen, daß allein Kopernikus recht, Ptolemäus dagegen unrecht hat; es gibt keinen logischen Zwang, die Relativitätstheorie als einzig richtige der Absoluttheorie gegenüberzustellen oder die Euklidischen Maßbestimmungen für schlechthin falsch oder richtig zu erklären — sondern es läßt sich immer nur zeigen, daß bei diesen Alternativen die eine Anschauung einfacher ist als die andere, zu einem geschlosseneren, befriedigenderen Weltbild führt»[33].

Wollten wir Schlicks Begründung beurteilen, so hätten wir die pragmatische Einschränkung der willkürlichen Momente, welche im Begriff des einfachsten Zeichensystems (Theorie) enthalten sind, ins Auge zu fassen. Je mehr konventionelle Elemente eine Theorie enthält, desto weniger ist sie dem Zwang der Tatsachen entsprungen. Je mehr Annahmen man zur Erklärung einer Tatsache macht, auf desto mehr verschiedenen Wegen kann man «Übereinstimmung mit der Erfahrung erreichen»[34]. Die Wahrheitsrelation, d.h. die eindeutige Zuordnung zwischen Zeichensystem und Erfahrung, bleibt nach Schlick bestehen, wenn im Zeichensystem konventionalistische Elemente eingeführt sind. Er gibt aber den einfachst möglichen Zeichensystemen eine epistemologische Priorität: ihnen korrespondiere etwas Wirkliches. Dies führt zu einer neuen Fassung des Wirklichkeitsbegriffs: was als Wirkliches zu gelten hat und wie es dargestellt werden muß, kann nicht von vornherein festgestellt werden (S. 155); es läßt sich also nur als Zuordnungsbereich der einfachsten Theorien auffassen.

Es versteht sich, daß auf der Basis dieser Zeichenauffassung von Erkenntnis die Beziehungen zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit in der Wahrheitsfrage nicht inhaltlich zu deuten sind. Denn Erkenntnis besteht, wie bereits erwähnt, in einem Bezeichnungsvorgang, und nichts vom Inhalt des Bezeichneten kann in sie eingehen[35]. Das einfachste Zeichensystem, das die Wirk-

---

33. M. Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (1917), Berlin 1920³, S. 87.

34. M. Schlick, *Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips*, S. 154.

35. An dieser Stelle scheint es nötig zu sein, auf gewisse Komponenten von Schlicks Erkenntnistheorie hinzuweisen, welche für die Ausgestaltung des neuen Empirismus bedeutungsvoll geworden sind. In seiner Auseinandersetzung mit Kant in Hinsicht auf die Frage nach den synthetischen Sätzen a priori kommt Schlick zu folgendem Ergebnis: es gebe keine material-apriorischen Wahrheiten, alle wissenschaftlichen Sätze liessen sich der Struktur der sprachlichen Form nach entweder als analytische oder als empirische Sätze erkennen: daß alle wissenschaftlichen Aussagen in die beiden Gruppen der analytischen und der empirischen Sätze zerfallen, sei schon seit den Tagen Kants ein Lehrstück der Philosophie geworden. Was die Ansicht Schlicks eigentlich kennzeichnet, ist das besondere Interes-

lichkeit wiedergibt, beschränkt sich in der Tat auf die Wiedergabe ihrer formalen Strukturen. Dies tritt in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* deutlich hervor. Schlicks Zuordnungstheorie der Wahrheit läßt sich leicht zusammenfassen: Alles Denken ist ein Operieren mit Zeichen. Begriffe sind Zeichen für Gegenstandsarten, Urteile sind Zeichen für Tatsachen, d.h. für bestehende Beziehungen zwischen Gegenständen. Urteilen heißt: den Tatsachen Urteile als Zeichen zuzuordnen, und Wahrheit ist nichts anderes als die Eindeutigkeit der Bezeichnung, der das Urteil dient; mit anderen Worten: Wahrheit besteht für Schlick schließlich in der Eineindeutigkeit der Zuordnung, womit einem Netz von Urteilen ein Netz von Tatsachen zugeordnet ist: «ein Urteil, das einen Tatbestand eindeutig bezeichnet, heißt wahr»[36].

Es hat sich schon herausgestellt, daß Schlick, wenn er die Wahrheit als «eindeutige Zuordnung der Urteile zu den Tatsachen» bestimmt, keine Abbildbeziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem im Sinne hat: eine solche wird wegen der Verschiedenartigkeit beider Bereiche völlig ausgeschlossen. Das Zuordnen ist ein Akt, «durch den in der Tat die Dinge gar nicht berührt oder verändert werden» (S. 82). Dadurch unterscheidet sich das Zeichen von einem «Bild» der Wirklichkeit. Denn jedes Bild «kann nur eine subjektive und gleichsam perspektive Ansicht des Gegenstandes bieten; bezeichnen dagegen läßt sich jeder Gegenstand selber wie er ist» (S. 82). Die Zuordnung, welche Schlick als die «einfachste und allgemeinste aller Relationen» (S. 63) bezeichnet, wird nur durch die gleiche Struktur verschiedenartigen Elemente in beiden Bereichen ermöglicht. So wird die Wissenschaft zu einem bloßen «Spiel mit Symbolen» (S. 35), zu einem von der wahrgenommenen Wirklichkeit abgelösten Symbolsystem, dessen Ideal schließlich die formal-axiomatische Theorie ist. «Das einzige Mittel», so führt Schlick aus, «zur Erzeugung völlig exakter Begriffe fanden wir daher darin, sie vom Wirklichen gänzlich loszulösen. Das geschah durch die implizite

---

se, das er in der Diskussion des Problems des erkenntnislogischen Charakters der analytischen bzw. empirischen Sätze der Frage widmete, welchen Bedingungen ein System von Sprachzeichen genügen müsse, um sinnvolle Aussagen treffen zu können. Um sich einer Sprache bedienen zu können, bedürfe man der Aufstellung von sprachlichen Regeln, nach denen die Sprachzeichen zu gebrauchen sind. Wenn man bei der Benutzung einer Sprache diese sprachlogischen Regeln nicht beachte, so erhalte man sinnlose Sätze, die demmach weder wahr noch falsch sein können. Solche sinnlose Zeichenfolgen hat Schlick in den Sätzen der Metaphysik erkannt, denen er deswegen den wissenschaftlichen Erkenntnischarakter abspricht. Der Grund liegt nach Schlick darin, daß die Metaphysik im Gegensatz zu den Naturwissenschaften nicht die Relationen zwischen quantitativen Größen, sondern den Inhalt der wirklichen Dinge erkennen wolle, was gerade nicht Gegenstand der Erkenntnis sein könne. Vgl. hierzu auch B. Juhos, *Moritz Schlick*, "Studium Generale" 10 (1957), S.82ff.

36. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, S. 55.

Definition, welche Begriffe nur durch Begriffe definiert, nicht durch anschauliche Gegebenheiten, nicht durch Bezug auf Wirkliches» (S. 314).

Es ist hier wichtig, darauf hinzuweisen, daß Schlick damit eine bei Mach latent angelegte Konsequenz «herausgestellt» und zur «radikalen Trennung von Begriff und Wirklichkeit verschärft» hat[37]. Bei Mach wird die Wirklichkeitserfahrung auf sinnliche «Elemente» (Farben, Töne, Drücke...) reduziert, die man nicht weiter zerlegen könne und die hinter die Subjekt-Objekt-Spaltung zurückführten. In Wahrheit aber gelangt die Machsche Reduktion zu Abstraktionsprodukten, weil als «Elemente» allgemeine Qualitäten zu verstehen sind. Seiner Theorie der «Elemente» liegt eine Hypostasierung von Gedankengebilden zugrunde, die ein Transzendieren von sinnlich Gegebenem in die begriffliche Sphäre bedeutet. Damit wird bei Mach die Wirklichkeit in abstrakte Elemente aufgelöst, deren Zusammenhang nur durch mathematische Funktionen darzustellen ist. Diese seine Tendenz zur Entsubstalisierung und Formalisierung der Wirklichkeitserkenntnis tritt besonders klar in seiner Kausalitätsauffassung zutage, wonach das Kausalitätsverhältnis als eine Funktionalbeziehung zu verstehen ist. Dadurch vermengt Mach, wie Schlick in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* gezeigt hat, reale und begriffliche Verhältnisse miteinander: «Schon dadurch, daß z.B. Mach statt von kausaler immer von funktionaler Abhängigkeit reden möchte, wird das Problem unabsichtlich verhüllt, da der Ausdruck «Funktionalbeziehung» gleich gut auf Zusammenhänge des rein Begrifflichen wie des Realen zu passen scheint»[38]. Demgegenüber wendet Schlick ein, daß, logisch betrachtet, der mathematische Funktionsbegriff solide genug, aber gerade vom Standpunkte der Realitätsfrage doch wiederum etwas recht Schemenhaftes sei, «denn er ist ja eben nicht Wirkliches, sondern ein Begriff», und das heißt, daß Mach «bloße Begriffe, nämlich reine Funktionalbeziehungen in das Reich der Realität erhebt und hypostasiert»[39]. Der gesetzmäßige Zusammenhang von Elementen, der nur durch den mathematischen Funktionsbegriff faßbar wird, verweist nach Schlick auf «eine transzendente Ordnung der Dinge», auf einen unveränderlichen Wirklichkeitszusammenhang, der von der Wahrnehmung unabhängig und mit dem unmittelbar Gegebenen nicht gleichzusetzen ist[40]. Damit gelangt Schlick, über Mach einen Schritt hinaus-

37. Vgl. hierzu Dieter Wandschneider, *Formale Sprache und Erfahrung. Carnap als Modellfall*, Stuttgart/Cannstatt 1975, S. 22.

38. a.a.O., S. 203.

39. a.a.O., S. 196.

40. Schlick vertritt in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* einen empirischen kritischen Realismus, nach dem nur ein Teil der Wirklichkeit uns gegeben ist, während der andere Teil im Erkenntnisprozeß erschlossen werden muß. Dieser Realismus freilich, der sich im Rah-

gehend, zur einen «radikalen Scheidung» von Begriff und Wirklichkeit: dem Reich der Begriffe auf der einen Seite steht die «objektive Welt», das «Wirkliche» gegenüber. Und die Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens ist keine andere als die, eine begriffliche Rekonstruktion der objektiven Wirklichkeit vorzunehmen.

Zum Verständnis der Schlickschen Kritik des Immanenzpositivismus ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, in welchem Kontext sie durchgeführt ist. Einerseits zielt sie auf die Frage nach der Existenz einer subjektunabhängigen Außenwelt ab, andererseits aber ist sie auf die begriffliche Rekonstruktion der objektiven Wirklichkeit gerichtet. Dieser zweiten Seite nach ist sie im Kontext eines Sprachproblems durchgeführt, was gerade für die Ausgestaltung des logischen Empirismus, bei dem die philosophischen Probleme zu Sprachproblemen werden, grundlegend ist. Deutlich zeigt sich dies an der «funktionalistischen» Konzeption der Sprache, die Schlick bereits in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* vertritt und für welche die Zuordnungsfunktion von Begriffen und Urteilen «in semantischen Zuordnungsregeln faßbar wird»[41]. Im Zusammenhang damit treten deutlich konventionalistische Ansätze auf —insbesondere bei der Behandlung des psychophysischen Problems— die später im Wiener Kreis durch die These der Einheitswissenschaft eine weitere Rekonstruktion erfahren. Es soll hier genügen, sich auf folgende Ausführungen Schlicks zu beschränken: «'Physisch' bedeutet mithin nicht eine besondere Art des Wirklichen, sondern eine besondere Art der Bezeichnung des Wirklichen, nämlich die zur Wirklichkeitserkenntnis notwendige naturwissenschaftliche Begriffsbildung. 'Physisch' darf nicht mißverstanden werden als eine Eigenschaft, die einem Teil des Wirklichen zukäme, einem andern nicht: Es ist vielmehr ein Wort für eine Gattung begrifflicher Konstruktion, so wie etwa 'geographisch' oder 'mathematisch' nicht irgendwelche Besonderheiten an realen Dingen bezeichnen, sondern immer nur eine Weise, sie durch Begriffe darzustellen»[42]. Es muß hier darauf hingewiesen werden, daß die Mach'sche Konzeption von der Neutralität der «Elemente», die auf die Überwindung des Gegensatzes von Bewußtseinimmanenz und -transzendenz abzielt, bei Schlick in ihrer sprachlich gewendeten Form erhalten bleibt. In dieser Form gibt sie dem sprachanalytischen

men seiner Kritik am Kantischen Dualismus zwischen Wesen und Erscheinung verstehen läßt, "scheint wieder zum Positivismus zu tendieren", wenn man die Eliminierung der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung als das grundlegende Strukturelement des positivistischen Denkens ansieht. Vgl. hierzu Heiner Rutte, *Moritz Schlick, der Positivismus und der Neopositivismus*, "Zeitschr. für philosophische Forschung" 30 (1976), S. 256.

41. H. Rutte, a.a.O., S. 264.

42. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, S. 271.

Monismus, der bei der Carnap'schen Neutralitätsthese im *Logischen Aufbau der Welt* und später bei der These des Physikalismus klar im Ausdruck kommt, die erkenntnistheoretischen Grundlagen.

Diese Tendenz Schlicks, philosophische Probleme als Sprachprobleme zu entwickeln, zeigt sich noch deutlicher in der Behandlung des Wahrheitsproblems. Seine Wahrheitstheorie ist in der Tat an der Sprache orientiert und läßt sich semantisch konstruieren. Schlick geht von der klassischen Definition der Wahrheit als «Übereinstimmung des Denkens mit seinen Objekten» oder «der Urteile mit dem Beurteilten» aus, schränkt aber die Wahrheitsproblematik so ein, daß sie über das Verhältnis des Satzes zum Sachverhalt, den er bezeichnet, nicht hinausgeht. Damit vermag er dem fraglichen Begriff der Übereinstimmung eine formale Deutung zu verleihen. Was das eigentlich sagt, wird bei Schlicks Explikation des falschen Satzes klar, bei dem es sich um eine «Mehrdeutigkeit der Zuordnung» handeln soll. Eine solche liege vor, wenn wir zwei verschiedene Tatsachenklassen durch dieselben Symbole bezeichnen (S. 57). In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß Schlick den Wörtern «wahr» und «falsch» keine eigene Bedeutung zuteilt, sondern sie für rein logische Prädikate hält ‚die nicht mehr als Bejahung und Verneinung ausdrückten (S. 59) Indem Schlick mit seiner Definition der Wahrheit den Bezug des Satzes auf den «wirklichen» Sachverhalt, also auf den Bereich seiner Legimität, nicht in Betracht zieht und ihn zur Frage nach der Verifikation macht, bleibt er bei der semantischen Dimension der Sprache stehen und in dem Sinne nimmt er die Definition Tarskis vorweg[43].

Auf der anderen Seite steht Schlicks semantische Konzeption der Wahrheit in engem Zusammenhang mit seinem deduktiven Begründungsschema der empirischen Erkenntnis und geht in gewissem Sinne aus ihrer Problematik hervor. Dies zeigt sich an der Änderung der Fragestellung hinsichtlich des Verhältnisses von Theorie und Erfahrung, die schon in der *Allgemeinen Erkenntnislehre* vorliegt und eine Modifikation des alten empiristischen Wahrheitskriteriums zur Folge hat. Die Eindeutigkeit der Bezeichnung läßt sich nur im Rahmen einer deduktiv orientierten Verifikationstheorie kontrollieren. Sie wird vor allem bei Popper und Hempel weiter entwickelt und setzt eine Revision des empiristischen Prinzips voraus, wonach alle Erkenntnis aus der Erfahrung (induktiv) stammt. Damit kommt Schlick zum Problemkreis, der den logischen Aufbau und das empirische Fundament der

---

43. Vgl. hierzu A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, "Studia Philosophica" 1 (1935), S. 264 ff.

wissenschaftlichen Theorien betrifft. Bei der logischen Rekonstruktion der wissenschaftlichen Theorien geht er davon aus, daß die Erkenntnis der formalen Strukturen der Wirklichkeit nur auf der Basis der axiomatischen Grundlegung, die von Hilbert für die Geometrie entwickelt wurde, möglich sei. Ein mit Hilfe impliziter Definitionen geschaffenes deduktives System stellt, wenn es die Bedingung der Widerspruchsfreiheit erfüllt, eine rein logische Struktur dar, die von der Wirklichkeit völlig abgelöst ist und durch die «correspondence rules» (Carnap's Terminus) einen empirischen Sinn erhält. Hier hat Schlick Ansätze entwickelt, die sich bei den wissenschaftstheoretischen Analysen Reichenbachs, Carnaps und Hempels als relevant erweisen und die durch die auf dem Boden der Semantik entwickelte Modelltheorie eine weitere Rekonstruktion erfahren.

4

Es ist nun auf die Konsequenzen hinzuweisen, zu denen Schlicks Auffassung der Warhheitsbeziehung führt. Ist bei ihm jeder Einfluß des Wirklichen auf die Zuordnungsweise wegen der Ungleichartigkeit beider Bereiche ausgeschlossen, so wird die Eindeutigkeit der Zuordnung als eine ausschließliche Funktion des Zeichensystems angesehen. Dies lasse sich an der Methode der exakten Wissenschaften leicht erkennen: sie erreichen nach Schlick dadurch die Eindeutigkeit der Zuordnung des Urteilssystems zu den Tatsachen, daß sie es dem unfehlbaren logischen Zusammenhang überlassen, «die beiden Systeme zu eindeutiger Übereinstimmung zu bringen»[44]. Damit ist die Reduktion der empirischen Wahrheit auf die logische Kohärenz eines formalen Systems vollzogen. Wie Schlick bemerkt, «ist es der Strukturzusammenhang des Systems unserer Urteile, welcher die eindeutige Zuordnung bewirkt und ihre Wahrheit bedingt; und allein der Ort, den ein Satz in unserem Urteilssystem einnimmt, belehrt uns darüber, welche Tatsache er bezeichnet»[45].

Man sieht hier deutlich, daß für Schlick allein das formalstrukturelle Moment in Betracht kommt, dasjenige also, was zunächst einer wissenschaftlichen Theorie jenen strengen deduktiven Aufbau verleiht, der uns in der Tat unter gewissen Bedingungen gestattet, das Tatsächliche als notwendig zu erkennen. Als Beispiel gilt Schlick die Himmelsmechanik, der es gelungen sei, aus gewissen Gleichungen Aussagen über die zukünftigen Stellungen der Planeten unseres Sonnensystems rein deduktiv abzuleiten: es

44. a.a.O., S. 73.
45. a.a.O., S. 62.

handelt sich dabei tatsächlich um die Anwendung eines implizit definierten Begriffssystems zur Erkenntnis der Wirklichkeit: die Grundlage dafür ist dadurch gegeben, daß die Himmelsmechanik eine implizite Definition ihres Gegenstandes einführt, die dessen logische Erarbeitung ermöglicht; sie lautet: der Planet sei etwas, das sich nach gewissen mechanischen Gleichungen bewege, also etwas, von dem die Grundsätze der Himmelsmechanik gelten sollen.

Die Vorzüge einer solchen Art von Definitionen, dank welcher die Wissenschaft einen exakten Begriff von ihrem Gegenstand erhält, sind eindeutig. Insbesondere scheint es zunächst so zu sein, daß sich die Wissenschaft auf diese Weise von der Frage befreit, ob — darauf hat Hans Wagner[46] hingewiesen — die «festgelegten Grundsätze von dem Gegenstand auch wirklich und wahrhaft gelten»: bei näherer Betrachtung aber wird das «Problem der Realgeltung» auf ein anderes Gebiet zurückgeschoben, wo es als Frage nach der Koinzidenz von dem implizit definierten Gegenstand und dem Seienden erhalten bleibt.

Schlick erklärt es als merkwürdig, daß es möglich sei, implizite Definitionen zu finden von der Art, daß mit den durch sie bestimmten Begriffen wirkliche Gegenstände eindeutig bezeichnet werden können[47]. Mit anderen Worten: was Schlick tatsächlich nicht erklären kann und einfach als merkwürdig bezeichnet, ist dies, daß die implizit definierten Begriffe, die in keiner Weise auf die Wirklichkeit zurückzuführen sind, sich doch auf die Wirklichkeit anwenden lassen. Daß keine engere Beziehung zwischen Denken und Sein im Sinne etwa der Transzendentalphilosophie besteht, ergibt sich für Schlick ohne weiteres aus dem bloß semiotischen Charakter des Denkens[48] und Erkennens (S. 158), den er in seiner Auseinandersetzung mit Kant über allen Zweifel hinaus zu erheben versucht hat. «Das Denken schafft niemals die Beziehungen der Wirklichkeit, es hat keine Form, die es ihr aufprägen könnte...» (S. 352). Das Denken ist nur Zuordnung, Bezeichnung. Es kommt

---

46. Vgl. H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München-Basel 1967², S. 196.

47. Allerdings darf nicht verkannt werden, daß Schlicks formalistische Zeichenauffassung von der Erkenntnis sich vor allem mit Hilberts formalen Begründung der Geometrie berührt. Hilbert hatte für die mathematische Grundlagenforschung die Definition durch Axiome oder die implizite Definition eingeführt, nach welcher ein Begriff nach seinen formalen Beziehungen zu anderen Begriffen festgelegt wird, ohne Bezugnahme auf den konkreten, anschaulichen Inhalt. Für Schlick bedeutet die naturwissenschaftliche Erkenntnis, welcher die quantitative Methode der Mathematik dient, nichts anderes als eine Anwendung von implizit definierten Begriffssystemen auf die Wirklichkeit. Durch das Zuordnen abstrakter Größenbegriffe wird die Struktur eines Tatsachenbereichs wiedergegeben.

48. Vgl. Schlick, a.a.O., 181.

also bei der Wirklichkeitserkenntnis nur auf die gegenseitige eindeutige Zuordnung an. Ein Brückenschlag zwischen Denken und Wirklichkeit, zwischen dem «Reich der strengen Begriffe» und dem «Reich der Wirklichkeit» (S. 314) gibt es also nicht.

Daß die Wissenschaft «jene vorgebliche Kluft zwischen Begriff und Wirklichkeit doch ständig überbrücken kann»[49], muß für die Schlicksche Zeichentheorie der Erkenntnis eine peinliche Feststellung sein. Von hier aus ist die Reduktion des Erkenntnisbegriffs auf den der Zuordnung zu verstehen, die gerade den vorliegenden Widerspruch auflösen muß, daß Denken und Wirklichkeit einmal streng zu trennen sind, aber andererseits auch zur Deckung gebracht werden können. Hier taucht die Frage auf, wie es möglich ist, eine solche Zuordnung zu erreichen. «Wie ist möglich», so führt Schlick aus, «durch unsere Urteile die realen Tatsachen wirklich streng eindeutig zu bezeichnen?»[50]. Indem Schlick diese Frage aufwirft, stellt er sich auf den Boden der kritischen Philosophie, die mit Kant fragt: wie ist empirische Erkenntnis möglich?

Die Frage nach der Möglichkeit des Erkenntnisaktes, wodurch das Denken so verschiedenartige Bereiche wie Begriff und Wirklichkeit zusammenbringt, beantwortet Schlick folgendermaßen: Dieses Zuordnen sei «in der Tat ein fundamentaler auf nichts anderes zurückführbarer Akt des Bewußtseins, ein einfaches Letztes, das nur konstatiert werden kann, eine Grenze und Grundlage, zu der jeder Erkenntnistheoretiker schließlich vordringen muß» (S. 351-2).

Schlick weist mit Recht darauf hin, daß die Vermittlung zwischen Begriff und Wirklichkeit auf die Seite des Denkens fallen muß, er verzichtet aber auf die Reflexion über die Prinzipien, die dem Denken zur Verfügung stehen und die ihm jene Vermittlung ermöglichen. Indem er aber die Zuordnung von Zeichen und Wirklichkeit nicht mehr begründen kann und sie letzten Endes für einen unerklärbaren Akt des Bewußtseins hält, gründet seine Erkenntnistheorie in einem Postulat, womit der Versuch der Entsubjektivierung der Wirklichkeitserkenntnis, den et unternommen hatte, doch wieder auf eine gewisse Weise bei der Subjektivität anlagt. Und allein das Vermeiden einer Reflexion über die Subjektivität, was allerdings seiner positivistischen Einstellung eigen ist, verhindert ihn, die «transzendentale» Diskussion wieder aufzunehmen. Seine Argumentation führt so zurück zu der Frage nach der Möglichkeit empirischer Erkenntnis, ein Komplex, mit dem er gerade nicht ins Reine kommt. Denn werden Denken und Wirklichkeit absolut für sich

49. Vgl. Wandschneider, a.a.O., S. 22.
50. Schlick, a.a.O., S. 313.

gesetzt und wird ihr Verhältnis zueinander als absoluter Gegensatz bestimmt, wie es bei Schlick der Fall ist, so fehlt die Vermittlung zwischen ihnen, ohne welche die Erkenntnis nicht möglich ist. Hier treten Schwierigkeiten auf, welche die Vorzüge des Zuordnungsbegriffs wieder relativieren. Es ist gerade dieser kritische Punkt, an dem Wittgenstein im *Tractatus* ansetzt. Sein Versuch, die oben aufgeworfene Fragestellung völlig zu eliminieren, indem er von der Sprache ausgeht, in der die Zuordnung als immer vollzogen[51] gedacht wird, ist jedoch nicht als gelungen zu betrachten. Die zahlreichen Widersprüche[52], die in einer kritischen Analyse seines Grundansatzes sichtbar werden, dürfen als Nachweis dieses Mißlingens gelten.

Schlicks Versuch, aus dieser Situation in der Weise einen Ausweg zu finden, daß er in der Wahrheit nichts anderes erblickt als die logische Kohärenz des Zeichensystems, ergibt ein Paradoxon, da die empirische Wahrheit nicht auf sie zurückgeführt werden kann. So wird seine Auffassung, daß die Beherrschung der Welt mit Zeichenoperationen möglich sei, letztlich zu einem «Rätsel»[53]. «Im Denken», so führt Schlick aus, «beherrschen wir die Welt, das heißt: wir beherrschen die Gedanken und Urteile, welche uns als Zeichen für die Gegenstände und Tatsachen der Welt dienen»[54].

Schlick stand vor der Aufgabe, eine Erkenntnistheorie zu entwickeln, die sowohl den grundsätzlichen Schwierigkeiten des älteren Empirismus als auch den Aporien einer formalistischen Wahrheitstheorie entgeht. Mit seiner Kohärenztheorie der Wahrheit kann aber Schlick folgendem Dilemma[55] nicht ausweichen: Entweder wird die empirische Wahrheit auf die Eindeutigkeit der Zuordnung reduziert; dann entfiele jeder Eintfluß des Wirklichen auf die Zuordnungsweise und die Erkenntnis beschränkte sich auf den Bereich der Festsetzung. Oder die Eindeutigkeit der Zuordnung läßt sich nicht nur durch logische Kohärenz garantieren; dann würde die Sicherheit der Erkenntnis preisgegeben. Der Schritt, der nötig gewesen wäre, um aus dem Dilemma herauszufinden, nämlich die Besinnung darauf, daß die Wahrheitsfrage sich nicht allein an die formalen Bedingungen logischer Konsistenz knüpfen läßt, unterbleibt.

Die Entwicklung des Wahrheitsproblems im logischen Empirismus bis in die Protokollsatzdiskussion hinein vollzieht sich in einer Reihe von Stufen, wobei sich immer wieder dieselbe antinomische Sachlage ergibt, die schließlich

51. Vgl. hierzu Wittgenstein, *Tractatus*, 5.4711: "Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt".

52. Vgl. hierzu Wandschneider, a.a.O., S. 26.

53. Vgl. hierzu Schnädelbach, a.a.O.,, S. 72.

54. Schlick, a.a.O., S. 55.

55. Vgl. hierzu auch Schnädelbach, a.a.O., S. 72.

zu folgender Alternative führt: Entweder Erkenntnissicherung, dann kommt es zur formalistischen Entleerung der Erkenntnis und Eliminierung des Empirismus, oder Empirismus, dann kommt es zuletzt zum Verlust der Intersubjektivität der Erkenntnis. Hierbei zeigt sich ein Problem, das als Leitproblem des logischen Empirismus bezeichnet werden kann. Es würde zu weit führen, hier auch die Geschichte dieses Problems zu verfolgen. In den vorausgegangegen Überlegungen sollten lediglich Aspekte der Ausgestaltung des neuen Empirismus am Beispiel Moritz Schlicks angedeutet werden.

Η ΣΗΜΕΙΩΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ ΤΟΥ MORITZ SCHLICK ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΣΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΟΥ ΝΕΩΤΕΡΟΥ ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Στὴν ἐργασία αὐτὴ ἐξετάζομε ὡρισμένα βασικὰ γνωσιολογικὰ καὶ ἐπιστημολογικὰ προβλήματα, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ μιὰ κριτικὴ ἀνάλυση τῆς σημειωτικῆς θεωρίας τῆς γνώσης τοῦ M. Schlick καὶ ἐπιχειροῦμε μιὰ φιλοσοφικὴ ἀποτίμησή της σὲ σχέση πάντα μὲ τὴ θέση ποὺ κατέχει ἡ θεωρία αὐτὴ στὴν ἱστορία τοῦ νεώτερου ἐμπειρισμοῦ καὶ στὸ βαθμὸ ποὺ προετοιμάζει τὴ γένεση τοῦ Κύκλου τῆς Βιέννης.

Κύριο γνώρισμα τῆς σημειωτικῆς θεωρίας τοῦ Schlick εἶναι ὅτι ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὸ γνωσιοθεωρητικὸ πρότυπο τοῦ κλασσικοῦ ἐμπειρισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ἡ γνώση συνίσταται σὲ μιὰν ἀπεικονιστικὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ δεδομένο καὶ τὸ ὑποκείμενο καὶ ἡ ἀλήθεια θεμελιώνεται στὴν αἰσθητηριακὴ ἐνάργεια. Ὁ Schlick εἶδε καθαρὰ ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ οἰκοδομήσωμε, στὰ πλαίσια πάντα τοῦ ἐμπειρισμοῦ, μιὰ συνεπῆ θεωρία τῆς γνώσης ξεκινώντας ἀπὸ μιὰ προ-γλωσσικὴ ἐμπειρικὴ βάση, ἀπὸ ἕνα καθαρὸ δεδομένο ποὺ δὲν ἔχει ὑποστῆ κανένα ἐννοιολογικὸ σχηματισμό. Μιὰ καθαρὴ μὲ τὴ σημασία αὐτὴ ἐμπειρία δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήση ὡς βάση τῆς γνώσης. Τὰ προβλήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴν ἔννοια αὐτὴ τῆς προ-γλωσσικῆς ἐμπειρικῆς βάσης ἦταν στὰ πλαίσια τοῦ κλασσικοῦ γνωσιοθεωρητικοῦ προτύπου ἀνυπέρβλητα καὶ ὡδήγησαν ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰν ἀναθεώρησή του. Στὴ φιλοσοφία τοῦ Schlick ἡ ἀναθεώρηση αὐτὴ παίρνει τὴν ἑξῆς μορφή: ἡ γνώση δὲν εἶναι μιὰ σχέση ἀνάμεσα σὲ δυὸ ὅρους (ὑποκείμενο - ἀντικείμενο), ἀλλὰ ἀνάμεσα σὲ τρεῖς ὅρους· τὸ ὑποκείμενο γνωρίζει τὸ ἀντικείμενο ὡς στοιχεῖο μιᾶς κλάσης, ὡς πρᾶγμα μὲ μιὰ γενικὴ ἰδιότητα τὴν ὁποία μποροῦν νὰ ἔχουν καὶ ἄλλα πράγματα. Ἔτσι ἡ γνώση ἀποκτᾶ διυποκειμενικὸ

χαρακτῆρα: εἶναι μιὰ κρίση ποὺ περιέχει universalia. Ἕνα ἀντικείμενο τὸ γνωρίζομε, ἐνόσω τὸ ἐντάσσομε σ' ἕνα σύστημα σημείων. Ἡ γνώση, κατὰ συνέπεια, δὲν συνίσταται σὲ μιὰν ἀπεικόνιση τοῦ δεδομένου μέσα στὸ ὑποκείμενο, ἀλλὰ σὲ μιὰ διαδικασία «ἀντιστοίχισης» ἐννοιῶν καὶ κρίσεων ὡς σημείων στὰ ἀντικείμενα καὶ στὶς σχέσεις τους. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὴ φυσικὴ πραγματικότητα δὲν μποροῦμε νὰ τὴν γνωρίσωμε παρὰ μόνο μέσω ἑνὸς συστήματος σημείων ποὺ ἀντιστοιχεῖ ἁπλῶς στὴν ποιοτικὴ πολλαπλότητα τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων.

Ἡ ἀναθεώρηση τοῦ κλασσικοῦ γνωσιοθεωρητικοῦ προτύπου ἔχει μιὰ σοβαρὴ συνέπεια: τὸ ὑποκείμενο παύει πλέον νὰ συνδέεται μὲ τὸν ἄλλο ὅρο τῆς γνωστικῆς σχέσης, δηλαδὴ τὸ ἀντικείμενο. Ὁ Schlick ὁδηγεῖται ἔτσι σὲ μιὰ καινούργια θεωρία τῆς ἀλήθειας ὡς μονοσήμαντης ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα στὸ σύστημα τῶν σημείων καὶ τὴν ἐμπειρία, ποὺ βασίζεται σὲ τελευταία ἀνάλυση στὴν ταυτόσημη δομὴ διαφορετικῶν μεταξύ τους στοιχείων, τῶν στοιχείων δηλαδὴ τῆς πραγματικότητας καὶ τοῦ συστήματος τῶν σημείων. Τὸ ὅλο πρόβλημα τῆς ἀλήθειας γίνεται, οὐσιαστικά, πρόβλημα γλώσσας.

Ὁ Schlick ἔχει ὡς ἀφετηρία του τὸν κλασσικὸ ὁρισμὸ τῆς ἀλήθειας ὡς συμφωνίας τοῦ νοῦ μὲ τὰ πράγματα, περιορίζει ὅμως τὴν ὅλη προβληματικὴ τῆς ἀλήθειας κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ παίρνη ἡ ἔννοια τῆς συμφωνίας τυπικὸ χαρακτῆρα, πρᾶγμα ποὺ φαίνεται καθαρὰ ἀπὸ τὴν ἐξήγηση ποὺ δίνει τῆς ψευδοῦς πρότασης: μιὰ ψευδὴς πρόταση προκύπτει, ὅταν δοθοῦν ἴδια σύμβολα σὲ διαφορετικὲς κλάσεις γεγονότων. Βγάζοντας ὁ Schlick ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τῆς ἀλήθειας τὸ στοιχεῖο τῆς ἐπαλήθευσης, τὴν περιορίζει στὴ «σημασιολογικὴ» διάσταση τῆς γλώσσας καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ «προλαμβάνει» τὸν ὁρισμὸ τῆς ἀλήθειας ποὺ μᾶς δίνει ἀργότερα ὁ Tarski. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πάλι ἡ θεωρία τῆς ἀλήθειας τοῦ Schlick βρίσκεται σὲ στενὴ σχέση μὲ τὸ παραγωγικὸ σχῆμα θεμελίωσης τῆς ἐμπειρικῆς γνώσης καὶ ἀπορρέει ὡς ἕνα σημεῖο ἀπὸ τὴν προβληματικὴ τῆς τελευταίας. Ἡ μονοσήμαντη ἀντιστοιχία ἐλέγχεται πράγματι στὰ πλαίσια μιᾶς παραγωγικῆς μεθόδου ἐπαλήθευσης, ἡ ὁποία ἀναπτύχθηκε παραπέρα ἀπὸ τὸν Popper καὶ τὸν Hempel καὶ προϋποθέτει μιὰν ἀναθεώρηση τῆς βασικῆς ἀρχῆς τοῦ παλιότερου ἐμπειρισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὅλη ἡ ἀνθρώπινη γνώση ἀπορρέει κατὰ τρόπο ἐπαγωγικὸ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Ὁ Schlick περνάει ἔτσι σὲ μιὰ περιοχὴ φιλοσοφικῆς προβληματικῆς, ποὺ ἀναφέρεται στὴ λογικὴ δομὴ καὶ στὴν ἐμπειρικὴ βάση τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν.

Ἡ λογικὴ ἀνασυγκρότηση τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Schlick ἔχει ὡς ἀφετηρία τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ γνώση τῶν τυπικῶν δομῶν τῆς πραγματικότητας εἶναι δυνατὴ μονάχα μὲ μιὰν ἀξιωματικὴ θεμελίωση, ὅπως ἐκείνη ποὺ ἀνέπτυξε ὁ Hilbert γιὰ τὴ Γεωμετρία. Ἕνα ἀξιωματικὸ σύ-

στημα, ὅταν δὲν εἶναι ἀντιφατικό, μᾶς δίνει μιὰ καθαρὰ λογικὴ δομή, ποὺ ἔχει ἀποκοπῆ ἐντελῶς ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ παίρνει ἐμπειρικὸ νόημα μόνον μέσα ἀπὸ τοὺς «κανόνες ἀντιστοίχισης». Οἱ ἀπόψεις, στὸ σημεῖο αὐτό, τοῦ Schlick ἀπέκτησαν ἰδιαίτερη σημασία γιὰ τὶς ἐπιστημολογικὲς ἀναλύσεις τῶν Reichenbach, Carnap καὶ Hempel καὶ ἀνασυγκροτήθηκαν παραπέρα μέσα ἀπὸ τὴ θεωρία τῶν «μοντέλων» ποὺ ἀναπτύχθηκε στὰ πλαίσια τῆς Σημαντικῆς.

Ἡ θεωρία αὐτὴ τῆς ἀλήθειας ὡς μονοσήμαντης ἀντιστοιχίας ἀντιμετωπίζει ὡστόσο σοβαρὲς δυσκολίες. Ἂν ἡ ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὸ σύστημα τῶν σημείων καὶ τὰ γεγονότα δὲν ἔχη τὸ νόημα μιᾶς ἀπεικονιστικῆς σχέσης, τότε ἡ πραγματικότητα παύει νὰ ἀποτελῆ τὴν περιοχὴ ἐλέγχου τοῦ συστήματος τῶν σημείων καὶ ἡ ἀλήθεια ἀνάγεται στὴν αὐστηρὴ λογική του συνέπεια. Ἡ ἐπιστήμη γίνεται ἔτσι ἕνα παιχνίδι μὲ σύμβολα, ἕνα σύστημα σημείων ποὺ ἔχει ἀποκοπῆ ἐντελῶς ἀπὸ τὴν πραγματικότητα καὶ ποὺ βρίσκει τὸ ἰδεῶδες του στὴν ἀξιωματικὴ θεωρία. Ἐδῶ ἀκριβῶς προκύπτει ἕνα σοβαρὸ πρόβλημα: πῶς τὸ σύστημα αὐτὸ τῶν σημείων ποὺ ἔχει ἀποκοπῆ ἐντελῶς ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ἐφαρμόζεται ὡστόσο στὴν πραγματικότητα; Στὴ γλώσσα τοῦ Schlick τὸ ἐρώτημα παίρνει τὴν ἑξῆς μορφή: πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ «ἀντιστοιχίσωμε» μονοσήμαντα τὶς κρίσεις μας στὰ πραγματικὰ γεγονότα; Στὴν οὐσία ὁ Schlick θέτει ἐδῶ τὸ Καντιανὸ ἐρώτημα: πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ ἐμπειρικὴ γνώση; Τὸ χάσμα ἀνάμεσα στὴν ἔννοια καὶ τὴν πραγματικότητα γεφυρώνεται, κατὰ τὸν Schlick, μέσα ἀπὸ μιὰ πράξη τῆς νόησης ποὺ καρπός της εἶναι ἡ μονοσήμαντη ἀντιστοιχία. Ἡ τελευταία ὡς σχέση ποὺ μᾶς δίνει ἡ νόηση θεμελιώνεται στὴν ἑνότητα τῆς συνείδησης, τὴν ὁποία ὁ Schlick θεωρεῖ ὡς ἕνα ἁπλὸ δεδομένο, ποὺ δὲν ἐπιδέχεται παραπέρα καμμιὰ ἐξήγηση. Ἔτσι ὅμως ὁλόκληρη ἡ γνωσιοθεωρία του βασίζεται στὸ αἴτημα μιᾶς νοητικῆς πράξης, ποὺ δὲν ἐπιδέχεται κανενὸς εἴδους ἔλεγχο.

Τὸ πρόβλημα τοῦ Schlick ἦταν ἡ θεμελίωση μιᾶς γνωσιοθεωρίας, ποὺ νὰ ξεπερνᾶ τὶς δυσκολίες τοῦ παλιότερου ἐμπειρισμοῦ καὶ ταυτόχρονα νὰ μὴν ἀντιμετωπίζη τὰ παράδοξα μιᾶς φορμαλιστικῆς θεωρίας τῆς ἀλήθειας. Ἡ θεωρία του ὡστόσο τῆς ἀλήθειας δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφύγη τὸ ἀκόλουθο δίλημμα: ἢ διασφαλίζεται ἡ βεβαιότητα τῆς γνώσης, ἀλλὰ τότε χάνεται τὸ ἐμπειρικό της περιεχόμενο καί, κατὰ συνέπεια, αἴρεται ὁ ἴδιος ὁ ἐμπειρισμός, ἢ διασφαλίζεται τὸ ἐμπειρικὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ τότε χάνεται ἡ διυποκειμενικότητα τῆς γνώσης. Στὴν πραγματικότητα, μέσα στὴ σημειωτικὴ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Schlick διαγράφεται ἤδη μὲ τὴ μορφὴ αὐτὴ τοῦ διλήμματος τὸ κύριο πρόβλημα τοῦ Λογικοῦ Ἐμπειρισμοῦ στὰ διάφορα στάδια τῆς ἐξέλιξής του ὡς καὶ τὴν θεωρία τῶν «προτάσεων-πρωτοκόλλων».

Θεσσαλονίκη Ν. Αὐγελῆς

ΣΠ. ΚΥΡΙΑΖΟΠΟΥΛΟΣ †

ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΟΣΜΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ *

Ἀπὸ τὶς ἀλλαγὲς ποὺ προξενεῖ στὸν τρόπο τῆς ζωῆς καὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη σχηματίζομε τὴν ἐντύπωση πὼς ἡ μέθοδος ποὺ ἐξετάζει τὸ ἀνθρώπινο περιβάλλον ἀποτελεῖ ἕναν αὐτοδύναμο παράγοντα, ποὺ μὲ κίνητρα τὶς ἐσωτερικές του ἀρχὲς δημιουργεῖ συνεχῶς νέα δεδομένα γιὰ τὴ σκέψη καὶ τὴ συμπεριφορά. Ὅτι μὲ τὶς ἐρευνητικὲς διαπιστώσεις καὶ μάλιστα μὲ τὴν τεχνολογική τους ἐφαρμογὴ ἐπηρεάζεται ἡ ἐργασία, ἡ κοινωνικὴ πράξη καὶ ἡ πνευματικὴ στάση, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Ὅτι ὅμως οἱ ἐπιστημονικὲς αὐτὲς θεωρίες εἶναι συνάρτηση τοῦ ἐποχικοῦ πνεύματος, στὴν περιοχὴ τοῦ ὁποίου ἀναπτύσσονται, δὲν ἔχει γίνει φανερὸ σὲ βαθμὸ ποὺ νὰ ἐξηγῆ τὴ μεθοδικὴ ἔρευνα τῶν ἐμπειρικῶν πραγμάτων ὡς ἀποτέλεσμα γενικῶν διεργασιῶν, ποὺ καθορίζουν τὴ στάθμη καὶ τὸν προσανατολισμὸ τῶν κοσμοθεωριακῶν ἀναζητήσεων. Κι ὅμως κανεὶς δὲν ἔχει ἀντίρρηση πὼς ἡ γνώμη τοῦ Πτολεμαίου γιὰ τὴ θέση τῆς Γῆς στὸ σύμπαν δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ὑποστηριχθῆ σήμερα, οὔτε ἡ Κβαντομηχανικὴ τοῦ Max Planck νὰ τοποθετηθῆ στὰ χρόνια τοῦ Γαλιλαίου.

Τὸ γεγονὸς ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ πὼς μερικὲς ὑποθέσεις τῆς ἐπιστήμης ξαναγυρίζουν στὴν ἱστορία, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῆ μὲ τὴν ἐπίδραση ποὺ ἀσκοῦν ξαφνικὰ παλιότερες ἀντιλήψεις, ἀλλὰ μὲ τὴν ὑπόθεση ὅτι δημιουργοῦνται ἀπὸ καιρὸ σὲ καιρὸ παράλληλες συνθῆκες, ποὺ φωτίζουν ἀποκαλυπτικὰ ὅ,τι τοὺς μοιάζει στὸ παρελθόν. Αὐτὸ πάλι δὲν σημαίνει πὼς ὅσα ὑποστηρίχθηκαν κάποτε γιὰ τὴ φύση ἐπανέρχονται στὴν ἱστορία μὲ τὸ νόημα ποὺ διατυπώθηκαν στὴν ἐποχή τους, ὅπως φαίνεται στὴ σύγχρονη ἀτομικὴ φυσικὴ σὲ σχέση μὲ τὸν Δημόκριτο. Πρέπει λοιπὸν νὰ θεμελιωθῆ μιὰ σκέψη ποὺ νὰ ἐξετάζη τὸ πολιτιστικὸ πνεῦμα στὴ διαρθρωτική του ἑνότητα, μέσα στὴν ὁποία ἡ συγκεκριμένη ἐπιστημονικὴ

---

* Κείμενο γραμμένο ἀπὸ τὸν ἀείμνηστο καθηγητὴ τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων († 24.11.1977) γιὰ νὰ ἀνακοινωθῆ σὲ συνάντηση Φυσικῶν καὶ Φιλοσόφων στὸ CERN τῆς Γενεύης.

προσφορὰ δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὰ θεμελιακὰ γεγονότα ποὺ συντελοῦνται στὴν ἐποχή της, ἀλλὰ μιὰ χαρακτηριστικὴ μαρτυρία τοῦ τί ἀκριβῶς συμβαίνει ἀνάμεσα στοὺς ἀνθρώπους στὴ δεδομένη αὐτὴ στιγμὴ τῆς ἱστορίας.

Ἂν παρακολουθήσωμε λοιπὸν κάτω ἀπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα τὴν ἐξέλιξη τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, θὰ δοῦμε πὼς οἱ ἐρευνητικές της ὑποθέσεις ἦταν ἀνάλογες τῶν ἐποχικῶν τους δεδομένων, πρᾶγμα ποὺ σημαίνει πὼς ἀντιστοιχοῦσαν στὶς γενικὲς προσδοκίες καὶ ὑλοποιοῦσαν τὶς γενικὲς ἀπαιτήσεις. Αὐτὸ μᾶς φαίνεται κάπως περίεργο, γιατὶ ἔχομε μάθει ν' ἀποροῦμε ἢ νὰ θαυμάζωμε κάθε φορὰ ποὺ γίνεται λόγος γιὰ μιὰ καινούργια ἐπιστημονικὴ θεωρία ἢ ἀνακάλυψη. Σήμερα ὅμως ἔχει παρεμβληθῆ ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ στὴ φύση μιὰ μεσιτευτικὴ δύναμη ποὺ παράγει γνώσεις, χωρὶς νὰ βασίζεται στὴν ἀντιστοιχία τῶν αἰσθήσεων μὲ τὰ φυσικὰ γεγονότα. Ἡ «τεχνολογία» ὅμως, ποὺ προσδιορίζει στὴ μαθηματική της γλῶσσα ὅ,τι δὲν ἀντιλαμβάνεται ὁ ἄνθρωπος μὲ τὰ αἰσθητήρια ὄργανά του καὶ ἀποδεσμεύει δυνάμεις ποὺ δὲν ἐκδηλώνονται χωρὶς τὴν ἐπέμβασή της στὴ δομὴ τῆς ὕλης, εἶναι *ἱστορικὸ φαινόμενο*. Δημιουργήθηκε δηλαδὴ ἀπὸ τὴν τροπὴ ποὺ πῆραν τὰ εὐρωπαϊκὰ πράγματα τοὺς τελευταίους αἰῶνες κι ἔτσι μᾶς παρουσιάζει τὸν κόσμο *κάτω ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ δικοῦ μας πολιτισμοῦ*, ποὺ ἕνα ὡραῖο πρωὶ θὰ μποροῦσε νὰ καταστραφῆ καὶ νὰ δώση λαβὴ σὲ ἀναθεωρήσεις ποὺ θὰ συνέχιζαν τὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης σὲ ἄλλα ἐπίπεδα.

Ἐν πάσῃ περιπτώσει τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ «φύση» ἐμφανίσθηκε στὸ χῶρο ἑνὸς ὡρισμένου ἱστορικοῦ πνεύματος, ποὺ ξεπέρασε μὲ βάση τὶς ἰδιότυπες γεωπολιτικές του συνθῆκες τὴ μυθολογικὴ νοοτροπία ταυτόχρονα μὲ τὴ θεολογικὰ κατοχυρωμένη τάξη τῶν ἰδιοκτητῶν τῆς γῆς. Ἂν ὡς τότε τὰ γεγονότα εἶχαν ὑπερφυσικὸ χαρακτῆρα καὶ ἀνῆκαν στὴ δικαιοδοσία προσωποποιημένων καὶ μὴ θεϊκῶν δυνάμεων, τώρα —μετὰ τὴν ἀπομυθοποίηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου στὴ θάλασσα ποὺ ἔπρεπε νὰ περάσουν οἱ Ἕλληνες ἄποικοι γιὰ νὰ ἐγκατασταθοῦν στὴν Ἰωνία καὶ ποὺ δὲν ἀντιστοιχοῦσε στὴ θρησκευτικὴ ἐμπειρία τῆς ξηρᾶς— ὅ,τι περιβάλλει τὸν ἄνθρωπο ἐκφράζει μιὰ δυναμικὴ πραγματικότητα, ποὺ παρουσιάζει *ἀπέναντι σὲ ὅλους* ἀστάθμητη συμπεριφορὰ καὶ μπορεῖ νὰ δαμασθῆ μόνο *ἀπὸ τὶς ξύπνιες αἰσθήσεις καὶ τὴν κριτικὴ παρατήρηση*, ὅπως ἐκπροσωπήθηκε αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἀπὸ τὸ γάμο τοῦ θνητοῦ Πηλέα μὲ τὴ Θέτιδα, ποὺ τὴ διεκδικοῦσαν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν. Γιὰ νὰ φθάσωμε λοιπὸν στὴν ἑνοποίηση τῶν φυσικῶν ἐκδηλώσεων καὶ τὴν ὀρθολογιστική τους ἐκτίμηση, ἔπρεπε νὰ συμβοῦν συγκεκριμένα τὰ ἑξῆς γεγονότα:

α) Οἱ θεοὶ τῶν βοσκῶν καὶ τῶν γεωργῶν νὰ μὴν μποροῦν νὰ τηρήσουν τὶς ὑποσχέσεις τους στὸν ἄστατο κόσμο τοῦ πελάγους καὶ ν' ἀναγκάσουν τοὺς ναυτικοὺς νὰ παρατηροῦν προσεκτικὰ τὰ ἴδια τὰ φαινόμε-

να καὶ νὰ ἐπεμβαίνουν τὴν κατάλληλη στιγμή, ἔχοντας ἐμπιστοσύνη στὶς δικές τους *ἀνθρώπινες δυνάμεις*,

β) νὰ ἔχουν δημιουργηθῆ στὶς ἑλληνικὲς ἀποικίες τῆς Μ. Ἀσίας προβλήματα ὑπερπληθυσμοῦ καὶ εἰσαγωγῆς τροφίμων ἀπὸ τὸ ἐξωτερικό, ποὺ ἔδειχναν τὴν ἀνεπάρκεια τῶν ἀγρῶν καὶ συνεπῶς τὴν περιωρισμένη σημασία τῶν γαιοκτημόνων καὶ τῶν οἰκογενειακῶν τους θεῶν, ἐφ' ὅσον εἶχαν ἐξαρτηθῆ ἀπὸ τὸ ναυτικὸ ἐμπόριο, *ἀπὸ τὸ νερὸ* περισσότερο καὶ λιγότερο ἀπὸ τὴ γῆ,

γ) νὰ ἔχουν ἐπικρατήσει στὶς ἰωνικὲς πολιτεῖες δυναμικοὶ τύποι, ποὺ συμφιλίωναν μὲ τὸ δίκιο τῆς πυγμῆς τὴν ἀνερχόμενη ναυτεμπορικὴ τάξη καὶ τὴν ἀμυνόμενη ἀριστοκρατικὴ κοινωνία, ἐνσαρκώνοντας γιὰ πρώτη φορὰ τὴν *ἐνιαία διοικητικὴ ἀρχὴ τῆς ζωῆς* μὲ ἀναφορὰ στὶς ἀντικειμενικὲς συνθῆκες καὶ μὲ δικαίωση τὸ κοινὸ συμφέρον,

δ) νὰ ἔχη συγκροτηθῆ καὶ διαδοθῆ σὲ μεγάλο βαθμὸ ἡ ἑλληνικὴ γραφή, ποὺ μὲ τὴν πλήρη ἀντιστοιχία γραμμάτων καὶ φθόγγων μπόρεσε νὰ διατυπώση *ἀφηρημένες ἔννοιες* — νὰ μεταθέση τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ πράγματα στὴν ὑπεραισθητή τους «οὐσία», ποὺ συναιροῦσε τὰ ἐξωτερικά τους γνωρίσματα.

Ὁπωσδήποτε ἡ «φύση» —ἡ αὐτοδύναμη προϋπόθεση ὅλων τῶν πραγμάτων καὶ τῶν γεγονότων— παρουσιάσθηκε στὴν Ἰωνία τοῦ ἔκτου αἰῶνα π.χ. ὡς *πολιτικὸ ἔμβλημα* τῶν ἀνθρώπων ποὺ ζητοῦσαν μιὰν ἀντικειμενικὴ ἐγγύηση γιὰ τὶς κοινωνικές τους ἀπαιτήσεις. Κατωχύρωσε δηλαδὴ τοὺς «θνητούς», ὅσους δὲν εἶχαν θεία καταγωγή, καὶ προβλήθηκε ὡς ἀντίπαλο δέος τῶν παραδοσιακῶν θεῶν, ποὺ ὑποστήριζαν μεροληπτικὰ τοὺς ἀπογόνους τους κι ἔπρεπε γι' αὐτὸ τὸ λόγο ν' ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὶς κρατικὲς ὑποθέσεις καὶ κυρίως νὰ μήν τὶς ἔχουν δημιουργήσει οὔτε νὰ τὶς ἐπηρεάζουν μὲ τὶς διαθέσεις καὶ τὰ ἔργα τους. Ἂν ὅμως τὸ ἀπροσωπόληπτο νέο ἠθικὸ μέγεθος ὑλοποιοῦσε τὴν ἀξίωση νὰ ὑπάρχη γιὰ ὅ,τι γινόταν καὶ γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους ταυτόχρονα μιὰ κοινὴ γενετικὴ ἀναφορά, ἦταν φυσικὸ νὰ προσαρμοσθῆ στὶς ἰδιαίτερες συνθῆκες τῆς προβολῆς του καὶ νὰ πάρη σὲ μιὰ κοινωνία μὲ ἀντιμαχόμενες τάξεις ὡς περιεχόμενο ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο, ποὺ φαινόταν πὼς ἐπικρατοῦσε ἢ ἀντιστεκόταν ἢ ξεπερνοῦσε τὶς ἀντιθέσεις μὲ τὴν ἀπαιτούμενη συμβιβαστικὴ του ὑπεροχή.

Γι' αὐτὸ καὶ οἱ βιοτέχνες μὲ τοὺς ἐμπόρους, ποὺ βασίσθηκαν, ἰδίως ἀπὸ τότε ποὺ σταμάτησε ἡ ὁδικὴ ἐπικοινωνία μὲ τὴν ἐνδοχώρα, στοὺς θαλασσοπόρους, θὰ πιστέψουν μὲ κύριο ἐκπρόσωπο τὸν Θαλῆ πὼς ἡ «φύση» οὐσιαστικὰ εἶναι *ὑγρὴ* κι ἄφηνε τὴ γῆ νὰ ἐπιπλέη ἐπάνω της σὰν ξύλο ἢ κάτι παρόμοιο. Ἀντιδρώντας στὴ διαβρωτικὴ σημασία τοῦ ὑγροῦ στοιχείου ὁ Ἀναξίμανδρος θὰ ἐκπροσωπήση τοὺς εὐγενεῖς, προβάλλοντας ὡς

βασικὸ παράγοντα τῶν ὄντων ποὺ βρισκόντουσαν σὲ ἀντιδικία μεταξύ τους τὸ «ἄπειρο». Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς τὰ σήμερα δύσκολα ἐννοήσαμε τὴν προβληματικὴ αὐτὴ ἔννοια, νομίζοντας πὼς σημαίνει τὸ «ἀπέραντο», σὰν νὰ ἦταν σύνθετη ἀπὸ τὸ στερητικὸ «α» καὶ τὸ οὐσιαστικὸ «πέρας». Ἔτσι τῆς δώσαμε μιὰ σημασία ποὺ δὲν ἀνταποκρινόταν στὴν κλασσικὴ ἀπαίτηση τῆς δημοκρατίας, νὰ ἔχουν οἱ ἔννοιες καὶ οἱ μορφὲς σαφῆ περιγράμματα, νὰ γνωρίζη δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος μέσα στὴν πόλη τί ἀκριβῶς ἴσχυε, γιὰ νὰ ξέρη πῶς νὰ φερθῆ. Ἂν ὅμως ὑποθέσωμε, πὼς ὁ ἀναξιμάνδρειος νεολογισμὸς προέρχεται ἀπὸ τὸ στερητικὸ *α* καὶ τὴ ρίζα **περ* τῶν ρημάτων «περάω-ῶ» ἢ «πείρω», δὲν θὰ βρεθοῦμε μπροστὰ σὲ κάτι ποὺ δὲν ἔχει τελειωμό, ἀλλὰ σὲ κάτι *ποὺ δὲν θὰ μποροῦμε νὰ περάσωμε*. «Ἀδιαπέραστη» ὠνομάσθηκε ἀρχικὰ ἡ μικρασιατικὴ ἀκτὴ καὶ ἡ ἀπέναντι εὐρωπαϊκὴ παραλία, χωρὶς τὸ ἐπίθετο αὐτὸ νὰ χαρακτηρίση τοπωνυμικὰ τὶς περιοχὲς ποὺ τελικὰ κατακτήθηκαν καὶ πῆραν ὀνόματα σχετικὰ μὲ τοὺς μετανάστες καὶ τὶς συνθῆκες τοῦ ἀποικισμοῦ τους. Στὴ βορειοδυτικὴ ὅμως πλευρὰ τῆς ἑλληνικῆς χερσονήσου ὡς τὴν Αὐλώνα (ποὺ βρίσκεται στὸ στενότερο σημεῖο γιὰ τὸ πέρασμα πρὸς τὴν Ἰταλία) ὁ ἐπιθετικὸς προσδιορισμὸς ἔμεινε καὶ μάλιστα οὐσιαστικοποιήθηκε. «Ἄπειρος» ἦταν λοιπὸν *ἡ γῆ* σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ νερό, ποὺ δὲν μποροῦσε νὰ τὴ διαπεράση. Ὁ Ἀναξίμανδρος μάλιστα θὰ τὴν τοποθετήση στὸ κέντρο τοῦ σύμπαντος χωρὶς στήριγμα καὶ θὰ σχεδιάση τὸν πρῶτο ἀστρονομικὸ χάρτη τῆς ἱστορίας, θεμελιώνοντας αὐτὸς πρῶτος τὸ πτολεμαϊκὸ κοσμοείδωλο.

Καθὼς ὅμως θὰ ἐνισχύεται στὶς ἰωνικὲς πολιτεῖες ἡ νομικὴ ἀρχὴ τοῦ ἀκάλυπτου θεολογικὰ «σοφοῦ» ἀνθρώπου, ποὺ θὰ βασισθῆ στὴν κρίση του καὶ τελικὰ θὰ παραχωρήση τὴ θέση του σὲ ὅσους θὰ μποροῦσαν νὰ ἐπιδείξουν περιουσιακὰ στοιχεῖα ἑνὸς ὡρισμένου χρηματικοῦ ὕψους (μὲ ἀποτέλεσμα τὸ δικαίωμα τῆς συμμετοχῆς στὴ διοίκηση τῶν κοινῶν νὰ διευρυνθῆ πρὸς ὄφελος τῶν ἀστῶν φορέων τῆς «κινητῆς» περιουσίας), ἡ ζωὴ μέσα στὴν πόλη θὰ ἐξαρτηθῆ ἀπὸ σταθεροὺς κανονισμούς, ποὺ θὰ καλύπτουν μὲ τὴ γενική τους ἰσχὺ τὶς βασικές της ἀνάγκες. Γιὰ νὰ ἐνισχυθῆ αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ πολιτικὴ τάξη ποὺ περιώριζε τὴν αὐθαιρεσία μὲ ἀστυνομικὰ μέτρα, ἔπρεπε τὸ ὑποδειγματικὸ γεγονὸς (ποὺ ἐμφανίσθηκε στὸ μεταξὺ ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ στρατιωτικοῦ σχηματισμοῦ τὴν ὥρα τῆς μάχης ὡς διατεταγμένο σύνολο καὶ ὠνομάσθηκε «κόσμος») νὰ διαρθρωθῆ μὲ ὑποχρεωτικὲς καὶ ἀπαρέγκλιτες διατάξεις, ποὺ καμμιὰ δύναμη — οὔτε τὸ ἐπιβλητικότερο φυσικὸ φαινόμενο, π.χ. ὁ Ἥλιος — δὲν θὰ μποροῦσε νὰ διαταράξη, χωρὶς νὰ περιπέση στὴν ἀντίληψη τῆς κοσμικῆς ἀστυνομίας. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ λοιπὸν ποὺ ἡ δικαιοσύνη κατοχυρώνεται στὴν Ἰωνία νομοθετικὰ μπορεῖ νὰ γίνη λόγος στὴ φύση γιὰ «αἰτιότητα», μιὰν ἀλληλεξάρτηση τῶν πραγμάτων καὶ τῶν φαινομένων τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ποὺ τὸν

ἀνάγκασε νὰ λειτουργῆ μὲ βάση ἐσωτερικὲς διαρρυθμίσεις ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη καὶ τὴ θεία θέληση.

Γιὰ νὰ κερδίση ὁ νόμος «ἀντικειμενικὸ» χαρακτῆρα, ἔπρεπε νὰ συμβιβάζη τὶς ἀντιθέσεις καὶ νὰ μὴν μεταβάλλεται ἀνάλογα μὲ τὶς περιπτώσεις, ἀλλὰ νὰ ἰσχύη χωρὶς νὰ ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὰ πολιτικὰ πρόσωπα. Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἀπαίτηση ἐξυπηρέτησε ἡ γραφὴ ἀπὸ τότε ποὺ τὸ συλλαβικὸ ἀλφάβητο τῶν Φοινίκων προσαρμόσθηκε στὰ ἑλληνικὰ φθογγολογικὰ δεδομένα μὲ τρόπο ποὺ κάθε ἦχος ν' ἀναλογῆ σ' ἕνα γράμμα. Ἔτσι δόθηκε στὶς ἑλληνικὲς ἀποικίες τῆς Μ. Ἀσίας ἀρχικὰ καὶ ἀργότερα τῆς Κ. Ἰταλίας ἡ εὐκαιρία *νὰ κοινοποιήσουν τὸ δίκαιο*, νὰ θεσμοθετήσουν δηλαδὴ —κάτι ποὺ θὰ γίνη συστηματικώτερα στὴ μητροπολιτικὴ Ἑλλάδα— *τὶς ἀφηρημένες ἠθικὲς σχέσεις*, ποὺ ἔπρεπε νὰ καθορίζουν τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά. Τὸ πρᾶγμα θὰ ἔχη τεράστια σημασία, γιατὶ θὰ μεταθέση τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις, στὶς ὁποῖες ἀντιστοιχοῦσαν τὰ ἐμπειρικὰ πράγματα, στὶς κοινωνικὲς δυνατότητες καὶ ὑποχρεώσεις καὶ ταυτόχρονα στὰ ἐνορατικὰ ὑπόβαθρα τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων, στὶς νοητικές τους «ἰδέες».

Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ γραπτὸς λόγος θὰ ὁρίση νομοθετικὰ τὴν ὑπέρβαση τῶν πολιτικῶν διενέξεων, ἡ «φύση» θὰ παραχωρήση τὴ θέση της σὲ διοικητικὲς «ἀρχές», ποὺ θὰ ἔχουν γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία «ὑπερβατικὸ» χαρακτῆρα καὶ θὰ ὁδηγήσουν τὴ σκέψη ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ πραγματικότητα σὲ «ἰδανικὲς» περιοχές, ποὺ δὲν θὰ σχετίζωνται μὲ τὴν ἐμπειρία. Τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ ποὺ θὰ ὑποτάξη τὰ φαινόμενα στὰ νοούμενα θὰ ἐνισχύση καὶ ἡ δημοκρατικὴ περιωπὴ τοῦ προφορικοῦ λόγου στὴν ἀγορά, ποὺ θὰ θέση προβλήματα διαγωγῆς χωρὶς ἄμεση ἐποπτικὴ ἀναφορὰ καὶ θὰ δημιουργήση τὴν ἐντύπωση, μὲ βάση τὴν κριτικὴ στάση ποὺ ἐπικρατοῦσε πολιτικά, ὅτι ὁ φυσικὸς κόσμος οὐσιαστικὰ διοικεῖται ἀπὸ καθαρὰ «πνευματικοὺς» παράγοντες. Ἂν λοιπὸν γιὰ τὸν Ἡράκλειτο τὰ φυσικὰ ὄντα μὲ τὴν ἀντιθετικότητα ποὺ παρουσιάζουν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ λόγο ποὺ εἶναι κάτι τὸ διαφορετικὸ ἀπ' αὐτά, γιὰ τὸν Ἀναξιμένη ἀποτελοῦν συμπύκνωση τοῦ «ἀέρα» καὶ γιὰ τὸν Ἀναξαγόρα ἐκφραστικὰ μέσα τοῦ «νοῦ», ποὺ τακτοποίησε τὴν ἀρχικὴ ἀναρχία. Γιὰ τελευταία φορὰ ἡ «φύση» θὰ διατηρήση τὴν ὑλική της δομὴ στὴ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ θὰ ἔχη λόγους ν' ἀμφισβητήση τὴν ἐγκυρότητα τῶν νομικῶν διατάξεων καὶ νὰ δῆ κάτω ἀπὸ τὶς συμβατικὲς ἑνώσεις τῶν ἀνθρώπων τὸν ἀσύνδετο (ὡς διαπίστωση) καὶ τὸν ἀπαραβίαστο (ὡς ἀπαίτηση) ἀτομικό τους χαρακτῆρα, σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ τὰ νομίσματα δημιουργοῦσαν μὲ τὶς ποσοτικές τους αὐξομειώσεις ὑποκατάστατα γιὰ ὅλα τὰ πράγματα.

Τὸ ἐνδιαφέρον πάντως γιὰ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη περιωρίσθηκε καθὼς δυνάμωνε ἡ Σοφιστεία καὶ ἡ προσοχὴ στρεφόταν στὴν ἀνθρώπινη διαγωγή,

ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξαρτόταν ἡ εὐημερία στὴν πόλη. Ὅταν ἀργότερα ἡ πτώση τῆς δημοκρατίας καὶ ἡ ἐπιβολὴ στρατοκρατικῶν καθεστώτων δημιούργησε ἀφόρητες συνθῆκες ζωῆς, ἡ «φύση» ἀποπνευματοποιήθηκε σὲ τέτοιο βαθμό, ποὺ νὰ χαρακτηρίζη τὴν ἀδιαφορία τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ὅ,τι συνέβαινε γύρω του. Στὴν Ἠθικὴ τῆς Στοᾶς ἐκπροσωπήθηκε ἀπὸ τὸ «λόγο» καὶ τελικὰ ταυτίσθηκε μὲ τὸ Θεό, ποὺ ἔζησε καὶ πέτυχε γιὰ χάρη τῶν ἀνθρώπων ἀντιπροσωπευτικὰ τὴν ὀδύνη καὶ τὸ ξεπέρασμα τοῦ θανάτου.

Σχετικὰ μὲ τὴν τοποθέτηση τῆς Γῆς στὸ σύμπαν εἶχε ἰσχύσει ὡς τότε στὴν ἑλληνικὴ ἐπιστήμη τὸ αἴτημα τῆς συμμετρίας, ποὺ ἀπηχοῦσε τὴ δημοκρατικὴ ἀξίωση τοῦ ἀποκλεισμοῦ τῶν ἀκραίων τάσεων ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὴν ἴση ἀπόσταση τῶν πολιτῶν ἀπέναντι στὸ νόμο. Ἀπὸ τὰ χρόνια τοῦ Παρμενίδη ἔπρεπε ἡ ἀλήθεια νὰ εἶναι «στρογγυλή», ὅλα τὰ σημεῖα τῆς περιφέρειάς της ν' ἀπέχουν ἐξ ἴσου ἀπὸ τὸ κέντρο. Μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία ἦταν γι' αὐτὸ τὸ λόγο ἀξιόλογη, ὅταν ἀποτελοῦσε κλειστὸ καὶ ἁρμονικὸ σύστημα, ὅταν παρουσίαζε αὐτάρκεια κι ἐμφανιζόταν ὡς καλλιτέχνημα. Ἡ αἰσθητικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἔδειχνε ὅτι κανένας μέσα στὸ εὐνομούμενο κράτος δὲν μποροῦσε νὰ ἔχη ξεχωριστὴ καὶ ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ σύνολο θέση, ἀλλὰ μὲ τὴ στάση του εἶχε τὸ χρέος νὰ συμβάλλη στὴν ἐφαρμογὴ τῶν ὑποχρεώσεων, ποὺ ρύθμιζαν τὴ συλλογικὴ ζωή. Τὸ κεντρομόλο αὐτὸ πνεῦμα τῆς συμμετρίας χαρακτήρισε καὶ τὴν πρώτη Γεωγραφία. Ἡ Γῆ βρισκόταν *στὸ μέσο* τοῦ κόσμου, γιατὶ αὐτὸ ἀνταποκρινόταν στὴ νοοτροπία τῆς «μεσαίας» τάξης, ποὺ ἔβλεπε στὸ νόμο τὴ «μέση» διάθεση. Ταυτόχρονα εἶχε *στὴ μέση της* μιὰ θάλασσα —τὴ Μεσόγειο— ποὺ χωριζόταν ἐπάνω καὶ κάτω σὲ δυὸ ἴσια τμήματα, στὸ βορρὰ μ' ἕνα ὁριζόντιο ποτάμι —τὸ Δούναβη —καὶ στὸ νότο μ' ἕνα κάθετο ποτάμι — τὸ Νεῖλο.

Σὲ μέρη ποὺ ἡ δημοκρατία δὲν κατώρθωσε νὰ σταθεροποιηθῆ καὶ ὡδήγησε στὴν τυραννία, γιὰ νὰ λυθοῦν ἐπείγοντα προβλήματα ἐξωτερικῆς ἀσφάλειας, ὅπως συνέβη στὴ Σικελία μπροστὰ στὸν κίνδυνο τῆς Καρχηδόνας, ἀναπτύχθηκαν ἀπὸ νωρὶς καθαρὰ ἰδεαλιστικὰ συστήματα στὴ φιλοσοφία, ὅπως ἦταν ἡ ταύτιση τῆς διάνοιας μὲ τὸ «εἶναι» στὴν ὀντολογία τοῦ Παρμενίδη. Στὸ ἴδιο κλῖμα διαδόθηκαν μυστικιστικὲς τάσεις μὲ ντόπια προέλευση, ὅπως ἡ πυθαγόρεια θεολογία τῶν ἀριθμῶν, ἢ ἀνατολικῆς καταγωγῆς, ὅπως ἡ κεντρικὴ σημασία τῆς φωτιᾶς καὶ τῆς οὐράνιας πηγῆς της ποὺ λατρευόταν μὲ πρωταγωνιστὲς τοὺς Πέρσες στὴ Μ.Ἀσία καὶ τὴν Ἐγγὺς Ἀνατολή. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ Νεοπυθαγόρειοι θὰ μετακινήσουν τὴ Γῆ ἀπὸ τὴ σταθερή της θέση στὸ κέντρο τοῦ κόσμου καὶ θὰ διδάξουν ὅτι περιφέρεται γύρω ἀπὸ τὸ κοσμικὸ «πῦρ». Ἀκολουθώντας τὶς μετεωρολογικὲς ἐνοράσεις τοῦ Φιλολάου ὁ ἀστρονόμος Ἀρίσταρχος ἀπὸ τὴ Σάμο θὰ ἐπιχειρήση νὰ ἀποδείξη τὴν ἡλιοκεντρική του θεώρηση μὲ μαθηματικοὺς

ὑπολογισμοὺς καὶ στὴν προσπάθειά του αὐτὴ θὰ βρῆ μιμητὴ τὸ «Χαλδαῖο» Σέλευκο ἀπὸ τὴ Σελεύκεια τοῦ περσικοῦ κόλπου, γύρω στὰ μέσα τοῦ δευτέρου προχριστιανικοῦ αἰῶνα. Μετὰ τὸ 46 π.Χ. ποὺ ὁ Ἰούλιος Καίσαρ θ' ἀκυρώση τὰ σεληνιακὰ ἡμερολόγια τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας καὶ θὰ ὁρίση τὰ γεγονότα σὲ σχέση μὲ τὸν Ἥλιο, θὰ παρατηρηθῆ σὲ ὅλους τοὺς μεσογειακοὺς πολιτισμοὺς μιὰ γενικὴ ἀναφορὰ τῶν θεῶν στὸν καθημερινὸ φωτοδότη τοῦ στερεώματος, ποὺ θὰ πάρη μ' αὐτὸ τὸν τρόπο προσωπικὸ χαρακτῆρα καὶ θὰ συμπεριφερθῆ σὰν ἄνθρωπος ποὺ ἐρχόταν στὴ γῆ γιὰ νὰ «φωτίση» τοὺς ἀνθρώπους.

Ἐπειδὴ ὅμως ὁ Ἥλιος ἐκπροσωπήθηκε πρὸ πάντων ἀπὸ τὸν ἰράνιο θεὸ Μίθρα, γιὸ τοῦ «πάμφωτου Κύριου» Ἄχουρα Μάζδα καὶ συναγωνίσθηκε στὴ φιλανθρωπία, τὰ παθήματα καὶ τὴ μυστηριακή του λατρεία τὸ κεντρικὸ πρόσωπο τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, ποὺ τελικὰ ἐπικράτησε τονίζοντας ὡς καθῆκον τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀλληλεγγύη, ἀντίθετα μ' ἐκεῖνον ποὺ τοὺς ἐπέβαλλε σκληρὲς σωματικὲς δοκιμασίες, ἦταν φυσικὸ νὰ ξαναγυρίση στὴ θέση τοῦ ἁπλοῦ δημιουργήματος, ποὺ ἐξαρτόταν ἀπὸ τὴ θέληση τοῦ Θεοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο τὰ κύρια γεγονότα συνέβαιναν ἐπάνω στὴ γῆ, ἐκεῖ ποὺ ἔζησε, σταυρώθηκε καὶ ἀναστήθηκε ὁ προσωπικός του ἀπεσταλμένος. Μόνο στὴν ἀλχημεία καὶ τὶς ἀνεπίσημες παραλλαγὲς τῆς χριστιανικῆς θρησκείας διατήρησε ὁ Ἥλιος τὴν περιωπή του, γιὰ νὰ ξανάρθη στὴν ἐπικαιρότητα μετὰ τὴν ἀναστάτωση ποὺ προκάλεσε στὴ χριστιανικὴ Δύση τὸ 12ο αἰῶνα ὁ Ἀριστοτέλης, δίνοντας στὴν ἐμπράγματη σκέψη τὸ κῦρος, ποὺ τῆς εἶχε χαρίσει τὴν ἐποχὴ ποὺ συντριβόταν ὁ πατριωτικὸς ἰδεαλισμὸς τῆς ἀθηναϊκῆς πολιτείας καὶ δὲν ἔμεναν γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἄθικτα παρὰ μόνο τὰ πράγματα τῆς ἄμεσης φυσικῆς ἐμπειρίας. Ἀκολουθώντας λοιπὸν μιὰν ἀπόκρυφη παράδοση, ποὺ εἶχε κιόλας συγκινήσει καρδινάλιους καὶ ἀστρονόμους, ὅπως τὸν Νικόλαο Κουζάνο καὶ τὸν Regiomontanus, εἶχε λόγους ὁ Κοπέρνικος ν' ἀκολουθήση τὴν ἐπαναστατικὴ πορεία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος, ποὺ ἀποδεσμευόταν μετὰ τὴν Ἀναγέννηση ἀπὸ τὴν ἔλξη τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, καὶ νὰ μεταθέση τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὴ γῆ στὸν οὐρανό, «τραβώντας γιὰ τὸν Ἥλιο», σύμφωνα μὲ τὴν προτροπὴ τοῦ Δάντη στὸ Inferno (XXVI) τῆς *Θείας Κωμωδίας* :

«Ξύπνιες κρατῆστε τὶς αἰσθήσεις —τραβώντας γιὰ τὸν Ἥλιο—
μπροστά, σὲ χῶρες ποὺ κανεὶς δὲν ἔχει κατοικήσει!...
Δὲν ἤρθαμε στὴ γῆ νὰ ζήσουμε σὰ ζῶα·
πράξη καὶ γνώση πρέπει νὰ γευθῆτε!»

Βλέποντας ἀργότερα τὸν Καμπανέλλα νὰ ἐκθέτη τὶς κοινωνικές του ὀπτασίες στὴν «Πολιτεία τοῦ Ἥλιου» καὶ τὸ Λουδοβῖκο XIV τῆς Γαλλίας νὰ θέλη νὰ ἐνσαρκώση αὐτοπροσώπως ἐπάνω στὴ γῆ τὸ ἄστρο τῆς ἡμέρας καταλαβαίνει κανεὶς τὸ ἠθικὸ ὑπόβαθρο τῆς νέας ἀστρονομίας στὴν προ-

σπάθειά της νὰ θεμελιώση στὸ στερέωμα τὶς ἐλπίδες τῆς ἀπαιτούμενης πολιτικῆς δικαιοσύνης, τοποθετώντας τὴ Γῆ στὰ πλαίσια μιᾶς εὐρύτερης παγκόσμιας νομοθεσίας.

Ταυτόχρονα μὲ τὸν ἡλιακὸ μεταπροσανατολισμὸ τῆς κοσμοθεωρίας καὶ τὴν ἐπανεκτίμηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ποὺ κάτω ἀπὸ τὴν προτροπὴ τοῦ Ἀριστοτέλους τερμάτιζε τὴν καθιερωμένη ἀπόκοσμη νεοπλατωνική του παράδοση, σημειώθηκε στὸ χῶρο τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας μετὰ τὸ 13ο αἰῶνα ἕνας ἐκθειασμὸς τοῦ συγκεκριμένου σὲ βάρος τοῦ γενικοῦ, τοῦ ἁπτοῦ σὲ βάρος τῆς ἰδέας, τῆς ἐμπειρίας σὲ βάρος τῆς θεολογίας. Τὸ «νομιναλιστικὸ» κίνημα μετατόπισε τὸ ἐνδιαφέρον ἀπὸ τὴν ἔννοια στὸ περιεχόμενο, ἀπὸ τὸ Θεὸ στὰ ὄντα καὶ τὰ γεγονότα ποὺ καμμιὰ λέξη, ὅσο σπουδαία καὶ ἂν ἦταν, δὲν μποροῦσε οὐσιαστικὰ νὰ τὰ προσδιορίση. Ἔτσι ὅμως ἀποκεντρώθηκε καὶ διαφοροποιήθηκε ἡ φύση ἀποκαλύπτοντας γιὰ πρώτη φορὰ «*πλουραλιστικὸ*» *πρόσωπο* χωρὶς ἱεραρχικὲς διαβαθμίσεις, μιὰ καὶ ὅλα τὰ πράγματα παρουσίαζαν στὸν ἄγνωστο χαρακτῆρα τους *ἰσότιμη ἀξία*. Τὴν ἴδια στιγμὴ ἐξαρτήθηκε ἡ γνώση ἀπὸ τὸ παρὸν σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ παρελθόν, ἀπὸ τὴν ἔρευνα τῶν ἴδιων τῶν φαινομένων σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ λογικὴ καὶ ἄρχισε νὰ πορεύεται σ' ἕνα ἱστορικὸ δρόμο, ποὺ δὲν τὸν ἄνοιγε ἡ ἔμπνευση, ἀλλὰ ἡ *πειραματικὴ πράξη*.

Ἡ πορεία ὅμως αὐτὴ δὲν ἔγινε στὰ τυφλά, ὅπως στὴν περίπτωση τῆς Ἀλχημείας, ποὺ προσπαθοῦσε νὰ λυτρώση τὸν ἄνθρωπο ἀνακατεύοντάς τον μὲ τὰ ὑλικὰ ποὺ μποροῦσαν νὰ «ἐξευγενισθοῦν» στὴ σκιὰ τῆς ἐπίσημης θρησκείας, ἀλλὰ πῆρε σύντομα μιὰ γενικὴ κατεύθυνση ποὺ τὴν ὥρισε ὁ ρυθμὸς τοῦ ρολογιοῦ ἀπὸ τότε ποὺ οἱ καλόγεροι —θέλοντας νὰ λύσουν τὸ πρόβλημα ποὺ τοὺς δημιουργοῦσε τὶς χειμωνιάτικες νύχτες τὸ πάγωμα τῆς κλεψύδρας, ποὺ μὲ μιὰν ὑδραυλικὴ σφυρίχτρα τοὺς ξυπνοῦσε γιὰ τὴν προσευχὴ— τύλιξαν ἕνα σχοινὶ μ' ἕνα βάρος στὴν ἄκρη σ' ἕνα ραβδὶ καὶ τὸ ἄφησαν νὰ ξετυλίγεται σιγά-σιγά. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ὅμως ποὺ ὁ χρόνος ρυθμίζεται μηχανικά, δὲν ἀποδεσμεύεται μονάχα ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὰ φυσικὰ γεγονότα —τὸν κόκορα, τὸν ἥλιο ἢ τὴν ἐποχὴ τοῦ ἔτους— ποὺ προσδιώριζαν τὴ συμπεριφορά του, ἀλλὰ βρέθηκε *τὸ ἑρμηνευτικὸ πρότυπο*, γιὰ νὰ ἐξηγηθῆ μὲ βάση τὴν αὐτοδύναμη κίνηση ὁλόκληρο τὸ σύμπαν.

Μπορεῖ τὸ «ἀεικίνητο» νὰ μὴ λειτούργησε ποτὲ στὴ γῆ χωρὶς νὰ χρειάζεται ἰδιαίτερη προωθητικὴ δύναμη, ὅμως τόσο τὰ γεγονότα τῆς γῆς ὅσο καὶ τὰ οὐράνια φαινόμενα ἔδειξαν ἀπὸ τότε πὼς κινοῦνται αὐτόματα, λὲς καὶ ἡ φύση δὲν ἦταν τίποτ' ἄλλο ἀπὸ ἕνας ὡρολογιακὸς μηχανισμός. Ἔτσι ὅμως τὸ ἀναγκαστικὸ αἴτιο ἄρχισε νὰ παίζη τὸν πρῶτο ρόλο στὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη, ποὺ εἶδε κάθε τὶ ποὺ γινόταν γύρω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ὡρισμένης αἰτίας ποὺ τὸ προκαλοῦσε. Ὑπῆρχαν βέβαια στὴ φύση καὶ γενικώτεροι καθοριστικοὶ παράγοντες, ποὺ συντό-

νιζαν τὶς ἰδιαίτερες ἐξαρτήσεις, ὅπως γινόταν στὶς εὐρωπαϊκὲς κοινωνίες ποὺ τὶς διοικοῦσαν τοπικοὶ ἄρχοντες μὲ τὴ στρατιωτική τους δύναμη. Ὁ «φυσικὸς νόμος» ἔπαιζε αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ ρυθμιστικὸ ρόλο τοῦ ἡγεμόνα ἢ τοῦ βασιλιᾶ, ποὺ εἶχε τὴν ἀπόλυτη ἐξουσία στὴ διοικητική του περιφέρεια.

Τὸ γεγονὸς πάντως ὅτι ὁ κρατικὸς αὐτὸς ἔλεγχος ἐνεργοῦσε ἀνεξέλεγκτα καὶ μποροῦσε νὰ ἐκβιάζη καταστάσεις ἔδωσε τὴν ἐντύπωση γύρω στὸ 16ο αἰῶνα ὅτι δὲν ἰσχύουν στὴ φύση ἀλύγιστοι κανόνες, ἀλλὰ πὼς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ μεταβάλη τὶς συνήθειες τῶν πραγμάτων καὶ νὰ φτιάξη δικά του ὄντα. Ἡ δυναμικὴ αὐτὴ στάση, ὅπως τὴν εἰκονογραφεῖ ὁ Φραγκίσκος Βάκων στὴν *Ἀτλαντίδα*, τὴ Magna Charta τῆς μεταγενέστερης τεχνολογίας, φάνηκε νὰ περιορίζεται στὴ θεωρία, ὅσο ἐπικρατοῦσε ἡ ἀστικὴ τάξη καὶ δὲν ἀνεχόταν παρεκβάσεις ἀπὸ τὸ ἀναπτυσιακό της πρόγραμμα, ποὺ ἔπρεπε νὰ βασίζεται —γιὰ νὰ κτυπήση τὴ θεοκρατία— σὲ πανανθρώπινες καὶ παγκόσμιες ἀρχές. Γι' αὐτὸ καὶ μετὰ τὴ Γαλλικὴ Ἐπανάσταση θὰ μεσουρανήση στὸ ἐπιστημονικὸ στερέωμα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης ἡ «αἰτιότητα» ὡς κατευθυντήριο ἀξίωμα, γιὰ νὰ ἑρμηνευθῆ κάθε γεγονὸς ποὺ συμβαίνει στὸν ἀντικειμενικὸ καὶ τὸν ὑποκειμενικὸ κόσμο.

Ἀπὸ τὰ μέσα ὅμως τοῦ 19ου αἰῶνα θὰ φανῆ καθαρὰ πὼς ἡ βιομηχανικὴ κοινωνία δημιουργεῖ συνθῆκες, ποὺ ἐπηρεάζουν τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων καὶ προκαλοῦν ἀνάλογα μὲ τὰ τοπικὰ δεδομένα γενικὲς τάσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἐξαρτῶνται τὰ συγκεκριμένα γεγονότα. Καθὼς οἱ ἄνθρωποι ἐνεργοῦν στὰ πλαίσια μικρῶν ὁμάδων κάτω ἀπὸ ἀνεπαίσθητους, ἀλλὰ καθοριστικοὺς γιὰ τὴ διαγωγή τους ἐρεθισμούς, συντελοῦν στὴν ἐξέλιξη τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι καὶ θὰ μποροῦσαν νὰ τὴν τροποποιήσουν, ἐὰν συνεργοῦσαν μὲ κατάλληλη μεθόδευση σὲ γενικώτερη κλίμακα. Σ' αὐτὴ τὴ φάση τῆς ἱστορίας ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη ἀποκτᾶ συνείδηση τῆς πολιτικῆς της σημασίας καὶ δὲν θέλει ἁπλῶς νὰ διπλασιάση τὸν κόσμο παρουσιάζοντας τὴ θεωρητική του μορφή, ἀλλὰ μὲ τὴν ἐπέμβασή της νὰ τὸν ἀλλάξη.

Ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ αἰῶνα μας ἀνάλογη κατεύθυνση θ' ἀκολουθήση καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη, διαπιστώνοντας στὴν ἀνάλυση τῶν φαινομένων ποὺ σχετίζονται μὲ τὴ θερμικὴ ἀκτινοβολία πὼς στὴ φύση δροῦν στοιχειώδεις ἐνεργειακὲς ποσότητες μὲ τρόπο ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ καθορισθῆ ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλὰ προσφέρεται σὲ στατιστικὲς μετρήσεις. Οἱ ἐλάχιστες μονάδες τῆς ὕλης φάνηκε λοιπὸν πὼς εἶναι στὴν ἀτομικότητά τους ἀπροσδιόριστες, ἀλλὰ συνεργοῦν μεταξύ τους γιὰ νὰ προκαλέσουν τὰ φυσικὰ φαινόμενα. Στὰ πλαίσια τῶν ἐπιστημονικῶν αὐτῶν ἐξελίξεων δὲν θὰ μποροῦσε πιὰ νὰ γίνη λόγος γιὰ φυσικοὺς νόμους ποὺ καθορίζουν ἀπ' ἔξω

τὴν ἀτομικὴ διαγωγή, ἀλλὰ γιὰ *συνισταμένες* ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση τῶν θεμελιακῶν ποσῶν ἐνεργείας. Αὐτὸ συνεπῶς ποὺ λεγόταν «αἰτιότητα» ἦταν ἡ ἔκφραση τῆς ἰσορροπίας ἀνάμεσα στὶς δυνατότητες τῆς τύχης, ποὺ μποροῦν στατιστικὰ νὰ ἐξακριβωθοῦν καὶ νὰ προβλεφθοῦν, ὅπως στὴν περίπτωση ἑνὸς ζαριοῦ πού, ἂν τὸ ρίχναμε πολλὲς φορές, θὰ ξέραμε πὼς κάθε πλευρά του θὰ ἔπεφτε στὸ τραπέζι περίπου ὅσο καὶ οἱ ἄλλες.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ ἐσήμαινε ὅτι ὁ κύριος ρόλος στὰ φυσικὰ γεγονότα παίζεται ἀπὸ τὸ ἔσχατο ἀτομικὸ στοιχεῖο ποὺ δὲν ξέρομε πῶς θὰ φερθῇ, ἂν π.χ. τὸ χ΄ μόριο μιᾶς ραδιενεργοῦ ὕλης θὰ ἐκπεμφθῇ σὲ δύο λεπτὰ τῆς ὥρας ἢ σὲ τρία χρόνια. Ἀργότερα ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη διαπίστωσε πὼς δὲν μποροῦμε νὰ ξέρωμε οὔτε τὴν πραγματική του φύση, γιατὶ μὲ τὴ μέθοδο ποὺ θὰ θέλαμε νὰ τὸ ἐξηγήσωμε θὰ προσδιορίζαμε, ἂν θὰ ἐκφραζόταν ὡς χῶρος ἢ ὡς χρόνος, ἂν θὰ ἦταν δηλαδὴ μόριο ἢ κῦμα, σῶμα ἢ δύναμη. Αὐτὸ σημαίνει πὼς ὁ ἄνθρωπος ἔπαυε νὰ ἐρευνᾶ τὴ φύση χωρὶς νὰ ὑπολογίζῃ τὴν ἐνεργητική του στάση καὶ πὼς ἄρχιζε νὰ βλέπῃ ὅτι δὲν ἦταν μόνο θεατὴς ἀλλὰ καὶ ἠθοποιὸς στὸ παγκόσμιο δρᾶμα. Τὸ ἐρευνητικό του ἔργο δὲν ἔπρεπε νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὶς φυσικὲς συνθῆκες, ἀλλὰ — σύμφωνα μὲ τὴ σχετικότητα ποὺ διαπιστώθηκε ἀνάμεσα καὶ στὴν κινητικὴ θέση τοῦ γήινου παρατηρητῆ καὶ τὰ οὐράνια σώματα— νὰ θεωρηθῇ ὡς *ἀπαραίτητος ὅρος* στοὺς ἐπιστημονικοὺς ὑπολογισμούς.

Στὴν ἱστορική της πορεία ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη —ἀπὸ τὶς καθαρὰ θεωρητικές της ἀρχὲς ὣς τὴ σημερινὴ πειραματική της διάρθρωση —προσδιώρισε τὸ ἀντικειμενικὸ ὑπόβαθρο τῶν κοινωνικῶν πεποιθήσεων καὶ ἀπαιτήσεων. Ἡ ἐπίγνωση αὐτὴ ὄχι μόνο δὲν μειώνει ἀξιολογικὰ τὴν ἔρευνα τοῦ ἐμπειρικοῦ κόσμου, ἀλλὰ τὴν παρουσιάζει, ἀντίθετα, ὡς ἐνεργὸ παράγοντα τῶν κατευθύνσεων τῆς ζωῆς. Στὶς ὁριακὲς στιγμὲς τοῦ πνεύματος ἡ ἀναζήτηση τοῦ τί ἀκριβῶς συμβαίνει στὴ φύση δὲν ὑπῆρξε ἀπασχόληση γιὰ τοὺς ἀνθρώπους, ποὺ δὲν ἤξεραν τί ἄλλο νὰ κάνουν, ἀλλὰ τὸ γκρέμισμα τῶν ἐγγυήσεων ποὺ πρόβαλλε ἡ αὐθαιρεσία καὶ ὁ ἐντοπισμὸς τῆς προσοχῆς στὰ γεγονότα ποὺ ἀντιστοιχοῦσαν στὶς νέες ἠθικὲς προοπτικὲς τῆς ἱστορίας. Γι᾽ αὐτὸ καὶ οἱ θεμελιωτὲς τῆς ἐπιστημονικῆς κοσμοθεωρίας (ἀπὸ τὸν Ἀναξαγόρα, ποὺ παραλίγο νὰ πιῇ στὴν Ἀθήνα τὸ κώνειο, ἐπειδὴ δίδαξε πὼς ὁ Ἥλιος ἦταν πύρινη πέτρα, ὡς τὸν Γαλιλαῖο, ποὺ λίγο ἔλειψε νὰ καῇ ἀπὸ τὴν Ἱερὰ Ἐξέταση, γιατὶ μετακίνησε τὴ Γῆ ἀπὸ τὴ σταθερή της βάση, ἢ τοὺς ἀνώνυμους «φυσικοὺς» ποὺ ἀναγκάζονται νὰ κλεισθοῦν σὲ ψυχιατρεῖο, γιὰ νὰ ξεφύγουν ἀπὸ τοὺς ἔνοπλους ἐμπόρους τοῦ θανάτου, ὅπως δραματοποίησε αὐτὴ τὴν ἀπόφαση ὁ Dürrenmatt) συγκρούσθηκαν μὲ τὰ ἐπίσημα ἢ ἀνεπίσημα καθεστῶτα τῆς ἐποχῆς τους, ποὺ

βασιζόντουσαν σὲ ψεύτικες ὑποθέσεις καὶ προωθοῦσαν ἀπαράδεκτα συμφέροντα. Στὸ ἐπιστημονικὸ Κέντρο ποὺ λέγονται αὐτὰ τὰ λόγια παίζεται ἀπὸ πολλὲς πλευρὲς σήμερα ἡ τύχη τοῦ ἀνθρώπου.

SOZIALPOLITISCHE VORAUSSETZUNGEN DER KOSMOLOGIE UND NATURWISSENSCHAFT

Zusammenfassung.

Die Forschungshypothesen der Naturwissenschaften standen immer in Entsprechung zu den zeitlichen Gegebenheiten; sie korrespondierten mit den allgemeinen Erfordernissen, die sie auch zu verwirklichen suchten. Das erste Interesse für die Natur ist erwacht im Rahmen eines bestimmten geschichtlichen Geistes, welcher auf Grund der geopolitischen Verhältnisse das mythologische Denken und die religiöse Ordnung überwunden hatte.

Die Kosmologie der Vorsokratiker ist eng mit den politischen und sozialen Erfordernissen des 6. Jahrhunderts verbunden. Die Erkämpfung der Gerechtigkeit in Ionien geht mit der Schöpfung der Idee der Notwendigkeit in der Natur zusammen; die gesetzliche Regelung der politischen Streitigkeiten ist mit der Idee der tranzendenten «Prinzipien» verbunden; der Drang nach Wohlstand in der Stadt und die durch diesen erweckte Aufmerksamkeit auf das menschliche Verhalten ist eng mit der Einschränkung der Naturwissenschaft verbunden.

Auch die geozentrische Betrachtung der Welt ist auf die Mentalität der Mittleren Klasse zurückzuführen. Die sonnenbezogene Neuorientierung der Weltanschauung, das vielgestaltige Gesicht der Natur, die Kausalität usw., sowie die theoretischen Grundlagen der Wissenschaft bis zur ihrer heutigen experimentellen Struktur haben vorwiegend soziale und politische Voraussetzungen.

Sp. Kyriazopoulos †

ÁRPÁD SZABÓ, Βουδαπέστη

Ο ΑΝΑΞΙΜΑΝΔΡΟΣ ΚΑΙ Ο ΓΝΩΜΩΝ*

Ὁ Ἀναξίμανδρος, ὁ Μιλήσιος φιλόσοφος, ἔζησε στὸν ἕκτο αἰῶνα πρὸ Χριστοῦ. Τὰ δεδομένα μας γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο του εἶναι ἐλλειπῆ, καὶ σὲ πολλὲς περιπτώσεις δὲν εἶναι ἀξιόπιστα. Παρ' ὅλα αὐτά, οἱ εἰδήσεις γιὰ τὸν «γνώμονα» καὶ τὰ ἐπιτεύγματά του μὲ τὸ ὄργανο αὐτὸ εἶναι ἀξιοσημείωτες. Ἔχομε τρεῖς διάφορες πηγές, ποὺ ἰσχυρίζονται περίπου τὸ ἴδιο σχετικά· τὸν Διογένη Λαέρτιο, τὸν βιογράφο τῶν φιλοσόφων ἀπὸ τὸν δεύτερο αἰῶνα, τὸν ἐπίσκοπο Εὐσέβιο ἀπὸ τὸν τέταρτο αἰῶνα, καὶ τὸ Λεξικό, τὸ λεγόμενο Σοῦδα.

Αὐτὸ ποὺ ὁ Εὐσέβιος μᾶς λέγει, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος κατεσκεύασε πρῶτος γνώμονας *πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὡρῶν καὶ ἰσημερίας* μοιάζει πολὺ μὲ αὐτὸ ποὺ γράφει ὁ Διογένης Λαέρτιος, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος ἔστησε ἕνα γνώμονα στὴ Σπάρτη, κατὰ λέξη: *τροπάς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα.*

Σχετικὰ μὲ αὐτὸ ἐπιθυμῶ νὰ ὑπογραμμίσω τὰ ἑξῆς: οἱ σύγχρονοι ἐρευνηταὶ συχνὰ θεωροῦν τὸν γνώμονα ὡς ἁπλὸ ἡλιακὸ ὡρολόγιο, ὁ προορισμὸς τοῦ ὁποίου θὰ συνίστατο στὸ νὰ δείχνη τὸν χρόνο ποὺ περνᾶ μεταξὺ ἀνατολῆς καὶ δύσεως τοῦ ἡλίου, δηλαδὴ τὸν χρόνο διαιρεμένο σὲ ὧρες. Ἀναμφισβήτητα οἱ κατασκευασμένοι ἀργότερα γνώμονες χρησιμοποιοῦνται καὶ γιὰ τὸν σκοπὸν αὐτό. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος μεταχειρίσθηκε ἤδη τὸν γνώμονα μὲ αὐτὸν τὸν σκοπό; Στὸ σπουδαῖο νέο βιβλίο τοῦ μαθηματικοῦ van der Waerden[1] γιὰ τὶς ἀρχὲς τῆς ἀστρονομίας ὑπάρχει ἕνα κεφάλαιο στὸ ὁποῖο ἔδωσε τὸν τίτλο: Gnomon und Studenteilung. Ἐδῶ ἀναφέρει καὶ τὸν γνώμονα τοῦ Ἀναξιμάνδρου, ποὺ ἔδειχνε ἀκόμα καὶ τὰ ἡλιοστάσια καὶ τὶς ἰσημερίες (der auch die Wenden und die Gleichen aufzeigte). Νομίζω πὼς αὐτὴ ἡ ἐξήγηση εἶναι ἀπατηλὴ ἢ τουλάχιστον μπορεῖ νὰ παρεξηγηθῆ.

Στὶς πηγὲς δὲν ἀναφέρεται καθόλου, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος ἐσκόπευε νὰ μετράη τὸ πέρασμα τῶν ὡρῶν ἀπὸ τὸ πρωῒ ἕως τὴ νύχτα. Ὁ γνώμων του δὲν ἦταν ἡλιακὸ ὡρολόγιο μ' αὐτὴν τὴν ἔννοια, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια ποὺ

---

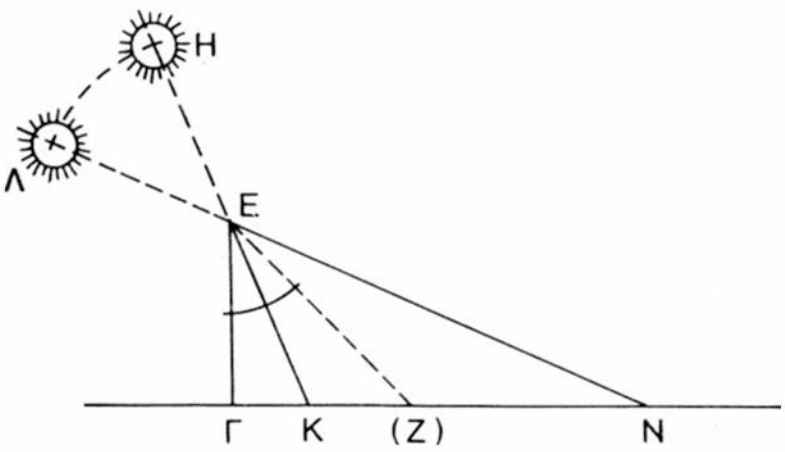
* Πλῆρες κείμενο τῆς Ἀνακοινώσεως τοῦ Ἀντεπιστέλλοντος μέλους τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καθηγητοῦ Árpád Szabó, ἡ ὁποία ἔγινε ἑλληνικὰ κατὰ τὴν Συνεδρία τῆς Ὁλομελείας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τῆς 24.11.1977 (βλ. ΠΑΑ 52 [1977] 158*-159*).

1. Anfänge der Astronomie, Groningen (χωρὶς χρονολογία).

μετροῦσε ἡλιοστάσια (κυριολεκτικά· *τὰς τροπὰς τοῦ ἡλίου*) καὶ τὶς ἰσημερίες. Ἔτσι κατὰ τὴ δική μου ἀντίληψη ὁ γνώμων τοῦ Ἀναξιμάνδρου ἦτο ἀστρονομικὸ ὄργανο. Καὶ ἐμεῖς πρέπει τώρα νὰ κατανοήσωμε, πῶς μεταχειρίσθηκε αὐτὸ τὸ ὄργανο ὁ Ἀναξίμανδρος, ὁ ὁποῖος ἔμεινε στὴ μνήμη τῶν μετέπειτα ἐποχῶν ὡς κάποιος ποὺ μὲ αὐτὸ τὸ ὄργανο ἔκαμε κάτι, ποὺ οἱ ἄλλοι δὲν ἠδύναντο νὰ κάμουν.

Ἐπειδὴ ἰσχυρίσθηκα, ὅτι ὁ γνώμων ἦταν προπαντὸς ἀστρονομικὸ ὄργανο, ἂς δοῦμε πῶς καὶ μὲ ποιὸν σκοπὸ τὸν χρησιμοποιεῖ — ὄχι ὁ Ἀναξίμανδρος, ἀλλὰ πολὺ ἀργότερα, τὸν δεύτερο αἰῶνα μετὰ Χριστόν, ὁ Κλαύδιος Πτολεμαῖος. Στὸ μεγάλο του ἔργο *Μαθηματικὴ Σύνταξις* τὸ πέμπτο κεφάλαιο τοῦ δεύτερου βιβλίου ἔχει ὡς τίτλο: *Πῶς ἀπὸ τῶν ἐκκειμένων οἱ λόγοι τῶν γνωμόνων πρὸς τὰς ἰσημερινὰς καὶ τροπικὰς ἐν μεσημβρίαις σκιὰς λαμβάνονται.* Δηλαδή, πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπολογισθῆ (ἐκ τῶν προτέρων) τὸ μῆκος τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος σὲ τρεῖς ἢ τέσσερεις σπουδαῖες ἡμερομηνίες, ἤτοι κατὰ τὸ θερινὸ (=καλοκαιρινὸ) καὶ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο καὶ κατὰ τὴν ἐαρινὴ καὶ φθινοπωρινὴν ἰσημερία (φυσικά, ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ μετρημένη κατὰ τὶς δυὸ ἰσημερίες θὰ ἔχη τὸ ἴδιο μῆκος).

Ἂς δοῦμε πρῶτα ἀπ' ὅλα τὸ διάγραμμα ποὺ μᾶς δίνει στὸ βιβλίο του ὁ ἴδιος ὁ Πτολεμαῖος (Σχῆμα 1).



1. Ἡ εὐθεῖα ΓΕ εἶναι ὁ κάθετος γνώμων ὀρθός.

2. ΓΚ εἶναι ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος, ἡ μικρότερη πρὸς τὸ καλοκαιρινὸ ἡλιοστάσιο. Ὁ ἥλιος στέκει σχηματικὰ πρὸς τὸ σημεῖο Η, ποὺ εἶναι τὸ μεσημβρινὸ σημεῖο, τὸ πιὸ ψηλὸ τοῦ οὐρανίου σταδίου τοῦ ἡλίου.

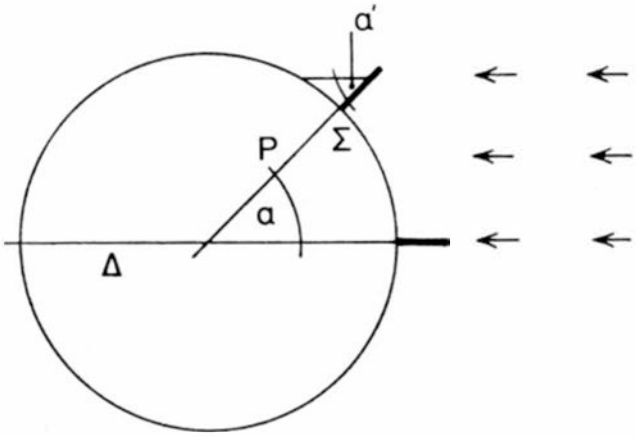
3. ΓΝ εἶναι ἡ μεσημβρινὴ σκιά του, ἡ πιὸ μακρὰ πρὸς τὸ χειμερινὸ

ἡλιοστάσιο. Ὁ ἥλιος στέκει πρὸς τὸ σημεῖο Λ. Αὐτὸ εἶναι τὸ πιὸ χαμηλὸ μεσημβρινὸ σημεῖο τοῦ ἡλίου σ' ἕνα δεδομένο γεωγραφικὸ τόπο.

4. Μεταξὺ τῆς πιὸ μακρᾶς μεσημβρινῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος (ΓΝ) καὶ τῆς μικρότερης σκιᾶς του (ΓΚ) βρίσκεται πρὸς τὸ σημεῖο Ζ' τὸ μῆκος τῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος πρὸς τὶς ἰσημερίες· ΓΖ.

5. Εἶναι βασικὸ νὰ καταλάβωμε καὶ τὴ γωνία α, ποὺ ἐξήρεσα στὸ διάγραμμα τοῦ Πτολεμαίου. Ἡ μία ἀπ' τὶς πλευρὲς τῆς γωνίας αὐτῆς εἶναι ὁ γνώμων (ΓΕ), ἡ ἄλλη πλευρὰ τῆς γωνίας εἶναι ἡ ἰσημερινὴ ἀκτίνα τοῦ ἡλίου (ΕΖ), ἡ ὁποία κάνει τὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος νὰ ἔχη τὸ ΓΖ μῆκος.

Εὐκολώτερα κατανοεῖται ἡ γωνία α, ὅταν δοῦμε τὸ δεύτερο διάγραμμα (Σχῆμα 2). Ὁ κύκλος εἶναι τὸ σχεδιάγραμμα τῆς γηΐνης σφαίρας (τῆς ὑδρο-



γείου). Τὸ Δ εἶναι ἡ διάμετρος τοῦ ἰσημερινοῦ κύκλου. Ἡ προέκταση τῆς γραμμῆς αὐτῆς εἶναι ὁ πρῶτος γνώμων, τὸν ὁποῖον —ὅπως τὸν παριστάνομε— ἐστήσαμε ἀκριβῶς στὸν ἰσημερινὸ κύκλο. (Τὸ παχὺ μέρος τῆς γραμμῆς συμβολίζει τὸν γνώμονα στημένο στὸν ἰσημερινὸ κύκλο). Στὸ σημεῖο Σ ἐστήσαμε ἕναν ἄλλον γνώμονα. Αὐτὸς θὰ εἶναι ἡ προέκταση μιᾶς ἄλλης ἀκτίνας τῆς γῆς, τῆς γραμμῆς Ρ.

Ἂν τώρα κοιτάξωμε τὶς σκιὲς τῶν δύο γνωμόνων τὴν ὥρα τῆς ἰσημερίας, θὰ δοῦμε ἀμέσως ὅτι ἀφοῦ οἱ ἀκτῖνες τοῦ ἡλίου εἶναι παράλληλες παντοῦ στὴ γῆ, τὴν ὥρα τῆς ἰσημερίας αὐτὲς θὰ εἶναι παράλληλες καὶ μὲ τὸ ἐπίπεδο τοῦ ἰσημερινοῦ κύκλου. Καὶ γι' αὐτὸ ὁ γνώμων ποὺ στέκει στὸν ἰσημερινὸ κύκλο δὲν θἄχη σκιά. Ἡ ἄλλη ἡλιακὴ ἀκτίνα, ποὺ προβάλλει σκιά, πέφτοντας στὸν ἄλλο γνώμονα στὸ σημεῖο Σ, εἶναι παράλληλη μὲ τὸ ἐπίπεδο τοῦ ἰσημερινοῦ κύκλου. Γι' αὐτό, οἱ γωνίες α καὶ α' εἶναι ἴσες. Δηλαδὴ μὲ τὴν μεσημβρινὴ ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος μποροῦμε νὰ ὑπολογίσωμε καὶ τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ τόπου, ὅπου ἐστήσαμε τὸν γνώμονα. Στὸ δεύτερο

αὐτὸ διάγραμμα πρόκειται γιὰ τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ τόπου Σ, ποὺ εἶναι ἴσο μὲ τὴ γωνία α. Μποροῦμε ἀκόμα νὰ σημειώσωμε ὅτι οἱ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ἀντὶ *πλάτος γεωγραφικὸ* πιὸ συχνὰ χρησιμοποιοῦν τὴν ἔκφραση *τὸ ἔξαρμα τοῦ πόλου*, ἐπειδὴ σὲ ὁποιανδήποτε γεωγραφικὴ θέση τὸ ὕψος τοῦ ἀρκτικοῦ πόλου, μετρημένο βέβαια σὲ γωνία, εἶναι ἴσο μὲ τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ ἰδίου τόπου.

Ἀφοῦ κατανοήσαμε τὰ μέρη αὐτὰ τοῦ διαγράμματος τοῦ Πτολεμαίου, ποὺ πρὸς στιγμὴν μᾶς ἐνδιαφέρουν, ἂς δοῦμε ποιὸ εἶναι τὸ πρόβλημα, τὴν λύση τοῦ ὁποίου μᾶς διδάσκει ὁ ἀρχαῖος ἀστρονόμος. Τὸ κείμενο ἀσχολεῖται μὲ τὸν ὑπολογισμὸ τοῦ μήκους τριῶν σκιῶν. Πόσο μεγάλη θὰ εἶναι ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ καλοκαιρινὸ ἡλιοστάσιο, κατὰ τὸ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο καὶ κατὰ τὶς ἰσημερίες. Γιὰ νὰ ἁπλοποιήσωμε τὸ ζήτημα, θὰ πάρωμε ὑπ' ὄψη ἀπὸ τὰ τρία προβλήματα μόνο τὸ ἕνα: πῶς ὑπολογίζεται ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία.

Ὁ Πτολεμαῖος λύνει τὸ πρόβλημα ξεκινώντας ἀπὸ δυὸ γνωστὰ στοιχεῖα. Ὁ γνώμων ἔχει κατ' αὐτὸν πάντοτε ἑξήντα (60) μονάδες. Ἐκτὸς ἀπ' αὐτὸ εἶναι δεδομένη ἡ γωνία α, δηλαδὴ τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ σημείου, ὅπου θέλομε νὰ ὑπολογίσωμε τὴν μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία.

Ἀφοῦ ὁ γνώμων καὶ ἡ σκιά του ἀποτελοῦν τὶς δυὸ κάθετες πλευρὲς ἑνὸς τριγώνου ὀρθογώνιου, ὅταν γνωρίζωμε τὸ μῆκος τῆς μιᾶς πλευρᾶς (τοῦ γνώμονος) καὶ ἐπὶ πλέον καὶ μιὰ ὀξεία γωνία, ὁ ὑπολογισμὸς τῆς ἄλλης κάθετης πλευρᾶς (τοῦ μήκους τῆς σκιᾶς) εἶναι ἁπλῆ τριγωνομετρικὴ ὑπόθεση, ποὺ λύεται μὲ πίνακα.

Ἐνδιαφέρον εἶναι γιὰ μᾶς τὸ παρὸν πρόβλημα τοῦ Πτολεμαίου ἰδιαίτερα, γιατὶ σχετικὰ μ' αὐτὸ γίνεται εὐκολονόητο ὅτι ἀρχικὰ τὸ πρόβλημα δὲν ἦταν αὐτὸ ἀλλ' ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο. Ἂς σκεφθοῦμε πραγματικά, ὅτι ὁ Πτολεμαῖος μᾶς δείχνει πῶς ὑπολογίζεται (ὅταν θέλη κανεὶς) σὲ ἕνα δεδομένο τόπο πόσο μακρυὰ εἶναι ἡ σκιὰ τοῦ γνώμονος τὸ μεσημέρι κατὰ τὴν ἰσημερία. Δὲν χρειάζεται παρὰ μόνον νὰ γνωρίζωμε τὸ μῆκος τοῦ γνώμονος καὶ σὲ ποιὸ γεωγραφικὸ πλάτος εὑρίσκεται ὁ τόπος, τοῦ ὁποίου θέλομε νὰ μάθωμε τὸ μῆκος τῆς σκιᾶς.

Ἔστω καὶ ἂν διαθέταμε πολλὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχαίας μαθηματικῆς γεωγραφίας, δὲν θὰ μπορούσαμε νὰ εἴμαστε βέβαιοι, ὅτι ἡ πρότυπη μορφὴ τοῦ προβλήματος ἦταν αὐτή. Φυσικά, στὴν ἀρχαία μαθηματικὴ γεωγραφία δὲν ἦταν τὸ μάκρος τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος, σὲ κανένα δεδομένο τόπο, ὅ,τι ἤθελαν νὰ μάθουν, ἀλλ' ἀντίθετα, γνωρίζοντας τὸ μάκρος τοῦ γνώμονος καὶ τῆς μεσημβρινῆς του σκιᾶς κατὰ τὴν ἰσημερία, ὑπελόγιζαν τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ δεδομένου τόπου, ἢ μὲ ἄλλες λέξεις : τὸ «κλῖμα» τοῦ τόπου, ἢ ὅπως λέγει ἡ λατινικὴ μας πηγή, ὁ Vitruvius, τὴν *declinatio*

caeli. Καὶ πράγματι ὁ γεωγράφος Στράβων (τὸν πρῶτο αἰῶνα πρὸ Χριστοῦ) μᾶς δίνει σὲ πολλὰ σημεῖα τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ τόπου ποὺ δόθηκε ἀκριβῶς ἀπὸ τοὺς ἀναλογικοὺς ἀριθμοὺς (τὸ μάκρος τοῦ γνώμονος καὶ τὸ μάκρος τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς του σὲ δεδομένο τόπο κατὰ τὴν ἰσημερία).

Παραδείγματος χάρη ἀπαριθμῶ ἐδῶ ἕξι τέτοιους ἀναλογικοὺς ἀριθμούς, ποὺ ἀναφέρει ὁ Vitruvius. Ἐὰν μετρήσωμε στὴν Ἀθήνα τὸ μάκρος τῆς σκιᾶς ἑνὸς γνώμονος ποὺ ἔχει τέσσερεις (4) μονάδες μῆκος, θὰ παρατηρήσωμε κατὰ τὴν ἰσημερία ὅτι ἡ σκιὰ ἔχει τρεῖς (3) μονάδες. Εὔκολα λοιπὸν μπορεῖ νὰ εἰπωθῆ: ὁ ἀναλογικὸς ἀριθμὸς τοῦ ἰσημερινοῦ γνώμονος τῶν Ἀθηνῶν εἶναι τέσσερα πρὸς τρία (4 : 3), ὁ ἴδιος ἀναλογικὸς ἀριθμὸς στὴν Ρόδο θὰ γίνη 7 : 5, στὴν Ἀλεξάνδρεια 5 : 3, στὸν Τάραντα 11 : 9, στὴν Ρώμη 9 : 8 καὶ στὴν Piacenza 1 : 1, ἐπειδὴ ἡ Piacenza εὑρίσκεται στὸ γεωγραφικὸ πλάτος σαράντα πέντε μοιρῶν (45°)[2].

Τὸ πρῶτο τώρα ἱστορικὸ ἐρώτημα εἶναι τὸ ἀκόλουθο. Ἀπὸ πότε χρησιμοποιοῦσε ἡ ἑλληνικὴ ἐπιστήμη τὸν γνώμονα καὶ τὴν σκιά του γιὰ νὰ καθορίση τὸ γεωγραφικὸ πλάτος ἑνὸς τόπου (ἢ ἀλλιῶς *τὸ ἕξαρμα τοῦ πόλου* σ' ἕνα τόπο). Ἀσφαλῶς οἱ ἀρχαιότερες πηγές μας δὲν εἶναι ὁ Στράβων, οὔτε ὁ οἰκοδόμος Vitruvius ἀπὸ τὸν τελευταῖο πρὸ Χριστοῦ αἰῶνα. Ἔχομε γι' αὐτὸ καὶ παλιότερες πληροφορίες. Μᾶς εἶναι π.χ. γνωστό, ὅτι στὸν δεύτερο αἰῶνα π.Χ. ἔζησε ὁ μεγαλύτερος Ἕλλην ἀστρονόμος, ὁ πρόδρομος καὶ ὑπόδειγμα τοῦ Κλαυδίου Πτολεμαίου, ὁ Ἵππαρχος τῆς Νικαίας. Ἀπὸ τὸ ἔργο του *Ἐξηγήσεις τῶν Ἀράτου καὶ Εὐδόξου Φαινομένων* ἀναφέρω τὸ ἑξῆς ἀπόσπασμα: *ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἑλλάδα τόποις ὁ γνώμων λόγον ἔχει πρὸς τὴν ἰσημερινὴν σκιὰν ὃν ἔχει τὰ τεσσάρα (4) πρὸς τὰ τρία (3), τὸ δὲ ἕξαρμα τοῦ πόλου μοιρῶν τριάντα ἑπτὰ (37°) ὡς ἔγγιστα.*

Ὁ Ἵππαρχος δηλαδὴ ἀναφέρει τό ἴδιο στοιχεῖο ποὺ ἀνέφερα παραπάνω μὲ βάση τὸν Vitruvius ὡς στοιχεῖο ποὺ ἰσχύει γιὰ τὴν Ἀθήνα (τεσσάρα πρὸς τρία 4 : 3). Ἀλλὰ τὸν γνώμονα χρησιμοποιοῦσε γιὰ τέτοιους ὑπολογισμοὺς ἤδη ἑκατὸ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὸν Ἵππαρχο καὶ ὁ Ἐρατοσθένης. Ἂν καὶ τὰ ἔργα τοῦ Ἐρατοσθένους ἐχάθηκαν, ἔχομε γνώσεις γιὰ τοὺς ὑπολογισμούς του μὲ τὸν γνώμονα ἀπὸ τὰ γραπτὰ ἀκριβῶς τοῦ Ἱππάρχου καὶ τοῦ Στράβωνος. Ὁ Ἐρατοσθένης ἀναμφίβολα μεταχειρίσθηκε τὶς μετρήσεις τοῦ Πυθέα ἐκείνου, ὁ ὁποῖος ἔζησε τὸν τέταρτο πρὸ Χριστοῦ αἰῶνα. Ὁ Πυθέας ἤθελε, ὅπως φαίνεται, νὰ καθορίση τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τῆς Μασσαλίας μὲ τὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ θερινὸ ἡλιοστάσιο.

---

2. Σημειώνονται τὰ γεωγραφικὰ πλάτη (ὡς ἔγγιστα) τῶν ἑξῆς πόλεων:

Ἀθῆναι	4:3 = 37°	Τάρας	11:9 = 39°15′
Ρόδος	7:5 = 35°30′	Ρώμη	9:8 = 41°45′
Ἀλεξάνδρεια	5:3 = 31°	Piacenza	1:1 = 45°

Ἀλλὰ διαθέτομε πληροφορίες γιὰ ὑπολογισμοὺς μὲ τὴ βοήθεια τοῦ γνώμονος καὶ πρὶν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Πυθέα. Νομίζω, ὅτι ὅποιος διαβάση προσεκτικὰ τὴν ἐξήγηση τοῦ Ἱππάρχου θὰ ἔχη τὴν ἐντύπωση, ὅτι πολὺ πιθανῶς ἔκανε ἤδη μετρήσεις μὲ τὸν γνώμονα καὶ ὁ σύγχρονος τοῦ Πλάτωνος Εὔδοξος ἀπὸ τὴν Κνίδο. Τοῦτο ὡστόσο μποροῦμε μόνον νὰ τὸ συμπεράνωμε μὲ βάση τὸν Ἵππαρχο.

Ὁ ἀρχαιότερος Ἕλλην ἐπιστήμων, γιὰ τὸν ὁποῖο ξέρομε ὅτι ἐχρησιμοποίησε τὸν γνώμονα γιὰ κάποιο ὑπολογισμό, ἦταν ὁ Ἀναξίμανδρος. Ἀλλὰ ὁ Ἀναξίμανδρος δὲν εἶχε ἀκόμα σκοπὸ νὰ ἐξακριβώση τὸ γεωγραφικὸ πλάτος ἑνὸς τόπου: Οἱ ὑπολογισμοί του μὲ τὸν γνώμονα εἶχαν ἄλλο χαρακτῆρα. Ἂς ἐξετάσωμε τώρα τὸ θέμα αὐτό.

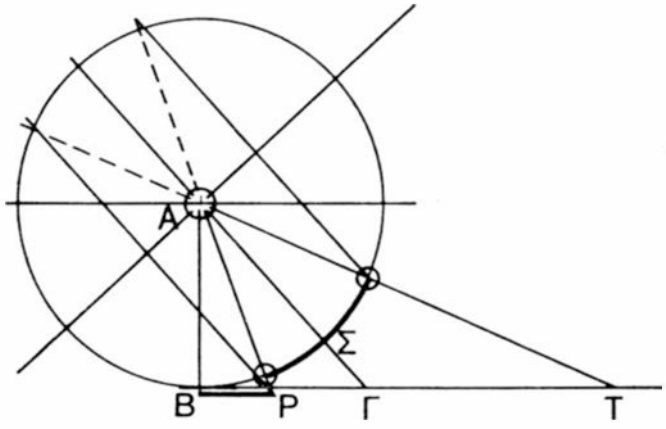
Ἂς σκεφθοῦμε πρῶτα ἀπ' ὅλα, ποῖα εἶναι τὰ δύο στοιχεῖα, ποὺ χρειάζονται γιὰ νὰ μπορέσωμε νὰ καθορίσωμε τὸ γεωγραφικὸ πλάτος ἑνὸς τόπου· εἶναι τὸ μάκρος τοῦ γνώμονος καὶ τῆς ἰσημερινῆς σκιᾶς του πρὸς τὸ μεσημέρι. Τὸ τελευταῖο εἶναι πολὺ δύσκολο νὰ μετρηθῆ, ἐπειδὴ δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε τὰ ἀκόλουθα, ὅτι δηλαδὴ εἶναι σχετικὰ εὔκολο νὰ μετρηθῆ ἡ κοντύτερη μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος ἰδιαίτερα τὸ καλοκαίρι. Μὲ ἀρκετὴν ἀκρίβεια μποροῦσαν νὰ καθορίζουν τὸ μῆκος τῆς κοντύτερης σκιᾶς τοῦ γνώμονος, δηλαδὴ τὴν μεσημβρινὴ σκιὰ κατὰ τὸ θερινὸ ἡλιοστάσιο (ΓΚ), ἤδη στὴν Βαβυλῶνα. Πολὺ πιὸ δύσκολα μετρεῖται ἡ μεγαλύτερη μεσημβρινὴ σκιά, δηλαδὴ ἡ σκιὰ τοῦ χειμερινοῦ ἡλιοστασίου (ΓΝ), διότι ὅπως λέγει ὁ Πτολεμαῖος: *τῶν δὲ χειμερινῶν (σκιῶν) τὰ τῶν κορυφῶν ἄκρα δυσδιάκριτα.*

Τὸ πραγματικὰ δύσκολο ὅμως δὲν συνίσταται στὸ νὰ ἐξακριβωθῆ τί μῆκος θὰ ἔχη ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος τὴν ὥρα τοῦ χειμερινοῦ ἡλιοστασίου. Μὲ πολύχρονη προσεκτικὴ παρατήρηση μποροῦμε νὰ καθορίσωμε καὶ αὐτὸ τὸ μῆκος μὲ ἀρκετὴν ἀκρίβεια. Πολὺ δυσκολώτερα καθορίζεται τὸ σημεῖο Ζ στὸ Σχῆμα 1, δηλαδὴ τὸ μῆκος τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία. Οἱ πηγές μας γιὰ τὸν Ἀναξίμανδρο ἰσχυρίζονται μόνον ὅτι μποροῦσε νὰ δείξη μὲ τὸν γνώμονα τὴν ἰσημερία, δὲν περιγράφουν ὅμως λεπτομερειακὰ πῶς τὸ εὗρισκε.

Μᾶς εἶναι ὡστόσο δυνατὸν νὰ ἀναπαραστήσωμε τὴν μέθοδο τοῦ Ἀναξιμάνδρου παίρνοντας γιὰ βάση μία περιγραφὴ τοῦ Βιτρουβίου, τοῦ λατίνου συγγραφέα, ἐπειδὴ ὁ Vitruvius περιγράφει πῶς ἠμποροῦμε νὰ κατασκευάσωμε ἡλιακὸ ὡρολόγιο σ' ἕνα δεδομένο γεωγραφικὸ τόπο. Πρῶτα ἀπ' ὅλα πρέπει νὰ γνωρίζωμε ποιά ἀναλογία ἔχει στὸν δεδομένο τόπο —ἂς ποῦμε στὴν Ρώμη— ἡ ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος πρὸς τὸ μῆκος του. Δηλαδή, γιὰ νὰ κατασκευάσωμε ἡλιακὸ ὡρολόγιο πρέπει νὰ γνωρίζωμε ἐκ τῶν προτέρων ἕνα στοιχεῖο —τὸ μῆκος τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς τοῦ γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία— τὸ ὁποῖον ὁ Ἀναξίμανδρος μέσω κάποιας ἄγνωστης μεθόδου ἦταν σὲ θέση νὰ βρῆ. Ἔτσι ὁ Vitruvius ξεκίνησε ἀπὸ τὴ

γνώση ἑνὸς στοιχείου, τὸ ὁποῖο ὁ Ἀναξίμανδρος ζητοῦσε. Ὁ Vitruvius θὰ βρῆ ἀπὸ τὸ γνωστὸ σ' αὐτὸν στοιχεῖο δύο ἄλλα ἄγνωστα γι' αὐτὸν στοιχεῖα, ποὺ ὅμως ἐγνώριζε ὁ Ἀναξίμανδρος. Δηλαδή, οἱ δύο ἐπιχειρήσεις εἶναι οἱ ἀντίθετες πλευρὲς τῆς ἴδιας ὑποθέσεως. Τοῦτο σημαίνει, πιστεύω, ὅτι μποροῦμε νὰ ἀναπαραστήσωμε τὴν μέθοδο τοῦ Ἀναξιμάνδρου ἀναστρέφοντας αὐτὸ ποὺ ἔκανε ὁ Vitruvius.

Ὁ Vitruvius λέγει λοιπόν: ξέροντας ὅτι ὁ ἰσημερινὸς ἀναλογικὸς ἀριθμὸς τοῦ γνώμονος στὴν Ρώμη εἶναι 9 : 8, ἀναμετροῦμε στὴν εὐθεῖα γραμμή, ποὺ δείχνει τὴν κατεύθυνση τῆς μεσημβρινῆς σκιᾶς, ὀκτὼ μονάδες ἀπὸ τὸ μῆκος τοῦ γνώμονος, τὸ διαιρεμένο σὲ 9 μονάδες. Τοιουτοτρόπως σχεδιάσαμε τὸ γνωστὸ μέτρο, τὴν ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος (Σχῆμα 3).



Μετά, θὰ σχεδιάσωμε ἕνα κύκλο μὲ τὸ κέντρο Α καὶ τὸ μῆκος τοῦ γνώμονος ὡς ἀκτῖνα. Ὁ κύκλος αὐτός, ὅπως λέγει ὁ Vitruvius, εἶναι ὁ meridianus, ὁ μεσημβρινὸς κύκλος. Ἔπειτα συνάπτομε τὴν κορυφὴ τοῦ γνώμονος (Α) μὲ τὸ σημεῖο Γ. Τώρα μᾶς ἐνδιαφέρει ἰδιαίτερα τὸ σημεῖο διασταυρώσεως Σ, ἀφοῦ δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ ἀπ' αὐτὸ σημεῖο πρέπει νὰ ἀναμετρήσωμε στὴν περίμετρο τοῦ κύκλου τὴν πλευρὰ ἐκείνου τοῦ δεκαπενταγώνου ποὺ ἐγγράψαμε στὸν μεσημβρινὸ κύκλο. Τὰ δύο σημεῖα διασταυρώσεως (μὲ ἔντονο κύκλο στὸ διάγραμμα Γ), ἂν τὰ συνδέσωμε μὲ τὸ κέντρο τοῦ κύκλου καὶ ἂν τὰ προεκτείνωμε, μᾶς δίνουν τὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ θερινὸ καὶ κατὰ τὸ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο: ΒΡ καὶ ΒΤ. Ὅπως βλέπομε λοιπόν, ὅταν κατασκευάζωμε τὸ ἡλιακὸ ὡρολόγιο, μᾶς εἶναι ἤδη γνωστὴ ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία, καὶ ὁ λατῖνος συγγραφέας μᾶς διδάσκει πῶς θὰ κερδίσωμε ἀπὸ τὸ μοναδικὸ αὐτὸ γνωστὸ στοιχεῖο τὰ δύο ἄλλα ἄγνωστα στοιχεῖα: τὴν μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ θερινὸ καὶ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο.

Ἡ ἀναπαράστασή μου τῆς μεθόδου τοῦ Ἀναξιμάνδρου συνίσταται στὴν ἀναστροφὴ τῆς ἐπιχειρήσεως αὐτῆς. Ἰσχυρίζομαι ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος ἐγνώριζε τὴν μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ θερινὸ καὶ τὸ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο. Γιὰ νὰ ἀποκτήση κανεὶς αὐτὴν τὴν γνώση δὲν χρειάσθηκαν παρὰ μερικὰ χρόνια προσεκτικῆς παρατηρήσεως. Ἂν μετὰ ταῦτα ὁ Ἀναξίμανδρος ἐσχεδίασε μὲ τὸ κέντρο Α καὶ μὲ τὸ μῆκος τοῦ γνώμονος ὡς ἀκτῖνα τὸ μεσημβρινὸ κύκλο, εἶχε λάβει καὶ τὰ δύο σπουδαῖα σημεῖα διασταυρώσεως ποὺ σημείωσα μὲ ἔντονο κύκλο στὸ διάγραμμα Γ. Ὕστερα δὲν εἶχε παρὰ νὰ χωρίση στὴ μέση τὸ τόξο τοῦ κύκλου μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν σημείων. Ἔτσι μποροῦσε πλέον νὰ δείξη τί μῆκος θὰ ἔχη ἡ ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος.

Δὲν ξέρομε ἀπὸ ποιόν προέρχεται ἡ ἀνακάλυψη ὅτι ἡ ἀπόσταση ἀριστερὰ καὶ δεξιὰ ἀπὸ τὸ σημεῖο Σ εἶναι περίπου τὸ δέκατο πέμπτο (1/15) μέρος τῆς περιμέτρου τοῦ μεσημβρινοῦ κύκλου. Εἶναι ὅμως πολὺ πιθανὸ ὅτι τὸ πρῶτο βῆμα πρὸς τὴν ἀνακάλυψη αὐτὴν τὸ ἔκανε πραγματικὰ ὁ Ἀναξίμανδρος. Τὸ συμπεραίνω τοῦτο ἀπὸ τὰ ἑξῆς: Ἡ πλευρὰ τοῦ ἰσοπλεύρου δεκαπενταγώνου ἀνταποκρίνεται σὲ μιὰ γωνία κεντρικὴ εἰκοσιτεσσάρων μοιρῶν (24°). Ἀλλὰ ἡ γωνία τῶν εἰκοσιτεσσάρων μοιρῶν ἦταν πολὺ σημαντικὴ στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ ἀστρονομία, γιατὶ ἦταν τὸ μέτρο —φυσικὰ πρόκειται μόνο γιὰ ἕνα μέτρο κατὰ προσέγγιση— τῆς λοξότητος τῆς ἐκλειπτικῆς.

Ὅταν λοιπὸν κατὰ τὴν ἀναπαράστασή μου ὁ Ἀναξίμανδρος ἐχώρισε στὰ δύο στὴ μέση τὸ τόξο τοῦ κύκλου, ποὺ φαίνεται στὸ διάγραμμα Γ, μὲ αὐτὸ δὲν ἀπέκτησε μόνο τὴν ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος —καθὼς μᾶς πληροφοροῦν οἱ ἀρχαῖες πηγές—, ἀλλὰ ἔτσι ἔδειξε καὶ τὴ λοξότητα τῆς ἐκλειπτικῆς. Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι μιὰ ἀπὸ τὶς ἀρχαῖες πηγὲς ἰσχυρίζεται ἀκριβῶς τοῦτο γιὰ τὸν Ἀναξίμανδρο. Πρόκειται γιὰ τὸν Ρωμαῖο συγγραφέα Plinius, ὁ ὁποῖος λέγει *obliquitatem zodiaci intellexisse Anaximander Milesius traditur primus.*

Ἡ ἱστορική μου ἀναπαράσταση ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο οὐσιαστικὰ μέρη. Κατὰ τὸ πρῶτο ὁ Ἀναξίμανδρος εὗρῆκε μιὰ νέα μέθοδο γιὰ νὰ ὑπολογίζη ἐκ τῶν προτέρων —γνωρίζοντας τὴν μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος κατὰ τὸ θερινὸ καὶ τὸ χειμερινὸ ἡλιοστάσιο— τί μῆκος θὰ ἔχη ἡ μεσημβρινὴ σκιὰ τοῦ ἰδίου γνώμονος κατὰ τὴν ἰσημερία. Ἀντελήφθη δηλαδὴ ὅτι δὲν εἶναι ἡ διαφορὰ τῶν δύο μηκῶν ποὺ πρέπει νὰ διαιρεθῆ στὰ δύο ἀλλὰ τὸ τόξο ἑνὸς κύκλου. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι πρέπει νὰ σχεδιάση ἕναν κύκλο, τὸ κέντρο τοῦ ὁποίου εἶναι ἡ κορυφὴ τοῦ γνώμονος, ἡ δὲ ἀκτῖνα του ὁ ἴδιος ὁ γνώμων. Ἐὰν ὁ κύκλος αὐτὸς στέκη στὸ ἐπίπεδο τοῦ μεσημβρινοῦ κύκλου, ἡ διχοτομία τοῦ τόξου του μεταξὺ τῶν δύο ἡλιοστασίων μᾶς δίνει τὸ σημεῖο τῆς ἰσημερίας στὴν περίμετρο τοῦ κύκλου.

Τὸ δεύτερο μέρος τῆς ἀναπαραστάσεώς μου λέγει, ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος εὑρῆκε τὸ κατὰ προσέγγιση μέτρο γιὰ τὴν λοξότητα τῆς ἐκλειπτικῆς μὲ τὴν ἴδια μέθοδο, ποὺ ἦταν ἡ ἀνακάλυψή του γιὰ τὴν δυνατότητα νὰ δείξη μὲ τὴν βοήθεια τοῦ γνώμονος τὴν ἰσημερία.

Φυσικά, παραμένει ἐδῶ ἄλυτο τὸ οὐσιῶδες ἐρώτημα: ἤξερε ἢ ὄχι ὁ Ἀναξίμανδρος, ὅτι μποροῦμε μὲ τὴν ἰσημερινὴ σκιὰ τοῦ γνώμονος νὰ μετρήσωμε ὄχι μόνον τὸ «κλῖμα τοῦ οὐρανοῦ» (*declinatio caeli*, ὅπως λέγει ὁ Vitruvius) ἀλλὰ καὶ τὸ γεωγραφικὸ πλάτος τοῦ ἰδίου τόπου;

Βεβαίως αὐτὸ θὰ ἦτο δυνατὸν νὰ τὸ ξέρη ὁ Ἀναξίμανδρος, μόνον ἂν δὲν θεωροῦσε τὴν γῆ ὡς κυλινδροειδῆ, ὅπως λέγουν μερικὲς ἀρχαῖες πηγές, ἀλλὰ σφαιροειδῆ. Ἀλλ' ἂς μὴ λησμονοῦμε, ὅτι αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ποὺ ἰσχυρίζεται ἐν σχέσει μὲ τὸν Ἀναξίμανδρο ὁ Διογένης Λαέρτιος: *μέσην τε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ.*

ANAXIMANDROS UND DER SCHATTENZEIGER

Zusammenfassung.

Ob der *Gnomon* des Anaximandros, den die spätantiken Quellen erwähnen, eine gewöhnliche Sonnenuhr für das Messen der Tageszeit war—oder eher ein astronomisches Instrument, um die exakten Grenzen der Jahreszeiten zu bestimmen? Nachdem es heißt, daß er mit dem Gnomon die Sonnenwenden und die Tag- und Nachtgleichen gezeigt hätte, es wird hier die Erklärung von astronomischer Seite her versucht.

Ptolemäus schildert im *Almagest* II 5, wie man in Kenntnis der geographischen Breite eines Ortes die Längen der Mittagschatten des Gnomons an drei wichtigen Tagen des Jahres (zur Zeit der Sonnenwenden und der Tag - und Nachtgleichen) berechnen kann. Ursprünglich hat man selbsverständlich umgekehrt, eben aus dem Längenverhältnis des Gnomons zu seinem Mittagschatten (bei Tag- und Nachtgleiche) die geographische Breite je eines Ortes berechnet.

Eine Vitruvius-Interpretation beleuchtet die Frage, wie Anaximandros die zu seiner Zeit «neue Methode» für diese Messung gefunden haben mag. Wohl dieselbe Entdeckung hat für ihn auch die Erkenntnis der sog. Schiefe der Ekliptik vermittelt.

Näheres findet man in dem in Vorbereitung befindlichen gemeinsamen Werke von Árpád Szabó und Erkka Maula: *Der Schattenzeiger und der längste Tag. Untersuchungen zur Frühgeschichte der griechischen Astronomie und Trigonometrie.*

ΑΝΝΑ ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ-ΓΑΛΑΝΟΥ, Ἀθῆναι

ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ *ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ* ΣΤΑ ΑΠΟΣΠΑΣΜΑΤΑ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΩΝ*

Α. Ἡ φάση τῆς ἀνίχνευσης καὶ τῆς καταγραφῆς τῶν προβλημάτων.

Τὸ Λεξικὸ τῶν Προσωκρατικῶν, ὅπως κάθε σωστὴ πνευματικὴ ἐργασία, δὲν δέχεται ποσοτικὴ καταμέτρηση· οἱ εὐχέρειες ἢ οἱ δυσχέρειές του δὲν ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὸν ἀριθμό, ὡς ποσότητα δελτίων ἢ τὸ χρόνο μηχανιστικά, ὡς μῆκος τῆς διερεύνησης ἑνὸς ὅρου. *Κίβδηλα* καὶ *ἀγαθοφανῆ*[1] εἶναι τ' ἀποτελέσματα παρόμοιας σχέσης μὲ τὴν ἔρευνα. Ὑποθετικὰ μόνο ἕνας ὅρος ποὺ δὲν ἀπαντᾶ πολὺ συχνά ἔχει ἀταλάνιστη κατάκτηση. Μπορεῖ ὁ ὅρος π.χ. *δαμάζειν* νὰ παίρνη τὴ μονάδα ὡς δείκτη λημμάτων, ἡ προβληματική του ὅμως δὲν εἶναι ἴδια μὲ πάμπολλες ἄλλες μοναχικὲς στὴν προσωκρατικὴ περίοδο λέξεις. Ὅπως λέγεται καὶ στὸ ἡρακλειτικὸ χωρίο *χρυσὸν οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον* (B 22), πολλὲς φορὲς πρέπει πολὺ νὰ ψάξης καὶ ξεκαθαρίζεις λίγο χῶμα γλωσσικό· αὐτὸ συχνὰ στὸν αἰνικτὴ Ἡράκλειτο. Ὑπάρχει καὶ κάτι ποὺ πρέπει νὰ φέρνη στὸ νοῦ του ὁ ἐρευνητής : δὲν εἶναι μόνο ἡ ἔλλειψη κειμένων, ἀλλὰ καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἴδια ἡ διαπλοκὴ τοῦ λόγου δὲν συνυφαίνεται ἀπόλυτα μὲ τὰ πράγματα: *Entre les deux il y a du jeu, et place pour une liberté de l'homme*[2]. Ἀκόμη ὅτι, ἡ ἴδια ἡ διαφωνία κειμένου-σχολίων πρέπει νὰ ὑπολογισθῆ καὶ νὰ λυθῆ, γιατὶ αὐτὸ εἶναι ἔρευνα, μ' ὅλη τὴν κάποτε προαναγνώριση μιᾶς ἀναγκαίας τελικῆς ἑρμηνευτικῆς σιωπῆς[3].

---

* Δίνομε ἐδῶ τὸ πρῶτο μέρος μιᾶς μελέτης γιὰ τὸ *γίγνεσθαι* καὶ τὸ *εἶναι* στὴν προσωκρατικὴ σκέψη. Τὸ δεύτερο μέρος ἀφορᾶ στὴν παρουσία τῶν ὅρων *εἶναι, ὄν-ὄντα*. Γιὰ τὸ «Λεξικὸ τῶν Προσωκρατικῶν», ποὺ ἑτοιμάζει τὸ «Κέντρον Ἐρεύνης τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας» τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, βλ. τὸ Εἰσαγωγικὸ Σημείωμα στὸ ἄρθρο Ε. Ν. Ροῦσσος, *Δείγματα Λεξικοῦ τῶν Προσωκρατικῶν*, «Φιλοσοφία» 3 (1973) 163 ἑπ.

1. Δημόκριτος B 82.

2. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, 1968, 82.

3. Πρβλ.. Rudolph Berlinger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1970, 91: *Ich weiss nicht, was Parmenides sagen würde zu uns. Seine Lehre ist einsam. Daher wird sie, wie sie schon für die Schule selbst des Parmenides verschollen war, verschollen bleiben.*

Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅροι ὅπως: *ἄνθρωπος, ἀγαθός, ἀνάγκη*[4] δὲν ταλαιπωροῦν τὸν ἐρευνητὴ ἐπειδὴ κυκλοφοροῦν μὲ συχνότητα, ἀλλὰ γιατὶ ἀναγκαστικὰ ἡ διερεύνησή τους εἶναι διπλῆς κατεύθυνσης, δηλαδὴ ἀνάλυση καὶ σύνθεση· ξεχωριστὰ ὅλα τὰ λήμματα πρέπει νὰ ἐρευνηθοῦν, καὶ εἶναι ἐνδεχόμενο ἕνα λῆμμα νὰ προβληματίζη ἰδιαίτερα ὄχι μόνο ὡς ὅρος ἢ στοιχεῖο πρότασης, σημασιολογικά, ἀλλὰ γιατὶ τὸ χωρίο ὅπου ἀνήκει εἶναι ὅλο σκοτεινό: τὸ ἀπόσπασμα, π.χ., 266 τοῦ Δημοκρίτου χρειάζεται ὅλο ἑρμηνεία, προκειμένου νὰ φωτισθῆ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* ποὺ περιέχεται σ' αὐτό: *αὐτὸν ἐφ' ἑτέροις γίγνεσθαι . . . μὴ ὑπ' ἐκείνους γενήσεται.* Σ' ἄλλη περίπτωση δὲν ἀρκεῖ τὸ χωρίο οὔτε ἄλλα σωζόμενα τοῦ ἴδιου φιλοσόφου, ἀλλὰ εἶναι ἀναγκαία ἡ ἀναγωγὴ στὴν παράδοση καὶ ἡ διερεύνηση εἶναι καὶ ἀπόδειξη τροποποίησης τῆς παράδοσης: Τὸ ἀπόσπασμα π.χ. 63 τοῦ Ἡρακλείτου —ὅπως θὰ δείξωμε διεξοδικὰ στὸ μέρος τῆς μελέτης ποὺ ἀφορᾶ στὸ *Εἶναι*— φωτίζεται μὲ τὸν Ἡσίοδο[5] καὶ τὴν παλαιότερή του παράδοση. Κι εἶναι παράδειγμα χρήσιμο στὴν ἀπομυθοποίηση σχετικὰ μὲ τὰ λεγόμενα γιὰ τὴν «αὐγὴ» τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀφοῦ αὐτὴ ἡ περίοδος εἶναι καὶ ἡ συνέχεια μιᾶς ἄλλης καὶ ἡ ἀλλαγή της, εἶναι ἡ ἄλλη ὁδός, ἡ *ἄνω* ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴν *κάτω* στὴν ἱστορικὴ πορεία τῶν προβληματισμῶν.

Καὶ ἡ θέση, εἴτε ὡς τόπος ἑνὸς ὅρου εἴτε ὡς διευθέτηση λεκτικὴ τῶν ὅρων[6], εἶναι δυνατὸ νὰ προβληματίζη, ὅσο ἀπὸ αὐτὴν ἐξαρτᾶται ἡ σημαντική τους διάσταση: τὸ *ἀεὶ* π.χ. τοῦ πρώτου ἀποσπάσματος τοῦ Ἡρακλείτου ἄλλοι τὸ συνδέουν μὲ τὸ *ἐόντος*[7], ἄλλοι μὲ τὸ *γίγνεσθαι*[8] κι ἄλλοι μὲ τὰ δυό[9]. Δὲν θὰ σταθοῦμε ἰδιαίτερα τώρα σ' αὐτό, ὅμως εἶναι κιόλας δυνατὸ νὰ ποῦμε ὅτι, στὸ πρόβλημα ὄχι τοῦ *εἶναι-γίγνεσθαι* ἀλλὰ τοῦ *λόγου* καὶ τῆς ἀνθρώπινης *ἀξυνεσίης* θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι τρόπος ἐπίτασης - δραματοποίησης τῆς ἀντιθετικότητας κι ἀποδεικτικὸς τῆς ὕπαρξής της, ὅτι ἄρα ἡ ἴδια ἡ θέση θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι ἄρση τοῦ μερισμοῦ: γιατὶ στὸ *ἐὸν* ὑπάρχει τὸ *ἀεὶ* ὡς ἀπόλυτος χρόνος (πάντα) κι αὐτὸ «φύεται» ἀπὸ τὴν παρουσία τῆς ἀπόλυτης μετοχῆς *ἐόντος*, γιὰ νὰ δηλώση ὅμως τὴ συμπαρουσία του στὰ ἑπόμενα, ἐνῶ νοηματικά, ὡς συνέχεια στὴ χρονικότητα, ὑπάρχει καὶ στὸ γίγνεσθαι ποὺ ἐκφράζει διαρκῆ διαδικασία[10]. Ἡ ἴδια ἡ θέση εἶναι

---

4. Τὸ ἄρθρο *ἀνάγκη* δημοσιεύθηκε στὸ παράρτημα τοῦ βιβλίου μου *Οἱ μῦθοι τῆς ἐλευθερίας*, 1977. Τὸ ἄρθρο *ἄνθρωπος* πρωτοσυντάχθηκε μὲ ταξινομία κατὰ ἐπιστῆμες, ἐνῶ σήμερα ἀκολουθῶ τὴ θεματολογικὴ διαίρεση.

5. Βλ. Ramnoux, ὅ.π. 256 καὶ *Études Présocratiques*, 1970, 22-23.

6. Πρβλ. Maurice Blanchot (Ramnoux, *Héraclite*, Préface XIII).

7. Zeller, Diels, Capelle, Verdenius.

8. Cherniss, Kirk, Reinhardt, Snell.

9. Π.χ. Gigon, Kranz. Βλ. καὶ Ramnoux, Héraclite 34, 35 καὶ 308.

10. Τὸ *ἀεί*, ἂν συναφθῆ μὲ τὸ *ἐόντος*, σημαίνει αἰώνια, καὶ χαρακτηρίζει τὸ *ἀεὶ*

τὸ σημεῖο συνάντησης τοῦ *εἶναι* καὶ τοῦ *γίγνεσθαι:* γιατὶ τὸ *ἀεὶ* ἀνήκει μὲν ὀντολογικὰ στὸ λόγο ὡς τὸ *ὄν* (αὐτὸ ποὺ εἶναι) ἢ ὡς παρουσία *(τοῦδ' ἐόντος),* ὅπως ὅμως, ἐνῶ ὑπάρχουν τὰ χρονικὰ *πρόσθεν-πρῶτον,* τὸ *ἀεὶ* τὰ προλαβαίνει στὴ συνεκφορά του μὲ τὸ *γίνονται,* λέγεται καὶ μετὰ τὸ *ἐόντος* γιὰ νὰ ἐπιταθῆ ἡ διάσταση ἀνάμεσα στὸ *λόγο* καὶ στὸ ἀσύνετο τῶν ἀνθρώπων (ὅπως τὸ *κατὰ τὸν λόγον* ὑπάρχει ἀντίθετα στὸ *ἀπείροισιν* τοῦ ἴδιου ἀποσπάσματος καὶ ἡ ἀντίθεση *ἐόντος - ξυνοῦ / ὡς ἰδίαν φρόνησιν* στὸ ἀπ. 2).

Ἐξ αἰτίας τῆς ἑτερογένειας τῶν λημμάτων τοῦ ἴδιου ὅρου ἡ ἑρμηνευτικὴ εἰκόνα δὲν εἶναι ἡ συνάρθρωσή τους, ἀλλὰ ἡ ἀπόδοση τῆς κίνησης τῆς ἔννοιας: ἔτσι κάθε μεγάλος ὅρος κάνει τὸν ἐρευνητὴ συντάκτη «συνοπτικῆς» μελέτης. Ὁ πειρασμὸς ἄλλωστε γιὰ τὸ συντάκτη τοῦ Λεξικοῦ νὰ περάση ἀπὸ τὴ σκιαγραφία στὴ διεξοδικὴ ἔκθεση εἶναι μεγάλος, ὅπως ὑπάρχει καὶ ἡ γνώση ὅτι κάθε ἀναβολὴ εἶναι καὶ ματαίωση, γιατὶ αὐτὸ τὸ Λεξικὸ ἔχει χαρακτηριστικὸ νὰ εἶναι στὴ φάση τῆς δημιουργίας του σχέση ἀναβίωσης μὲ συμπαράσταση τὸ φιλοσοφικὸ «ἐνθουσιασμό», ποὺ ὅμως δὲν ὑπάρχει πιὰ στὶς ἄλλες φάσεις τῆς λεξικογραφικῆς ἔρευνας.

Προκειμένου γιὰ τὸ *γίγνεσθαι* τὸ πρόβλημα τῆς ταξινομίας τῶν λημμάτων δὲν τίθεται ἀμέσως μὲ τὴ διχοτομικὴ μορφὴ ποὺ παρουσιάζει τὸ ἀντίστοιχό του στὸ ἐννοιακὸ σύμπλεγμα *εἶναι.* Ἐκεῖ ἀρχικὰ τίθεται, μὲ ἀφετηρία τὴ χρήση, ἡ διάκριση συνδετικοῦ καὶ ὅρου μὲ ὀντολογικὴ ἀξία. Καὶ βέβαια τὰ προβλήματα ἐξακολουθοῦν νὰ ὑπάρχουν, ὅπου οἱ διαπλοκὲς τοῦ λόγου ἐπιτρέπουν νὰ θεωρηθῆ ἡ χρήση τοῦ *εἶναι* ὡς συνδετικοῦ κι ὄχι ὡς ὀντολογικοῦ, ὅπως π.χ. ἑρμηνεύεται τὸ *εἶναι* στὸ πρῶτο ἀπόσπασμα τοῦ Ἡρακλείτου ἀπὸ τὸν Kirk[11] ποὺ συνδέει τὸν ὅρο μὲ τὸ κατηγόρημα *τοῦδε* καὶ τὸ ἀποσυνδέει ἀπὸ τὸν προβληματικὸ ὡς πρὸς τὴ συνάφεια ὅρο *ἀεὶ* (*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος,* δηλαδὴ ἐνῶ ὁ λόγος εἶναι αὐτὸς ποὺ θὰ ἐκθέσωμε...).

Προκειμένου γιὰ τὸ *εἶναι* δεύτερο σκέλος νέας διχοτόμησης εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ φαινομένου, τὸ *δοκεῖν·* ἡ διάκριση *εἶναι-δοκεῖν* ἀπαντᾶ στὴν ἀρχὴ κιόλας τῆς προσωκρατικῆς φιλοσοφίας μὲ τὴ μιλήσια[12] ἀναγωγὴ ὅλων σὲ μιὰ ἀρχὴ καὶ εἶναι ρητὴ μετὰ ἀπὸ αὐτὴν τὴν περίοδο (π.χ. Δημόκριτος Β 97).

ὄν (λόγος) ὡς ἀγέννητο στὸ χρόνο, ὅπως καὶ στὴ διαπλοκὴ τοῦ κοσμολογικοῦ ἀποσπάσματος 30: *ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται,* ὅπου ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸ *ἐποίησεν.* Ἂν συναφθῆ μὲ τὸ γίγνεσθαι, σημαίνει συνεχῶς, σ' ὅλες τὶς διαστάσεις τοῦ χρόνου, πρίν, τώρα, μετά, μὲ ἐπανάληψη ἐπεξηγηματικὰ τὰ *πρόσθεν / ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*

11. *Heraclitus, The cosmic Fragments,* Cambridge 1962², 33.

12. Πρβλ. J. Jalabert, *L'Idée du phénomène dans la philosophie de Leibniz,* «Les Études Grecques» 4 (1977), 399 (ἑλληνικὴ μετάφραση Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, «Τομὲς» 40-43 [1978] 32-36, 45).

Ἐξ ἄλλου πάνω στὸ πρόβλημα πάντα τῶν φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων ποὺ καθορίζουν τὴ διαίρεση σὲ ἐννοιακὲς ἑνότητες, προκειμένου γιὰ τὸ *γίγνεσθαι* θὰ λέγαμε τὰ ἑξῆς: ἡ διαίρεση τοῦ Bonitz γιὰ τὰ ἀριστοτελικὰ λήμματα, ἡ ὁποία θὰ μποροῦσε ἀρχικὰ νὰ προταθῆ, κρίνεται ἐδῶ ἀπρόσφορη, γιατὶ μὲ τοὺς Προσωκρατικοὺς δὲν ἔχομε ἕνα συγγραφέα ἀλλὰ πολλούς, καὶ τὸ σημαντικώτερο, δὲν μποροῦμε νὰ ἐφαρμόσωμε στὸ ὑλικό μας ἐπιστημολογικὲς διακρίσεις πρὶν ἀπὸ τὸ γράμμα. Ἡ διατήρηση τῆς διαίρεσης σὲ Λογική, Κοσμολογία, Ἀνθρωπολογία, Θεολογία εἶναι ἐπιφατικὸς ἀναχρονισμός. Ἡ διάκριση αὐτὴ προϋποθέτει τὶς κατηγορίες καὶ μάλιστα ρητὸ διαχωρισμὸ τοῦ κόσμου ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ποὺ δὲν ταιριάζει στοὺς χρόνους ποὺ ἐξετάζομε. Ὁ Bonitz δίνει τετραμερῆ διαίρεση, στὴν ὁποία προτάσσεται ἡ διάκριση τῆς ἔννοιας τῆς *γενέσεως* ἀπὸ τὸ *εἶναι*, μὲ ἀντίθετο τὸ *φθείρεσθαι*. Στὴν ταξινομία αὐτὴ ἡ δεύτερη σημασία τοῦ *γίνεσθαι* εἶναι τὸ *ἁπλῶς γίνεσθαί τι* ἢ *ἔκ τινος*, ἡ τρίτη τὰ εἴδη τοῦ *γίνεσθαι*, *τὰ γινόμενα ἕνεκά τινος* κλπ., καὶ ἡ τέταρτη ἡ χρήση τοῦ *λέγειν (dicendi usus: γίνονται ἐκ τοῦ δήμου πάντες οἱ ἔφοροι)*.

Στὸν Diels, ἐξ ἄλλου, μετὰ τὴν τυπολογικὴ ἔκθεση, πρώτη ἐννοιακὴ κατηγορία μὲ τὴν ὁποία καταγράφεται τὸ *γίγνεσθαι* εἶναι τὸ ἀντίθετό του *(ἀπ')όλλυσθαι (φθείρεσθαι)*. Δεκαπέντε παρουσίες ἔχει ἐδῶ τὸ *γίγνεσθαι* στὰ ἀποσπάσματα ποὺ λημματογραφήθηκαν καὶ γιὰ τὸ Λεξικό μας. Στὸν Ἀναξαγόρα ἡ διερεύνηση τοῦ γίγνεσθαι συναριθμεῖ καὶ τὰ *συμμίγεσθαι, ἀπόλλυσθαι, διακρίνεσθαι*. Ἡ κύρια διασύνδεση εἶναι ἡ ἔννοια *κόσμος*. *Κόσμος* ὅμως γιὰ τὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζομε δὲν εἶναι μονοσήμαντος ὅρος. Κόσμος εἶναι π.χ. τὸ σύμπαν στὸν Ἀναξιμένη, ἐνῶ στὸν Ἡράκλειτο (Β 30) δὲν πρόκειται ἀκριβῶς γιὰ τὴ συμπαντικὴ ἔννοια, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς τάξης, ὅπως δείχνει ἡ σχέση μὲ τὴν ἔννοια τοῦ μέτρου[13].

Δεύτερη κατηγορία, αὐτὴ μὲ ἐλάχιστη ἀντιπροσώπευση σὲ χωρία, εἶναι ἡ ἀντίθεση στὸ *εἶναι* (*εἶναι οὐδέν, γίνεσθαι πάντα*). Ἐδῶ ἡ ἑτερογένεια τῶν συνδέσεων δίνει πλουσιώτερη φιλοσοφικὴ συγκομιδή: σχέση μὲ τοὺς πολλοὺς (Ξενοφάνης Β 2), διάκριση αἰσθητοῦ / ὄντως εἶναι / νοητοῦ (Παρμενίδης Β 1), διχοτόμηση σὲ *γενόμενα* / *ἀίδια* (Ἐμπεδοκλῆς Β 17), διάκριση ἀπὸ τὸ *ἀίδιον* (Διογένης Β 7), ὅπως στοιχοῦνται καὶ στὸν Diels, μὲ ἐπιπλέον ὡς πρὸς τὴ δική μας διερεύνηση τὴ —λόγω τῆς δοξογραφικῆς της πάλι προέλευσης— χρονικὴ διασύνδεση: *ἐόντα* / *γενόμενα* / *ἐσόμενα*.

Μετὰ τὴ μέσω τῶν ἀντιθέτων αὐτὴν ταξινομία λεξικογραφοῦνται στὸν Diels τὰ χωρία σὲ δύο κατηγορίες μὲ βάση τὴ συμβατικὴ διάκριση: κόσμος / ἄνθρωπος[14]. Ὠνόμασα τὴ διάκριση συμβατική, γιατὶ στὴν πραγμα-

13. Πρβλ. Ramnoux, *Héraclite* 102-106 (ἀνάλυση τοῦ ἀπ. 30).

14. Ἡ πρώτη ἀριθμεῖ 14 χρήσεις στὰ ἀποσπάσματα, ἡ δεύτερη 5.

τικότητα τὸ κοσμικὸ καὶ τὸ ἀνθρώπινο συνυφαίνονται γιὰ τὴν πρισματικὴ ὅραση καὶ σκέψη τῶν Προσωκρατικῶν: τὰ λεγόμενα π.χ. γιὰ τὸν κόσμο δὲν εἶναι ἄσχετα ἀπὸ αὐτὰ ποὺ λέγονται γιὰ τὴν ψυχή· τὸ *γίγνεσθαι* ὡς μεταμορφώσεις τοῦ ὄντος *ψυχὴ* συνυπάρχει στὸν Ἡράκλειτο μὲ τὸ γίγνεσθαι ὡς μεταμορφώσεις τοῦ πυρὸς στὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο (Β 31 καὶ Β 36, Β 7). Καὶ φυσικὰ δὲν πρόκειται γιὰ τὴ σύγχρονή μας τάση ἑρμηνείας τῆς ψυχῆς μὲ προβολὴ στὴ φυσική.

Ἡ δική μου διαίρεση δὲν εἶναι οὔτε κατὰ ἐπιστῆμες οὔτε κατὰ τὰ ἀντίθετα. Γιατὶ εἰδικὰ τὸ ἴδιο τὸ *γίγνεσθαι* ἐμφανίζεται ἐδῶ καὶ ὡς ὅρος ποὺ δηλώνει διαρκῆ κίνηση. Ὁ ὅρος π.χ. *τὰ γινόμενα* εἶναι ἐνδεικτικὸς τῆς κίνησης αὐτῆς[15]. Τὸ *γίγνεσθαι* (ἀπόσπασμα 8 τοῦ Ἡρακλείτου καὶ ἀπόσπασμα 80) εἶναι καὶ ἀπότομη μετατροπή, εἶναι τὸ *εἶναι* ὡς ἀποτέλεσμα τῆς μεταβολῆς. Μὲ ἐπίθετο ἐξ ἄλλου στοιχειώνει τὴν ἔννοια τοῦ *ἔχειν* ἢ *εἶναι:* στὸν Δημόκριτο (235, 4) διαβάζομε: *ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαί τε καὶ δι' ὀλίγου γίνονται...* Καὶ στὴ συνέχεια (στ. 9) ἀπαντᾶ μὲ τὴν ἴδια σημασία τὸ *ἐστίν: οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστι ἀλλ' ἢ τέρψις βραχεῖα...*[16]

Ὁ Ἀριστοτέλης[17] λέει γενικά, ἀλλὰ μὲ τρόπο ποὺ ἀποκαλύπτει τὴν παρουσία τοῦ *εἶναι* στὸ *γίγνεσθαι: τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τε φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.*

Στὰ σωζόμενα βέβαια τοῦ Ἡρακλείτου δὲν ὀνομάζεται τὸ *εἶναι*, ἐνῶ ὑπάρχουν πολλὲς χρήσεις του[18]. Ἐξ ἄλλου τὸ πρόβλημα τῆς ἀντίθεσης *εἶναι-γίγνεσθαι* εἶναι ἐδῶ ἀνοιχτό[19]. Τὸ ἀπόσπασμα 1 μᾶς δείχνει μὲ τὰ λεκτικά του σχήματα, ὅτι ὁ *λόγος* ποὺ διδάσκει ὁ Ἡράκλειτος εἶναι (καὶ εἶναι πάντα εἴτε δηλωθῆ μὲ ἐπίταση —*ἀεὶ*— εἴτε μὲ ἀπόλυτη μετοχή· καὶ πάντα εἶναι ἀσύνετοι οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ πάντα γίνονται *κατὰ τὸν λόγον*)· μὲ τὴν παράλειψη μάλιστα χρονικοῦ τύπου ἰδιαίτερου ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μετοχικὴ ἀπόλυτη ἐκφορά, τὸ *γίνονται* ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ ἀπόλυτο εἶναι τῆς κατὰ

15. Πρβλ. H. Ioannidi, *Essai de reconstruction de la Logique archaïque,* Nakladatelstvi Teskoslovenké Akademie Věd, Praha 1964, 17.

16. Πρβλ. καὶ τὸ ἀπ. 277.

17. *Περὶ οὐρανοῦ* Γ 1, 298 b 29-33.

18. Πρβλ. Ramnoux, *Héraclite* 251 καὶ 421.

19. Βλ. Ramnoux 252: *Héraclite a-t-il ou n'a-t-il pas pratiqué une opposition de l'être et du devenir, qui a été clairement formulé après lui, et peut-être d'après des mots à lui. Clairement pratiquée, l'opposition implique une méditation du contenu de l'être, définissable par contraste avec le devenir.*

λόγον γενετικῆς διαδικασίας[20]. Τὸ *τίποτα δὲν εἶναι, ὅλα γίνονται* δὲν εἶναι ἡρακλειτικὸ ἀλλὰ πλατωνικὰ ἡρακλειτικό[21]. Ἡ Ioannidi[22] παρατηρεῖ σχετικά: *Pour la pensée et le langage avant Parménide... l'Être qu'on n'avait pas encore nommé ainsi, mais qui s'exprimait par l'usage du présent dans les sentences héraclitéennes, était la condensation du Devenir éternel.*

Οἱ ἀντιφάσεις τοῦ γίγνεσθαι λύνονται μὲ τὸ Λόγο, ποὺ εἶναι ὑπερβατικὸς ὡς ἐνοποιητικὴ ἀρχὴ (Β 32) καὶ ἐνδοκρατικός ὡς φωτιά, ὅλων ἀνταμοιβὴ (Β 90), ὅπου τὸ γίγνεσθαι εἶναι ἀλλαγὴ σ' ἕνα: *συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. Comme elle admet que s'engendre le Multiple à partir de l'Un pour y faire retour, la cosmologie des metamorphoses admet que s'engendre le devenir-différent à partir de l'être identique pour y faire retour, éternellement,* παρατηρεῖ σχετικὰ ἡ M. Sauvage[23].

Ἡ διαίρεση ποὺ ἀκολουθῶ στὴν τελικὴ σύνταξη τοῦ ὅρου γιὰ τὸ Λεξικὸ γίνεται κατὰ τὰ θέματα κόσμος, ἄνθρωπος. Μὲ αὐτὰ συνυφαίνονται τὰ ἀντίθετα καὶ συνάμα ἀκολουθεῖται ἡ χρονικὴ κίνηση τοῦ ὅρου *γίγνεσθαι*. Ἐδῶ, στὴ μελέτη ἡ παρουσίαση εἶναι ἄλλη: προηγεῖται ἡ ἔκθεση ποὺ δείχνει τὴν κίνηση τοῦ ὅρου στὴν ἀκολουθία τῶν προσωκρατικῶν στοχαστῶν, γιὰ νὰ ἐπισημανθοῦν τὰ εἰδικὰ κάθε φορὰ προβλήματα καὶ ἀκολουθεῖ ἡ ἐπισκόπηση τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ.

Μιὰ προκαταρκτικὴ ἀκόμη παρατήρηση ἀφορᾶ τὴν παράλειψη ἢ ἁπλῆ μόνο μνεία ἐκείνων τῶν χωρίων, ὅπου ὁ ὅρος *γίνεσθαι* δὲν παρουσιάζει φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον. Ὅπως στὴ διαστολὴ ποιητικῆς-καθημερινῆς γλώσσας, ὅπου στὴν πρώτη ἐνδιαφέρουν ὅσα στοιχεῖα τῆς δεύτερης ὑπάρχουν ἀναρρυθμισμένα καὶ τροποποιημένα, τὸ *γίγνεσθαι* καταγράφεται ὅπου ἐξυπηρετεῖ τὴ φιλοσοφικὴ ὀργάνωση τοῦ στοχασμοῦ. Ἐνῶ ὅλο τὸ *εἶναι*, ὡς συνδετικό, συχνὰ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ πρέπει νὰ παραλειφθῆ, τὸ *γίγνεσθαι* μὲ κατηγορούμενα εἶναι δυνατὸ νὰ λειτουργῆ ὡς ρηματικὴ ἔκφραση μὲ ποικίλο φιλοσοφικὸ περιεχόμενο: στὸ ἀνθρωπολογικὸ π.χ. πεδίο δη-

---

20. Γιὰ τὸ ἀπόσπασμα 63 μὲ τὴν ἀντίθεση *ἐόντι/γίγνεσθαι* καὶ τὸ ἀπόσπασμα 80 (*ἐόντα/γινόμενα*) βλ. παρακάτω.

21. Mich. Sauvage 39: *Il faut transformer en conjonction la disjonction platonicienne: tout est et devient.*

22. Ὅ.π. 18. Πρβλ. Reinhardt, *Parmenides* 207: *Beharren im Vechsel, Konstanz in der Veränderung, Einheit im Zwiespalt, Ewigkeit in der Vergänglichkeit.* Πρβλ. Sauvage, *Parménide* 38: *Son éternel retour n'est pas la répétition d'une chaine d'événements, mais la part du même dans le jeu du même et de l'autre.*

23. *Parménide* 38.

λώνει τὴ σημαντικὴ τροποποίηση τοῦ ὄντος (Ἡράκλειτος Β 63) ἢ τὴν ἀρνητικὴ μεταβολή του —ἀπόκλιση ἀπὸ τὸν κοινὸ Λόγο— (Β 1), στὸ κοσμολογικὸ τὴν ἑτεροίωση (Ἐμπεδοκλῆς Β 17, 35).

Κόσμος, φύσις, ὅπως *γένεσις, γεννᾶσθαι, ἀγέννητος, γεννητὸν* ἀνήκουν στὸ ἴδιο ἐννοιακὸ κύκλωμα ὅπου καὶ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι*, ὅπως καὶ τὰ ἀντίθετα *φθείρεσθαι*[24], *ἀίδιον* (Ξενοφάνης Α 36) κλπ. Παράλληλα ὁ ἐρευνητὴς πρέπει νὰ ἐξετάση τὶς συνεκφορές, ὅπως π.χ. στὴν περίπτωση τοῦ ὅρου *φθορά*: τὸ *γίγνεσθαι* μόνο του σημαίνει οὐδέτερα «συμβαίνει» (Ἀναξίμανδρος Ι, Ἡράκλειτος 1, 80)· μὲ τὴ συμπλοκὴ τοῦ ὅρου *φθορὰ* ἀλλάζει χρήση, μ᾽ ὅλο ποὺ πάντα ἀνήκει στὴ σκέψη ποὺ ἐκφράζει τὴν κοσμοαντίληψη. Τὸ *φθορὰν γίγνεσθαι* σημαίνει *φθείρεσθαι* καὶ παραπέμπει στὰ συνώνυμα *ὄλλυσθαι, ἀπόλλυσθαι, ὄλεθρος*. Καὶ πάλι ὅμως ἐδῶ πρόκειται γιὰ κάτι λιγότερο ἁπλό, γιατὶ ἡ περίφραση *φθορὰν γίγνεσθαι* εἶναι συζητήσιμη ὡς πρὸς τὸ ἂν ἀνήκη στὸ προσωκρατικὸ ἢ στὸ περιπατητικὸ γλωσσικὸ κλῖμα.

Ὁ Vlastos[25] ἀμφισβητεῖ τὴν ἔκφραση *φθορὰν γίνεσθαι* γιατὶ τὸ *φθορὰ* δὲν συναντᾶται ὡς ἀφηρημένο στοὺς Προσωκρατικούς[26]. Ἀπὸ λειτουργικὴ πάντως ἄποψη εἶναι δυνατὸ νὰ διατυπώσωμε τὴν ἀκόλουθη παρατήρηση: ἐὰν τὸ *φθορά* —ποὺ ἐνῶ ἀπαντᾶ μόνο στὸν Ἀναξίμανδρο καὶ στὸν Δημόκριτο, στὸν τελευταῖο ὄχι μὲ κοσμολογικὴ ἀλλὰ πολιτικὴ σημασία (Β 249), στὶς μαρτυρίες συνεκφέρεται μὲ τὸ *γένεσις* (D.- K. 12 A 9, 10, 11), τὸ ὁποῖο ἀπαντᾶ πέντε φορὲς στὰ ἀποσπάσματα ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν, μὲ τέσσερις διαφορετικὲς σημασίες—, εἶναι, ὅσο καὶ τὸ ἀντίθετό του στὴν περίπτωσή μας *γένεσις*[27] αὐθεντικό, ἔχομε μιὰ δραματοποίηση τῆς ἔννοιας ποὺ ἐκφράζει τὴν κατάλυση τῆς γένεσης, ἀνάλογη μὲ τὴν ἡρακλειτικὴ περίφραση *μόρους γενέσθαι* (Β 20). Στὸν Ἡράκλειτο ἡ ἔκφραση *μόρους γενέσθαι* ἀποκορυφώ-

---

24. Μιὰ διεύρυνση τῆς μελέτης θὰ μποροῦσε νὰ γίνη μὲ τὴ συνδιερεύνηση σχετικῶν ὅρων, ὅπως π.χ. *κινεῖν, ἀλλάσσειν, ἀμετάβλητος, ἀναλλοίωτος* (τὰ δυὸ σὲ μαρτυρίες), *ἀκίνητος, αὐξάνειν*. Κι ἐνῶ μὲ αὐτοὺς τοὺς ὅρους ἡ μελέτη θὰ ἐπεκτεινόταν, δίχως νὰ εἶναι αὐτὸ ἐντελῶς ἀπαραίτητο γιὰ νὰ φωτισθῆ ἡ σημασία τοῦ ἴδιου τοῦ *γίγνεσθαι*, ἀπαραίτητη καὶ ἀπαράλειπτη εἶναι ἡ διερεύνηση τῶν σύνθετων ὅρων ὅπως: *προσγίγνεσθαι, ἀπογίγνεσθαι, ἀλλοιοῦσθαι*. Ὁ τελευταῖος, τοῦ ὁποίου ἀμφισβητεῖται ἡ γνησιότητα στὸν Ἡράκλειτο Β 77 ἀπὸ τὸν Fränkel, διατηρεῖται ἀπὸ τοὺς Heidel, Kirk (βλ. καὶ Ramnoux, *Héraclite* 130) καὶ ὑπάρχει στὸν Ἀναξαγόρα (Α 52/Β 17) ὄχι ὡς ὅρος, ἀλλ᾽ ὡς ἔννοια, ποὺ περικλείνει σημασιολογικὰ τὸ *γίγνεσθαι* καὶ τὸ *ἀναφύεσθαι* (Φιλόλαος Β 13).

25. *Equality and Justice in the Early Greek Cosmologies*, "Classical Philology" 42 (1947) 168, 119.

26. Ὁ Βέικος (*Κοσμολογία καὶ κοσμικὴ δικαιοσύνη. Ἀναξίμανδρος* 1969, 48-49) ὑποστηρίζει ὅτι πρόκειται γιὰ ἀναφορὰ στὸ *γίγνεσθαι* τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ ἀναγκαῖο *ἀπόλλυσθαί* τους.

27. Στὸν Ἐμπεδοκλῆ π.χ. (17, 3) ἀντίθετο τοῦ *γένεσις* εἶναι τὸ *ἀπόλειψις*, στὸν Παρμενίδη (8, 21) τὸ *ὄλεθρος*.

νει, ὡς τρίτη στιγμὴ μιᾶς ἀέναης διπλῆς κίνησης[28] (γέννηση-παιδογονία-θάνατος), τὸ σχῆμα *γενόμενοι ζώειν ἐθέλουσι / μόρους ἔχειν*. Στὸν Ἀναξίμανδρο ὁλοκληρώνει τὸ σχῆμα τοῦ *γίγνεσθαι*, ποὺ δίνεται περιφραστικά: *ἐξ ὧν ἡ γένεσίς ἐστι... καὶ τὴν φθορὰν... γίνεσθαι*.

Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ ἰσοτιμία τοῦ *γίγνεσθαι* μὲ τὸ *εἶναι*: ἀναγκαστικὸς εἶναι ὁ νόμος τῆς φθορᾶς γιὰ τὰ ὄντα ποὺ γεννιῶνται καὶ εἶναι καὶ ἐπιστροφὴ στὴν πηγή τους. Ἔτσι θεωρῶ σωστότερη ἀπὸ ἐκείνη τοῦ Diels τὴ μετάφραση τοῦ ἀναξιμάνδρειου χωρίου ποὺ προτείνει ὁ Meurers (ὁ ὁποῖος θεωρεῖ τὸν Ἀναξίμανδρο πρῶτο ὑποστηρικτὴ τῆς ἐξελικτικῆς θεωρίας): *Woraus die seienden Dinge ihr Werden haben, dorthinein muss ihr Untergang sein nach Notwendigkeit*[29].

Στὴν κατηγορία *κόσμος* τὸ *γίγνεσθαι* ἀπαντᾶ: μὲ τὴν ἔννοια τῆς προέλευσης (π.χ. Ξενοφάνης Β 29), τῆς ἀλλαγῆς (π.χ. Ἡράκλειτος Β 31)[30], τοῦ συμβαίνειν (π.χ. Δημόκριτος Β 235) καὶ τῆς ἐπανάληψης. Οἱ δυὸ διαδικασίες τῆς ἀλλαγῆς καὶ τῆς γέννησης τοῦ ὄντος ἐκφράζονται μὲ τὸ ἴδιο ρῆμα στὸ ἡρακλειτικὸ ἀπόσπασμα 36: *ὕδωρ γενέσθαι, γῆν γενέσθαι*. Ἐδῶ μὲ δυὸ ἀπαρέμφατα κι ἕνα ρῆμα ποὺ ἐξυπακούεται ἀκόμη μιὰ φορὰ δείχνεται ἡ σχέση ἀλλαγῆς καὶ γέννησης καὶ ἡ διαφορά[31].

Τὰ συνώνυμα, ὅπως τὸ *φύεσθαι*, ποὺ δηλώνει τὴν κοσμικὴ παραγωγὴ (Ξενοφάνης Β 29)[32], καὶ τὸ *ἐκγίγνεσθαι* —ποὺ ὅμως ἔχει περισσότερη σχέση μὲ τὴν ἐκπήγαση τὴν ἴδια, δηλαδὴ καὶ τὴν πηγὴ (Ξενοφάνης Β 33)— ὅπως καὶ ἡ ἑτερογένεια τοῦ *γίγνεσθαι*, ὡς λεκτικὰ σημεῖα ἀνήκουν στὴν ἴδια τοῦ καθενὸς ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους φύτρα, κάποτε ὅμως ἀπηχοῦν τὴν παρά-

---

28. Γιὰ τὸ φυσικὸ νόμο τῆς ἀνανέωσης τῶν γενεῶν, ποὺ εἶναι καὶ τὸ ἐπιχείρημα ἐνάντια στὴν ἀπαισιόδοξη ἑρμηνεία τοῦ ἀποσπάσματος 20, βλ. Ramnoux, *Héraclite* 41-42. Παρὰ τὸ ὅτι ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη ἡ ἑρμηνεία ἱκανοποιεῖ, δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ παραθεωρήσωμε τὸ τραγικὸ ὅραμα τῆς ζωῆς ποὺ ἀναδείχνεται μὲ τὸν ἡρακλειτικὸ λόγο. Βλ. καὶ Kostas Axelos, *Héraclite et la Philosophie*, Éd. de Minuit 1962, 189: *Sa pensée embrasse la totalité de la vie humaine et indique sa marche générale. Elle ne pleure pas sur l'inévitable cours de l'existence humaine, elle ne déplore pas la perte de l'absolu... Loin de s'attarder aux misères de la subjectivité souffrante, et sans même la prendre en vue, Héraclite regarde, à la fois avec joie et avec peine, le grand spectacle tragique de la succession des générations sur terre.*

29. J. Meurers, *Metaphysik und Naturwissenschaft*, Darmstadt 1976, 21. Diels: *Woraus... das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen.*

30. Πρβλ. τὴν ἔννοια τοῦ ἀποβαίνειν κάτι —*γίγνεσθαί τι*— τοῦ *γίγνεσθαι* στὸν Ἀριστοτέλη (Bonitz 2).

31. Καὶ τὸ ἀπόσπασμα 7 ἀνήκει στὸ *πυρὸς τροπαί* (διαδικασία ἀλλαγῆς τοῦ ὄντος, ὑποθετικὸς λόγος γιὰ τὸ ἀπραγματοποίητο).

32. Πρβλ. 38 *φύειν*, δημιουργῶ.

δοση ἢ εἰκονίζουν τὴν καθημερινὴ γλῶσσα: στὸν Ξενοφάνη π.χ. ὁ ἴδιος ὅρος λειτουργεῖ μὲ τὴν ἔννοια πάντα τῆς παραγωγῆς (B 2 *χάρμα γένοιτο*), ὄχι ὅμως ὡς κοσμογονικός.

Στὴν προσωκρατικὴ σκέψη, αὐτὴν ποὺ ἀποτελεῖ τὸ ἐρευνητικό μας ὑλικό, τὸ *γίγνεσθαι* δὲν ἀναφέρεται στὴν παραγωγὴ μὲ γεωμετρικὴ χρήση, ὅπως π.χ. ὑπάρχει στὸν Εὐκλείδη[33] καὶ στὸν Πλάτωνα (*Μένων* 82d, 83a -b, 85a, 92d)[34].

Ἐξ ἄλλου, ἐφ' ὅσον, ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ ἑλληνικὴ σκέψη εἶδε τὸν κόσμο ὡς ὅλο, ἐδῶ ἀνήκει καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ μόνο γιὰ λόγους ἐρευνητικῆς τάξης διαβαθμίζεται χωριστά. Στὴν περίπτωση αὐτὴ βέβαια ὁ ἀντίθετος ὅρος —ποὺ ὅμως δὲν περιλαμβάνεται στὴ λεξικογράφησή μας, γιατὶ ἀπαντᾶ σὲ δοξογραφικὰ χωρία— εἶναι ὁ ὅρος *ἀποθανεῖν* (π.χ. Ξενοφάνης A 12).

Β. Γενεσιουργία, τροπὴ τοῦ κόσμου καὶ γίγνεσθαι τῆς ζωῆς.

1. Ἀναξίμανδρος, Ξενοφάνης.

Πρώτη φορὰ στὴν προσωκρατικὴ σκέψη ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* στὸν δεύτερο ἀπὸ τοὺς μιλήσιους σοφούς, τὸν Ἀναξίμανδρο. Ὁ ὅρος, στὸν τύπο *γίνεσθαι*, βρίσκεται σὲ διαπλοκὴ μὲ τὸν ὅρο *φθορὰ* καὶ μὲ παροῦσα τὴν ἀντίθετη ἔννοια ποὺ ἐκφράζει τὸ οὐσιαστικὸ *γένεσις*. Ἀπὸ ἄποψη γλωσσικῆς ἰσορροπίας ἡ παρουσία τοῦ οὐσιαστικοῦ *γένεσις* νομιμοποιεῖ τὴ χρήση τοῦ ἀφηρημένου *φθοράν*. Σὲ σύζευξη μὲ τὸ *χρεὼν* ὁ ὅρος ἀποδίδει τὴ δυναμικὴ καὶ ἀναγκαία ἐξέλιξη καὶ κατάληξη. Οἱ ἀντιθέσεις: *ἐξ ὧν / εἰς, γένεσις / φθορὰ* ὀργανώνουν γλωσσικὰ τὴ δυναμικὴ ἀναξιμάνδρεια θεώρηση τοῦ κόσμου. Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ προβλήματα ποὺ βρίσκουν οἱ ἐρευνητὲς στὸ ἀπόσπασμα τοῦ μιλήσιου σοφοῦ θὰ σημειώσωμε μαζὶ μὲ τὸν Jaspers[35], ὅτι μὲ τὸν Ἀναξίμανδρο ἔχομε, χάρη στὴ ριζικὴ καὶ ἐποικοδομητικὴ δύναμη τῆς φαντασίας, τὴ δημιουργία μὲ ἔννοιες μιᾶς συνολικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου, στὸ εἶδος καὶ στὸ γίγνεσθαί του.

Ὁ τύπος *γίνεσθαι* μὲ κοσμολογικὴ σημασία ἀπαντᾶ καὶ στὸν Ξενοφάνη (B 29), ἀλλ' ἐδῶ εἶναι: ἀναμφισβήτητη ἡ ἰδέα τῆς ἔκτασης τῆς πα-

---

33. Βλ. Mügler, *Dictionnaire de la terminologie géometrique* 103.

34. Πρβλ. H. Joly, *Le Renversement Platonicien*, Vrin 1974, 251. Στὸν Πλάτωνα τὸ γίγνεσθαι μὲ γεωμετρικὴ χρήση σημαίνει: διαδικασία παραγωγῆς μιᾶς γραμμῆς, μιᾶς ἐπιφάνειας. Πρβλ. ὅ.π. 252 ὑπ. 232, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς γεωμετρίας ἀπέναντι στὴν ἀριθμητική, τοῦ *ποῖον* ὡς πρὸς τὸ *πόσον* (χρήση τοῦ *εἶναι* ἀντὶ τοῦ *γίγνεσθαι* στὴν ἀριθμητικὴ διαδικασία).

35. *Les Grands Philosophes*, μτφρ. J.- P. Leyvraz, Paris, Plon 1963, 611.

ραγωγῆς *(πάντ' ὅσα)*, ρητὴ ἡ στοιχειακὴ ἀρχὴ *(γῆ καὶ ὕδωρ)* προκειμένου γιὰ τὰ κοσμικὰ ὄντα, γιὰ ὅσα γεννιοῦνται καὶ αὐξάνονται. Στὴν κατεύθυνση αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ *γίνεσθαι* ἐνισχύεται χάρη στὴ σύνδεση *(ἠδὲ)* μὲ τὸ συνώνυμο *φύεσθαι*.

Γνωρίζομε ὅτι ὁ Θαλῆς δέχθηκε πὼς τὸ νερὸ φέρνει πάνω του τὴ γῆ[36] καὶ ὅτι ὁ Ἀναξίμανδρος ἑρμήνευσε τὴ ζωὴ ὡς ἐξέλιξη, ὑποστηρίζοντας τὴν ἰδέα τῆς προέλευσής της ἀπὸ τὸ νερό, ὅπου κάποτε ζοῦσαν ὄντα ποὺ ἔφερναν μέσα τους ἀνθρώπους[37]. Ἡ ἐπίδραση τῆς ἀναξιμάνδρειας σκέψης στὸν Ξενοφάνη — ἐφικτὴ χάρη στὴ δυνατότητα μετάδοσης τῆς θεωρίας τοῦ Μιλήσιου ἀπὸ φυγάδες Ἴωνες στὸν Κολοφώνιο[38] — εἶναι πάντως σχετική, ἀφοῦ στὸν Ἀναξίμανδρο ἀποκλείεται ἡ ἐπάνοδος τοῦ ὑγροῦ στοιχείου, ἐνῶ στὸν Ξενοφάνη πρόκειται ἀπὸ τὴ μιὰ γιὰ κυκλικὴ πορεία τῶν πραγμάτων ἀπὸ τὴ γῆ στὴ γῆ (*ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, Β 27), ἀπὸ τὴν ἄλλη γιὰ θεώρηση τῆς ζωῆς ὡς μεταγενέστερου φαινόμενου τῆς κοσμογονίας· μετὰ τὴν περίοδο τῆς ἐξόδου τοῦ ὑγροῦ στοιχείου ἀπὸ τὴ γῆ (πρβλ. Β 37) τὰ δυὸ στοιχεῖα δὲν ἔμειναν χωριστά, ἀλλ' ἀκολούθησε κύκλος κατακλυσμῶν, καὶ ἡ ζωὴ προῆλθε ἀπὸ ἕνα μέρος τῆς γῆς, ὅταν αὐτὸ ἔγινε πηλός. Γιὰ τοῦτο λέγεται: *γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὲ φύονται* (Β 29). «Ἡ προέλευση τῆς ζωῆς ἀνάγεται στὴν ἕνωση τῆς γῆς καὶ τοῦ ὑγροῦ στοιχείου· ὅλη ἡ διαδικασία παρουσιάζεται ὡς μηχανικὴ λειτουργία: μιὰ ὕλη αὐθύπαρκτη εἶναι δυναμικὴ βάση τοῦ γίγνεσθαι τῶν κοσμικῶν πραγμάτων»[39].

---

36. Ἀριστ., *Περὶ οὐρ.* Β 13, 294 a 28.

37. D-K 12 A 30, 31-39, 12 A 11, 16 καὶ 17. Πβ. Ἀριστ., *Μετεωρ.* Β 1, 356 b 6, Ἀέτ. ΙΙΙ 16 1, 12 A 27.

38. Βλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, Ἀθήνα 1969, 98.

39. Ὅ.π. 90 (ὅπου περισσότερα σχετικὰ μὲ τὴν ὑπόθεση μιᾶς σύνθετης γενετικῆς διαδικασίας) καὶ 128: «Γιὰ τὸ πρωτεῖο τῆς γῆς στὴν κοσμολογία τοῦ Ξενοφάνη ἀποδείξεις ἔχομε ἀπὸ τὸ ἀπόσπασμα 27 καὶ τὶς μαρτυρίες τῶν Ὀλυμπιοδώρου, Ἀετίου, Στοβαίου (21 A 36) καὶ Ἱππολύτου· ἐνισχύεται ἐπίσης ἡ ἄποψη ἀπὸ ἕνα χωρίο τοῦ ψευδο-Πλουτάρχου (21 A 33, 32), μιὰ μαρτυρία τοῦ Σέξτου (Χ 313), καθὼς καὶ ἀπὸ ἕνα χωρίο στὸ *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (21 a 36)· ἐπικουρικὴ στὰ παραπάνω εἶναι ἡ ὑπόθεση ὅτι ἡ λαϊκὴ καὶ ποιητικὴ παράδοση ξαναζοῦν στὸν Ξενοφάνη, ὄχι ὅμως ὡς πίστη σὲ θεότητα, δηλαδὴ ὡς προσπάθεια ἀποκατάστασης τῆς λατρείας τῆς φύσης. Ἡ ἀντίθετη ἄποψη θὰ στηριζόταν σὲ μιὰ διπλῆ μαρτυρία τοῦ Ἀριστοτέλη (*Μτφ.* Α 989 a 5, 988 b 30, *Περὶ ψυχῆς* 405 b 8), σὲ μιὰ φράση, ποὺ ἀναφέρεται στὴ διδασκαλία τοῦ Ἡρακλείτου: *ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν* (Ἀέτ. Ι 3, 11, *Doxogr. Gr.* 283) καὶ στὸ χωρίο τοῦ Γαληνοῦ, ὅπου ὁ δοξογράφος ἐλέγχει μιὰ μαρτυρία τοῦ Σαβίνου. Στὴν κριτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη θὰ εἴχαμε νὰ παρατηρήσωμε τὸ ἑξῆς: Ὁ Ἀριστοτέλης θεώρησε πανθεϊστικὴ τὴ θεολογικὴ διδασκαλία τοῦ Ξενοφάνη· παραδέχτηκε ἔτσι ὅτι κατὰ τὸν Κολοφώνιο ὁ κόσμος εἶναι ἀίδιος. Ἐπόμενο ἦταν λοιπὸν νὰ ἀδιαφορήσῃ γιὰ τὰ

Στὸν Ξενοφάνη τόσο ἡ καθαρότητα καὶ ὁ δυναμισμός τῆς σκέψης ὅσο καὶ ὁ ἀρχαϊσμὸς[40] καὶ ἡ γλωσσικὴ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν παράδοση ἀποκαλύπτονται μὲ τὰ γλωσσικὰ σήματα: τὸ παραστατικὸ-ποιητικὸ ὑπάρχει ὄχι ἁπλᾶ ὡς γλωσσικὴ παραλλαγή, ἀλλ' ὡς ἐξεικονιστικὸς λεκτικὸς πλοῦτος ἀντίστοιχος στὸν ἐννοιακό. Στὴν ἀφοριστικὴ γενικότητα τοῦ στίχου 29 *γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνοντ(αι) ἠδὲ φύονται* ἀντιζυγίζεται ἡ κατηγορηματικὴ ἀναφορὰ στὸ ἀνθρώπινο γένος *πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα* (33). Τὸ ἁπλὸ γίγνεσθαι ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὸ σύνθετο *ἐκγίγνεσθαι* (ἀντίθετο τοῦ *ἀπογίγνεσθαι*), ποὺ ἀποδίδει μὲ ἐπίταση τὴν ἔννοια τῆς κίνησης· τὸ *πάντα* γίνεται *πάντες*, δηλαδὴ ἔχομε προσωπικὴ χρήση τοῦ ὑποκειμένου, ὅπως καὶ στὸ ἀπ. 30, ὅπου ἀπαντᾶ ἡ προσωποποίηση *γενέτωρ*.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν τύπο *γίνεσθαι* καὶ τὸ ἀφηρημένο *γένεσις* στὴ δομὴ τῆς γενεσιολογίας ἀνήκει καὶ ἕνα συγκεκριμένο οὐσιαστικό, ποὺ φανερώνει ἐποπτικὴ ποιητικὴ ἰδιοσυγκρασία, τὸ *γενέτωρ*, συνώνυμο τοῦ ὅρου *πατὴρ* ὡς γενετικῆς ἀρχῆς[41]: *μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε καὶ ποταμῶν* (Ξενοφάνης Β 30, 5).

2. Ἡράκλειτος, Παρμενίδης.

Τὸ ἀπόσπασμα 31 τοῦ Ἡρακλείτου[42] ἀναφέρεται μὲ διαδοχικοὺς καθορισμοὺς στὰ γυρίσματα *(ἀνταλλαγὲς)*[43] τοῦ πυρὸς (μὲ πρῶτο πέρασμα στὴ

λεγόμενα τοῦ Ξενοφάνη σχετικὰ μὲ τὴν προέλευση τοῦ παντὸς ἀπὸ τὴ γῆ. Τὸ ὅτι πάντως γνώριζε τὴν ἰδέα τοῦ ἀποσπάσματος 27 φανερώνει ἡ μαρτυρία του: τὰ στοιχεῖα *φασὶν εἶναι οἱ μὲν πῦρ, οἱ δὲ γῆν* (*Μτφ.* Δ 1014 b 33, πρβλ. *Φυσ.* Β 1 193 a 21). Γιατί ὁ Σταγιρίτης παράβλεψε τὴν ἰδέα; ὄχι βέβαια μόνο ἐπειδὴ δὲν λογαριάζει καὶ τὸν Ξενοφάνη ἀνάμεσα στοὺς φυσιολόγους (*Μτφ.* Α 986 b 25, Θεόφραστος ἀπ. 5, *Doxogr. Gr.* 580), ἀλλὰ καὶ γιατί, σὲ συνέπεια μὲ τὴν πανθεϊστική του ἑρμηνεία, θεώρησε τὸ στίχο ὅπου ὑμνεῖται ἡ γῆ ποιητικὴ εἰκόνα, ποὺ ἕνας ραψῳδὸς ποιητής, "ἀγροῖκος" φιλόσοφος, δανείζεται ἀπὸ τὴν παράδοση. Ἂν ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε προσέξει τὴ φυσικὴ διδασκαλία τοῦ Ξενοφάνη, δὲν θὰ ἔπρεπε, ἀφοῦ δέχθηκε ὅτι κατὰ τὸν Κολοφώνιο ὁ κόσμος εἶναι ἀγέννητος, νὰ ἐπισημάνη τὴν ἀντίθεσή του ἀπὸ τοὺς φυσιολόγους, ποὺ πίστευαν ὅτι ὁ κόσμος εἶχε μιὰν ἀρχὴ μέσα στὸ χρόνο; (πρβλ. *Περὶ οὐρ.* 279 b 12)».

40. Ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ἕνωση γῆς καὶ νεροῦ ἀποτελεῖ τὴ γενετικὴ πηγὴ τῆς ζωῆς ἀπηχεῖ τὴν παλαιὰ πίστη στὴν ἀρχὴ τῆς γένεσης ἀπὸ τὴ γῆ καὶ τὸ νερὸ (Ὅμηρος Ξ 201, πρβλ. Πλάτων, *Θεαίτ.* 180 d, Ἀριστ. *Μτφ.* Α 983 b 22 ἐπ.). Ὁ Πορφύριος, ποὺ μαρτυρεῖ γι' αὐτὴ τὴν ἰδέα τοῦ Ξενοφάνη (D.-K. 21 A 29), παρατηρεῖ: *ταύτης δὲ δόξης δοκεῖ καὶ Ὅμηρος εἶναι ἐν οἷς φησιν: ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε Η 99.*

41. Ἡράκλειτος Β 35.

42. *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστὴρ (γῆ, θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ).*

43. *Τροπαί*· στὶς μεταφράσεις: *Umwende, revirements.*

θάλασσα, τὸ μισὸ τῆς θάλασσας γῆ καὶ τ' ἄλλο μισὸ τυφώνα φλογισμένο) καὶ στὴν ἀμοιβαιότητα στὶς ἀλλαγὲς (σταθερὴ ἀναλογία, *λόγον*). Ὁ τύπος *γενέσθαι* παραδίδεται ἀπὸ τὸν Κλήμη[44], ποὺ ἔτσι δίνει μιὰ κοσμολογικὴ πληροφορία μὲ σχῆμα διχοτομικό[45]. Τὸ *γίγνεσθαι* αὐτὸ ἔχει τὴ σημασία τοῦ ἀποβαίνω, καθίσταμαι. Ἂν καὶ τὸ χωρίο εἶναι προβληματικό, γιὰ τὴ δική μας συζήτηση ἡ ἴδια ἡ συμπαρουσία τοῦ *γίγνεσθαι* εἴτε ὡς λεκτικὸς τύπος εἴτε ὡς ἔννοια (ἂν ἀμφισβητηθῆ ἡ γνησιότητα τοῦ ὅρου στὸ χωρίο, ἐφ' ὅσον τὸ *ἢ γενέσθαι γῆ* θεωρηθῆ ὡς ἐξηγητικὴ προσθήκη τοῦ Κλήμη) στὸ 31 καὶ στὰ ἀποσπάσματα 36 καὶ 77 —μὲ τὴν ἀναφορὰ στὴν ψυχὴ ὡς ζωτικοῦ φορέα— εἶναι δεσμὸς γιὰ τὴν ἰδέα τῆς διαδικασίας τῆς μετατροπῆς καὶ συνδέει τὰ δυὸ ἐπίπεδα τοῦ ὄντος, τὸ κοσμικὸ καὶ τὸ ἀνθρώπινο: *ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή* (B 36). Στὴ δομὴ τῆς τροπῆς[46] ὡς μεταστοιχείωσης συνανήκουν ὁ κόσμος (31) καὶ ὁ ἄνθρωπος (36). Κι ἐνῶ στὸ 31 ὁ ὅρος ἁπαντᾶ μόνο μία φορά, στὸ 36, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τριπλῆ ρηματικὴ παρουσία του ὑπάρχει καὶ μιὰ διπλῆ χρήση τῆς πρόθεσης ποὺ δηλώνει τὴν προέλευση (*ἐκ*)· πρόθεση καὶ *γίγνεσθαι*[47] στοιχειώνουν τὶς φάσεις μιᾶς τετρατραπλῆς μεταμόρφωσης. Καὶ στὸ 36, ὅπως καὶ στὸ 31, ἁπαντοῦν τὰ *ὕδωρ, γῆ*, ἐνῶ λείπει πάντα ὁ ἀέρας. Τὸ 77 πιθανώτατα δὲν εἶναι αὐθεντικό[48], ἀλλὰ κατασκευασμένο σύμφωνα μὲ τὸ 36, καὶ δίνει ἠθικὴ ἔννοια στὸ *γίγνεσθαι* μὲ τὴ συμπαρουσία τοῦ ζεύγους τῶν ὅρων *τέρψις / θάνατος*, ποὺ δὲν ὑπάρχει στή —σύμφωνα μὲ βιολογικὸ κύκλο— τροπὴ ποὺ περιγράφει τὸ 36.

Στὸ ἀπόσπασμα 88 συνδέονται τὰ ἀντίθετα: *ζῶν/τεθνηκός, ἐγρηγορὸς / καθεῦδον, νέον / γηραιόν* μὲ ἕνα γίγνεσθαι, ποὺ ἐδῶ ὀνομάζεται *μεταπίπτειν*[49]. Ἡ κίνηση εἶναι ἀμοιβαία ἀντικατάσταση ἢ διαδοχὴ ὄψεων, καταστάσεων (ζωὴ-ἡλικία) τῶν ὄντων, ὅπως στὸ κοσμικὸ ἐπίπεδο στὸ σχῆμα

---

44. Ὁ Εὐσέβιος παραδίδει τὸ χωρίο ἕως τὸ *πρόσθεν ἦν*.

45. Πρβλ. Ramnoux, *Héraclite* 78. Βλ. καὶ Bollack, *Héraclite* 134-135.

46. Γιὰ τὴν τροπὴ ὡς μεταβολὴ βλ. καὶ τὸ 84α. Δὲν θὰ συζητηθῆ ἐδῶ τὸ 67, ὅπου ἁπαντᾶ ὁ ὅρος *ἀλλοιοῦσθαι* καὶ ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὴ θεότητα ὡς ἑνότητα τῶν ἀντιθέτων καὶ τὴν πολλαπλῆ —ἢ πολλαπλασιαστικὴ μὲ τὸ ὄνομα— ὀνομασία της ὅπως ταιριάζει στὸν καθένα. Τὸ ρῆμα ἀμφισβητήθηκε ἀπὸ τὸν Fränkel, γιατὶ δὲν θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμοποιηθῆ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ μὲ τὴ σημασία τῆς ἀλλαγῆς. Βλ. καὶ Reinhardt, *Parmenides* 203.

47. Τὸ ἀπόσπασμα 8, 3 τοῦ Μελίσσου *ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι* εἶναι πιθανώτατα ἀναφορὰ στὸ ἡρακλειτικὸ 36.

48. *Ψυχῇσι τέρψιν ἢ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι*. Πρβλ. 117, ἐπίσης Ξενοφάνης B 1, 17-18.

49. Ὁ Kirk δέχεται τὸν ὅρο ὡς δηλωτικὸ ἀπότομης μεταβολῆς, ἀνατροπῆς· ἡ Ramnoux (33) μεταφράζει: ἀντικαθιστῶ, παίρνω τὴ θέση καὶ συζητᾶ τὴν ἄποψη τοῦ Burnet, ποὺ μεταφράζει μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ παιχνιδιοῦ τῆς ντάμας.

νύχτας-μέρας. Ὅπως παρατηρήθηκε *Le verbe μεταπίπτειν a aussi le sens... de "se retourner". On peut... travailler avec l'image d'un monde en tissu réversible; et d'ailleurs un tissu à damier blanc et noir est toujours un tissu réversible. Que l'on s'exerce donc à prendre tour à tour l'envers pour l'endroit, et l'endroit pour l'envers: toutes choses changent de sens, y compris la veille, le someil, la vie et la mort*[50].

Τὸ *γίγνεσθαι* τὸ ἴδιο τίθεται καὶ ἐπανέρχεται κυκλικὰ —καὶ ὡς ὅρος καὶ ὡς ἔννοια διπλόμορφης γενετικῆς κίνησης— στὸ ἀπόσπασμα 20, ποὺ ἀνήκει στὴν ἡρακλειτικὴ ἀνθρωπολογία: γέννηση καὶ θάνατος εἶναι ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ φαινόμενο, τὸ γίγνεσθαι εἶναι κιόλας ἀπογίγνεσθαι, κι αὐτὸ ὡς φυσικὸς νόμος, προηθικὰ καὶ προψυχολογικά. *Γίγνεσθαι* σημαίνει γεννιέμαι, εἰσέρχομαι στὴν ὕπαρξη· *γίγνεσθαι* σημαίνει καὶ ἀπογίνομαι: *μόρους γενέσθαι*. Ἕνα νέο γίγνεσθαι ὁριστικοποιεῖται μὲ τὸ θάνατο: *μόρους ἔχειν / μόρους γενέσθαι*.

Ὁ Κλήμης[51] βέβαια νόμισε ὅτι ὁ *Ἡράκλειτος... κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὰν φῇ γενόμενοι...*[52]. Ὅμως αὐτὸ εἶναι πλεόνασμα τῆς ἀνάγνωσης ἢ προσαρμογὴ σὲ ἄλλα ἑρμηνευτικὰ πλαίσια, καὶ δὲν ἔλειψε ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς τραγικῆς ἔλξης ἡ ἐπίδραση τοῦ Ἡρακλείτου σ' ὅλους τοὺς καιρούς[53]. Ἐξ ἄλλου εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστηριχθῇ ὅτι τὸ χωρίο ὄχι μόνο τὴ γένεση δὲν κακίζει ἀλλ' οὔτε καὶ τοὺς πολλούς, ὅτι δηλαδὴ τὸ κείμενο ἀνήκει στὴν ἀνθρωπολογία γενικὰ καὶ δὲν ἀποτελεῖ πολεμικὴ σαρκασμοῦ[54]. Τὸ κείμενο αὐτὸ πρέπει νὰ ἐννοηθῇ ὡς κάτι ποὺ *ἐκφράζει μιὰ γενικὴ ἰδέα ποὺ ἰσχύει γιὰ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους· ὡς ὑποκείμενο πρέπει νὰ ἐννοηθῇ τὸ ἄνθρωπος (γενικὰ) καὶ ὄχι τὸ οἱ πολλοί, ὅπως προτείνουν οἱ μελετητὲς Pfleiderer, Gigon, Walzer, Fränkel κ.ἄ*[55]. Χαρακτηριστικὰ εἶναι ὅσα παρατηρεῖ γιὰ τὴ γραμματικὴ μορφὴ ὁ Bollack[56]: *Les aoristes γενόμενοι et γενέσθαι se répondent au début et à la fin du texte. Subordonnés à deux verbes au présent (ἐθέλουσι et καταλείπουσι), ils marquent les deux phases de la vie et de la mort qui constituent l'instant.*

Μιὰ καὶ μόνη γιὰ τὸν Ἡράκλειτο —καὶ σπάνια γενικὰ γιὰ τὴν προσω-

---

50. Ramnoux 35.

51. *Στρωμ.* III, 14, 1 (Stählin).

52. Βλ. καὶ Βέικος 92, 93 (γιὰ τὶς ἀπόψεις τῶν Brieger, Fränkel, Gigon.

53. Βλ. Ramnoux, *Héraclite* 41.

54. Ἂν καὶ ἀξίζει νὰ σημειώσωμε ὅτι τὰ ὅρια ποὺ χωρίζουν μιὰ γενικὴ ἀνθρωπολογικὴ ἄποψη ἀπὸ μιὰ κριτικὴ θεώρηση δὲν εἶναι πάντα σαφῆ οὔτε ὡς πρὸς τὴν προέλευση τῆς ἄποψης οὔτε ὡς πρὸς τὴ σκοπιμότητά της.

55. Θ. Βέικος, *Ὁ θάνατος στὴ σκέψη τοῦ Ἡρακλείτου*, Θεσ/νίκη 1968, 94.

56. *Héraclite ou la séparation, Éd. de minuit 1972, 108, 109: Vivant à demi, ils se dépouillent de la vie que leurs enfants recueillent; mourant à demi, ils rejettent la mort dont leurs enfants héritent.*

κρατικὴ σκέψη ποὺ ἐξετάζομε— ὑποθετικὴ ἐκφορὰ τοῦ *γίγνεσθαι*[57] ἀπαντᾶ στὸ ἀπόσπασμα 7 ποὺ ἀναφέρεται πάντα στὴ διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς. Ἐδῶ ὅμως ἔχομε γνωσιοθεωρητικὴ προέκταση τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς ὑποθετικῆς γενικευμένης μονοδιάστατης μετατροπῆς: *εἰ πάντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.* Ἂν διαβάσωμε τὸ κείμενο μὲ τὶς κατηγορίες[58] ἕνα-πολλὰ (πράγματα ἀφομοιωμένα μὲ μετατροπὴ σὲ ἕνα), ὅμοιο-ἀνόμοιο, ἡ ὑπόθεση-διαδικασία τῆς ἀλλαγῆς τοῦ ὄντος (*πάντα*) εἶναι καὶ τρόπος ἀπόδοσης τῆς θεώρησης τῆς ἑνότητας καὶ ποικιλίας τῶν μορφῶν τοῦ ὄντος: καὶ ἂν τὸ ὂν γινόταν καπνός, ἡ πολλότητα δὲν θά 'μενε ἀδιαφοροποίητη καὶ ἡ γνώση τοῦ ὄντος —ἡ ὀσφραντικὴ— θὰ τὴ διέσωζε (*διαγνοῖεν*)[59]. Τὸ ἕνα εἶναι ἕνα καὶ πολλά, *ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον* (10).

Στὸν Ἡράκλειτο ἀπαντοῦν καὶ μετοχικὲς ἐκφορὲς τοῦ *γίγνεσθαι* (B 1, B 80, B 75). Τὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ὅτι στὶς δυὸ περιπτώσεις (B 1, B 80) οἱ μετοχές, ποὺ καὶ ὡς γραμματικοὶ τύποι ἐκφράζουν κιόλας τὸ χρόνο, τὴν ἐνέργεια ποὺ διαρκεῖ, ἔχουν τὴν ἴδια τροπολογικὴ διαπλοκή: *γινομένων-γινόμενα κατὰ* + *αἰτ.*, μὲ διαφορετικὸ τὸν παράγοντα-μέτρο τῆς γενετικῆς πορείας: *λόγον / ἔριν.* Στὸ ἀπόσπασμα 80 ὑπάρχει ἀπὸ τὴ μιὰ τὸ μετοχικὸ σχῆμα τοῦ ὄντος: *τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν* καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ μετοχικὸ σχῆμα τοῦ γίγνεσθαι: *γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.* Στὸ ἀπόσπασμα 1 ὑπάρχει τὸ μετοχικὸ σχῆμα: *τοῦ λόγου ἐόντος* καὶ μετὰ τὴν ὁριστικὴ ἐνεστωτικὴ ἐκφορὰ τοῦ *γίγνεσθαι* ἡ ἀντίστοιχη μετοχικὴ ἀπόλυτη: *γινομένων κατὰ τὸν λόγον.* Τὸ *γίγνεσθαι κατὰ τὸν λόγον* εἶναι *γίγνεσθαι κατ' ἔριν. Λόγος* καὶ *ἔρις*, ὅπου *ἔρις* εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸ *δίκη* καὶ τὸ *χρεών* ἢ πηγὴ δημιουργικὴ (*πατὴρ* 53) καὶ κυρίαρχη δύναμη (*βασιλεὺς* 53), εἶναι ὁ τρόπος τοῦ *γίγνεσθαι* ὡς σταθερῆς ἁρμονίας τῶν ἀντιθέτων, ὅπως διδάσκει τὸ ἀπόσπασμα 8.

---

57. Π.χ. Παρμενίδης B 8, Μέλισσος 1, 2. Στὴν Ἐλεγεία 2 τοῦ Ξενοφάνη ἡ ὑποθετικὴ σκέψη ἐκφράζει πολεμικὴ κοινωνικοῦ χαρακτῆρα καὶ δένεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ μὲ τὴ χρήση τῶν ρημάτων στὴν εὐκτικὴ γιὰ νὰ κορυφωθῆ στὴ σχετλιαστικὴ ἔκφραση τῆς ἀπόδοσης, ὅπου ὁ τύπος *γίνεσθαι* ἀπαντᾶ στὴν εὐκτική: *σμικρὸν δ' ἄν τι πόλει χάρμα γένοιτο.* Τὸ ρ. ἔχει τὴ σημασία τοῦ ἀποτελέσματος, τοῦ ἐπιγενόμενου.

58. Δὲ βρίσκω γιατὶ τὸ ἀπόσπασμα 7 θὰ πρέπει νὰ ἑρμηνευθῆ μὲ τὸ ἀπ. 98, ὅπως κάνει ἡ Ramnoux (126 ἑπ.). Ὄχι γιατὶ τὸ 98 θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι ὕποπτο, παράφραση τοῦ Πλουτάρχου, ἀλλὰ γιατὶ τὸ ἕνα εἶναι ὀντολογικὸ-γνωσιολογικό, τὸ ἄλλο ἐσχατολογικό. Καὶ βέβαια ἡ ὑπόθεση δὲν ἔχει ἀξιολογικὸ χαρακτῆρα· κάτι τέτοιο ὑπάρχει στὸν Heidegger *(Einführung in der Metaphysik* 101· ὁ Η. μεταφράζει: *Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, so wären die Nasen es, die es unterscheiden und fasten)*, ὡσὰν ἡ μονοδιάστατη μεταστοιχείωση νὰ ἦταν κάτι τὸ ἀναξιόλογο.

59. Τὸ *διαγιγνώσκω* δὲ σημαίνει βέβαια γνωρίζω (ὅπως μεταφράζει ὁ Bollack), ἀλλὰ ἀντιλαμβάνομαι χωριστὰ (*unterscheiden, discerner*), κάνω διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἕνα καὶ στὰ ἄλλα, στὸ ὅμοιο καὶ στὸ ἀνόμοιο (πρβλ. A. Patin, *Heraclits Einheitslehre* 17).

Στὸ ἀπόσπασμα 1 μὲ τὴ χρονικὴ ἀπόλυτη μετοχὴ *γινομένων* μεταφέρεται ἡ ἔννοια τοῦ *γίγνεσθαι* —τὸ ὁποῖο περιγράφει ρηματικὰ καὶ ἐπιρρηματικὰ ἡ πρώτη φράση— ἀπὸ τὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο (*ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι*) στὸ συμπαντικὸ (*γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον*). Τὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἡ σταθερότητα καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις: στὴν πρώτη πρόκειται γιὰ τὴν πιστοποίηση —καὶ πολεμικὴ ποὺ εἶναι συνακόλουθη στὴν πιστοποίηση— τῶν ἀνθρώπινων πραγμάτων, τὴ σταθερότητα τῆς ἀνθρώπινης διάστασης ἀπὸ τὸ *ξυνὸν* (*ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*)· στὴ δεύτερη γιὰ τὸ σταθερά, σύμφωνα μὲ τὸ λόγο γίγνεσθαι τῶν πραγμάτων (γέννηση, ἀλλαγή, φθορά). Πρόκειται γιὰ τὸ νόημα ποὺ ὑπάρχει στὰ πράγματα τοῦ κόσμου ὡς μέτρο τους, καὶ γιατὶ ὑπάρχει[60] τὸ ἐκφράζει ὡς κύριο μάθημα[61] σ' ὅσους τὸν παρακολουθοῦν ὁ συνετὸς δάσκαλος.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι, ποὺ λέγεται γιὰ τὰ πάντα ὡς σταθερὸς νόμος καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὡς διαπίστωση ἀρνητική, στὸ ἀπόσπασμα ὑπάρχει καὶ τὸ γίγνεσθαι ὡς διπλῆ συμπεριφορά, δηλαδὴ ἐκδήλωση μὲ λόγια καὶ ἔργα (*ἐπέων καὶ ἔργων*) καὶ ὑπάρχει μάλιστα ὡς πιστοποίηση τῆς ἀπουσίας τοῦ δεοντολογικοῦ γίγνεσθαι, τοῦ γίγνεσθαι τῆς ἀλλαγῆς τῆς συμπεριφορᾶς, τὴν ὁποία διδάσκει ὁ φιλόσοφος, δηλαδὴ τῆς ἐγρήγορσης: *ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων... τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει...*

Μιὰ μετοχικὴ καὶ μιὰ ἀπαρεμφατικὴ χρήση τοῦ *γίγνεσθαι* ἀπαντοῦν στὰ ἀποσπάσματα 75 καὶ 110: τὸ πρῶτο ἀντιμάχεται τὴ μονοθεματικὴ χρήση τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἀναφέρεται στὴ συνάφεια ἀνθρώπου καὶ κόσμου. Τὸ ἀπόσπασμα, ποὺ παραδίδει ὁ Μάρκος Αὐρήλιος, εἶναι ὕποπτο, καὶ γιὰ τὴν πηγή του, ποὺ διασώζει ἀπὸ μνήμης σκέψεις, καὶ, ὅπως φαίνεται, γιὰ τὴ χρήση τοῦ ὅρου *κόσμος*, ποὺ εἶναι στὸ περιεχόμενό του μεταγενέστερος τοῦ Ἡρακλείτου, καὶ τὴν παρουσία τοῦ στωικοῦ ὅρου *συνεργούς*[62].

Στὸ 110 ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὰ ἀνθρώπινα (*ἀνθρώποις*)[63] καὶ γιὰ τὸ γίνεσθαι-παραγωγὴ στὸ ἐπίπεδο αὐτό, ἔτσι ποὺ νὰ ὑπονοεῖται καὶ ἕνα γίγνεσθαι ἄλλο ἐκτὸς ἀπ' αὐτὸ ποὺ σχετίζεται μὲ τὰ ἐπιθυμητὰ (τὸ ἀρνητικό, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ νόημα τοῦ 85 *θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν*

60. Στὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐπίπεδο ἔχομε τὸ παράδειγμα τῆς ἀντιστοιχίας τοῦ μέτρου τοῦ ὑμνητικοῦ λόγου μὲ τὴν ἀξία τῆς ὕπαρξης: Β 39. Ὁ *πλείων λόγος* ἀντιστοιχεῖ στὴν ὑπεροχὴ σὲ σοφία τοῦ Βία.

61. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς μὴ ὑποστασιοποίησης τοῦ λόγου τῶν ἀνθρώπων βλ. Ramnoux 313. Ὁ λόγος τοῦ Ἡρακλείτου δὲν εἶναι ὁ κάθε λόγος (87) οὔτε οἱ λόγοι τῶν πολλῶν (108).

62. Πρβλ. Ramnoux 52, Bollack 234.

63. *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.*

θέλῃ ψυχῆς ὠνεῖται). Τὸ ἀπαρέμφατο στὴ θετική του ἐκφορὰ φαίνεται νὰ ἀνταγωνίζεται τὴν ἔκφραση *οὐκ ἄμεινον*.

Τέλος μὲ ἀνθρωπολογικὴ καθαρὰ σημασία, δίχως ὅμως ἰδιαίτερο φιλοσοφικὸ φορτίο, ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσῃ: τὴ γέννηση-τόπο γέννησης (*ἐν Πριήνῃ ...ἐγένετο* B 39)[64], τὸ κοσμικὸ γίνεσθαι, ὅπως καὶ στὸ 75 *(τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων)*, καὶ δίχως πρόθεση, ὡς συνδετικὸ μὲ κατηγόρημα[65], τὴν ὕπαρξη ἱστορικὰ (ἀπόσπασμα 56 ποὺ περιέχει ἐπίθεση στὸν Ὅμηρο: *ἐγένετο ...ὁ σοφώτερος*).

Ἂν δὲν εἶναι σωστὸ —ἀλλ' ἀναχρονισμὸς— νὰ ποῦμε, ὅπως ἔκανε ὁ Ἔγελος μὲ ὄργανο τὴ δική του διαλεκτική, ὅτι στὸν Ἡράκλειτο *ἡ ὁλοκληρωμένη καὶ ἀνώτερη ἔννοια τοῦ γίγνεσθαι* ἀντιτίθεται *στὴν ἁπλῆ καὶ μονόπλευρη ἀφαίρεση* τοῦ παρμενιδικοῦ ὄντος[65α], εἶναι δυνατὸ νὰ ὑποστηρίξωμε ὅτι στὸν Παρμενίδη καὶ δηλώνεται μονοδρομικὰ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ *εἶναι* καὶ σημαίνει ἡ ἴδια ἡ ἀπουσία τοῦ ὅρου *γίγνεσθαι*.

Ἐδῶ θὰ διαφωνούσαμε μὲ τὴν ἄποψη[66], ποὺ θεωρεῖ ὅτι τελικὰ καὶ οἱ ὀπαδοὶ τῆς ἀκινησίας καὶ οἱ ὀπαδοὶ τῆς κίνησης δέχονται τοὺς δυὸ ὅρους. Στὸν Παρμενίδη ἡ ἀντίθεση ὡς πρὸς τὸ βάρος τῆς ἀλήθειας ὡς ὑπόθεση *τρόπου τοῦ ἰδεῖν* εἶναι καὶ λεκτικὴ ἀντίθεση, δηλώνεται ὡς ἀναίρεση τῆς γένεσης καὶ τῆς φθορᾶς[67] καὶ μὲ τὸ σχῆμα τῆς παρουσίας-ἀπουσίας τοῦ γίγνεσθαι καὶ τῶν συσχετικῶν του. Γιατὶ εἶναι ἀλήθεια ὅτι νομοθετεῖται γιὰ πρώτη φορά, προδρομικὰ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, τὸ μονοσήμαντο τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου[68] (B 6). Ἀπαράδεκτη εἶναι ἐδῶ ἡ ἀντίφαση[69], ἐνῶ ἡ πόλωση εἶναι νόμος τῆς σκέψης[70]. Ἡ σκέψη ἑστιάζεται στὴ μονολιθικὴ βεβαιότητα καὶ βεβαίωση τῆς ἑνότητας καὶ μοναδικότητας τοῦ ὄντος. Ἡ νοησιοκρατικὴ ὀντολογία δὲν εἶναι μὴ ἄγνοια τῆς διαφορᾶς καὶ ἔτσι *ἐπι-*

---

64. Ὁ τόπος τῆς γέννησης καὶ τ' ὄνομα τοῦ γεννήτορα εἶναι βέβαια τὰ κύρια στοιχεῖα ταυτότητας ποὺ δίνονται μὲ τὴν ἀναφορὰ σὲ ἀρχαῖο πρόσωπο. Ὁ λόγος γιὰ ἕνα ἔνδοξο ἄνδρα, τὸν Βία, ὡς ἱστορικὴ πληροφορία δίνεται στὸν ἀόριστο *ἐγένετο*. Στὸν Diels τὸ *ἐγένετο* μεταφράζεται lebte (oder wurde geboren). Οἱ ἄλλοι μεταφραστὲς δίνουν: naquit, was born.

65. Στὸ ἀπ. 63 π.χ. τὸ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον ὑπάρχει στὴν ὀργάνωση τοῦ *γίνεσθαι* μέσα στὸ σύνολο τῶν σύστοιχων ὅρων.

65α. Hegel, *Science de la Logique,* μτφρ. Jankélévitch, 74.

66. Πρόκειται γιὰ τὴ θέση ποὺ παίρνει ἡ M. Sauvage, *Parménide* 39.

67. Πρβλ. Ἀριστ., *Περὶ οὐρ.* Γ 1, 298 b 14.

68. Βλ. Ἀριστ. *Μτφ.* A 5, 986 b 18 ἑπ. Πρβλ. Ramnoux, *Héraclite* 416, A. Mourelatos, *The Route of Parmenides,* London 1970, XIII, W. J. Verdenius, *Parmenides,* Amsterdam 1964, 1 καὶ 4 σημ. 1 (κριτικὴ παρατήρηση στὸν Joël, *Geschichte der Philosophie* 1, Tübingen 420-5).

69. Βλ. Reinhardt, *Parmenides* 208-209.

70. Πρβλ. P. Somville, *Parménide d'Elée, son temps et le nôtre,* Vrin 1976, 20.

χείρηση μὲ τὸ βλέμμα στραμμένο στὸ ταυτόν[71], ἀλλ' ἄρνηση τοῦ λόγου τῆς διαφορᾶς καὶ ἐξόριση τῆς διαφορᾶς στὴν κοσμολογία ποὺ αὐτοδηλώνεται μὴ ἀληθινή.

Ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* ἀνήκει στὴ δομὴ τῆς δόξας καὶ συγκροτεῖ γλωσσικὰ τὴν ἔννοια τοῦ μὴ πραγματικοῦ κόσμου, τοῦ φαινομενικοῦ, ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται σὲ κεντρικὴ νοηματικὴ θέση, μὲ αὐτοτέλεια. Ἐδῶ, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι προηγούμενα, γιὰ πρώτη φορὰ ἡ κίνηση ἐξισώνεται νοηματικὰ μὲ τὸ φαινομενισμὸ τοῦ *γίγνεσθαι*. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὅρο *γίγνεσθαι*, στὴν ἴδια κοσμολογικὴ δομή, μὲ τὴ σημασία τῆς γένεσης ἀπαντοῦν οἱ ὅροι *ἐκγίγνεσθαι*[72] καὶ *φύεσθαι* (B 10), ποὺ ἀφοροῦν τὰ ἀστρικὰ σώματα καὶ τὸν οὐρανό.

Ὅπου δὲν πρόκειται γιὰ τὸ δοξαστικὸ λόγο ἀλλὰ γιὰ τὸ Λόγο τῆς Ἀλήθειας, ποὺ εἶναι ἡ ἀλήθεια ἑνὸς ἄλλου κόσμου, ἀπόλυτου, ἢ ὅπου ἡ ἀλήθεια εἶναι κρίση *λόγῳ* (Denken, 7, 5: *κρῖναι λόγῳ*), κιόλας ἕνα «*διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι*», ὅπως θά 'λεγε ὁ Πλάτων (*Σοφ.* 253 b), τὸ γίγνεσθαι ἀποδυναμώνεται ἀπὸ τὴ σημαντικὴ θετική του δύναμη καὶ τὴν αὐτάρκειά του. Ἐδῶ ὁ λόγος εἶναι κατηγορηματικὰ ἀρνητικός· ὅπως στὴ ρηματικὴ ἄρνηση ποὺ συμπλέκεται μὲ τὸ οὐσιαστικὸ *γένεσις* καὶ τὸ ἀντίθετό του *ὄλεθρος: τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος* (8, 21)· ἢ εἶναι ἐρωτηματικός, ὅπως στὸ 11[73] (*πῶς γίγνεσθαι*), ἀλλὰ στὴν πραγματικότητα ἡ ἐρώτηση ἔχει τὴ θέση τῆς ἀδυνατότητας τῆς πραγματοποίησης τοῦ περιεχόμενου τῆς ἐρώτησης, ὅπως δηλώνει ἡ εὐκτικὴ ἐκφορά: *πῶς ... ἄν κε γένοιτο* (8, 19) ἢ ἀντίστοιχα ἡ παραλλαγή: *τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ* (8, 6)[74].

Ἡ κατηγορηματικὴ πρόταξη τοῦ ἀρνητικοῦ μορίου *οὔτε γενέσθαι* λειτουργεῖ ὅπως ἡ ἐρώτηση. Ἐξ ἄλλου ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* δὲν ἀπαντᾶ παρὰ σὲ διαπλοκές.

Μὲ κοσμολογικὴ σημασία ἀπαντᾶ στὸν Παρμενίδη ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* μόνο μιὰ φορά[75], στὸ ἀπόσπασμα 11, ὅπου ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴ γένεση τῶν

---

71. Ὅπως δέχεται ἡ Sauvage 39.

72. Τὸ *ἐκγίγνεσθαι* ἀπαντᾶ καὶ στὸν Ξενοφάνη, ὅπως εἴδαμε, καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ (B 59, 3).

73. Γιὰ τὴν αὐθεντικότητα τοῦ ἀποσπάσματος (ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς *Stein, Die Fragmente des Parmenides,* 1867, Deichgräber, *Parmenides,* 1958, 64.1) βλ. Taran, *Parmenides,* Princeton 1965, 166.

74. Βλ. τὴν ἀνάλυση τοῦ Mourelatos, *The Route of Parmenides* 98-99.

75. Οὔτε ὁ Reinhardt οὔτε ὁ Mourelatos περιλαμβάνουν στὸν Index τους τὸν ὅρο. Ὅμως καὶ ἡ ἐλάχιστη παρουσία —ὅπως καὶ ἡ ἀπουσία— εἶναι ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ νοήματος σημαντική.

κοσμικῶν ὄντων μέσα στὸ χρόνο[76]: *πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη / αἰθὴρ τε ξυνὸς... ὡρμήθησαν γίγνεσθαι*.. Μὲ τὴν ἔννοια τοῦ προκύπτω, ἀλλὰ δίχως αὐτάρκεια, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ ὀντολογικὸ προβληματισμό, ὅπου καὶ ὑπάρχει τὸ *γίγνεσθαι* σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ *ἐόν*, ἀπαντᾶ ὁ ὅρος στὸ ἀπόσπασμα 8· ἐδῶ ἡ ἐκφορά του εἶναι προθετικὴ: *ἐκ τινος γίγνεσθαι* (8, 11-12). Ἀντίθετο τοῦ *γίγνεσθαι* εἶναι τὸ *πελέναι* (8, 11), συσχετικό του τὸ *οὐκ ὄν* (στ. 12)[77]. Στὴ δεύτερη περίπτωση συσχετικό του εἶναι τὸ *ὄλλυσθαι* (στ. 14 καὶ 40). Στοὺς στίχους 19-21, ὅπου ἀπαντοῦν καὶ τὰ ἀφηρημένα *γένεσις / ὄλεθρος*, τὸ *γίγνεσθαι* σχετίζεται μὲ τὸ *ἀπόλλυσθαι*. Στοὺς στίχους 38-41, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* χρησιμοποιεῖται ὡς οὐσιαστικό, δίνεται ρητὰ ἡ κύρια ἀντίθεσή του, τὸ *εἶναι*. Ἐδῶ ἐπίσης ὑπάρχουν οἱ σημασιολογικὲς διασυνδέσεις τοῦ *γίγνεσθαι: ἀλλάσσειν / ἀμείβειν*.

Ὁ Παρμενίδης, ὅπως σωστὰ παρατήρησε ὁ Ἀριστοτέλης[78], δὲ μιλᾶ ὡς φυσικὸς γιὰ τὴ φύση, καθὼς κάνουν οἱ ἄλλοι, οἱ φυσιολόγοι[79]. Αὐτὸ θὰ μποροῦσε νὰ δειχθῆ καὶ μὲ τὴ χαρακτηριστικὴ μοναδικότητα στὴν παρουσία τοῦ ὅρου *γίγνεσθαι*, τοῦ βασικοῦ ὅρου τῆς κίνησης. Ἡ παρμενιδικὴ ἐξ ἄλλου πολεμικὴ δὲν ὑπάρχει στὴ διαστολὴ δυὸ λόγων κυρίως, τοῦ λόγου τῆς δόξας καὶ τοῦ λόγου τῆς Ἀλήθειας, τοῦ Γίγνεσθαι καὶ τοῦ Εἶναι. Ὁ ἴδιος ὁ λόγος τῆς Ἀλήθειας εἶναι γιὰ τοῦτο περισσότερο ἀληθινὸς λόγος, γιατὶ θέτει κι ἀντιθέτει, συνδέει καὶ ἀντιδιαστέλλει[80] τὸ Γίγνεσθαι καὶ τὸ Εἶναι.

Ὁ κόσμος *τῶν ἐπέων* ὁ ἀπατηλὸς (7, 52) εἶναι ἡ περιοχὴ δίχως ἀληθινὸ ὑπόβαθρο τῆς ἀπόστασης ἀνάμεσα στὴ λέξη καὶ στὸ πρᾶγμα. Καὶ στὸν κόσμο *(λόγον)* τῆς ἀλήθειας κατηγορηματικὰ ἔχει τὸ *γίγνεσθαι* μόνο «νομιναλιστικὴ» ἀξία: *τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται/, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,/ γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,/ καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν* (8,38 43)[81].

3. Ζήνων, Μέλισσος.

Ἡ ἐλεατικὴ περιφρόνηση τοῦ *γίγνεσθαι* μαρτυρεῖται καὶ γλωσσικὰ μὲ τὴν ἀπουσία τοῦ ὅρου στὸ Ζήνωνα. Πουθενὰ στὰ σωζόμενα τοῦ *γνω-*

---

76. Βλ. καὶ Mario Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, 1958, IV, CXCIII.

77. Γιὰ τὸν Παρμενίδη, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Reinhardt, κάθε ἀντίθεση καὶ ἀλλαγὴ συνάπτεται τελικὰ μὲ τὴν ἀντίθεση εἶναι-μὴ εἶναι (βλ. Parmenides 209).

78. *Περὶ οὐρ.* Γ 1, 298 b 14 ἑπ. Πρβλ. Diels 28 A 25 καὶ 26.

79. Πρβλ. Πλάτων, *Θεαίτητος* 152 e.

80. Πρβλ. Untersteiner, *Parmenide* CCX.

81. Πρβλ. B 19: *...τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.*

ρίμου τοῦ Παρμενίδη[82], ἢ ὅπως τὸν ὀνομάζει ὁ Πλάτων τοῦ *Ἐλεατικοῦ Παλαμήδη*[83], δὲν ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι*. Στὸ ἀπόσπασμα 2, ὅπου ὁ λόγος εἶναι ἀρνητικὸς[84] γιὰ τὸ μέγεθος καὶ τὴν πολλότητα, ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *προσγίγνεσθαι*[85], μία φορὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ προσάπτω, τέσσερις σὲ μετοχικὸ τύπο (*προσγενόμενον*) καὶ δύο στὸν ἀντίθετό του ἐννοιακὰ (*ἀπογενόμενον*/ἀποσύρω). Ἐδῶ ἡ ὑπόθεση περνᾶ ἀπὸ συλλογισμοὺς προσθαφαίρεσης γιὰ νὰ γίνῃ λόγος ἀναίρεσης τῆς πολλότητας: *εἰ γὰρ ἄλλῳ ὄντι... προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδέν... ἂν ἦδη... τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἴη. Εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὖ προσγινομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογινόμενον.*

Μὲ τὸν Μέλισσο, γιὰ νὰ ἐπαναλάβωμε τὸν Reinhardt[86], δείχνεται ὡς τὸ καλύτερο σχόλιο, πῶς οἱ Ἐλεᾶτες κατάγιναν μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἀντιλογίας γιὰ ν' ἀπορρίψουν τὸν κόσμο τῶν αἰσθήσεων· πρᾶγμα πού, γιὰ νὰ τὸ ποῦμε ἀντίθετα ἀπὸ τὸν Reinhardt[87], γίνεται καὶ ἡ ἄρνηση ὅσων καταφάσκει ὁ Ἡράκλειτος.

Μὲ τὸν Μέλισσο ἐξ ἄλλου ἔχομε τὴ συχνότερη παρουσία τοῦ *γίγνεσθαι* στὰ προσωκρατικὰ ἀποσπάσματα. Στὰ σωζόμενα τοῦ Μελίσσου, ποὺ ἔχει ἡ ἔκδοση τῶν Diels - Kranz[88], ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* ἀπαντᾶ δεκαεννιὰ φορές:

---

82. Πλουτ., *Πρὸς Κολ.* 32 (D - K. A 7).

83. Πλάτων, *Φαῖδρος* 261 d.

84. Πρβλ. Σιμπλικ., *Φυσ.* 139, 5 (D - K. B 2): *οὐχὶ τὸ ἓν ἀναιρῶν ὁ Ζήνων λέγει, ἀλλ' ὅτι μέγεθος ἔχει ἕκαστον τῶν πολλῶν καὶ ἀπείρων τῷ πρὸ τοῦ λαμβανομένου ἀεί τι εἶναι διὰ τὴν ἐπ' ἄπειρον τομήν· ὃ δείκνυσι προδείξας, ὅτι οὐδὲν ἔχει μέγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.*

85. Πρβλ. Μέλισσος 7 (4).

86. *Parmenides* 202.

87. Ὅ.π. 303. Ὁ Reinhardt ἀντιπαραθέτει ἀποσπάσματα τοῦ Μελίσσου στὰ ἀπ. 88, 126 καὶ 67 τοῦ Ἡρακλείτου.

88. Γιὰ τὸ σύγγραμμα *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου* γράφω στὴ διατριβή μου, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, ἀπ' ὅπου παραθέτω ἐδῶ μέρος τοῦ πέμπτου κεφαλαίου: «Πρόκειται γιὰ τὸ σύγγραμμα τὸ ὁποῖο, ὅπως ὑποστήριξαν οἱ Zeller καὶ Mullach, θὰ πρέπει νὰ φέρῃ τὸν τίτλο *Περὶ Μελίσσου, Ξενοφάνους καὶ Γοργίου*, καὶ τοῦ ὁποίου ἡ αὐθεντικότητα, ὡς ἔργου τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ τοῦ Θεοφράστου, ἀπορρίφθηκε ἀπὸ τὴ νεώτερη κριτικὴ ἔρευνα, ἂν ὄχι ὁμόφωνα, ὅμως μὲ ἰσχυρὰ ἐπιχειρήματα... Τὸ τρίτο κεφάλαιο τοῦ συγγράμματος ἀρχίζει μὲ σχήματα ποὺ προδίνουν τὸ ὕφος κάποιου μαθητῆ τοῦ Ἀριστοτέλη: ἡ ἐπιχειρηματολογία, ἡ χρήση τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς, ἡ παραδειγματολογικὴ ἀναλογία φανερώνουν ὅτι στὸ ἀνώνυμο σύγγραμμα ἀκολουθεῖ ὁ συγγραφέας τὸν ἀναλυτικὸ τρόπο ἔκθεσης ἰδεῶν τοῦ Ἀριστοτέλη. Στὸ πρῶτο χωρίο τοῦ κεφαλαίου καταλήγει στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ βασικὸ κατηγόρημα τῆς θεότητας εἶναι ἡ ἀϊδιότητα. Ὁ συμφυρμὸς μὲ τὴν παρμενίδεια διδασκαλία, στὴν ὁποία ἀνήκουν καὶ οἱ ἔννοιες τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος, γίνεται φα-

τρεῖς φορὲς στὸ ἀπόσπασμα 1, τέσσερις στὸ ἀπ. 2, ποὺ νοηματικὰ συνδέεται μὲ τὸ παρμενιδικὸ 8, 3 καὶ ἐκφραστικὰ σχετίζει τὸ *γίγνεσθαι* μὲ τὸ ἀντιθετικὸ ζεῦγος *ἀρχὴ / τελευτή*, μία στὸ 3, ἕξη στὸ 7 (δύο στὸ 7, 2, δύο στὸ 7, 3, μία στὸ 7, 5, μία στὸ 7, 8), πέντε στὸ 8 (μία στὸ 8, 2, τρεῖς στὸ 8, 3 καὶ μία στὸ 8, 6). Ὁ λόγος τοῦ Μελίσσου γιὰ τὸ *γίγνεσθαι* παρουσιάζει μιὰ τριπλῆ διαπλοκή· εἶναι ἀναφορὰ στὸ *γίγνεσθαι* μὲ ἀφορμή: α) τὸ λόγο γιὰ τὸ ὄν, β) γιὰ τὴν κίνηση καὶ γ) γιὰ τὰ πολλά. Ὁ Μέλισσος, ὅπως λέει ὁ Σιμπλίκιος (*Φυσ.* 62, 24), *τὸ ἀγέννητον τοῦ ὄντος ἔδειξε*. Κι αὐτὸ ὑπάρχει στὰ ἀποσπάσματα 1 καὶ 2. Στὰ *Φυσικὰ* (III, 18) λέει ἀκόμη ὁ Σιμπλίκιος: *λέγει δ' οὖν Μέλισσος οὕτως τὰ πρότερον εἰρημένα συμπεραινόμενος καὶ οὕτως τὰ περὶ κινήσεως ἐπάγων*. Καὶ παραδίδει τὸ ἀπόσπασμα 7. Τὸ ἀπόσπασμα 8 τὸ παραδίδει στὸ *Περὶ οὐρανοῦ* (558, 19) καὶ τὸ ἀναφέρει σὲ λόγο τοῦ Μελίσσου περὶ τοῦ ὄντος, *ὅτι ἓν ἔστι καὶ ἀγέννητον καὶ ἀκίνητον*.

Τὰ σημαινόμενα τοῦ *γίγνεσθαι* στὸν Μέλισσο εἶναι: α) κυρίως τὸ ἔρχομαι στὸ εἶναι (Entstehen), ἀπόσπασμα 1, 2[89], 7 (2: *τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι*· 3: *ὁ μὴ ἐὼν γίνεται*· 5: *τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γένοιτο*) καὶ 8 (3: *ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι / ἐξ... γίνεσθαι*· 6: *τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν*). Στὸ 1 καὶ 2 ὑπάρχει ἡ ἀντιδιαστολὴ στὸ *ἀεὶ ἦν, ὅτι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται*, β) τὸ *γίγνεσθαι* σημαίνει: γίνομαι κάτι (ἀπόσπασμα 7, 2 *μεῖζον*, 7, 3, 7, 8 *κενεώτερον*, 8, 2. Συσχετικὰ ἐδῶ εἶναι τὰ *μετακοσμεῖσθαι, ἑτεροιοῦσθαι / γίγνεσθαι ἕτερον, μεταπίπτειν*[90], γ) ὁ ὅρος ἔχει τὴ σημασία τοῦ ἀποβαίνω: 8, 3 *(τὸ θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι)*.

νερὸς ἀπὸ τὴν πρώτη φράση: ὁ συγγραφέας κάνει χρήση τοῦ βασικοῦ ἀξιώματος τοῦ ἐλεατισμοῦ, τῆς ἄρνησης τοῦ γίγνεσθαι γενικά· ἀμέσως ὅμως ἡ ἰδέα συνάπτεται μὲ τὴ θεότητα: *τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ*... Στὴν αἰτιολόγηση τῆς ἀϊδιότητας τοῦ θεοῦ, ἔχομε διείσδυση τῆς ἔννοιας τοῦ ὄντος. Ἡ ἀϊδιότητα αὐτὴ εἶναι λογικὰ ἀναγκαῖο συμπέρασμα τῆς θεώρησης τῆς θεότητας ὡς ἀρχῆς... Ἀθάνατη καὶ ἀνώλεθρη θεώρησαν τὴν πρώτη ἀρχὴ καὶ οἱ Ἴωνες. Τὰ κατηγορήματα τῆς γέννησης καὶ τῆς φθορᾶς ἀποκλείονται ἀπὸ τὸ εἶναι στὴ διδασκαλία τοῦ Παρμενίδη, τοῦ Ζήνωνος καὶ τοῦ Μελίσσου. Ὁ θαυμαστὴς τοῦ Παρμενίδη Πλάτων ἐναντιώνεται (*Πολιτεία* 381 b-d) στὰ ψέματα τῶν ποιητῶν γιὰ τὴ μεταβλητότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἀποδίδει στὴν Ἰδέα, τὴν ὁποία δέχεται ὡς θεϊκή, τὰ κατηγορήματα τοῦ ἀγέννητου καὶ ἀΐδιου. Καὶ τὴν ψυχή, ἐπίσης, θεωρεῖ ὁ Πλάτων ἀγέννητη καὶ ἄφθαρτη. Στὸν *Φαῖδρο* μάλιστα (245 c-d) ὁ λόγος γιὰ τὴν ψυχή, ὡς σκέψη καὶ ὡς ἔκφραση, θὰ μποροῦσε νὰ παραλληλισθῆ μὲ τὸ χωρίο ὅπου ὁ ἄγνωστος συγγραφέας περιγράφει τὸ θεὸ τοῦ Ξενοφάνη: *ἀρχὴ δὲ ἀγένητον· ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο. Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι»*.

89. Πρβλ. 3, 1 *ποτὲ γενόμενον*.

90. Πρβλ. τὶς συσχετίσεις μὲ τὰ ἡρακλειτικὰ ἀπ. 88, 67, 126 στὸν Reinhardt, *Parmenides* 203.

Στὸ ἀπόσπασμα 7 (3) ἀπαντᾶ καὶ τὸ *προσγίγνομαι* μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀλλαγῆς ὡς προσθήκης[91].

Στὸ ἀπόσπασμα 8, ὅπου ἔχομε κοσμολογικὴ χρήση τοῦ *γίγνεσθαι* κι ὁ λόγος ἀφορᾶ τὸ ὂν ὡς ὑποθετικὸς γιὰ τὴν πολλότητα, ἀπαντοῦν οἱ ὅροι: *μεταπίπτειν / γίνεσθαι ἑτεροῖον* σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ *ἀεὶ εἶναι*[92], στὴν ἀρνητικὴ του ὅμως ἐκφορὰ *(μὴ-μηδὲ)*, προκειμένου νὰ τεθῆ λογικὰ ἡ ὑπόθεση τῆς ὑπαρκτικότητας τῶν πολλῶν. Ἡ ἀπόδοση εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀκριβῶς, δηλαδὴ τὸ *γίνεσθαι* ὡς μετατροπὴ στὰ ἀντίθετα καὶ τὸ *ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι (καὶ οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι)*. Ὁ ὅρος *ἑτεροιοῦσθαι* ἐπανέρχεται (8, 24) καὶ ὁ ὅρος *μεταπίπτειν* ἀπαντᾶ στὴ συνέχεια ἀκόμη τρεῖς φορές.

Ὁ ὅρος *γίνεσθαι* στὸ ἀπόσπασμα 8, ὅπου τὴ μιὰ ἀπαντᾶ ὡς συνώνυμο τοῦ *μεταπίπτειν* (8, 10 καὶ 11) —στὴ διαπλοκή, ποὺ ἐπαναφέρει τὴν παρμενιδικὴ διπολία *γίγνεσθαι-ὄλλυσθαι / εἶναί τε καὶ οὐχί:* ἀπώλεια τοῦ ὄντος / γίγνεσθαι τοῦ μὴ ὄντος ὡς ἀποτελέσματα τῆς ὑποθετικῆς μετάπτωσης— στὴ συνέχεια συμπλέκεται μὲ κατηγορούμενα γιὰ νὰ δηλώση τὴ μετατροπὴ τοῦ θερμοῦ σὲ ψυχρὸ καὶ ἀντίθετα, ὅπως καὶ στὰ ζεύγη *μαλθακὸν/σκληρόν, ζῷον/τεθνηκός, ὕδωρ/γῆ*, ποὺ συνοψίζονται μὲ τὸ *ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι.* Μιὰ φορὰ μόνο στὸ τέλος τὸ *γίγνεσθαι* συμπλέκεται μὲ τὸ *ἐὸν*—δηλαδὴ τὸ *οὐκ ἐὸν*— καὶ δηλώνει τὴν ἀντίθετη στὴν ἀπώλεια τοῦ ὄντος γεννητικὴ δυνατότητα τοῦ *οὐκ ἐόντος.*

4. Ἡ πολυαρχικὴ κοσμοθεώρηση: Ἐμπεδοκλῆς, Ἀναξαγόρας, Λεύκιππος, Δημόκριτος.

Στὸν Ἐμπεδοκλῆ, ποὺ ἐγκαινιάζει τὴν πολυαρχικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου —μὲ τὴν ὁποία συντάσσονται ὁ Ἀναξαγόρας, ὁ Λεύκιππος καὶ ὁ Δημόκριτος— κι ὅπου ὑπερέχει ἡ βιολογικὴ θεώρηση τοῦ πραγματικοῦ, ἔχομε πλούσια, νοηματικὴ καὶ ἀριθμητικὴ ἐκπροσώπηση τοῦ *γίγνεσθαι.* Ἐδῶ ἀπαντᾶ καὶ ἡ τυπολογικὴ προβληματική, πού, ὅπως δείχνει ἡ διαπραγμάτευσή της ἔχει νοηματικὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐμπεδόκλεια σκέψη. Μὲ ἀναφορὰ στὴ Φιλότητα, προκειμένου νὰ δηλωθῆ ἡ σ' ὁποιαδήποτε στιγμὴ[93] ἄφιξή της στὸ μέσο τῆς συστροφῆς —*ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται*— ὅταν τὸ Νεῖκος *ἐνέρτατον ἵκετο βένθος δίνης*, ἀπαντᾶ ὁ τύπος

---

91. Τὸ dazukommen τῆς μετάφρασης στὸν Diels δὲν πείθει, ἀφοῦ ὁ ἴδιος ὅρος ἀπαντᾶ καὶ στὸν Ζήνωνα, ὅπου πρόσθεση ἢ ἀφαίρεση, ἔννοιες τῆς δομῆς τοῦ μεγέθους, ἀποκλείονται ἀπὸ τὸ ὄν.

92. Πρβλ. Reinhardt 210. Πρβλ.. (γιὰ τὶς συσχετίσεις μὲ τὸν Παρμενίδη 17, 3 καὶ τὸν Δημόκριτο 68) Rudolf Löbl, *Demokrits Atome,* Bonn 1976, 173-4.

93. Βλ. D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources,* Cambridge Univ. Press, 110.

τοῦ *γίγνεσθαι* στὴν ὑποτακτικὴ ἀορίστου. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ O'Brien, *the aorist subjunctive regulary has the sense of an English perfect when followed in this way by a present tense.* Ἐδῶ πρόκειται γιὰ ἀλλαγὴ ρηματικοῦ τύπου ὡς πρὸς τὸ *ἵκετο* μέσα στὴν ἴδια φράση. Ὁ Wilamowitz διαβάζει *γέγακε* καὶ ἐξηγεῖ τὸ *γένηται* ὡς προερχόμενο ἀπὸ τὸ *γεγένηται* (Glosse)[94]. Ὁ Groningen προτείνει *γένετο*. Ὁ O'Brien συζητᾶ τὸ πρόβλημα καὶ τὶς γραφές, συμπεραίνει ὅτι δὲν χρειάζεται διόρθωση τοῦ τύπου καὶ ὑποστηρίζει ὅτι τὸ γένηται *cannot easily be explained as the result of a gloss. For purely verbal glosses were not common in Simplicius' text of Empedocles.* Τὸ νοητικὸ συμπέρασμα τοῦ O'Brien εἶναι ὅτι: *the transition to the subjunctive, from ἵκετο to γένηται, adds considerably to the point of Empedocles' remarks. The subjunctive generalises the events described by refferring not to one cycle only, as ἵκετο does, but to the endless succession of world cycles. When Strife reached the ἐνέρτατον βένθος, and whenever Love has come to be in the middle, then (on his occasion as always) things come together.*

Καὶ στὸν Ἐμπεδοκλῆ, ὅπως καὶ στοὺς ἄλλους ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Παρμενίδη, ἰσχύει, καθὼς παρατηρεῖ ὁ Πλάτων (*Θεαίτητος* 152 e), γιὰ ὅλα τὸ *ἀεὶ γίγνεσθαι*. Καὶ ἐδῶ θὰ διαπιστώσωμε ὄχι τὴ διάζευξη ἀπὸ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τὴ σύζευξη. Ὅπως καὶ στὴ διπολία *ἕνα / πολλὰ* ἀπάντηση εἶναι τὸ *ἓν ἐκ πλειόνων* καὶ τὸ *πλείονα ἐξ ἑνός*, καθὼς λέει ὁ ἴδιος ὁ Ἐμπεδοκλῆς (*δίπλ' ἐρέω* B 17), τὸ *γίγνεσθαι* ὅλων (*πάντα* 17) τίθεται ἀδιάκοπα δίπλα στὸ *εἶναι*[95]. *Φύσις*[96] *οὐδενὸς ἐστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλο-*

---

94. O'Brien 108-109, 276: *We argued against Wilamowitz's* («Hermes» 65/1930, 248-9) *explanation of γένηται in fr. 35, 4 in Simplicius as the result of a gloss γεγένηται for the archaïc γέγακε.*

95. Πρβλ. Sauvage, *Parménide* 37: *...comme l'endroit d'un objet biface à son revers.* O'Brien 77: *From his system... it appears that Empedocles saw movement and change as a process necessarily directed to an end; not as a permanent condition of things as in Heraclitus' world; nor as generated but interminable, as for Anaxagoras. The reason for this will perhaps have been Empedocles' association of change and movement with mixing and separation.*

96. Γιὰ τὴ σημασία τοῦ ὅρου *φύσις* ἐδῶ (*γένεσις:* Πλούταρχος, βλ.. καὶ π.χ. Geburt: Diels, création: Zafiropulo / *οὐσία* / being, substantial being) βλ. καὶ N. Van der Ben, *Empedocles' Fragments* 8, 9, 10, «Phronesis» XXIII, 3 (1978), 197-216, 200 καὶ 204-208. Γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἑρμηνεία βλ. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924, 297. Ὁ Van der Ben προσδιορίζει ὅτι τὰ ἐπιχειρήματα γιὰ τὴν ἄποψή του *are essentially those put forward by Burnet* (EGPh. 10-12, 363-4) καὶ τὰ σχόλιά του στὰ *Μτφ.* 1014 b 17 καὶ 1015 a 1 καὶ *Φυσ.* 193 b 12-18. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ ὅρου ὡς *γένεσις* βρίσκεται μόνο στὸν Πλούταρχο, δὲ στηρίζεται ἀπὸ ἄλλον οὔτε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ πλουτάρχεια ἑρμηνεία μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς προσπάθεια ἀναίρεσης τῆς μομφῆς τοῦ Κολώτα ἐνάντια στὸν Ἐμπεδοκλῆ.

μένου θανάτοιο τελευτή[97]... (B 8)[98]. Ἡ *μίξις* καὶ ἡ *διάλλαξις*, ὄχι ἡ *φύσις* καὶ ὁ *θάνατος*, λέει ὁ Ἀκραγαντῖνος, ἰσχύουν γιὰ τὰ θνητά.

Μὲ κοσμολογικὴ σημασία, ἔναρθρο καὶ μὲ συνώνυμο τὸ *φύεσθαι*[99] ἀπαντᾶ τὸ *γίγνεσθαι* στὸ 9, 3. Τὴν ἔννοια τοῦ προκύπτω, ὡς γένεσης, ποὺ ἔχει ἐδῶ, ἐλέγχει ὁ φιλόσοφος ὡς γνώμη, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ *οἱ δ'*[100] τῆς ἀρχῆς τοῦ στίχου, καθὼς καὶ τὸ *λέγουσι*[101], ἂν τὸ δεχτοῦμε ὡς συμφραζόμενο (Reiske): *οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέρ' ἵκωνται / ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων / ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τοτὲ μὲν*[102] *τὸ λέγουσι γένεσθαι*... Τὴ σημασία τοῦ προκύπτω ἔχει καὶ στὰ ἀποσπάσματα 11, 2 καὶ 12, 1 (στὸ στίχο ὅπου ἡ ἔννοια τῆς προέλευσης[103] δηλώνεται ἐμφαντικὰ μὲ τὴν πρόθεση *ἐκ* στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ ἀπαρέμφατο στὸ τέλος του): *νήπιοι· οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,/οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν / ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντῃ (11). ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι / καὶ τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον/·ἀεὶ γὰρ τῇ γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ (12).*

Ὅπως στὸ 9 (3) καὶ στὸ 11 (2) διαπλέκεται τὸ *γίγνεσθαι* μὲ τὴ γνώμη, δηλαδὴ μὲ τὴ στάση τῶν πολλῶν. Στὰ συμφραζόμενά του ἀνήκει ὁ πρῶτος ὅρος τοῦ ἀποσπάσματος *νήπιοι* καὶ τά: *οὐκ ἐόν, καταθνήσκειν, ἐξόλλυσθαι.* Καθὼς σημειώνει ὁ Πλούταρχος γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ: *πραγματικῶς διαφέρεσθαι περὶ τῆς ἐξ οὐκ ὄντων γενέσεως, ἣν φύσιν τινὲς καλοῦσι,* καὶ συμπληρώνει: *ὡς οὐκ ἀναιρεῖ γένεσιν ἀλλὰ τὴν ἐκ μὴ ὄντος, οὐδὲ φθορὰν ἀλλὰ τὴν ἁπάντῃ, τουτέστι τὴν εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολλύουσαν.*

---

97. Ὁ Van der Ben —ποὺ θεωρεῖ τὴ γραφὴ στὸν Ἀέτιο ὡς *lectio facilior, a kind of school book simplification* 200-201— παραθέτει τὸ στίχο 2 τοῦ ἀποσπάσματος 8 μὲ τὴ γραφὴ τοῦ Πλουτάρχου: *γενέθλη* ἀντὶ *τελευτὴ* καὶ τὴ φράση *οὐδέ τις θανάτοιο γενέθλη,* ποὺ ἀντιστοιχεῖ στή: *οὐδέ τις θάνατος γίνεται* (πρβλ.. *Ἰλιαδ.* Τ 273 καὶ Ἡράκλειτος Β 20. Γιὰ τὴ γραφὴ *γενέθλη* παρατηρεῖ: *I think ...that the meaning here required can be accepted for γενέθλη, and the more readily, if we consider that nouns made on root γν conven usually with great flexibility many, if not all, meanings in the semantic field of seed, be getting, birth, origin, offspring, family, race, kind, generation etc.* (201).

98. Πρβλ.. Β 59: *αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,/ ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα, ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.* Τὰ ἀποσπάσματα 8, 9, 10 συζητᾶ στὴ μελέτη του ὁ Van der Ben, ὅ.π.

99. Στὸ 17, 9 ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *φύεσθαι ἐκ.*

100. Βλ.. Van der Ben: *They i. e. common people.*

101. Πρβλ.. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente* 237.

102. Van der Ben: *[βίο] τὸν [γε],* «Phronesis» 197.

103. Ἡ προέλευση στὸν Ἐμπεδοκλῆ ἀποδίδεται καὶ μὲ τὴν ἔκφραση: *ἄλλοθεν εἶναι* (23, 9) κι ἐδῶ ὑπονοεῖται: ἀπὸ ἄλλη, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ στοιχεῖα, γενετικὴ πηγή. Ἐπίσης δηλώνεται μὲ τὴν πρόθεση *ἐκ*+γεν. (21, 9) ἢ περιφραστικά, ὅπως στὸ 22, 8: *σφίσι γένναν ἔοργεν.*

Μὲ κοσμολογικὴ ἐπίσης σημασία ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* στὸ ἀπόσπασμα 38, ὅπου ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴν προέλευση τῶν ὁρατῶν κοσμικῶν ὄντων· μὲ τὴ σημασία τοῦ ἔχω προέλθει, ζῶ/ὑπάρχω (τὸ *γίγνεσθαι* συνοδεύεται μὲ τὸ *νῦν*)[104] καὶ τοῦ γεννιέμαι ἀπὸ (*γεγάασι, γενοίατο*) στὸ ἀπόσπασμα 71, ὅπου πρόκειται γιὰ τὰ εἴδη καὶ τὰ χρώματα τῶν θνητῶν καὶ τὴν προέλευσή τους ἀπὸ τὸ νερό, τὴ γῆ, τὸν αἰθέρα καὶ τὸν ἥλιο· σύνθετο[105], μὲ τὴν ἴδια σημασία συναντᾶται τὸ ρῆμα στὸ ἀπόσπασμα 59, 3: *ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο*. Τὴ σημασία τοῦ γίνομαι πάνω ἔχει τὸ *γίγνεσθαι* στὸ 82. Τὴν προέλευση δηλώνει καὶ στὸ 89, ὅπου ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *ἀπορροή* —ἀπ' ὅλα ὅσα γεννήθηκαν ἀπορρέουν ρευστά—, ἐνῶ στὸ 98, ὅπου ἀπαντᾶ ὡς *ἐκγίγνεσθαι*, πρόκειται γιὰ τὴν προέλευση τοῦ ἔνσαρκου κόσμου (*εἴδεα σαρκός*).

Ὅπως τὸ νεοελληνικὸ «γίνομαι κάτι» ὑπάρχει ὁ ὅρος στὰ ἀπ. 88, 96, 3, ἐνῶ στὸ 111 τὸ ρῆμα στὸν τύπο *γεγᾶσι* συμπίπτει νοηματικὰ μὲ τὴν ἐνεστωτικὴ σημασία τοῦ ὑπάρχειν: *φάρμακα δ' ὅσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ*.

Γενετικὴ διαδικασία δηλώνει στὸν Ἐμπεδοκλῆ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* στὰ ἀποσπάσματα 17[106], 11 καὶ 35. Στὸ 17 (35) ὑπάρχει σὲ συνάρτηση μὲ τὸ *ἄλλος: γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα*, καὶ δηλώνει τὴν ἀλλαγή, ὡς, ὅπως θὰ δοῦμε, *ἐκ τῶν αὐτῶν γίγνεσθαι*, ποὺ ἰσχύει ὡς ἀρχὴ καὶ στὰ ἀπόσπάσματα 21, 23, 26. Ἡ ἐπανάληψη γιὰ ὅ,τι εἶναι σωστὸ εἶναι *καλόν* ὅπως λέει τὸ ἀπόσπασμα 25: *καὶ δὶς γάρ, ὃ δεῖ, καλόν ἐστιν ἐνισπεῖν*. Ὅπως καὶ στὸ 17, στὸ 21 πρόκειται γιὰ συμπερασματικὴ ἀναφορὰ στὸν τρόπο τοῦ *γίγνεσθαι* ὡς ἀλλαγῆς, διαδικασίας τῆς παραγωγῆς ὅλων τῶν φαινομένων: *δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά*. Στὸν ἴδιο στίχο (21, 14) ἀπαντᾶ τὸ ρῆμα *ἀμείβειν*. Στὸ 21 τίθεται ἡ ἀρχὴ τοῦ *ἐκ τῶν αὐτῶν γίνεσθαι τὰ διάφορα*. Ἡ φράση αὐτὴ εἶναι τοῦ Σιμπλικίου (159, 27) καὶ προτάσσεται στὴν ἔκδοση τῶν Diels-Kranz στὸ ἀπόσπασμα 23, ποὺ ἀποτελεῖ ἀκριβῶς *παράδειγμα ἐναργὲς* (Σιμπλίκιος) τῆς ἀρχῆς. Γλωσσικὴ ὁμοιότητα μὲ τὸ 21 (*γίγνεσθαι ἀλλοιωπά*) παρουσιάζει τὸ 23: *μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι* (τὸ *ἄλλοθεν εἶναι* εἶναι λόγος τῆς πλάνης) καὶ τὸ 26 (3 - 4): *αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα*[107], *δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα / γίνοντ(αι) ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα*

---

104. Γιὰ τὴ συζήτηση καὶ τὴ σχέση τοῦ 71 μὲ τὸ 35 —δραστηριότητες τῆς Φιλίας καὶ παρὸν— βλ. O'Brien 181.

105. Στὸν Ἐμπεδοκλῆ ἀπαντᾶ καὶ τὸ σύνθετο *συγγίγνεσθαι* (22, 8) μὲ τὴ σημασία τῆς ἕνωσης. Ἐνῶ στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα ἀπαντᾶ γιὰ τὸ *γίγνεσθαι* ὡς γέννηση τὸ οὐσιαστικὸ *γέννα*. Γιὰ τὸ 22 βλ. O'Brien 305-313.

106. Γιὰ εἰδικώτερη ἐπεξεργασία τοῦ 17 βλ. O'Brien 164 ἑπ.

107. Γιὰ τὴν ἔκφραση βλ. O'Brien 324 (γιὰ τὰ στοιχεῖα σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ἄλλα ποὺ δὲν εἶναι αὐτὰ τὰ ἴδια, ὡς αὐτὰ ποὺ ἔγιναν ἀπὸ τὰ στοιχεῖα).

θηρῶν. Στὸ ἀπόσπασμα 26 γίνεται λόγος γιὰ κύκλο. Στὸν πρῶτο στίχο ἀπαντᾶ ἡ ἔκφραση *περιπλομένοιο κύκλοιο*, στὸν τελευταῖο *κατὰ κύκλον*. Ἐδῶ ἐπίσης συναντοῦμε καὶ ὅρους τῆς δομῆς τοῦ *γίγνεσθαι: δι' ἀλλήλων θέοντα, ἀλλάσσοντα, διαμπερές*. Ἀντίθετα τοῦ *γίγνεσθαι* ὡς γέννησης εἶναι στὸ 26 οἱ ἐκφράσεις: *ἔμπεδος αἰών, αἰὲν ἔασιν*. Τρεῖς ἐξ ἄλλου εἶναι ἐδῶ οἱ τρόποι ἐκφορᾶς τοῦ *γίγνεσθαι: γίνομαί τι* (*ἄνθρωποι* - *θῆρες* 4), *ὑπένερθε γένηται* 7, *τῇ μὲν γίγνονται* 10. Ἡ ἔκφραση *ὑπένερθε γίγνεσθαι* συζητεῖται ἀπὸ τὸν O'Brien[108] καὶ τὸ ἀπόσπασμα 7 ἑρμηνεύεται μὲ τὸ 17[109].

Τὴν ἀνθρωπολογικὴ χρήση τοῦ *γίγνεσθαι* συναντοῦμε στὸν Ἐμπεδοκλῆ, ἐκτὸς ἀπὸ τὸ 26, στὸ ἀπόσπασμα 124 τῶν *Καθαρμῶν:* ὁ ὅρος *ἐκγίγνεσθαι* ἀποδίδει τὴν προέλευση τῶν ἀνθρώπων. Δεύτερη φορά, στὸ ἀπόσπασμα 127[110] τὸ *γίγνεσθαι* ἀφορᾶ τὴ *μετοίκησιν τὴν τῶν ἀνθρώπων*, ὅπως ἀναφέρεται στὴ δοξογραφικὴ πηγή, σὲ ζῶα καὶ φυτά. Συσχετικὸ τοῦ *γίγνεσθαι* στὴν ἀνθρωπολογική του θεώρηση εἶναι τὸ *γένεσις*, μὲ ἀντίθετό του, στὸν Ἐμπεδοκλῆ μόνο, τὸν ὅρο *ἀπόλειψις* (B 17) καὶ μὲ ἐπιθετικὸ προσδιορισμὸ —γιὰ τὶς δυὸ ἔννοιες— τὸν ὅρο *δοιή*[111].

Μὲ τὸν Ἐμπεδοκλῆ —καὶ τὴ σύζευξη τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ *εἶναι* ὡς προϋπόθεση ὑπαρκτικῆς σημασίας— συνδέει τὸν Ἀναξαγόρα ὁ Ἀριστοτέλης, ποὺ προτείνει τὴν ἔκφραση *ἓν εἶναι* ἀντὶ τοῦ *ὁμοῦ πᾶν*, προκειμένου ν' ἀποδοθῇ ἡ ἀφετηριακὴ γραμμὴ τοῦ Κλαζομένιου: *Ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα,*

---

108. Empedocles 320-321. Ὁ Bollack μεταφράζει: *ils s'abîment dans le tout.* Ὁ Zafiropulo: *être soumis* (cf. 132). Ὁ Diels: *unterliegen.* Ὁ Bignone μὲ τὸ στ. 7: *finhè dopo essersi accresciuti nell'unità del tutto, ancore s'inabissino* καὶ σχολιάζει τὸ *ὑπένερθε γένηται ὡς si hatta del ritoro dallo sfero allo stadio della dissoluzione degli elementi (Empedocle* 1963, 421). Ὁ O'Brien μεταφράζει *become be low, i.e. they are defeated by Love* καὶ συζητεῖ τὶς ἀπόψεις τῶν Diels, Mullach, Bignone καὶ ἄλλων. Κυρίως τὴν ἀντίθετη στὴ δική του ἄποψη τοῦ Bignone (*Empedocle* 552): *He explains ὑπένερθε γένηται of the defeat of the elements by Strife.* Ὁ O'Brien ὑποστηρίζει ὅτι *it is difficult to explain "defeat" as the defeat of the elements at the hands of Strife* καὶ συνεχίζει δείχνοντας ὅτι τὰ στοιχεῖα, ὅταν εἶναι χωριστά, «αὐξάνουν» καὶ ἔτσι πιθανώτατα «κρατοῦν». *The elements are mere likely defeated when they "perish into one another" and so are mingled by Love.*

109. Ὅ.π. 323-324.

110. Βλ. καὶ Günter Zuntz, *Persephone,* Oxford 1971, 232 ἑπ.

111. Τὸ *γένεσις* δὲν ὑπάρχει στὸν Ἡσίοδο (βλ. Van der Ben 201). Ἀπαντᾶ στὸν Παρμενίδη 8 21, 27. Προκειμένου γιὰ τὴ γένεση, ἀπὸ ἀνθρωπολογικὴ ἄποψη, ὁ Ἐμπεδοκλῆς χρησιμοποιεῖ καὶ τὰ ρήματα *φύεσθαι* (61), *ἐξανατέλλειν* (61, 62) καὶ γιὰ μέρη τῆς σωματικότητας τὸ ρ. *βλαστάνειν* (57). Τὸ σύνθετο *ἐκγίγνεσθαι* (ποὺ ἀπαντᾶ καὶ στὸν Ξενοφάνη B 33 καὶ στὸν Παρμενίδη 10, 3, μὲ ἀνθρωπολογικὴ στὸν πρῶτο καὶ κοσμολογικὴ στὸν δεύτερο σημασία) ὑπάρχει στὸ 59, 3 κι ἔχει τὴ σημασία τοῦ ξεπηδῶ/παράγομαι. Γιὰ τὴ συζήτηση ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο τοῦ ὑποκειμένου *ἄλλα* (μέλη/ἄνθρωποι ἢ ἄλλα δημιουργήματα) βλ. Bignone, *Empedocle* 574-6, O'Brien 235-6.

δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ καὶ τοῦτ' ἐστι τὸ 'Αναξαγόρου ἓν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ 'Εμπεδοκλέους τὸ μεῖγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου (*Μτφ.* Λ 2, 1069 b 19).

Ἡ παρουσία ἡ ἴδια τοῦ *γίγνεσθαι* στὰ ἀποσπάσματα τοῦ Κλαζομένιου εἶναι τόσο ἀσήμαντη ὅσο σημαντικὴ εἶναι ἀπὸ ἐννοιολογικὴ ἄποψη ἡ ἀπόρριψή του, πρᾶγμα ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὸν παρμενιδισμὸ[112] τοῦ 'Αναξαγόρα: ἕνα σκέλος τοῦ παρμενιδισμοῦ αὐτοῦ εἶναι ὅτι τίποτε δὲ γίνεται ἀπὸ τὸ τίποτε ἢ δὲν μπορεῖ νὰ φθαρῇ σὲ τίποτε (αὐτὴ ἡ ἰδέα ὑπάρχει καὶ στὸν 'Εμπεδοκλῆ) καὶ ἄλλο ἡ ἰδέα ὅτι ὅλα ἦταν (ἀντὶ τοῦ παρμενιδικοῦ εἶναι) μέσα σ' ὅλα.

Στὸ ἀπόσπασμα 17, *ἀληθινὴ σύνοψη ὅλης τῆς θεωρίας*[113], ὑπάρχει κατηγορηματικὰ διατυπωμένη ἡ ἀναξαγόρεια θέση: *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ "Ελληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖες τό τε γίνεσθαι συμμίγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.* Ὁ 'Αναξαγόρας ἀντιμετωπίζει καὶ τὴν ὀνομασία τῆς ἔννοιας· ἐπιτίθεται στὸ νομίζειν ὄχι μόνο ὡς ἐκφραστικὸ τῆς δόξας, ἀλλὰ ὡς δηλωτικό, ὅπως λέει ὁ Lanza μεταφέροντας τὴ σκέψη τοῦ Calogero, ποὺ παραλληλίζει τὸ 17 μὲ τὸ ἐμπεδοκλικὸ 8, 4, τῆς *intrinseca unita di essere e di essere pensato, caratteristica di tutto il pensiero arcaico*[114]. Ὁ 'Αναξαγόρας ἀντικαθιστᾶ ρητὰ —*σαφῶς* παραδίδει ὁ Σιμπλίκιος (*Φυσ.* 163, 18)[115]— *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν* τὸ *γίγνεσθαι* καὶ τὸ ἀντίθετό του *ἀπόλλυσθαι* μὲ τὰ ὀνόματα *συμμίγεσθαι / διακρίνεσθαι* καὶ ὑποστηρίζει τὴν ὀρθὴ ἰδέα τῆς δημιουργίας ὡς μίξης καὶ διαφοροποίησης[116] ποὺ συντελεῖται πάνω στὸ εἶναι τῶν πραγμάτων. Ἔτσι στὴ διατύπωση τῆς θεωρίας τὴ διπολία *γίνεται/ ἀπόλλυται* ἀρνεῖται (*οὐδὲν χρῆμα, ἀλλὰ*) τὸ *εἶναι* (*ἀπὸ ἐόντων χρημάτων*) καὶ ἀντικαθιστᾶ τὸ ζεῦγος τῶν ἀντιθέτων *συμμίγεσθαι/διακρίνεσθαι.*

Ἡ ἀρχὴ ὅτι *οὐδὲ γίνεται οὐδὲ φθείρεταί τι τῶν ὁμοιομερῶν, ἀλλ' ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶ*[117] προτάσσεται ὡς σχόλιο στὰ λεγόμενα τοῦ 'Αναξαγόρα (Β 5) γιὰ τὸ μῖγμα καὶ τὰ ὁμοιομερῆ[118]. Ὁ ὅρος *γίνεσθαι* ὑπάρχει στὸ ἀπόσπασμα 6

112. Γιὰ τὴ βιβλιογραφία ὡς πρὸς τὴ σχέση μὲ τὸν Παρμενίδη βλ. D. Lanza, *Anassagorea,* 239, σχόλια στὸ Β 17 (Schaubach, Kinkel, Jaeger κ.ἄ.).

113. Πρβλ. J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène,* Belles Lettres 1948, 371. Lanza, *Anassagora 239: Il brano e stato assunto da parecchi critici moderni come punto di partenza per l'interpretazione di A., da Zeller 1208 A Calogero Log. An. 449.*

114. Lanza 239, ὅπου καὶ ἄλλη σχετικὴ βιβλιογραφία.

115. Πρβλ. Α 52 ('Αριστ. *Φυσ.* Α 4, 187 a 30).

116. Βλ. Zafiropulo 362-3, 371, 374.

117. Σιμπλίκιος 156, 9.

118. Πρβλ. 'Αριστ. *Μτφ.* Α 3, 984 a 11, ἐπίσης 59 a 49, *Φυσ.* Α 4, 187 a 26. Ὁ Σιμπλίκιος (*Φυσ.* 27, 2) παρατηρεῖ γιὰ τὴ διδασκαλία τοῦ 'Αναξαγόρα: *πάντα γὰρ τὰ ὁμοιο-*

(5), ὅπου ὁ φιλόσοφος ἀρνεῖται τὴ χωριστὴ ὕπαρξη γιὰ τὸ ἐλάχιστο: *ὅτε τουλάχιστον μὴ ἐστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωσπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ*. Στὸ ἀπόσπασμα, ποὺ δὲν νοεῖται δίχως τὸ *ἐφ' ἑαυτοῦ* —ὅπως ἄλλωστε καὶ στὸ 10 τοῦ Ἀναξαγόρα τὸ *γίγνεσθαι* δὲν νοεῖται δίχως τὴν πρόθεση *ἐκ*—τὸ *εἶναι* ἔχει παρεμφερῆ μὲ τὸ *γίγνεσθαι* σημασία: γίνομαι σημαίνει ἐδῶ εἶμαι γιὰ μένα, ὑπάρχω χωριστά· ὁ ὅρος φανερώνει τὴν ἰδέα τῆς ἀπομόνωσης (ὡς χωρισμοῦ) τὴν πράξη τῆς ὁποίας δηλώνει τὸ *χωρισθῆναι*, ποὺ ἀπαντᾶ στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα. Ἡ ἔκφραση *ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι* ἀποδίδει τὴν κατάσταση αὐτοῦ ποὺ ἔρχεται στὸ εἶναι ἀπὸ μόνο του.

Στὸ ἀπόσπασμα 10 τὸ ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἀναίρεση τῆς γέννησης τῶν κοσμικῶν ὄντων (ἰδέα ποὺ ἀντικαθιστᾶ ἡ διάκρισή τους) ἀντλεῖται ἀπὸ τὴ φυσιολογία[119] καὶ ἀφορᾶ τὴ μίξη καὶ τὴ διάκριση μέσα στὴν ἴδια *γονή*. Κατὰ τὸ σχολιαστὴ ὁ Ἀναξαγόρας *παλαιὸν εὑρὼν δόγμα* ἀναιρεῖ τὴ γέννηση ὡς δημιουργία ἀπὸ τὸ μὴ ὄν: *ὅτι οὐδὲν ἐκ μηδαμῆ*, ἀπὸ κάτι ποὺ δὲν εἶναι τὸ δημιουργούμενο, δίνοντας τὴ θέση της στὴν ἔννοια τῆς διάκρισης *(διακρίνεσθαι)*. Ὁ λόγος εἶναι ἐρωτηματικός: *πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός;*

Στὰ ἀποσπάσματα 15, 16, 18 τέλος, ὅπου πρόκειται γιὰ τὴν κοσμογονικὴ διαδικασία[120], τὴν ἔλξη τοῦ ὁμοίου ἀπὸ τὸ ὅμοιο καὶ τὴ διαμόρφωση τῶν κοσμικῶν ὄντων, δὲν ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *γίγνεσθαι*.

5. Λεύκιππος, Φιλόλαος.

Ὁ Λεύκιππος θεωρεῖ ἀδιάλειπτο τὸ γίγνεσθαι στὰ ὄντα, ὡς γένεση καὶ μεταβολὴ —σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Συμπλικίου[121]— καὶ τοῦτο ἀντίθετα ἀπὸ τοὺς Παρμενίδη καὶ Ξενοφάνη.

Στὴ μοναδικὴ φράση ποὺ σώζεται (Ἀέτ. 1 25, 4, D.-K. B 2)[122] *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, ἡ ἔννοια τοῦ *γίγνεσθαι* ἀπαντᾶ μὲ τὴ σημασία τοῦ προκύπτω, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἰδέα

μερῆ, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ χρυσόν, ἀγένητα μὲν εἶναι καὶ ἄφθαρτα, φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον... ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅτι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅτι δὲ γῆ, γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων ἀλλ' ἐνυπαρχόντων πρότερον. τῆς δὲ κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν ὁ Ἀναξαγόρας, ὑφ' οὗ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν.

119. Πρβλ. Lanza 219.

120. Βλ. ὅ.π. 236, 238, 18. Στὶς μαρτυρίες γιὰ τὴ σκέψη τοῦ Ἀναξαγόρα ὑπάρχει ἐκπροσώπηση τοῦ *γίγνεσθαι* π.χ. 59 A 1, 9 στ. 4, 59 A 41, 64.

121. *Φυσ.* 28, 4, D.-K. 67 A 8. Πρβλ. 67 A 10.

122. Στὴ δοξογραφία ὑπάρχει ποικίλη ἀναφορὰ στὴν ἔννοια τοῦ *γίγνεσθαι* ὡς γενετικῆς διαδικασίας, 67 A 1, 7, 9, 14, 15, 24.

τῆς αἰτιότητας, μιὰ φορὰ στὴν ἀρνητικὴ ἐπιρρηματικὴ συμπλοκή: *οὐδὲν μάτην γίγνεσθαι*· νοεῖται ἔτσι ἡ θετικὴ του συμπλοκὴ μὲ τοὺς ὅρους: *λόγος* / *ἀνάγκη* σὲ διπλῆ προθετικὴ ἐκφορά: *γίγνεσθαι ἐκ/γίγνεσθαι ὑπό*.

Στὸν Φιλόλαο ἔχομε δυὸ παρουσίες τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ ἀπόσπασμα 6 (6 καὶ 11). Ὁ ὅρος ἐδῶ ἔχει: α) τὴ σημασία τοῦ γίνομαι κάτι καὶ ἡ ἀναφορά του εἶναι γνωστικὴ (*γιγνωσκόμενον γενέσθαι*)· β) τὴ σημασία τοῦ πραγματοποιοῦμαι (*ἅδε τρόπῳ ἐγένετο*). Στὸ ἴδιο ἀπόσπασμα (στ. 11) ἀπαντᾶ καὶ ὁ σύνθετος ὅρος *ἐπιγίγνεσθαι*, ποὺ σημαίνει ἐπακολουθῶ[123]. Κοσμολογικὴ σημασία ἔχουν καὶ τὰ ρήματα: *ἁρμόττεσθαι, συνιστάναι, συναρμόττεσθαι, κοσμεῖσθαι*[124]. Ἡ παρουσία τοῦ *ἁρμόττεσθαι* διασφαλίζει γιὰ τὸν ὅρο *κόσμος*, ποὺ ἀπαντᾶ στὸ ἀπόσπασμα 1 δυὸ φορὲς μετὰ τὸν ὅρο *φύσις*, τὴ σημασία τῆς τάξης τοῦ κόσμου, ὅπως στὸν Ἡράκλειτο (30, 1) ἡ παρουσία τοῦ ὅρου *μέτρα* ἀποκαλύπτει τὸ νόημα τοῦ κόσμου ὡς τάξης τῶν κοσμικῶν πραγμάτων.

6. Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης.

Μὲ τὸ Διογένη τὸν Ἀπολλωνιάτη —τὸν ὁμόχρονο τοῦ Ἀναξαγόρα (64 A 1), τὸν ὁποῖο, ὅπως καὶ τὸν Λεύκιππο[125], ὁ Διογένης ἀκολουθεῖ (64 A 5)— καὶ τὴν τελολογικὴ θεωρία του γιὰ τὸν κόσμο, κλείνει ἡ ὀρθολογικὴ περίοδος τῆς ἑλληνικῆς δημιουργίας —ποὺ ἀρχίζει μὲ τὴν πυθαγορικὴ ἑρμηνεία τοῦ κόσμου μέσω τῶν ἀριθμῶν[126]— καὶ ἐπαναϋποστηρίζεται ἡ πρώτη προσωκρατική, εἰδικὰ ἡ ὀρθόδοξη ἰωνικὴ κοσμοαντίληψη γιὰ τὴν ἐνιαία γεννητικὴ ἀρχὴ τῶν ὄντων[127].

Καὶ στὴν κοσμοποίηση, ποὺ δέχεται ὁ Διογένης, τὸ *γίγνεσθαι*, ὡς φιλοσοφικὴ θέση, ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸ *μὴ εἶναι* καὶ ὡς πρὸς τὶς δυὸ φάσεις του, τῆς γέννησης τοῦ ὄντος καὶ τῆς κατάληξής του[128]. Στὴ δυναμικὴ μονιστικὴ κοσμοθεώρηση τοῦ Ἀπολλωνιάτη ἡ ἔννοια τοῦ *γίγνεσθαι* φωτίζεται μὲ ἀναφορὰ στὴν ἔννοια τοῦ *ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι* καὶ στὴν ἔννοια τοῦ *μεταπίπτειν πολλαχῶς*, ὅπως δηλώνεται στὸ ἀπόσπασμα 2, ὅπου

---

123. Πρβλ. Ἐμπεδοκλῆς 17, 30, Δημόκριτος 11, 8.

124. Ὁ ὅρος *ἀνάφυσις* (ξεφύτρωμα) ἀνήκει στὴ φυσιολογία καὶ ἀπαντᾶ στὸ ἀπόσπασμα 13. Τὸ ρ. *ἀναφύειν* δὲν ἀντιπροσωπεύεται στὰ ἀποσπάσματα ποὺ ἐξετάζομε· ἡ καταγραφή του στὸν Index τοῦ Diels στὴν πραγματικότητα θά 'πρεπε νὰ παραλειφθῆ, γιατὶ ὁ ὅρος ἀνήκει στὶς μαρτυρίες (Δημόκριτος, D.-K. 135, 23).

125. Πρβλ. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie* Belles Lettres 1956, 159.

126. Ὄχι βέβαια στὴν πλουραλιστικὴ του κοσμοθεώρηση.

127. *τὸν ἀέρα . . .γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων* (64 A 1). Πρβλ. Σιμπλίκιος 151, 20 64 A 4, καὶ 6. Βλ. καὶ Κ. Μιχαηλίδης, *Ἀρχαῖκοὶ φιλόσοφοι*, Λευκωσία 1971, 110, Angel Cappelletti, *Diogenes de Apolonia*, Universidad del Zulia 1974, 9-10, 47, 22 (ὅπου ἀναφορὰ στὸ ἀπ. 1 τοῦ Ἀναξιμάνδρου καὶ 30 τοῦ Ἡρακλείτου), 26, 31.

128. Πρβλ. 64 A 1, 5.

καὶ ἡ διπολία ἕνα/πολλά: (*εἰ*)... *μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῇ οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ [γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου]*[129] *οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰμὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖν.* Ἡ ἑνότητα νοεῖται ὡς μεταβολὴ ἀπὸ τὸ ἴδιο, ἀλλοίωση *(πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι)* καὶ ἐπιστροφὴ στὸ ἴδιο[130].

Ἀπὸ τὶς ἑπτὰ φορὲς ποὺ ἀπαντᾶ ὁ ὅρος στὸν Διογένη οἱ τρεῖς ἀνήκουν στὸ ἀπόσπασμα 2· ἐδῶ πρόκειται γιὰ τὴν κοσμολογικὴ σκέψη τοῦ Ἀπολλωνιάτη, ὅπως φανερώνεται καὶ μὲ τὴ συμπαρουσία τοῦ ὅρου *κόσμος*, ποὺ κι ἐδῶ σημαίνει τὴν τάξη τῶν κοσμικῶν πραγμάτων[131]. Τὸ *γίγνεσθαι* στὴν ἁπλῆ του ρηματικὴ ἐκφορά, σημαίνει προέρχομαι/γεννιέμαι (10). Ἀντίθετη στὴ γενετικὴ σημασία ἔχει στὸν Διογένη τὸ *ἀπολείπειν* (ἀπ. 7). Σὲ διαπλοκὲς ὁ ὅρος σημαίνει ὅ,τι οἱ προσδιορισμοί του, ὅπως: ὅ,τι καὶ τὸ *ἑτεροιοῦσθαι: ἀλλοῖα γίγνεσθαι* (12-13), β) ὅ,τι τὰ οὐσιαστικὰ *ὠφέλησις / βλάβη* (ἀποβαίνω, βγαίνω σὲ καλὸ/κακὸ (9). Στὰ ἀποσπάσματα 5 καὶ 6, ποὺ ἀποδίδουν μὲ τὴ σειρὰ σκέψεις κοσμολογίας καὶ φυσιολογίας, τὸ *γίγνεσθαι* συντάσσεται μὲ κατηγορήματα καὶ σημαίνει ὅ,τι τὸ νεοελληνικὸ γίνομαι κάτι: *ὅμοιον / αὐτὸ* (5, 18 καὶ 19: τίποτα ἀνάμεσα στὰ διαφοροποιημένα πράγματα δὲν μπορεῖ νὰ γίνη ἀκριβῶς ὅμοιο μὲ ἄλλο πρᾶγμα, δίχως νὰ γίνη προηγούμενα αὐτὸ τὸ ἴδιο πρᾶγμα), *λεπτότεραι* (γιὰ τὶς φλέβες, 6, 46), *λεπτόν, θερμόν, ἀφρῶδες* (γιὰ τὸ αἷμα 6, 50).

7. Δημόκριτος.

Στὸν Δημόκριτο, ποὺ χαρακτηρίζεται *φυσιολογώτατος* καὶ *τῶν ἱστορουμένων οὐδενὸς ἧττον πολυπράγμων*[132], ἔχομε ὑπερεπάρκεια στὴ νοηματικὴ ἀντιπροσώπευση τοῦ *γίγνεσθαι*[133]. Ὑπάρχει ἐδῶ ποικίλη σχέση τοῦ γίγνεσθαι στὰ ἐπίπεδα τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Στὴ δεύτερη μάλιστα περίπτωση περίσσεια εἶναι ἡ παρουσία τοῦ ὅρου μὲ ἠθικὸ περιεχόμενο. ἐνῶ ὑπάρχει καὶ πρώτη χρήση του σὲ εἰδικὴ περίπτωση (μοναδικὴ γιὰ τὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζομε), κριτικῆς τῆς τέχνης. Μιὰ σχηματικὴ ἐννοιολογικὴ

---

129. Diels σύμφωνα μὲ τὸν Schorn.

130. Πρβλ. Σιμπλίκιος *Φυσ.* 25*: ἐξ οὗ (τοῦ ἀέρος) πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. Καὶ 153, 17: θαυμαστὸν δὲ ὅτι, κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀίδιον ὅμως αὐτὸ φησι...*

131. Diels: Weltordnung. Πρβλ. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie* 194.

132. B 144.

133. Βλ. καὶ P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos,* Ἀνάτυπ. New York 1970, Wortregister zu den Fragmenten 37.

ἀπογραφὴ τοῦ γίγνεσθαι στὴ δημοκρίτεια σκέψη θὰ ἔδινε τὰ ἀκόλουθα:

Ἐπίπεδο τοῦ κόσμου[134]: γένεση τοῦ κόσμου σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχὴ τῆς προσέγγισης τοῦ ὅμοιου ἀπὸ τὸ ὅμοιο. Δημοκρίτειες φάσεις τῆς κοσμογένεσης: μὲ τὴν παρουσία ἀτόμων καὶ κενοῦ συμπεραίνεται ἡ κίνηση τῶν ἀτόμων, δίχως νὰ φαίνεται νὰ ζητοῦνται τὰ αἴτια· ἡ ἀναγκαστικὴ καὶ τυχαία σύγκρουση τῶν ἀτόμων καὶ ἡ συμπλοκή τους εἶναι τὸ γίγνεσθαι ὡς διαμόρφωση τοῦ κόσμου· ἀκολουθεῖ ἡ ἀντίστροφη διαδικασία ἀπογένεσης.

α) Γένεση στὴν ψυχὴ τῆς *εὐθυμίης* ἀπὸ τὴ συμμετρία. Γίγνεσθαι ἠθικό, ποὺ εἶναι κατόρθωμα τῆς ὑπευθυνότητας τοῦ ἀνθρώπου· ὅπου ἡ πράξη συμφωνεῖ μὲ τὸ δυνατὸ καὶ φυσικό.

β) Γένεση τοῦ πολιτισμοῦ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη.

γ) Γένεση τῆς τέχνης μὲ τὴ μίμηση τῶν ζώων, δηλαδὴ ἀπομίμηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου.

Ἐπίπεδο τοῦ ἀνθρώπου (Βιολογία, ἄλλες εἰδικὲς ἐπιστῆμες ἢ κλάδοι τῆς Φιλοσοφίας ἐκτὸς τῆς Ἠθικῆς): Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν περίπτωση τῆς μαρτυρίας A 135 (58), ποὺ ἀναφέρεται στὴ φυσιολογία τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὅπου ὑπάρχει ἕνα δημοκρίτειο *γίγνεσθαι* γιὰ τὴ γέννηση τῆς φρόνησης, στὴ φυσιολογία τοῦ ἀνθρώπου ἀνήκει καὶ τὸ ἀπόσπασμα 127, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* συντάσσεται μὲ δοτικὴ κι ἔχει τὴ σημασία τοῦ συμβαίνω. Στὴ φυσιολογία ἀλλὰ μὲ ἀπόκλιση στὴν ἠθικὴ ἀνθρωπολογία ἀνήκει τὸ ἀπόσπασμα 277, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* στὴ συνάφειά του μὲ τὸ κατηγόρημα *ὅς* προσεγγίζει νοηματικὰ τὸ *εἶναι: ἀνάγκη ὅς ἂν γένηται, τούτῳ χρῆσθαι: γίγνομαι ὅς* σημαίνει εἶμαι ἔχοντας τὰ γνωρίσματα ἀπὸ τὴ γέννησή μου, εἶμαι ὅπως γεννιέμαι. Στὸ 278, 5 τὸ *γίγνεσθαι* σημαίνει ἁπλᾶ ἔχω γεννηθῆ.

Στὸν ἄνθρωπο, καὶ εἰδικὰ στὴ μάθηση, ὄχι ἠθικὰ —ὅπως στὸ 169— ἀλλὰ μὲ βιολογικὴ σημασία, ἀναφέρεται τὸ ἀπόσπασμα 154: ὁ ἄνθρωπος συνδέεται μὲ τὰ ζῶα, μὲ τὴ μίμηση τῆς τέχνης τους ποὺ εἶναι καὶ ἡ μάθηση τῶν τεχνῶν ὑφαντικῆς, οἰκοδομίας, ᾠδικῆς. Τὸ *γίγνεσθαι*, ποὺ σημειώνει ἐδῶ μιὰ μετοχικὴ παρουσία *(μαθητάς... γεγονότας ἡμᾶς)*, συνδέεται μὲ οὐσιαστικὸ ὡς κατηγόρημα καὶ σημαίνει γίνομαι κάτι. Τὸ ἀπόσπασμα ἀνήκει στὴ βιολογία τοῦ Δημοκρίτου, σύμφωνα μὲ τὴ διαίρεση τῶν Federico Enriques καὶ Manlio Mazziotti[135], ἀνήκει ὅμως κιόλας στὴ Φιλοσοφία τοῦ Πολιτισμοῦ, ὅπως καὶ τὸ 144, ποὺ περιέχει μιὰ δημοκρίτεια κριτικὴ τῆς τέχνης. Στὸ ἀπόσπασμα 144, ὅπου προτάσσεται ἡ μαρτυρία τοῦ Φιλόδημου γιὰ τὸ σύνθετο πνεῦμα τοῦ Δημοκρίτου, τὸ *γίγνεσθαι* ἀφορᾶ τὴ γένεση τῆς μουσικῆς, τὴν πηγὴ ἢ τὴν αἰτία της: αὐτὴ γιὰ τὸν Δημόκριτο δὲν εἶναι

---

134. Ὄχι σὲ ἀπόσπασμα, ἀλλὰ σὲ μαρτυρία ἔχομε μιὰ μοναδικὴ κοσμολογικὴ παρουσία τοῦ *γίγνεσθαι:* στὸ A 99 a ὑπάρχει ἕνα *γίγνεσθαι* μὲ τὴ σημασία τοῦ γεννιέμαι.

135. *Le dottrine di Democrito d'Abdera,* Bologna 1948, 256.

ἡ ἀνάγκη ἀλλὰ ἡ πολυτέλεια: *μὴ... τ' ἀναγκαῖον, ἀλλ' ἐκ τοῦ περιεῦντος ἤδη γενέσθαι.*

Γέφυρα ἀνάμεσα στὴν ἀνθρωπολογία ὡς ἐποπτεία τῆς φυσιολογίας καὶ τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ στὴ φαινομενολογία τῆς ἠθικῆς ἀποτελεῖ τὸ ἀπόσπασμα 288, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* σημαίνει συμβαίνει νὰ ὑπάρχη: *οἶκος, βίος* καὶ *σκῆνος* συστοιχοῦνται μὲ τὴν ἔκφραση *νόσος γίνεται*· ἰσόμετρη ἡ βλάβη κι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὴ ὑπάρχει στὸ σῶμα, στὴν ἀτομικὴ ζωή, στὴν οἰκογένεια.

Τὸ γίγνεσθαι στὴν ἠθικὴ ἀνθρωπολογία: σὲ ἀποσπάσματα μὲ ἠθικὴ σημασία τὸ γίγνεσθαι ἀριθμεῖ στὸν Δημόκριτο πολλὲς καὶ ποικίλες παρουσίες. Ἀπὸ ἄποψη φιλοσοφικὴ εἶναι πυρηνικὴ ἐδῶ ἡ ἰδέα τῆς δραστικῆς, αὐτοσυνείδητης παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἠθικὴ ζωή. Τὸ ἀντιπροσωπευτικὸ ἀπόσπασμα εἶναι τὸ 191: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίη· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ.* Μὲ ἁπλῆ, ἀπρόθετη, ἐνεστωτικὴ παρουσία τοῦ *γίγνεσθαι* ἐκφράζεται τὸ σύνηθες στὸν κανόνα τῆς *εὐθυμίης*, ἡ ὁποία εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς μετριότητας τῆς ἀπόλαυσης καὶ τῆς συμμετρίας στὸν τρόπο ζωῆς· ἔτσι ὁ Δημόκριτος, ποὺ τὴν ψυχὴ[136] θεωρεῖ *οἰκητήριον δαίμονος* (171), ἀναθέτει στὸν ἄνθρωπο τὸ ἔργο τῆς εὐτυχίας του.

α) Μὲ τὴν πρόθεση *ἐκ* τὸ *γίγνεσθαι* δηλώνει προέλευση καὶ ἀπαντᾶ: στὸ ἀπόσπασμα 2 (*γίγνεσθαι ἐκ* / γεννιέμαι ἀπό), στὸ 178 (ὅπου ἐνοχοποιεῖται ἡ ἐπιπόλαιη ἀνατροφὴ ὡς γενετικὴ τῶν ἡδονῶν —*τίκτει τὰς ἡδονὰς*— ποὺ εἶναι πηγὴ τῆς διαφθορᾶς — *ἐξ ὧν /ἡδονῶν/ ἡ κακότης γίγνεται*), ἐνῶ στὸ 179 μὲ τὴν ἴδια πρόθεση *ἐκ* + γενικὴ καὶ τὸ ἐπίρρημα *μάλα* ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ ἀποδοθῇ ἡ ἐνέργεια τοῦ αὐξάνειν. Στὸ 194, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* συντάσσεται μὲ τὴν πρόθεση *ἀπὸ* καὶ ἀπαρέμφατο καὶ νοηματικὰ σχετίζεται μὲ τὸ 178, δηλώνεται ὡς πηγὴ τῆς μεγάλης ἀπόλαυσης ἡ θέαση τῶν καλῶν ἔργων. Μὲ τὴν πρόθεση *ἀπὸ* καὶ δοτικὴ ἀπαντᾶ τὸ *γίγνεσθαι* στὸ 157 καὶ σημαίνει πάλι προέρχομαι: ὁ λόγος ἐδῶ εἶναι γιὰ τὴν πολιτικὴ τέχνη καὶ τὴ σημασία τῆς ἀγωνιστικῆς συμπεριφορᾶς ὡς μέσων καὶ αἰτίας σπουδαίων ἔργων· τὴν προέλευση δηλώνει καὶ τὸ *γίγνεσθαι* τοῦ 172 (*γίγνεσθαι ἀπό τινος*), ὅπου ἡ ἔννοια ἄνθρωπος συνδέεται διαλεκτικὰ μὲ τὴν ἰδέα τῆς κοινότητας τῆς προέλευσης τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ καὶ τὴ σημασία τῆς γνώσης αὐτῆς τῆς κοινότητας γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ κακοῦ[137]. Προέρχομαι σημαίνει καὶ τὸ ἀπαρεμφατικὸ *γίγνεσθαι (ἀπὸ)* τοῦ

136. Γιὰ τὴ σχέση μὲ τὸν Ἡράκλειτο καὶ τὸ συσχετισμὸ μὲ τὸν Πλάτωνα βλ. Natorp, ὅ.π. 94.

137. Βέβαια στὴ δημοκρίτεια ἀνθρωπολογία δὲν λείπει ἡ ἀπαισιόδοξη θεώρηση· στὴ σκέψη γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ κακοῦ οἱ ἔννοιες τοῦ ἀντιθετικοῦ ζευγαριοῦ καλὸ -

ἀπ. 278, 10· μὲ τὸ οὐσιαστικὸ *ἐπαύρεσις* ποὺ τὸ συνοδεύει, ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴ νεοελληνικὴ ἔκφραση: βγαίνει κέρδος.

Στὸ ἀπόσπασμα 266 ἀπαντᾶ δυὸ φορὲς τὸ *γίγνεσθαι:* στὸ 4 μὲ κατηγόρημα + προθ. *(γίγνομαι αὐτὸς ἐφ' ἑτέροισι)* καὶ τὴ σημασία τοῦ δείχνομαι ὁ ἴδιος σὲ διαφορετικὲς περιστάσεις, καὶ στὸ 7 ὡς *γίγνομαι ὑπό τινα* μὲ τὴ σημασία τοῦ περιπίπτω στὴν ἐξουσία κάποιου. Τὸ ἴδιο τὸ ἀπόσπασμα εἶναι πολὺ δύσκολο[138] νὰ ἑρμηνευθῆ λόγω τοῦ κενοῦ ποὺ παρουσιάζει. Ὁ Mullach ἑρμηνεύει: *in praesenti rerum statu fieri non potest, quin magistratus etiam valde boni inique agant... aliis... parentillis ne pareat.* Ὁ Diels θέλει ἀντικείμενο τὸ *ἄρχοντας* καὶ καταλαβαίνει τὸ ἀπ. ὡς ἔκφραση τῆς ἰδέας ὅτι οἱ ἄρχοντες δὲν ταιριάζει νὰ περιπίπτουν σὲ ἄλλο ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους: *Kein Mittel gibt es nach der jetzt bestehenden Verfassungsform zu verhüten, daß sie den Beamten Unrecht tue, selbst wenn sie sehr tüchtig sind. Denn es ziemt sich nicht, daß der Beamte einem andern als sich selbst [verantwortlich sei oder daß der über andere geherrscht hat, übers Jahr?] selbst in die Gewalt anderer gerate.* Ἡ Freeman[139] δὲν βρίσκει ὅπως ὁ Diels κενό. Θεωρεῖ βασικὴ ἰδέα τοῦ ἀποσπάσματος ὅτι ἡ ἐξουσία διαφθείρει: *For it is likely for anyone else (any more) than for oneself, that he will show himself the same way in different circumstances.* Καὶ σὲ ὑποσημείωση: *Power may corrupt even the best. Diels took τοὺς ἄρχοντας as the object of ἀδικεῖν and translated: "There is no means of protecting the magistrates from hurt". He then could make nothing of the next sentence, and was obliged to assume a lacuna.*

Νομίζω ὅτι ἡ ἔκφραση *ὁ μηδὲ ἀδικέων* συνηγορεῖ γιὰ τὸ ὅτι ὑποκείμενο τοῦ ἀδικεῖν εἶναι τὸ τοὺς *ἄρχοντας*. Οἱ Mazzioti καὶ Enriques ἑρμηνεύουν: *...I migliori funzionari non siano oggeto di ingiustizie. I magistrato non derrebbe [essere responsabile] se non di fronte a sè stesso [e chi ha esercitato il potere] non dovreble, [dopo un anno], essere sottoposto ad altri.*

β) Μὲ κατηγόρημα ἐπίθετο καὶ ἐπίρρημα ἀπαντᾶ τὸ *γίγνεσθαι* στὸ ἀπόσπασμα 51, ὅπου σημαίνει γίνομαι κάτι, λειτουργικὰ ὅμως εἶναι συνώ-

---

κακὸ ἀντιδιαστέλλονται μεταξύ τους μὲ κριτήριο τὴν ἔννοια τῆς ἐπιδίωξης: αὐτὴ γιὰ τὸ καλὸ εἶναι δυσχερής, στὴν περίπτωση τοῦ κακοῦ ὑπάρχει ἀπρόσκλητη ἡ πραγματοποίηση· τὸ κακὸ ἔρχεται (*παραγίνεται*) μόνο του (Β 108). Γιὰ τὴ συγγένεια μὲ τὴν ἡρακλειτικὴ σκέψη ὡς πρὸς τὸ διαλεκτικὸ χαρακτῆρα τῆς σχέσης καλοῦ-κακοῦ, βλ. Θ. Παπαδόπουλος, *Δημόκριτος*, Στοχαστὴς 1974, 257.

138. Τὸ ἀπόσπασμα δὲν περιλαμβάνεται στὰ μελετήματα γιὰ τὴ δημοκρίτεια ἠθικὴ τοῦ H. Langerbeck, *Doxis Epirhysmie*, Weidmann (ἀνάτ. 1967). Ὁ Natorp τὸ ἀναφέρει στὸ συσχετισμὸ μὲ τὸν Πλάτωνα, κεφ. 8, 175. Πρβλ. 184.

139. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 115-116.

νυμο μὲ τὸ εἶναι (*ἰσχυρότερος πολλαχῇ γίνεται*). Στὸ ἀπόσπασμα 181 ὁ ἐνεστωτικὸς τύπος τοῦ *γίγνεσθαι* στὴν ὁριστικὴ βεβαιώνει τὴν ἰδέα τῆς ἐπίτευξης τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς εὐθύτητας μὲ μέσα τὴ σύνεση καὶ τὴ γνώση. Ἴδια εἶναι ἡ παρουσία τοῦ *γίγνεσθαι* στὸ 241, ὅπου τὸ ρῆμα συντάσσεται μὲ δοτικὴ τοῦ μέσου καὶ ἐπίθετο (ὁ λόγος γιὰ τὴν αὐτοοικείωση στὸν πόνο καὶ ἔτσι τὸ μετριασμό του)[140]. Στὸ 242 ἀπαντᾶ ὁ πληθυντικὸς ἐνεστωτικὸς τύπος *γίνονται* μὲ ἄμεση ἀναφορὰ στὴν ποιότητα τοῦ ὄντος ἀνθρώπου ὅπως καὶ στὸ 181, ἐδῶ ὅμως τὸ μέσο τῆς ἐπίτευξης τῆς ἀγαθότητας δηλώνεται ἐμφαντικὰ μὲ προθετικὴ σύνταξη καὶ ἀντιδιαστολή: *ἐξ ἀσκήσιος ἢ ἀπὸ φύσιος (πλέονες ἐξ...)*.

Στὸ ἀπόσπασμα 254 ὑπάρχει ὁ ἴδιος μὲ τὸ 242 τρόπος παρουσίας τοῦ *γίγνεσθαι: οἱ κακοὶ / ἀνακηδέες γίγνονται*. Κι ἐδῶ ὁ λόγος δομεῖται πάνω σὲ ἀντιθέσεις: *ἀνάξιοι ἐόντες / ἐς τὰς τιμὰς ἴωσι*, μὲ ἀποτελέσματα τά: *ἀνακηδέες γίγνεσθαι / ἀφροσύνης - θράσεος πίμπλασθαι*. Καὶ στὸ 279 ὁ ἐνεστωτικὸς τύπος τοῦ *γίγνεσθαι* στὴν ὁριστικὴ συναρτᾶται μὲ τὴν ποιότητα τοῦ ἀνθρώπου.

Στὸ ἀπόσπασμα 295 περιέχεται μιὰ σημαντικὴ ἰδέα γιὰ τὴν ὀντολογικὴ καὶ ἠθικὴ προτεραιότητα τοῦ ὁλοκληρωμένου σὲ σχέση μὲ τὸ ἀγίνωτο καὶ ἀβέβαιο (*ὁ γέρων νέος ἐγένετο, ὁ δὲ νέος ἄδηλον εἰ ἐς γῆρας ἀφίξεται· τὸ τέλειον οἷον ἀγαθὸν τοῦ μέλλοντος καὶ ἀδήλου κρέσσον*). Πρὶν ἀπὸ τὸν Καρτέσιο καὶ τὴν ὀντολογική του ἀπόδειξη γιὰ τὴν ὕπαρξη τοῦ Θεοῦ (τὴν ἰδέα τῆς ὑπαρκτικότητας τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν τελειότητα) στὸν Δημόκριτο καὶ στὸ δικό του ἀνθρώπινο ὂν ἡ τελειότητα καὶ ἡ ὕπαρξη συναρτῶνται μὲ τὸ ὁλοκληρωμένο ὄν.

Στὸ ἀπόσπασμα 224 ἔχομε τὸ μετοχικὸ τύπο *γινομένη* καὶ τὸ ἐπίθετο *ἰκέλη*, ποὺ μὲ τὴ σύζευξή του στὸ ρῆμα παίρνει ὅλο τὸ νοηματικὸ βάρος ὡς συνώνυμο τοῦ ὡσὰν (ὅμοια). Μετοχικὸς εἶναι ὁ τύπος τοῦ *γίγνεσθαι* καὶ στὸ 193, ὅπου ἐπιτάσσεται ἡ δραστικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἀδικίας, ἀφοῦ προτάχθηκε ἡ ἰδέα τῆς πρόληψης ἀπὸ αὐτήν. Ὁ μετοχικὸς τύπος ἀποδίδει τὴν ἰδέα τοῦ *γεγονότος* καὶ παθήματος (τῆς ἀδικίας ποὺ ἡ ἀνοχή της ἐξισώνεται μὲ τὴν ἀναισθησία). Καὶ ἐδῶ δηλαδὴ χρησιμοποιεῖται τὸ *γίγνεσθαι* γιὰ νὰ φανῇ καὶ μέσα ἀπὸ τὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς ἀρνητικῆς κατάστασης ἡ σημασία τῆς δράσης γιὰ τὴν ἐπανόρθωσή της. Καὶ στὸ 228, 1 ἔχομε με-

140. Στὸ *γίγνεσθαι* αὐτὸ τροπολογικὰ ἀντιστοιχεῖ τὸ *παρασκευάζουσι* τοῦ ἀποσπάσματος 240. Ἡ διαφορὰ εἶναι ἀνάμεσα στὴν ἰδέα τῆς κατάστασης, ποὺ ὑπηρετεῖ τὸ *γίγνεσθαι* μὲ τὴ συμπαρουσία τῶν ὅρων *συνήθεια, συνεχής*, καὶ τῆς ἐνέργειας ποὺ δηλώνεται στὸ 240 μὲ τοὺς ὅρους *παρασκευάζουσι/ἑκούσιοι*. Οὐσιολογικὴ ἐγγύτητα παρουσιάζει μὲ τὸ 240 τὸ ἀπόσπασμα 250, ὅπου μάλιστα ὁ ρηματικὸς τύπος, ποὺ στηρίζει τὴν πρόταση —τὸ *κατεργάζεσθαι*— νοηματικὰ ταυτίζεται μὲ τὸ *γίγνεσθαι* (παραγωγὴ τῶν μεγάλων ἔργων ἀπὸ τὴν ὁμόνοια).

τοχικὸ τύπο τοῦ *γίγνεσθαι:* ἐδῶ ἀπὸ τὰ συμφραζόμενα *παῖδες - ἀμαθεῖς* γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ τρόπος τοῦ *γίγνεσθαι* εἶναι ἡ ἀνάπτυξη (τὸ μεγάλωμα τῶν παιδιῶν). Στὸ ἀπόσπασμα 233 τὸ *γίγνεσθαι* συντάσσεται μὲ ἐπίθετο ἀλλὰ εἶναι στὸν τύπο τῆς εὐκτικῆς γιὰ νὰ δηλωθῆ τὸ ἐνδεχόμενο[141]. Τὴν ἔννοια τῆς ἀπότομης μεταβολῆς συνυπηρετοῦν τὰ *ὑπερβάλλειν τὸ μέτριον* ὡς προϋπόθεσή της καὶ καθιστᾶ ἐμφαντικὴ τὸ ζεῦγος τῆς ἀντίθεσης *ἐπιτερπέστατα - ἀτερπέστατα.* Κι ἐνῶ στὸ 233 τὸ ὑποκείμενο εἶναι στὸν ἑνικὸ καὶ εἶναι ἀνώνυμο, στὸν ὑποθετικὸ τρόπο σκέψης, στὸ 234, ὅπου δηλώνεται πάλι μετατροπὴ μὲ τὸν ἐνεστωτικὸ τύπο τοῦ *γίγνεσθαι,* τὸ ὑποκείμενο παραμένει ἀνώνυμο, ἀλλὰ στὸν πληθυντικό: καταγγέλλεται ἐδῶ ἡ μετατροπὴ τῆς ἠθικῆς τάξης ἀπὸ τοὺς πολλοὺς ἐμφαντικὰ μὲ τὴν παρουσία τῶν ὅρων *τἀναντία / προδότας.* Στὸ 233 τὸ *γίγνεσθαι* ἀναφέρεται στὴν ποιότητα τῆς πράξης καὶ στὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν ὀρθοπραξία λόγω ὑπερβολῆς[142]. Καὶ στὸ 234 ὁ λόγος ἀφορᾶ τὸ ὑποκείμενο ποὺ ἀποκλίνει τὸ ἴδιο —*τἀναντία αὐτοὶ πρήσσειν*— καὶ τὸ ἴδιο πληρώνει τὸ ἀντίτιμο τῆς ἀπόκλισης: ἐνῶ ὁ λόγος εἶναι ἐνεργητικὸς *προδόται γίνονται,* τὸ νόημα εἶναι παθητικό: *προδόται τῆς ὑγείης τῇσιν ἐπιθυμίῃσιν.* Κι ἐδῶ τὸ *γίγνεσθαι* συνδέεται μὲ τὴν ἰδέα τῆς ὑπευθυνότητας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ τόσο παλαιὰ (ὀρφική, πλατωνικὴ) καὶ τόσο σύγχρονη (ὑπαρξιακή, περσοναλιστικὴ) θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καὶ γνώρισμα τῆς δημοκρίτειας ἀνθρωπολογίας καὶ ἠθικῆς.

Στὸ ἀπόσπασμα 91 ἔχομε ἕνα *γίγνεσθαι* προστακτικὸ μὲ ἐπίθετο: *εὐλαβὴς γίνου καὶ ἐργάζου·* δεύτερο προστακτικὸ τύπο τοῦ *γίγνεσθαι* ἔχομε στὸ ἀπόσπασμα 169, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὴ γνώση-μάθηση καὶ τὴν καταδίκη τῆς πολυμάθειας (ἰδέα προσφιλὴς στὴν προσωκρατικὴ σκέψη)[143]. Τὸ *γίγνεσθαι* ἐδῶ σημαίνει καταλήγω νὰ εἶμαι. Ἡ ἔκφραση *γίγνεταί τι τινὶ βραχὺ ἢ δι' ὀλίγου* τοῦ ἀποσπάσματος 235, 4 μὲ ἰσοδύναμη τήν: εἶναι σὲ

---

141. Τὴ θετικὴ ἰδέα ὑπηρετοῦν τὰ κατηγορηματικὰ ἀποσπάσματα 71 καὶ 211, ὅπου τὸ ρόλο τοῦ *γίγνεσθαι* κρατοῦν τὰ ρήματα *τίκτειν* καὶ *ποιεῖν.* Γιὰ τὶς ἀναλύσεις βλ. π.χ. P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos,* 1893, ἀνατ. Hildesheim — New York 1970, 107.

142. Συνηθισμένος εἶναι ὁ ἐκφραστικὸς τρόπος τῆς ἀνάθεσης σὲ ἀφηρημένα οὐσιαστικά, ἢ τῆς ἐνοχοποίησης ἀφηρημένων οὐσιαστικῶν γιὰ ἕνα εἶδος γίγνεσθαι, δηλαδὴ τὸ νὰ καταδείχνη ὁ φιλόσοφος πράξεις καὶ τὶς συνέπειές τους ἐμφαντικώτερα ἀπ' ὅ,τι μὲ τὴν ἀναφορὰ σὲ προσωπικὰ ὑποκείμενα (π.χ. 182, 196, ὅπου καὶ τὸ συνώνυμο τοῦ *γίγνεσθαι, γεννᾶν: λήθη... θρασύτητα γεννᾷ*). Βλ. καὶ 218, ὅπου ἀπαντᾶ ὁ ὅρος *περιγίγνεσθαι* σὲ μετοχικὸ τύπο. Ὁ ὅρος αὐτὸς ἀπαντᾶ μόνο ἀκόμη μιὰ φορὰ στὴν περίοδο ποὺ ἐξετάζομε, στὸν Ἡράκλειτο (114), ὅπου εἶναι συνώνυμος μὲ τὰ *κρατεῖν, ἐξαρκεῖν.* Στὸν Δημόκριτο, ἀπὸ τὴ συμπλοκή του μὲ τὰ *πλοῦτος ἀπὸ κακῆς ἐργασίας,* γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ ὅρος σημαίνει ἀποκτῶ.

143. Βλ. Ἡράκλειτος 40, Δημόκριτος 64. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας* 55.

κάποιον κάτι βραχὺ χρόνο (ἔχει κάποιος κάτι γιὰ λίγο) ἐμφανίζει ἕνα *γίγνεσθαι* ποὺ φέρει τόσο τὴν ἔννοια τῆς συνηθισμένης κατάστασης, ὅσο καὶ τὴν ἔννοια τῆς συνήθους κατοχῆς. Στὸ 235, 7 καὶ 10 ἀπαντοῦν καὶ ὁ ὅρος *πάρεστι: ἀεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι* καὶ ὁ ὅρος *ἐστι: οὐδὲν χρηστὸν ἐστι* ποὺ ἐνισχύουν τὴν ἰδέα τοῦ πῶς συμβαίνει νὰ εἶναι, νὰ ἔχουν τὰ πράγματα ἀπὸ τὴν ἐπιθυμητικὴ κατάσταση τῆς ψυχῆς. Στὸ 235, 7 τὸ συμβαῖνον ἀφορᾶ στὴν πραγματοποίηση τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ στὴ συνέπεια ἀπ' αὐτήν, δηλαδὴ στὴ βραχύτητα τῆς διάρκειας τῆς ἀπόλαυσης ποὺ συνεπάγεται ἐπάνοδο νέων ἐπιθυμιῶν. Τὸ ἐπισυμβαῖνον ἀποδίδει ἡ μετοχὴ *γενομένων* στὸ ἀπόσπασμα 193. Τὸ *γίγνεσθαι* αὐτὸ εἶναι ἡ ἀδικία, ὡς πρὸς τὴν ὁποία, κι ἐφόσον δὲν ἔχει κατορθωθῆ πρόληψη, ὁ Δημόκριτος ἐπιτάσσει τὴν πράξη τῆς δραστήριας ἀντιμετώπισης, ἀφοῦ φανερὰ χαρακτηρίζει τὴ μὴ ἀντιμετώπιση ὡς ἀναλγησία. Καὶ στὸ 232, ὅπου ἀπαντᾶ ὁ μετοχικὸς τύπος *γινόμενα* μὲ ἐπίρρημα (τὰ *σπανιώτατα γινόμενα*) τὸ *γίγνεσθαι* ἀποδίδει τὸ ἐπισυμβαῖνον (αὐτὸ ποὺ πραγματοποιεῖται καὶ τὶς συνέπειές του).

Μὲ κατηγόρημα οὐσιαστικό, ποὺ ὁρίζει καὶ τὸ εἶδος τῆς ἠθικῆς ἐνέργειας, ἀπαντᾶ τὸ *γίγνεσθαι* στὸ ἀπόσπασμα 76, ὅπου ἡ ἐνεργητικὴ σύνταξη βεβαιώνει τὴ σημασία τῆς ἰδέας τῆς πράξης καὶ ἡ ἀπουσία προσωπικοῦ ὑποκείμενου τὴν καθολικότητά της: *γίνεται διδάσκαλος* / εἶναι διδάσκαλος, διδάσκει[144] (τοὺς μωροὺς ἡ δυστυχία). Μεταξὺ 76 καὶ 54 ἔχομε τὶς ἀκόλουθες ἀντιστοιχίες: *νηπίοισι/οὐ λόγος — ἀξύνετοι/ξυμφορὴ/δυστυχέοντες — γίνεται διδάσκαλος / σωφρονέουσι*. Στὸ ἀπόσπασμα 159, ὅπου, καθὼς μαρτυρεῖ ὁ Πλούταρχος, σύμφωνα καὶ μὲ τὴν παλαιὰ γιὰ τὴν ψυχὴ καὶ τὰ πάθη ἄποψη *καὶ Δημόκριτος μὲν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἀναφέρων [τὴν αἰτίαν] τῆς κακοδαιμο[νίας] φησίν*, τὸ νοηματικὸ βάρος κρατᾶ τὸ οὐσιαστικὸ *δικαστής: αὐτὸς γένοιτο τοῦ ἐγκλήματος δικαστής*[145].

Ἀπὸ φιλοσοφικὴ ἄποψη σημαντικὰ εἶναι τὰ ἀποσπάσματα 51 καὶ 76, γιατὶ περιέχουν δυὸ λόγους τοῦ *γίγνεσθαι* γιὰ τὴν ἀξία τοῦ λόγου ὡς πειθοῦς καὶ τὴν ἀπαξία τῆς ὕλης (*χρυσοῦ*) καὶ τῆς ἀνοησίας (*νηπίοισιν*).

Τέλος, ἔναρθρη ἀπαρεμφατικὴ παρουσία σημειώνει τὸ *γίγνεσθαι* στὸ 255, ὅπου ἰσοστοιχεῖ μὲ τὸ *εἶναι*, συντάσσεται μὲ οὐσιαστικὸ καὶ δηλώνει τὴν πράξη τῆς ἀδελφοποίησης, τὴν ὁποία συνοικοδομοῦν τά: *ἑταίρους γίγνεσθαι, τὸ οἰκτίρειν ἔνεστι, μὴ ἐρήμους εἶναι, ἀμύνειν ἀλλήλοις, τοὺς πολίτας ὁμονόους εἶναι*[146].

---

144. Παρόμοια συμπλοκὴ —ἀφηρημένου οὐσιαστικοῦ μὲ τὸ ρῆμα *διδάσκω* — ἔχομε στὸ 246: *ξενιτείη βίου αὐτάρκειαν διδάσκει*.

145. Τὸ ἀπόσπασμα 209 *αὐταρκείη τροφῆς σμικρὴ νὺξ (;) οὐδέποτε γίνεται*, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* ἐκφράζει τὸ (οὐδέποτε) συμβαῖνον εἶναι ἀσαφές.

146. Πρβλ. Natorp, *Die Ethika des Demokritos* 87.

Ὅπως στὴ σύνταξη μὲ ἐπίθετο καὶ οὐσιαστικό, ὅπου τὸ *γίγνεσθαι* δηλώνει μιὰ καινούργια φάση στὴν ἐνεργητικὴ διαδικασία τῆς ζωῆς, τὸ *γίγνεσθαι* μὲ ἀπαρέμφατο ἐκφράζει τὴν πράξη ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς ἄλλης ἐνέργειας (253 4: *εἰ ἀμελέοι τις τῶν δημοσίων/κακῶς ἀκούειν γίγνεται*).

8. Ἀρχύτας.

Στὸν Ἀρχύτα ἔχομε ἑπτὰ συνολικὲς παρουσίες τοῦ *γίγνεσθαι*. Σὲ κοσμολογικὴ μαρτυρία ποὺ περιέχει φράση τοῦ Ἀρχύτα ἀπαντᾶ μετοχικὸς τύπος τοῦ *γίγνεσθαι* (μὲ *ἐν* + δοτ.), ποὺ δηλώνει τὴν εὕρεση σ' ἕνα τόπο· σὲ τρία ἀποσπάσματα ἀπαντᾶ ἕξη φορὲς τὸ *γίγνεσθαι* μὲ τὶς σημασίες: στὸ 1, 11 καὶ 1, 12 τοῦ συμβαίνω, «λαμβάνω χώραν», στὸ 1, 56 τοῦ γίνομαι κάτι: *φανερὸν γέγονεν* (τὰ τρία ἀποσπάσματα ἀναφέρονται στὸν *φόφον* καὶ στὴν *τῆς φωνῆς κίνησιν*), στὸ 2, 14 τοῦ εἶναι (*γίνεται μεῖζον*), στὸ γνωσιολογικὸ χωρίο τοῦ 3, 2 μὲ τὴ σημασία πάλι τοῦ γίνομαι κάτι· ἐδῶ ἀκριβῶς τοῦ φθάνω στὴ γνώση, καὶ τέλος στὸ ἠθικοῦ περιεχομένου 3, 8 μὲ τὴ σημασία τοῦ ρυθμίζομαι.

Γ. Οἱ τύχες τοῦ γίγνεσθαι.

Παραλλαγές, χρήσεις, ὑπερφαλάγγιση.

Γιὰ τὸ κοσμικὸ ὂν στοὺς παλαιοὺς ἔχομε τὴ μαρτυρία-χαρακτηρισμὸ τοῦ Ἀριστοτέλη (*Περὶ οὐρανοῦ* A 10, 279 b 12): *γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀίδιον, οἱ δὲ φθαρτόν, οἱ δὲ ἐναλλάξ.*

Ὁ P.- M. Schuhl[147] ἑρμηνεύει τὶς ἀπαρχὲς τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ὡς ἀμφιταλαντευόμενη σύγκρουση ἀνάμεσα στὸ ἕνα καὶ τὰ πολλά, ζευγάρι ποὺ κάθε στιγμὴ λειτουργεῖ ὡς μίτος τῆς Ἀριάδνης. Ὅμως αὐτὸ τὸ ζεῦγος εἶναι τὸ περιεχόμενο μιᾶς κοσμοθεώρησης εὐθυσμένης στὴ διπολία Εἶναι - Γίγνεσθαι· τὸ ἴδιο καὶ τὰ ζεύγη τῶν ἀντιθέσεων φαίνεσθαι - ἀφανισμός, κίνηση - ἀκινησία. Ὅπως παρατηρήθηκε: *La certitude chez ces penseurs de l'identité profonde de toutes choses à travers l'apparaître-disparaître va sans doute à l'encontre de ce que pense la foule; c'est une thèse au sens d'Aristote, c'est-à dire une opinion de philosophe contraire à l'opinion courante. Mais cette thèse n' oppose pas les écoles, car elle leur est commune, banalité de sagesse que seule une pensée révolutionnaire s' avise de contester et la sagesse n'est pas une pensée révolutionnaire. Mobilisme et immobilisme, l'alternative présuppose le couple d'opposés être-devenir*[148].

Τὸ Ἄπειρο τοῦ Ἀναξιμάνδρου εἶναι ἕνα «περιέχον» δυνάμει κάθε

147. *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris 1949.
148. Sauvage, *Parménide* 38.

πράγματος κι αὐτὸ μέσω τοῦ ὁποίου κάθε πρᾶγμα ἔχει πρόβαση στὸ Εἶναι καὶ τὸ Γίγνεσθαι μὲ διάκριση καὶ σχηματισμὸ τῶν ἀντιθέτων[149].

Στὸν Ξενοφάνη, ὅπως στὴν ἰωνικὴ φυσιοκρατικὴ φιλοσοφία, ὑπάρχει μιὰ αὐθύπαρκτη γενετικὴ ἀρχή, ἀκατάστρεπτη, ἐνῶ ὅσα προέρχονται ἀπ' αὐτὴν ὑπόκεινται σὲ κίνηση. *Πᾶσι τοῖς κόσμοις γίνεσθαι μεταβολήν,* μαρτυρεῖ γιὰ τὸ ξενοφάνειο κοσμοείδωλο ὁ Ἱππόλυτος. Κύκλο τοῦ γίνεσθαι τῶν κοσμικῶν ὄντων δέχονταν οἱ Ὀρφικοὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι[150].

Στὸν Ξενοφάνη σὲ διάκριση ἀπὸ τὸ γίγνεσθαι τῆς κοσμοαντίληψης ὑπάρχει ἡ διάσταση τοῦ ἀγέννητου θείου. Στὸν Ἡράκλειτο τὸ γίγνεσθαι σημαίνει τὸ εἶναι τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ ἴδιος ὅρος εἶναι καὶ τὸ σημαινόμενο ἄλλων ποὺ διασώζουν τὴ σκέψη στὴν ἀϊδιότητα τῆς κίνησης, τῆς ἐσαεὶ συμπαντικῆς αὐτοδιαδοχῆς. Μὲ τὸν Παρμενίδη ὁ ὅρος *γίγνεσθαι* ἀποχωρίζεται ἀπὸ τὸ πραγματικὸ καὶ καταχωρίζεται στὰ ὀνόματα: γένεση καὶ φθορὰ ἀποκλείονται ἀπὸ τὸ ὄν, ἐνῶ ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο ἀποκλείεται τὸ εἶναι. Στὸν Ἐμπεδοκλῆ δὲν ὑπάρχει γένεση καὶ φθορὰ ἀλλὰ μίξη καὶ ἀλλαγὴ τῶν πάντων. Ριζώματα καὶ δυνάμεις εἶναι ἀρχὲς ποὺ συνυφαίνουν τὸ εἶναι τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου: *ἀρχὴ καὶ τέλος τοῦ κύκλου ἐντείνονται σὲ μιὰ πολικότητα, ποὺ συνάπτει τὴ γένεση καὶ τὸ θάνατο σὲ μιὰν ἑνότητα καὶ ὑπερβαίνει τὸ παράδοξο τοῦ γίγνεσθαι καὶ τοῦ εἶναι. Ὁ κύκλος τοῦτος εἶναι ἡ τραγικὴ μοῖρα τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου Εἶναι, ποὺ ξετυλίγεται σὰν τὸ δρᾶμα μιᾶς διαταρασσόμενης τάξεως, ποὺ διαρκῶς τείνει ν' ἀποκατασταθῇ*[151].

Τὴ σύνθεση ἄπειρου-πεπερασμένου πραγματοποιοῦν οἱ πυθαγορικοὶ ἀριθμοὶ ἁρμόζοντας τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα (*θεῖα, δαιμόνια, ἀνθρωπικὰ* / τέχνη, μουσική, ἰατρική) ἔχουν τοὺς ἀριθμοὺς καὶ μ' αὐτοὺς γνωρίζονται (Φιλόλαος).

Στὴν ἀναξαγόρεια ἄρνηση τῆς γένεσης ἀπὸ τὸ μὴ ὄν καὶ τῆς φθορᾶς στὸ μὴ ὂν ἀναβιώνει ἡ παρμενιδικὴ ὀντολογία. Τέλος, μὲ τὴν ἀναγωγὴ τῆς ποιότητας στὴν ποσότητα κερδίζει πάλι ἡ ἰδέα τῆς ἀδιάκοπης κίνησης, δίχως νὰ αἰτιολογῆται ἡ ἀρχή της. Τὸ γίγνεσθαι στὴ δημοκρίτεια μηχανοκρατικὴ ἑρμηνεία[152] τῶν φαινομένων εἶναι συνδυασμὸς τῶν ἀτόμων ἀνά-

149. Πρβλ. Pierre Somville, *Parménide d'Elée, son temps et le nôtre,* Vrin 1976, 15. Γιὰ τὸ ἀναξιμάνδρειο Ἄπειρο βλ. καὶ τὸ ἄρθρο μου *Τὸ Ἄπειρο τοῦ Ἀναξιμάνδρου* «Παρνασσὸς» 19 (1977), 396-406 (Ἀνακοίνωση στὴν Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία 11.6.1974). Ἐπίσης βλ. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers,* London 1979, 28 ἑπ.

150. Βλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας* 99.

151. Μιχαηλίδης, *Ἀρχαϊκοὶ Φιλόσοφοι* 106.

152. Βλ. καὶ Κ. Γεωργούλη, *Ἀπόψεις ἀπὸ τὴ Φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς μας,* 1956. Ὁ Γεωργούλης ἐξετάζει τὸ ἄρθρο *Ὁ Δημόκριτος καὶ ἡ σοβιετικὴ ἐπιστήμη* (93 ἑπ.) τοῦ σοβιετικοῦ συγγραφέα U. E. Timochenko γιὰ τὸν ὑλισμὸ τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ δημο-

λογα μὲ τὸ σχῆμα (*ρυθμός*), τὴ θέση (*τροπή*), τὴν τάξη (*διαθιγή*)[153] καὶ τὸ μέγεθος. Ἡ *γένεσις* εἶναι καὶ πάλι *ἀλλοίωσις*, ὅμως μαρτυρεῖται γιὰ τὴ δημοκρίτεια διδασκαλία: *λέγει δὲ τὴν γένεσιν καὶ τὴν ἐναντίαν αὐτῇ διάκρισιν οὐ μόνον περὶ ζῴων, ἀλλὰ καὶ περὶ φυτῶν καὶ περὶ κόσμων καὶ συλλήβδην περὶ τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ἁπάντων, εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις* (65 A 37). Ἡ δημοκρίτεια σκέψη εἶναι ἰδιαίτερα σημαντική, γιατὶ ὄχι μόνο ἀποτελεῖ δεῖγμα ἀφειδίας στὴ συγκομιδὴ τοῦ *γίγνεσθαι* γενικά, ἀλλὰ καὶ γιατὶ εἰδικὰ σ᾽ αὐτὴν ἐμφανίζεται μεγάλη διακίνηση τοῦ ὅρου μὲ συμφραζόμενα ποὺ ἔχουν ἠθικὸ περιεχόμενο. Ἐξ ἄλλου ἐδῶ ἀπαντᾶ χρήση τοῦ *γίγνεσθαι* σὲ κριτικὴ τῆς τέχνης.

Δ. Ἡ φάση τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ.

Ἡ προβληματικὴ τοῦ Εἶναι, ὡς ὅρου τῆς ὀντολογίας, δὲν ἀπαντᾶ πρὶν ἀπὸ τὸν Παρμενίδη καὶ ἀπὸ τότε εἶναι δυνατὸ νὰ τεθῇ μέσα ἀπὸ μιὰ τριμερὴ θεματική: γιὰ τὸ εἶναι ὅτι εἶναι, γιὰ τὸ εἶναι ὅτι δὲν εἶναι, γιὰ τὸ εἶναι ὅτι εἶναι καὶ δὲν εἶναι. Ἡ προβληματικὴ ἀντίθετα τοῦ γίγνεσθαι ἔχει ἱστορικὴ προτεραιότητα, ἀφοῦ ὁ ὅρος ἀπαντᾶ ἤδη στὴν κοσμολογία τοῦ Ἀναξιμάνδρου. Μιὰ τριμερὴς διαίρεση θὰ ἦταν κι ἐδῶ δυνατή, γιατὶ ἡ θεματικὴ ἀπὸ τὴν αὐγὴ τῆς Φιλοσοφίας ὅσο ὑπάρχει Φιλοσοφία[153a] ἡ σχετικὴ μὲ τὴν κοσμογνωσία εἶναι:

Τὸ γίγνεσθαι ὡς πραγματικότητα τοῦ κόσμου, ὁ κόσμος, ὅπως εἶναι ὡς ἀδιάκοπη ἀλλαγὴ καὶ κίνηση (κίνηση ἁπλῆ ἢ ἀρχὴ τῆς κίνησης καὶ παράγωγη κίνηση).

Ὁ κόσμος ὅπως τὸν νομίζουν οἱ πολλοί.

Ὁ κόσμος ὅπως πρέπει νὰ ἐννοηθῇ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο.

Ὁ κόσμος ὡς γίγνεσθαι.

Ἡ προσωκρατικὴ κοσμογνωσία δὲν εἶναι ὅ,τι ἡ ἡσιόδεια, δηλαδὴ κοσμογονία (κατὰ χρονικὴ ἀκολουθία ἱστόρηση τῶν φυσικῶν πραγμάτων)[154], ἀλλὰ κοσμολογία· εἶναι *ἐπίσκεψις τῶν ὄντων* (Ἀριστ. *Μτφ.* A 983 b 2), αἰτιολόγησή τους.

σιεύθηκε σὲ γαλλικὴ μετάφραση ἀπὸ τὰ ρωσικὰ τὸ 1955 στὸ τεῦχος 62 τοῦ περιοδικοῦ "La Pensée".

153. Βλ. καὶ Vittorio Enzo Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco,* Firenze 1953, 66.

153α. Πρβλ. Karl Schechta, *Le Cas Nietzsche,* μτφρ. Andrè Coeuroy, Gallimard 1960, 26.

154. Πρβλ. π.χ. Reinhardt, *Parmenides* 201-202.

Ὁ φιλόσοφος ἀποφαίνεται γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ κόσμου ὡς γινόμενου ὄντος καὶ μάλιστα ὡς γινόμενου ἀπὸ κάτι, καὶ σ' αὐτὴ τὴ θεώρηση ἡ ρητὴ ἄρνηση τοῦ μὴ ὄντος ἀφορᾶ καὶ τὴ γενετικὴ πηγὴ καὶ τὴν κατάληξη τῆς γενετικῆς διαδικασίας: *οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι*[155]. Ὁ φιλόσοφος ἐδῶ οἰακίζει τὸν κόσμο μὲ τὴ λογική του, τὸν σημαίνει, δηλαδὴ κοσμοποιεῖ τὸν κόσμο. Αὐτὸς ὁ ἐξορκισμὸς τοῦ ἄγνωστου εἶναι γνώρισμα τῆς ἑλληνικῆς σκέψης. *Tout phénomène apparemment explicable, quel que soit le statut ontologique et épistemologique qui lui serve de chiffre, doit être dégagé à la lumière. Dès l'origine de la pensée grecque, on assiste à cette démarche qui, jusqu'aux extrêmes limites, et des choses à l'esprit, refusera le secours des purs irrationnels*[156].

Ὅτι ὁ κόσμος εἶναι γίγνεσθαι (καὶ ὡς παράγωγο καὶ ὡς παραλλάσσον) εἶναι ἕνα μέρος τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν κόσμο. Κληρονομώντας τὴν ἄποψη ὁ Πλάτων θὰ πῆ: *οὐκ ἄτοπον, οἶει, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαί τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμα τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα* (*Πολιτεία* 530 b). Ὁ κόσμος εἶναι ἕνας καὶ ὅλος καὶ γινόμενος. Αὐτὸ τὸ γίγνεσθαι εἶναι ἑνότητα καὶ γεννητικὴ κίνηση ἀπὸ ἐνιαία ἀρχὴ ἢ ὁρισμένες ἀρχές: στὸ μονισμὸ νοεῖται ὡς σχέση τοῦ γίγνεσθαι τῶν πάντων ἀπὸ τὸ ἕνα, ὡς σχέση ἑνὸς-ἄλλων, στὴν πολυαρχία ὡς σχέση μὲ τὶς στοιχειακὲς ἑνότητες. Καὶ τὸ γίγνεσθαι εἶναι· καὶ εἶναι, ὅπως λέει ὁ Ἡράκλειτος *γίγνεσθαι κατὰ λόγον*, σύμφωνα μὲ ἀναλογίες. Αὐτὸ εἶναι τὸ ἄλλο μέρος τῆς ἀλήθειας γιὰ τὸν κόσμο. Αὐτὸ βέβαια εἶναι καὶ ἡ πέρα ἀπὸ τὴν παραδοσιακὴ παρακαταθήκη συμβολὴ τοῦ ἑλληνικοῦ σκέπτεσθαι στὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας[157].

Αὐτὴ ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι ἡ νιτσεϊκὴ[158] ἀλήθεια τοῦ κόσμου, τοῦ τυχαίου, ὅπως δὲν εἶναι βέβαια ὁ λόγος ἕνας λόγος τοῦ ὑπάρχειν[159], ἀλλὰ τάξη[160] ἀείζωη, βασισμένη σὲ μέτρα[161]. Τὸν ἴδιο τὸ λόγο δὲν τὸν δημιούργησε οὔτε θεὸς οὔτε ἄνθρωπος κανείς, ἀλλὰ ἦταν πάντα καὶ εἶναι καὶ θὰ εἶναι. Πρώτη φορὰ συλλαμβάνεται ἐδῶ ἡ ἀδιάπτωτη νομοτέλεια τοῦ κό-

155. D. - K. 64 A 1,5.

156. Somville, *Parménide* 38.

157. Πρβλ. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* 218 ἑπ., 226.

158. *La qualité purement fortuite de ce qui est (Aurore* I, 1022*). Le caractère général du monde est... pour toute éternité le chaos, au sens non point d'une absence de nécessité, mais d'une absence d'ordre* (II 115); *Par delà le Bien et le Mal* II 572, *Le crépuscule des Idoles* II 978, *Zaratoustra* II 338.

159. Ὁ Ἀριστοτέλης (*Μτφ.* A 985 a 13, 988 a 21-23) ὑποστηρίζει ὅτι κανεὶς ἀπὸ τοὺς παλαιοὺς δὲν ἀναφέρθηκε μὲ συνέπεια στὸ αἴτιο τοῦ σκοποῦ. Πρβλ. Ἄννας Κελεσίδου-Γαλανοῦ, *Ἡ κάθαρση* 91.

160. Weltordnung, arrangement.

161. Βλ. Ἡράκλειτος B 30 σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ ἀπ. 1.

σμου καὶ ὑψώνεται ἐνάντια στὴ μυθικὴ εἰκόνα τοῦ κόσμου[162]. Ὅπως παρατηρεῖ ἡ Ramnoux: *La phrase ne dit pas que toutes choses soient faites de feu, et elle ne dit pas que le monde soit éternel. Elle dit qu'un ordre, ou un arrangement a été, est et sera. En termes simples: les choses ont toujours été arrangées comme cela et elles le resteront. En termes prescientifiques: L' ordre est éternel*[163]. Τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ χάος στὸν Κόσμο, ἀπὸ τοὺς μύθους στὸ Λόγο εἶναι κι ἕνα γίγνεσθαι —κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου.

On se trouve devant une tentative de rationalisation du Chaos des cosmogonies archaïques, et devant le même processus de passage, de l'inorganisé à l'ordre de l'existence, au Cosmos. Démarche identique à celle que présente la Théogonie d'un Zeus vainqueur des puissances obscures et instaurateur d'un ordre nouveau, mais dans un registre de pensée complètement différent. Il y a lieu, en effet, d'expliquer et de justifier pourquoi l'homme trouve de l'ordre dans le monde —problème éternel de la philosophie et de la science— mais il semble que la chose soit dite en deux langues radicalement différentes si l'on compare les théogonies à la pensée d'Anaximandre. Nous nous trouvons... à la ligne de rupture extrêmement tenue, mais cardinale, où la pensée passe du langage mythique, du Mythos, aux premiers balbutiements du langage rationnel et de la conscience logique, au monde du Logos. C'est de ce Logos qu'Héraclite se fera le héraut[164].

Καὶ ὁ ἀρνητικὰ δεκτός, φαινομενικὸς αἰσθητὸς κόσμος τοῦ Παρμενίδη, στὴν ὀνομαστική του παρουσία εἶναι ὀργανωμένος στὸ χάος καὶ στὴ νύχτα, θεωρούμενα ὡς μορφοποιητικὲς ἀρχές[165]. Ἀλλὰ μὲ τὸν Παρμενίδη συμβαίνει κάτι ἰδιαίτερο: τὸ γίγνεσθαι καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὡς γνωστικὸ ὑποκείμενο, συνδέονται διαλεκτικά· τὸ ὑποκείμενο ἀρνιέται τὸν κόσμο τοῦ γίγνεσθαι ὑπαρκτικά, τὸν θέτει ὅμως, τὸν ὀνομάζει, γιὰ νὰ τὸν ἀρνηθῆ. Ὁ κόσμος δὲν ἔχει ὀντολογικὴ σημασία, ἔχει ὕπαρξη ὡς μὴ ὕπαρξη, δηλαδὴ ὡς γινόμενος, τὸ κενὸ γίγνεσθαι εἶναι ἐδῶ νομιμοποιημένη ὑπόσταση τοῦ ἀρνητικοῦ. Πολὺ χαρακτηριστικὰ εἶναι ὅσα παρατηρεῖ ὁ Somville, μεταφέροντας παραδειγματολογικὰ τὴ νομιναλιστικὴ αὐτὴ θεώρηση σὲ μιὰ σύγχρονη μαθηματικὴ θεωρία: *Dans la théorie moderne de la logique des classes ...l'esprit se satisfait et se tranquillise à considérer en creux la notion de classe nulle comme une hypostase légitimée du négatif, qui, si elle n'était pourvue de ce statut positif pour l'esprit, constituerait un*

---

162. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ γλῶσσα καὶ τὸ νόημα τῆς Φιλοσοφίας*, «Φιλοσοφία» 8-9 (1978-79), 5 ἑπ.

163. Ramnoux, *Héraclite* 257.

164. Somville 15.

165. Βλ. Ἀριστ. *Μτφ.* Α 3, 984 b 3.

obstacle infranchissable. Ainsi, la "classe des existants" est considérée comme existant en tant que classe, classe creuse, produite dans l'expression comme le jouet magique d'un génitif grammatical[166].

Ὁ ἄνθρωπος

Εἴπαμε ὅτι ὁ κόσμος ὡς γινόμενο ὂν εἶναι ἡ ἀλήθεια ποὺ γνωρίζει ὁ σοφός, *ὁ ἀγόμενος ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*[167] καὶ σ' αὐτὸ ὁδηγώντας ὁ ἴδιος τὴν ἑρμηνεία τοῦ κόσμου μέσα στὴν περιπέτεια τῆς γνώσης - ἐπιστήμης[168]. Ἄρα ὁ κόσμος συνδέεται μὲ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἐπιστάμενο[169]· εἶναι κόσμος ἡ ἐξήγηση τοῦ κόσμου, ὁ γνωριζόμενος κόσμος, αὐτὸς ποὺ ξαναγίνεται στὰ μέτρα τῆς λογικῆς ἐξήγησης, δίχως τὴν ἀνάγκη τῆς πρακτικῆς ἐπαλήθευσης ἢ τῆς ἐμπειρικῆς ἐφαρμογῆς. Στὸ στάδιο αὐτὸ ἄλλωστε ἔχει συντελεσθῆ ἡ διαμόρφωση τῆς ἔννοιας μὲ τὴν ἀπόσπαση ἀπὸ τὶς ὑλικὲς ἀναλογίες[170]· ἡ προήγηση τῆς πράξης ἔναντι τῆς θεωρίας ἀνήκει σ' ἄλλη, προγενέστερη φάση.

Ὅτι ἡ σκέψη, ὅπως παρουσιάζεται, φαίνεται νὰ μὴν ἀκολουθῆ ἀποδεικτικὴ πορεία, ἀλλὰ ἀποτελεῖ προτασιακὴ ἢ καὶ πολεμικὴ συχνὰ συμπεριφορὰ ἀπέναντι στὸν κόσμο δὲν εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὴν ἀποσπασματική της διάσωση, ποὺ κρατᾶ ἀπὸ τὴν κίνηση τῆς σκέψης τόση ὅση τ' ἀρχαιολογικὰ εὑρήματα, τὰ ὁποῖα μιλοῦν μέσα ἀπὸ τὴ στατικὴ γλῶσσα τῆς μουσειακῆς ἔκθεσής τους. Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι χρήσιμη ἡ ὡρισμένη καταφυγὴ στὶς μαρτυρίες καὶ τὶς ἀπηχήσεις.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ φιλοσοφικὴ καὶ ἐπιστημονικὴ γνώση τοῦ κόσμου εἶναι ἐδῶ ἑνωμένη μὲ τὴν ἠθική, πρᾶγμα ποὺ δὲ γίνεται πιὰ σήμερα. Θριαμβικὴ σὲ συχνότητα αὐτὴ ἡ σύζευξη στὴ δημοκρίτεια φιλοσοφία. Ἐδῶ ὑπάρχει ἀκριβῶς ἕνα γίγνεσθαι ποὺ εἶναι ἄθλος τοῦ ἀνθρώπου, ἔργο του, γιατὶ δὲν ὑπάρχει μοιραία πράξη, ἀλλὰ πράξη ὑπεύθυνη, σύμφωνη μὲ τὸ δυνατὸ καὶ τὸ φυσικό. Ἀξιομνημόνευτη εἶναι ὅμως καὶ ἡ κοσμοθεώρηση τοῦ Διογένη τοῦ Ἀπολλωνιάτη, πού, στὴ γραμμὴ κιόλας τῶν Μιλησίων, τοῦ Ἡρακλείτου καὶ τοῦ Ἀναξαγόρα, ἑρμηνεύει τὸν κόσμο ξεκινώντας ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο ὀργανισμό.

---

166. Ὅ.π. 39.

167. Ἀριστ., *Περὶ ζῴων μορ.* 542 a 19 (γιὰ τὸν Ἐμπεδοκλῆ).

168. Πρβλ. L. Rourier, *La Relativité de la Logique*, «Erkenntnis» 8 (1939) 194-217.

169. Πρβλ. ὅσα παρατηρεῖ ὁ Heidegger γιὰ τὸν ὅρο ἐπιστήμη (τὴν παρερμηνεία του ἀπὸ τοὺς σύγχρονους): *Qu'est-ce que la Philosophie*, μτφ. Kostas Axelos καὶ J. Beaufret, Gallimard 1960, 29.

170. Πρβλ. Zafiropulo, *Anaxagore* 234-5: *On avait construit bien des lyres avant d'atteindre à la conception du rapport harmonique, arrangé bien des cailloux avant de découvrir l'essence du monde, arpenté bien des champs avant de formuler la première proposition géométrique.*

PRÉSENCE ET SIGNIFICATIONS DU "DEVENIR" DANS LES FRAGMENTS PRÉSOCRATIQUES

Résumé.

La présente étude est la première d'un essai sur l'être et le devenir chez les Présocratiques, d'Anaximandre à Archyras. La confrontation des deux termes est effectuée dans la seconde partie, où l'on traite de l'être; le rapport en est déjà révélé dans la présente monographie par les concidérations sur le devenir et le rôle du négatif, "statut positif de l'esprit", sur l'absence et l'équation du devenir et de l'être dans certaines sentences présocratiques.

La thèse de l'interprétation de la pensée présocratique à travers l'antagonisme de l'un et du multiple doit être remplacée par celle du rapport du devenir et de l'être où s'enregistre le jeu de l'un et du multiple.

La notion et la problématique de l'être en tant que terme philosophique (de l'ontologie) apparaît avec Parménide; la thématique en est triple: que l'être existe (qu'il y a de l'être), que le non être n'est pas, que seul l'être est pensable. La problématique du devenir apparaît chez Anaximandre et est dans la suite donnée dans le triptyque: le devenir —production et changement du monde— comme réalité du monde; le cosmos en tant que devenir / ordre éternel tel qu'il doit être connu par l'homme ou qu'il est connu par l'homme qui sait; le devenir et la foule (le doxique).

L'introduction comprend des considérations méthodologiques concernant en général l'investigation des termes philosophiques dans les fragments présocratiques et définit le projet de la problématique du devenir.

Le corps de l'étude est une investigation précise et minutieuse, selon un ordre chronologique d'Anaximandre à Archytas, de la présence, la frequence et la diversité du devenir dans les fragments présocratiques, de ses corrélatifs et ses contraires ainsi que des problèmes respectifs. Alors que pour le "Dictionnaire des termes philosophiques des Présocratiques" (en préparation depuis quelques années au Centre de Recherches de la Philosophie de l'Académie d'Athènes) la structuration du devenir a été effectuée en niveaux —cosmologique, anthropologique, ontologique—, dans l'étude chaque présence du terme au processus historique, pour la période antérieurement déterminée, est discutée dans son contexte selon son caractère philologique et philosophique.

De trois autres chapitres l'un précède l'investigation de la présence du terme dans les fragments et constitue un recencement de ses significations. Selon cet inventaire le devenir égale les sens de produire / changer - mou-

voir; de la loi génétique et constante des choses; de l'expression avoir lieu. Au niveau de l'homme on recence les sens de: naissance, changement, réalisation, être. Les considérations sur le monde ne sont pas séparées des réflexions sur le sujet connaissant; de même la connaissance philosophique et scientifique n'étant pas séparée de la connaissance morale du monde dans la période que nous examinons, ce n'est que pour des raisons méthodolo giques que nous consacrons un chapitre sur le devenir et l'homme.

Outre le recencement des termes qui appartiennent à la structure du devenir un intérêt intrinsèque de l'étude est qu'elle pose en —guise d'introduction et de tableau allusif— les problèmes philosophiques du temps (sujet que j'ai déjà traité dans mon livre *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη*, pp. 50-57, pour la pensée de Xénophane), du mouvement et du comportement moral (humanisme).

Athènes Anna Kélessidou-Galanos

Γ. ΑΛΑΤΖΟΓΛΟΥ-ΘΕΜΕΛΗ, Ἀθῆναι

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ ΚΑΙ ΣΩΚΡΑΤΗΣ

ΕΝΔΕΙΞΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΝΟΔΟΙΠΟΡΙΑΣ ΤΟΥΣ

Γνωρίζομε τὸν Σωκράτη ἀπὸ περιγραφὲς μαθητῶν καὶ φίλων του, τὸν Πρωταγόρα ἀπὸ τὴν πολεμικὴ τῶν ἀντιπάλων του. Εἶναι ἕνα γεγονὸς ποὺ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἀμφισβητήσῃ. Οἱ ἐπιπτώσεις του δὲν μποροῦν μὲ τίποτα νὰ ἐξουδετερωθοῦν. Τὸν Πρωταγόρα ὄχι μόνο τὸν κατάτρεξαν, ἀλλὰ φρόντισαν καὶ νὰ ἐξαφανίσουν τὰ γραπτά του. Ἀντίθετα γιὰ τὸν Σωκράτη ἔχομε τόμους ὁλόκληρους, χωρὶς ὁ ἴδιος νὰ ἔχῃ γράψει τίποτε. Γιὰ τὸν ἕνα ξέρομε ἐλάχιστα ἀλλὰ περισσότερο σαφῆ, γιὰ τὸν ἄλλον πάρα πολλὰ ἀλλὰ ἀρκετὰ αἰνιγματικά. Καὶ τὰ περισσότερα καὶ τὰ λιγότερα παραδίδονται ἀπὸ τρίτους. Ἔτσι ἡ προσπάθεια νὰ ἀνασυνθέσωμε τὸ ἱστορικό τους πρόσωπο ἔχει σχεδὸν τὶς ἴδιες καὶ γιὰ τοὺς δύο δυσκολίες.

Ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς τῆς φιλοσοφίας ἀντιδιαστέλλονται κατὰ κανόνα οἱ προσωπικότητές τους ἢ καλύτερα ἀντιδιαστέλλεται ὁ Σωκράτης ἀπὸ τοὺς Σοφιστές[1] γενικά. Ὁ Guthrie μάλιστα αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ δικαιολογηθῇ, ἐπειδὴ συνεξετάζει σ' ἕναν τόμο τὸν Σωκράτη μὲ τοὺς Σοφιστὲς καὶ ὄχι μὲ τὸν Πλάτωνα[2]. Τὸ ὄνομα τοῦ Σωκράτη εἶναι ἀξεχώριστα δεμένο μὲ τὸν Πλάτωνα, καὶ δίκαια, ἀφοῦ μέσα στὸ πλατωνικὸ ἔργο

1. Ὁ ὅρος «σοφιστής», ὅπως συνήθως τὸν ἐννοοῦμε σήμερα, εἶναι ὡς ἕνα μεγάλο βαθμὸ δημιούργημα τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν πλατωνιστῶν. Τὸν Ε΄ καὶ Δ΄ π.Χ. αἰώνα φαίνεται ὅτι ὑπῆρχε ἀρκετὴ ἀσάφεια γύρω ἀπ' αὐτόν. Ὁ Διογένης Ἀπολλωνιάτης *ἐν τῷ περὶ φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους... οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστὰς* (VS 64, A 4). Ἡ μαρτυρία εἶναι τοῦ Σιμπλικίου, καὶ δείχνει πὼς καὶ ἄλλοι ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ὠνόμαζαν τοὺς *φυσιολόγους*, δηλαδὴ τοὺς Προσωκρατικούς, *σοφιστάς*. Ὁ Ἰσοκράτης μνημονεύει *τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα...* (*Περὶ Ἀντιδόσεως* 268), ἐνῶ ἀλλοῦ κάνει λόγο περὶ *τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν* (*Παναθηναϊκὸς* 18). Τέλος ὁ Ξενοφῶν στὰ *Ἀπομνημονεύματα* διηγεῖται γιὰ τὸν Σωκράτη ὅτι *οὐδὲ... περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ... διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων* (I 1 11), ἐνῶ στὸν *Κυνηγετικὸ* παρατηρεῖ ὅτι *οἱ σοφισταί... ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει* (XIII, 8). Γιὰ περισσότερα βλ. VS 79 (Ältere Sophistik. Name und Begriff) καὶ *Sofisti. Testimonianze e Frammenti* I, Firenze 1967 (Nome e Concetto).

2. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge 1969, 325.

εἶναι δύσκολο νὰ ξεχωρίση κανείς, ποῦ τελειώνουν οἱ σωκρατικὲς ἰδέες καὶ ποῦ ἀρχίζουν οἱ πλατωνικές. Βέβαια πολλὴ δουλειὰ ἔχει γίνει πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα καὶ πολλὰ ἔχουν ξεκαθαριστῆ, παρ' ὅλ' αὐτὰ ἡ δυσκολία ὑπάρχει, καὶ ὀφείλεται, κατὰ μέγα μέρος, στὴν ἀπαράμιλλη δύναμη καὶ δραματικότητα τοῦ πλατωνικοῦ λόγου[3].

Ἐκεῖνος ποὺ μπορεῖ νὰ βοηθήση σημαντικὰ στὴν ἀνασύνθεση τῆς προσωπικότητας τοῦ ἱστορικοῦ Σωκράτη εἶναι ὁ Ξενοφῶν, παρ' ὅλο ποὺ εἶχε γνωρίσει ἴσως τὸ πλατωνικὸ ἔργο, ὅταν ἔγραφε τὰ σωκρατικά του[4]. Ὁ Ξενοφῶν βέβαια παρουσιάζει ἄλλες δυσκολίες, εἶναι ἀφιλοσόφητος ἄνθρωπος, τὸν διακρίνει ἕνας διδακτισμὸς ποὺ τείνει πρὸς τὴν ἠθικολογία, καὶ βλέπει τὸν Σωκράτη μέσα ἀπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα. Πουθενὰ στὸ ἔργο του π.χ. δὲν θὰ βροῦμε νύξεις γιὰ ἕναν Σωκράτη ὅπως μᾶς τὸν περιγράφει ὁ πλατωνικὸς Ἀλκιβιάδης, εἴρωνα, ἐρωτικό, δαιμόνιο, ἀκριβῶς γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ Ξενοφῶν δὲν εἶχε καθόλου μέσα του τέτοια στοιχεῖα. Παρ' ὅλ' αὐτὰ μπορεῖ νὰ ἀποδειχθῆ πολύτιμος ἂν τὸν ἑρμηνεύσωμε σωστά, καὶ κυρίως ὅταν τὰ γραπτά του τὰ σχετικὰ μὲ τὸν Σωκράτη ἐξετασθοῦν παράλληλα μὲ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους, καὶ ἰδιαίτερα τοὺς πρώιμους. Πολλὲς φορὲς περιγράφοντας τὸν Σωκράτη, τονίζει ὁ Ξενοφῶν σημεῖα τῆς διδασκαλίας του ποὺ ὁ Πλάτων τὰ ἀφίνει στὴ σκιά, τοῦ ἀποδίδει ἰδέες ποὺ στὸν πλατωνικὸ Σωκράτη τὶς διακρίνομε βέβαια, ἀλλὰ ἐλαφρὰ ἀλλοιωμένες καὶ ἀποκλίνουσες πρὸς καθαρὰ πλατωνικὲς ἀπόψεις.

Χωρὶς νὰ ὑποτιμᾶμε τὸ σωκρατικὸ πρόβλημα καὶ χωρὶς νὰ ἀγνοοῦμε τὴν πολυτάραχη ἱστορία του[5], κρίνομε σκόπιμο, ἀφίνοντας κατὰ μέρος τὴν ὑπερβολικὰ κριτικὴ στάση, νὰ χρησιμοποιήσωμε χωρία τόσο τοῦ ξενοφών-

---

3. Πρβλ. καὶ A. Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970, 39.

4. Δὲν ἔχει καὶ τόση σημασία ἂν τὸ εἶχε γνωρίσει ἢ ὄχι. Ἀφοῦ εἶχε προσωπικὴ σχέση μὲ τὸν Σωκράτη, ὅσα γράφει γι' αὐτόν, ἔστω καὶ ἂν τὰ βρῆκε στὸ πλατωνικὸ ἔργο, πίστευε πὼς ἀνταποκρίνονταν σ' αὐτὰ ποὺ ὁ ἱστορικὸς Σωκράτης δίδασκε. Ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτὸ ὁ Ξενοφῶν εἶναι τελείως ξένο ἀπὸ τὸ πλατωνικὸ κλίμα — σοφιστὲς ὀνομάζει καὶ τοὺς Προσωκρατικοὺς (βλ. σημ. 1) — καὶ τὶς ἰδεολογικὲς συγκρούσεις τοῦ καιροῦ του. Δὲν τὸν ἔχει ἀγγίξει ὁ διαφωτισμός.

5. Ἐνδεικτικὰ μόνο ἀναφέρομε: F. Schleiermacher, *Über den Wert des Sokrates als Philosophen, Gesammelte Werke*, Berlin 1838, III 2. K. Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1893-1901. H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913. Ed. Zeller, *Die philosophie der Griechen*, Leibzig 1920-22, I 2 καὶ II 1. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, London 1916 καὶ *Plato's Eythyphro, Apology and Crito*, Oxford 1924. A.E. Taylor, *Socrates*, London 1932. O. Gigon, *Sokrates*, Bern 1947. V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, Paris 1952. De Vogel, *Une nouvelle interprétation du problème de Socrate*, «Mnemosyne» 1951. A Capizzi, *Socrate e i personaggi filosofi di Platone*, Roma 1970. Μιὰ σύντομη παρουσίαση τοῦ προβλήματος στὰ ἑλληνικὰ ἔχει γίνει ἀπὸ τὸν M. Montuori: *Οἱ Προσωκρατικοὶ καὶ ὁ Σωκράτης στὴν πλατωνικὴ μαρτυρία*, «Παρνασσὸς» ΙΔ/2, Ἀθῆναι 1972.

τειου ὅσο καὶ τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου —παράλληλα μὲ μαρτυρίες μεταγενεστέρων—, τὰ ὁποῖα κατὰ τὴ γνώμη μας δείχνουν τὴν πνευματικὴ συγγένεια ἀνάμεσα στὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πρωταγόρα[5α]. Μέσα ἀπὸ τὰ σωκρατικὰ κείμενα τοῦ Ξενοφώντα ἡ συγγένεια αὐτὴ παρουσιάζεται στενότερη καὶ πολὺ πιὸ ἐντυπωσιακὴ ἀπ' ὅ,τι μέσα ἀπὸ τὰ πλατωνικά. Εἶναι τυχαῖο αὐτὸ ἢ μήπως σημαίνει ὅτι ἡ ἔχθρα τοῦ Πλάτωνα γιὰ τοὺς σοφιστὲς διώγκωσε τὶς διαφορὲς καὶ ἔπλασε ἕνα Σωκράτη ἀντίποδα τῶν σοφιστῶν; Μὲ τέτοια ἐρωτηματικά, στὰ ὁποῖα ποτὲ ἴσως δὲν θὰ μπορέσωμε νὰ ἀπαντήσωμε μὲ ἀπόλυτη βεβαιότητα, ἐπιχειροῦμε τὴ σύγκριση ποὺ ἀκολουθεῖ.

1. Ὁ Πρωταγόρας καὶ ὁ Σωκράτης ἔζησαν περίπου τὴν ἴδια ἐποχή[6], καὶ εἶναι φυσικὸ τὰ θέματα τοῦ προβληματισμοῦ τους νὰ εἶναι συγγενικά. Ὁ Διογένης Λαέρτιος μιλώντας γιὰ τὸν Πρωταγόρα λέει ὅτι *οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε*. Ἡ πληροφορία εἶναι πολύ-

---

5α. Δεχόμαστε δηλαδὴ βασικὰ τὴν ἄποψη ποὺ ὡς μόνη λύση τοῦ σωκρατικοῦ προβλήματος δέχεται τὴ συγκριτικὴ μελέτη καὶ ἑρμηνεία ὅλων τῶν πηγῶν, χωρὶς νὰ δίνη τὸ προβάδισμα σὲ μία (Maier, Zeller καὶ ἄλλοι παλαιοὶ) καὶ ἀποκλείομε τὴν ἄποψη ὅτι ὁ πλατωνικὸς Σωκράτης ἀνταποκρίνεται πλήρως στὸν ἱστορικὸ (Burnet, Taylor). Τὴ ριζοσπαστικὴ ἄρνηση τοῦ Gigon καὶ τὴν πεποίθησή του ὅτι «τὸ σωκρατικὸ πρόβλημα εἶναι σήμερα πρόβλημα μεθόδου κυρίως» (βιβλιοκρισία: De Magalhães Vilhena, *Le problème de Socrate*, «Gnomon» 27/1955, 266), τὴν δέχεται κανεὶς σὰν κραυγὴ ἀπελπισίας ὕστερα ἀπὸ ἑνὸς αἰώνα διαφωνίες, δὲν μπορεῖ ὅμως καὶ νὰ τὴν υἱοθετήση. Τέλος ἡ προσπάθεια μορφολογικῆς καὶ γλωσσολογικῆς ἀνάλυσης τῶν πλατωνικῶν διαλόγων, ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Capizzi, εἶναι πάρα πολὺ χρήσιμη ἀλλὰ δὲν ἀρκεῖ γιὰ τὴ λύση τοῦ σωκρατικοῦ προβλήματος. Ἴσως ὁ λόγος τοῦ Guthrie (III 324): in the end we must all have to some extent our own Socrates εἶναι τὸ σοφώτερο ποὺ ἔχει λεχθῆ.

6. Σωκράτης: 469 - 399. Πρωταγόρας: 480-411 περίπου. Σχετικὰ μὲ τὸν Πρωταγόρα, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἄλλους, οἱ δοξογραφικὲς μαρτυρίες εἶναι σωστὸ χάος, γεμάτες ἀντιφάσεις καὶ ἀσάφειες. Ὁ Διογένης Λαέρτιος ἀναφέρει γιὰ τὸν Πρωταγόρα ὅτι *διήκουσε Δημοκρίτου* (*Vitae Philosophorum* IX 50) καὶ ἐπαναλαμβάνει τὴ γνώμη τοῦ Ἐπίκουρου ὅτι ἦταν *φορμοφόρος* καὶ *ἤρθη πρὸς Δημοκρίτου ξύλα δεδεκὼς ὀφθείς* (IX 53). Τὴν πληροφορία ἐπαναλαμβάνει ὁ Ἡσύχιος (VS, 80, A 3) καὶ ὁ Φιλόστρατος (VS 80, A 2). Ὁ τελευταῖος προσθέτει τὸ ἑξῆς ἀντιφατικό: *ὡμίλησε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν*. Κι ἀκόμα ὅτι ὁ πατέρας του ἦταν πλούσιος, δέχθηκε τὸν Ξέρξη στὸ σπίτι του καὶ τοῦ ἔδωσε δῶρα. Πῶς μπορεῖ ὅμως νὰ ἦταν ἀκροατὴς τοῦ Δημοκρίτου ποὺ γεννήθηκε περὶ τὸ 470 καὶ συγχρόνως νὰ ὡμίλησε μὲ τοὺς Πέρσες τὸ 480; Καὶ πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ εἶχε πλούσιο πατέρα καὶ νὰ ἔκανε τὴ δουλειὰ τοῦ φορτοβαστάκτη; Ἂν ἀγνοήσωμε τὸν Φιλόστρατο, ποὺ φαίνεται νὰ μὴν εἶναι πολὺ ἀξιόπιστος, οἱ ὑπόλοιπες μαρτυρίες μποροῦν κάπως νὰ συνδυασθοῦν. Ὁ Πρωταγόρας πρέπει νὰ γεννήθηκε περὶ τὸ 480. Ὁ Δημόκριτος κατὰ τὸν Θρασύλο (VS 68, A 1 (41) γεννήθηκε τὸ 470, *ἐνιαυτῷ πρεσβύτερος ὢν Σωκράτους*. Δὲν εἶναι λοιπὸν ἀπίθανο ὁ *ὀψιμαθὴς* κατὰ τὸν Ἐπίκουρο Πρωταγόρας (VS 80, B 3) — γιὰ τὴν ὀψιμάθειά του συνηγορεῖ καὶ τὸ ἐπάγγελμα τοῦ φορτοβαστάκτη — νὰ ἄκουσε μαθήματα τοῦ νεώτερου κατὰ δέκα χρόνια συμπατριώτη του ἢ πάντως νὰ σπούδασε κοντά του.

τιμη ἀλλὰ καὶ πολὺ γενική. Μπορεῖ νὰ ἀναφέρεται στὸ περιεχόμενο ἀλλὰ καὶ στὴ μέθοδο τῶν λόγων τοῦ Σωκράτη. Ὁπωσδήποτε δείχνει τὴ μεγάλη ἐγγύτητα ποὺ ὑπῆρχε ἀνάμεσά τους, ἢ μᾶλλον δείχνει πὼς στὴν πραγματικότητα προηγήθηκε ὁ Πρωταγόρας σὲ θέματα γιὰ τὰ ὁποῖα ὁ Σωκράτης θεωρήθηκε πρωτοπόρος. Ἕνα τέτοιο εἶναι καὶ ἡ γνωστή μας στροφὴ τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ φύση στὸν ἄνθρωπο, ποὺ βέβαια δὲν εἶναι ἔργο ἀποκλειστικὰ τοῦ Σωκράτη[7]. Στὴ στροφὴ αὐτή, ποὺ ἦταν ἀνάγκη τῆς τότε φιλοσοφικῆς πραγματικότητας καὶ ποὺ βρῆκε τὴν ἔκφρασή της στοὺς δύο μεγάλους αὐτοὺς ἀνθρώπους, συνετέλεσαν πολλά. Τὸ σπουδαιότερο πρέπει νὰ εἶναι μιὰ διάχυτη ἀπογοήτευση ἀπὸ τὸν διάλογο τῶν Προσωκρατικῶν: ἂν αὐτοὶ οἱ σπουδαῖοι καὶ σοφοὶ διαφωνοῦν μεταξύ τους, τότε ποιὸς εἶν' ἐκεῖνος ποὺ θὰ διατυπώση μιὰ ἔγκυρη γνώμη γιὰ τὸ φυσικὸ κόσμο[8];

...ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους... τῶν τε περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνώντων τοῖς μὲν δοκεῖν ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι, τοῖς δ' ἄπειρα τὸ πλῆθος, καὶ τοῖς μὲν ἀεὶ πάντα κινεῖσθαι, τοῖς δ' οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι...

(*Ἀπομνημονεύματα* I 1 13-15)

ἔοικε γὰρ ἐνίοις μὲν ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης γεγενῆσθαι, τοῖς δ' ἐκ τοῦ μὴ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντας γιγνώσκειν ἀλλὰ τοῖσδε μὲν ἡδὺ τόδε φαίνεσθαι τοῖσδε...
(*Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1062 b 21 ἑπ.)
πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι.
(*Μετὰ τὰ Φυσικὰ* 1009 a 9 ἑπ.)

Ὁ Ξενοφῶν στὴν προσπάθειά του νὰ δείξη ὅτι ἄδικα ὁ Σωκράτης κατηγορήθηκε καὶ καταδικάσθηκε, ἐξηγεῖ ἐδῶ γιατί δὲν καταπιάνονταν μὲ τὴ φυσικὴ φιλοσοφία καὶ γιατί *τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε*. Ὁ Ἀριστοτέλης πάλι στὸ πρῶτο χωρίο, τὸ 1062, ἐξηγεῖ *πόθεν ἐλήλυθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπολήψεως* τοῦ Πρωταγόρα: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, καὶ στὸ δεύτερο, πῶς ὁ Πρωταγόρας κατέληξε στοὺς *ἄμφω λόγους*. Παρακάτω (1062 b 33) βέβαια συμπληρώνει ὅτι εἶναι *εὔηθες* νὰ δίνη κανεὶς σημασία σ' αὐτοὺς ποὺ φιλονικοῦν γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ὄντος

7. Πρβλ. καὶ Guthrie (III 419): If Socrates alone brought about the revolution wich redirected men's thought from nature to human affairs, the hole first part of this volume has been written in vain. It is one of those clichés or over - simplifications of wich written history is full.

8. Σὲ ὅλες τὶς δίστηλες ἀντιπαραθέσεις χωρίων ποὺ ἀκολουθοῦν ἡ ἀριστερὴ στήλη ἀναφέρεται στὸν Σωκράτη, ἡ δεξιὰ στὸν Πρωταγόρα.

κι ὅτι ὁπωσδήποτε *τοὺς ἑτέρους αὐτῶν ἀνάγκη διεψεῦσθαι*. Αὐτὸ ὅμως εἶναι προσωπική του γνώμη καὶ δὲν ἐνδιαφέρει ἐδῶ. Σημασία ἔχει ἡ καταπληκτικὴ ὁμοιότητα τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Ξενοφώντα, ποὺ ὁ ἕνας ἐξηγεῖ τὴ στάση τοῦ Σωκράτη κι ὁ ἄλλος τὴ στάση τοῦ Πρωταγόρα. Ὁ Ernst Bux[9] παρατηρεῖ ὅτι τὸ χωρίο τοῦ Ξενοφώντα ἀκούγεται σὰν ἕνα εἶδος παράφρασης ἢ ἑρμηνείας τοῦ *πάντων χρημάτων μέτρον*. Καὶ δὲν ἔχει ἄδικο, ἀφοῦ τὸ χωρίο τοῦ Ἀριστοτέλη ποὺ παραθέτομε, καὶ ποὺ εἶναι πράγματι ἑρμηνεία τοῦ *πάντων χρημάτων*, περιέχει ἀκόμα καὶ ἐκφράσεις ταυτόσημες μὲ τὸ χωρίο τοῦ Ξενοφώντα: *οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις — τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς, οἱ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως μεριμνῶντες — οἱ φυσιολόγοι* κλπ.

Ὁπωσδήποτε ὅλ' αὐτὰ μᾶς δίνουν τὴν ἀτμόσφαιρα μέσα στὴν ὁποία συντελέσθηκε ἡ στροφὴ τῆς φιλοσοφίας, καὶ ὑποδηλώνουν πὼς κοινὲς σκέψεις παρακίνησαν τοὺς πρωταγωνιστές της. Καὶ πρέπει νὰ ὁμολογήσωμε πὼς ἦταν σκέψεις μᾶλλον ἀπαισιόδοξες. Γιὰ τὸν Σωκράτη ξέρομε, ἀπὸ προσωπική του ὁμολογία στὸν *Φαίδωνα*[10], πὼς διαβάζοντας τὸ σύγγραμμα τοῦ Ἀναξαγόρα ἀπογοητεύθηκε οἰκτρά: *ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος... ᾠχόμην φερόμενος*, ἐνῶ εἶχε στηρίξει πολλὲς ἐλπίδες σ' αὐτό, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ὁ Ἀναξαγόρας μιλοῦσε γιὰ τὸν Νοῦ ὡς αἰτία τῆς κίνησης. Ὑπάρχει μάλιστα καὶ πληροφορία πὼς ὁ Σωκράτης ἦταν μαθητὴς τοῦ Ἀναξαγόρα, καὶ ὅτι μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἀναξαγόρα σχετίσθηκε μὲ τὸν μαθητή του Ἀρχέλαο τὸν *φυσικόν*[11]. Ἀλλὰ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ νεαροῦ Σωκράτη γιὰ τὴ φυσικὴ φιλοσοφία —θὰ ἦταν ἀφύσικο νὰ μὴν ἐνδιαφερθῇ— τὸ ξέρομε καὶ πάλι ἀπὸ τὸν ἴδιο, ποὺ στὰ γεράματά του, μέσα στὸ δεσμωτήριο, ἐξομολογεῖται στὸν Κέβη τὰ πάθη του: *Ἐγὼ γὰρ... ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*[12]. Μποροῦμε λοιπὸν μὲ βεβαιότητα νὰ συμπεράνωμε ὅτι ὁ Σωκράτης σπούδασε τὴν προσωκρατικὴ φιλοσοφία, ἀλλὰ πολὺ νωρὶς ἀπογοητεύθηκε ἀπ' αὐτήν, καὶ ποτὲ κανεὶς δὲν τὸν ἄκουσε νὰ συζητᾶ δημόσια τὰ θέματά της. Τὸ τελευταῖο αὐτὸ τὸ τονίζει ἰδιαίτερα ὅταν ἀπολογεῖται στὸ δικαστήριο[13], πράγμα ὅμως ποὺ δὲν σημαίνει πὼς δὲν εἶχε σπουδάσει τὴ φυσικὴ φιλοσοφία στὴ νεότητά του[14].

Γιὰ τὸν Πρωταγόρα δὲν ἔχομε τόσες πληροφορίες, πάντως ὑπάρχει

---

9. E. Bux, *Xenophon. Die Sokratischen Schriften*, Stuttgart 1956, 26 ἑπ.
10. *Φαίδων* 98 b 7.
11. Διογένης Λαέρτιος II 19.
12. *Φαίδων* 96 a 6.
13. *Ἀπολογία* 19 c-d.
14. Πρβλ. καὶ Guthrie III 421 ἑπ.

μαρτυρία ποὺ τὸν ἀποκαλεῖ *φυσικὸν*[15], καὶ βέβαια ἀπὸ τρεῖς πηγὲς ξέρομε ὅτι ἐμαθήτευσε κοντὰ στὸν Δημόκριτο[16], πράγμα ποὺ ἀποτελεῖ ἐγγύηση ὅτι εἶχε γνωρίσει καλὰ τὴ φυσικὴ φιλοσοφία. Μεγαλύτερη ὅμως ἐγγύηση ἀποτελεῖ τὸ παραπάνω ἀριστοτελικὸ χωρίο, ὅπου ἀπερίφραστα λέγεται πὼς ἡ ἀρχὴ μέτρον-ἄνθρωπος τοῦ Πρωταγόρα δημιουργήθηκε *ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης*. Τὸ σχετικοκρατικὸ δηλ. μήνυμα τοῦ Πρωταγόρα ἦταν ἀπάντηση στὴ διχογνωμία τῶν προσωκρατικῶν φιλοσόφων: ἀφοῦ καθένας ἀπὸ τοὺς μεγάλους αὐτοὺς σοφοὺς ἔχει διαφορετικὴ γνώμη γιὰ τὴ δημιουργία καὶ τὴ διατήρηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, δὲν μπορεῖ παρὰ τὸ μέτρο κρίσεως τῶν πραγμάτων νὰ εἶναι ὑποκειμενικὸ καὶ σχετικό[17]. Ἀνάλογα πρέπει νὰ ἑρμηνεύσωμε καὶ τοῦ Γοργία —λίγο νεώτερου ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα— τὴ θέση: *πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας*[18]. Σ' αὐτὸν ἀποκορυφώνεται ἡ ἀπαισιοδοξία γιὰ τὸ δυνατὸ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ φυσικοῦ κόσμου, καὶ ἑδραιώνεται ἡ ἀπαξία τῆς ἐνασχόλησης μ' αὐτὸν —σταθερὴ πίστη τῶν σοφιστῶν καὶ τοῦ Σωκράτη. Ἔχει σημασία ὅτι οἱ τρεῖς αὐτοί, περίπου σύγχρονοι ἄνθρωποι, Σωκράτης, Πρωταγόρας καὶ Γοργίας, προέρχονται ἀπὸ τρία τελείως ἀπομακρυσμένα μεταξύ τους σημεῖα τοῦ ἑλληνισμοῦ, Ἄβδηρα, Ἀθήνα, Λεοντίνους, πράγμα ποὺ δείχνει ὅτι, ὅπως εἴπαμε καὶ στὴν ἀρχή, ἡ στροφὴ τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ φύση στὸν ἄνθρωπο ἦταν καθολικὸ αἴτημα καὶ γέννημα τῶν καιρῶν.

2. Ὁ τρόπος ποὺ ἀντιμετωπίζουν ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πρωταγόρας τὴν παραδοσιακὴ θρησκεία ἔχει ἐπίσης πάρα πολλὰ κοινά:

...τίνος γὰρ ἄλλου ζῴου ψυχὴ πρῶτα μὲν θεῶν τῶν τὰ μέγιστα καὶ κάλλιστα συνταξάντων ἤσθηται ὅτι εἰσί; τί δὲ φῦλον ἄλλο ἢ ἄνθρωποι θεοὺς θεραπεύουσι;
(*Ἀπομνημονεύματα* I 4 13)

Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν·
(*Πρωταγόρας* 322 a)

Καὶ οἱ δύο μιλᾶνε στὰ χωρία αὐτὰ γιὰ τοὺς θεοὺς μὲ τρόπο ποὺ δείχνει ὅτι τοὺς δέχονται βασικά, ὅπως ὅλος ὁ ἄλλος κόσμος. Ὅμως δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε ὅτι ὁ Πρωταγόρας ἐδῶ *λέγει μῦθον* καὶ δὲν *διεξέρχεται λόγον*.

15. VS 80, A 11.
16. VS 80, A 1, A 2 καὶ A 3.
17. Γιὰ περισσότερα βλ. Γ. Ἀλατζόγλου-Θέμελη, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ μαρτυρία*, Ἀθήνα 1976, 71 ἑπ.
18. VS 82, B 3.

Οἱ θεοὶ τοῦ χρειάζονται γιὰ νὰ ἐξηγήση μυθικὰ τὴ δημιουργία τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ἀκόμα γιὰ νὰ ἐξηγήση παραστατικά, ἂν ἡ ἀρετὴ εἶναι ἔμφυτη στὸν ἄνθρωπο ἢ πράγμα ποὺ διδάσκεται. Τὸ μύθο λοιπὸν δὲν πρέπει οὔτε μποροῦμε νὰ τὸν ἑρμηνεύσωμε κατὰ λέξη[18α]. Ἐξ ἄλλου ὁ ἴδιος ὁ Πρωταγόρας κάνοντας νύξεις σὲ σχετικὸ ἀπόσπασμα, ὅταν στὸν διάλογο *Θεαίτητος* γίνεται κάπου λόγος γιὰ τοὺς θεούς, λέει: *οὓς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν ... ἐξαιρῶ*[19]. Παραιτεῖται δηλ. ἀπὸ ὁποιαδήποτε συζήτηση γι' αὐτούς. Καὶ ὁ λόγος ποὺ παραιτεῖται μᾶς εἶναι γνωστὸς ἀπὸ τὴ φράση, μὲ τὴν ὁποία ἄρχιζε τὸ ἔργο του *περὶ θεῶν*: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν... πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*[20]. Πρέπει νὰ προσέξωμε ὅτι καὶ στὸ μῦθο καὶ στὸ ἀπόσπασμα ὁ Πρωταγόρας μιλάει περὶ θεῶν καὶ ὄχι περὶ θεοῦ, ἀμφισβητεῖ δηλ. τὴν παραδοσιακὴ πολυθεΐα. Δὲν μποροῦμε νὰ ξέρωμε ἂν ἀπέρριπτε καὶ τὴν ἰδέα ἑνὸς ἀπροσώπου θεοῦ, ἔτσι ποὺ τὴν ἔχομε ἐμεῖς οἱ νεώτεροι. Ἐξ ἄλλου τὸ ἀπόσπασμα δείχνει καὶ μιὰ ἀπαισιοδοξία. Δὲν μπορῶ νὰ ξέρω, πολλὰ μὲ ἐμποδίζουν νὰ ξέρω, ὁμολογεῖ ὁ Πρωταγόρας, τὸ *ἄδηλο* τοῦ πράγματος καὶ τὸ *βραχύχρονο* τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Ἔχομε κι ἐδῶ τὴν ἴδια ἀπογοήτευση ποὺ συναντήσαμε στὴν ἐνασχόληση μὲ τὴ φυσικὴ φιλοσοφία, καὶ ἴσως καὶ τὴν ἴδια ἀδιαφορία. Δὲν τὸν ἐνδιαφέρει ὁ φυσικὸς κόσμος, οἱ νόμοι καὶ οἱ θεοὶ ποὺ τὸν κυβερνοῦν. Εἶναι τόσο ἄδηλα ὅλ' αὐτὰ καὶ τόσο βραχὺς ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Προκειμένου νὰ ἐρευνῶ τὰ ἄδηλα καὶ νὰ ξοδεύω τὸν βραχύ μου βίο γι' αὐτά, εἶναι προτιμότερο νὰ ἀσχολοῦμαι μὲ τὸν ἑαυτό μου καὶ τὰ προβλήματά του, νὰ διαπιστώσω *εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον...*[21] Σ' αὐτὸ ὁ Πρωταγόρας θὰ συμφωνοῦσε μὲ τὸν Σωκράτη.

Ὁ Σωκράτης πάλι, ποὺ στὰ *Ἀπομνημονεύματα* ἐκφράζεται γιὰ τοὺς θεούς, ὅπως εἴδαμε, ἀνάλογα μὲ τὸν Πρωταγόρα, ἀδιαφορεῖ κι αὐτὸς μὲ τὸν τρόπο του γιὰ τοὺς θεοὺς καὶ τὴ μυθικὴ θεολογία. Στὴν ἐρώτηση τοῦ Φαίδρου *εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι*; — πρόκειται γιὰ τὴν ἁρπαγὴ τῆς Ὠρείθυιας ἀπὸ τὸν Βορέα —, ἀποφεύγει ἔντεχνα νὰ δώση ἀπάντηση συγκεκριμένη, καὶ μὲ τὸ *εἰ ἀπιστοίην ὥσπερ οἱ σοφοὶ*[22] φαίνεται ὅτι μένει πιστὸς στὴν παράδοση. Ἐξηγεῖ ὅμως ὅτι ἂν ἀπιστήση πρέπει μετὰ νὰ κάνη ἕνα σωρὸ λογικὲς κατα-

---

18α. Δεχόμαστε ὡστόσο, ὅπως οἱ περισσότεροι, μιὰ σχετικὴ αὐθεντικότητα στὶς πρωταγορικὲς θέσεις ποὺ διατυπώνονται ἐδῶ. Βλ. καὶ Guthrie III, σελ. 64 καὶ 266.

19. *Θεαίτητος* 162 e.

20. VS 80, B 4.

21. *Φαῖδρος* 230 a.

22. *Φαῖδρος* 229 c.

σκευὲς γιὰ νὰ ἐξηγήση, πῶς γκρεμίστηκε ἡ Ὠρείθυια, καὶ πῶς συνέβησαν ὅλα τὰ ἄλλα παράδοξα ποὺ σχετίζονται μὲ τοὺς Ἱπποκενταύρους, τὶς Χίμαιρες, τὶς Γοργόνες, τοὺς Πήγασους κλπ.[22a] Καὶ καταλήγει: *ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολὴ — βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* εἶχε πεῖ ὁ Πρωταγόρας. Ἄρα δέχεται τὴν παραδοσιακὴ θρησκεία— ἂν τὴν δέχεται καὶ δὲν εἶναι κι αὐτὸ καλυμμένη ἄρνησή της— ὄχι ἀπὸ πεποίθηση, ἀλλὰ ἐπειδὴ δὲν τὸν ἐνδιαφέρει καὶ δὲν ἔχει καιρὸ νὰ τὴν ἀνασκευάση. Σὲ πολλὰ ἐξ ἄλλου σημεῖα καὶ τοῦ πλατωνικοῦ καὶ τοῦ ξενοφώντειου ἔργου ὁ Σωκράτης μιλάει γιὰ τὸν θεὸ μὲ τρόπο ποὺ θὰ μιλοῦσε γι᾽ αὐτὸν ἕνας μονοθεϊστής. Τέτοια εἶναι π.χ. ἡ τελευταία φράση του πρὸς τοὺς δικαστὲς στὴν *Ἀπολογία*, πρὶν ἐγκαταλείψη τὴν αἴθουσα, καὶ ἀφοῦ ἔχει ἤδη καταδικασθῆ: *ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ... ὑμῖν δὲ ... ὁπότεροι δὲ ... ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ*[23]. Ἀλλὰ καὶ στὸν *Κρίτωνα*, ὁπότε βρίσκεται ἀκόμα πιὸ κοντὰ στὸ θάνατο, ἡ τελευταία του λέξη γιὰ τὸν ἴδιο αὐτὸν θεὸ εἶναι: *ἔα ... καὶ πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται*[24]. Ποιός εἶναι ⌈αὐτὸς ὁ θεός; Ὁ Ἀπόλλων θὰ ἀπαντήσουν πολλοί. Ναὶ ἀλλὰ τότε ὁ Ἀπόλλων αὐτὸς δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸν Ἀπόλλωνα τοῦ δωδεκαθέου, εἶναι ὁ καινὸς δαίμων ποὺ εἰσήγαγε ὁ Σωκράτης: *γνώσει τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν ὥσθ᾽ ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι*[25]. Ἐδῶ τὸ οὐδέτερο γένος, *θεῖον*, κάνει ἀκόμα πιὸ ἀφηρημένη τὴν ἔννοια τοῦ θεοῦ, ἐνῶ τὸ *πανταχοῦ παρεῖναι* προαναγγέλει τὸν πανταχοῦ παρόντα θεὸ τῶν χριστιανῶν[25a].

22a. Πρβλ. καὶ τὸ παραδιδόμενο: *ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι καὶ τοὺς μυθώδεις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην, ὅθεν καὶ τὸ χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη* (VS 61 6). Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* ὑπαινίσσεται κάποιους διαφωτισμένους, ποὺ ἐπιχειροῦν νὰ ἑρμηνεύσουν ἀκόμη καὶ τὰ ἔπη φιλοσοφικά: *εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας...* (A 983 b).

23. *Ἀπολογία* 42 a.

24. *Κρίτων* 54 e.

25. *Ἀπομνημονεύματα* I 4 18.

25α. Δὲν μποροῦμε νὰ ξέρωμε ἂν ἡ ξενοφώντεια εἰκόνα ἑνὸς θρησκευόμενου, ἔστω μὲ τὴ νεώτερη σύλληψη τῆς θρησκείας, Σωκράτη, ὁ ὁποῖος δέχεται θεὸ ἢ θεούς — οἱ ὅροι ἐναλλάσσονται χωρὶς διάκριση — ποὺ προνοοῦν γιὰ ὅλα τὰ δημιουργήματά τους καὶ τὸν ἄνθρωπο (*Ἀπομνημονεύματα* I 4) εἶναι αὐθεντική. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα δὲν ἔχομε ἐνδείξεις γιὰ τὴν αὐθεντικότητά της. Πολλοὶ πάντως νεώτεροι τὴν δέχονται, ἴσως γιατὶ συμφωνεῖ καὶ μὲ δικά τους χριστιανικὰ ἰδεώδη. Πρβλ. ἕνα ὡραῖο γαλλικὸ βιβλίο τοῦ περασμένου αἰώνα μεταφρασμένο στὰ ἑλληνικά: Γουσταύου δ᾽ Ἔιχθαλ, *Ὁ Σωκράτης καὶ τὰ καθ᾽ ἡμᾶς. Θεολογία τοῦ Σωκράτους. Τὸ περὶ προνοίας δόγμα.* Μεταφρ. Ι. Βαλέτα, ἐν Λειψίᾳ 1884. Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι ὁ Σωκράτης, ὅπως ὅλοι οἱ σύγχρονοί του, δὲν πίστευε πιὰ στοὺς πατρώους θεούς.

Φυσικὰ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι καὶ ὁ Σωκράτης καὶ ὁ Πρωταγόρας κατηγορήθηκαν ἀπὸ τοὺς Ἀθηναίους γιὰ ἀθεΐα[26]. Καὶ τοῦ Πρωταγόρα βέβαια δὲν ἔχομε καμιὰ ἀπολογία γιὰ νὰ δοῦμε τί θέση θὰ ἔπαιρνε, μποροῦμε ὅμως νὰ τὴν εἰκάσωμε ἀπὸ τὸ *περὶ θεῶν*, ποὺ στάθηκε καὶ ἡ αἰτία τῆς κατηγορίας. Ὁ Σωκράτης πάλι, πρέπει νὰ τὸ προσέξωμε ἰδιαίτερα, στὴν *Ἀπολογία* δὲν ὁμολογεῖ πουθενὰ πίστη στοὺς θεούς. Οὔτε λέει πὼς εἶναι ἄσχετος μ' αὐτὰ ποὺ τὸν κατηγοροῦν, ἐνῶ, ἀποκρούοντας τὴν κατηγορία ὅτι *περιεργάζεται ... τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια* δηλώνει σαφῶς: *ἐμοὶ τούτων ... οὐδὲν μέτεστι.* Οὔτε καλεῖ τοὺς συμπολίτες του, ποὺ παρευρίσκονταν στὴ δίκη, μὲ τὸ *φράζετε οὖν ἀλλήλοις* νὰ ὁμολογήσουν ὅτι δὲν τὸν ἄκουσαν ποτὲ νὰ συζητᾶ σχετικὰ θέματα, πράγμα ποὺ συχνὰ γίνεται στὴν *Ἀπολογία.* Μόνον ἐπιστρατεύει τὴ διαλεκτική του δεινότητα καὶ ἐπιχειρηματολογεῖ ὡς ἑξῆς: *ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει; ... εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ... οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἡγοῦμαι, ὡς σὺ φῄς, εἰ μὲν θεοί τινές εἰσιν οἱ δαίμονες...*[27], ἀποδεικνύει δηλαδὴ τὴν ἀθωότητά του διὰ τῆς εἰς ἄτοπον ἀπαγωγῆς. Δὲν μπορεῖ φαίνεται νὰ προσκομίση ὡς τεκμήρια τῆς ἀθωότητάς του *ἔργα*, ὅπως στὸ 32a, ποὺ πολὺ τὰ τιμοῦν οἱ Ἀθηναῖοι, ὅπως ὁ ἴδιος λέει, γι' αὐτὸ τοὺς προσφέρει μόνο *λόγους.*

Στὸ τέλος τῆς *Ἀπολογίας* ἀναφέρεται καὶ στὴ μεταθανάτια ζωή: *ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ*

---

26. Οἱ δίκες ἀθεΐας εἶναι ἕνα μεγάλο θέμα στὴν ἱστορία τῆς ἀρχαίας Ἀθήνας. Ὁ σοφὸς θρησκειολόγος M. P. Nilsson (*Ἑλληνικὴ λαϊκὴ θρησκεία*, Μεταφρ. Ι.Θ. Κακριδῆ, Ἀθήνα 1979², 119 ἑπ.) πιστεύει πὼς τὶς ἐκίνησαν πρῶτοι οἱ μάντεις καὶ χρησιμολόγοι, τὴν τέχνη τῶν ὁποίων ὑπονόμευαν οἱ ὀρθολογιστικὲς ἐξηγήσεις τῶν φυσικῶν φαινομένων, μὲ τὴ βοήθεια καὶ τὴν ὑποστήριξη τῶν πολιτικῶν, ποὺ πάντοτε ζητοῦσαν μαντεύματα πρὶν ἀποφασίσουν ὁτιδήποτε. Ἀπόδειξη ὅτι ὁ πρῶτος ποὺ κατηγορήθηκε ἦταν ὁ Ἀναξαγόρας, καθαρὰ φυσικὸς φιλόσοφος. Γιὰ τὴ δίκη τοῦ Ἀναξαγόρα *διάφορα λέγεται*, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Διογένης Λαέρτιος (II 12): *Σωτίων φησίν... ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι, διότι τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον... Σάτυρος δ' ἐν τοῖς Βίοις ὑπὸ Θουκυδίδου φησὶν εἰσαχθῆναι τὴν δίκην ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλεῖ.* Ἐνῶ κατὰ τὸν Πλούταρχο *ψήφισμα Διοπείθης ἔγραψεν εἰσαγγέλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας ἀπερειδόμενος εἰς Περικλέα δι' Ἀναξαγόρου τὴν ὑπόνοιαν* (VS 59, A 17). Τὸ πρόχειρο συμπέρασμα εἶναι ὅτι τὴν πρώτη τουλάχιστον δίκη τὴν ἐκίνησαν πολιτικοὶ καὶ θρησκευτικοὶ ἡγέτες (ὁ Διοπείθης ἦταν μάντης), ἀπὸ ἐμπάθεια μάλιστα γιὰ συγκεκριμένο πρόσωπο. Θὰ ἦταν ἀδύνατο ἡ πίστη στοὺς θεούς, ποὺ εἶχε πιὰ πεθάνει στὴν οὐσία, νὰ γίνη αἰτία κατηγορίας καὶ καταδίκης, μόνο ἀφορμὴ στάθηκε. Ἂς μὴν ξεχνᾶμε ὅτι ὁ Ἀριστοφάνης, ποὺ ἀπευθύνονταν στὸ πλατὺ κοινό, γελοιοποιοῦσε τοὺς θεοὺς ἀνεπανάληπτα, κι ἀκόμα πὼς οἱ δίκες αὐτὲς ἐκδικάζονταν ἀπὸ τὸν Ἄρειο Πάγο, ποὺ δὲν ἦταν λαϊκὸ δικαστήριο.

27. *Ἀπολογία* 19 b - c - d καὶ 27 c-d.

τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον[28]. Δὲν ἀποκλείει δηλαδὴ τίποτα. Κι ἂν λάβωμε ὑπ' ὄψη μας τὴν εἰρωνεία μὲ τὴν ὁποία περιγράφει, πῶς θὰ ζῆ ἡ ψυχή του στὸν *ἄλλο τόπο* πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι μᾶλλον τὴν πρώτη ἄποψη παίρνει στὰ σοβαρά[29]. Βέβαια στὸν *Φαίδωνα* μᾶς παρουσιάζεται ἀλλοιώτικος, νὰ πιστεύη στὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Πόσο σωκρατικὲς ὅμως εἶναι οἱ ἀπόψεις τοῦ *Φαίδωνα*; Γενικὰ ἡ *Ἀπολογία* θεωρεῖται ὅτι ἀποδίδει περισσότερο ἀπὸ κάθε ἄλλο πλατωνικὸ κείμενο τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη[30], καὶ γιατὶ εἶναι πρωϊμότερο ἔργο, καὶ γιατὶ σ' αὐτὴν περιγράφεται μιὰ δημόσια παρουσία τοῦ Σωκράτη, κι ἀκόμα γιατὶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ἀναφέρεται ὡς παρών, ἐνῶ στὸ *Φαίδωνα ἠσθένει* καὶ δὲν παρευρισκόταν[31].

3. Σχετικὸ μὲ τὴ στροφὴ τῆς φιλοσοφίας πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ τὰ προβλήματά του εἶναι καὶ τὸ ἐνδιαφέρον τους γιὰ τὴν παιδεία. Στὴν Ἀθήνα βέβαια τὸ αἴτημα τῆς παιδείας ἦταν παλιό, ἔγινε ὅμως τὸν Ε' αἰώνα πιὸ ἐπιτακτικό. Συνδέεται μὲ τὶς κοινωνικοπολιτικὲς ἐξελίξεις καὶ τὴν ἐπικράτηση τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν. Ὁ καθένας τώρα μποροῦσε νὰ παίρνη μέρος στὶς συζητήσεις τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου, νὰ λέη τὴ γνώμη του, νὰ ψηφίζη καὶ νὰ ἀναμιγνύεται ἐνεργὰ στὴν πολιτική. Ποτὲ ὅμως δὲν θὰ τὰ κατάφερνε χωρὶς παιδεία. Χωρὶς προπαιδεία στὴ διαλεκτικὴ ἰδιαίτερα καὶ στὴν τέχνη τοῦ λόγου θὰ γινόταν γελοῖος στὰ μάτια τῶν συμπολιτῶν του. Ποτὲ δὲν θὰ τοὺς ἔπειθε ὅτι ἡ γνώμη του εἶναι ἡ σωστή. Γι' αὐτό, ἰδανικὸ κάθε Ἀθηναίου ἦταν νὰ δώση στὸ γιό του[32] ὑψηλὴ παιδεία —μετὰ τὰ ἐγκύκλια γράμματα. Πλήρωνε μάλιστα ἀκριβὰ γι' αὐτὸ τὸ σκοπό. Ἔτσι ὁ Σωκράτης, γνήσιος Ἀθηναῖος, καὶ ὁ Πρωταγόρας, ὑψηλὸς ξένος τοῦ ἄστεως, ἀπὸ πίστη στὴν παιδεία ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν πρακτικὴ αὐτὴ ἀνάγκη κινούμενοι, ὑπηρέτησαν σ' ὅλη τους τὴ ζωὴ τὴν ἐπιθυμία τῶν Ἀθηναίων γιὰ περισσότερη παιδεία.

---

28. *Ἀπολογία* 40 c.

29. Βλ. καὶ J. B. Bury, *A History of Greece*, N. York 1913², 563.

30. Πρβλ. μεταξὺ ἄλλων καὶ A. Capizzi 170. K. Popper, *The Open Society and its Enemies* I, London 1974, 305 σημ. 55 καὶ Guthrie III 477, 478 σημ. 1.

31. Σχετικὰ μὲ τὴν παραλλαγὴ τῶν σωκρατικῶν ἀπόψεων ἀπὸ τὸν Πλάτωνα σώζεται τὸ ἑξῆς χαριτωμένο ἀνέκδοτο: *φασὶ δὲ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν, ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, «Ἡράκλεις», εἰπεῖν, «ὡς πολλά μου καταψεύδεθ' ὁ νεανίσκος». οὐκ ὀλίγα γὰρ ὧν οὐκ εἴρηκε Σωκράτης γέγραφεν ἀνὴρ* (Διογ. Λαέρτιος III 35).

32. Ὁ Σωκράτης φαίνεται νὰ ἦταν ὑπέρμαχος τῆς κοινῆς παιδείας ἀγοριῶν καὶ κοριτσιῶν, καὶ δὲν διέκρινε διαφορὲς οὐσίας ἀνάμεσα στὴν ἀνδρικὴ καὶ τὴ γυναικεία φύση: *ἐν πολλοῖς μέν... καὶ ἄλλοις δῆλον, καὶ ἐν οἷς δ' ἡ παῖς ποιεῖ ὅτι ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται* (Ξενοφ. *Συμπόσιον* II 9). Τὸ ἴδιο πράγμα διαπιστώνεται ἔμμεσα καὶ ἀπὸ τὴν ἑξῆς παρατήρηση τοῦ Ἀριστοτέλη, ποὺ εἶχε διαφορετικὴ γνώμη ἀπὸ τὸν Σωκράτη: *καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης* (*Πολιτικὰ* 1260 a 21).

Ὁπωσδήποτε θὰ ὑπῆρχε καὶ συναγωνισμὸς μεταξύ τους, ὅπως ξέρομε ὅτι ὑπῆρχε καὶ μεταξὺ τῶν σοφιστῶν[33]. Ὁ Σωκράτης συχνὰ προδίδεται ὅτι νοιώθει πικρία, ἐπειδὴ οἱ σοφιστὲς —θὰ ἦταν δύσκολο νὰ ὀνομάση ἕναν μόνο— *πείθουσι τῶν νέων τοὺς γενναιοτάτους τε καὶ πλουσιωτάτους οἷς ἔξεστιν τῶν πολιτῶν ᾧ ἂν βούλωνται προῖκα συνεῖναι ... ἀπολείποντας τὰς ἐκείνων συνουσίας αὐτοῖς συνεῖναι*[34]. Ὁ Πρωταγόρας πάλι στὸν ὁμώνυμο πλατωνικὸ διάλογο εὐχαριστεῖ θερμὰ τὸν Σωκράτη, ὅταν αὐτὸς τοῦ φέρνη γιὰ μαθητὴ τὸν νεαρὸ Ἱπποκράτη, καὶ ὁμολογεῖ πὼς *οὐ ... σμικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίγνονται καὶ ἄλλαι δυσμένειαί τε καὶ ἐπιβουλαί*[35].

Καὶ οἱ δύο πιστεύουν ὅτι προσφέρουν μεγάλη ὑπηρεσία, ὅτι *ὠφελοῦν* τοὺς νέους. Ὁ Πρωταγόρας τὸ λέει ἀπερίφραστα, γιὰ λογαριασμὸ τοῦ Σωκράτη μᾶς τὸ φανερώνει ὁ Ξενοφῶν, ἂς ἀφήσωμε ποὺ καὶ ὁ ἴδιος στὴν *Ἀπολογία* προειδοποιεῖ τοὺς Ἀθηναίους ὅτι ἂν τὸν θανατώσουν, δὲν θὰ βροῦν εὔκολα ἄλλον σὰν κι' αὐτόν:

...βελτίους ποιῶν τοὺς συγγιγνομένους ἀπέπεμπεν.
(*Ἀπομνημονεύματα* I 2 61)

...ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι ... καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι.
(*Πρωταγόρας* 318 a)

Καὶ οἱ δύο ἀποτρέπουν τοὺς νέους ἀπὸ τὶς εἰδικὲς γνώσεις. Διδάσκουν *τὰ ἐπὶ μέρους* τόσο μόνο ὅσο χρειάζεται γιὰ νὰ ἔχη κανεὶς μιὰ γενικὴ παιδεία, τέτοια ποὺ ταιριάζει *ἐλευθέρῳ*. Ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι καὶ οἱ δύο γνήσιοι φιλόσοφοι-δάσκαλοι, ποὺ ἐνδιαφέρονται γιὰ τὴ θεωρητικὴ κατάρτιση καὶ τὴν ἀνθρωπιστική, ὅπως θὰ λέγαμε σήμερα, παιδεία τῶν μαθητῶν τους:

ἐδίδασκε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δέοι ἔμπειρον εἶναι ἑκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον. αὐτίκα γεωμετρίαν μέχρι μὲν τούτου ἔφη δεῖν μανθάνειν, ἕως ... τὸ δὲ μέχρι τῶν δυσσυνέτων διαγραμμάτων γεωμετρίαν μανθάνειν ἀπεδοκίμαζεν... ἐκέλευε δὲ καὶ λογισμοὺς μανθάνειν. Καὶ τούτων δὲ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ἐκέλευε φυλάττεσθαι τὴν μάταιον πραγματείαν ...
(*Ἀπομνημονεύματα* IV 7 2 ἑπ.)

... παρ' ἐμὲ ἀφικόμενος οὐ πείσεται ἅπερ ἂν ἔπαθεν ἄλλῳ τῳ συγγενόμενος τῶν σοφιστῶν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν — παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ ...
(*Πρωταγόρας* 318 d 7 ἑπ.)

33. Πρβλ. τὸ χωρίο 318d τοῦ *Πρωταγόρα*, ποὺ παραθέτομε παρακάτω.
34. *Θεάγης* 128 a.
35. *Πρωταγόρας* 316 d.

Τέλος καὶ οἱ δύο θεωροῦσαν ὡς ἀπώτερο σκοπὸ τῆς παρεχομένης παιδείας τὴν πολιτικὴ διαπαιδαγώγηση. Ὄχι βέβαια μὲ τὴ σημερινὴ ἔννοια, ἀλλὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς κατάκτησης τῆς *πολιτικῆς ἀρετῆς*. Καὶ εἶναι πολὺ φυσικὸ μέσα σ' ἕναν κόσμο ποὺ πρώτη φορὰ ζεῖ τὸ βίωμα τῆς δημοκρατίας, καὶ μάλιστα τῆς ἄμεσης, νὰ θεωρηθῆ ὡς κατ' ἐξοχὴν παιδεία αὐτὴ ποὺ προετοιμάζει τοὺς νέους γιὰ τὸ πηδάλιο τῆς πολιτείας. Ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ ἦταν γιὰ τὸν κόσμο αὐτὸ ἡ κορωνίδα, προϋπόθετε ὅλα τὰ στάδια τῆς παιδείας καὶ τῆς πνευματικῆς καλλιέργειας. Ἡ κατάκτησή της βοηθοῦσε τοὺς νέους νὰ γίνουν καλοὶ πολίτες, καλοὶ νοικοκυραῖοι στὸ βιός τους, καὶ ἂν οἱ ἱκανότητές τους τὸ ἐπέτρεπαν, καλοὶ κυβερνῆτες τῆς πόλης. Ὁ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ ἄμεσα ὅτι διδάσκει τὴν πολιτικὴ τέχνη, ὁ Σωκράτης ἔμμεσα:

Ποτέρως δ' ἄν, ἔφη, ὦ Ἀντιφῶν, μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλεῖστοι ἱκανοὶ εἶναι πράττειν αὐτά;
(*Ἀπομνημονεύματα* I 6 15)

Τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν ... δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.
(*Πρωταγόρας* 318 e 5 ἑπ.)

4. Κοινὴ καὶ στοὺς δύο εἶναι ἡ αἰσιόδοξη πίστη στὸ *διδακτὸ* τῆς ἀρετῆς, στὴ δύναμη τῆς παιδείας καὶ στὴν εὐεργετικὴ ἐπίδραση ποὺ αὐτὴ ἀσκεῖ πάνω στὸν φυσικὸ προικισμὸ τοῦ ἀνθρώπου. Στὸν διάλογο *Πρωταγόρας* φαίνεται καθαρὰ ἡ ὅλη τοποθέτηση τοῦ Πρωταγόρα ὡς πρὸς τὸ διδακτὸ ἢ μὴ τῆς ἀρετῆς. Πρέπει νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς ἔχει πολὺ εὐρὺ περιεχόμενο, ἁπλώνεται στὴν κάθε εἴδους δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπὸ τοὺς ἴδιους μάλιστα τοὺς συνομιλητὲς τοῦ *Πρωταγόρα* ἁπλώνεται καὶ στὴ λεγόμενη πολιτικὴ ἀρετή, ποὺ ὅπως εἴδαμε ἀποτελεῖ τὴν κορωνίδα τῆς ἠθικῆς καὶ πνευματικῆς συγκρότησης τοῦ ἀνθρώπου, καὶ προϋποθέτει ὅλες τὶς ἄλλες ἀρετές: *ὅσα δὲ ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἴονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις, ἐάν τις ταῦτα μὴ ἔχῃ, ἀλλὰ τἀναντία τούτων κακὰ ... ὧν ἐστιν ἓν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς*[36].

Στὸ ἐρώτημα τοῦ Σωκράτη ἂν εἶναι διδακτὴ ἢ ὄχι ἡ ἀρετὴ ὁ Πρωταγόρας ἀπαντᾶ μὲ δύο τρόπους, μυθικὰ καὶ λογικά. Μὲ τὸ μύθο δείχνει ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι ἔμφυτη, ἀφοῦ τὴν ἔστειλε στοὺς ἀνθρώπους ὁ Δίας, *δείσας*

36. *Πρωταγόρας* 323 d-e.

περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο, μὲ τὴ λογικὴ ἐπιχειρηματολογία ὅμως ποὺ ἀκολουθεῖ ἀποδεικνύει ὅτι εἶναι ἀγαθὸ *διδακτό*, καὶ *παραγίγνεται ἐξ ἐπιμελείας*. Ἂν δὲν ἦταν ἔτσι, γιὰ ποιὸ λόγο θὰ τιμωροῦσαν οἱ ἄνθρωποι τοὺς κακούς, ἀφοῦ *οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη*; Τοὺς τιμωροῦν γιὰ νὰ μάθουν, νὰ διδαχθοῦν ἀπὸ τὸ πάθημά τους καὶ νὰ μὴν ἐπαναλάβουν τὸ κακὸ ποὺ ἔκαμαν. Τοὺς τιμωροῦν ἀκόμα γιὰ παραδειγματισμὸ τῶν ἄλλων. Ἀλλὰ καὶ ὅλος ὁ τρόπος ἀνατροφῆς τῶν παιδιῶν, συνεχίζει ὁ Πρωταγόρας, μὲ τὴν τροφὸ καὶ τὴ μητέρα ποὺ τὰ νουθετοῦν, καὶ μὲ τοὺς γραμματοδιδασκάλους ποὺ τὰ μαθαίνουν γράμματα χρησιμοποιώντας τὰ κείμενα παλαιῶν σοφῶν ἀνδρῶν, δείχνουν ὅτι κοινὴ εἶναι ἡ πεποίθηση πὼς ἡ φύση ἐπιδέχεται καλλιέργεια καὶ βελτίωση, καὶ πὼς τὸ παιδὶ χρειάζεται πρότυπα γιὰ νὰ τὰ μιμηθῆ. Ἡ προσπάθεια λοιπὸν τοῦ Πρωταγόρα καὶ μὲ τὸ μύθο καὶ μὲ τὸ λόγο τείνει νὰ ἀποδείξη αὐτὸ ποὺ καὶ ἀπὸ ἄλλη πηγὴ ξέρομε ὅτι ἀποτελοῦσε πεποίθησή του ἀπέναντι στὸ μεγάλο αὐτὸ πρόβλημα, ὅτι δηλαδὴ *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν*[37].

Καὶ ὁ Σωκράτης ὅμως στὸ δεύτερο μέρος τοῦ *Πρωταγόρα* ἀκολουθώντας ἄλλους δρόμους, τέτοιους ποὺ ὑπαγορεύει καὶ ἡ πλατωνικὴ ἰδεολογία, καταλήγει στὸ ἴδιο συμπέρασμα, ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι διδακτή, ἀφοῦ εἶναι ἐπιστήμη, δηλ. γνώση. Ἀλλὰ καὶ στὸν *Μένωνα*, ὅπου πάλι θέμα τῆς συζητήσεως εἶναι τὸ διδακτὸ ἢ ὄχι τῆς ἀρετῆς, ὁ Σωκράτης ἀποδεικνύει μὲ ἀνάλογους τρόπους, ὅτι εἶναι διδακτή, ἐφ' ὅσον εἶναι γνώση. Βέβαια αἴρεται στὴ συνέχεια τοῦ διαλόγου ἡ κατάληξη αὐτή, ἐπειδή, ὅπως ὁμολογοῦν οἱ συνομιλητές, δὲν ὑπάρχουν δάσκαλοι τῆς ἀρετῆς. Αὐτὸ ὅμως εἶναι καὶ θέμα οἰκονομίας τῶν πλατωνικῶν διαλόγων, ποὺ δὲν μποροῦμε ἐδῶ νὰ τὸ ἐξετάσωμε.

Ἐκεῖ ποὺ ὁ Σωκράτης διεξοδικὰ μιλάει γιὰ τὸ διδακτὸ τῆς ἀρετῆς —καὶ πάλι ὁ ὅρος ἔχει πολὺ εὐρὺ περιεχόμενο— καὶ τὴν φυσικὴ προδιάθεση ποὺ ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ἔχη, ὥστε νὰ μπορέση μὲ τὴ διδασκαλία καὶ τὴν ἄσκηση νὰ πραγματοποιήση τὴν ἀρετή, εἶναι τὰ *Ἀπομνημονεύματα* τοῦ Ξενοφῶντος: *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι*. Δέχεται ἐπίσης ὅτι *καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί*[38], θέση γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα. Ἀκριβῶς γι' αὐτὸ τὸ λόγο χωρὶς παιδεία δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ γίνη *σπουδαῖος: τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονοῦντας ἐδίδασκεν ὅτι*

37. VS 80, B 3. Πρβλ. καὶ τοῦ Δημόκριτου: *ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ* (VS 68, B 33). Καθὼς καὶ τὸ συγγενικό: *πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος* (VS 68, B 242), Ἀκόμα τοῦ Κριτία: *ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί* (VS 88, B 9).

38. *Ἀπομνημονεύματα* III 9 2-5.

αἱ ἄριστα δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται[39]. Τέλος γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀρετή, ποὺ ἦταν τὸ δυσκολώτερο κατόρθωμα γιὰ τοὺς νέους τῆς ἐποχῆς του, ἔλεγε στὸν *καλὸν* Εὐθύδημο *ὅτι εὖηθες ... τὸ οἴεσθαι τὰς μὲν ὀλίγου ἀξίας τέχνας μὴ γίγνεσθαι σπουδαίους ἄνευ διδασκάλων ἱκανῶν, τὸ δὲ προεστάναι πόλεως, πάντων ἔργων μέγιστον ὄν, ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις*[40].

Καὶ οἱ δύο λοιπὸν πιστεύουν ὅτι γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ πνευματικὴ προκοπὴ τοῦ ἀνθρώπου χρειάζεται καὶ φυσικὸς προικισμὸς καὶ παιδεία. Ἡ πίστη αὐτὴ πηγάζει ἀπὸ τὴν αἰσιόδοξη πεποίθηση ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν ἐξελίξιμο, καὶ ὅτι τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο γιὰ τὴν πνευματική του ἐξέλιξη δὲν τὸν παίζει μόνο ἡ καταγωγὴ καὶ ἡ κληρονομικότητα ἀλλὰ καὶ ἡ παιδεία, ἡ ἀγωγή. Αὐτὸ εἶναι βέβαια κάτι νέο καὶ ριζοσπαστικὸ γιὰ τὸν ἀρχαῖο κόσμο. Ἀκούγεται πρώτη φορὰ καὶ ἔρχεται νὰ πολεμήση τὴ βαθειὰ ριζωμένη πίστη στὴν ἀξία τῆς καταγωγῆς καὶ τῆς φυσικῆς ἀρετῆς, ἀξία ποὺ ὑμνήθηκε τόσο πολὺ ἀπὸ τοὺς μεγάλους τῆς ἑλληνικῆς ποιήσεως, ποὺ στὴν ἐποχὴ τοῦ Σωκράτη καὶ τοῦ Πρωταγόρα ἦτανε κτῆμα καὶ ἐγκόλπιο τοῦ λαοῦ. Κι ὅμως ἡ στάση αὐτὴ δὲν εἶναι τόσο νέα, ὅσο φαίνεται. Εἶναι καρπὸς τῆς μακρόχρονης διεργασίας τοῦ διαφωτισμοῦ, ποὺ ἀπὸ τὶς ἀρχὲς τοῦ 6ου π.Χ. αἰώνα εἶχε ἀρχίσει νὰ ρίχνη βαθειὲς ρίζες μέσα στὴν ἑλληνικὴ διανόηση[41]. Ὁ διαφωτισμὸς πάλι δὲν εἶναι ἔργο τῆς Σοφιστικῆς, ὅπως ἐπιπόλαια πιστεύεται, ἁπλούστατα μ' αὐτὴν ἔφθασε στὸ ἀπόγειό του, καὶ στὴ συνέχεια ἐκφυλίσθηκε. Τὸν ἐκφυλισμένο αὐτὸ διαφωτισμὸ τοῦ 4ου αἰώνα εἶναι ποὺ πολεμάει καὶ ὁ Πλάτων, ἀλλὰ πάνω στὸ πάθος του τὰ βάζει μὲ τοὺς ὑγιεῖς ἀκόμα πατέρες τῆς Σοφιστικῆς. Πῶς τώρα ἐξαίρεσε ἕναν ἀπ' αὐτούς, τὸν Σωκράτη, καὶ τὸν ἔκανε ἴνδαλμά του εἶναι βέβαια περίεργο, ἀλλὰ καὶ ἐνδεικτικὸ τῆς γοητείας ποὺ οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἀσκοῦσαν μὲ τὴν ἔξυπνη ἐπιχειρηματολογία καὶ τὴ λογικὴ εὐλυγισία τους στοὺς νέους ποὺ τοὺς συναναστρέφονταν. Ἴσως ἂν εἶχε καὶ ὁ Πλάτων συναναστραφῆ τὸν Πρωταγόρα, νὰ εἶχε κι' αὐτὸς γοητευθῆ, ὅπως τόσοι ἄλλοι νέοι συμπατριῶτες του.

5. Ἔννοιες ὅπως τὸ ὠφέλιμο καὶ τὸ σχετικό, ποὺ συνδέονται ἄμεσα

---

39. *Ἀπομνημονεύματα* IV 1 3.

40. *Ἀπομνημονεύματα* IV 2 2. Σὲ ὁλόκληρη τὴν πρώτη καὶ στὸ πρῶτο μέρος τῆς δεύτερης παραγράφου τοῦ IX βιβλίου τῶν *Ἀπομνημονευμάτων* ὁ Σωκράτης ἐπιχειρηματολογεῖ μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα, ἐπιμένοντας ὅτι χωρὶς παιδεία οὔτε οἱ πιὸ προικισμένοι νέοι δὲν μποροῦν νὰ προκόψουν. Τὰ ἐπιχειρήματά του τὰ ἀντλεῖ, ὅπως καὶ ὁ Πρωταγόρας στὸν ὁμώνυμο πλατωνικὸ διάλογο, ἀπὸ τὴν καθημερινὴ ζωὴ καὶ πραγματικότητα, δὲν ξεκινάει ποτὲ ἀπὸ ἀφηρημένες γενικότητες.

41. Πρβλ. καὶ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1973, 180.

μὲ τὴ σοφιστικὴ σκέψη ἀποτελοῦν καὶ γιὰ τὸν Σωκράτη βασικὰ θέματα συζητήσεως. Τὸ περιεχόμενό τους τὸν φέρνει, ὅπως θὰ δοῦμε, πολὺ κοντὰ στὸν Πρωταγόρα. Ὁ τελευταῖος, σύμφωνα μὲ τὸν *μῦθο* τοῦ ὁμωνύμου πλατωνικοῦ διαλόγου[42], βασίζει πάνω στὴν ἔννοια τῆς ὠφέλειας τὴ δημιουργία ὅλου τοῦ πολιτισμοῦ ἀλλὰ καὶ τὴ διατήρηση στὴ ζωὴ τοῦ ζωϊκοῦ βασιλείου. Περιγράφοντας μυθικά, πῶς ὁ ἄνθρωπος ἀπέκτησε *τὴν περὶ τὸν βίον σοφίαν* καὶ πῶς τὴν *αἰδῶ τε καὶ δίκην* —ἡ πρώτη εἶναι προϋπόθεση τῆς *δημιουργικῆς τέχνης* ἡ δεύτερη τῆς *πολιτικῆς τέχνης*—, μᾶς λέει ὅτι ὅλ' αὐτὰ δόθηκαν στὸν ἄνθρωπο *εἰς σωτηρίαν*. Ἀλλὰ ἡ μὲν δημιουργικὴ τέχνη *πρὸς ... τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεὴς ...* Γι' αὐτὸ οἱ ἄνθρωποι *ἐζήτουν ... ἀθροίζεσθαι καὶ σῴζεσθαι κτίζοντες πόλεις*. Καὶ τότε ὅμως *ἠδίκουν ἀλλήλους* καὶ *σκεδαννύμενοι διεφθείροντο*. Ὁ Ζεὺς λοιπὸν ἐπειδὴ φοβήθηκε μήπως καὶ ἐξαφανισθῆ ἀπὸ τὸ πρόσωπο τῆς γῆς τὸ ἀνθρώπινο γένος *Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί*. Καὶ μάλιστα τὴν *αἰδῶ* καὶ τὴ *δίκη* τὶς μοίρασε ἐξ ἴσου σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ὄχι ὅπως τὶς τέχνες, ὅπου *εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἱκανὸς ἰδιώταις*, γιατὶ *οὐ γὰρ ἂν γένοιντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν*. Ὅλα αὐτὰ τὰ θεϊκὰ δῶρα, πού ἂν τὰ ἀπομυθοποιήσωμε, ἀποτελοῦν τὴν φυσικὴ προῖκα τοῦ ἀνθρώπου, δόθηκαν ἀπὸ τοὺς θεοὺς γιὰ νὰ μπορέση ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐπιζήση καὶ νὰ προκόψη. Ἡ ἔννοια τῆς ὠφέλειας λοιπὸν ὑπάρχει πάντοτε κάτω ἀπὸ ὅλ' αὐτά, καὶ προσδιορίζει τόσο τὴ φυσικὴ καὶ κοινωνικὴ ζωή, ὅσο καὶ τὴ δημιουργία τοῦ τεχνικοῦ καὶ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ.

Στὴ λεγομένη ἀπολογία τοῦ Πρωταγόρα τοῦ διαλόγου *Θεαίτητος*[43] ὁ Πρωταγόρας ἐξηγεῖ πῶς ἐννοοῦσε τὸ ὠφέλιμο, καὶ πῶς κατὰ τὴ γνώμη του συνδέεται μ' αὐτὸ ὁ σοφός. Παραλληλίζει τὴν ἀποστολὴ τοῦ σοφοῦ ἢ σοφιστοῦ μ' αὐτὴν τοῦ ἰατροῦ καὶ γεωργοῦ, παραλληλισμὸ ἀγαπητὸ καὶ συνηθισμένο στὴ διανόηση τοῦ Ε' αἰώνα[44]. Ὁ γεωργὸς *ἐμποιεῖ τοῖς φυτοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων χρηστὰς καὶ ὑγιεινάς*. Ὁ ἰατρὸς μεταβάλλει τὴν *κακὴν ἕξιν* τοῦ σώματος σὲ *ἀμείνω φαρμάκοις*. Ὁ σοφιστὴς τέλος μεταβάλλει τὴν *κακὴν ἕξιν* τῆς ψυχῆς σὲ *χρηστὴ λόγοις*, καὶ κάνει τοὺς πολίτες μιᾶς πόλεως νὰ θεωροῦν ὡς *δίκαια* τὰ *χρηστὰ* ἀντὶ τῶν *πονηρῶν*, ὑπὸ τὴν γενικώτερη βέβαια προϋπόθεση *ὅτι οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ*. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸ λόγο,

---

42. *Πρωταγόρας* 320 d ἑπ.

43. *Θεαίτητος* 166-167.

44. Πρβ. καὶ τοῦ Δημοκρίτου: *ἰατρικὴ μὲν σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχῆς παθῶν ἀφαιρεῖται* (VS 68, B 31).

γιὰ τὴ μεταστροφὴ τῶν πολιτῶν ἀπὸ τὴν *κακὴν ἕξιν* στὴ *χρηστὴ* εἶναι ὁ σοφιστὴς πρόσωπο σεβαστὸ καὶ ἄξιο *πολλῶν χρημάτων*. Παρατηροῦμε ὅτι ἡ λέξη ὠφέλιμο δὲν ἀναφέρεται πουθενὰ —ἀντὶ γι' αὐτὴν ἔχομε τὰ *ἀμείνω, βελτίω, χρηστὰ* καὶ *καλά*—, παρ' ὅλ' αὐτὰ ὑπονοεῖται πάντοτε. Ὁ γεωργὸς φροντίζει γιὰ τὸ ὠφέλιμο στὰ φυτά, ὁ ἰατρὸς γιὰ τὸ ὠφέλιμο στὰ σώματα καὶ ὁ σοφιστὴς γιὰ τὸ ὠφέλιμο στὶς ψυχές. Τὸ ὠφέλιμο ἐξ ἄλλου ταυτίζεται ἔμμεσα ὅπως φάνηκε, ἄμεσα ὅπως θὰ φανῆ παρακάτω μὲ τὸ *χρηστὸ* καὶ τὸ *ἀγαθό*. Καὶ μάλιστα ὄχι μόνο ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Σωκράτη:

—Καὶ μὴν ἀρετῇ γ' ἐσμὲν ἀγαθοί;
—Ναί — Εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι· πάντα γὰρ τἀγαθὰ ὠφέλιμα. οὐχί;
—Ναί.
(*Μένων* 87 e)

—Λέγεις οὖν ἀγαθὰ ἄττ' εἶναι; —Λέγω — Ἆρ' οὖν ... ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθά ἃ ἔστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις;
—Καί ναὶ μὰ Δία ...
(*Πρωταγόρας* 333 d-e)

Στὰ *Ἀπομνημονεύματα* μάλιστα ὁ Σωκράτης διευθύνει δύο ὁλόκληρες συζητήσεις —μὲ τὸν Ἀρίστιππο καὶ μὲ τὸν Εὐθύδημο—, ποὺ ἀναφέρονται ἀποκλειστικὰ στὸν ταυτισμὸ τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὸ ὠφέλιμο[45]. Ὅμως οὔτε τὸ ὠφέλιμο οὔτε τὸ ἀγαθὸ θεωροῦνται καθ' ἑαυτὰ ἀλλὰ τινὶ ἤ τι. Πάντοτε εἶναι ἀγαθὰ ἢ ὠφέλιμα γιὰ κάποιον ἢ γιὰ κάποια κατάσταση, καὶ μπορεῖ τὸ ἴδιο πράγμα νὰ εἶναι ὠφέλιμο γιὰ μιὰ κατάσταση καὶ βλαβερὸ γιὰ μιὰ ἄλλη, ἄποψη ποὺ γιὰ τὸν Πρωταγόρα δὲν μᾶς ξενίζει βέβαια, ἀλλὰ γιὰ τὸν Σωκράτη[46] ὁπωσδήποτε:

πολλάκις γὰρ τό γε λιμοῦ ἀγαθὸν πυρετοῦ κακόν ἐστι καὶ τὸ πυρετοῦ ἀγαθὸν λιμοῦ κακόν ἐστι· πολλάκις δὲ τὸ μὲν πρὸς δρόμον καλὸν πρὸς ... οἷον καὶ ἡ κόπρος πάντων τῶν φυτῶν ταῖς μὲν ῥίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰ δ' ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόθρους καὶ τοὺς νέους κλῶνας ἐπι-

---

45. Ὡς καὶ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα ἀποδίδονταν ἀνάλογες ἀπόψεις στὸν Σωκράτη. Ὁ στωϊκὸς Κλεάνθης, παραδίδει ὁ Κλήμης, *τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν, ὡς αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνήρ, καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι· ἀσεβεῖς γὰρ τῷ ὄντι οἱ τὸ συμφέρον ἀπὸ τοῦ δικαίου τοῦ κατὰ νόμον χωρίζοντες* (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I 558).

46. Βλ. καὶ Guthrie (III 464): In these conversations (μὲ τὸν Ἀρίστιππο καὶ τὸν Εὐθύδημο) Socrates is making exactly the same point that Protagoras makes in Plato's dialogue that nothing is good or bad, beneficial or harmful, in abstracto, but only in relation to a particular object. Καὶ στὸν πλατωνικὸ *Λάχη* ὅμως (192 d ἑπ.), ὅπου ἐπιχειρεῖται νὰ ὁρισθῆ ἡ ἀνδρεία, ὁ Σωκράτης ὑποστηρίζει ἀνάλογα: *ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη... ἢ εἰς τί φρόνιμος; ἢ ἡ εἰς ἅπαντα καὶ τὰ μεγάλα καὶ τὰ σμικρά;* Καὶ στὸν *Εὐθύφρονα* (8 α) ἀναγνωρίζεται ὅτι *ταὐτά... οἱ μὲν δίκαια ἡγοῦνται, οἱ δὲ ἄδικα, περὶ ἃ καὶ ἀμφισβητοῦντες στασιάζουσί τε καὶ πολεμοῦσιν ἀλλήλοις.*

πάλην αἰσχρόν, τὸ δὲ πρὸς πάλην καλὸν πρὸς δρόμον αἰσχρόν· πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλά ἐστι πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρὰ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.
(*Ἀπομνημονεύματα* III 8 7)

βάλλειν, πάντα ἀπόλλυσιν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἅπασίν ἐστιν πάγκακον καὶ ταῖς θριξὶν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζῴων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι.
(*Πρωταγόρας* 334 a-b)

Γιὰ νὰ δείξῃ παραστατικὰ τὸ πράγμα ὁ Σωκράτης, συζητώντας μὲ τὸν Εὐθύδημο, φτιάχνει δύο στῆλες, στὴ μία γράφει πάνω-πάνω Α (ἀδικία) στὴν ἄλλη Δ (δικαιοσύνη) καὶ ρωτάει, ποῦ πρέπει νὰ καταγράψῃ ἐνέργειες ὅπως τὸ *ψεύδεσθαι*, *ἐξαπατᾶν*, *κακουργεῖν*, *ἀνδραποδίζεσθαι*[47]. Ὁ Εὐθύδημος ἀπαντάει ὅτι φυσικὰ στὴ μεριὰ τῆς ἀδικίας. Κι ὅμως ὁ Σωκράτης τοῦ φέρνει παραδείγματα περιπτώσεων, κατὰ τὶς ὁποῖες οἱ ἐνέργειες αὐτὲς ἔφεραν ὠφέλιμα ἀποτελέσματα σὲ κάποιο πρόσωπο ἢ σὲ κάποια ὁμάδα προσώπων. Ὅταν ἕνας στρατηγὸς π.χ. νικήσῃ μὲ ἀπάτη τὸν ἐχθρὸ ποὺ ἤρθε νὰ ὑποδουλώσῃ τὴν πόλη του, εἶναι ἀπατεώνας; ὅταν ἕνας πατέρας πῆ ψέματα στὸν ἄρρωστο γιό του, ὅτι τὸ καταπότι ποὺ τοῦ δίνει εἶναι τροφὴ καὶ ὄχι φάρμακο, θὰ εἶναι ψεύτης; Ὄχι βέβαια. Ἔτσι ὁ Εὐθύδημος ἀναγκάζεται νὰ παραδεχθῆ πὼς *ὅσα πρὸς τῇ ἀδικίᾳ ἐθήκαμεν ταῦτα καὶ πρὸς τῇ δικαιοσύνῃ θετέον ἂν εἴη*[48]. Δὲν εἶναι λοιπὸν ἡ πράξη αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν καλὴ ἢ κακὴ ἀλλὰ γίνεται, ἀνάλογα μὲ τὸ ἀποτέλεσμά της, ἀνάλογα μὲ τὴν ὠφέλεια ἢ τὴ βλάβη ποὺ φέρνει στὸ ἄτομο ἢ στὸ σύνολο. Ἡ διαφοποίηση δηλαδὴ τῆς πράξης γίνεται πάντοτε μὲ κριτήριο τὸ ὠφέλιμο, τὴν ὠφέλεια ποὺ αὐτὴ φέρνει στὸν ἴδιο τὸν πράττοντα ἢ σὲ ἄλλους ἀνθρώπους. Γιὰ τὸν Σωκράτη λοιπόν, τοῦ ὁποίου τὴ σκέψη μποροῦμε λεπτομερέστερα νὰ παρακολουθήσωμε, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν Πρωταγόρα, τοῦ ὁποίου μόνο τὴ γραμμὴ τῆς διδασκαλίας ξέρομε, μπορεῖ ἡ ἴδια πράξη νὰ εἶναι καὶ καλὴ καὶ κακὴ ἀνάλογα μὲ τὴν ὠφέλεια ἢ τὴ βλάβη ποὺ φέρνει. Ἡ πράξη κατ' οὐσίαν εἶναι οὐδέτερη, παίρνει νόημα ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμά της. Καὶ ὄχι μόνο ἡ πράξη ἀλλὰ καὶ ἡ κατάσταση: ἡ ὑγεία, ὁ πλοῦτος, ἡ ὀμορφιά, μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ καλὸ καὶ κακὸ πράγμα, ἀνάλογα μὲ τὶς περιστάσεις καὶ τὶς ἐπιπτώσεις ποὺ ἔχουν γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἂν ἔχουν καλὲς καὶ ὠφέλιμες ἐπιπτώσεις, εἶναι χρήσιμα καὶ καλὰ πράγματα, ἂν κακὲς καὶ βλαβερές, ἄσχημα: *Ὅταν... στρατείας τε αἰσχρᾶς καὶ ναυτιλίας βλαβερᾶς καὶ ἄλλων πολλῶν τοιούτων οἱ μὲν διὰ ῥώμην μετασχόντες ἀπόλωνται, οἱ δὲ δι' ἀσθέ-*

47. *Ἀπομνημονεύματα* IV 2 13 ἑπ.
48. *Ἀπομνημονεύματα* IV 2 15.

νειαν ἀπολειφθέντες σωθῶσιν[49], τότε καὶ ἡ ρώμη ἡ ἴδια ἀποδεικνύεται ὀλέθριο πράγμα.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὠφέλεια ἡ πράξη, ἡ κατάσταση ἢ τὸ πράγμα, μπορεῖ νὰ φέρνη καὶ ἡδονή, εἶναι κι αὐτὸ ἕνα κριτήριο:... *τὰ σώματα τὰ καλὰ οὐχὶ ἥτοι κατὰ τὴν χρείαν λέγεις καλὰ εἶναι ..., ἢ κατὰ ἡδονήν τινά, ἐὰν ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν ποιῇ τοὺς θεωροῦντας; ... καὶ τἆλλα πάντα... ἢ διὰ ἡδονήν τινα ἢ διὰ ὠφελίαν ἢ δι' ἀμφότερα καλὰ προσαγορεύεις;*[50] Ὁ Ξενοφῶν, ποὺ ἴσως τονίζει ὑπερβολικὰ τὴν ὠφελιμιστικὴ χροιὰ τῆς σκέψης τοῦ Σωκράτη, τὸν παρουσιάζει νὰ μὴ δέχεται οὔτε κὰν τὸ *ἐν τῷ θεωρεῖσθαι χαίρειν* καὶ νὰ βασίζη ὁποιαδήποτε κρίση γιὰ τὸ καλὸ καὶ τὸ εὔρυθμο ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο στὴ χρησιμότητά τους: *Δοκεῖς μοι ... τὸ εὔρυθμον οὐ καθ' ἑαυτὸ λέγειν, ἀλλὰ πρὸς τὸν χρώμενον, ὥσπερ ἂν εἰ φαίης ἀσπίδα, ᾧ ἂν ἁρμόττῃ, τούτῳ εὔρυθμον εἶναι, καὶ χλαμύδα, καὶ τἆλλα ὡσαύτως*[51]. Κι ἀκόμα, πράγμα ποὺ φτάνει στὴν ὑπερβολή, *κόφινος κοπροφόρος καλὸν ἐστὶ ... καὶ χρυσῆ γε ἀσπὶς αἰσχρόν, ἐὰν πρὸς τὰ ἑαυτῶν ἔργα ὁ μὲν καλῶς πεποιημένος ᾖ, ὁ δὲ κακῶς*[52]. Καταργεῖται λοιπὸν κάθε ἀπόλυτη ἔννοια τοῦ καλοῦ, σχετικοποιεῖται καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ ἑκάστοτε χρήσιμο. Μεταξὺ ἀστείου καὶ σοβαροῦ ὁ Σωκράτης στὸ *Συμπόσιον* τοῦ Ξενοφῶντος[53] ἀπαιτεῖ ἀπὸ τὸν Κριτόβουλο νὰ δεχθῆ ὅτι ἡ δική του μύτη εἶναι ὡραιότερη, γιατὶ *οἱ μυκτῆρες* της *ἀναπέπτανται, ὥστε τὰς πάντοθεν ὁσμὰς προσδέχεσθαι.* Καὶ *οἱ ὀφθαλμοί* του ἐπίσης εἶναι ὡραιότεροι *ὅτι ... ὁρῶσιν ... καὶ τὸ ἐκ πλαγίου.* Οὔτε ἡ σοφία ἡ ἴδια ἐξαιρεῖται ἀπὸ τὴ σχετικοποίηση τῶν ἀξιῶν, κι αὐτὴ μπορεῖ νὰ γίνη βλαβερὴ γιὰ τὸ ἄτομο, πρόξενος κακῶν. Εἶναι περίεργο πράγματι ν' ἀκούη κανεὶς τὸν Σωκράτη νὰ λέη: *Δαίδαλον ... οὐκ ἀκήκοας ὅτι ληφθεὶς ὑπὸ Μίνω διὰ τὴν σοφίαν ἠναγκάζετο ἐκείνῳ δουλεύειν καὶ τῆς τε πατρίδος ἅμα καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐστερήθη καὶ ἐπιχειρῶν*

---

49. *Ἀπομνημονεύματα* IV 2 32.

50. *Γοργίας* 474 d.

51. *Ἀπομνημονεύματα* III 10 12.

52. *Ἀπομνημονεύματα* III 8 6. Ἀνάλογα ὑποστηρίζει ὁ Σωκράτης καὶ στὸν *Ἱππία Μείζονα* (290 e 10), ὅταν ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ ποιὰ χύτρα εἶναι *καλή: ἔμοιγε δοκεῖν τὴν συκίνην ἡμᾶς μᾶλλον φάναι πρέπειν ἢ τὴν χρυσῆν.* Πάντοτε βέβαια, καὶ στὸν *Ἱππία* καὶ στὸν *Μένωνα* καὶ στὸν *Εὐθύφρονα* καὶ στὸν *Λάχη* αἴρονται στὸ τέλος τοῦ διαλόγου οἱ ἀπόψεις αὐτές. Ὁπωσδήποτε ὅμως ὁ Πλάτων τὶς βάζει στὸ στόμα τοῦ Σωκράτη. Καὶ ἂν σκεφθοῦμε ὅτι ὅλοι αὐτοὶ οἱ διάλογοι — ἐκτὸς ἴσως τοῦ *Μένωνος* — θεωροῦνται πρώιμοι, ἄρα πλησιέστεροι στὸν ἱστορικὸ Σωκράτη, κι ἀκόμα ὅτι τὶς ἴδιες αὐτὲς ἀπόψεις τὶς βρίσκομε καὶ στὰ σωκρατικὰ τοῦ Ξενοφῶντος, μποροῦμε νὰ εἴμαστε ἀρκετὰ σίγουροι ὅτι εἶναι πράγματι σωκρατικές. Τὴν παλιὰ αὐτὴ ἄποψη, ὅτι οἱ πρώιμοι πλατωνικοὶ διάλογοι καὶ ὁ Ξενοφῶν ἀποδίδουν τὸν ἱστορικὸ Σωκράτη, τὴν υἱοθετεῖ κι ἕνας σύγχρονος θαυμαστὴς τοῦ Σωκράτη ἀλλὰ σφοδρὸς ἀντιπλατωνιστής, ὁ K. Popper (ὅ.π. 307)

53. Ξενοφῶντος *Συμπόσιον* V 5-6.

ἀποδιδράσκειν μετὰ τοῦ υἱοῦ τόν τε παῖδα ἀπώλεσε καὶ αὐτὸς οὐκ ἐδυνήθη σωθῆναι[54]; Πῶς ἀλήθεια μπόρεσε ὁ Πλάτων στὸν *Θεαίτητο* νὰ παρουσιάση τὸν Σωκράτη τόσο αὐστηρὰ κριτικὸν ἀπέναντι στὸν σχετικισμὸ τοῦ Πρωταγόρα, ἀφοῦ ὅπως ἔδειξαν τὰ χωρία μας, ἡ παρατήρηση τοῦ Σέξτου γιὰ τὸν Πρωταγόρα, ὅτι *εἰσάγει τὸ πρός τι*[55], ἰσχύει τὸ ἴδιο καὶ γι' αὐτόν;

6. Ἡ βασικὴ καὶ ἴσως ἡ μόνη βεβαιωμένη διαφορὰ ἀναμεταξύ τους εἶναι ὁ *μισθός*, ποὺ ὁ Πρωταγόρας *πρῶτος εἰσεπράξατο*[56], ἐνῶ ὁ Σωκράτης οὐδέποτε. Χωρὶς νὰ θέλωμε νὰ μειώσωμε τὴ σημασία τοῦ γεγονότος, μολονότι πρόκειται γιὰ ἐξωτερικὴ διαφορά, θεωροῦμε σκόπιμο νὰ κάνωμε μερικὲς σκέψεις γύρω ἀπ' αὐτό. Ὁ Σωκράτης, ὅπως τὸν παρουσιάζουν ὅλοι ὅσοι ἔγραψαν γι' αὐτόν, ἔβλεπε τὸ ἔργο του ὡς ἱεραποστολή. Ἔλεγε πὼς αἰσθανόταν ἐπιτακτικὴ τὴν ἀνάγκη νὰ ἐκπληρώνη σ' ὅλη του τὴ ζωὴ τὴν ἐντολὴ τοῦ θεοῦ, τοῦ Ἀπόλλωνα. Ἡ ἐντολὴ αὐτὴ προέκυπτε, κατὰ τὴ γνώμη του, ἀπὸ τὸν δελφικὸ χρησμὸ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἄνθρωπος σοφώτερος ἀπὸ τὸν Σωκράτη, χρησμὸ ποὺ ἔδωσε ἡ Πυθία στὸν φίλο τοῦ Σωκράτη Χαιρεφῶντα, ὅταν αὐτὸς ρώτησε τὸ μαντεῖο, ἂν ὑπάρχη ἄνθρωπος σοφώτερος ἀπὸ τὸν Σωκράτη. Γιὰ νὰ ἐρευνήση τὴν ἀλήθεια τοῦ χρησμοῦ, ὁ Σωκράτης περιδιάβαζε σ' ὅλη του τὴ ζωὴ τὴν Ἀθήνα συζητώντας καὶ ἐλέγχοντας τοὺς συμπολίτες του, μήπως καὶ βρῆ κανένα σοφώτερό του. Ἀλλὰ δὲν βρῆκε, κι ἔτσι στὸ τέλος —ἐπειδὴ δὲν μποροῦσε φυσικὰ νὰ δεχθῆ ὅτι εἶναι ὁ σοφώτερος ἄνθρωπος τοῦ κόσμου— κατέληξε στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ θεὸς ἁπλῶς τὸν χρησιμοποίησε ὡς παράδειγμα, γιὰ νὰ πῆ πὼς *οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν*[57].

Εἶναι δύσκολο νὰ πιστέψωμε πὼς ὁ νοησιαρχικὸς Σωκράτης τοῦ *οὐδεὶς ἑκὼν κακὸς* πίστευε σὲ θεϊκὴ ἐντολή[58]. Πιθανότερο εἶναι ὅτι τὴν χρησιμο-

---

54. *Ἀπομνημονεύματα* IV 2 33.

55. VS 80, A 14.

56. Διογένης Λαέρτιος IX 52.

57. *Ἀπολογία* 23 b.

58. Ὁ B. N. Τατάκης (*Ὁ Σωκράτης*, Ἀθῆναι 1970, 136) ἀμφιβάλλει γιὰ τὴν «νοησιοκρατικὴ μονομέρεια» τοῦ Σωκράτη, καὶ ἀναρωτιέται «ἂν τὰ χωρία τοῦ Ἀριστοτέλη ἑρμηνεύουν σωστὰ ὡς πρὸς τὸ σημεῖο τοῦτο τὸν Σωκράτη». Κι ὅμως δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τὰ ἑρμηνεύση ἀλλιῶς. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ A. Lesky (*Ἱστορία τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς λογοτεχνίας*, Μεταφρ. Α. Τσοπανάκη, Θεσ/νίκη 1964, 699): «Ἀπὸ τότε (τὴν ἐποχὴ τοῦ Ἀριστοτέλη) δὲν ἔχουν κουρασθῆ νὰ κατηγοροῦν τὴν μονομέρεια τῆς ἠθικῆς νοησιοκρατίας τοῦ Σωκράτη». Γιὰ μονομέρεια βέβαια δὲν πρόκειται. Ὁ Σωκράτης εἶναι ὅσο κανεὶς ὁλοκληρωμένος ἄνθρωπος. Πρόκειται γιὰ νοησιαρχία μὲ τὴν ἔννοια τῆς κυριαρχίας τῆς νόησης ἀπέναντι στὴ βούληση, μὲ τὴν ἔννοια πὼς ὅ,τι ἐγκρίνει καὶ προστάζει ἡ νόηση, ἀποκλείεται νὰ τὸ ἀρνηθῆ, νὰ μὴν τὸ θελήση καὶ ἡ βούληση. Ὁ Dodds

ποιοῦσε ὡς πρόσχημα —ἀνάλογα εἴδαμε ὅτι χρησιμοποιοῦσε καὶ τὴν παραδοσιακὴ θρησκεία—, γιὰ νὰ καλύπτη τὴν ἀσίγαστη ἐπιθυμία του νὰ ἀμφισβητῆ, νὰ συζητάη καὶ νὰ φιλοσοφῆ[59]. Ἐξ ἄλλου ἡ ἑρμηνεία ποὺ ἔδωσε στὸν χρησμό: νὰ διαπιστώνη ἂν πράγματι εἶναι ὁ σοφώτερος ἐλέγχοντας τοὺς ἄλλους, εἶναι βέβαια ὑποκειμενικὴ καὶ καθόλου ὀρθόδοξη[60]. Ἀκόμα πιὸ ἐξεζητημένη φυσικὰ —ἐκτὸς ποὺ δείχνει καὶ ὑπεροψία— εἶναι ἡ ἑρμηνεία ποὺ τὸν παρουσιάζει ὡς ὑπόδειγμα μετριόφρονος κατὰ τὴ σοφία ἀνθρώπου. Τέλος, αἴνιγμα σωστὸ παραμένει ὁ ἴδιος ὁ χρησμός. Γιατὶ τὸ ἱερατεῖο τοῦ Ἀπόλλωνα ἔκανε τέτοια τιμὴ στὸν Σωκράτη; τί λόγους εἶχε; γιατί δὲν ἐτίμησε κανέναν ἄλλο σοφὸ μὲ παρόμοιο χρησμό[61];

Ἀνεξάρτητα ἀπ' ὅλ' αὐτὰ εἶναι γνωστὸ πὼς κανένας Ἀθηναῖος πολίτης δὲν ἔκανε τὸ δάσκαλο ἐπὶ πληρωμῇ. Μόνον δοῦλοι ὑπῆρχαν γραμματισμένοι γιὰ νὰ μαθαίνουν στὰ παιδιὰ τὰ ἐγκύκλια γράμματα. Ἀπὸ 'κεῖ κι ἔπειτα οἱ νέοι μορφώνονταν μὲ τὴν ἐλεύθερη συναναστροφὴ ὥριμων καὶ ἀξιόλογων, κατὰ τεκμήριο, ἀνθρώπων[62]. Ἕνας τέτοιος φιλοδοξοῦσε νὰ εἶναι καὶ ὁ Σωκράτης. Οἱ ἀντικειμενικὲς λοιπὸν συνθῆκες καὶ τὰ ἤθη τῆς πόλης του δὲν τοῦ ἐπέτρεπαν νὰ παίρνη χρήματα: *παρ' ἡμῖν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. τήν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μέν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν . . . καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως*[63]. Ἔτσι ἀπαντάει ὁ ξενοφώντειος Σωκράτης στὸν Ἀντιφῶντα, ὅταν αὐτὸς τὸν ρωτάει γιατὶ δὲν παίρνει χρήματα. Καὶ δείχνει μ' αὐτὴ τὴν ἀπάντηση καθαρὰ τὴν πραγματικότητα τῆς ἀθηναϊκῆς κοινωνίας. Ἀλλὰ κι ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη ἔχομε ἀκούσει ὅτι οἱ νεαροὶ Ἀθηναῖοι μποροῦσαν —καὶ ἦταν συνήθεια ριζωμένη πιὰ— νὰ συναναστρέφωνται *ἐπὶ παιδείᾳ* ὅποιον ἤθελαν ἀπὸ τοὺς συμπολίτες τους *προῖκα*[64]. Θὰ ἦταν πρωτάκουστο λοιπὸν νὰ πάρη ὁ Σωκράτης χρήματα.

---

(185), ποὺ λόγῳ τοῦ θέματος τοῦ βιβλίου του προσπαθεῖ νὰ ἀνακαλύψη σὲ διάφορες προσωπικότητες τῆς ἀρχαιότητας τὸ ἄλογο στοιχεῖο ποὺ ὑπῆρχε μέσα τους, παρατηρεῖ γιὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πρωταγόρα: what seems to us odd is that both of them dismiss so easily the part played by emotion in determining ordinary human behavior.

59. Ἀποκαλυπτικὸ εἶναι τὸ ἑξῆς χωρίο τῆς *Ἀπολογίας*: «*Σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων, ὦ Σώκρατες, οὐχ οἷός τ' ἔσῃ ἡμῖν ἐξελθὼν ζῆν;*» *τοῦτο δή ἐστι πάντων χαλεπώτατον πεῖσαί τινας ὑμῶν. ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ . . .* (37 e).

60. Καὶ ὁ Guthrie (III 408) ποὺ γενικὰ τηρεῖ μετριοπαθῆ στάση καὶ στὸ θέμα αὐτό, δέχεται ὅτι μπορεῖ νὰ εἶναι simply a playful conceit ἐκ μέρους τοῦ Σωκράτη.

61. Βλ. καὶ Bury 565.

62. Βλ. καὶ Zeller I 2 1282.

63. *Ἀπομνημονεύματα* I 6 13.

64. *Ἀπολογία* 19 e καὶ ἀλλοῦ.

Ὁ Πρωταγόρας ἀντίθετα ἦταν ἕνας ξένος. Ἐρχόταν στὴν Ἀθήνα σὰν φημισμένος σοφός. Δὲν ξέρομε βέβαια πότε πρωτοάρχισε νὰ παίρνη χρήματα, ἀλλὰ εἶναι φυσικὸ ἀφοῦ εἶχε καθιερωθῆ ὡς σοφὸς δάσκαλος. Ἐκτὸς αὐτοῦ εἶχε καὶ λόγους πρακτικοὺς νὰ παίρνη χρήματα· πῶς ἀλλιῶς θὰ κάλυπτε τὰ ἔξοδα τῆς ζωῆς του καὶ τῶν ταξιδιῶν του; Ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ξεκίνησε τὴ σταδιοδρομία του ὡς ἀχθοφόρος[65], εἶναι αὐτονόητο πὼς ἂν δὲν ἀκολουθοῦσε τὴν τακτικὴ ποὺ ἀκολούθησε, θὰ ἦταν καταδικασμένος νὰ περάση τὴ ζωή του στὰ ἄσημα Ἄβδηρα ἢ ἔστω νὰ πάη περαστικὸς μόνο στὴν Ἀθήνα καὶ νὰ μείνη μὲ τὸ παράπονο τοῦ συμπατριώτη του Δημοκρίτου: *ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθήνας καὶ οὔ τίς με ἔγνωκεν*[66].

7. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ διαφορὰ αὐτὴ ποὺ εἶναι βεβαιωμένη ἀπὸ πολλὲς καὶ διαφορετικὲς πηγές, ὑπάρχουν καὶ ψευδοδιαφορές. Δὲν ἀφοροῦν πάντοτε τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πρωταγόρα, ἀλλὰ γενικώτερα τὸν Σωκράτη καὶ τοὺς σοφιστές. Ἔχομε ὅμως σοβαροὺς λόγους νὰ τὶς ἀμφισβητοῦμε. Ἡ σωκρατικὴ ἄγνοια ποὺ ἀντιπαραβάλλεται μὲ τὴν παντογνωσία τοῦ Πρωταγόρα ἀποτελεῖ χτυπητὸ παράδειγμα. Καὶ ἡ ἄγνοια καὶ ἡ παντογνωσία αἴρονται ὡς ἀντίθεση ἂν σταθοῦμε λίγο στὴν ὀργάνωση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων, ἀπ' ὅπου καὶ κυρίως τὴν ξέρομε. Ὁ Σωκράτης σὲ ὅλους τοὺς διαλόγους —ἐλάχιστες εἶναι οἱ ἐξαιρέσεις— διευθύνει ἀποκλειστικὰ τὴ συζήτηση, ἔχοντας γιὰ συνομιλητὲς ἄγουρα παιδιὰ[67] ἢ καὶ ὥριμους ἀνθρώπους, ποὺ ὅμως πάντοτε, κατὰ περίεργο τρόπο, περιορίζονται νὰ συγκατανεύουν ἢ νὰ δηλώνουν ἄγνοια. Ρωτώντας ξέρει τὴν ἀπάντηση ποὺ θὰ πάρη, ἢ μᾶλλον κάνει ὡρισμένη ἐρώτηση γιὰ νὰ πάρη ὡρισμένη ἀπάντηση, τὴν ὁποία ἐκ τῶν προτέρων ἔχει ἐντάξει στὴ γραμμὴ ποὺ ὁ ἴδιος ἔχει χαράξει[68]. Ἀφήνει τὸν

---

65. VS 80, A 1 καὶ A 3. Ἐκτὸς τῶν μαρτυριῶν ὑπάρχει καὶ ἕνα ἀκέφαλο ἄγαλμα, ποὺ βρέθηκε στὸ Σεράπειο τῆς Μέμφιδος, μὲ τὴν ἐπιγραφὴ *Προταγ*... Ὁ Πρωταγόρας παριστάνεται καθιστός, στραμμένος πρὸς τὰ δεξιά, προσβλέποντας σ' ἕνα δέμα μὲ ξύλα. Ἡ παράξενη προσθήκη τῶν ξύλων ἑρμηνεύθηκε ὡς ἀπόηχος τῆς παράδοσης κατὰ τὴν ὁποία ὁ Πρωταγόρας *ἦρθη πρὸς Δημοκρίτου ξύλα δεδεκὼς ὀφθείς*, καὶ δείχνει ὅτι τουλάχιστον στὰ ἑλληνιστικὰ χρόνια ἡ παράδοση αὐτὴ ἦταν πιστευτὴ (G. Richter, *The Portraits of the Greeks* I, London 1965, 108).

66. VS 68, B 116.

67. Ὁ Πλάτων συχνὰ ὑποψιάζεται ὅτι θὰ τὸν κατηγορήσουν γι' αὐτό. Στὸν *Θεαίτητο* μάλιστα βάζει τὸν Σωκράτη νὰ καλεῖ τὸν Θεόδωρο στὴ συζήτηση λέγοντας: *ἵνα μὴ τοῦτό γε ἔχῃ* (sc. Πρωτ.) *ἐγκαλεῖν ὡς παίζοντες πρὸς μειράκια διεσκεψάμεθ' αὐτοῦ τὸν λόγον* (168 e).

68. Ὅ,τι εἶπε ὁ Θουκυδίδης (II, 65, 10) ἀναφερόμενος στὴν ἀθηναϊκὴ δημοκρατία καὶ τὸν Περικλῆ, ὅτι *ἐγίγνετο λόγῳ μὲν δημοκρατία ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή*, ταιριάζει ἀπόλυτα, mutatis mutandis, στὸν Σωκράτη καὶ τοὺς συζητητὲς τῶν πλατωνικῶν διαλόγων.

συνομιλητή του νὰ παρασύρεται σὲ διανοητικοὺς λαβυρίνθους ἐπίτηδες, γιὰ νὰ φανῆ στὸ τέλος πόσο καὶ οἱ δύο —ἀφοῦ ὁ διάλογος εἶναι κοινὴ ὑπόθεση— περιπλανήθηκαν καὶ πόσο ἄσοφοι εἶναι. Τυπικὴ περίπτωση τὸ θέμα τοῦ ὁρισμοῦ μιᾶς ἔννοιας, τῆς ἀρετῆς π.χ. στὸν *Μένωνα* ἢ τῆς γνώσης στὸν *Θεαίτητο*. Οἱ νεαροὶ συνομιλητὲς δίνουν διάφορους ὁρισμούς, ποὺ ἀποδεικνύονται ὁ ἕνας μετὰ τὸν ἄλλον ἀνεπαρκεῖς. Τελικὰ οἱ διάλογοι τελειώνουν χωρὶς νὰ ἔχη ὁρισθῆ ἡ ζητούμενη ἔννοια, θετικὰ τουλάχιστον. Ὁ Σωκράτης πάντοτε ἀπορρίπτει τοὺς προτεινόμενους ὁρισμοὺς καὶ προσδιορίζει ἀρνητικὰ τὴν ἔννοια, λέει π.χ. τί δὲν εἶναι ἀρετὴ ἢ τί δὲν εἶναι γνώση. Ἔτσι διατρανώνεται ἡ σωκρατικὴ ἄγνοια, ἀφοῦ δὲν ἔχει ὁρισθῆ θετικὰ ἡ ἔννοια, ἀποδεικνύεται ἄσοφος ὁ συνομιλητής, ἀφοῦ νομίζοντας ὅτι κάτι ξέρει πρότεινε διάφορους ἀνεπαρκεῖς ὁρισμούς, καὶ φυσικὰ τροφοδοτεῖται θεματικὰ —ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς σκηνικῆς οἰκονομίας τοῦ πλατωνικοῦ ἔργου— ὁ ἑπόμενος διάλογος ποὺ θὰ δῆ τὸ φῶς.

Δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι τὸ περιεχόμενο τῶν ὁρισμῶν ἀκολουθεῖ κατὰ κανόνα μιὰ ἀνιοῦσα ἀξιολογικὴ γραμμή, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι κάθε ἑπόμενος ὁρισμὸς εἶναι πιὸ κοντὰ στὸν ὑποτιθέμενο σωστό, καὶ κάθε προηγούμενος ἀπέχει περισσότερο ἀπ' αὐτόν. Ἡ γνώση π.χ. στὸν *Θεαίτητο* ὁρίζεται πρῶτα ὡς *αἴσθησις* ἢ *αἴσθημα*, πράγμα τελείως ἀπαράδεκτο μὲ τὰ πλατωνικὰ δεδομένα. Ἔπειτα ὡς *ὀρθὴ δόξα*, καὶ τέλος ὡς *ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου*, ποὺ σχετικὰ βέβαια μὲ τὸ αἴσθημα βρίσκεται πλησιέστερα στὴν πλατωνικὴ ἀλήθεια, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ ἀποτελῆ τὸν ἀποδεκτὸ ὁρισμὸ τῆς γνώσης. Διαπιστώνομε λοιπὸν ὅτι πάντοτε ὁ Σωκράτης βαδίζει πάνω σὲ προκαθορισμένο σχέδιο. Ἡ συζήτηση δὲν ἀκολουθεῖ τυχαῖο δρόμο, ἀλλὰ αὐτὸν ποὺ ἐκεῖνος θέλησε. Ὁ Σωκράτης ρωτάει μονίμως τὸ *τί ἐστὶ* τῶν πραγμάτων, ἀλλὰ ποτὲ δὲν δίνει ὁ ἴδιος μιὰ θετικὴ ἀπάντηση, μόνο ξέρει νὰ ἀνασκευάζη ὅ,τι θετικὸ τολμήσει ὁ συνομιλητής του νὰ προσφέρη στὴ συζήτηση. Εἶναι πολὺ ὡραία —καὶ ἀποτελεῖ ἕνα εἶδος ἄμυνας τοῦ Πλάτωνα σὰν αὐτὴ ποὺ εἴδαμε καὶ στὸν *Θεαίτητο*[69]—ἡ ἔκρηξη ἀγανάκτησης τοῦ Θρασυμάχου στὸ Α τῆς *Πολιτείας: ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅ,τι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκὼς τοῦτο, ὅτι ῥᾷον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον*[70].

Ὁ Σωκράτης λοιπὸν πάντοτε προσποιεῖται ἄγνοια, ποτὲ δὲν ἀγνοεῖ, εἶναι ἡ κλασσικὴ σωκρατικὴ εἰρωνεία. Αὐτὸ ἐξ ἄλλου μὲ διάφορους τρό-

---

69. Βλ. σημ. 67.

70. *Πολιτεία* Α 336 c καὶ παρακάτω (337 a): *Ὦ Ἡράκλεις... αὕτη 'κείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους... σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις...*

πους καὶ μὲ διάφορα πρόσωπα, τὸν Ἀλκιβιάδη κυρίως[71], τὸ ὑπαινίσσεται ὁ Πλάτων πολλὲς φορές. Ἀντίθετα ὁ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ *σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Ὁμολογεῖ ὅτι *τὸ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων ... καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως* καὶ ὑπόσχεται στὸ νεαρὸ Ἱπποκράτη *ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι ... καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι*[72]. Ποιὸς σοβαρὸς ἄνθρωπος θὰ ἀμφισβητήση ὅτι ἀποκλείεται ὁ Πρωταγόρας νὰ μιλοῦσε μὲ τόση σιγουριὰ γιὰ τὸν ἑαυτό του, ἡ ὁποία στὸ τέλος δείχνει καὶ ἀφέλεια, καὶ δὲν θὰ παραδεχθῆ ὅτι εἶναι ὁ Πλάτων ἐκεῖνος ποὺ κινεῖ ἔτσι τοὺς χαρακτῆρες τῶν διαλόγων του, ὥστε ὁ ἕνας νὰ παρουσιάζεται ὡς σεμνὸς καὶ συναισθανόμενος τὸ βάθος τῆς ἄγνοιάς του φιλόσοφος, ἐνῶ ὁ ἄλλος ὡς ὑπερόπτης καὶ ἀλαζὼν σοφός;

8. Ἄμεσα συνδέεται μὲ τὰ παραπάνω καὶ τὸ θέμα τῆς μεθόδου ποὺ καθένας τους χρησιμοποιεῖ, δηλαδὴ τῆς σωκρατικῆς μαιευτικῆς καὶ τῆς τέχνης τῶν σοφισμάτων. Καὶ ἐδῶ ἰσχύει ὅ,τι καὶ προηγουμένως, ὅτι ἡ διαφορὰ αὐτὴ δὲν εἶναι ἀποκλειστικὰ τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα —δὲν ἔχομε στοιχεῖα νὰ ὑποστηρίξωμε κάτι τέτοιο—, ἀλλὰ γενικώτερα ἀπὸ τοὺς σοφιστές. Φυσικὰ κι αὐτὴν τὴν ξέρομε βασικὰ καὶ πρώτιστα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα.

Καὶ οἱ δύο μέθοδοι στὴν πραγματικότητα εἶναι ὅ,τι ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ζήνωνα ὠνομάσθηκε διαλεκτική, διαλεκτικὸς τρόπος σκέψεως ἢ συζητήσεως[73]. Πάντοτε —καὶ σήμερα καὶ τότε— ἐξαρτᾶται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους ποὺ χρησιμοποιοῦν τὴν μέθοδο, ἂν σὺτὴ θὰ μείνη σὲ πλαίσια λογικὰ καὶ σοβαρά, ἂν θὰ παραμείνη «τίμια» ἢ ἂν θὰ ἐκτραπῆ σὲ ἐξωφρενισμοὺς καὶ σοφίσματα, ἢ τέλος ἂν θὰ ὑπηρετήση τὸ συμφέρον τοῦ ἑκάστοτε διαλεγομένου. Τὴν πρώτη ὄψη της ὁ Πλάτων τὴν συνδέει μὲ τὸν Σωκράτη —καὶ ἔμμεσα μὲ τὸν ἑαυτό του— τὴ δεύτερη μὲ τοὺς σοφιστές, ποὺ γενάρχης τους εἶναι βέβαια ὁ Πρωταγόρας. Καὶ στὸ θέμα αὐτὸ δὲν ὑπάρχει διαφορὰ ἀλλὰ ψευδοδιαφορά[74]. Τὸ διαπιστώνομε εὔκολα ἂν συγκρίνωμε ἀποσπάσματα ἐπιχειρηματολογίας διαφόρων πλατωνικῶν διαλόγων. Ἀπὸ τὴ μιὰ

---

71. Πρβλ. *Συμπόσιον* 216 d-e: *καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν... εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ* καὶ *Πρωταγόρα* 336 d: *ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεσθαι, οὐχ ὅτι παίζει καί φησιν ἐπιλήσμων εἶναι.*

72. *Πρωταγόρας* 317 b 4, 318 e 5 καὶ 318 a 7-9.

73. Βλ. καὶ E. Berti, *Ancient Greek Dialectic as Expression of Freedom of Thought and Speech*, «Journal of the History of Ideas» 39/3 (1978), 352 ἑπ.

74. Ἀνάλογα θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ ὑποστηρίξη γιὰ τὴν περίφημη μακρολογία τοῦ Πρωταγόρα καὶ τὴν σύντομη ἐρωταπόκριση τοῦ Σωκράτη. Πόσες φορὲς ὁ Σωκράτης δὲν μακρολογεῖ; Στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους συνήθως μὲ κάποιο πρόσχημα, ὅτι μεταφέρει λόγους ἄλλων κλπ., στὰ ἔργα τοῦ Ξενοφῶντος ἀπροκάλυπτα.

μεριὰ διαλόγων στοὺς ὁποίους ὁ Σωκράτης συζητάει μὲ σοφιστές, κι ἀπὸ τὴν ἄλλη διαλόγων ὅπου συναναστρέφεται νέους, ὄμορφους καὶ ἔξυπνους, καθαροὺς ἀπὸ τὸ μικρόβιο τῆς Σοφιστικῆς. Κλασσικὸ παράδειγμα τοῦ πρώτου εἴδους εἶναι ὁ *Εὐθύδημος*. Στὸ διάλογο αὐτὸ ὁ Σωκράτης συζητάει μὲ τοὺς ἀδελφοὺς Εὐθύδημο καὶ Διονυσόδωρο, δεινοὺς σοφιστές, τοὺς ὁποίους μάλιστα σὲ κάποιο σημεῖο τοῦ διαλόγου τοὺς παρομοιάζει *ὕδρᾳ... καὶ καρκίνῳ ... ἐκ θαλάττης ἀφιγμένῳ*[75]. Στὴ δεύτερη κατηγορία ἀνήκει ὁ *Θεαίτητος*, ὅπου ὁ Σωκράτης συζητάει μὲ τὸν *θαυμαστῶς εὖ πεφυκότα* Θεαίτητο καὶ τὸν μαθηματικὸ Θεόδωρο γιὰ τὸ *τί ἐστιν ἐπιστήμη*:

—Τί οὖν; ἔφη· φατὲ βούλεσθαι αὐτὸν σοφὸν γενέσθαι; — Πάνυ μὲν οὖν. — Νῦν δέ, ἦ δ' ὅς, Κλεινίας πότερον σοφός ἐστιν ἢ οὔ; — Οὔκουν φησί γε πω· ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἀλαζών. —Ὑμεῖς δέ, ἔφη, βούλεσθε γενέσθαι αὐτὸν σοφόν, ἀμαθῆ δὲ μὴ εἶναι; —Ὡμολογοῦμεν. — Οὐκοῦν ὃς μὲν οὐκ ἔστιν, βούλεσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὃς δ' ἔστι νῦν, μηκέτι εἶναι. — Καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐθορυβήθην· ὁ δέ μου θορυβουμένου ὑπολαβών, Ἄλλο τι οὖν, ἔφη, ἐπεὶ βούλεσθε αὐτὸν ὃς νῦν ἐστὶν μηκέτι εἶναι, βούλεσθε αὐτόν, ὡς ἔοικεν, ἀπολωλέναι; καίτοι πολλοῦ ἂν ἄξιοι οἱ τοιοῦτοι εἶεν φίλοι τε καὶ ἐρασταί...
(*Εὐθύδημος* 283 c 5 ἑπ.)

ἆρα τὸ ὁρᾶν οὐκ αἰσθάνεσθαι λέγεις καὶ τὴν ὄψιν αἴσθησιν; —Ἔγωγε. — Οὐκοῦν ὁ ἰδών τι ἐπιστήμων ἐκείνου γέγονεν ὃ εἶδεν κατὰ τὸν ἄρτι λόγον; — Ναί. — Τί δέ; μνήμην οὐ λέγεις μέντοι τί; — Ναί... Ὅ δή εἶδέ τις, μέμνηταί που ἐνίοτε; —Μέμνηται. —Ἦ καὶ μύσας; ἢ τοῦτο δράσας ἐπελάθετο; —Ἀλλὰ δεινὸν ... τοῦτό γε φάναι. — Δεῖ γε μέντοι ...— ἀλλ' εἰπέ πῇ. — Τῇδε· ὁ μὲν ὁρῶν ἐπιστήμων, φαμέν, τούτου γέγονεν οὗπερ ὁρῶν· ὄψις γὰρ καὶ αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη ταὐτὸν ὡμολόγηται. — Πάνυ γε. —Ὁ δέ γε ὁρῶν καὶ ἐπιστήμων γεγονὼς οὗ ἑώρα, ἐὰν μύσῃ, μέμνηται μέν, οὐχ ὁρᾷ δὲ αὐτό. ἦ γάρ; — Ναί. —Τὸ δέ γε «οὐχ ὁρᾷ» «οὐκ «ἐπίσταταί» ἐστίν, εἴπερ καὶ τὸ «ὁρᾷ» «ἐπίσταται» —Ἀληθῆ. — Συμβαίνει ἄρα, οὗ τις ἐπιστήμων ἐγένετο, ἔτι μεμνημένον αὐτὸν μὴ ἐπίστασθαι, ἐπειδὴ οὐχ ὁρᾷ· ὅ τέρας ἔφαμεν ἂν εἶναι εἰ γίγνοιτο. —Ἀληθέστατα λέγεις.
(*Θεαίτητος* 163 d 7 ἑπ.)

Ὅπως καθένας εὔκολα διαπιστώνει, δὲν ὑπάρχει καμία σημαντικὴ διαφο-

75. *Εὐθύδημος* 297 c.

ρὰ —ἂν μάλιστα ἀναλογισθοῦμε τὴν πρόθεση τοῦ Πλάτωνα νὰ γελοιοποιήση τοὺς σοφιστὲς— ἀνάμεσα στὴν ἐξόφθαλμη παραποίηση τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὸν Διονυσόδωρο, ὁ ὁποῖος οὔτε λίγο οὔτε πολὺ ἰσχυρίζεται πὼς οἱ φίλοι τοῦ νεαροῦ Κλεινία θέλουν νὰ τὸν «ξεκάμουν», ἀφοῦ θέλουν νὰ τὸν κάμουν νὰ μὴν εἶναι πιὰ ὅ,τι τώρα εἶναι, καὶ στὴν παραπλανητικὴ συλλογιστικὴ τοῦ Σωκράτη, ποὺ μὲ τὸν ταυτισμὸ τοῦ *ὁρᾷ* μὲ τὸ *ἐπίσταται* καὶ τοῦ *οὐχ ὁρᾷ* μὲ τὸ *οὐκ ἐπίσταται*, ἀποδεικνύει ὅτι ἀποκλείεται νὰ ἀληθεύη ἡ θεωρία: ἡ γνώση εἶναι αἴσθημα, ἀφοῦ, σύμφωνα μ' αὐτήν, φθάνει κανεὶς στὸ παράλογο συμπέρασμα πὼς ὅταν δὲν ἔχη αἴσθημα ὁράσεως γιὰ κάποιο πράγμα, ἔστω κι ἂν τὸ ἔχη καλὰ μέσα στὸ νοῦ του, δὲν τὸ γνωρίζει κάν. Ἔτσι καταντᾶ νὰ ἰσχύη καὶ γιὰ τὸν Σωκράτη ὅ,τι ἡ παράδοση καταλογίζει στὸν Πρωταγόρα, πὼς *τὴν διάνοιαν ἀφεὶς πρὸς τοὔνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν*[76]. Βέβαια ὁ Σωκράτης ἀποδεικνύει καὶ μ' ἄλλους πολλοὺς τρόπους τὸ ζητούμενο, ὅτι δηλ. ἡ αἴσθηση δὲν εἶναι γνώση, ἐνῶ ὁ Διονυσόδωρος καὶ ὁ Εὐθύδημος φέρονται νὰ ἐπιχειρηματολογοῦν ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον μὲ σοφίσματα. Σημασία ὅμως ἔχει ὅτι ὁ Σωκράτης ξέρει καὶ χρησιμοποιεῖ κι αὐτὸς σοφιστικὰ συλλογιστικὰ σχήματα σὰν γνήσιος σοφιστής, τόσο ποὺ θὰ μπορούσαμε μαζὶ μὲ τὸν Θρασύμαχο τῆς *Πολιτείας* νὰ τοῦ ποῦμε: *Βδελυρὸς ... εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις ᾗ ἂν κακουργήσαις μάλιστα τὸν λόγον*[77]. Ὁ Πλάτων λοιπὸν εἶναι ἐκεῖνος ποὺ διογκώνει τὶς διαφορές, ἐνῶ στὸ βάθος ἡ μέθοδος εἶναι μία. Αὐτὴ ποὺ στὰ χέρια τῶν σοφιστῶν φαντάζει *κακουργία τοῦ λόγου*, ἐνῶ στὰ χέρια τοῦ Σωκράτη γίνεται *μαιευτική*. Κανεὶς δὲν ἀμφιβάλλει ὅτι στὰ χρόνια τοῦ Πλάτωνα κυκλοφοροῦσαν στὴν Ἀθήνα σοφιστὲς τῆς ποιότητας ποὺ αὐτὸς περιγράφει, ἀλλὰ θὰ ἦταν ἄδικο νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Πρωταγόρας εἶναι ἐκεῖνος ποὺ *τὸ ἐπιπόλαιον γένος* τους *ἐγέννησεν*. Πρέπει νὰ ὁμολογήσωμε ὅτι στὴ γέννησή τους συνετέλεσε καὶ ὁ Σωκράτης, ὅτι εἶναι καὶ οἱ δύο συνυπεύθυνοι[78].

Ὅλα αὐτὰ ὄχι βέβαια γιὰ νὰ κατηγορήσωμε τὸν Σωκράτη πὼς ἦταν σοφιστὴς κακῆς ποιότητος, ἀλλὰ γιὰ νὰ ἄρωμε τὴ σφαλερὴ ἀντίληψη ὅτι οἱ σοφιστὲς καὶ ἰδιαίτερα ὁ Πρωταγόρας ἦταν στὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὸν Σωκράτη στρατόπεδο. Γιὰ νὰ τονίσωμε πὼς κοινὲς ἦταν οἱ ἐπιδιώξεις τους:

---

76. Διογένης Λαέρτιος IX 52.

77. *Πολιτεία* A 338 d.

78. Μιὰ ἔμμεση ὁμολογία τοῦ ἴδιου ἔχομε στὴν *Ἀπολογία* (23 c): *οἱ νέοι μοι ἐπακολουθοῦντες... αὐτόματοι, χαίρουσιν ἀκούοντες ἐξεταζομένων τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμοῦνται, εἶτα ἐπιχειροῦσιν ἄλλους ἐξετάζειν· κἄπειτα οἶμαι εὑρίσκουσι πολλὴν ἀφθονίαν οἰομένων μὲν εἰδέναι τι ἀνθρώπων, εἰδότων δὲ ὀλίγα ἢ οὐδέν. ἐντεῦθεν οὖν οἱ ὑπ' αὐτῶν ἐξεταζόμενοι ἐμοὶ ὀργίζονται, οὐχ αὑτοῖς...*

ἀμφισβήτηση τῶν καθιερωμένων, τὰ ἐνδιαφέροντά τους: ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία του, κοινὴ τέλος ἡ μέθοδός τους: ἡ διαλεκτική. Ἦταν καὶ οἱ δύο τέκνα τῆς ἴδιας κοσμοϊστορικῆς ἐποχῆς καὶ *τῆς γένει γενναίας σοφιστικῆς*[79]. Ἀνῆκαν καὶ οἱ δύο στὴ «μεγάλη γενιά», ὅπως λέει ὁ Popper[80], στὴ γενιὰ τῶν ἀνθρώπων τοῦ προχωρημένου πιὰ διαφωτισμοῦ —Εὐριπίδης, Θουκυδίδης, Περικλῆς—, οἱ ὁποῖοι εἶχαν φθάσει σὲ τέτοιο σημεῖο κυριαρχίας τοῦ διαλεκτικοῦ λόγου, ὥστε μποροῦσαν ἂν ἤθελαν, νὰ τὸν χρησιμοποιήσουν καὶ γιὰ κακό, πράγμα ποὺ ἔγινε ἀπὸ τοὺς μαθητὲς ἢ διαδόχους τους, καὶ συνεχίζει νὰ γίνεται ὡς τὶς ἡμέρες μας.

PROTAGORAS UND SOKRATES

Zusammenfassung.

Protagoras und Sokrates waren keine Gegner. Beide waren Kinder der gleichen weltgeschichtlichen Epoche und gehörten der schon fortgeschrittenen Aufklärung, der Generation eines Perikles, Thukydides, Euripides. Streben, Interessen und Methode waren gemeinsam: Ihr Zufragestellen des Gebräuchlichen, Mensch und Gesellschaft, die Dialektik.

Diese Arbeit versucht durch Interpretation und Vergleichung von Text-Stellen, insbesondere aus den xenophontischen *Memorabilien* und den platonischen Dialogen, aufzuzeigen, daß Protagoras und Sokrates in den entscheidenden Themen oder Problemen ihres Zeitalters gleicher Meinung waren:

1. Die dem Sokrates zugeschriebene Wendung der Philosophie von der Natur zu dem Menschen ist vor allem schon Protagoras zuzuschreiben. Durch analogen pessimistischen Überlegungen im Bezug auf die Möglichkeit und den Wert der Naturforschung sind sie beide dazu bewegt, sich mit dem Menschen und seinen Problemen zu beschäftigen.

2. Beide nahmen die gleiche Stellung zum traditionellen Polytheismus ein. Protagoras, direkt, und Sokrates, indirekt, lehnten die Götter ab, und zeigten kein Interesse dafür, die Existenz und die Eigenschaften der Götter zu erforschen.

3. Beide interessierten sich vornehmlich für die Erziehung und besonders für die «politische Erziehung»; d.h. beide lehrten die «politische Tugend», und bezweckten, die Jungen tüchtig im Verwalten der öffentlichen Angelegenheiten zu machen.

79. *Σοφιστὴς* 231 b 7.
80. Ὅ. π. 185.

4. Beide waren beseelt von einem optimistischen Glauben an die Lehrbarkeit der Tugend. Im Allgemeinen waren sie der Meinung, daß sich das Erbgut des Menschen durch die Erziehung vergrößern und verbessern lässt.

5. Sie akzeptierten als Kriterium der Werte menschlicher Taten und Situationen das Nützliche; auf dieser Weise relativierten sie die Werte. Alles ist für beide relativ und sein Wert ist mit den vorteilhaften oder nachteiligen Folgen für den Einzelnen oder die Gruppe verbunden.

6. Der Kontrast zwischen sokratisches Nicht-Wissen und protagoreische Allwissenheit ist in einem großen Grad platonische Erfindung. Sokrates tat immer so, als ob er nichts wisse, ignorierte er aber eigentlich nie. Außerdem zeigte er emphatisch an, daß er die höchsterreichbaren menschlichen Kenntnisse, nähmlich das Wissen seiner Unwissenheit, besass.

7. Ihre Methode war die Dialektik; zu ihrer Entstehung hatten beide wesentlich beigetragen. Nun hat Platon die von Sokrates gebrauchte Dialektik Hebammenkunst, die von Protagoras und den Sophisten Sophisterei ernannt. Wir dürfen nie vergessen, daß wir Sokrates durch seine Schüler und Freunde, Protagoras und die Sophisten durch ihre Feinde kennengelernt haben.

8. Es gibt endlich einen bezeugten Unterschied zwischen den beiden, das Honorar, welches Protagoras immer, Sokrates nie eintrieb. Dieser Unterschied ist unter anderem auf die besonderen Lebensbedingungen eines jeden zurückzuführen. Für einen Athener wäre es unerhört gewesen von seinen Mitbürgern bezahlt zu werden, um die Jungen zu lehren. Protagoras aber war ein Fremder und zwar so arm, daß er in seiner Jugend als Lastträger arbeiten müßte.

Athen G. Alatzoglou-Themelis

PHILON VASSILIOU, Athens

ARISTOTLE & THE PHILOSOPHY OF MATHEMATICS*

Looking into the Aristotelian bibliography one seldom finds that which the Stagirite philosopher offered to what we nowdays call Philosophy of Mathematics. However, comparing his with Plato's contribution, where Mathematics is the very introduction to his Dialectic (entry to the Academy presupposed a deep knowledge of Mathematics), Aristotle's is not behind neither in originality nor in importance. This contribution allowes one to see another fine dimension of the u n i v e r s a l i t y of Aristotelian thought.

It is known Aristotle (384-322) was a student for twenty years in the Academy, where the mathematician Eudoxus from Knidos (408?-355?) replaced Plato (428/7-348/7) while he was absent in Sicely. For one to understand the Aristotelian Mathematics, one first has to look into the ideas of his teacher[1]. For Plato the beginning of mathematical thinking is the distinction between b e i n g and b e c o m i n g, that is between Plato's I d e a s taken as archetypes and their images, the H o m o i o m a t a. Mathematical concepts belong for Plato to the world of homoiomata, as e x a c t images of Ideas, unlike the real (empirical) objects which are imperfect images of archetypes. Whatever mathematical thought produces is precisely the t r a n s i t i o n from becoming towards being. According to Plato the Ideas are held in the soul by r e c o l l e c t i o n from the time she was in the world of truth, that is in the world of pure Ideas, before the entrance to the perishing body and that recollection is provided by Mathematics. This last science goes beyond the physical world even if does not attain the world of Ideas.

---

* A revised text of a paper read in greek at the World Congress on Aristotle, Thessaloniki 7-14.8.1978, 2300 years since the philosophers death.

1. The best known works which deal with the Mathematics of Plato and Aristotle are: J. L. Heiberg, *Gesch. der Math. Wiss.*, Leipzig 1904, T. L. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford 1949, H. G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, Chicago 1952, K. Reidemeister, *Das exakte Denken der Griechen*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972², A. Szabó, *Die Anfänge der Griechischen Mathematik*, Akademiai Kiado, München-Wien, 1969. In these works one finds also the references to the texts of Plato and Aristotle.

Aristotle, to this Platonic view of Mathematics, puts aside his own theory according to which the Forms (or Eide), in place of Ideas, are part of the real objects. Form and matter are inseparable, they cannot exist the one without the other and it is generally only thought (*dianoia*) that can make the distinction. Therefore, according to this view, Mathematics describes, e.g. in the mathematical space, properties and relations which are contained in the objects of the empirical world. Hence, these objects in the Aristotelian view have a part of matter and a part of Form.

Among Forms there are some which can and others that cannot conceptually distinguished from its corresponding material part. In mathematical objects, which result by abstraction, one overlooks matter and occupies oneself with those Forms that can be conceptually distinguished from matter. As a result we obtain, in the case of Geometry, the mathematical figures of the geometrical Space. The geometrical figures are real entities but their nature, of interest to the philosopher, does not at all concern the mathematician. In Geometry only properties and relations of figures are of interest to Mathematics. According to Aristotle, «Mathematics distinguishes itself from Physics only insofar that, although dealing with real, perceptible, objects it is exclusively concerned with a certain restricted class of properties of these objects and systematically leaves all other properties out of consideration because from its peculiar point of view they are purely accidental»[2].

After this exposition of Aristotle's views on Mathematics, we will look into some of his main achievements in the Philosophy of Mathematics.

The first is the analysis of the structure of science, the so-called Theory of Science. One will find this in the *Posterior Analytics*, a work which, as we know, has as model Mathematics. It is here worth noticing that the terms Theory and Philosophy in the Aristotelian texts are almost synonymous. Theories are true answers to questions starting with why, i. e. they are what we nowdays call theories founded on Reason.

According to the Aristotelian scholar W. D. Ross, in all periods of Aristotle's thought Mathematics was the only pure science; all other sciences, named as such by the Stagirite, «have the name of science by courtesy, since they deal with matters where contingency plays a quite signi-

---

2. E. W. Beth, *Mathematical Thought*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publ. Co. 1965, 25.

ficant role»[3]. There is not unanimity that Euclid (330?-273?) wrote his *Elements* of Geometry and Arithmetic following the Aristotelian Theory of Science. In this last theory, which has its origin in the Dialectic of the Eleatics[4], the terms —which as mathematical objects are real entities— like their properties and relations contain a finite number of principles, so that all other terms and propositions can be defined, respectively can be logical deduced (concluded), from these principles which are valid independent of their conclusions; the mathematician comes to know them in the way that he apprehends universals, that is with intuitive induction through perception. It was this Aristotelian point of view which urged I. Kant (1724-1804) to develope his idea of pure intuition and to envisage Geometry as an a priori science. We have to notice here that we nowdays consider als principles also those, which are verified by their conclusions, i. e. those which play an explanatory role, justified by the conclusions drawn from them.

It is interesting in this place to quote the so-called Principle of Absolute, a principle which one finds implicit in the Aristotelian text. We owe the exact and general formulation of this principle to the modern mathematician E. W. Beth. This principle leads to several other principles of Aristotle as well as to principles of earlier philosophers. The application of the principle of Absolute is what the Stagirite calls induction and what his teacher Plato calls progressing to the anhypotheton. This principle one can formulate as follows: Suppose we have a relation which holds for couples from a given domain of entities; then there is an absolute entity such that the named relation holds for every couple of any given entity (different from the absolute) and the absolute one, but does not hold for couples of the absolute and any other from the given entities[5].

We then have the Aristotelian distinction between the two aspects of infinity; that of the actual and that of the potential[6]. This is illustrated in the third book of the *Physics*. What we are in fact distinguishing here is on the one hand an entity which already is infinite (ac-

---

3. W. D. Ross, *Aristotle's "Prior and Posterior Analytics"*, Oxford University Press, 1965³, 14.

4. A. Szabó, *Die Philosophie der Eleaten und der Aufbau von Euklids "Elementen"*, «Φιλοσοφία» 1 (Athens 1971), 194-228.

5. E. W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, North-Holland Publ. Co. 1968, 9.

6. W. D. Ross, *Aristotle's "Physics"*, Oxford University Press 1958⁴, 111, 6-8.

tual infinity) and on the other hand a variable entity which is becoming infinite (potential infinity). The first is rejected by Aristotle because it leads to antinomies (or paradoxes), a rejection which is based on suitable argumentation. Much of this argumentation is even of present day interest. Thus, according to the Stagirite, the existence of the totality of all natural numbers isn't acceptable, though the infinite sequence of the natural numbers is acceptable.

The rejection of the actual infinity had not been disputed, except in a few isolated cases, for more than two millenia up to and nearly including the nineteenth century. The great mathematician C. F. Gauss (1777-1855), so called Prince of mathematicians, came to agree with Aristotle's view[7]. Ever since though Set Theory, created by G. Cantor (1845-1918), short time before the end of nineteenth century, with the introduction of the actual infinite becomes entangled with the antinomies which Aristotle brought into our attention. Eventually, these antinomies caused deep disagreements among mathematicians, disagreements which until now have not been fully resolved. It is worth noticing that, according to I. M. Bochenski, one of the antinomies of the new theory, the one about «the existence of a class containing all entities», is referring to what had been already known to Aristotle. The Stagirite says in the *Metaphysics*: «But there cannot be one genus of (all) things, neither the One nor Being; for on the one hand the differentiae of every genus must each both be and be one, while on the other hand it is impossible for (either any species of the genus or) the genus apart from its species to be predicated of its proper differentiae, so that if the One or Being is a genus no differentiae will be either being or one»[8]. Notwithstanding, in a recent paper, M. F. Lowe sustains that in the above passage Aristotle «is not talking about the universal class of modern Set Theory, but about a much smaller one, namely a purported universal genus»[9].

Even the same concept of potential infinite is direct connected with the problem of its e x i s t e n c e. According to Aristotle the demonstrative reason for the above existence is based on the infinite divisibility of a magnitude.

---

7. One reads in a letter (1831) of Gauss addressed to the astronomer Schumacher: «So protestiere ich gegen den Gebrauch einer unendlichen Grösse als einer vollendeten, welches in der Mathematik niemals erlaubt ist». Even later (1887). E. E. Kummer, on occasion of a speech about Leibniz, maintained that actual infinity «nicht Gegenstand der Mathematischen Wissenschaften sein kann».

8. *Metaphysics* 998b 22-27, translated by W. Jaeger (Oxford 1957).

9. *Aristotle on Being and the One*, AGPh 59 (1977), 44-55.

Next follows the Aristotelian concept of continuity, which makes the central point in the so-called Zeno's (490?-430?) paradoxes and which is nothing more than an aspect of the actual infinite. Using his concept of continuity Aristotle refuses Zeno's argumentation and gives a detailed analysis about the nature of Zeno's paradoxes. Basing on the intuition of the physical world Aristotle not only conceived the concept of continuity, but he aimed also to find the connective link among Spase, Time and Motion. One finds Aristotle's development concerning continuity in the fifth and sixth books of the *Physics*.

Now although R. Dedekind (1831-1916), by the application of his own mathematical concept of continuity from Geometry to the Arithmetic of Real Numbers, uses a part of the Aristotelian physical definition of continuity —that of the identity of the limits (extremities)— he does not accepts Aristotle's conception on continuity as a whole. For example, following these last conceptions, the points on a line they not constitute a continuum, nor the mentioned points are constituent parts of a line. It is noteworthy that Eudoxus, before Aristotle, proposed an other solution for the continuity paradoxes, i. e. his famous Theory of Proportions. As a matter of fact, this last theory suggested Aristotle to consider Metaphysics as a General Ontology. On the other hand that same theory, which is a deductive theory of an utmost generality, was used by Dedekind as the starting point for his foundation of the Real Numbers. However Aristotle did not follow the Eudoxian thesis, although he is continually referring in his works to Eudoxus' Theory of Proportions[10]. Here one must notice that Aristotle didn't consider Mathematics as an accurate representation of Reality, but he maintained that between Reality and Mathematics there are the Physical Sciences.

Also in Aristotle's *Prior Analytics* one must search for the origin of the contemporary development of Mathematical or Symbolic Logic, as well as that of the Logic of Modality and the so-called Definitions by Abstraction. This is grounded on the fact that both some of the concepts and forms of Symbolic Logic are already met in Aristotle's work and the methods used by him are analogous to those of contemporary Logic; also that Aristotle's Logic of Modality, as well as his Definitions by Abstraction, play an important role in Modern Logic[11].

---

10. Beth, *The Foundations of Mathematics*, 55.
11. Beth, *Mathematical Thought*, 25.

In his recent outline on *Ancient Formal Logic* (1968) I. M. Bochenski, writing about Aristotle's tremendous achievement to establish first the laws of Thought —an achievement which dominated Western Philosophy for more than twenty centuries— quotes: "we owe to Aristotle fundamental ideas on which Logic is still working today".

Besides, a reproduction of Aristotle's Logic of Modality has been undertaken in our days (1963) by S. McCall who presented in his book *Aristotle's Modal Syllogisms* a formalized system which, according to his own belief, "agrees exactly with Aristotle's at all important points".

The first attempt to state this logic as a formalized deductive system we owe to J. Lukasiewicz. About this attempt S. McCall remarks in his above mentioned book: "Yet although Lukasiewicz write in order to explain the difficulties and correct the errors in Aristotle, it is impossible not to feel that a formal system which follows Aristotle's own logical insights more closely could be constructed".

On the other hand the Aristotelian Theory of Truth is the starting point for what nowdays is called «Correspondence Theory» for Truth[12]. In short, Aristotle's theory of truth is dealing on the analysis to the question «when a statement is true?». Every such statement says that something is in such or not such a state, that a state is true or false for that thing. The statement is true when what it says is the case and false when it is not. In Aristotle's own words: *ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν - τοῦτο δὲ ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον - ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδηται· ὅταν μὲν ὠδὶ συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται* (*Μετ.* 1012 a 3-5).

In this way we have a correspondence of a statement and something else; truth is a predicate, a relation, between a statement and something which is not a statement. We have so the separation of all statements in two categories, excluding each other, the category of the true statements and that of the false ones. It is obvious that this theory does not presupposes a one-to-one correspondence between statements and their objects, not it presupposes that a statement can or cannot express fully its object.

There is also not a c r i t e r i o n about truth- and falsehood, i. e. the above theory doesn't give a way to decide when a statement is true and, in case we believe that some statement is true, if it is really true.

---

12. S. Körner, *What is Philosophy?*, London, Allen Lane 1969. (Page 126 in the German Translation under the title *Grundfragen der Philosophie*, München, P. List, 1970).

Aristotle, in the *Metaphysics*, speaks also about the concept of b e l i e f und discusses the famous paradoxe of somebody who pretends that all his sayings are false, so contradicting to himself — the so-called Liar paradoxe of Epimenides.

To Aristotle's theory of Truth, G. W. Leibniz (1646-1716) added that truth is whatever is the case in the real or in any possible World. We have thus the c o n t i g e n t statements, i. e. those which might be true in the real world, the l o g i c a l l y true statements, which hold in all possible worlds, and the ones that are true only in some possible world, different from the real, the i d e a l t r u e ones.

The theory of Truth is nowdays studied from prominent philosophers and mathematicians, those who are mainly occupied with Mathematical Logic[13]. Among them we mention especially A. Tarski whose theory is grounded on the Aristotelian Correspondence Theory as it was completed by Leibniz. We mention here that the analysis which Tarski gives about the Liar paradoxe has a great significance not only from mathematical but also from a pure philosophical point of view.

We then have the Aristotelian Theory of Abstraction. As is already mentioned, Aristotle gets the mathematical things by a b s t r a c t i o n; notwithstanding one must not confuse abstraction with what is called g e n e r a l i z a t i o n b y i n d u c t i o n. In Aristotle's theory of abstraction one has to search for the roots of the distinction of a b s t r a c t i o n in three categories: The physical, the mathematical and the ontological. As a matter of fact, this distinction results by f u s i o n of both Aristotelian theories, those of Abstraction and of Induction.

Finally, certain ideas with which people that have been occupied and still occupy themselves on Foundations of Mathematics go back to Aristotle. For example:

a) The validity of the logical law of the excluded middle (tertium non datur) for mathematical reasoning, where the concept of i n f i n i t y plays a most significant role. This law is fundamental for i n d i r e c t p r o o f. Obviously, the use of the principle of tertium non datur for not finite domains is influenced by a generalization of a procedure which is legitimate for finite domains. On the other hand this principle has been a powerful logical motive for the common conviction that every mathematical pro-

13. See A. Tarski's publications on the subject; also W. Stegmüller, *Das ABC der modernen Logik und Semantik*, Berlin-Heidelberg-N. York, Springer 1974.

blem has positive or negative solution. As a characteristic manifestation of this conviction one has to consider the famous lecture delivered by D. Hilbert (1862-1943) before the Second International Congress of Mathematicians at Paris (1900). Hilbert directed there the attention to some of the most renown problems for their solution and expressed his firm conviction that «every definite mathematical problem must necessarily be susceptible of an exact settlement either in the form of an actual answer, to the question asked, or by proof of the impossibility of its solution». As it is known, this conviction has been nowdays shaken by a so-called incompletability theorem which we owe to K. Gödel (1931).

At the beginning of our century L. E. J. Brouwer, the leader of the Intuitionistic School, rejected (1927) in his foundation of the intuitionistic Mathematics even the unrestricted application of Aristotle's principle of tertium non datur. His first attempts to abolish this law from mathematical reasoning are already dated since the year 1908.

b) The process of free choise sequences, i.e. free from the concept of any law for the formation of the terms for finite or infinite sequences[14]. Nowdays this process is used, by the adherents of the Intuitionistic School, especially for the definition of continuity. Brouwer maintains that a not denumerable continuum can be obtained as a «medium of free development»; that is to say, the real numbers are not ready, except those which are already defined by a law, but they develop as free choise sequences.

c) The distinction of entities in several types or categories[15], i. e. the idea that certain properties can be maeningfully predicated of some objects but not of others. To this distinction we owe the hierarchy in steps or types of all functional statements, according to the adherents of the Logistic School.

d) Aristotle's conception concerning the self-same object of Philosophy. This traditional way of philosophical consideration is, for example, followed by the modern philosopher and mathematician A. N. Whitehead in his new and original system of speculative Philosophy, as is developed by him in a series of very interesting books[16].

---

14. A. A. Fraenkel and Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, North-Holland Publ. Co. 1958, 249.

15. Fraenkel and Bar-Hillel, *Foundations of Set Theory*, 168.

16. Beth, *Mathematical Thought*, 66.

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Στὴν ἐργασία αὐτή, ὕστερα ἀπὸ μία σύντομη ἔκθεση τῶν ἀπόψεων τοῦ Πλάτωνος γιὰ τὰ Μαθηματικά, ἐξετάζεται ἡ συμβολὴ τοῦ μαθητοῦ του Ἀριστοτέλους στὴν θεωρία τῆς φύσεως τῶν Μαθηματικῶν, συμβολὴ ποὺ φανερώνει μιὰ ἀκόμη ἔξοχη πτυχὴ τῆς καθολικότητας τοῦ ἀριστοτελικοῦ πνεύματος. Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη τὰ Μαθηματικὰ ἀσχολοῦνται μὲ τὶς ἰδιότητες καὶ σχέσεις ἐκείνων τῶν «μορφῶν» του, τὶς ὁποῖες ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ τὶς διακρίνη ἐννοιολογικὰ ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη ὕλη. Ὅπως εἶναι γνωστόν, οἱ μορφὲς κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἐνυπάρχουν στὴν ὕλη καὶ εἶναι ἀδιαχώριστες ἀπ' αὐτήν, μόνον δὲ ἡ διάνοια ἠμπορεῖ νὰ τὶς διακρίνη. Ἔτσι, ἂν ὁ μαθηματικὸς παραβλέπη στὰ γεωμετρικὰ σχήματα τὴν φυσική τους ὑπόσταση, ὅμως τὰ θεωρεῖ ὡς πραγματικὲς ὀντότητες, μιὰ καὶ ὡς μορφὲς περιέχονται σὲ πραγματικὰ ἀντικείμενα. Ἔργο τοῦ μαθηματικοῦ δὲν εἶναι αὐτὲς οἱ ὀντότητες καθ' ἑαυτές, ἀλλὰ οἱ ἰδιότητες καὶ οἱ σχέσεις τους.

Τὰ κύρια τώρα ἐπιτεύγματα τοῦ Ἀριστοτέλους στὴν Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν ἠμποροῦν νὰ συνοψισθοῦν στὰ ἑξῆς: Στὴν ἀρχὴ εἶναι ἡ ἀνάλυση τῆς δομῆς μιᾶς ἐπιστήμης γιὰ τὴν ὁποία ὁ Σταγιρίτης εἶχε ὡς πρότυπο τὰ Μαθηματικά. Οἱ ρίζες τῆς θεωρίας βρίσκονται στὴ Διαλεκτικὴ τῶν Ἐλεατῶν. Ἔπειτα εἶναι ἡ ἀπόρριψη τοῦ «ἐνεργείᾳ ἀπείρου», γιατὶ ἡ ἔννοια αὐτὴ ὁδηγεῖ σὲ ἀντινομίες. Ἔτσι «ἡ ὕπαρξη ὀντότητος (συνόλου) ποὺ περιέχει ὅλα τὰ ὄντα» εἶναι κατά τινας νεωτέρους γιὰ τὸν Σταγιρίτη λογικὰ ἀδύνατος. Ἀκολουθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ «συνεχοῦς», μὲ τὴν ὁποίαν ὁ Ἀριστοτέλης ἀναιρεῖ τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ζήνωνος στὰ παράδοξά του. Κατὰ τὴν ἔννοια αὐτὴ τὰ σημεῖα μιᾶς εὐθείας δὲν εἶναι καὶ συστατικὰ μέρη της οὔτε τὰ σημεῖα αὐτὰ ἀποτελοῦν ἕνα συνεχές. Ἄλλο θέμα εἶναι ἡ ἔννοια τῆς «ἀλήθειας», ἔννοια ποὺ δὲν ἔπαυσε καὶ σήμερον ν' ἀπασχολῆ τὴν ἔρευνα, ἰδιαίτερα στὴν Μαθηματικὴ Λογική. Τέλος, στὰ *Ἀναλυτικὰ πρότερα* βρίσκει κανεὶς τὸν πυρῆνα τῆς σύγχρονης Συμβολικῆς Λογικῆς. Στὸν Ἀριστοτέλη ἀνάγονται ἐπίσης καὶ ἰδέες ποὺ ἀπασχολοῦν τὴν σύγχρονη θεμελίωση τῶν Μαθηματικῶν. Σ' αὐτὲς καταλέγονται: ἡ πρόβαση «ἐλεύθερης ἐκλογῆς» γιὰ μιὰ ἀκολουθία, δηλ. ἐλεύθερης ἀπὸ τὴν ἔννοια ὁποιουδήποτε νόμου, πρόβαση ποὺ συναντᾶ κανεὶς στὴν Ἐνορατικὴ Σχολή. Αὐτὴ ἡ ἔννοια τοῦ ἀριστοτελικοῦ συνεχοῦς, ποὺ ἂν καὶ διαφέρει ἀπὸ τὴν ἐπικρατοῦσα σήμερα, ὡστόσο δὲν ἔπαυσε ν' ἀπο-

τελῆ τὴ βάση γιὰ νεώτερες ἔρευνες. Ἡ διάκριση ὀντοτήτων σὲ διάφορες κλάσεις καὶ τύπους, δηλ. ἡ ἰδέα ὅτι ἔχει νόημα νὰ ὁμιλοῦμε γιὰ ὡρισμένες ἰδιότητες ποὺ ἀποτελοῦν κατηγορήματα γιὰ μερικά, ἀλλὰ ὄχι γιὰ ἄλλα ἀντικείμενα — ἰδέα ποὺ ξαναβρίσκεται στὴν Λογικιστικὴ Σχολή. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῶν «κατηγοριῶν», στὴν λογικὴ καὶ ὄχι τὴν ὀντολογική τους ἄποψη, ἀποτελεῖ στὴν ἐποχή μας θέμα ἐντατικῆς ἔρευνας.

Ἀθῆναι

Φίλων Βασιλείου
τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

HIPPOCRATES G. APOSTLE, Grinnell, Iowa/USA

ARISTOTLE'S THEORY OF MATHEMATICS AS A SCIENCE OF QUANTITIES

1. History of the definition.

According to the ancient Greek thinkers, mathematics is the science which investigates the properties of quantities, and this definition was best formulated and defended by Aristotle by the use of philosophical and scientific principles. Later mathematicians accepted this definition tacitly or by habit, for philosophical aspects of mathematics were not much of a concern to them; and Gauss reaffirmed this definition in his chapter, *The Foundations of Mathematics*. From the latter part of the last century until today, however, there has been a tendency away from this definition and in the direction of what is thought to be a more general definition; for, in the opinion of recent thinkers, the notion of quantity is too limited to be applicable to much of modern mathematical research, such as projective geometry, analysis situs, theory of numbers, group theory, and the like. Bertrand Russell, in his *Introduction to Mathematical Philosophy*, pg. 195, expressed this belief as follows:

> "It used to be said that mathematics is the science of 'quantity'. 'Quantity' is a vague word, but for the sake of argument we may replace it by the word 'number'. The statement that mathematics is the science of number would be untrue in two different ways. On the one hand, there are recognized branches of mathematics which have nothing to do with number — all geometry that does not use co-ordinates or measurement, for example: projective and descriptive geometry, down to the point at which co-ordinates are introduced, does not have to do with number, or even with quantity in the sense of *greater* and *less*..."

As a consequence of such thinking there arose a number of new definitions. Briefly stated, Peirce regarded mathematics as the science which draws necessary conclusions; Russell regarded it as a set of propositions of the form "P implies Q" and identified it with logic; others gave definitions which appear to be sufficiently general but which emphasize different aspects, e.g.,

such as the science of order, or of certain intuitions, or of certain relations, whether of symbols or of the things themselves.

Now a fair evaluation of a definition presupposes both an understanding of the terms in that definition and knowledge of the principles according to which that definition is formulated. Unfortunately, however, criticisms of the ancient definition of mathematics fail on both counts; for the critics neither understand the terms "quantity" and "property" as these were used by the ancient Greeks, nor do they know the principles according to which the ancient definition was formulated. Contrary to the general opinion of today, the ancient definition is wide enough to include more than ninety percent of modern mathematical research. In my earlier work, *Aristotle's Philosophy of Mathematics* (Univ. of Chicago Press, 1952), I made no attempt to show that this is the case, for the aim of that work did not include this. It is the aim of this treatise to go over the ancient definition in detail, to state the principles according to which it is formulated, and to relate that definition to modern mathematical research. The main definitions given by other thinkers will be examined also. I will assume the role of a spokesman for Aristotle, supporting my statements by indicating references to his works. Knowledge of Aristotle's *Posterior Analytics*, of course, is highly desirable if one is to grasp the arguments accurately.

2. Quantity as a category; its nature, attributes, and kinds.

The key terms in the ancient definition are "science", "property", and "quantity"; so these and other allied terms should be understood. First, we shall discuss "quantity", which signifies generically the subject of mathematics.

Quantity is one of the ten categories (1b25-7), and a category as such is one of the highest genera and is therefore indefinable (1014b9-11, 1045a 36-b7). One may give a sort of formula or description of quantity for the sake of the reader or the learner (1020a 7-8), but such a formula has neither a genus nor a differentia and so is not a definition.

Of quantities, some are (*a*) essential and the others are (*b*) accidental or (*c*) indirect or (*d*) derived. First, essential quantities will be discussed.

The two immediate species of quantity are number and magnitude (4b20, 1020a8-10). A number is defined as a discrete quantity, i.e., as a quantity composed of units as ultimate elements each of which is indivisible or considered as undivided and has no position (5a23-6). Since a number as matter is a plurality of units, the least number is 2 (220a27). Since a number is immovable and is investigated as such (194a3-5, 989b32, 1077b22-30), it is

actual but neither potential nor in the process of changing with respect to essence; and since that which is in the process of changing with respect to essence is not definite and hence without properties while changing (although it may have attributes if regarded as changing, as in the case of an increasing number, which remains a number but is now odd and now even), a number is finite, and as finite, it is numerable, i.e., exhaustible by counting (1020a8-9). Hence there is no greatest number; for if N is posited as the greatest number, then N+1, which is numerable also, would be greater than the greatest number, and this result contradicts what is posited.

How does the infinite come in? It is a process without end, as in the case of the never-ending process of dividing a line or of adding one unit after another to form a greater number. Now the number of numbers is infinite in this sense; and there are properties which belong universally to every finite group of numbers even if the number of groups is infinite in the above sense, e.g., the property $2+4+6+\ldots+2n=n(n+1)$ for every n. Then how does one demonstrate this property for every n if "every" does not signify finiteness? But just as the word "every" in "every man is mortal" does not signify a finite number of men but the nature of man is sufficient in proving man's attributes, so, in this case, if the infinite is considered as potential, the nature of a number is sufficient for the demonstration, and the principle of mathematical induction is not needed. By logic, either the equality above is true for every n, or not. If not, there is a first n, say k, for which it is not true, for n is finite. Then from $2+4+6+\ldots+2k\neq k(k+1)$ and $2+4+6+\ldots+2(k-1)=(k-1)k$ we obtain, by subtracting, $2k\neq k(k+1)-(k-1)k$, or $2k\neq 2k$, a contradiction.

If the infinite is taken as something potential, it follows that equalities such as $1+1/2+1/4+1/8+\ldots=2$ are false; for the left side is still a process and so not definite, whereas the right side is actual and hence definite, but what is potential and in process cannot be equal to what is actual. For short, let us substitute P=Q for the above equality. Then one might argue as follows. If P is not equal to Q, let it be equal to Q—R, where R is very small. This leads to a contradiction; hence P=Q. Is this argument valid? The predicate "not equal" is the contradictory of "equal" and not the contrary of it; and P, if it contradicts Q, may be either actual or potential or nonexistent, for all three are included under "not equal". To assume that P must be equal to Q—R if it is not equal to Q is false, for this assumption makes P something definite and actual; but it may be potential or nonexistent, and in this particular case it is potential. Hence the argument for the equality P=Q is not valid.

In a similar way, the equalities $2=1.999\ldots$, $\sqrt{2}=1.41421\ldots$, and

$(1-x)^{-1}=1+x+x^2+x^3+\ldots$ for $|x|<1$ are false, although the right hand side in each case approaches the left as more terms are taken; for the notation "..." in each term on the right side signifies a process and hence a potentiality and not something which has reached an end and which is definite. Again, the fact that the results appear consistent if equalities such as $P=Q$ in the preceding paragraph are assumed to be true is no argument that they must be true; for consistent results may follow even if some premises are false, and some results may be inconsistent with certain principles which are bypassed by a mathematician. It is true, however, that the limit of P is Q.

As for other transfinite numbers, e.g., the number of points on a line, they do not exist; for the proof of their existence depends on the existence of an actual denumerable infinity, and if such infinity does not exist, the proof rests on a false premise. Besides, certain other philosophical principles are contradicted, such as the relation of subject to attribute, as we shall see later. Anyway, the aim of this treatise is not affected even if such numbers are posited to exist, for the research which seems to depend on them is relatively small or may follow from alternative principles.

All English translations use the term "number" as a translation of the Greek term *ἀριθμός*, but nowadays the term "number" is used in a much wider sense than that of the Greek term. A better translation would be "natural number" or "cardinal number" or "positive integer" or just "integer", but an accurate translation is "a natural number greater than 1". Hereafter we shall follow the other translations and retain the term "number", but it will mean a natural number greater than 1; and there is no logical or scientific objection against this usage, although there is a departure from modern convention. An objection might arise if some things which are nowadays called "numbers" are excluded from coming under a definition of mathematics; for a definition may be inadequate, even if it is neither true nor false. Let us use the italicized term "*number*" for what is nowadays called "number", and let it apply to the so-called "real numbers", signed or unsigned, e.g., to 3.2, -6, $+\sqrt{2}$, and π.

Why did the Greeks exclude 1 as a number? According to them, mathematics presupposes certain logical and philosophical principles, and from these it follows that 1 is a principle of a number but is not a number. This conclusion does not affect the theorems which follow from the usual logical and mathematical principles, for the fact that a unit is not regarded as number does not deprive it from being added to or subtracted from or related in some other way to another unit or a number. But from the point of view of philosophy or logic there is a difference; for a number is definable and is known partly in terms of a unit, but the converse is not true, and a unit

is prior in existence to a number, but no number is prior in existence to a unit. For example, the knowledge or the existence of 5 apples presupposes the knowledge or the existence of one apple, respectively, but not conversely; and, in general, the knowledge or the existence of 5 units presupposes the knowledge or the existence of one of its units, respectively, whatever that unit may be, but not conversely. If this difference is not granted, falsities may result; for 6 may not be greater than 5, e.g., 6 feet may or may not be greater than 5 yards, depending on the meaning of "greater". As one length, the length of 6 feet is less that that of 5 yards; but as a number of lengths, 6 foot-lengths is greater than 5 yard-lengths, for the units in the two numbers are regarded as lengths, without reference to the fact that a yard-length is greater than a foot-length. Further, how can 5 men be equal to 5 points, and what results when 3 points are substracted from 5 men?

A number is distinct from plurality. A number has both matter and form, and its units are its matter; and that matter is plurality without a form. Further, a number has unity, and this is caused by its form; but in plurality there is no unity. Oddness and squareness are traits of 9 because of the form of 9, for without a form there would be no one thing to which oddness and squareness would belong; and though the kinds of units as matter may differ from one instance of 9 to another, oddness and squareness would still belong to those instances of 9, evidently because of their form. Further, if two numbers are to be added to or subtracted from each other, not only must each of them have unity, but also their units must be of the same kind; for if the result is to be a number, all of the units in it must be of the same kind.

It may be thought that 9 circles are equal to 9 men because there is no difference in counting, whether the things counted are circles or men. But counting is an attribute of a man and not of a number, and as such it cannot be the cause of the form of a number and so of any trait of a number. The number 6 is even because of its form, not because one counts or adds 1 to 5 or performs any other operation. Besides, counting is a species of change, and, as it will be shown later, mathematical objects are immovable and not suject to change. Moreover, all terms in mathematical demonstrations must be mathematical (71b19-24, 74b5-12, 75a38-b6); but "counting", like "thinking about numbers", although directed to mathematical objects, is not a mathematical term.

But there is one-to-one correspondence between 9 circles and 9 men, and between 9 men and 9 colors; and it would appear that similarity may be used to define sameness of number. According to Russell, we first define the number of a class in terms of similarity, then we define a number in terms of the number of some class; and since the number of a class is the class

of all those classes that are similar to that class, 9 as a number turns out to be a certain class that is the class of all classes which are similar to that class. Apart from the artificiality of this definition, one cannot see how such a definition can be applied at all to physics, chemistry, engineering, and other fields. If it is inapplicable, who should be concerned with numbers which are applicable? Moreover, there are certain logical and metaphysical difficulties with the above definition and the concept of a class.

The other species of essential quantity is magnitude; and essential magnitudes are further divided into lines, surfaces, solids. Lines are one-dimensional magnitudes, and they may be straight or curved or mixtures of the two. Surfaces are two-dimensional magnitudes, and they may be plane or curved or mixtures of the two. Solids are three-dimensional magnitudes, but their differentiae are not like those of lines and surfaces; for the differentiae of solids are their limits only, which are surfaces, whereas the straightness or curvature of a line is a trait of the line as one-dimensional and not of the line's limits, which are points, and the planeness or curvature of a surface is a trait of the surface as two-dimensional and not of the surface's limits, which are lines. Density is not a differentia of a solid but of a physical body, which is not a mathematical object. Derived magnitudes will be treated later.

Lines have lengths, surfaces have areas, and solids have volumes. Each of the terms "length", "area", and "volume" may be used in two senses. In one sense, the length of a line is what one might call the "extent" or "amount" or "quantity" of that line, but without reference to measurement by any unit; and, in this sense, A as a length is related to B as a length by being either equal to or greater than or less than B. If, however, A is said to be, say, double of B, then B is taken as a measure or unit, and then A is spoken of as having two units each of which is the same in length as the length of B; and if A is said to be, say, 5 feet long, then A is spoken of as having a number of units each of which is one foot long. To avoid confusion, let the italicized term "*length*" be used for length as a *number*, which presupposes a length as a unit, e.g., a foot or a mile. The interval between points A and B is defined as the length of the straight line connecting A and B; and the distance between A and B is defined as the *length* of the straight line connecting A and B. In a similar way, the term "area" will signify the extent or amount of a surface without reference to any unit, but the term "*area*" will signify a *number* of unit areas, such as 5 or π square feet; and the term "volume" will signify the extent or amount of a solid without reference to any unit, but the term "*volume*" will signify a *number* of unit volumes, such as 5 or 7.2 cubic feet. Expressions such as "A is 3.12 times B" will be discussed later.

For the modern expression "zero length" Aristotle would use "no length" or "privation of length"; and let this be the convention here. The same applies to "zero volume", "zero area", and the rest.

It is evident from what has been said that knowledge of a *length* or an *area* or a *volume* presupposes knowledge of the corresponding unit in each case. If one does not know the length of a yard, he cannot know the *length* of 5 yards or 5 yards as a *length*. Further, the same length may be expressed as *length* in various ways, e.g., as "2 yards" or as "6 feet" or as "72 inches"; and although it is the same length that is *numbered*, the three *numbers* differ as *numbers*, for what is taken as a unit in these *numbers* is not absolute but relative to choice. Further, the unit of a *length*, although it is taken as indivisible or as undivided as a unit, is divisible as a nature, which is a length; for a length is a magnitude and hence a quantity, and a quantity is divisible (1020a7-8). Similar remarks apply to areas and to volumes when these are expressed as *areas* and *volumes*, respectively, and also to their corresponding units. Again, any two lines, regardless of their forms, are comparable with respect to their lengths (i.e., they are either equal or unequal to each other), otherwise it would be impossible to truly say that a given straight line is either equal or unequal to the circumference of a given circle; and similar remarks apply to surface and to volumes.

Is a line made out of points? If it were, it would be reducible to points as its matter just as a number is reducible to its units as its matter; and, similarly, a surface would be reducible to lines and ultimately to points, and a solid would be reducible to surfaces and ultimately to points. So since lines to points as surfaces are to lines, and since surfaces are to lines as solids are to surfaces, an argument for or against reducibility in one of the three are cases is, respectively, an argument for or against the other two cases.

Since a material part of a thing is saparable in existence from that thing but an attribute or a trait is inseparable in existence from it (except for the intellect in the case of a man, 413b24-7), one may inquire whether points are so separable from a line in which they exist. In the case of a solid or a body, which has a surface, if the surface were so separable from the solid or the body, there would exist a solid without a surface and a body without a surface. Now one may abstract (i.e., separate in thought or consider only one trait of a thing and not the whole thing) a surface from a body, for this is necessary in investigating mathematical properties of surfaces qua surfaces without reference to the things in which they exist, but in existence one cannot separate the surface from the body; so bodies without surfaces cannot exist. Since in existence a surface cannot be separated from the body in which it exists,

it cannot be a material part of that body. Further, a surface is an attribute of a body, and it is the form or part of the form of a solid; and neither an attribute of a thing nor a form or a part of it can be a material part of that thing. Moreover, since a surface as a part of a body has no volume and hence no weight, the body itself, if made out of surfaces, would have no weight, for no sum of surfaces each with no weight can yield something with weight. Further, there would exist no congruent bodies which differ in weight; for congruent bodies may be regarded as composed of the same congruent surfaces, and these surfaces, having no weight, would not cause a difference in the weights of the bodies. But congruent bodies with different weights exist. Again, if one were to assume that surfaces have weight, then lines and ultimately points would have weight; for, as parts, lines are to surfaces as surfaces are to bodies, and points are to lines as lines are to surfaces. If so, a point, too, would be divisible, for it would have weight, which is divisible.

These and many other arguments may be brought against the reducibility of a body or a solid to surfaces as material parts. So since a solid cannot be so reduced to surfaces, in a similar way a surface cannot be so reduced to lines and a line cannot be so reduced to points. In the case of a line, the following two arguments may be added.

(1) Let an open line segment S (i.e., a line segment without end-points) be taken, say, the segment from $+1$ to $+2$ on the x-axis. Those thinkers who posit a line segment as consisting of points and of *nothing else* and regard any two points in S as ordered (i.e., one of the two points as being to the right of the other) arrive at the conclusion that there is no first point on S at the left side of S, in fact, nothing first which begins the line segment. But if an open line segment consists *only* of points and if *every* point has position relative to every other point, it is impossible that there should be nothing first at the left or at the right of that line. Further, if a point P at the origin starts moving to the right with uniform speed, it will be to the left of S at some moment M_1 but within S at a later moment M_2; but these thinkers, positing time as consisting of moments and of nothing else, will have to conclude that P will never (i.e., at no moment) cross S. This conslusion, too, is false and beyond imagination. So since a line does not consist of points only, and since a point cannot exist apart from a line, it follows that a line is a principle and also an element which is divisible into its own kind (1014a 30-1) and is not reducible to points. Thus points are limits or divisions of lines (1002a18-20, 1060b19) and not material parts of a line.

(2) Let us assume a one-to-one correspondence between the points on a straight line one foot long and the *numbers* from 0 to 1. The infinite decimal .1414... may be replaced by the equal series $.1+.04+.001+.0004+\ldots$. Now

any term of this series presupposes the continuum, for it is a line and not a point; e.g., .04 in the case of a line is a part of one foot and hence is a line, which is continuous, and not a point or a limit. Consequently, any point on that foot-line, if stated as a decimal in the above manner, presupposes the existence of a line as a part and so of the principle of that line, i.e., of a line of length one foot, for the part is known in terms of the whole (1034b-1035b14); and, similarly, the number .04 as something corresponding to a point presupposes the interval from 0 to .4, and that interval is a continuum and presupposes the continuum from 0 to 1, for the interval from 0 to .04 is a part of 1 as an interval and is known as four-hundredths of 1, and 1 is a principle, like the foot-line. It follows, then, that a unit line or any unit magnitude or interval cannot be reduced to points or to *numbers* but must be posited as a principle.

Now just as a surface in a solid is the form or part of the form of that solid, so is a line related to a surface and a point to a line. The form of a thing cannot be the thing's matter, and conversely. A sphere is defined as a solid bounded by a certain kind of surface, and a triangle is similarly defined in terms of straight lines; so the spherical surface is a part of the form of the sphere and not a material part, and the three straight lines in a triangle are similarly related to the triangle.

Quantities of the same kind have the property of being either equal or unequal to each other (6a26-35). For example, if A and B are lines, A is either equal or unequal to B, and if unequal to B, it is either greater or less than B; and if A and B are numbers whose units are of the same kind, they are similarly related. The qualification "of the same kind" is necessary, for a line is neither equal nor unequal to an angle or a surface or a solid or a number, and, in general, quantities which are not of the same kind are neither equal nor unequal to each other. In some cases, however, it is possible for two incomparable quantities to become comparable, provided that they or their units are expressed more generically, or else, differently. For example, 5 oranges are not equal to 5 apples, but if the unit in each case is stated as "a fruit", then the two numbers are equal, for each of those numbers is now 5 fruits. In this sense, 5 lines are equal to 5 solids, if the unit in each number is stated as "a magnitude", for both lines and solids are magnitudes, at least insofar as both are infinitely divisible. But one may say that the term "magnitude" is analogously predicable of a line and of a solid, as in the case of the term "being" when predicable of things under different categories. The problem appears somewhat difficult if the two numbers are 5 fathers and 5 colors, for the term "being" or "thing", which is predicable of a father and of a color, is not univocally predicable; and in that case one may wonder

whether the two numbers are comparable. The problem appears even more difficult if one were to consider a line and a color and a relation, when taken together, as being an instance of the number 3; for these three things as units have nothing essential in common. Perhaps one would be least inclined to say that they form a number, unless one uses the expression "3 genera" or something of this sort (1088a10-4).

Since not any two quantities are either equal or unequal to each other, the terms "equal", "unequal", "greater", and "less" are analogous predicates in statements which concern all quantities (76a37-b2, 1061b18-25). The same applies to "ratio", "proportion", and the like. For example, the statement "If A is greater than B and B is greater than C, then A is greater than C" must be taken in a disjunctive manner, for A, B, and C are not just quantities, but all of them are either lines, or angles, of surfaces, or men, or colors, etc.; and no two things which are not both quantities of the same kind can be truly called "equal" or "unequal" unless the term "equal" or "unequal" has a different meaning. But any two things whatever are either equal or not equal, and they are either unequal or not unequal; for "equal" and "not equal" are contradictory predicates and are therefore subject to the principle of contradiction, whereas "equal" and "unequal" are contrary predicates and are predicable only of comparable quantities, which are within a genus (1055b8-11). Thus inequality is an attribute of a quantity only, whereas non-equality may be an attribute of a quantity and is always an attribute of a thing which is not a quantity. For example, a line is not equal to a number or to a man, and a man is not equal to a thing, whatever that thing may be.

Since only physical bodies are movable (for only these have in themselves physical matter, which is the principle of being movable, 1025b18-21, 1037a 14-16, 1059b16-18), quantity, not having such a principle, is immovable (193b22-35, 698a26, 989b32). Hence counting and dividing and performing other operations, such as moving one of two triangles in a certain manner to prove congruence and rotating axes and the like, although linguistically convenient or psychologically useful for the student, are neither causes of quantities or of their attributes nor necessary in mathematical demonstrations. The statement "If equals are subtracted from equals, the remainders are equal" may be replaced by "If parts p and q of equal quantities P and Q are equal, the remaining parts (P—p) and (Q—q) are equal", and the same applies to the associative principle $(a+b)+c=a+(b+c)$ and to other statements in which motions or operations in general are mentioned. One may prove a truth by using operations, but he does not demonstrate it, i.e., he does not prove it through the cause and without irrelevant material; for a demonstration presupposes principles of philosophy and of science, but a

proof does not necessarily do so. The fact that we arrive at the same theorems, whether we use a demonstration or a non-demonstrative proof, does not eliminate the difference between a proof and a demonstration; for the aim of a science is scientific knowledge, which is knowledge through the cause alone and is therefore demonstrative knowledge, whereas the result of a non-demonstrative proof cannot be such knowledge.

As for mathematical physics, which Aristotle calls "mechanics", it is concerned with physical bodies qua movable and qua quantitative; for since physical bodies have quantities, quantities and mathematical attributes are applicable to physical bodies, so these may be investigated mathematically (847a24-8). Since physical bodies are subject to change, their quantities too are subject to change, but indirectly or accidentally. For that which is changed essentially can be only a physical body; and if that change is with respect to quantity, the change in quantity belongs to a physical body qua physical and hence is caused not by the changeability of quantity itself but by the changeability of the physical body with respect to quantity (226a23-32). Thus a change in quantity is an attribute of a physical body only and not of quantity qua quantity, but one may truly say that a quantity is changed indirectly or that change is an indirect attribute of quantity, for the quantity is changed not because of itself but because of something else in which it exists as an attribute.

But is it not true that quantities themselves change sometimes, e.g., when 2 quarts of water are added to 2 quarts of alcohol? For the sake of argument, let the mixture be 3 quarts. This fact, too, comes under mathematical physics and not under mathematics. The changeability of quantity is caused by the changeability of the corresponding units qua physical natures when mixed, i.e., qua alcohol and qua water when mixed, so the quantity of the mixture is changed indirectly. Further, quantitative investigation of such changes presupposes immovable quantities. For example, to find the volume resulting when 5 quarts of water are added to 5 quarts of alcohol, we proceed as follows:

$$\frac{5+5}{2+2} = \frac{x}{3}, \qquad (1)$$

hence

$$7\frac{1}{2} = x \qquad (2)$$

Step (2) follows from step (1) by multiplying two equal sides by 3, i.e., by adding equals to themselves twice and assuming the results to be equal. Thus the units in such addition are not subject to change, and neither is the principle that sums of equals are equal. In general, scientific knowledge of things in motion presupposes ultimately knowledge of the principles of motion, and

those principles are immovable. To *know* that a body moves from A to B, one must *know* what motion is and that motion itself is immovable, otherwise it would be changing to its contrary, which is rest; and A and B must be *known* in a similar way.

The species of essential quantity have been considered. But there are other kinds of quantity also, and these depend on essential quantity (5a38-b10, 1020a26-32). If A and B are white bodies, we may say "this white is greater than that white", for both A and B are white; but what we mean is that the volume of A is greater than that of B. Both whiteness and volume belong as attributes to A and to B, but we use the term "white" instead of the term "volume". Such usage of the term is accidental or indirect, and the white is said to be a quantity or to be greater than B accidentally or indirectly; for A would be greater than B even if it were red or were to change to red, assuming that it remained the same in other respects.

In a somewhat similar way, time and motion are said to be quantities, but indirectly. If A and B are bodies which have moved along a straight path, they may differ in volume, or in density, or in the distance they have travelled; and any one or any combination of these three as principles (volume, density, distance) may be used in measuring the motions of A and B and then comparing them. For example, if only the distance is taken as a principle of measurement and the distance travelled by A is greater than that of B, then A's motion will be said to be greater than that of B; and if all three principles are used and A's weight, which combines volume and density, is four times that of B but travels one-third of the distance travelled by B, then its motion will be said to be greater than that of B. Similar remarks apply to time. Now motion and time and density are traits of physical objects and come under physics; and when volumes and distances and measurements are attributed to them, such attribution relates mathematical attributes to physical subjects and comes under mathematical physics. But since the subjects are physical and not mathematical, such mathematical terms as "multiplication" and "being greater", which are essentially predicable of mathematical subjects only, are predicable of physical subjects indirectly and not univocally. One man is taller than another not qua man — for as substances both have the same nature — but qua having a certain quantity which is greater than that of the second man. Time and motion, however, are closer to quantities than colors or positions or affections.

One might wish to apply quantitative predicates even to quantitative attributes which are not quantities, but this would be an error. The curvature of a line, for example, is a quality and not a quantity, but it is a trait of a quantity; and as a quality it cannot be equal or unequal to the curvature of

some other line. Now just as equality and inequality are proper to quantities of the same kind, so likeness and unlikeness are proper to qualities of the same kind; and corresponding to the terms "greater" and "less", which are applicable to quantities only, there are the terms "more" and "less" (using "less" in a different sense here), which are applicable to qualities but not to quantities. Accordingly, one line may be more curved than another, but its curvature as a quality is never equal or unequal to that of the other.

The numerical term "curvature", as used by modern mathematicians, means something else, namely, a certain ratio of two quantities or a certain quantity corresponding to that ratio. It is defined as the limit of $\Delta\theta / \Delta s$ as Δs approaches zero; and, in the particular case of a circle having a radius of *length* R, it is the ratio of 1 over R, or the quantity corresponding to that ratio. Let us use the italicized term "*curvature*" for this kind of curvature. Evidently, there is a one-to-one correspondence between curvature and *curvature;* but correspondence is a relation between two different things and not an identity of those things. Further, curvature is prior in definition and hence in knowledge to *curvature*, otherwise what is *curvature* the *curvature* or the measure of? Historically, mathematicians had curvature in mind when they introduced *curvature* as a ratio or as a quantity for it, and they did this for the sake of certain investigations; but if one wishes to dismiss curvature from geometry because it is known by intuition, he will have to dismiss all geometry also, in fact, all mathematics, for no scientific knowledge is possible without concepts as principles, and having concepts is impossible without intuition, as already shown in *Posterior Analytics*, B-19. If one has no concept of a circle, how can he know any of its attributes as being attributes of a circle?

There are other mathematical terms like "*curvature*", for there are many ways in which there may be a one-to-one correspondence between certain mathematical objects and their corresponding ratios or quantities. Such are "radian", "trigonometric function", "derivative", "mean ordinate", "root of an equation", "radius of convergence", "solid angle", "vector", and the like, and all of them have only mathematical terms in their definitions and hence belong to mathematics. Such terms and what they signify may be called "derived"; and they differ from terms which signify quantities indirectly, e.g., from terms like "specific gravity", "velocity", "acceleration", "work", "pressure", "moment of inertia" and the like; for all of the latter include in their definitions terms from physics and are, as such, not mathematical but composites of mathematical and physical terms and are therefore terms signifying quantities indirectly — they belong to mathematical physics.

Greek mathematicians were not much concerned with derived quantities as their subject; their main concern was with essential quantities. But derived

quantities were included and were implicit in Aristotle's philosophy of mathematics. Angles and ratios were investigated and mentioned as quantities, and the kinds of units discussed by Aristotle allows investigation of derived quantities. Thus division by a unit whose nature is such as to be infinitely divisible, e.g., by a length of one foot or a unit surface or a unit of weight, was discussed by Aristotle, and since a remainder left by such division is related to the unit as a ratio of a part to a whole, such objects as 2.4 and .01 and the like were included, regardless of the lengthy terminology used. Further, Aristotle's concern in investigations was only with attributes which are properties, for only these indicate the cause, whether univocally or analogically (74a17-25, 99a15-6); so as a matter of principle he would insist on modern attempts at generalizations, as long as their formulation does not contradict philosophical principles.

The kinds of quantities have been stated. Mathematics — or pure mathematics, if you wish — has as its subject essential and derived quantities and whatever belongs to these, and it investigates properties.

Since quantity is a being, it is subject to the principles of being. Now there are principles of being qua being and also principles of being qua *known*. Philosophy is the science of being qua being, and logic is the science of a certain being qua *known*. Consequently, mathematics presupposes two kinds of principles, those of being and those of being *known*, and it is thus subordinated to philosophy and to logic. Logic, for Aristotle, includes the *Prior Analytics* and the *Posterior Analytics*, the latter being concerned with demonstration, i.e., with the nature of scientific knowledge.

Arithmetic is prior in knowledge to geometry; for the subject of arithmetic, which is number, is more abstract than that of geometry, which is magnitude. Evidently, numbers are studied without any reference to magnitudes, but magnitudes often use numbers; for we speak of 4 magnitudes in a proportion and we define a pentagon as a plane figure with 5 sides, but no mention of a magnitude is made in the study of numbers. A unit, too, which is a principle in numbers, has no position or is considered without reference to position, but a point, which is a principle in magnitudes, has position (87a31-37); hence units, if considered without reference to position, are universally applicable to points, but points are not universally applicable to units.

We may now turn to the principles according to which Aristotle formulates the definition of mathematics.

3. Criticism of recent definitions of mathematics.

The Greek term for the word "philosophy", if literally taken, means

the love of wisdom, and wisdom is universal truth or knowledge of those things which great thinkers value most. Hence rational activity, which is proper to man, should have as its aim such truth as far as possible; for the dignity and value of such activity is measured by the extent to which man fulfills that aim. It is not without cause, then, that throughout the ages great men regarded scientific activity as the pursuit of such truth. Accordingly, if mathematical activity is to be worthy as scientific activity, its aim should be universal truth of the objects of mathematics in a scientific manner; and if a definition of mathematics leaves out, partially or totally, such truth as the aim of mathematical activity, to that extent it excludes what has been regarded as the worth of that activity. First, a brief examination of some recent definitions of mathematics will be undertaken. These definitions will be discussed with respect to what they state, not with respect to what their authors do after they posit them.

According to the Logistic School, mathematics is the class of all propositions of the form "p implies q", where p and q are propositions containing one or more variables, the same in the two propositions, and neither p nor q contains any constants except logical constants, e.g., implication, relation of membership, such that, relation, and truth. This definition is in accord with the belief of most present-day mathematicians who assert that mathematics is concerned not with the truth of its assumptions but with what follows from a consistent set of assumptions laid down by the mathematician.

First, the above definition excludes an important aspect of what mathematicians, prior to this century, generally regarded as mathematical knowledge, namely, the truth of the assumptions of mathematics, for these assumptions are elementary propositions and not of the form "p implies q".

Second, the definition hardly differs from the traditional definition of logic, regardless of whether modern logic is or is not wider than or superior to traditional logic, and one gains nothing by changing symbols without introducing new meanings. Further, the definition would include under mathematics, in some way or other, everything which uses reasoning or proof, and so biology, sociology, chemistry, and all disciplines which use reasoning would come under mathematics, whether as branches or as applications or in some other way. A father, too, who is trying to reason with his son would be using or applying mathematics, and so would a lawyer who is questioning a witness. Now a scientist who is not a mathematician would not object to the statement that the above disciplines and the father and the lawyer are using reasoning or logic, but he would hardly be inclined to accept the statement that his science comes under mathematics. A sociologist, for example, can likewise turn around and say that mathematics comes under sociology, for a mathema-

tician is a product of society, he is influenced by it, he depends on it, and he cannot function without it.

Third, the unity of a science lies in the fact that the objects of that science come under one genus or are related to one aim (1003b11-15, 1094a5-9). For example, biology is concerned with living things, botany with plants, dynamics with bodies in motion due to forces, medicine with health, strategy with victory, and ethics with happiness. Now those who put forward the above definition claim that the objects with which mathematicians have been dealing come under their definition, but when we examine the objects as indicated by that definition and those with which mathematicians have been dealing we notice a wide difference. The unity of the objects as indicated by that definition is a certain implication with propositions as elements, whereas the objects as elements dealt with by mathematicians are lines, surfaces, numbers (in the modern sense), functions and the like, none of which is a proposition; and it makes no difference which of the various definitions of a proposition one chooses to adopt.

If propositions are regarded as sentences (or judgments or statements, for it makes no difference in this case) as these are defined in the dictionary, they have meaning, for they signify not themselves but usually objects which are not propositions. Lines and numbers and functions, on the other hand, have no meaning but are just things, and, as we shall see later, propositions about them do not come under the definition of mathematics as the class of propositions of the form "p implies q". If, as some say, a proposition is regarded as a class of sentences having the same meaning, how can a point or a parabola or a sphere or even the statement "Vertical angles are equal", which is just one thing, be what they call "a class" of sentences? A class is a plurality of things. If, as others say, a proposition is regarded as that which is true or false and is not a sentence but the meaning corresponding to a sentence, how does such a proposition exist? If one says that a proposition is anything which is believed or disbelieved or is supposed, he does not specify the nature or genus of a proposition. God, too, is believed or disbelieved, but he is not a proposition. Perhaps it is a fact or a nonfact (i.e., the opposite of a fact), or a Platonic Idea, or else a relation between a sentence and a fact or a nonfact or an Idea; for there seem to be no other alternatives. It cannot be an Idea; for Plato assigns existence to Ideas, and there can be no Idea corresponding to a false proposition. If it is a fact or a nonfact as such, then "true proposition" and "false proposition" would be redundant terms, for they would be synonyms of "fact" and "nonfact", respectively. Further, what would the common word "proposition" in those terms mean? A fact and the opposite nonfact have nothing in common to correspond to "proposition";

and, we may add, we cannot discourse adequately without the terms "truth" and "falsity", which signify thoughts or expressions of some kind and what these signify. It would appear, then, that a proposition is a relation, and that the two related parts, which must be understood together as a pair (8a35-b15), are (*a*) a sentence as asserting a fact or a nonfact and (*b*) the corresponding fact or nonfact as being asserted. This view makes possible the distinction between truth and falsity; for the same fact (or nonfact) may be either asserted or denied by one of two contradictory sentences, and the same sentence may assert (or deny) either a fact or the opposite of that fact. If so, then all the objects of mathematics would be relations or implications between relations. But this is actually false; for a sphere and a number and a point are not relations.

In general, regardless of the definition one may choose to adopt, since corresponding to a true elementary proposition there is a false one, and since every form "*p* implies *q*" has elementary propositions as elements, half of such elements as objects of mathematics would signify or be nonbeings; for *p* in the above form is not limited to what is true. But have mathematicians been concerned with nonbeings as their objects? And, we may add, propositions in any of the above senses are not limited to mathematical objects as conceived by mathematicians but are used in all sciences and are applicable to all objects.

Fourth, the analysis of *p* and *q* in "*p* implies *q*" is made in such a way as to appear to lead to mathematical objects and not to those of physics or of ethics or of any other science. But this restriction presupposes that the mathematical objects are prior to all other objects, and we are back to positions of the Pythagoreans and the Platonists, who regarded the objects of mathematics as prior to all others; and the mistakes of history repeat themselves (985b23-988a17, 1076a8-1087a25). The fact that mathematics is more accurate than physics or ethics does not imply that mathematical objects are prior to those of physics or of ethics in all respects; for, besides priority in accuracy, there is priority in universality, in value, in causation, in existence, and so on (14a26-b23, 1018b9-1019a14). Mathematical objects are attributes of physical objects, and as attributes they are not prior in existence to physical objects; and, similarly, they are not prior in value to the objects of ethics or of psychology (402a1-7). So it is a mistake to regard mathematics as the super-science or as prior to all other sciences.

Fifth, mathematical propositions are simple or elementary and not of the form "*p* implies *q*". For example, the propositions "Vertical angles are equal", "The prime natural numbers are infinite", "The derivative of e^x with respect to x is e^x" and the like are not of the form "*p* implies *q*". Are these to be excluded from mathematics? Even those which appear to have the form

"*p* implies *q*" are actually elementary propositions. The theorem "If a triangle is equiangular, then it is equilateral" can be stated as "An equiangular triangle is equilateral", and the theorem "If an infinite series is convergent, then the new series obtained by multiplying each of its terms by a fixed number *k* is convergent" can be stated as "An infinite series each of whose terms is *k* times the corresponding terms of a convergent series is convergent". All such theorems are of the general form "A mathematical object with such qualifications has such a property". Thus mathematicians do not have to express any of their principles or theorems in the form "*p* implies *q*", although they may use that form in demonstrating elementary propositions; for, as a science, mathematics uses logical principles, and some of these have the form "*p* implies *q*", as in the case of demonstrating a theorem by positing its contradictory and then proving a contradiction.

Perhaps the form "*p* implies *q*" should be so taken that *p* are the axioms and *q* the theorems. If so, the objections in the preceding paragraph would seem to disappear. But this position, too, leads to difficulties. Let *r* be one of the theorems. If the set *p* is false (and let this be the case if some or all of the axioms of *p* are false), then it implies both *r* and its contradictory; for a theorem in the *Principia Mathematica* states that a false proposition implies any proposition. But would a mathematician allow a false *p* if that *p* implies that the prime natural numbers are both finite and infinite, or that vertical angles are both equal and unequal, or that continuous functions are both integrable and nonintegrable? Evidently, a false *p* must be rejected; and, since *p* must be either true or false, only a true *p* must be allowed, that is, only true axioms must be posited.

Sixth, the objects of mathematics as conceived by mathematicians cannot all be defined in terms of propositions and the so-called "logical constants" alone; in fact, many mathematical definitions as given by mathematicians do not need the term "proposition" or the use of logical constants. For example, a triangle is defined as a three-sided plane figure. Again, the number 1 as usually conceived is one definite thing and not a certain class of classes, and the same applies to $\sqrt{2}$, for, if not, 1 apple would be a certain class of classes, which is ridiculous, and the diagonal of a square whose side is one unit would be not a definite thing but a class of numbers *n* with $n^2<2$, and so applicability of numbers as we usually understand them and apply them to chemistry, physics, engineering and other fields would necessitate a mathematical science distinct from the one which these thinkers are positing.

In general, if the definitions of mathematical objects as given by the Logistic School are intended to be either more general than or distinct from those as given by the mathematicians (for they are neither the same nor

intended to be less general), difficulties will follow. If they are distinct, they are not of the objects with which the mathematicians are concerned; and if they are more general, then most of mathematical research will have to be excluded as part of mathematics, for it is impossible to define a species in terms of the genus alone, and, in general, it is impossible to define the less general in terms of the more general alone (998b2-3, 1057b22-3). A man is not only an animal, but also rational; and rationality is not definable in terms of animal alone.

Seventh, the mathematical kind of implication, which is used by mathematicians, differs from material implication, which is used in the *Principia Mathematica*. According to mathematical implication as practiced by mathematicians, the theorems which follow from true or false mathematical axioms can have only mathematical terms. This is not the case in the *Principia Mathematica*; for the theorem which states that a false proposition implies any proposition allows any proposition with nonmathematical terms to follow from a false axiom with mathematical terms.

Difficulties arise even if the mathematical kind of implication is used by the Logistic School. If the mathematician is not interested in the truth or falsity of a set of axioms, he should have no objection if every consistent set of axioms is a part of mathematics. But would a mathematician accept a consistent set of axioms — and it is easy to produce such a set — which implies that the prime natural numbers are finite, or that a continuous function is not integrable, or that vertical angles are not equal? To regard T as a mathematical theorem in mathematics one must deny the contradictory of T, otherwise he would be violating the principle of contradiction. In general, if all consistent sets of axioms are allowed as parts of mathematics, all research will be useless; for, corresponding to any consistent set of axioms from which a theorem T follows there will be a consistent set of axioms from which the falsity of T follows.

The so-called "non-Euclidean geometries" would seem to be an exception, but the truth about these geometries is not stated clearly. It is claimed that, on the same plane, if a point lies outside a straight line (usually called "line" nowadays), the number of straight lines which can be drawn through that point and be parallel to that line may be one, or infinite, or none at all, depending on the axiom set taken, and that each of those axiom sets is consistent. This claim may be briefly examined.

Let E, L, and R be a Euclidean, a Lobachevskian, and a Riemannian straight line, respectively, and S be a straight line in the affine (or projective) geometry. Also, let each of S_1, S_∞, and S_0 be the attribute that the number of straight lines which can be drawn throught a point outside a straight line

are one, infinite, and zero (or none), respectively. Now S is a genus with E, L, and R as its species; hence every trait of S belongs to E, to L, and to R. Does S_1 belong to every straight line? If "straight line" means S, this question is like the question "Does evenness belong to every natural number?", and the answer is in the negative. Evenness belongs to some but not to all natural numbers; it belongs to a species of natural numbers. Similarly, S_1 belongs to a species of S, i.e., to the E's, but not to every S, and so "S_1 belongs to S" is false. It is evident, then, that S_1 or S_∞ or S_0 does not belong to S, and that S_1 and S_∞ and S_0, which contradict each other, do not all belong to S, or to E, or to L, or to R. Accordingly, the principle of contradiction is not violated.

Now since E and L, which differ in species, are not identical but differ, they are falsely conceived if they are conceived as being identical. Consequently, they are falsely drawn — as they are often drawn in texts — if they are drawn in an identical manner; for to conceive or to draw E and L in an identical manner is like conceiving or drawing a horse and a man, which are animals but differ in species, in an identical manner. When asked to imagine or to draw S, however, one will have to imagine or draw E, or L, or R; for S is a genus, and a genus, not existing apart from its species (999a6-11, 1038a5-9, 1053b21-4), cannot be imagined or drawn *as such*, i.e., without a differentia. So if one imagines or draws E, he is not mistaken, provided he knows that he is imagining or drawing a species of S and that E is a species of S. Thus, in some sense, the concept of S is to the images of E, L, and R as a genus is to its species, or as a universal is to the particulars under it, and one cannot conceive S without an image of E or of L or of R (431b12-2a14). We may add, mathematicians often confirm the consistency of non-Euclidean geometries by using a Euclidean model. For a Riemannian plane geometry they use, for example, such a model as the surface of a sphere, thus using the term "plane" equivocally and in a sense different from that of Euclid. There is nothing wrong is using the same term in many senses, as long as one is aware of the equivocation and of the fact that the things signified in the various cases have differences and can be studied in Euclidean geometry. Actually, of course, the term "plane" in affine geometry is generic and is not used in the Euclidean sense, which is the sense in which we usually understand it. As for those who regard E, L, and R as symbols without meaning but subject only to a set of axioms, they are subject to the objections against the Formalist School, which will be considered later. I have dealt with non-Euclidean geometries in greater detail elsewhere.

Eight, it is claimed that the principles of mathematics are few in number. If such were the case, deduction of the rest of mathematics could proceed from the few principles without further discussion or explanation. What we

observe, however, contradicts this claim. In the *Principia Mathematica* of Russell and Whitehead, for example, after the primitive ideas and propositions are laid down and consequences are deduced, many pages of explanations are devoted in Section B (Theory of Apparent Variables) and on, and numerous definitions are given; but these explanations and definitions are and contain many hidden principles. The definiens in any of the definitions, for example, does not follow from the primitive ideas or propositions, otherwise it would be a theorem; hence it is posited as something new. Further, even if a definiens has only primitive ideas as elements, the manner in which these are composed is distinct from those elements; for the elements are to the composition as matter is to form. But form is distinct from matter; for example, the same piece of copper may assume various shapes, but shape neither follows from copper nor is reducible to or definable in terms of copper. Further, the definiens as a composite is posited as signifying something which will be used and hence as something which exists, otherwise it will signify a nonbeing, which is useless. It follows, then, that such definiens is a new principle because of its form and its existence. In short, hidden principles are very numerous in the *Principia Mathematica*, and they are found not only in definitions, as we have pointed out in Comm. 14 of B,1 of *Posterior Analytics*.

The other definitions of mathematics, too, are subject to objections, some of which are common to those against the Logistic School but others are proper to each of those definitions.

According to the School of Formalism, pure mathematics is the science of the formal structure of symbols and hence, indirectly, of the structure of objects. The terms "formal" and "without reference to meaning" are taken as synonyms, and so are the terms "a symbol" and "a mark with meaning"; accordingly, the formal structure or properties of symbols would be the formal structure or properties of symbols qua marks and not qua marks with meaning.

First, every discipline, whether a science or not, uses symbols; and symbols qua marks have structures. It would follow, then, that pure mathematics is indirectly applicable to every discipline; and this is false. This conclusion follows even if only some structures of symbols are investigated, namely, those which are simplest and which are regarded by this School as being the structures of numbers; for the simplest structures are more likely to be those which are common to the symbols of all disciplines, and these structures would be also the structures of the objects of those disciplines.

Second, let S be the set of structures of symbols qua marks, M be the corresponding set of structures of the mathematical objects, and C be the set of structures common to S and M. Let "$S=M$" mean that the sets S and M are identical, and "$S>M$" mean that the set S includes the set M, but

not conversely. If S = M, there is no point in studying the symbols qua marks. One might as well study the mathematical objects directly and thus avoid duplication; for the aim of a mathematician has been and is the set M, and nothing is gained by the extra effort of showing — if possible at all, for there are certain difficulties — that S and M are identical. If M > S, the study of the symbols qua marks is inadequate for mathematics, for not all the structures or properties of the mathematical objects can be demonstrated. If S > M, one may leave out a part — the structures of marks which are regarded by this School as irrelevant — and attend only to the rest of S, which coincides with M. Then we are back to the identity S = M. We may add, the brevity of the symbols chosen is no argument in favor of getting to M through S, for, in studying M directly, the same symbols may be used as marks with meaning; and there is no gain in time by investigating S rather than M, for, psychologically, mathematicians use the same short-cuts in their thought processes whether they regard their symbols with or without meaning.

Third, if symbols are investigated qua marks, whatever is posited as a principle to be used as a premise cannot be true or false or a sentence or a proposition or an axiom, and two such principles cannot be consistent or inconsistent or contradictory or the like; for a sentence is true if and only if it is related in a certain way to the object it signifies, and two propositions are inconsistent if and only if they cannot be true at the same time, but symbols qua marks are not true or false or the like. One may assign different meanings to "truth" and "falsity" and other such terms if he wishes, but he would be doing this arbitrarily or dealing with different things. He may call $p.\sim p$ "inconsistent", but this word is in no way related to inconsistency as we understand it, and so it makes no difference whether he calls $p.\sim p$ "inconsistent" or "consistent" or "ridiculous" or by any other term; for all one observes in $p.\sim p$ is a set of marks, and marks as such have magnitude and shape and order and exist and the like but are not true or false or inconsistent in the usual sense. Further, $p.\sim p$ is avoided in mathematics because no two contradictories can be true at the same time; but $p.\sim p$ as marks exist at the same time and so are consistent in the usual sense of the word "consistent", and there is no reason for ruling them out as inconsistent unless they are considered as related to what they signify. Accordingly, the investigation of symbols qua marks cannot deal, even indirectly, with mathematical objects and their properties. As for the principles according to which marks may be operated, they are not truths but rules, which may be of two kinds: either arbitrary or dependent upon truths. For example, the rule according to which $x=b-a$ follows from $x+a=b$ is "When transposing a term, change its sign", and this rule depends on the axiom "If equals are added to or sub-

tracted from equals, the results are equal". Thus such a rule is used because of a corresponding axiom, which is true; but that axiom is true because of what it states and not because of the rule. So the axiom is prior as a cause to the rule; for it causes the rule but is not caused by it. As for arbitrary rules, they may be changed at will; and they are rules for playing games and not rules from which truths can be investigated.

Fourth, no group of symbols has meaning if some or all of its symbols are regarded without meaning.

If all the symbols are regarded without meaning, what we have is a group of marks, and operations according to, or from, or on such marks are impossible unless those marks presuppose symbols which are meaningful. For example, let us consider the group "Two non-parallel lines intersect at just one point", and let this be abbreviated as "T n l i a j o p", in which each letter is the first letter of each word-symbol of the group (taken in the same order). If the word-symbols in the group are regarded without meaning, there is no difference between that group and "T n l i a j o p", except in brevity, for there is a one-to-one correspondence between the two. Evidently, if "T n l i a j o p" is taken as an axiom, operations according to it or from it or on it are impossible, unless axioms with meaning are presupposed; and even then, other difficulties arise, for differences between subjects, predicates, verbs, relations and the like do not exist in "T n l i a j o p", for the only differences observed are just differences in the letters.

Difficulties arise even if some of the symbols are regarded without meaning. Let us take as an example "Two L's cannot intersect at more than one p", where L and p are considered without meaning. Now intersection is a trait of some things but not of all things. One virtue does not intersect another virtue, and redness does not intersect greenness or a line or an action; and since intersection as an attribute is defined in terms of or is limited to the subject in which it is present (73a34-b3, 1028a32-6, 1030b14-1a14, 1045b30-2), only certain things can intersect one another, e.g., lines and surfaces and the like. Intersection is like equality and oddness; for oddness is indivisibility of a (natural) number into two equal numbers and belongs only to numbers, and equality is an attribute only of quantities, whether essential or indirect or derived. In regarding L and p as marks satisfying certain axioms — if these be axioms at all — in which they appear, one thinks that he is universalizing to the utmost, but such universality is only apparent. In fact, he is omitting to state the things which can satisfy the axioms, and in so doing he leaves out some knowledge. Further, without that knowledge the reader is not convinced of the truth of the axioms, but both the truth and its conviction are necessary for scientific knowledge (71b25-6, 72a37-b4). The fact

that the things which intersect each other may not come under a genus which has a univocal meaning makes no difference, for things may be one by analogy also (1016b31-5), and such things should be indicated in a science. Then properties of these things can be demonstrated from principles which are one by analogy (76a37-b2, 98a20-9, 99a8-18). Thus if one wishes to regard L and p as variables, the limitations of their variability should be indicated just as x and y as variables in $y^2=x$ are limited to *numbers*, for y cannot be a virtue or a color or a man or the like.

The definition of mathematics according to the Intuitionist School is not as well formulated as the definitions of the Logistic and the Formalist Schools, but it may be expressed by a number of statements. Mathematics is founded on a basic intuition of the possibility of constructing a series of numbers or objects; it is thus founded on thought, not on symbolism or any particular language, which is only a means to thought; it is not timeless or static or dogmatic but growing and dynamic and fallible and always in process, and it can never be completely symbolized; and it is the product of social activity by fallible minds and so subject to revision and development.

The above definition is in one sense too general, but in another too limited; and although there is some truth in it, its terms are not so definite or accurate as to be limited and applicable to what is considered as mathematics.

It is generally admitted that, if one is to have mathematical knowledge, thought and intuition — if intuition is defined appropriately — are fundamental and prior as ends to symbolism or language, that mathematical knowledge is growing, that mathematical statements are sometimes erroneous and so what is considered as mathematical knowledge may be false, that mathematics is the product of social activity, and that some mathematical thoughts are subject to revision and development. But these requirements are not limited to mathematics; they are applicable to physics, to chemistry, in fact, to all sciences and arts. As requirements, then, they should be discussed in the nature of science or of any systematic inquiry or activity. But in what sense are they requirements? A definition of mathematics should be applicable to every instance of mathematical knowledge, and that knowledge, if in the form of a theorem, should depend on its principles in the sense that it follows from them deductively; but a theorem does not follow deductively from the fact that it is a product of social activity, except in an external way, so to say, otherwise one might as well include in the definition of mathematics such requirements as taking food, living, moving, sleeping, and many other activities without which mathematical knowledge is impossible. Further, not all instances of mathematical knowledge are subject to development; for such thoughts as "If A is greater than B, and B is greater than C, then A

is greater than C", "The function x^2 is continuous", and "The prime natural numbers are infinite" are always true and are neither fallible nor subject to revision or development. Thoughts in mathematics which are fallible or subject to revision or vague or inaccurate are regarded not as mathematics in the main sense but as bad mathematics or as falsities and should be excluded; for, if not, the term "mathematics" may have many senses and so many definitions. Moreover, the definition does not make clear whether mathematics is the activity of thinking about mathematical objects or the corresponding thought which is the product of that activity or a combination or relation between the two. In general, a definition should be ideal or as accurate as possible, otherwise there is greater probability for vagueness, confusion, disagreement, error, and falsity. Evidently, the definitions given by the Logistic and Formalist Schools are better in this respect. Finally, only numbers as an infinite series are mentioned in the definition; but group theory and projective geometry and some other parts of mathematics are not reducible to numbers, and so they are not included in that definition.

Some remarks about other definitions may be made. According to Auguste Compte, mathematics may be defined as the science of indirect measurement; for the most striking measurements are not direct but indirect, as in the case of the determination of distances and sizes of the planets or of the atoms. This definition is too narrow and mentions applications rather than what is considered as pure mathematics, i.e., mathematics in the main sense. Measurement is only one of the many traits of mathematical objects or of objects which are treated mathematically, and indirect measurement is impossible without prior knowledge of direct measurement.

According to Benjamin Peirce, mathematics is the science which draws necessary conclusions. This definition is too wide; and it is subject to interpretation. First, it appears to deal with implication between propositions but does not restrict itself to the objects of mathematics as commonly understood, and so it seems to be close to the definition of logic — in the deductive sense. Second, if the phrase "necessary conclusions" means conclusions which are necessarily true, then the definition is limited either to a part of logic — for logic as generally understood includes also conclusions which follow from premises but need not be necessarily true — or to those conclusions in the sciences which are necessarily true; but if it means conclusions which necessarily follow from premises, then it amounts to the definition of deductive logic.

According to A. B. Kempe, mathematics is the science by which we investigate those characteristics of any subject matter of thought which are due to the conception that it consists of a number of differing or non-differing

individuals and pluralities. This definition is too wide, for it applies to all the sciences.

Maxime Bôcher regards mathematics as follows. If we have a certain class of objects and a certain class of relations, and if the only questions which we investigate are whether ordered groups of those objects do or do not satisfy the relations, the results of the investigation are called mathematics. As in the case of A. B. Kempe, this definition is too wide, for it applies to all the sciences.

Finally, there are some who think that mathematics is concerned with certain concepts, mathematical concepts. Such doctrine runs contrary to what mathematicians are actually doing. How can one add or divide or multiply or take the square root of a concept? Further, concepts exist in the mind, but mathematicians are concerned with functions and curves and volumes and surfaces and the like, and these are not or need not be in the mind. No one would deny that mathematical concepts are necessary if mathematical knowledge is to be acquired; but such concepts are of the mathematical objects but are not *the* mathematical objects themselves.

4. Aristotle's definition of mathematics, and an analysis of it.

Before Aristotle's definition of mathematics is stated, the meaning of certain terms will be given for the sake of accuracy, and some remarks concerning his logic will be made. Some of the terms are introduced for convenience, but the meanings given to them are in Aristotle's works.

The term "subject" is to the term "trait" as a relative term is to its correlative, and that which is a trait is a thing which belongs to its subject either by being said of that subject or by being present in it (1a20-b9). If a trait is a genus or a differentia of a species, then we speak of it as being said of that species and is called "an essential element" of it, and if it is the nature of the species, it is still said of that species; but if it is not a genus or a differentia or the nature of a species, it is present in that species and is called "an attribute" of it. An attribute which belongs of necessity to its subject but to no other subject is said to be a property of it (102a18-22). An attribute which may or may not belong to a subject is called "an accident" of that subject. The term "belong" is used in a limited sense here. A is said to belong to B if it is either an essential element of B or the nature of B or an attribute of B. As in the *Posterior Analytics*, let "AB" mean that A belongs to every B, and "$\overline{AB}$" mean that no A belongs to B. A demonstration is a species of a proof; it is a proof of an attribute through the cause, i.e., a proof of a property. In a qualified sense, a demonstration is a proof of a necessary

attribute through a part of the cause. For example, concurrence of the medians is a necessary attribute but not a property of a right triangle, and it is proved to belong to that triangle through its triangularity, which is a part of the right triangle. A theorem is a statement signifying that a demonstrable property belongs to a subject. A corollary is a statement signifying that a demonstrable attribute which is not a property belongs to a subject. If "AB" is true, A is said to *belong* to B; hence *belonging* is a genus of belonging.

Some examples may be given. Animality and rationality are essential elements of a man, being a function is an essential element of x^2, and being a group in algebra is an essential element of a field; concurrence of the angle bisectors is an attribute of a right triangle and also of a regular polygon, and $2x$ as the first derivative with respect to x is an attribute of x^2+5 and of x^2; maximum area with a given perimeter among plane figures is a property of a circle, and 6 as the third derivative of a function with respect to x is a property of x^3+ax^2+bx+c, but not of x^3; the statement "The function x^2 is integrable between limits" is a corollary; the statement "The perpendicular from the center of a circle to a chord bisects the chord" is a theorem; fever is an accident of a man. The statement "an equiangular triangle is an equilateral triangle" signifies a *belonging*.

A trait is to its subject as a part is to a whole, but not as a material part of that whole (for the term "part" has many senses, 1023b12-25), e.g., not as a hand is to the man whose hand it is. Evidently, the whiteness of snow is a part of snow in the above sense, for it is not the whole snow nor a material part of it but only a trait of it; sidedness is a part of a pentagon; bh as an area is a part of a rectangle with b and h as sides; and, in general, a genus or a differentia or an attribute is a part (in the above sense) of the subject to which it belongs.

Every mathematical statement in the form of a principle or a theorem or a corollary can be put into the form "every A is B" or "no A is B", in which B is a trait belonging or not belonging, respectively, to A as a subject. The forms "some A is B" and "some A is not B" may be used, but if mathematical theorems are to be proved through their causes — and a proof in a science should be *universal* and so through the cause, as explained in the *Posterior Analytics* — then these forms need not and perhaps should not appear or else should be changed to the previous forms, which are more definite. For example, the form "some functions have $2x$ as their derivative" should be changed to "every function of the type x^2+c has $2x$ as its derivative".

In mathematics, the word "is" in "every A is B" signifies not a temporal but a necessary unity of every A with B, and in "no A is B" it signifies a necessary denial of the unity of any A with B. Accordingly, B cannot be an

accident of A. Further, B in the statement "every A is B" need not be a quantity, for quantities are not the only attributes or essential elements which belong to other quantities as their subjects. For example, straightness is a quality belonging to certain lines, parallelism is a relation and so "parallel to line AB" signifies an attribute which is a relation belonging to a subject, and "x^2 has $2x$ as its derivative" signifies the derivative $2x$ as being possessed by x^2 and hence as belonging to x^2. Thus the verb "is B" in "A is B" as used by Aristotle should not be interpreted grammatically, as is usually done by most modern logicians, for "is" (or "being" or "to be") has as many senses as there are categories, and a category may be a substance or a quality or a quantity or a relation or acting or being acted upon or a position or a possession or somewhere or sometime (1b25-7, 1017a7-27). Accordingly, the expressions "A intersects B", "A lies in B", "A contains B" and the like are, in Aristotle's system, of the form "A is B"; for intersection comes under the category of relation, lying comes under the category of whereness, and containing comes under the category of possession. Predication in a syllogism, too, has as many senses, and also many modes (48a40-49b9). For example, the statement "8 is a multiple of 4" follows syllogistically from "8 is double of 4" and "whatever is a double of 4 is a multiple of 4", and the predicates "double of 4" and "multiple of 4" are relations; and similarly with the other kinds of predicates.

What is regarded as a theory of relations might be considered by Aristotle to be, if at all, a science of relations; for, like quantity, relation is a category and a genus, and of a genus there is a science (87a38, 1003b19). But the syllogism for Aristotle is limited to what is common to the kinds and modes of predications having *universal* application, for it is in this way that *universality* can be achieved; and such limitation on syllogistic reasoning does not prevent the application of it to every science or every field where it is needed. If a mathematician includes the calculus of propositions or the theory of relations in his definition of mathematics because he must use them, then other scientists will have to include them in the definition of their own sciences for the same reason, and duplications as well as other difficulties will arise. Thus the problem of what is adequate or necessary in mathematics is a matter of philosophy and of scientific method and not just a matter of technique. Detailed discussion of these matters will not be given here; but it is sufficient to state that all statements in mathematical research are included in Aristotle's definition of a statement, and that Aristotle's logic and scientific method is presupposed by mathematics as defined by Aristotle and is adequate for the corresponding mathematical demonstrations, as I have shown by an example in Comm. 21 of B,11 of the *Posterior Analytics*.

Next, the definition of mathematics will be given and a discussion of it will follow.

D e f i n i t i o n : Mathematics is a theoretical science of the properties of essential quantities and of whatever belongs to such quantities, considered specifically or generically or analogically.

What is science? First, some traits of science will be considered. The term "science" may be used in a number of senses. In one sense, science is universal knowledge which includes both principles and the demonstration of theorems from principles. In a second sense, science is limited to the theorems as demonstrated from the principles. To have science in the second sense, of course, one must know the principles from which the theorems are demonstrated; so in both senses of the term, science as knowledge includes knowledge of principles. The term "science" is used also for what appears in a book, like a book on plane geometry, but science in this sense is for the sake of imparting science as knowledge to others; and there is a one-to-one correspondence between this sense and each of the other two senses of the term. The term has been used in other senses also. The important traits of science as knowledge will be considered.

Science is knowledge concerning things (or beings); and things exist, whether actually or potentially. So objects which cannot exist are not objects of science. By "object" I mean a being or a nonbeing, i.e., what exists or what cannot exist. Now it would be vain effort and of no value to try to investigate traits of nonbeing, i.e., of odd numbers which are also even or of a square with unequal diagonals or of a body travelling in two directions at the same time, for no trait (and traits are things) can belong to a nonbeing. Likewise, although denials of the form "P is not Q", where P is a nonbeing and Q is a trait of a thing, are true, they are excluded from science; for there is hardly any dignity or value in them, whereas science as generally understood is prized for its dignity and value. Further, if in a science one were to posit P without being sure whether P exists or not and then prove the statement "P is Q", where Q is a trait, he could not be sure whether the statement proved were demonstrated from truths or not; so the dignity or value of "P is Q" in that science would likewise remain in doubt. Accordingly, such a statement would not be scientific in the main sense but only hypothetically.

The objects of a science come under one genus of things or under one aim. Botany has plants as its objects, statics has bodies at rest under forces as its objects, medicine has health as its aim, and strategy has victory as its aim. Subordination of one science under another is possible, and there are kinds of subordination. Botany comes under biology, plane geometry comes under geometry, the science of cancer comes under medicine, and mathematical

physics comes under mathematics as an application. In some cases of subordination, the term for the higher science has two senses. By "geometry" one may mean knowledge of magnitudes taken generically only, or he may mean knowledge of magnitudes taken both generically and specifically, in which case plane geometry would be included. Similarly, the term "science" may be limited to *knowledge* of the properties of a genus qua that genus, or it may be used comprehensively to include also *knowledge* of the properties of any species or trait which comes under that genus. In a very special case, it may be limited to *knowledge* of a single property, e.g., of the concurrence of the medians of a triangle. When we speak of mathematics as a science, we usually mean science in the comprehensive sense.

Science is universal; for science is knowledge not of an individual thing or fact existing at a certain time or place or in some manner but of any thing or fact of a certain kind regardless of where or when or how it exists. Evidently, the concepts and axioms and definitions and hypotheses in science are universal, for what is signified by "straightness" or "function" or "three-sided figure" or "a line may be drawn between two points" is not limited to an individual thing but extends to every thing of a certain kind. Theorems, too, are universal, as in the theorem "The angle bisectors of a triangle are concurrent"; for, if the principles as premises are universal, the conclusions, which are theorems in a science, are universal also. Further, there is a reason for universality. Differences in time or place or manner in individuals do not contribute to the nature of those individuals or the properties of that nature, and so they cannot be causes of that nature or its properties. But is there no science of the Moon or of the Sun? One may use the term "science" in a limited sense also so as to be applied to an individual, but such application presupposes science as universal knowledge; so this sense of the term is secondary and need not be considered here.

Since science as knowledge includes elementary concepts and combinations of these (e.g., in elementary geometry one should have the concept of straightness and of a triangle and the like and such *thoughts* as of the fact that the area of a circle is πr^2 and of the fact that vertical angles are equal), the general traits of such concepts and their combinations would be traits of science. In the case of concepts, if they are elementary, they must be clear of the things conceived; but if not elementary, they must be had in the form of a definition whose parts are not further analyzable, as in the case of a triangle; for one must have a definition of it, otherwise the attributes proved of it cannot all be properties. As for *thoughts*, they are axioms or hypotheses or theorems demonstrated from principles; and since in a science each of them signifies a universal fact, i.e., what belongs or does not belong to a subject universally,

it must be true; for a true *thought* is one which signifies a fact. Thus clarity of elementary concepts, nonanalyzable definitions, and truth are general traits of science.

In science, since conclusions are demonstrated from principles by the use of logic, knowledge of logic and of the use of it is necessary. But logic is not a part of mathematics; it is used by or is applicable to mathematics and other sciences, and in this sense it is more universal. A demonstrated theorem is a theorem along with the demonstration of it.

Whether the general methods of acquiring the principles of science should be included in the definition of science or not, e.g., such methods as sensation, abstraction, induction, experiment, and the like, is a matter of choice; and the same applies to intuitions, i.e., to the possessions of or abilities to acquire those principles. In either case, scientific knowledge is impossible without (*a*) principles or (*b*) the methods used to acquire principles or (*c*) the corresponding possessions of or abilities to acquire those principles. It may be added, Aristotle's term *νοῦς*, translated as "intuition" here, should not be confused with "intuition" as is vaguely and popularly used. We might have used some other term, such as "conception" or "insight" or "intellect" or "apprehension" or the like, but once the distinctions have been pointed out, a scientist qua scientist should not be concerned with popular terminology or public relations.

With the above traits of science as a basis, a definition of a science in the comprehensive sense may be given.

D e f i n i t i o n : A science is universal knowledge of things and facts under one genus or with one aim, and it consists of (*a*) principles, which are concepts and definitions and axioms and hypotheses acquired by various methods (sensing, abstracting, analogy, intuiting, inducing, etc.), and of (*b*) demonstrated theorems from principles by the use of logic. It is assumed that the axioms and the hypotheses are true and that the concepts and the definitions are of things.

With respect to aim, there are three kinds of sciences: theoretical, productive, and practical. The aim of a productive science is the production of something, e.g., of a house or of health, and the corresponding science is architecture or medicine, respectively. The aim of a practical science is *action.* Politics is such a science, and virtuous *action*, which contributes to the happiness of the citizens of a state, is its aim. Both productive and practical sciences presuppose knowledge; for both the architect and the statesman should have or acquire the knowledge necessary to achieve their aims. Finally, the aim of a theoretical science is truth for its own sake and not for the sake of its application, and mathematics, often called "pure mathematics", is a theoretical science. Mathematics has sometimes been called "useless", but

what is meant is that the activity of the mathematician has as its aim the discovery of truth not for the sake of use or application but for its own sake. Mathematics may be used, but the use of it is the concern of scientists who apply it to their own fields, e.g., to mathematical physics or engineering or chemistry or other sciences which use mathematics.

The definition of mathematics mentions only essential quantities. How do derived quantities come in? They are included in the phrase "of whatever belongs to such quantities". For derived quantities are attributes of essential quantities and so belong ultimately to essential quantities; hence a property of a derived quantity is a property of something which belongs ultimately to an essential quantity. For example, a property of certain angles belongs ultimately to certain surfaces or lines (depending on how one defines an angle).

How do indirect quantities come in? They are composites having quantities as attributes but physical things as subjects, using the term "physical" in Aristotle's sense, which is wide. For example, the term "five" in the expression "five seconds" signifies an essential quantity as an attribute of a subject, but the term "seconds" signifies a physical subject (i.e., time) to which that attribute belongs; and since five as an attribute belongs to other things besides seconds, no property of five can be a property of five seconds, and conversely. Similar arguments apply to every indirect quantity. Universally, then, no property of an essential quantity or of whatever belongs to it can be a property of an indirect quantity; so indirect quantities and their properties cannot come under mathematics, for they are excluded by the definition of mathematics. However, essential quantities and things which belong to them are applicable to indirect quantities; but the nature and kinds of application and the manner in which quantities are applicable will not be considered at present. In a similar way, accidental quantities cannot come under mathematics.

Why should mathematics limit itself to the proof of attributes which are properties? It was stated earlier that a property of a subject cannot belong to any other subject. Let P be a property of the subject S, and let the species of S be X, Y, and Z. Then P is an attribute but not a property of X. If we let D be the differentia of X, then PX can be proved without the use of D in the proof; for, as a property of S, P can be demonstrated to belong to S, but S has no D in its definition. Consequently, D cannot be the cause or part of the cause of PX, and the proof of PX is a corollary, or else a demonstration in a qualified or secondary sense (78a22-b31), but this is not a demonstration in the main sense, as we defined it. Further, the proof of PX is not *universal*; for P belongs to Y and to Z also.

In modern mathematical terms, the proof of PX is not the most general, and a desirable mark of a mathematical theorem is maximum generality or

necessary and sufficient conditions. A theorem as defined, then, will require two parts for its complete proof. Let M, N, and P be the immediate genus, the differentia, and a property of S, respectively. Then one of the parts will be the demonstration of PS; the other will be the proof of NM from PM, i.e., the proof of the statement "If P belongs to M, then N belongs to M" or "If P belongs to M, then M is S". To use a mathematical expression, the demonstration of a property amounts to the proof of the statement "The necessary and sufficient condition for M to have N is that M have P". The two parts of such a theorem give rise to the philosophical problem whether a thing can have more than one definition. According to Aristotle, a thing can have only one definition, and this uniqueness rests on a certain priority; according to almost all modern scientists, a thing may have more than one definition. This problem will not be considered here.

Examples of theorems may be given. An equilateral triangle is equiangular, and conversely. Aristotle considers "equilateral" as signifying a differentia but "equiangular" as signifying a property of an equilateral triangle. The equilateral is defined in terms of sides but the equiangular is defined in terms of angles, and a side is prior in definition to the angle; for an angle is defined in terms of sides, but not conversely. Again, in a plane, the equation of a curve is the equation of a straight line if and only if it is of the form $Ax+By+C=0$, with A and B not both zero; the curve whose equation is $y=ax^2+bx+c$, with $a\neq 0$, cuts the x-axis at two points if and only if $b^2-4ac>0$; a function is integrable if and only if its points of discontinuity are of zero measure. Is $2x$ as a first derivative a property of x^2+c? It would appear so. On the other hand, nx^{n-1} as a first derivative of x^n+c where n is a natural number, is more general, and there appears to be greater generality if n is a rational number; so $2x$ as a first derivative of x^2+c would appear to be a corollary or a special case or an application of a theorem. There are problems concerning the nature of a theorem. Or is this a matter of definition?

In practice, what is given as a theorem is often a corollary and not a theorem. If it is a theorem, sometimes one part of it is proved only, and the other part may be difficult to prove or is implied or is left out for some reason, e.g., the inadvisability of introducing it to young students. In a plane, the two tangents to a circle from an external point are equal, and this equality is a property of a circle; but it is inadvisable in a beginner's course to include in the theorem the proof that if two tangents to a closed figure from an external point are equal, then the figure is a circle. If what is given as a theorem is not a theorem but a corollary, it is often difficult to demonstrate the corresponding theorem, which is more general, and sometimes the mathematician

himself is not aware that his proof is of an attribute but not of a property. Such was the case of integrability as an attribute of a subject; for its proof as a property was a recent discovery. Such situation raises a question.

If one proves an attribute of a subject without knowing that the attribute is not a property, what does he know? Now a man's scientific knowledge, e.g., that P is a demonstrated property of S, includes his conviction of the fact that he knows S to be *the* cause of P. If a man proves PX, where X is a species of S, and thinks that the whole of X causes P and hence that he demonstrates PX, then he is mistaken; for the differentia D of X is irrelevant to the demonstration of PX, and he who thinks that the irrelevant is relevant (i.e., that it is the cause or part of the cause of P) does not know the cause and is therefore mistaken. We may add, one is more likely to make this mistake if he happens to use D in the demonstration of PX, as I have pointed out in Comm. 5 of A, 5, of the *Posterior Analytics*. And if a man proves PX without the thought of whether X is or is not the cause of P, he does not know the cause, even if X happens to be the cause.

Further, if he knows that he is using only a part of the cause but cannot specify that part, he still does not know the cause. In all cases, he does not know the cause; in the first case, his ignorance arises from a false *thought*, in the second, from no *thought* about the cause (79b23-4), and in the third, from the *thought* that he cannot specify the cause. In all cases he knows the fact PX as proved, and such knowledge is true; but he does not know the cause of that fact, and such knowledge is not through the cause and so is not scientific — he does not know what is relevant and what is irrelevant in the proof of PX. So in one sense he knows, for he knows the fact as proved, in another sense he does not know, for he does not know the fact as being demonstrated.

What kinds of things in mathematics may be properties of subjects? Russell's criticism of mathematics as a science of quantity rests on a number of misconceptions, two of which will be pointed out. First, he identifies the term "quantity", as used by his predecessors, with the term "number". But it is clearly stated that magnitudes, too, are quantities, for they are species of quantities (4b20-5a37), and hence that geometry, which is concerned with magnitudes (1143a3-4, 1355b30-1), comes under mathematics. Second, he misrepresents the ancient definition; for the phrase "science of quantity" mentions quantity as the subject of mathematics but leaves out the kinds of things which may be properties of that subject. But it is clearly stated that a science — and hence mathematics — is concerned with certain attributes of its subject (75a39-b2, 76b11-16), and that those attributes must be properties of those subjects (73a21-74b4); for only properties are proved through the

cause, and scientific knowledge is acquired only through demonstration and hence only through the cause (71b9-12). Now properties are attributes and are therefore present in their subjects; hence they need not come under the same category as that of their subjects. For example, such things as parallelism, intersection, concurrence, inclusion, separation, betweenness, and relative position are attributes of certain quantities, and none of them is a quantity; yet all of them may be properties of certain quantities as subjects (75a39-b2, 76b11-16, 1061a28-35). So it is evident that projective and descriptive geometry, which have nothing to do with numbers, come under mathematics; for their subjects are magnitudes, whose properties need not be numbers. In fact, numbers (or *numbers*) as properties of magnitudes are derived quantities, and most properties of magnitudes are not numbers. Further, since the terms "subject" and "attribute" are relative to each other, and since the same thing may be an attribute relative to one thing as a subject but a subject relative to another thing as an attribute, mathematics includes theorems in which the subjects, although attributes of quantities, are not themselves quantities. For example, separation and betweenness are attributes of points on a line, but they are subjects of their own attributes; for there are postulates concerning betweenness and separation as subjects, and attributes can be proved from these postulates. This is true in other sciences also. Virtue is an attribute of man; but it is a subject of its own attributes.

Not all proofs deal with properties of subjects; for, in some cases, what is proved is the existence of certain composite subjects (76a31-36). For example, the existence of a triangle, which is a composite of a certain kind, can be proved by construction (92b15-6). Thus some things in mathematics are posited to exist, others are proved to exist or be possible (1051a21-33). As for proofs about attributes which are not properties of subjects, their inclusion in mathematics is a matter of choice. If they are to be included, then the term "properties" in the definition of mathematics should be replaced by the term "attributes"; but if proofs of attributes are to be limited to demonstrations, which show the cause, then the term "properties" should be retained. In the former case, mathematics is defined as it is actually presented, with its shortcomings; in the latter, it is defined as it should be, as an ideal to be attained.

The phrase "considered generically or specifically or analogically" in the definition of mathematics takes care of the various parts or branches of mathematics.

Now no property of a subject is a property of a genus or of a species of that subject. For example, a property of a triangle is not a property of a genus of a triangle, e.g., of a polygon; nor is it a property of a species

of a triangle, e.g., of a right triangle. Hence no theorem in the science of triangles qua triangles is a theorem in the science of polygons qua polygons or in the science of right triangles qua right triangles. But since a trait of a genus belongs to a species of that genus, a property of a genus is an attribute of a species of that genus. Consequently, with respect to the order of scientific learning, the science of a genus is prior to the science of a species of that genus; and he who investigates the properties of a species should know the needed properties of all its genera, thus avoiding duplication of proofs. For example, the science of polygons should precede the science of triangles; the science of lines should precede the science of straight lines; the science of groups should precede the science of abelian groups or the science of fields; and the science of the affine group should precede the science of the Euclidean subgroup.

Are there exceptions? If a property of a subject is a relation to another subject, the corresponding theorem may be so rephrased as to be a theorem concerning the latter subject. For example, a square of side $2s$ inscribed in a circle of radius r leads to $2s=r\sqrt{2}$; so a circle of radius r and circumscribed about a square of side $2s$ leads to $r\sqrt{2}=2s$. In general, if A has the property RB, where RB is the relation of R to B, then B has the property RA, where $\overline{R}$ is the converse relation of R to A. Linguistically, the two theorems appear different, but they amount to the same theorem, so only one theorem may be given; and if both theorems are given, they still come under the definition of mathematics, even if they amount to the same thing. Perhaps there are other such exceptions.

Some properties must be stated analogously, for they are properties of subjects which are one by analogy (1016b31-35). For example, lines and numbers are called "quantities", and it would appear that the genus "quantity" is univocally predicable of a line and of a number; but this is not the case. Numbers cannot be compared with lines, i.e., they are neither equal nor unequal to lines, and so they cannot be added to or subtracted from lines; for what would the remainder be if three lines were subtracted from five numbers? Likewise, lines cannot be compared with surfaces or with solids or with angles. But there are statements — some of them principles and others theorems — which are true within each species taken separately. It is in this manner that the statement "Sums of equals are equal" is true for numbers, and for lines, and for angles. The things which are equal must all be comparable and so of one kind or of one species, e.g., they must all be numbers, or all lines. Consequently, there are principles each of which is one by analogy (76a37-b2), and a theorem which follows from such principles is likewise one by analogy (99a15-8) and has a cause which is one by analogy;

and such principles and the theorems which follow from them are analogously applicable to the various species or kinds. Of this kind, too, are such principles as the commutative law, the associative law, the distributive law, and the like. These are posited nowadays as mathematical axioms of a general sort, and no mention is made as to their nature and their applicability; but there is a problem.

Let us consider the commutative law, e.g., the law $p+q=q+p$. Is it a mathematical axiom? If p and q are known *universally* and the subject of mathematics is posited, the question can be answered; but if p and q are posited as symbols without reference to meaning but subject only to rules, the objections stated earlier against such position may be repeated here. Now the commutative law is true of certain things which are considered mathematical, e.g., of angles and real numbers and vectors, but it is true of other things also. If A is a partner of B, then B is a partner of A, and an example of the plus-symbol is "is a partner of"; similarly, the expressions "is different from" and "may be combined with" may be given as examples of the plus-symbol in the commutative law. So the plus-symbol applies to economics, to philosophy, to chemistry, and to other disciplines. Perhaps a more general form of the law would be $p\mathrm{R}q=q\mathrm{R}p$, where R signifies a relation — for an operation is an instance of a relation — and the equality-symbol may signify equality as well as other things, some of which are mathematical but others extend beyond mathematics. So the law, taken *universally*, is applicable to many sciences; and perhaps it belongs to the science of relations. Similar remarks may be made concerning other laws which are used by mathematicians.

There are many axioms which are one by analogy and are used by more than one science, the principle of contradiction being one of them. Accordingly, a mathematician may use axioms by analogy, and these may belong to mathematics or may extend beyond mathematics. Now from the technical point of view of proving theorems it makes no difference whether the mathematician knows or not that an axiom which he posits and uses is mathematical or extends beyond mathematics, as long as his proof is a demonstration, and it makes no difference whether he knows or not that the axiom is not univocal but one by analogy, as long as he does not misapply it. But if he wishes to consider the nature of that axiom and its relation to mathematics as a science, he needs principles which differ from those of demonstrating mathematical theorems; and such principles belong to philosophy and to the science of demonstration.

Finally, one might raise the problem whether the definition of mathematics as a theoretical science should be given in terms of its subject or in terms of method, and whether mathematics is limited as a growing science

if it specifies its subject. The two problems are not limited to mathematics but are universal in nature. If a body of theoretical knowledge is to be regarded as one science and not many, then it must have some kind of unity; so if mathematics is to be one science and not two or three or some other number, its definition must indicate the principle according to which it is one and not many. Is that principle one method or a set of methods or one subject?

First, the various methods are common to all or almost all theoretical sciences, whether directly or indirectly, although the degree to which each of them is used varies from one science to another. Dialectics, sensation, abstraction, induction, proof, experiment, hypothesis, and the rest of the methods are used by every science, so the principle of unity cannot be a method or a set of methods. We have shown the difficulties faced by the Logical and Formalist Schools which tend to place emphasis on method as the principle of unity in mathematics. Almost all, if not all, existing theoretical sciences consider the subject as the principle of unity, and no other principle has been put forward. Biology is concerned with animals, astronomy with the heavenly bodies, physics with movable bodies qua movable, geometry with magnitudes, and similarly with other theoretical sciences.

Again, a method is to that to which it belongs as an attribute is to its subject, and an essential attribute cannot be defined or be understood without the subject to which it belongs (73a34-b3, 1028a10-36). For example, oddness is an essential trait of number though not of every number, and it is defined as indivisibility of a number into two equal numbers. Thus if a method were limited to one subject, it would be definable in terms of that subject, and not conversely, but if it were a method of many subjects, mathematics could not be defined in terms of that method. The same may be said if a set of methods were limited to one subject. Besides, if a method or a set of methods were limited to one subject, one could define the corresponding science in terms of that subject also; and the problem which would arise would be one of priority, namely, whether there is a priority in definition of a subject over a method or a set of methods. This is a metaphysical problem, discussed in the *Metaphysics*, Book Z, in which Aristotle concludes that the subject is prior in definition to an essential attribute of it. It follows, too, that a definition in terms of attributes is unacceptable; for, besides the priority in definition of a genus over its essential attributes, these are many, but the genus under which they come is one and functions as their unity.

From the above arguments, then, it appears that the principle of unity in a theoretical science, and hence in mathematics, is one subject and not one method or a set of methods.

Second, the definition of a theoretical science in terms of one subject is no bar to growth of that science. This is evident from what follows.

Generically, the theoretical sciences are three: first philosophy, mathematics, and physics (1064b1-3), assuming that each of them is comprehensively taken, e.g., if mathematics is considered as defined previously. Specifically, on the other hand, they are perhaps infinite; for an ultimate genus has many species under it, the properties of a genus differ from those of a species of that genus, and the number of such properties is perhaps infinite (170a22-3). For example, the properties of quantities differ from those of magnitudes, those of magnitudes differ from those of surfaces, and the properties of each geometrical curve or surface — and the kinds of such curves and surfaces are certainly a great many — differ from those of any other kind of curve or surface. Further, each subject under quantity has perhaps an unlimited number of properties; for a property may be a relation, and a thing may be related to many other things in perhaps an infinity of ways. Again, according to the definition of mathematics given earlier, the properties investigated need not be of a quantity only; they may be properties of whatever belongs to a given quantity, and such properties need not be quantities, as stated earlier. The roots of the second degree equation, i.e., of $Ax^2+Bx+C=0$ with $A\neq0$, are a property of that equation, but they themselves have properties, e.g., the property that they are equal if and only if $B^2-4AC=0$; and similarly in the case of equations of other degrees, generically or specifically taken. In the same way, separation, betweenness, inclusion, intersection, mathematical correspondences and the like, which are not quantities but belong to quantities, have their own properties.

The problem concerning growth may be viewed from the kinds of expressions in a science also. The principles in a theoretical science are indefinable terms, definitions, axioms, and hypotheses; and from these the scientist demonstrates theorems. One of the terms signifies the subject of that science as a genus, e.g., quantity in the case of mathematics. Assuming that the subject in that science is not changed, growth is possible with respect to all the kinds of principles and with respect to theorems. One may introduce new indefinable terms, or new definitions in terms of indefinable terms already posited, or new axioms, or new hypotheses; and one may demonstrate theorems indefinitely.

Again, a subject has its own proper principles. If A and B are neither species nor attributes coming under a genus, their proper principles cannot be combined to form premises for a conclusion; for the terms in A's principles exclude those in B's principles. Accordingly, (*a*) if the proper principles in the science of B are not axioms in the science of A, they cannot be so used

as to increase the theorems in the science of A, and (*b*) if they are axioms in the science of A (like the proper principles of logic, which are axioms in mathematics), again the theorems in sciences A cannot be increased, for they are already in the science of A. It follows, then, that if one were to combine A and B and form a science of A and B, (*a*) the possible theorems in the science of A and B would be the same as the possible theorems in the science of A and those in the science of B, and (*b*) such combination will be of no help to the growth of the science of A or of the science of B. Each of these sciences, then, has its own unity, and to try to combine them is like trying to combine two men and call the result one man (75a38-b20, 77a26-31).

It is evident from the above, then, that while the subject of a theoretical science remains the same, the growth of that science is unlimited. Further, such a science should have a definite subject and should include it in its definition and not leave us in the dark as to what kinds of things are to be investigated. If one has no clear idea of what kinds of things he is investigating, how will he know whether his discoveries are mathematical or psychological or geological or what not, and how will he know whether the principles he has used are mathematical or political or biological? Relations between sciences certainly exist, e.g., between mathematics and physics, and between physics and politics, but such relations are the subject of the nature of science in general and not of a particular science. The Logical and Formalist Schools were more definite about the subject of mathematics than the Intuitionist School.

5. The relation of Aristotle's definition to modern mathematical research.

We may now turn to Aristotle's definition of mathematics in its relation to modern mathematical research. Let it be assumed that the three main parts of modern mathematical research are (modern) analysis, algebra, and geometry; and let their respective percentage ratios be, roughly speaking, 70:20:10. Topology is included, and let it be regarded as a part of analysis. How much of this research comes under Aristotle's definition of mathematics? Some preliminary remarks of a general nature will be made and some philosophical difficulties faced by modern mathematicians will be pointed out, for a mathematician must make — and he often does make — assumptions which are not mathematical but are presupposed by mathematics.

Since mathematical objects are things (impossible objects are excluded from mathematics or any science, 100a9), all properties of things qua things are attributes but not properties of mathematical objects. For example, definitions must appear in mathematics, and these must be posited in accord-

ance with the nature and properties of a definition; and demonstrations by means of *reductio ad absurdum* are sometimes used, and these depend on the principle of contradiction. But discussions of the principle of contradiction and of the nature of definition belong to philosophy, which is the most universal science, for all other sciences use definitions and assume the principle of contradiction. Similarly, the mathematician must assume the truths of logic, for demonstrations are syllogisms, and these belong to logic. But the problem of whether the premises of mathematics are relatively few or not belongs to logic and not to mathematics. The properties of a demonstration, too, must be assumed by the mathematician, for a demonstration, being *universal*, must show the cause and so exclude what is irrelevant in proving a property. But a demonstration is defined and discussed in the nature of science (*Posterior Analytics*, for Aristotle) and not in mathematics. Again, a mathematician uses terms, statements, and other expressions, and these are acquired by certain powers of the soul (or mind, if you wish) and exist in a certain manner. But the discussion of the powers used and of the manner in which things exist in the soul belongs to psychology and not to mathematics. It is evident, then, that whether intuition is necessary in mathematics or not, whether the meaning of undefined terms are determined by the axioms posited for them or not, whether the concepts and the axioms of mathematics are relatively few or not, whether mathematics and logic are the same or not, and whether mathematical assumptions must be true or not are not mathematical problems but belong to other sciences. A mathematician may discuss these and take a definite position, but unless he is competent in the corresponding sciences, his position will be that of an amateur.

The principles laid down for modern mathematics usually fail in many ways. For example, it is held that analysis rests on the principles of the *number* system, and that whole *numbers*, fractions, rational *numbers*, real *numbers* and all others can be defined in terms of those principles, i.e., in terms of units or objects or members, a set or a class or a collection, and certain attributes or relations between these, such as membership and the like, all of which are principles as elements. Some thinkers require the elements to be of the same kind. It thus appears that what is regarded as continuous is thought to be definable in terms of certain primary things. When it comes to the meaning of the term "element" or "object" or "member", which is taken to belong to a class or set, it is usually assumed or taken as understood or left open; and examples offered as elements are usually substances, e.g., men or marbles, but sometimes they are attributes, e.g., letters or colors. Again, in view of the necessity of including zero and negative *numbers*, some thinkers merely posit these as existing, but others so define them as to raise

doubt of their existence; and some identify positive integers with natural *numbers*, while others, like Russell and Whitehead, speak more philosophically and distinguish the two kinds.

Such presuppositions give rise to a number of philosophical difficulties, some of which will be mentioned. In the *number* system which posits objects or members as elements, it is necessary for an element to be either any object, or a specific object, or what is common to all objects.

First, if it is any object, let it be a man. Then the things which are not elements but are defined in terms of elements will have to be defined in terms of man or men, and such things as a fraction and a negative *number* and $\sqrt{2}$ will have to be defined in terms of men. But no one observes a man in $\sqrt{2}$, as $\sqrt{2}$ is commonly understood. So neither a man nor an animal nor any substance can be an element. Similarly, no quality or relation or action or any category which is not a quantity can be an element. Second, if the element posited is a specific object, since such object cannot be in any of the categories just considered, it will have to be under the category of quantity; and such an element may be a point or a line or a number or a unit or an attribute of any of these. But of those who posit objects or members as elements without specifying those elements, some regard points and lines and the like as defineable in terms of the elements. However, those who mention points and lines and, in general, mathematical objects as elements are not subject to the same criticism. Third, if the objects posited as elements are abstract or common to all the categories, they will be, at best, elements of philosophical objects and hence of all things, and mathematics will be identical with philosophy, a position held by the Pythagoreans and also Plato in his later theory; and the contradictions faced by such position may be repeated (see Aristotle's *Metaphysics*, Books A, M, and N). Further, if mathematical objects can be defined in terms of such elements alone, so can the objects of biology and of physics and of the rest, and there will be only one science, such as Plato's dialectics; but this is impossible. Again, it is impossible to define the less universal in terms of the more universal alone, e.g., man in terms of animal alone, for the less universal needs another principle, and this is a differentia (998b30-1, 1057b22-3). Accordingly, the objects proper to mathematics, e.g., points and lines and surfaces, will require in their definition or their understanding other principles besides the elements common to all things.

Whole *numbers* and fractions and irrational *numbers*, too, cannot be defined in terms of classes, their elements, and their attributes or relations alone; for if they were, they would not be applicable to mathematical objects as these exist and are usually understood. Five marbles as something existing and as commonly understood is not a certain class of classes; the diagonal

of a square with a unit side is one thing and has a last point and is not an instance of a set of pairs (a, b) with $a^2 < 2b^2$ and with no last or greatest (a, b); and distance or a surface as it exists is not reducible to or definable in terms of classes and elements and their attributes and relations, all universally taken. One may introduce artificial definitions and assert that the properties which follow from them are in a one-to-one correspondence with those which are commonly or popularly accepted of the mathematical objects as these exist and are understood, but correspondence is not identity; for any correspondence between A and B presupposes some difference between A and B, and such difference necessitates properties of A which are not properties of B, and vice versa. A one-to-one correspondence between a circle and an ellipse exists, but an attribute of a circle is not necessarily an attribute of an ellipse; for a property of a circle belongs to a circle alone. If one is interested only in common attributes, so be it; but proper attributes, which are properties, exist also, and these cannot be excluded from mathematics. For example, the properties of a circle are parts of mathematics. Finally, if one excludes such specific properties as parts of mathematics, he will have to exclude also most of what he considers to be common attributes; for most of the latter are specific relative to attributes which are the most common attributes of all things. If so, we would be dealing with the properties of things qua things and not with mathematical properties, and our science would be philosophy and not mathematics. In short, we would be commiting the errors of Plato and the Pythagoreans, who reduced everything to the principles of one science.

If we assume that the foundations of analysis as presented are inapplicable to some mathematical objects as these exist and are understood, does it follow that all research in that field is false or useless or meaningless? Certainly not. True conclusions follow from true as well as from false premises; and those who are engaged in laying down the foundations of mathematics frame their principles in such a way as to arrive at conclusions which, on the verbal level, are generally accepted as true; and what follows from these conclusions is clear sailing. This happens in physics, too, where alternative hypotheses lead to the same results. But alternative hypotheses are contradictory, and either all are false or only one is true; and this fact does not change just because they all "work". A physicist or a chemist might be somewhat content with such hypotheses, because of certain difficulties in his subject matter; but a mathematician cannot afford to be so disposed, because such difficulties do not exist in the subject of mathematics.

The commutative law of multiplication, i.e., $A \times B = B \times A$, may be used as an illustration. It is usually taken as an axiom by most thinkers. The "A" in that law, taken as an axiom, is regarded by the mathematician as having

the same meaning in "A×B" as in "B×A", and for Bertrand Russell, too, who regards the law as a theorem, A is taken as being the same. For Aristotle, however, "A" does not have the same meaning for the two products, whether in arithmetic or in geometry. First, its meaning in arithmetic will be examined.

Let us consider a business man who has 8 boxes, each of which contains 12 hats, and also 12 boxes, each of which contains 8 hats. Knowing that 8×12 is equal to 96 in the first case, he concludes mathematically by the use of the commutative law that 12×8 in the second case is 96 also; and then he attaches the number 96 to the hats and says that there are 96 hats in each of the two sets. But there is a difference between 8 boxes in the first case and 8 hats in the second, for 8 in the first case has a box as a unit, but in the second case it has a hat as a unit; and the same applies to the number 12 in the two cases. Evidently, there are two kinds of units in the multiplication. If the mathematician is not interested in philosophical matters such as units and their nature, he can have no claim to laying down the foundations of mathematics; for such claim is a matter of philosophy or the philosophy of mathematics, in which the discussion of units is included (253b2-6, 1052a15-1054a19, 1061b18-27).

In his *Introduction to Mathematical Philosophy*, Russell treats multiplication more philosophically, for he specifies somewhat the members of a class; but his definition of multiplication is artificial and is faced with difficulties. According to him, if class A has as members the three objects p, q, and r, and class B has as members the two objects x and y, then the product A×B may be defined as the class which has as members the six couples (p, x), (p, y), (q, x), (q, y), (r, x), (r, y). Russell wishes to get 6 objects as the product of 2 and 3, and he so frames his definition as to get 6 objects; but what kind of objects does he get? First, the members of A and of B appear as elements, but the members of A×B and of B×A are different, for they are pairs, and this assumption is arbitrarily introduced. Second, he makes an assumption when he posits a pair (a, b) to be different from the pair (b, a). Third, there is the problem as to what is meant by "a pair", for it can have many meanings. Fourth, the multiplication as defined cannot be applied to the multiplication as usually understood and made use of. If we let A be 8 and B be 12, as in the case of the boxes with the hats, each member of 12 will be a hat, and so will each member of 8×12; but Russell would make each element of 8×12 be a (box, hat), which is ridiculous, or meaningless, or else false.

In arithmetic, which is concerned with numbers, Aristotle starts with what people actually do and then makes an abstraction from the things under consideration to obtain universality, thus retaining applicability; for, in ab-

stracting P, which is an attribute or an essential element of or a fact about some whole Q, he leaves aside all else which belongs to Q and attends to P only, thus making possible the investigation of properties of or other facts about P in a universal manner. Evidently, P and its properties will still belong to Q, and they belong to other things also. Now in $A \times B$, B is not just a number but a number of units of the same kind, e.g., a number of feet or of lines or of men or even of numbers, and the symbol "A" signifies a number of units each of which is a B and not a unit of B; and as for $A \times B$ itself, it is the total number of units each of which is the same in kind as a unit in B. In the case of the boxes with the hats, 6 in 6×8 is the number of boxes, and a box with 8 hats is the unit; 8 is the number of units in each box, and a hat is the unit; and 6×8 is the total number of hats, with a hat as the unit. Evidently, "6×8" does not have the same meaning as "8×6", for in the latter case each box has 6 hats and not 8 hats; but the total number of hats in each case is the same. Thus the equality $6 \times 8 = 8 \times 6$ indicates both a sameness and a difference; it is not like the equality $48 = 48$, which is an identity. The difference lies in the manner in which the 48 units are obtained in the two cases, the sameness lies in the equality of the number of units reached in the two cases; and the axiom states that, in spite of the difference in the manner, the two numbers reached are equal, for equality is sameness in quantity, and a number is a quantity.

In Aristotle's geometry, the formulation of the above law as far as its applicability is concerned, although not as simple, would be similar to that in arithmetic; and the law, taken universally, would be applicable to numbers and to magnitudes by analogy (76a37-b2). Even within geometry, it would be applicable by analogy; for there are many kinds of magnitudes, and one magnitude is not necessarily equal or unequal to another magnitude. Lines cannot be equal or unequal to surfaces, and a derived magnitude cannot be equal to an essential magnitude. In arithmetic, the A in $A \times B$ is a number of B's, or *so many* B's; in geometry, it is *so much* of B, where "*so much*" is more universal and applies to any *number* of a magnitude. If B is a magnitude, 3B may be a number, e.g., 3 polygons, or a magnitude, e.g., a line whose *length* is three feet; but $B\sqrt{2}$ and πB must be magnitudes and not numbers, for the coefficients are not numbers but *numbers* applicable only to magnitudes. This raises the problem of the meaning of such modern terms as "rational *number*" and "irrational *number*", assuming that applicability is retained.

The terms "rational" and "irrational" are contraries, and they arose in the field of magnitudes; for some magnitudes were considered as rational but others as irrational. A magnitude is neither rational nor irrational in itself but only in relation to another magnitude or magnitudes of the same

kind; and this suggests the following definition. Similar magnitudes A and B are said to be rational if they can be measured (or numbered, if you wish) exactly by the same magnitude as a unit; otherwise they are irrational. Accordingly, such objects as 2/5 and $\sqrt{2}$ have universal applicability to magnitudes provided that some magnitude is posited as a unit of measurement to which they apply. Further, if any magnitude is posited as a unit, then 2/5 or $\sqrt{2}$ or π of that magnitude (or *so much* of that magnitude) always exists. The unit so posited may be of any size, e.g., one foot or one square mile or one cubic inch or one right angle or one radian. Thus it is evident that the symbol "$\sqrt{2}$", taken by itself, has no meaning apart from a magnitude, or else it belongs to a magnitude only; and the expression "$\sqrt{2}$ feet" signifies an object with possible existence. It is also evident that rationality and irrationality as contraries are not elements in arithmetic, for contraries belong to the same science (14a15-8, 427b5-6), whereas any two numbers are by definition measurable by a unit and do not need such contrariety. However, numbers admit a qualified contrariety with respect to measurement; for, if the unit of measurement is not a unit but a number, two numbers are measureable by that unit in some cases but are not in other cases.

The other laws given as axioms in mathematics need not be considered here; their discussion is similar to that of the commutative law of multiplication. The purpose of discussing this law here was to show that the law is meaningless or false or inapplicable to certain things under some presuppositions but meaningful and true and so applicable to those things under other presuppositions. Accordingly, if no presuppositions are made, the law may be true or may be false; and the same may be said of the theorems which follow by the use of it.

Usually, a mathematician guards himself against falsity or contradiction only within a limited field, and he so posits his axioms as to make consistency possible within that field, but with the absence of any further presuppositions or requirements. For example, he excludes division by zero to avoid inconsistency or falsity, and he need not give any reasons for it. But consistency is not guaranteed if the limits are removed. The two propositions "every A is a B" and "every B is a C" are consistent; but if we substitute man for A, stone for B, and mortal for C, along with the definitions of these things, there is inconsistency, and some conclusions are true but others are false. In general, a mathematician qua mathematician needs consistency within the limits of his subject, whether the axioms and hypotheses initially posited are true (which is Aristotle's position) or merely consistent (which is the position of many if not most modern mathematicians); but he needs truths also. For if those principles are merely consistent, he cannot proceed unless he uses principles as axioms

to proceed; and some of these belong to logic and philosophy and must be true. For example, if he uses the *reductio ad absurdum* principle, he assumes both the principle of the excluded middle and that of contradiction, both of which are true and not just assumptions; for, if he posits their opposites, he destroys every science. To say that these two principles are linguistic or conventions or ways of speaking or of thinking is false; for, when one says that a thing cannot both have and not have an attribute at the same time in the same respect, he is dealing with matters of fact and not with language or convention. In general, if a mathematician refuses to posit any truth, he cannot contradict an opponent or deduce a theorem; for, in asserting an implication, e.g., that P implies Q, he must believe that this implication is always true, otherwise he can have no objection to the denial of that implication. Moreover, he must posit only true statements as principles, for if he accepts some assumptions as true but leaves other assumptions hanging, where does he draw the line?

Applicability is not the *reason* but a sign of the truth of assumptions. Assumptions are applicable because they are true; and they are true because of themselves and not because they are applicable. Further, true assumptions are better than false assumptions for two reasons, their truth and their applicability, but primarily because of their truth and secondarily because of their applicability. Since that which is better should be posited but that which is worse should be avoided, only true assumptions should be posited.

It is evident from the above remarks that if a mathematician wishes to lay down the foundations of mathematics, he must posit principles some of which lie outside of his field; and he must posit only true assumptions, whether mathematical or logical or psychological or philosophical, otherwise he is faced with difficulties. Further, he must posit elements which are appropriate to mathematics (71b19-25); otherwise his hypotheses concerning elements are left hanging, i.e., they may be true or false, depending upon further specification. Accordingly, the elements of mathematics or a branch of it must be proper to that science and not elements of any other science. For example, mathematicians must posit as elements such things as units and points and elementary magnitudes, lay down definitions and axioms and hypotheses, and proceed to theorems (76a31-6).

Returning to the subject of mathematics as a whole, Aristotle's subdivision differs from that of modern mathematicians. His first concern is with quantities taken universally, and the corresponding science, universal mathematics, investigates the properties of quantities qua quantities. Such properties are analogous and not univocal, for magnitudes and numbers, the two species of quantity, are not comparable; numbers cannot be added

to or subtracted from magnitudes, e.g., the number 5 is neither equal nor unequal to a given line. Theorems in universal mathematics consider such things as equality, inequality, ratio, proportion, and whatever is common to all quantities by analogy. Universal mathematics presupposes and uses principles and theorems from higher sciences, e.g., from logic and philosophy (74a17-25, 1026a25-7, 1064b8-9).

The first subdivision of quantities is into numbers and magnitudes, and this subdivision differs from that of modern mathematics. The corresponding sciences are arithmetic (or theory of natural numbers) and geometry. Geometry includes almost all of what is nowadays known as analysis, algebra, and topology. The principles as elements of numbers are units only, and these are posited as indivisible and without position. But magnitudes have many kinds of elements, e.g., points and lines and surfaces and solids among essential magnitudes, and they have relative position and are, with some exceptions (as in the case of points), infinitely divisible, and some of these elements admit of differentiae, for lines may be straight or curved, and surfaces have similar differentiae. For these and other such reasons, geometry is far more complex than arithmetic (87a31-7). Arithmetic will be considered first, for units are prior in existence and in knowledge to points.

Units qua natures may differ, but the discussion of this difference belongs to philosophy and not to mathematics (1052a15-5a2). The arithmetician need only posit that units are treated qua indivisible, with the understanding that they are of the same kind if they are to be comparable with respect to equality, inequality, and other such attributes. As for the axioms of numbers, they are analogous to those of magnitudes (76a37-b2); but the discussion of analogy belongs to philosophy and not to mathematics, for the kinds of things which are taken as units may come under any category, e.g., they may be substances or colors or actions or relations, and the discussion of these taken as a whole or universally belongs to philosophy and not to any special science.

Since units are without position, there can be no principle of position in arithmetic. Consequently, such objects as —3 taken by themselves are impossible in this science, for the minus sign requires a principle of position, such as zero in the *number* system and the origin in analytic geometry. So since there is no principle of position in arithmetic, positive units or positive numbers, too, cannot come under arithmetic; for "positive" and "negative" are contrary terms, and these must come under the same science and require a principle of position. Hence units are just units, neither positive nor negative. Besides, since 3 men is an instance of 3, if —3 were a number, what would "minus 3 men" mean and how can minus 3 men exist? Such an object cannot even be imagined; so either it is impossible, or "minus 3 men" is meaningless.

Now subtraction of 3 men from 10 men or of 3 units from 10 units is possible, but such subtraction is from something — usually a greater number — and not from nothing. Hence "A=B" in arithmetic cannot signify an equality unless A is a number or a unit. The symbol "0=0", too, does not signify an equality, for 0 is not a unit or a number; nor is that symbol needed in arithmetic, for "A—B=0" may be replaced by the form "A=B", provided that A and B are units or numbers.

Similarly, in arithmetic there is no need for any symbol taken as a variable to signify a negative number. For example, let the form $x^2—z^2=my^2$ be solved for integral values, positive or negative. Can the phrase "positive or negative" be eliminated? If m is allowed to take on as values any integers, positive or negative, one is inclined to think that the solution of $x^2—z^2=my^2$ will be more general than if m is allowed to take on only positive integers (or better, only numbers in our terminology). If m is a positive integer, both sides become positive; and here Aristotle would merely replace "positive integer" by "number". But if m is a negative integer, both sides become negative; and the equality is either false or meaningless according to Aristotle's principles, for negative numbers cannot exist. But the form $x^2—z^2=my^2$ may be replaced by the form $z^2—x^2=ny^2$, where n is a positive integer (i.e., a number in our terminology), and the solutions of this form may then be sought. If x and y are taken to be negative, they are impossible objects. Evidently, Aristotle's formulation of the problem leads to practically the same solutions, for the solutions with a negative m are replaced by the corresponding solutions with a positive n. However, there is a difference; all solutions according to Aristotle's principles have existence, if "existence" is taken in the philosophical sense and not posited arbitrarily, but no solutions with a negative m or x or y can exist or be meaningful.

It appears, then, that the universality of the above problem and other such problems as stated nowadays is only apparent and leads to philosophical difficulties; for some values of the variables lead to truths but other values lead to falsities or absurdities. Now no one would deny that certain technical formulations of problems are convenient and save time; but such formulations need not be contrary to philosophical principles. Historically, the sciences since the Renaissance tended to take on a technical rather than a philosophical formulation, and for two reasons: less contact with philosophy and greater complexity of the problems; and getting results conveniently tended often to a change in the meaning of terms at the expense of philosophical distinctions. Thus the original terms "number", "unit", and "principal of number" lost their original meaning and use, and the terms "one" and "five" became mere instances of "number". It was then easy to say, on a superficial reading of

ancient Greek mathematics and philosophy, that the Greeks had a limited concept of number and no concept of zero or of a negative number or of a fourth dimension, that the whole is not necessarily greater than the part, and to make other such distortions of Greek thought. Technical convenience in a science is certainly desirable, but it should be tied to a philosophical formulation if truth is to be maintained and difficulties are to be avoided. Accordingly, apparent generalities of a technical nature may be introduced for convenience in a science, but these must be so formulated that they do not disturb the philosophical formulation of that science. It is possible, for example, to introduce for convenience the term "negative integer" in the theory of numbers, provided that it is so defined that it does not signify a nonentity.

Since numbers are quantities, arithmetic may use principles and theorems from universal mathematics or other higher sciences. Universally, a subordinate science may use principles and theorems from a higher science.

The other part of mathematics is geometry, and its ultimate subjects are magnitudes, both essential and derived. Unlike a number, a magnitude is infinitely divisible; and its parts have order or relative position. As for indirect or accidental magnitudes, they are not the concern of geometry; for such magnitudes are or belong to nonmathematical subjects. We have shown in Comm. 8 of A, 7 in the *Posterior Analytics* that the cause of AB, where A is a mathematical attribute proved to belong to a mathematical subject B, lies in mathematics, and from this fact it follows that no mathematical trait can be a property of an indirect or accidental quantity. Geometry, then, is concerned only with the properties of (*a*) essential and derived magnitudes, and of (*b*) whatever belongs to these, considered generically or specifically or analogically. Most of modern mathematics (algebra, geometry, and analysis) would be included under geometry, for the ultimate subject of most of modern mathematics presupposes the continuum, which, according to Aristotle's philosophy, must be defined ultimately in terms of essential magnitude. The theory of numbers, of course, is excluded from geometry, but truths about numbers may be used in geometry.

Geometry itself, like mathematics, may be considered universally or specifically, for the properties of magnitudes qua magnitudes differ from the properties of specific magnitudes qua specific; and since the more universal is prior by nature to the less universal, the science of magnitudes, universally taken, precedes the science of specific magnitudes. Universal geometry, then, comes first, and this science investigates the properties (*a*) of essential and derived magnitudes qua magnitudes and (*b*) of geometrical attributes belonging to such magnitudes, and such properties belong to their subjects by analogy,

for different kinds of magnitudes are not comparable. For example, two lines are either rational or irrational, but a line and a surface are neither rational nor irrational. This science is concerned universally with such things as inclusion, rationality and irrationality, limits, separation, and correspondence in magnitudes, for all of these are common to magnitudes by analogy. In general, if A is more universal than B and B is more universal than C, then the science of A precedes that of B, and the science of B precedes that of C. For example, the science of animals precedes the science of men; in algebra, the science of groups precedes the science of rings, and the science of rings precedes the science of fields; and, in modern geometry, the science of the affine group precedes the science of the Euclidean and other subgroups.

In the sciences, Aristotle considers another kind of priority also. If P is a part of W but not a genus of W, and if the definition of W includes P, then the science of P precedes the science of W. For example, a straight line is a part of a polygon (not a material part but a part as form, 1023b19-22) but not a genus of it, and it is included in the definition of a polygon. Accordingly, the science of straight lines precedes that of polygons. Similarly, the science of lines precedes that of surfaces, the science of surfaces precedes that of solids, and the science of functions of n variables precedes that of functions of $(n+1)$ variables. Of course, there is a science of functions of any number of variables, universally taken, and this is like the science of magnitudes, universally taken. But the science of, say, functions of one variable is to the science of functions of two variables as the science of lines is to the science of surfaces, and the science of functions of one variable is concerned only with attributes which are properties of such functions. As for the other attributes of functions of one variable, they belong to the science of functions of any number of variables, universally taken.

According to the priority just considered, the order of spatial geometries is as follows: line geometry, surface geometry, and solid geometry; for, with few exceptions, knowledge of surfaces and their properties presupposes knowledge of lines, and knowledge of solids and their properties presupposes knowledge of surfaces. Again, within each of these sciences there are other kinds of priorities. Thus knowledge of the elementary subjects in each science is prior to knowledge of subjects which are not elementary, e.g., knowledge of a straight line is prior to knowledge of a curved line and its properties. For example, in finding the *length* of a curved line, one must use the straight line, but not conversely; for one defines the *length* of a curved line as the limit of the sum $\Sigma(\Delta s)$, in which each Δs is a straight line, but one never uses a curved line — for curvature varies and so, unlike straightness, is not simple — to find the *length* of a straight line. The same applies to *areas* and

the like. There is priority even within curved lines; for knowledge of the *curvature* of a noncircular curved line presupposes knowledge of the *curvature* of a circular line and hence of the circular line itself, as is evident from the definition of *curvature*, but the *curvature* of a circular line is known by its definition, which is a principle, and no *curvature* of any other curved line is prior in knowledge to that principle.

Concerning continuity in one or more dimensions, it depends on the meaning of the term "dimension"; for it is used in two senses: (*a*) spatial dimension, and (*b*) generic dimension, and the latter includes essential as well as derived magnitudes and is therefore more universal than spatial dimension. A straight line comes under spatial dimension, and the real *number* system is applicable to that line when a unit line as a principle of measurement is taken. But the real *number* system is applicable also to surfaces, volumes, weights, temperatures, and other magnitudes, each of which has its own unit as a principle of measurement. Accordingly, the magnitudes in the real *number* system are more general than spatial magnitudes; and let them be called "generic". The term "dimension" is used in other senses also. Spatial dimensions come under the spatial geometries already mentioned. The sciences of generic dimensions would be, according to Aristotelian principles, analogous to Aristotle's logic and first philosophy; for, just as the universality in these two sciences is one by analogy, in view of the analogous meaning of "being" and of "belonging" (or "predication"), so it is in the sciences of generic dimensions, in view of the analogous nature of the objects which come under each generic dimension. Let us now consider the sciences of dimension in sense (*b*), starting with the science of one-dimensional objects.

First, a relation is between things. For example, a father is a man in relation to something else, and a man is prior in knowledge to a father; for to know what a father is one must know what a man is, but the converse is not the case. Similarly, in the real *number* system, to know $+\pi$ and -3.5 and the like one must know π and 3.5, respectively, but the converse is not the case. Accordingly, there is a science of one-dimensional objects which are not relations but one-dimensional signless magnitudes, universally taken, and this science is one by analogy and is prior in knowledge to the science of what is known as the real *number* system, which includes positive and negative real *numbers*. Examples of such magnitudes in this science are lines, surfaces, volumes, angles, and all the rest of one-dimensional derived magnitudes, and each of them presupposes a unit of measurement; and one trait of two magnitudes, if they are of the same kind but different, is that one of them is greater than the other. Operations such as addition, subtraction, and the like are included in this science, provided that the resulting objects

are magnitudes like those involved in the operations. For example, the result of (6.3 feet—2.1 feet) is 4.2 feet, and 4.2 feet is the *number* of a one-dimensional signless magnitude; and 6.3, 2.1, and 4.2 must apply univocally to magnitudes of the same kind but analogically to the various kinds. But (2.1—6.3) as an attribute of a signless magnitude is meaningless or does not exist, just as no such thing as minus two men exists. Concerning 0, it is not a magnitude but the privation or negation of it; for subtraction of one unit magnitude after another from a magnitude of 5 units finally ends in no magnitude, which here is a privation or negation of magnitude, and further subtraction is impossible.

As stated earlier, the units in arithmetic are studied qua indivisible; but an object such as π or $\sqrt{2}$ presupposes a unit which is infinitely divisible, and a one-dimensional magnitude is such an object. Now units may be either divisible or indivisible. If they are indivisible, or if they are divisible but are studied qua undivided (as when one considers apples as units but does not allow division of any such unit), then they are objects of arithmetic or objects to which arithmetic is applicable. But *numbers* such as π and $\sqrt{2}$ cannot exist or be exhibited unless a unit magnitude is posited. Accordingly, there is a science (*a*) which is concerned with generic *numbers*, taken as one-dimensional and signless, and (*b*) which must posit as a principle a unit which is continuous and one-dimensional. *Numbers* in this science include magnitudes which are exactly measurable; so 2 and 5 as magnitudes, too, belong to this science, as in the case of 2 square feet and 5 cubic yards. And the term "*so much*" rather than "*so many*" may be used in this science, as suggested earlier. Let this science be called "science A".

Signed numbers, such as $+2.3$ and $-\sqrt{2}$, presuppose signless *numbers*, as already stated, and they are not quantities but quantitative relations. So Russell and Whitehead are right in regarding such *numbers* as relations and distinguishing them from the corresponding signless numbers, which are 2.3 and $\sqrt{2}$. Further, signed *numbers* require a principle; for $+b$ and $-b$, qua relations, must be related to that principle, and $+b$ and $-b$ are contraries with respect to that principle. In a straight line, as a special case, this principle becomes a point which is called "zero point" or "origin", and $+b$ and $-b$ become, by convention, positions or vectors or directions to the right and left, respectively, of that principle; and, as positions, $+b$ and $-b$ are points relative to the principle, but as vectors, they are directional quantities relative to the principle. In another special case, the *numbers* $+b$ and $-b$ may be viewed as counterclockwise and clockwise angles relative to a straight line as a principle. There are other examples.

Let the science of signed *numbers* in one generic dimension be called

"science B". Then science A is prior knowledge to science B. One may use the terms "zero", "vector", "position", and the like in science B, but these will have a more universal meaning; and this meaning will be one by analogy. In a similar manner, let science C be the science of signed *numbers* in two generic dimensions, science D be the science of signed *numbers* in three generic dimensions, and so on. If all these sciences have geometrical traits in common, then there is a science in geometry, say U, whose properties are common attributes but not properties in sciences A, B, C, and the rest.

In spatial plane geometry there are only two spatial dimensions and four spatial directions, and in spatial solid geometry there are only three spatial dimensions and six spatial directions (205b31-34, 208b12-19, 209a4-6), and such dimensions and directions are principles; but in a science which is an application of a science of more than three generic dimensions there are additional principles, as in the case of the science of functions of four variables. As for the corresponding proper principles of two species under the same generic science, some or all of them are one by analogy. Science B, for example, is applicable to a straight line with signed *numbers* and to the plane with signed angles; but one of the principles in the first application is the zero point, whereas the corresponding principle in the second application is an initial line in the plane with a point of rotation, and these two principles are one by analogy. Other corresponding principles are: distance and direction to the right in the first case, but angle and counterclockwise direction in the second case, respectively. Again, the generic function x^2 (or $y=x^2$) is applicable to the parabola in the plane and to the distance x^2 corresponding to each x along a straight line; but the parabola and the straight line have differences. The same applies to functions of two or more variables.

Now although corresponding geometric principles in specific sciences under a generic science in geometry are one by analogy, their analogical nature makes them also different in some respects, otherwise they would be univocal and not analogical; and it is from the differences between those principles that the properties in the specific sciences arise. In the above examples, the initial line and the counterclockwise direction differ, respectively, from the zero point and the direction to the right. So it is evident that some attributes in the science of signed *numbers* in a straight line are not attributes in the science of signed angles in the plane, and conversely. Further, since a specific science results by the addition of specific principles to those of the generic science, and since a property P in the specific science must require for its demonstration one or more of those specific principles as premises (otherwise P would be a property in the generic science), it follows, too, that (*a*) a property in the generic science is an attribute but not a property

in the specific science and (*b*) a property in the specific science is neither a property nor an attribute in the generic science. For example, in the science of signed angles the line at a distance of $2n\pi$ (where n is an integer) from the initial line coincides with the initial line, but in the science of signed *numbers* in a straight line no point at a distance from the origin coincides with the origin.

The same is true even if the common principles of two specific sciences which come under a more universal science are one univocally and not analogically. For example, the concurrence of the medians is a property of a triangle but an attribute and not a property of a right triangle; and the property $a^2+b^2=c^2$ concerning the sides of a right triangle is neither a property nor an attribute of a triangle, for it must use in the premises of its demonstration the triangle's right angle, which is a principle in the science of right triangles but not in the science of triangles. Universally, then, no property of a more universal science is a property of a less universal science, and conversely.

It follows from the above analysis that science B is necessary but not sufficient for the science of signed *numbers* in a straight line, and consequently that the latter science is not reducible to science B. Further, the science of signed *numbers* in a straight line is a part of geometry and hence of mathematics, and any property in it must use for its cause principles which are not in science B; hence any definition which excludes this science from being a part of mathematics is inadequate to that extent. The same remarks apply to any other science coming under a generic science in geometry. These conclusions are further proof that the position of those who limit mathematical investigations to the so-called "formal properties" is inadequate, badly formulated, and mistaken.

It is evident from what has been said that *numbers*, functions, and all other objects in which continuity enters, whether explicitly or implicitly, are objects treated in the various generic and specific geometrical sciences. Of those objects, spatial magnitudes and the attributes of these qua such magnitudes are essential but the rest are derived; and of spatial magnitudes, solids are the ultimate subjects of all other essential and derived magnitudes and their attributes; for lines and surfaces cannot exist without solids, and derived magnitudes and their attributes are posterior in existence to essential magnitudes and hence to solids. Of the traits of magnitudes, whether spatial or generic, some are quantities but others are not; and those which are not quantities are attributes of quantities. Thus function, incommensurability, isomorphism, congruence, mapping, and other such traits which appear in analysis, geometry, and abstract algebra will have to include, in Aristotle's

systematic formulation of a science, continuity in their philosophical definitions, whether directly or indirectly (1030b16-26, 1045b29-32). Two examples may be taken. Incommensurability is not a quantity; and it is defined as impossibility of two similar one-dimensional signless magnitudes of being numbered by the same magnitude as a unit. A one-to-one dimensional function may be defined as a one-to-one relation, in accordance with a geometrical relation (or equality) of two one-dimensional magnitudes or of two continuous sets of attributes of the same magnitude. Specifically, the side and volume as signless *numbers* of a cube are so related, and so are the continuous sets of abscissas and ordinates as signed *numbers* of the line whose equation is $y = x^3$. A function, universally taken, will have to be defined in a more general way.

Historically, Greek mathematicians were concerned mostly with demonstrations of attributes of essential and specific quantities, for one would hardly expect scientists at the early stages of science to be dealing with the most abstract subjects. Plato and Aristotle, on the other hand, were quite familiar with the degrees of universality. Aristotle mentions the failure of early Greek mathematicians to treat certain mathematical objects more universally (74a17-25), and, in discussing causation in a demonstration, he includes the highly abstract demonstrations through causes each of which is one by analogy (99a1-21). Within geometry, such causes are necessary in the generic sciences. But Euclid, as I have shown elsewhere (*Methodological Superiority of Aristotle over Euclid*,"Philosophy of Science", April 1958), though later than Aristotle, was not familiar with Aristotle's formulation of causation in a science; for his *Elements* dealt mainly with essential quantities and showed a lack of analogical causation and scientific organization. It is evident, then, that Aristotle regards causation by analogy as a part of scientific method; and, among scientists, such causation is used by mathematicians most of all.

Some remarks concerning relations, axioms, definitions, and language deserve attention.

Relations have properties and, like demonstrations, exist in every science; hence just as there is a science of demonstration, so there should be a science of relations. If we attend to Aristotle's general principles, it appears that there should be a science of relations; for, he says, "of every genus of things there is... one science" (87a38-39, 1003b19-20), and relation is a category and hence a genus (83b13-17). But in his list of the sciences no mention of a science of relations is made. Perhaps this is because he regarded a relation as a sort of offshoot of being (1096a20-22) and as being least of all a nature or substance and also as being posterior in existence and in knowledge to the other categories (1088a22-b1). A science of relations is a recent phenomenon, and it has been developed by mathematicians and mathematical

philosophers whose technique and sense for accuracy is most pronounced. But it cannot be a part of mathematics, as stated earlier, for relations exist in every science. It follows, then, that it is an independent science and is applicable to mathematics as logic is applicable to all sciences and as mathematics is applicable to physics, chemistry, economics, and other sciences. In demonstrating mathematical properties, of course, it makes no difference whether the science of relations appears as a part of mathematics or as being applicable to mathematics; and the fact that short symbols are used for relations, as it is for mathematical objects, should not mislead one to regard the study of relations as belonging to mathematics. In short, relations are between things which may come under any category; so the study of relations between mathematical objects would not be the most universal and hence cannot lead to properties, which follow only through the cause.

Many definitions in mathematics are given in terms of axioms. For example, equivalence (or equality) is defined as a relation between things subject to the axioms of reflexiveness, symmetry, and transitivity. Now the modern use of the term "axiom" is much wider than that of Aristotle, for it includes even what Aristotle regards as definitions. For example, Aristotle would define a (plane) triangle as a three-sided plane figure, and the terms "three", "sided", "plane", and "figure" must be taken in that order for certain philosophical reasons (1038a9-16). A mathematician may replace this definition by the statement that a triangle is defined as an object x subject to the axioms: (*a*) x is plane, (*b*) x is a figure, (*c*) x has three and only three sides. Thus Aristotle's distinction between an axiom and a definition does not appear in modern mathematics, and as far as getting properties is concerned, perhaps it makes no difference. But a number of problems may be raised with respect to the nature of axioms, definitions, hypotheses, and other kinds of principles. Such problems, however, are philosophical, and their solution hardly affects the various definitions of mathematics and the problems under discussion in this treatise; so we leave them aside here.

A problem which may be mentioned is whether certain principles posited nowadays as axioms are about mathematical objects or about their symbols; for, as shown earlier, there is no one-to-one correspondence between the attributes of things and those of their symbols. Thus if the axiom of symmetry (i.e., the axiom that if $x=y$, then $y=x$) is intended for the symbols, which in "$x=y$" and "$y=x$" differ in position, it is false for certain objects, for these may be numbers, and numbers may be equal but have no position; but if it is intended for those objects, then a discussion of the meaning of the axiom is needed to show that the axiom is true for the objects intended. The mere positing of the axiom as defining (along with other axioms) equality

is not sufficient for its applicability to numbers and other mathematical objects; and if it is posited as applicable only to the objects for which it is true, without identifying those objects, we are left in the dark as to what those objects are, and both the truth and the applicability of the axiom are left out. In practice, of course, the part of the axiom which refers to objects without position as having position may not affect the conclusions, and in such cases the theorems which follow are true and applicable. Logically, however, the theorems are true in spite of the axiom, for true conclusions may follow from false premises also, and the truth of such conclusions is accidental and does not follow from principles which are causes. But *knowledge* of a theorem must be through the cause.

Again, failure to grasp the meaning of terms as used by past thinkers leads to unawareness of their contribution and to unfair criticism and evaluation. The criticism of past philosophy by the Logical Positivists is a classical example, and so is the modern evaluation of the philosophy of ancient Greek mathematics. Did the Greeks have the concept of zero? Certainly. But must one use one word or the word "zero" or the symbol "0" or the like in order to have that concept? As indicated earlier, Aristotle's equivalents of the concept of zero are "privation of quantity" in the case of signless quantities and "principle of position" in the case of signed quantities. Did Aristotle have the concept of a negative number? From his principles it follows that such a number, as a real *number*, is a *number* as a position relative to the principle of position and on the side toward one of the two contraries. The same applies to signless *numbers*. Is the whole ever equal to the part? If "whole" and "part" and "equal" are taken in the sense in which the Greeks used them, the answer is negative; and if they are taken in a different and wider sense, we have the following alternatives. (*a*) The Greeks were still right, for they did not use those terms in the wider sense. (*b*) If equality is defined by a one-to-one correspondence, by which a part of a line appears nowadays to have as many points as the whole line, one is faced with Aristotle's arguments which deny the hypothesis that a line consists only of points as its matter and which assert that distance is a principle which cannot follow from such a definition of equality. The concept of an open set, which is thought to be a recent discovery, was first introduced by Aristotle in his *Physics* (236a7-b18), though a more appropriate term for him would be "open region", for he denies a continuum as consisting of indivisibles as matter. Did Aristotle have the concept of modern physics? He certainly did, if one considers the manner in which he subdivides subjects and scientific problems. All non-mathematical problems concerning modern physical subjects, generically taken, come under his so-called "physics", whose subject,

generically taken, is wider than that of modern physics. All problems which are mathematical applications to modern physical subjects come under his so-called "mechanics"; for he says that mechanics is concerned with the mathematical treatment of physical subjects (847a24-28). The problem of inertia is considered, but in different terminology. It is discussed qualitatively in 266b28-267a5, where Aristotle says that the object moved becomes a mover, which amounts to saying that the object moved gains momentum from a mover; and if resistance and direction and the mathematical attributes of movers and objects moved, which are discussed in other parts of his works, are taken into consideration, we arrive at something which amounts or is close to Newton's law of inertia. Other examples may be mentioned.

Conclusion.

According to Aristotle, the unity of a theoretical science lies in a genus as a subject, and in mathematics that genus is quantity. Ideally, the mathematician should investigate theorems, i.e., necessarily true conclusions through their causes, which are necessarily true principles. Theorems are propositions of maximum generality, state necessary and sufficient conditions, and signify properties as belonging to subjects. The subject of a theorem may be a quantity or an attribute of a quantity; and, as a subject, a quantity or an attribute of it may be taken at any level of universality, i.e., it may be taken analogically, or generically, or specifically, and there are many levels in each case. Since the more universal belongs to the less universal, the more abstract parts of mathematics are prior in *knowledge* to the less abstract, and their investigation, considered scientifically, should precede that of the less abstract. Further, since mathematics is not the most abstract science, it must use some principles from the more abstract sciences, e.g., from philosophy and logic; for it must lay down definitions according to the principles of a definition, and definitions come under philosophy, and it must demonstrate theorems in accordance with the truths of logic.

The limitation of mathematics to quantity as the unifying subject is no bar to the indefinite growth of this science; for (*a*) growth within a genus occurs through new concepts, new definitions, new axioms, and new theorems, and (*b*) the various subjects whose properties are to be investigated may be kinds of quantities or of attributes of these quantities, and such subjects — especially the attributes — are very numerous and perhaps infinite, and so are the corresponding parts of mathematics.

Modern mathematicians say that they are not interested in the truth or falsity of their postulates; actually, however, almost all of their postulates

are philosophically true and have possible applications. Aristotle would (*a*) object to the manner in which postulates are nowadays distributed, for he would regard some modern mathematical postulates as belonging to other sciences, (*b*) attribute a certain amount of equivocation and indefiniteness to modern mathematical terminology, and (*c*) regard few mathematical postulates as false or meaningless.

Quantitatively taken, however, more than ninety percent of modern research in mathematics comes under Aristotle's definition of mathematics.

Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΩΝ ΩΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΠΟΣΟΤΗΤΩΝ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Δὲν εἶναι σπάνιο μιὰ γενεὰ νὰ θέλη νὰ ἐξυμνῆ τὰ δικά της ἐπιτεύγματα καὶ νὰ ὑποτιμᾶ ἢ ἀκόμη νὰ ἀγνοῆ τὰ ἐπιτεύγματα τῶν γενεῶν ποὺ πέρασαν. Ἐξαίρεση σ' αὐτὸ δὲν κάνουν οὔτε οἱ γενεὲς τοῦ αἰῶνα μας. Ἂν τώρα ἡ τάση αὐτὴ ὀφείλεται σὲ ψυχολογικὴ ἀδυναμία ἢ γίνεται γιὰ νὰ κάνη ἐντύπωση στοὺς πολλούς, ἴσως τὸ κακὸ νὰ μὴν εἶναι τόσο μεγάλο· ἂν ὅμως υἱοθετῆται ἀπὸ ἐπιστήμονα ἢ ἀπὸ φιλόσοφο, ποὺ ἀσχολεῖται μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς Ἐπιστήμης ἀλλὰ δὲν μελετᾶ καὶ τὴν ἱστορία της, τότε ἡ τάση αὐτὴ συντελεῖ στὴν παραπλάνηση τοῦ ἐπιστημονικοῦ κοινοῦ.

Κάτι τέτοιο συνέβη καὶ μὲ τὴν ἱστορία τοῦ ὁρισμοῦ ὡς καὶ μὲ αὐτὴ τὴν Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν κατὰ τὴν διάρκεια τουλάχιστο τῆς τελευταίας ἑκατονταετίας. Διαπρεπεῖς μαθηματικοὶ καὶ φιλόσοφοι, ποὺ ἐπεχείρησαν νὰ προτείνουν ὁρισμὸ γιὰ τὰ Μαθηματικά, ἢ ἔδωσαν ἁπλοϊκὴ ἀναφορὰ τῆς συμβολῆς τοῦ παρελθόντος ἢ ἀγνόησαν τελείως τὴν συμβολὴ αὐτή. Ἔτσι, ἐπιδεικνύοντες μιὰ τέτοια ἀντιεπιστημονικὴ συμπεριφορά, ὄχι μόνον δὲν συνέβαλαν σὲ ὁποιαδήποτε πρόοδο ἀλλὰ καὶ ἐπανέλαβαν ἱστορικὰ λάθη.

Ἡ ἀναγωγὴ κατὰ τὸν Russell τῶν Μαθηματικῶν στὴ Λογικὴ εἶναι κατὰ βάση ἀνάλογη μὲ τὴν πυθαγόρεια καὶ πλατωνικὴ ἀναγωγὴ ὅλων τῶν πραγμάτων σὲ ἀριθμοὺς καὶ σὲ ἀρχὲς τῶν ἀριθμῶν. Ἀκόμη, ἡ κατὰ τὸν Russell ἀναγωγὴ τῶν προτάσεων ἀφετηρίας (ἢ ἡγουμένων προτάσεων) σὲ ὀλιγάριθμο πλῆθος ἀρχικῶν προτάσεων εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν πλατωνικὴ ἀναγωγὴ ὅλων τῶν ἐπιστημῶν στὴν ὕψιστη ἐπιστήμη, τὴν Διαλεκτική. Ὡστόσο, τέτοιες ἀναγωγὲς εἶναι λογικὰ ἀδύνατες, ὅπως ἠμπορεῖ κανεὶς νὰ δείξη. Ἐξ ἄλλου, ὁ ὁρισμὸς τῶν Μαθηματικῶν ἀπὸ τὴν Ἐνορατικὴ Σχολὴ παρέχει

παρόμοια ἀναγωγὴ γιὰ τὰ μαθηματικὰ ἀντικείμενα σὲ ἀριθμούς, τῶν ὁποίων ἔχομε ἀντίληψη μὲ μιὰ βασικὴ ἐνόραση. Τέτοια ὅμως κατὰ γράμμα ἀναγωγὴ περιορίζει τὰ μαθηματικὰ ἀντικείμενα στοὺς φυσικοὺς ἀριθμούς, καὶ τοῦτο γιατὶ ἡ συνέχεια, ὡς καὶ μερικὰ ἄλλα μαθηματικὰ ἀντικείμενα, δὲν ἠμποροῦν νὰ ἀναχθοῦν σὲ φυσικοὺς ἀριθμούς.

Οἱ Λογικοθετικιστὲς τοῦ αἰῶνα μας ξεκίνησαν μὲ τὴν παραδοχὴ ὅτι ἡ φιλοσοφία πρὶν ἀπὸ τὴν τελευταία ἑκατονταετία «ἐστερεῖτο ἐξ ὁλοκλήρου νοήματος». Προφανῶς οἱ ἐρευνητὲς αὐτοί, ὡς καὶ ἄλλοι νεώτεροι, ποὺ προτείνουν νέους ὁρισμοὺς γιὰ τὰ Μαθηματικά, δὲν ἐμελέτησαν τὴν Ἱστορία τῆς Ἐπιστήμης αὐτῆς. Μάλιστα, ἐκεῖνοι ἀπὸ αὐτούς, ποὺ θεώρησαν ὡς πολὺ περιωρισμένο τὸν ὁρισμὸ ὅτι «τὰ Μαθηματικὰ εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῆς ποσότητος», δὲν ἐγνώριζαν οὔτε τὴν σημασία τοῦ ὅρου ποσότης, ὅπως ἐχρησιμοποιεῖτο ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, οὔτε τὶς ἀρχὲς σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες διετυπώθη ὁ ὁρισμὸς αὐτός.

Σκοπὸς τῆς παρούσης πραγματείας εἶναι ἡ παρουσίαση μὲ ἐπιστημονικὸ τρόπο τοῦ ὁρισμοῦ τῶν Μαθηματικῶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὡς καὶ τῶν ὁρισμῶν ποὺ δόθηκαν ἀπὸ νεώτερους ἐρευνητές, ἡ συσχέτιση τῶν ὁρισμῶν ἐκείνων μὲ τὰ μαθηματικὰ ἀντικείμενα καὶ τὴν ἔρευνα, καθὼς καὶ ἡ κατάδειξη τῆς ὑπεροχῆς ποὺ ἔχει ὁ ἀριστοτελικὸς ὁρισμὸς σὲ σχέση μὲ νεώτερους ὁρισμούς.

Grinnell, Iowa H. G. Apostle

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Α. ΣΑΡΔΕΛΗΣ, Ἀθῆναι

Η ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΚΙΝΗΤΙΚΗ

1. Ἡ κίνηση κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι μία ὀντότητα ξέχωρη ἀπὸ τὰ πράγματα, ἀλλὰ ὁ τρόπος ὕπαρξής τους, τὸ βασικὸ κατηγόρημα τῆς ὕλης (*Φυσικὴ ἀκρόασις* Γ 1, 200 a 33-201 a 3):

> *Οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον· κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδὲν ἔστι λαβεῖν (ὡς φαμεν) ὃ οὔτε τόδε οὔτε ποσὸν οὔτε ποιὸν οὔτε τῶν ἄλλων κατηγορημάτων οὐθέν· ὥστ' οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, μηδενός γε ὄντος παρὰ τὰ εἰρημένα.*

Ἀθάνατη καὶ ἀκατάλυτη ἰδιότητα τῶν ὄντων, ἡ κίνηση θὰ ἔπρεπε ἴσως νὰ θεωρηθῆ ὡς κάποιο εἶδος ζωῆς γι' αὐτὰ (Θ 1, 250 b 10-15):

> *Πότερον γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδὲν ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;*

Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει δύο εἴδη καταστάσεων στὰ πράγματα: τὶς δυνάμει καὶ τὶς ἐνεργείᾳ. Τὴν μεταξύ τους σύνδεση ὀνομάζει ἐντελέχεια. Κάτι τελεῖ δυνάμει, ὅταν ἐνέχη ἱκανότητα μεταβολῆς· τελεῖ ἐνεργείᾳ, ὅταν ἡ σὲ αὐτὸ μεταβλητικὴ ἱκανότητα ἔχη ἤδη πραγματοποιηθῆ. Ἡ δυνάμει κατάσταση ἀποτελεῖ συμπύκνωση κάθε κίνησης καὶ ἐξέλιξης στὴ μορφὴ μιᾶς προϋπάρχουσας ἱκανότητας πρὸς κίνηση καὶ ἐξέλιξη. Ἀντίθετα, ἡ ἐνεργείᾳ κατάσταση συνιστᾶ τὴν πλήρη ἐκδήλωση τῆς δυναμικότητας, τὴν πραγματοποιηθεῖσα δυναμικότητα. Ἡ δυναμικότητα στὴ μετάβασή της πρὸς τὴν ἐνεργητικότητα, ἡ πραγματοποιούμενη δυναμικότητα, εἶναι ἡ ἐντελέχεια[1]. Ἡ δὲ πορεία πραγματοποίησης τῆς δυναμικότητας, ἡ διαδικασία ἀνάπτυξης καὶ ἐνεργοποίησής της, εἶναι ἡ κίνηση (Γ 1, 201 a 10-11):

---

1. *Ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾖ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχείᾳ ἤ, οἰκοδομεῖται, καὶ ἔστιν τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως δὲ καὶ μάθησις καὶ ἰάτρευσις καὶ κύλισις καὶ ἅλσις καὶ ἄδρυνσις καὶ γήρανσις* (Γ 1, 201 a 16-19).

ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.

Ἡ ἐποπτικὴ κοσμοθεώρηση προβάλλει ἐδῶ σὲ ὅλο της τὸ μεγαλεῖο καὶ μαζὶ τοὺς ἱστορικούς της περιορισμούς. Ὁ ἀρχαιοέλληνας στοχαστὴς προσπαθεῖ νοητὰ νὰ συλλάβῃ τὸν κόσμο στὸ σύνολο καὶ στὴν ἑνότητά του. Μὲ μόνη τὴ σκέψη, φιλοδοξεῖ νὰ ἀποσπάσῃ τὸ γενικὸ ἀπὸ τὸ εἰδικό. Τὸ συγκεκριμένο ὡς τέτοιο δὲν τὸν ἀφορᾶ ἄμεσα· ἀποτελεῖ ταπεινὴ ἀφετηρία στὴν ἐφόρμηση τοῦ νοῦ πρὸς τὸ οὐσιαστικό. Ἡ προσοχὴ τοῦ φιλοσόφου εἶναι στραμμένη, ὄχι σὲ αὐτὸ ποὺ κινεῖται, περνᾶ καὶ συσχετίζεται, ἀλλὰ στὴν κίνηση γενικά, τὰ περάσματα καὶ τὶς συνάφειες.

Γιὰ τὸν θεωρητικὸ τρόπο ἰδιοποίησης τοῦ πραγματικοῦ, δὲν ὑπάρχει οὐσιαστικὴ ἰδιαιτερότητα στὴ διάρθρωση καὶ συνάρθρωση τῶν πολύμορφων ὄψεων τῆς συμπαντικῆς ἀλληλουχίας, ἀλλὰ καθομοίωση καὶ ἀναλογία. Ἡ αἰτιακὴ συνάφεια ἔχει χαρακτῆρα καθολικό. Τὸ δὲ πρότυπό της εἶναι ἡ ἀξιακὴ συνάρτηση πράξης καὶ ἀμεσότητας, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ νόηση ἀντιλαμβάνεται τὴ σχέση της μὲ τὴν πραγματικότητα.

Διατηρώντας ὑπεροπτικὴ στάση ἀπέναντι στὸν κόσμο τῆς ἀνάλυσης, τοῦ ξεχωρισμοῦ, τὸν χῶρο τῆς ὑλικῆς πρακτικῆς, ἡ ἐποπτικὴ-θεωρητικὴ σκέψη αἰτιολογεῖ ἀξιολογικὰ τὸν τρόπο ὕπαρξής της. Κατ' αὐτὴν ἡ ἀνθρώπινη ἐξέλιξη συνιστᾶ τὴ διαδικασία τοῦ αὐτο-καθορισμοῦ της: Τὸ τέλειο δὲν μπορεῖ βέβαια νὰ προκύπτῃ ἀπὸ τὸ ἀτελὲς παρ' ὅτι ἐμφανίζεται μετὰ ἀπὸ αὐτό. Ἡ φαινομενικὴ διαδοχὴ ἀμορφίας καὶ μορφῆς δὲν πρέπει ἐπίσης νὰ εἶναι σχέση κυριολεκτικὰ γενετική. Ἡ μορφὴ καὶ τὸ τέλειο εἶναι τὸ θετικό, ἡ στέρηση μορφῆς καὶ τὸ ἀτελές, τὸ ἀρνητικό. Τὸ ἀρνητικὸ προϋποθέτει τὸ θετικὸ ὅπως ἀκριβῶς τὸ μὴ ὂν τὸ ὄν. Τὸ θετικὸ εἶναι ἡ ψυχὴ τοῦ ἀρνητικοῦ καὶ ἡ μετάβαση τοῦ τελευταίου στὸ πρῶτο πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ θεωρηθῇ ὡς ἡ διαδικασία ἀνάδυσης, πραγματοποίησης κι ἔκφρασης τοῦ θετικοῦ. Παρὰ τὰ φαινόμενα, τὸ τέλος εἶναι ἡ πραγματικὴ ἀρχὴ (*Μετὰ τὰ Φυσικὰ* Θ 8, 1050 a 8-10):

> *(ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις), τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.*

Καὶ ἡ φύση ὡς γένεση πρέπει ἐπίσης νὰ συνιστᾶ πορεία ποὺ ἄγεται πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἡ κίνηση νὰ ὑπάρχῃ χάρη στὸ τέλος της (*Φυσ.* Β 2, 194 a 28-30):

> *ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα (ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος, τοῦτο ⟨τὸ⟩ ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.*

Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ κίνηση εἶναι ἡ διαδικασία πραγματοποίησης τῆς ἐνεργείᾳ κατάστασης, ἡ ὁποία προϋπάρχει στὴν ὑλικὴ οὐσία [μὲ τὴ μορφὴ ἱκανότητας, ὡς δρῶσα κινητικὴ ἀρχή.

Ἡ ἀναστροφὴ εἶναι πλήρης. Ἡ κίνηση πραγματοποιεῖ τὴν ἐνέργεια καὶ ἡ ἐνέργεια στὴν δυνάμει, ἐλλειπῆ μορφή της, ὡς (κινητικὴ) ἀρχή, πραγματοποιεῖ τὴν κίνηση. Ὥστε ἡ τελευταία ἐκλαμβάνεται, ὄχι στοὺς φυσικούς της καθορισμούς, στὴν ἰδιαιτερότητα τῆς φυσικῆς της ὑπόστασης, ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μὲ τὸ (ἰδεατὸ) ἀρνητικό της, ὡς παράγωγο τῆς δραστηριότητας ἑνὸς τέλους, ὡς ἔκφραση μιᾶς Πλατωνικῆς Ἰδέας προικισμένης μὲ αὐτοδυναμισμό. Αὐτὴ ἡ ἀρνητικοποίηση τῆς κίνησης θὰ εἶναι καὶ ὁ ἱστορικὰ πρῶτος ὁλοκληρωμένος τρόπος ἑρμηνείας της.

2. Τίθεται τώρα τὸ ἀκόλουθο ἐρώτημα: Ἂν ἡ πραγματικότητα εἶναι ἕνα σύνολο ἀπὸ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει ὑπάρξεις, γιατὶ μιὰ ὡρισμένη στιγμὴ πραγματοποιοῦνται αὐτὲς οἱ δυναμικότητες καὶ ὄχι ἄλλες; Ἡ θεωρητικὴ σκέψη ποὺ ἐπιδιώκει τὴν πλήρη ἐναρμόνιση μὲ τὸ ἀντικείμενό της, βλέπει ἀπαραίτητη τὴν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων τῆς δυναμικότητας. Ἡ δυναμικότητα δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτελῆ ἐσωτερικὴ παρόρμηση, κλειστὴ ἀπέναντι στὸν ὑπόλοιπο κόσμο. Ἡ ἐνεργοποίηση τῆς δυναμικότητας πρέπει νὰ ὀφείλεται σὲ κάτι ἐκτὸς ἑαυτῆς, στὴν ἐ π ί δ ρ α σ η τῶν πραγμάτων, τοῦ ἑνὸς πάνω στὸ ἄλλο (Γ 1, 201 a 19-25):

> *ἐπεὶ δ' ἕνια ταὐτὰ καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ ἐστίν, οὐχ ἅμα δὲ ἢ οὐ κατὰ τὸ αὐτό, ἀλλ' οἷον θερμὸν μὲν ἐντελεχείᾳ ψυχρὸν δὲ δυνάμει, πολλὰ ἤδη ποιήσει καὶ πείσεται ὑπ' ἀλλήλων· ἅπαν γὰρ ἔσται ἅμα ποιητικὸν καὶ παθητικόν. ὥστε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό.*

Καὶ μὲ ποιό τρόπο συσχετίζονται ἡ ἐνέργεια τοῦ κινητικοῦ καὶ ἡ ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ; Οἱ καταστάσεις τοῦτες φαίνονται νὰ ταυτίζωνται ὅπως ἀκριβῶς καὶ δύο ἀντίστροφες διαδικασίες (Γ 3, 202 a 13-20):

> *Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου [καὶ] ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστιν τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καί, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω· ταῦτα γὰρ ἓν μέν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἷς.*

Ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ ἐντελέχεια συνιστοῦν τὶς συμπληρωματικὲς ὄψεις μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς σχέσης, αὐτῆς ἀνάμεσα σὲ κινοῦν καὶ κινητό· ἡ ἑνότητά τους εἶναι ἀντιφατική. Ἡ μία ὑπάρχει χάρη στὴν ἄλλη. Ἀκόμη, ἡ μία εἶναι τὸ ἀρνητικὸ τῆς ἄλλης. Τὸ κινητὸ εἶναι ταυτόχρονα καὶ κινοῦν καὶ τὸ κινοῦν κινητό. Ἕνα πρᾶγμα κατέχει ἀμφότερους τοὺς ἐπιδιορισμοὺς

ὡς ἀδιάκοπα ἐναλλασσόμενες «στιγμὲς» τῆς ὕπαρξής του. Ἡ ἐπίδραση εἶναι ἐπίσης ἀντεπίδραση καὶ ἡ ἀντεπίδραση ἐπίδραση. Ὁ ἀμοιβαῖος τοῦτος καθορισμὸς εἶναι ἡ ἀ λ λ η λ ε π ί δ ρ α σ η.

Ὡστόσο ἡ συλλογιστικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους φαίνεται νὰ ὁδηγῆται σὲ διαφορετικὰ συμπεράσματα (Γ 3, 202 α 21 - 202 b 10):

> *ἔχει δ' ἀπορίαν λογικήν· ἀναγκαῖον γὰρ ἴσως εἶναί τινα ἐνέργειαν τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ· τὸ μὲν δὴ ποίησις, τὸ δὲ πάθησις, ἔργον δὲ καὶ τέλος τοῦ μὲν ποίημα, τοῦ δὲ πάθος. ἐπεὶ οὖν ἄμφω κινήσεις, εἰ μὲν ἕτεραι, ἐν τίνι; ἢ γὰρ ἄμφω ἐν τῷ πάσχοντι καὶ κινουμένῳ, ἢ ἡ μὲν ποίησις ἐν τῷ ποιοῦντι, ἡ δὲ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι (εἰ δὲ δεῖ καὶ ταύτην ποίησιν καλεῖν, ὁμώνυμος ἂν εἴη). ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, ἡ κίνησις ἐν τῷ κινοῦντι ἔσται (ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἐπὶ κινοῦντος καὶ κινουμένου), ὥστ' ἢ πᾶν τὸ κινοῦν κινήσεται, ἢ ἔχον κίνησιν οὐ κινήσεται. εἰ δ' ἄμφω ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ πάσχοντι, καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις, καὶ ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις δύο οὖσαι ἐν τῷ μανθάνοντι, πρῶτον μὲν ἡ ἐνέργεια ἡ ἑκάστου οὐκ ἐν ἑκάστῳ ὑπάρξει, εἶτα ἄτοπον δύο κινήσεις ἅμα κινεῖσθαι· τίνες γὰρ ἔσονται ἀλλοιώσεις δύο τοῦ ἑνὸς καὶ εἰς ἓν εἶδος; ἀλλ' ἀδύνατον. ἀλλὰ μία ἔσται ἡ ἐνέργεια. ἀλλ' ἄλογον δύο ἑτέρων τῷ εἴδη τὴν αὐτὴν καὶ μίαν εἶναι ἐνέργειαν· καὶ ἔσται, εἴπερ ἡ δίδαξις καὶ ἡ μάθησις τὸ αὐτὸ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις, καὶ τὸ διδάσκειν τῷ μανθάνειν τὸ αὐτὸ καὶ τὸ ποιεῖν, τῷ πάσχειν, ὥστε τὸν διδάσκοντα ἀνάγκη ἔσται πάντα μανθάνειν καὶ τὸν ποιοῦντα πάσχειν.*
>
> *ἢ οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνέργειαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ δίδαξις ἐνέργεια τοῦ διδασκαλικοῦ, ἔν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετμημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε), οὔτε μίαν δυοῖν κωλύει οὐθὲν τὴν αὐτὴν εἶναι (μὴ ὡς τῷ εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὂν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν).*

Ὥστε ἡ δυναμικὴ σχέση εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, σχέση μ ο ν ό δ ρ ο μ η, ὄχι ἀ μ φ ί δ ρ ο μ η. Δὲν ὑπάρχει ἀ μ ο ι β α ί α ἐπίδραση καὶ ἑτεροκαθορισμὸς ἀλλὰ ἀ σ ύ μ μ ε τ ρ η, γ ρ α μ μ ι κ ὴ ἐ ξ ά ρ τ η σ η. Τὰ πράγματα στὸν κινητικὸ συσχετισμό τους φαίνονται νὰ παρουσιάζουν διαφορὰ κατὰ τὸ εἶδος. Οἱ πόλοι τῆς κίνησης εἶναι φυσικῶς διακριτοὶ καὶ ἐκδηλώνονται μὲ μορφὲς ἀντιθετικές. Ἡ διάκριση κινοῦντος καὶ κινουμένου εἶναι ἀ π ό λ υ τ η. Συνακόλουθα, ἡ συνύπαρξη ἐνεργητικότητας καὶ παθητικότητας σὲ ἕνα καὶ τὸ αὐτὸ σῶμα, ἡ ἀναγκαία αὐτὴ συνθήκη γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς ἀλληλεπίδρασης, εἶναι τυπολογικὰ ἄτοπη ὅσο καὶ φυσικὰ ἀνυπόστατη.

Οἱ συλλογισμοὶ αὐτοὶ φαίνονται νὰ ἀντλοῦν τὸ κῦρος καὶ τὴν κατηγορηματικότητά τους ἀπὸ τὸ χῶρο τῆς καθημερινότητας, τὴν ἄμεση ἐμ-

πειρία. Πράγματι, ἐδῶ πρωτοσυναντᾶ κανεὶς τὴ διάκριση κινοῦντος (ἄνθρωπος, ζῶα) καὶ κινουμένου (ἁπλᾶ ἀντικείμενα). Μάλιστα ἡ τάση πρὸς ἀπολυτοποίηση αὐτῆς τῆς διάκρισης εἶναι πηγαία, αὐθόρμητη, τόσο μᾶλλον ὅσο τὸ ἀνθρώπινο χέρι φαίνεται νὰ ἀποτελῆ ἁπλὸ ἐκτελεστικὸ ὄργανο στὶς «ἰδιοτροπίες» τῆς βούλησης. Ὡστόσο ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία δὲν παρέχει τὴ δυνατότητα μιᾶς πιστῆς ἀπόδοσης τῆς πραγματικότητας στοὺς ἀντικειμενικούς της καθορισμούς. Εἰδικώτερα, ὁ μονόδρομος χαρακτῆρας τῆς σκόπιμης δραστηριότητας ἐπισκιάζει ὁλοκληρωτικὰ τὰ φαινόμενα ἑτεροκαθορισμοῦ καὶ φυσικῆς ἰσοδυναμίας. Καὶ αὐτὸ δὲν μποροῦσε ὁ Ἀριστοτέλης νὰ τὸ διαπιστώσῃ μὲ μόνο τὸν θεωρητικὸ διαλογισμό· ἡ ἀποκάλυψή του θὰ γινόταν δυνατὴ πολὺ ἀργότερα, χάρη στὴν πρακτικοθεωρητικὴ ἰδιοποίηση τῆς φυσικῆς πραγματικότητας. Πάντως, ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ Ἀριστοτέλους ἔγκειται, ἀνάμεσα στὰ ἄλλα, στὸ ὅτι πλησίασε πολὺ κοντὰ στὴν κατηγορία τῆς ἀλληλεπίδρασης καὶ μόνο οἱ ἱστορικοὶ φραγμοὶ τῆς ἐποπτικῆς θεώρησης τὸν ἀνάγκασαν νὰ τὴν ἀπορρίψῃ ἀπὸ λογικὴ ἐκδοχή.

3. Ἡ ἀσύμμετρη σχέση κινοῦντος καὶ κινουμένου εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μιὰ σχέση φυσική. Ἡ κίνηση τοῦ κινητοῦ προκαλεῖται ἀπὸ τὸ κινοῦν. Αὐτὴ ἡ ἰδιότητα τοῦ κινοῦντος εἶναι ἡ δύναμη. Χάρη στὸν ἐνεργοποιὸ χαρακτῆρα της, ἡ δύναμη εἶναι ἡ ἱκανότητα τοῦ κινοῦντος νὰ παράγῃ κίνηση σὲ ἄλλα, ἀρχὴ μεταβλητικὴ συμφυὴς μὲ αὐτό. Ἑπομένως, ἡ κίνηση εἶναι ἐξωτερικὴ στὰ σώματα, παρ' ὅλο ὅτι ἐκδηλώνεται σὲ αὐτά, ὀφείλοντας τὴν πραγματοποίησή της στὴ συνεπαφὴ καὶ τὴν ἀπ' εὐθείας δράση τοῦ φύσει ἐνεργοῦ πόλου της πάνω στὸν φύσει παθητικό. Ἡ φύση εἶναι ἐπιδεκτικὴ μεταβολῆς μόνον ὡς πλῆρες: *ἀλλοιοῦσθαι γὰρ τὸ πλῆρες ἐνδέχεται* (Γ 3 202 a 21 - 202 b 10). Εἰδικώτερα, δὲν εἶναι δυνατὸ ἕνα σῶμα νὰ κινῆται χωρὶς νὰ ὑπάρχῃ κάτι ἄλλο ποὺ νὰ κινῆ: *Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι* (Δ 6 214 a 28). Συνάγεται ὅτι ἕνα σῶμα ἀφ' ἑαυτοῦ του, ἀναγκαστικὰ ἠρεμεῖ, ἤ, στὴν περίπτωση ποὺ ἔχει προηγουμένως κινηθῆ ἀπὸ ἄλλο, διατηρεῖ τὴν κτηθεῖσα κίνηση ἐπ' ἄπειρον (Δ 8, 215 a 19-22).

> *ἔτι οὐδεὶς ἂν ἔχοι εἰπεῖν διὰ τί κινηθὲν [ἐν τῷ κενῷ] στήσεταί που· τί γὰρ μᾶλλον ἐνταῦθα ἢ ἐνταῦθα; ὥστε ἢ ἠρεμήσει ἢ εἰς ἄπειρον ἀνάγκη φέρεσθαι, ἐὰν μή τι ἐμποδίσῃ κρεῖττον.*

Αὐτὴ εἶναι ἡ ἱστορικὰ πρώτη διατύπωση τῆς ἀδρανειακῆς ἀρχῆς, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται ἐδῶ ὡς ἀναγκαία ἀπόρροια τῆς ἀριστοτελικῆς θεωρίας ἀφ' ὅτου γίνει ἀφαίρεση τῆς δράσης τοῦ κινοῦντος πάνω στὸ κινητό.

Ὡστόσο μιὰ ἀφαίρεση δὲν ὑπάρχει ἔξω ἀπὸ τὸν νοῦ ποὺ τὴν δημιουργεῖ. Καὶ ἕνα σῶμα «ἀφ' ἑαυτοῦ του» ἀποτελεῖ ἀκριβῶς μιὰ τέτοια φυσικὰ ἀνυπόστατη ἀφαίρεση, μία καθαρὰ νοητικὴ κατασκευὴ χωρὶς πραγματικὸ ἀντίστοιχο. Διότι πῶς εἶναι δυνατὸ νὰ θεωρηθῆ ὡς κίνηση μὲ φυσικὴ ὕπαρξη μία τελείως ἀδιαφοροποίητη κατάσταση ὅπως αὐτὴ ἑνὸς σώματος «ἀφ' ἑαυτοῦ του», ἡ ὁποία ἀντὶ νὰ π ρ α γ μ α τ ο π ο ι ῆ τ α ι βρίσκεται σὲ διαρκῆ ταυτότητα μὲ τὸν ἑαυτό της;

Μὲ τὴ νοητικὴ ἀφαίρεση τῆς ἀπ' εὐθείας δράσης τοῦ κινοῦντος πάνω στὸ κινητό, ταυτόχρονα προκύπτει καὶ τὸ ὅ ρ ι ο τοῦ σώματος «ἀφ' ἑαυτοῦ του», τὸ ἀ ρ ν η τ ι κ ό του: ὁ χῶρος τῆς τέλειας ἀδιαφορίας, τὸ κ ε ν ό. Ὅμως ὁ φυσικὸς χῶρος παρουσιάζει διαφορές, ὥστε καὶ τὰ φυσικὰ σώματα νὰ χαρακτηρίζωνται ἀπὸ διαφορές. Ἀντίθετα, ἡ ἀδιαφορία συνιστᾶ «ἰδιότητα» τοῦ φυσικὰ ἀνύπαρκτου. Ὥστε τὸ κενὸ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, τὴ στέρηση ὕπαρξης (Δ 8, 215 a 9-14):

> *(ὥσπερ γὰρ τοῦ μηδενὸς οὐδεμία ἔστι διαφορά, οὕτω καὶ τοῦ κενοῦ· τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι). ἡ δὲ φύσει φορὰ διάφορος, ὥστε ἔσται φύσει διάφορα. ἢ οὖν οὐκ ἔστι φύσει οὐδαμοῦ οὐδενὶ φορά, ἢ εἰ τοῦτ' ἔστιν, οὐκ ἔστι κενόν.*

Ἡ ἀδρανειακὴ ἀρχὴ καὶ ὁ κενὸς χῶρος εἶναι ἀφαιρέσεις συμπληρωματικές, ὥστε στὸ βαθμὸ ποὺ ἡ μία ἀπὸ αὐτὲς δὲν ἔχει φυσικὴ ὑπόσταση, τὸ ἴδιο πρέπει νὰ συμβαίνη καὶ γιὰ τὴ δεύτερη. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς συλλογιστικῆς τοῦ Ἀριστοτέλους: Ἡ φυσικὰ ἄτοπη ἀδρανειακὴ ἀρχὴ συνιστᾶ ἐπιχείρημα ἐνάντια στὴν ἐκδοχὴ φυσικῆς ὕπαρξης τοῦ κενοῦ.

Ἡ γνωστικὴ ἰδιαιτερότητα τῆς Ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης εἶναι στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀξιοσημείωτα ἀποκαλυπτική. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀναλυτικὴ-ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία, ὁ μεγάλος Σταγιρήτης δὲν θεωρεῖ τὸ ἰ δ α ν ι κ ὸ ὡς ἀρχὴ στὴ θεωρητικὴ ἀναπαραγωγὴ τοῦ πραγματικοῦ. Ἀφαιρέσεις ὅπως ἡ ἀδρανειακὴ ἀρχὴ καὶ τὸ κενὸ εἶναι προφανῶς ἀντίθετες μὲ τὴν ἀμεσότητα καί, ἑπομένως, καμμία λειτουργικὴ σημασία δὲν ἔχουν στὴν ἐποπτικο-θεωρητικὴ ἰδιοποίησή της.

4. Ἔστω ...ΑΒΓ... ἡ κινητικὴ σχέση τῶν ..., Α, Β, Γ, ... Κάθε ἕνα ἀπὸ αὐτά, π.χ. τὸ Β, εἶναι κινοῦν καὶ κινούμενο, ὄχι ὅμως στὸν ἴδιο ἀλλὰ σὲ διαφορετικοὺς συσχετισμούς. Τὸ Β σὲ σχέση μὲ τὸ Α εἶναι ἀποκλειστικὰ κινούμενο, σὲ σχέση μὲ τὸ Γ κινοῦν (ΑΒ≠ΒΑ καὶ ΒΓ≠ΓΒ). Συνάγεται ὅτι ἡ φύση καθενὸς ἀπὸ τὰ ..., Α, Β, Γ, ... εἶναι διαφορετική. (Στὴν ἀντίθετη περίπτωση, οἱ ὅροι τῆς ἀκολουθίας θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἀντιμεταθέσιμοι καί, ἑπομένως, θὰ κατεῖχαν καὶ τὶς δύο ἰδιότητες ταυτόχρονα, γιὰ ἕνα

καὶ τὸν αὐτὸ συσχετισμό.) Ὥστε καὶ τὰ εἴδη κίνησης ποὺ αὐτὰ ἐκδηλώνουν πρέπει νὰ εἶναι διαφορετικὰ (Θ 5, 256 b 29 - 257 a 6):

> *ἀνάγκη τὸ κινοῦν, ἢ κινεῖται, ἤτοι οὕτω κινεῖσθαι ὡς γε κατὰ τὸ αὐτὸ εἶδος τῆς κινήσεως, ἢ καθ' ἕτερον. λέγω δ' ἤτοι τὸ θερμαῖνον καὶ αὐτὸ θερμαίνεσθαι καὶ τὸ ὑγιάζον ὑγιάζεσθαι καὶ τὸ φέρον φέρεσθαι, ἢ τὸ ὑγιάζον φέρεσθαι, τὸ δὲ φέρον αὐξάνεσθαι· ἀλλὰ φανερὸν ὅτι ἀδύνατον· δεῖ γὰρ μέχρι τῶν ἀτόμων διαιροῦντα λέγειν, οἷον εἴ τι διδάσκει γεωμετρεῖν, τοῦτο διδάσκεσθαι γεωμετρεῖν τὸ αὐτό, ἢ εἰ ῥιπτεῖ, ῥιπτεῖσθαι τὸν αὐτὸν τρόπον τῆς ῥίψεως· ἢ οὕτως μὲν μή, ἄλλο δ' ἐξ ἄλλου γένους, οἷον τὸ φέρον μὲν αὐξάνεσθαι, τὸ δὲ τοῦτο αὖξον ἀλλοιοῦσθαι ὑπ' ἄλλου, τὸ δὲ τοῦτο ἀλλοιοῦν ἑτέραν τινὰ κινεῖσθαι κίνησιν.*

Ὡστόσο ὁ ἀριθμὸς τῶν εἰδῶν κίνησης εἶναι πεπερασμένος. Ἡ κινητικὴ λοιπὸν σχέση θὰ πρέπει νὰ ἔχη ἐπαναληπτικότητα, νὰ εἶναι σχέση κυκλική. Ὥστε κάθε τὶ ποὺ προκαλεῖ μία ὡρισμένη κίνηση θὰ ἔπρεπε, σὲ τελευταία ἀνάλυση, νὰ ὑφίσταται καὶ τὸ ἴδιο αὐτὴ τὴν κίνηση. Ἑπομένως, τότε μόνον ἀποφεύγεται τὸ ἄτοπο, ὅταν ἡ κινητικὴ ἀκολουθία θεωρηθῆ ὡς πεπερασμένη καὶ γραμμική, ὅταν δηλ. γίνη ἀποδεκτὴ ἡ ὕπαρξη ἑνὸς πρώτου ὅρου, ἑνὸς πρώτου κινοῦντος (Θ 5, 257 a 25-27):

> *οὐκ ἄρα ἀνάγκη ἀεὶ κινεῖσθαι τὸ κινούμενον ὑπ' ἄλλου, καὶ τούτου κινουμένου· στήσεται ἄρα. ὥστε ἤτοι ὑπὸ ἠρεμοῦντος κινήσεται τὸ κινούμενον πρῶτον, ἢ αὐτὸ ἑαυτὸ κινήσει.*

Ἐφ' ὅσον τὸ πρῶτο κινοῦν εἶναι ἡ πηγὴ κίνησης, ἡ φύση συγκροτεῖται ἀπὸ διακριτὲς περιοχές, τῶν ὁποίων ἡ ποιοτικὴ διαφοροποίηση ὀφείλεται στὴν ἀπόστασή τους ἀπὸ αὐτὸ (Θ 6, 259 b 32 - 260 a 10):

> *ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἔστιν τι ἀεὶ τοιοῦτον, κινοῦν μέν τι ἀκίνητον δὲ αὐτὸ καὶ ἀΐδιον, ἀνάγκη καὶ τὸ πρῶτον ὑπὸ τούτου κινούμενον ἀΐδιον εἶναι. ἔστιν δὲ τοῦτο δῆλον μὲν καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἂν ἄλλως εἶναι γένεσιν καὶ φθορὰν καὶ μεταβολὴν τοῖς ἄλλοις, εἰ μή τι κινήσει κινούμενον· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον [τὴν αὐτὴν] ἀεὶ τὸν αὐτὸν κινήσει τρόπον καὶ μίαν κίνησιν, ἅτε οὐδὲν αὐτὸ μεταβάλλον πρὸς τὸ κινούμενον. τὸ δὲ κινούμενον ὑπὸ τοῦ κινουμένου μέν, ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου δὲ κινουμένου ἤδη, διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα, οὐ τῆς αὐτῆς ἔσται κινήσεως αἴτιον, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐν ἐναντίοις εἶναι τόποις ἢ εἴδεσιν ἐναντίως παρέξεται κινούμενον ἕκαστον τῶν ἄλλων, καὶ ὁτὲ μὲν ἠρεμοῦν ὁτὲ δὲ κινούμενον*[2].

---

2. Μάλιστα τὰ οὐράνια σώματα ἔχουν ἐνεργείᾳ ὕπαρξη: *ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει*

Ἀναλόγως ἀξιολογοῦνται καὶ τὰ εἴδη τῆς κίνησης μὲ πρωταρχικότερη τὴν μεταθετικὴ (Θ 7, 260 b 2-6):

> *ὅτι τὸ κινοῦν οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' ὁτὲ μὲν ἐγγύτερον ὁτὲ δὲ πορρώτερον τοῦ ἀλλοιουμένου ἐστίν. ταῦτα δ' ἄνευ φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται ὑπάρχειν. εἰ ἄρα ἀνάγκη ἀεὶ κίνησιν εἶναι, ἀνάγκη καὶ φορὰν ἀεὶ εἶναι πρώτην τῶν κινήσεων.*

Ἀπὸ δὲ τὶς μεταθετικὲς κινήσεις πρώτη εἶναι ἡ κυκλικὴ (Θ 9, 265 a 13-26):

> *Ὅτι δὲ τῶν φορῶν ἡ κυκλοφορία πρώτη, δῆλον. πᾶσα γὰρ φορά, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ἢ κύκλῳ ἢ ἐπ' εὐθείας ἢ μικτή. ταύτης δὲ ἀνάγκη προτέρας εἶναι ἐκείνας· ἐξ ἐκείνων γὰρ συνέστηκεν τῆς δ' εὐθείας ἡ κύκλῳ· ἁπλῆ γὰρ καὶ τέλειος μᾶλλον (...) πρότερον δὲ καὶ φύσει καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ τὸ τέλειον μὲν τοῦ ἀτελοῦς, τοῦ φθαρτοῦ δὲ τὸ ἄφθαρτον. ἔτι προτέρα ἦν ἐνδέχεται ἀΐδιον εἶναι τῆς μὴ ἐνδεχομένης· τὴν μὲν οὖν κύκλῳ ἐνδέχεται ἀΐδιον εἶναι, τῶν δὲ ἄλλων οὔτε φορὰν οὔτε ἄλλην οὐδεμίαν.*

Ὥστε ἡ ἀνθρωπομορφικὴ κατηγορία τῆς δύναμης — κινητικῆς ἀρχῆς — ὁδηγεῖ, μέσω τοῦ πρώτου κινοῦντος, σὲ μιὰ ἀξιολογικὴ ἱεράρχηση τῶν μορφῶν κίνησης, καὶ ἐνισχύει ἀποφασιστικὰ τὴ διχοτομικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου σὲ οὐρανὸ καὶ γῆ.

5. Ἀνάλογα μὲ τὸ εἶδος τῆς κινητικῆς σχέσης, οἱ μεταθετικὲς κινήσεις διακρίνονται σὲ φυσικὲς καὶ μὴ φυσικὲς (ἢ βίαιες). Φυσικὲς εἶναι ἐκεῖνες οἱ μεταθετικὲς κινήσεις, ὅπου ἡ κινητικὴ σχέση εἶναι ἐσωτερικὴ στὸ κινητό. Ἀντίθετα, οἱ μὴ φυσικὲς κινήσεις χαρακτηρίζονται ἀπὸ μία ἐξωτερικότητα τῶν ὅρων κίνησης. Στὴν πρώτη περίπτωση, τὸ αἴτιο κίνησης εἶναι ἡ ἴδια ἡ φύση, στὴ δεύτερη, ἡ δύναμη τοῦ ἀρχικοῦ κινοῦντος (*Περὶ οὐρανοῦ* Γ 2, 301 b 17-20):

> *φύσις μέν ἐστιν ἡ ἐν αὐτῷ (ἐν τῷ σώματι) ὑπάρχουσα κινήσεως ἀρχή, δύναμις δ' ἡ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο, κίνησις δὲ ἡ μὲν κατὰ φύσιν ἡ δὲ βίᾳ πᾶσα.*

ἀΐδιον (Μετὰ τὰ Φυσικά, 1050 b 7-8*) ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα* (1050 b 18). *διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου* (1050 b 22-8).

Σὲ τί συνίσταται ὅμως ἡ φύση τῶν σωμάτων; Ἡ ἀπάντηση εἶναι προφανής, ἂν ληφθῆ ὑπ' ὄψη ὅτι *ἡ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἔστιν: ἔστι ἡ φύσις ἐκείνη τῶν πραγμάτων οἵαν ἔχει τὰ πλείω καὶ τὸν πλείω χρόνον* (Γ 2, 301 a 5-9). Ἡ φύση διατάσσεται μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὰ βαρύτερα νὰ ἠρεμοῦν κάτω ἀπὸ τὰ ἐλαφρότερα. Ἡ γῆ ὑπόκειται κάθε ἄλλης οὐσίας. Ἀκολουθοῦν τὸ νερό, ὁ ἀέρας καὶ ἡ φωτιά. Ἐφ' ὅσον δὲ ὁ φυσικὸς τόπος τῆς γῆς εἶναι τὸ κέντρο, αὐτὸς τῆς φωτιᾶς πρέπει νὰ εἶναι ἡ περιφέρεια τοῦ κόσμου (Δ 4, 213 a 3-5):

> *ἐπεὶ δὲ τὸ πᾶσιν ὑφιστάμενον φέρεται πρὸς τὸ μέσον, ἀνάγκη τὸ πᾶσιν ἐπιπολάζον φέρεσθαι πρὸς τὸ ἔσχατον τῆς χώρας, ἐν ᾗ ποιοῦνται τὴν κίνησιν.*

Ἡ γῆ πάντα τείνει πρὸς τὸ κέντρο ἐκτελώντας καθοδικὴ κίνηση, ἐνῶ ἡ φωτιὰ πάντα τείνει πρὸς τὴν περιφέρεια ἐκτελώντας κίνηση ἀνοδική. Ἡ φυσικὴ κίνηση τῆς γῆς εἶναι ἡ πτώση, αὐτὴ τῆς φωτιᾶς ἡ ἀνύψωση. Ἑπομένως καὶ οἱ ἀρχὲς κίνησης πρέπει νὰ εἶναι ἀντιθετικὲς (Δ 4, 312 a 5-8):

> *ἐναντίον γὰρ τὸ μὲν μέσον τῷ ἐσχάτῳ, τὸ δὲ ὑφιστάμενον ἀεὶ τῷ ἐπιπολάζοντι διὸ καὶ εὐλόγως τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον δύο ἐστιν· καὶ γὰρ οἱ τόποι δύο, τὸ μέσον καὶ τὸ ἔσχατον.*

Ἡ τάση τῆς γῆς νὰ κινῆται πρὸς τὸ κέντρο εἶναι ἡ β α ρ ύ τ η τ ά της, ἐνῶ ἡ τάση τῆς φωτιᾶς νὰ κινῆται πρὸς τὴν περιφέρεια, εἶναι ἡ ἐ λ α φ ρ ό τ η τ ά της (Δ 1, 308 a 14-31):

> *τὰ μὲν γὰρ ἀεὶ πέφυκεν ἀπὸ τοῦ μέσου φέρεσθαι, τὰ δ' ἀεὶ πρὸς τὸ μέσον. τούτων δὲ τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ μέσου φερόμενον ἄνω λέγω φέρεσθαι, κάτω δὲ τὸ πρὸς τὸ μέσον (...) ἁπλῶς μὲν οὖν κοῦφον λέγομεν τὸ ἄνω φερόμενον καὶ πρὸς τὸ ἔσχατον, βαρὺ δὲ ἁπλῶς τὸ κάτω καὶ πρὸς τὸ μέσον.*

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ γῆ καὶ τὴ φωτιά, τὰ δύο ἄλλα στοιχεῖα, τὸ νερὸ καὶ ὁ ἀέρας, ἐκτελοῦν καὶ τὶς δύο κινήσεις, ὁπότε κατέχουν καὶ τὶς δύο κινητικὲς ἀρχές, τὴ βαρύτητα, ὅταν βρίσκονται στὸν φυσικό τους τόπο, καὶ τὴν ἐλαφρότητα, ὅταν ἀνέρχονται μέσα ἀπὸ ἄλλα (Δ 5, 312 a 23 - b 5):

> *Τὸ μὲν οὖν ἔχον τοιαύτην ὕλην κοῦφον καὶ ἀεὶ ἄνω, τὸ δὲ τὴν ἐναντίαν βαρὺ καὶ ἀεὶ κάτω· τὰ δ' ἑτέρας μὲν τούτων, ἐχούσας δ' οὕτω πρὸς ἀλλήλας ὡς αὗται ἁπλῶς, καὶ ἄνω καὶ κάτω φερόμενα· διὸ ἀὴρ καὶ ὕδωρ ἔχουσι καὶ κουφότητα καὶ βάρος ἑκάτερον, καὶ ὕδωρ μὲν πλὴν γῆς πᾶσιν ὑφίσταται, ἀὴρ δὲ πλὴν πυρὸς πᾶσιν ἐπιπολάζει. ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἓν ὃ πᾶσιν ἐπιπολάζει καὶ ἓν ὃ πᾶσιν ὑφίσταται, ἀνάγκη δύο ἄλλα εἶναι ἃ καὶ ὑφίσταταί τινι καὶ ἐπιπολάζει τινὶ (...) ἐν μὲν οὖν τῇ αὐτοῦ*

χώρᾳ τῶν ἐχόντων καὶ βάρος καὶ κουφότητα ἕκαστον ἔχει βάρος (ἡ δὲ γῆ ἐν ἅπασιν [ἔχει βάρος])· κουφότητα δ' οὐκ ἔχει, εἰ μὴ ἐν οἷς ἐπιπολάζει.

Ἡ ἑρμηνεία λοιπὸν τῆς μεταθετικῆς κίνησης στὴν ἀμεσότητά της, τῆς πτώσης καὶ τῆς ἀνύψωσης, ἐπιτυγχάνεται μέσω μιᾶς ἀναστροφῆς: Ἐφ' ὅσον τὰ βαρειὰ πέφτουν καὶ τὰ ἐλαφρὰ ἀνυψοῦνται, ὁρίζομε ὡς βαρύτητα τὴν καθοδικὴ τάση τῶν σωμάτων, καὶ ὡς ἐλαφρότητα, τὴν ἀνοδικὴ τάση. Ἡ ἀρνητικοποίηση τοῦ φαινομένου ἐκλαμβάνεται ὡς ἡ ἐνεργὸς ἀρχὴ ποὺ τὸ π ρ α γ μ α τ ο π ο ι ε ῖ. Ἡ συμφωνία μὲ τὴ γενικὴ κινητικὴ εἶναι πλήρης (Δ 2, 310 a 16 - 311 a 8):

Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν πρῶτον διορίσαντες περὶ οὗ μάλιστα ἀποροῦσί τινες, διὰ τί τὰ μὲν ἄνω φέρεται τὰ δὲ κάτω τῶν σωμάτων ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὰ δὲ καὶ ἄνω καὶ κάτω, μετὰ δὲ ταῦτα περὶ βαρέος καὶ κούφου καὶ τῶν συμβαινόντων περὶ αὐτὰ παθημάτων, διὰ τίν' αἰτίαν ἕκαστον γίνεται. —περὶ μὲν οὖν τοῦ φέρεσθαι εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον ἕκαστον ὁμοίως ὑπολητέον ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἄλλας γενέσεις καὶ μεταβολάς. (. . .) —εἰ οὖν εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω κινητικὸν μὲν τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κουφιστικόν, κινητὸν δὲ τὸ δυνάμει βαρὺ καὶ κοῦφον, τὸ δ' εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι (. . .), τὸ δὴ ζητεῖν διὰ τί φέρεται τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, τὸ αὐτὸ ἐστι καὶ διὰ τί τὸ ὑγιαστὸν ἂν κινῆται καὶ μεταβάλλῃ ᾖ ὑγιαστόν, εἰς ὑγίειαν ἔρχεται ἀλλ' οὐκ εἰς λευκότητα (. . .) ὅταν μὲν οὖν γίγνηται ἐξ ὕδατος ἀὴρ καὶ ἐκ βαρέος κοῦφον, ἔρχεται εἰς τὸ ἄνω. ἅμα δ' ἐστὶ κοῦφον, καὶ οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἐκεῖ ἔστιν. φανερὸν δὴ ὅτι δυνάμει ὄν, εἰς ἐντελέχειαν ἰὸν ἔρχεται ἐκεῖ καὶ εἰς τὸ τοσοῦτον καὶ τὸ τοιοῦτον, ὅπου ἡ ἐντελέχεια καὶ ὅσον καὶ οἷου [καὶ ὅπου]. τὸ δ' αὐτὸ αἴτιον καὶ τοῦ ἤδη ὑπάρχοντα καὶ ὄντα γῆν καὶ πῦρ κινεῖσθαι εἰς τοὺς αὑτῶν τύπους μηδενὸς ἐμποδίζοντος.

Ἡ μεταθετικὴ κίνηση πρέπει λοιπὸν νὰ θεωρηθῆ ὡς δ ι α δ ι κ α σ ί α π ρ α γ μ α τ ο π ο ί η σ η ς τῆς ἐνυπάρχουσας στὰ σώματα κινητικῆς ἀρχῆς, ὅπως καὶ τὰ ὑπόλοιπα εἴδη κίνησης. Καὶ τοῦτο, τόσο μᾶλλον ὅσο παρουσιάζει ἔκδηλα τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ κάθε διαδικασίας: τὴν διαφοροποίηση. Διότι, τόσο ἡ φυσικὴ πτώση ὅσο καὶ ἡ φυσικὴ ἀνύψωση, φαίνονται νὰ εἶναι κινήσεις ἐ π ι τ α χ υ ν ό μ ε ν ε ς (Α 8, 277 a 27-34):

τεκμήριον δὲ τοῦ μὴ εἰς ἄπειρον φέρεσθαι καὶ τὸ τὴν γῆν μέν, ὅσῳ ἂν ἐγγυτέρῳ ᾖ τοῦ μέσου, θᾶττον φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ, ὅσῳ ἂν τοῦ ἄνω, εἰ δ' ἄπειρον ἦν, ἄπειρος ἂν ἦν καὶ ἡ ταχυτής, εἰ δ' ἡ ταχυτής, καὶ τὸ βάρος καὶ ἡ κουφότης· ὡς γὰρ τὸ κατωτέρω [ταχυτῆτι] ἕτερον

⟨ἑτέρου⟩ τῷ βάρει ἂν ἦν ταχύ, οὕτως εἰ ἄπειρον ἦν ἡ τούτου ἐπίδοσις, καὶ ἡ τῆς ταχυτῆτος ἐπίδοσις ἄπειρος ἂν ἦν.

Σταθερὰ αἴτια παράγουν σταθερὰ ἀποτελέσματα. Ἀντίθετα, μεταβλητὰ αἴτια παράγουν μεταβλητὰ ἀποτελέσματα. Σὲ τί λοιπὸν ὀφείλεται ἡ μεταβλητότητα τῆς φυσικῆς μετάθεσης; Ἡ ἀπάντηση ποὺ δίνεται ἐδῶ εἶναι σαφής: Αὐτὸ ποὺ προκαλεῖ τὴ μεταβολὴ τῆς ταχύτητας εἶναι ἡ συνεχὴς διαφοροποίηση τῆς τάσης, ἡ ὁποία ὠθεῖ τὰ σώματα πρὸς τοὺς φυσικούς τους τόπους, δηλ. ἡ μεταβλητότητα τοῦ βάρους ἢ τῆς ἐλαφρότητας. Ἡ ταχύτητα καὶ τὸ βάρος (ἢ ἡ ἐλαφρότητα) συμμεταβάλλονται. Πιὸ συγκεκριμένα, ἡ ταχύτητα συνιστᾶ τὴν ἄμεση ἔκφραση τοῦ βάρους (ἢ τῆς ἐλαφρότητας), τὸ ἴδιο ὅπως καὶ κάθε μορφὴ κίνησης συνιστᾶ ἔκφραση μιᾶς ἐνεργοποιησίμου κινητικῆς ἀρχῆς.

Εἶναι φανερὸ ὅτι, σὲ τελικὴ ἀνάλυση, ἡ πιὸ πάνω θεώρηση ἔχει ταυτολογικὸ χαρακτῆρα: Ὁ κινηματικὸς ὁρισμὸς τοῦ βάρους καὶ τῆς ἐλαφρότητας προβάλλεται καὶ ὡς ἡ ἑρμηνεία τῆς ἴδιας τῆς φυσικῆς μετάθεσης.

Ἕνα σῶμα προσεγγίζοντας τὸν φυσικό του τόπο γίνεται βαρύτερο (ἢ ἐλαφρότερο) καὶ κινεῖται ταχύτερα. Τὸ βάρος (ἢ ἡ ἐλαφρότητα) καὶ ἡ ταχύτητα συμμεταβάλλονται καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς φυσικῆς μετάθεσης. Κατ' ἐπέκταση, ἡ αὐτὴ ἀναλογία βάρους (ἢ ἐλαφρότητας) καὶ ταχύτητας, ἰσχύει καὶ συγκριτικά, γιὰ σώματα διαφορετικοῦ βάρους (ἢ ἐλαφρότητας), ὥστε τὰ βαρύτερα (ἐλαφρότερα) νὰ πέφτουν (ἀνέρχονται) ταχύτερα (Δ 2, 309 b 11-15):

ἐν γὰρ τῷ πλείονι πυρὶ καὶ ἐν τῷ ἐλάττονι τὸν αὐτὸν ἔξει λόγον τὸ στερεὸν πρὸς τὸ κενόν. φέρεται δέ γε θᾶττον τὸ πλεῖον ἄνω πῦρ τοῦ ἐλάττονος, καὶ κάτω δὲ πάλιν ὡσαύτως ὁ πλείων χρυσὸς καὶ ὁ μόλυβδος· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν ἐχόντων βάρος[3].

Ὅμως κάθε κίνηση πραγματοποιεῖται ἐντὸς μέσου. Μὲ ποιό λοιπὸν τρόπο ἡ ἀνέλιξή της ἐπηρεάζεται ἀπὸ αὐτό; (*Φυσ.* Δ 8, 215 b 10-22).

---

3. Παρόμοια ἄποψη διατυπώνεται καὶ σὲ ἄλλα σημεῖα: *ἀεὶ τὸ πλεῖον πῦρ θᾶττον φέρεται καὶ ἡ πλείων γῆ εἰς τὸν αὐτῆς τόπον* (Α 8, 277 b 4-5). *τὸ μεῖζον σῶμα θᾶττον φέρεται τὴν οἰκείαν φορὰν* (Β 8, 290 a 1-2) *εἰ γὰρ τὸ τοσόνδε βάρος τὴν τοσήνδε ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ κινεῖται, τὸ τοσοῦτον καὶ ἔτι ἐν ἐλάττονι, καὶ τὴν ἀναλογίαν ἣν τὰ βάρη ἔχει, οἱ χρόνοι ἀνάπαλιν ἕξουσιν, οἷον εἰ τὸ ἥμισυ βάρος ἐν τῷδε, τὸ διπλάσιον ἐν ἡμίσει τούτου* (Α 6, 273 b 30-274 a 2). Στὸ τελευταῖο ἐδάφιο φαίνεται νὰ ὑπονοῆται ὅτι ἡ πτωτικὴ κίνηση εἶναι ὁμαλή. Αὐτὴ τὴν ἄποψη ἀποδίδει καὶ ὁ G. Galilei στὸν Ἀριστοτέλη (βλ. *Due Nuove Scienze*, p. 109). Ὅπως ὅμως δείξαμε καὶ πιὸ πάνω, μιὰ τέτοια ἄποψη εἶναι τελείως ξένη στὸ ἀριστοτελικὸ πλαίσιο σκέψης. Ἑπομένως, θὰ πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἐννοεῖ μέσες ταχύτητες, ὅταν ἀναφέρεται στὴ φυσικὴ κίνηση.

καὶ ἀεὶ δὴ ὅσῳ ἂν ᾖ ἀσωματώτερον καὶ ἧττον ἐμποδιστικὸν καὶ εὐδιαιρετώτερον δι' οὗ φέρεται, θᾶττον οἰσθήσεται. τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ οὐδὲ τὸ μηδὲν πρὸς ἀριθμόν. εἰ γὰρ τὰ τέτταρα τῶν τριῶν ὑπερέχει ἑνί, πλείονι δὲ τοῖν δυοῖν, καὶ ἔτι πλείονι τοῦ ἑνὸς ἢ τοῖν δυοῖν, τοῦ δὲ μηδενὸς οὐκέτι ἔχει λόγο ᾧ ὑπερέχει· ἀνάγκη γὰρ τὸ ὑπερέχον διαιρεῖσθαι εἴς τε τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ ὑπερεχόμενον, ὥστε ἔσται τὰ τέτταρα ὅσῳ τε ὑπερέχει καὶ οὐδέν. διὸ οὐδὲ γραμμὴ στιγμῆς ὑπερέχει, εἰ μὴ σύγκειται ἐκ στιγμῶν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κενὸν πρὸς τὸ πλῆρες οὐδένα οἷόν τε ἔχειν λόγον, ὥστε οὐδὲ τὴν κίνησιν, ἀλλ' εἰ διὰ τοῦ λεπτοτάτου ἐν τοσωδὶ τὴν τοσήνδε φέρεται, διὰ τοῦ κενοῦ παντὸς ὑπερβάλλει λόγου.

Ἡ ταχύτητα λοιπὸν ἑνὸς σώματος εἶναι ἀντίστροφα ἀνάλογη στὴν πυκνότητα τοῦ μέσου, ὅπου πραγματοποιεῖται ἡ κίνηση. Συνακόλουθα, ἂν ὑπῆρχε κενό, ἡ ταχύτητα κάθε σώματος σὲ αὐτό, θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἄπειρη. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ὕπαρξη τοῦ κενοῦ προϋποθέτει στιγμιαῖες κινήσεις, οἱ ὁποῖες εἶναι φύσει ἀπραγματοποίητες (Δ 8, 216 a 8-11):

δῆλον τὸ τοῦ συμβαίνοντος αἴτιον, ὅτι κινήσεως μὲν πρὸς κίνησιν πάσης ἔστι λόγος (ἐν χρόνῳ γάρ ἐστι, χρόνον δὲ παντὸς ἔστι πρὸς χρόνον, πεπερασμένων ἀμφοῖν), κενοῦ δὲ πρὸς πλῆρες οὐκ ἔστιν.

Ἡ ἀναλογία βάρους καὶ ταχύτητας καὶ ἡ ἀντίστροφη ἀναλογία ταχύτητας καὶ πυκνότητας μέσου, συνθέτουν τόν περίφημο Ἀριστοτελικὸ νόμο πτώσης, τοῦ ὁποίου ἡ μαθηματικὴ μορφὴ εἶναι ἡ ἀκόλουθη[4]:

$$\upsilon = K\frac{B}{\rho}$$

μὲ K σταθερά.

Θὰ πρέπει νὰ σημειωθῆ ὅτι ὁ Ἀριστοτελικὸς νόμος φαίνεται νὰ ἑδραιώνη ἕνα εἶδος ἀσυμμετρίας ἀνάμεσα σὲ κινητὸ καὶ μέσο. Τὸ τελευταῖο «συμμετέχει» στὴν κίνηση τῶν σωμάτων μέσα σὲ αὐτό, μὲ ἕνα καθαρὰ παθητικὸ τρόπο: ἐμποδίζει τὴν ἐνεργοποίηση τῆς ἐνδογενοῦς στὰ σώματα κινητικῆς ἀρχῆς, τοῦ βάρους, χωρὶς νὰ ἀντεπιδρᾶ πάνω σὲ αὐτήν. Πιὸ συγκεκριμένα, τὸ μέσο μειώνει τὴν ταχύτητα τῶν κινητῶν ἀπ' ε ὐ θ ε ί α ς,

---

4. Ὁ Ἀριστοτελικὸς νόμος θυμίζει κάπως τὸ νόμο Stokes, ὁ ὁποῖος συσχετίζει τὴν τελικὴ, ὁριακὴ ταχύτητα (terminal velocity) καὶ τὸ βάρος ἑνὸς σώματος, τὸ ὁποῖο ἐκτελεῖ πτωτικὴ κίνηση ἐντὸς μέσου. Γιὰ ἕνα σφαιρικὸ κινητὸ μὲ ἀκτίνα r ὁ νόμος αὐτὸς ἔχει τὴ μορφὴ

$$V_T = \frac{2r^2g}{9n}(\rho - \rho') \simeq \frac{1}{6\pi n} \cdot \frac{B}{r}$$

μὲ n τὸ συντελεστὴ ἐσωτερικῆς τριβῆς τοῦ μέσου (viscosity) καὶ ρ, ρ′ τὶς πυκνότητες σώματος καὶ μέσου, ἀντίστοιχα (ρ>>ρ′).

καὶ ὄχι μέσω μιᾶς μείωσης τῆς κινητικῆς τους ἱκανότητας. Τὸ σχετικό, ἀποτελεσματικὸ (effective) βάρος[5] ταυτίζεται παντοῦ καὶ πάντα μὲ τό βάρος τοῦ σώματος.

Σὲ συνάφεια μὲ τὰ πιὸ πάνω πρέπει νὰ ὑπομνησθῆ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ εἰδικοῦ βάρους δὲν ἔχει ἀκόμη διαμορφωθῆ. Ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὲς στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι οἱ ἀντιρρήσεις ποὺ προβάλλει ὁ Ἀριστοτέλης ἐνάντια στὶς θεωρίες τῶν ἀτομικῶν. Ὁ πυρῆνας τῆς ἐπιχειρηματολογίας του εἶναι ἡ σύγκριση τοῦ βάρους καὶ τῆς ἐλαφρότητας σωμάτων δ ι α φ ο ρ ε τ ι κ ο ῦ ὄγκου[6].

---

5. $B_{eff} = B - A$, μὲ B τὸ βάρος τοῦ κινητοῦ καὶ A τὴν ἀντίσταση τοῦ μέσου.

6. Πιὸ κάτω συνοψίζω τὶς προσπάθειες τῶν ἀτομικῶν νὰ ἑρμηνεύσουν τὴ σχετικὴ βαρύτητα καὶ τὴ σχετικὴ ἐλαφρότητα καθὼς καὶ τὶς ἀντιρρήσεις τοῦ Ἀριστοτέλους (*Περὶ Οὐρανοῦ*, Δ 2, 308 a 34 - 310 a 15):

(α) Ἑρμηνεία τοῦ βαρύτερου καὶ τοῦ ἐλαφρότερου συναρτήσει τοῦ πλήθους τῶν ταυτοσήμων καὶ ἁπλῶν (βαρέων) στοιχείων, ἀπὸ τὰ ὁποῖα ὑποτίθεται ὅτι ἀποτελεῖται κάθε σῶμα.

Ἀντιρρήσεις: (i) Ἕνα ὡρισμένο ποσὸ φωτιᾶς θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι βαρύτερο ἀπὸ κάθε μικρότερο ποσὸ καί, ἐπομένως, νὰ κινῆται βραδύτερα. Τὸ ἀντίθετο ὅμως συμβαίνει. Ἐπίσης, ἕνα μικρὸ σῶμα πέφτει ταχύτερα ἀπὸ ὅ,τι ἀνέρχεται ἡ φωτιά.

(ii) Μία ποσότητα ἀέρα βαρύτερη ἀπὸ μιὰ ὡρισμένη ποσότητα νεροῦ, θὰ ἔπρεπε νὰ φέρεται πρὸς τὰ κάτω. Στὴν πραγματικότητα ὅμως, ὅσο περισσότερος εἶναι ὁ ἀέρας τόσο πιὸ εὔκολα ἀνέρχεται, καὶ κάθε ποσὸ ἀέρα πάντα ὑπέρκειται τοῦ νεροῦ.

(iii) Τὸ μεγαλύτερο θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι βαρύτερο. Τοῦτο ὅμως ἀντιτίθεται στὰ φαινόμενα.

(β) Ἑρμηνεία τοῦ βαρύτερου καὶ τοῦ ἐλαφρότερου βάσει τοῦ ποσοῦ στερεοῦ καὶ κενοῦ ποὺ περιέχει κάθε σῶμα.

Ἀντιρρήσεις: (i) Θὰ μποροῦσε πάντα νὰ βρεθῆ ἕνα ποσὸ φωτιᾶς ποὺ νὰ περιέχη περισσότερο στερεὸ ἀπὸ ὅ,τι ἕνα μικρὸ ποσὸ γῆς καί, ἐπομένως νὰ εἶναι βαρύτερο ἀπὸ αὐτό. Ὡστόσο ἡ φωτιὰ ποτὲ δὲν φέρεται πρὸς τὰ κάτω. Ἂν στὴ συνέχεια προταθῆ ὅτι τοῦτο ὀφείλεται στὸ περιεχόμενο κενό, τότε προκύπτει ἡ δυσκολία αἰτιολόγησης τοῦ ἁπλᾶ βαρέως. Διότι μπορεῖ πάντα νὰ βρεθῆ ἕνα ποσὸ γῆς ποὺ νὰ περιέχη λιγώτερο στερεὸ ἀπὸ ὅ,τι ἕνα ποσὸ φωτιᾶς καὶ ὅμως νὰ πέφτη.

(ii) Ἀλλὰ ἀκόμη καὶ ἂν ληφθῆ ὑπ' ὄψη ἡ ἀναλογία στερεοῦ καὶ κενοῦ σὲ ἕνα σῶμα, δὲν ἀποφεύγεται τὸ παράδοξο. Διότι δύο ποσότητες φωτιᾶς ἢ χρυσοῦ ἔχουν διαφορετικὲς ταχύτητες παρ' ὅλο ὅτι περιέχουν τὴν ἴδια ἀναλογία στερεοῦ καὶ κενοῦ.

(iii) Τέλος, εἶναι ἄτοπο νὰ θεωρῆται τὸ κενὸ ὡς αἴτιο τῆς ἀνοδικῆς κίνησης χωρὶς νὰ κινῆται τὸ ἴδιο. Ἂν πάλι τὸ κενὸ κινῆται πρὸς τὰ πάνω καὶ τὸ πλῆρες πρὸς τὰ κάτω, αὐτὸ πρέπει νὰ ἐξηγηθῆ καὶ ὄχι ἁπλῶς νὰ διαπιστωθῆ. Πάντως, ἡ μετατόπιση τοῦ κενοῦ στὸ χῶρο, σὰν κάτι ποὺ νὰ εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ αὐτόν, φαίνεται παράλογη. Ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὴν ἀκόμη τὴν περίπτωση, τὸ κενὸ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς τὸ αἴτιο κίνησης, διότι καὶ τὸ στερεὸ κινεῖται.

Ὁ Ἀριστοτελικὸς νόμος τῆς πτώσης ὑπῆρξε ἡ Ἀχίλλειος πτέρνα τῆς ἀριστοτελικῆς κινητικῆς, ἡ κύρια γνωστική της ἀντίφαση. Ἡ ἀσυμφωνία τοῦ νόμου αὐτοῦ μὲ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς ὑδροστατικῆς ἀρχῆς στὰ κινηματικὰ φαινόμενα, ἀποτέλεσε τὸ σημεῖο ὁριστικῆς ρήξης μὲ τὸν ἀριστοτελισμὸ καί, ταυτόχρονα, τὴν ἀφετηρία μιᾶς νέας θεωρητικῆς προσπάθειας, ἡ ὁποία ὡδήγησε στὴ διαμόρφωση τῆς γαλιλαιικῆς κινηματικῆς, στὴ γέννηση τῆς πειραματικῆς ἐπιστήμης. Ὡστόσο τὸ μέτρο μιᾶς θεωρίας δὲν εἶναι ὁ χρόνος γενικά, ἀλλὰ ὁ βαθμὸς ἀντιστοιχίας της μὲ τὴν πραγματικότητα σὲ μιὰ κοινωνικὰ καθωρισμένη ἱστορικὴ «στιγμή». Καὶ ἡ μεγαλοφυΐα τοῦ μεγάλου Ἀριστοτέλους λάμπει ἀκριβῶς στὸ γεγονὸς ὅτι πρῶτος αὐτὸς ἔδωσε μιὰ ὁλοκληρωμένη θεωρία τῆς κίνησης, θεμελιώνοντας ἔτσι μιὰ νέα ἱστορικὴ πραγματικότητα: τὸ γίγνεσθαι τῆς γνώσης μας γιὰ τὸν φυσικὸ κόσμο.

ARISTOTELIAN KINETICS

Summary.

The present article is a critical exposition of the Aristotelian theory of motion in its essential aspects and necessary development. Aristotle's definition of motion in terms of potentiality and actuality is at first analyzed, and the correspondence of its specificity with the general attitude of intuitional-speculative thought is indicated. The Aristotelian considerations of the nature of the dynamical relations is next considered. The latter have the form of an asymmetrical, linear dependence (action), and not that of mutual action and inter-determination (interaction). This clearly shows the theory's intimate connection with immediate experience where human action is the prevailing factor. The uni-directional character of the kinetic relation, entails an absolute distinction between mover and moved. The latter distinction implies, by abstraction, the principle of inertia and the vacuum, which are then rejected on the basis of their contrariety with phenomena. The specificity of intuitional-speculative thought is here manifest. This distinction also implies, by extension, the theory of the first mover. Finally, Aristotle's explanation of physical translation in its immediacy is exposed, as the realization process of the inherent in bodies kinetic principle, of gravity and levity. The dynamical character of the Aristotelian law of translational motion is then clarified, and its historical limitations are indicated.

Athens D. Sardelis

LAMBROS COULOUBARITSIS, Bruxelles

DIALECTIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ ARISTOTE

La prise de conscience de l'importance de la dialectique dans la philosophie d'Aristote est un phénomène relativement récent. Car, si l'on excepte une tentative isolée de Thurot au siècle passé[1], ce n'est qu'à la veille de la dernière guerre que des études plus approfondies ont été consacrées à la question[2], et depuis 1950, que ces études ont commencé à proliférer[3]. Mais comme on pouvait s'y attendre, ce développement a suscité des interprétations de la philosophie d'Aristote où la dialectique joue un rôle central. Les études sans doute les plus importantes qui ont paru dans ce contexte nouveau

1. C. Thurot, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique*, Paris 1860.

2. L. M. Regis, *L'opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa 1935; J.- M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939. Mais voir déjà J. de Blic, *Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne*, "Gregorianum" 1930, pp. 568-577.

3. Citons, entre autres, E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, "Rev. Métaph. Morale" 1951, pp. 283-315; J. Croissant, "La dialectique chez Aristote", Communication à la Soc. belge de Philos. du 12-5-1951 (résumé dans "Rev. Intern. Philos." 6 (1952) pp. 150-1); P. Wilpert, *Aristoteles und Dialektik*, "Kant-Studien" 1956-7, pp. 245-257; C. A. Viano, *La dialettica in Aristotele*, "Riv. di Filos." 49 (1958) pp. 154-178; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, "Il pensiero" 4 (1959) pp. 48-69; P. Aubenque, *Science, culture et dialectique chez Aristote, Actes du Congres de l'Ass. Budé* (Lyon 1958), Paris 1960, pp. 144-9; du même, *La dialectique chez Aristote*, dans "*L'attualità della problematica Aristotelica*" (Atti del convegno Franco-Italiano, Padova, 6-8 avril 1967), Padoue 1970, pp. 9-13 et *Evolution et constantes de la pensée dialectique*, "Etudes Philosophiques" Paris 1970, pp. 289-301; L. Sichirollo, *Giutificazzioni della dialettica in Aristotele* (Ontologia, storia, politica), Urbino 1963; E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, dans "*L'attualità della problematica Aristotelica...*", pp. 33-80; Ch. Perelman, *Dialectique et dialogue*, "*Hermeneutik und Dialektik*", Tubingen, pp. 77-83, et plus anciennement sous le même titre, "Études Philosophiques" 1970, pp. 333-338. Notons ici que les études du Professeur Perelman ne sont pas étrangères à ce renouveau de l'intérêt à l'égard de la dialectique chez Aristote: voir notamment, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie*, Paris 1952, et *Traité de l'argumentation en Philosophie*, 2 vol., Paris 1958, publiés avec la collaboration de Madame L. Olbrechts-Tyteca. Signalons, enfin, l'excellente introduction de J. Brunschwig dans son édition des *Topiques* (vol. I) de la collection Budé (Paris 1967), les deux recueils de communications: *La Théorie de l'Argumentation* (Louvain 1963) et *Dialectics* ("Entretiens de Varna", 15-22 sept. 1973, La Haye 1975) où bien entendu Aristote n'est pas oublié, ainsi que l'étude récente de J. D. G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge 1977.

sont, par ordre d'apparition, celles de Lugarini[4], d'Aubenque[5], de Wieland[6], de Berti[7] et de Leszl[8]. Si l'on excepte l'étude de Wieland qui se rapporte à la physique, ces travaux concernent principalement la métaphysique. Leur point commun est la mise en valeur du caractère problématique de la philosophie d'Aristote, même si chacune le présente et l'interprète à sa façon. Seul l'accent mis sur le rôle de la dialectique rend possible ce genre d'interprétation[9]. De sorte que l'on peut dire que dans les conditions actuelles des recherches sur la pensée d'Aristote, la clarification de la physique et de la métaphysique, pour ne pas dire de l'ensemble de sa pensée, dépend de l'élucidation préalable de la démarche dialectique et plus spécialement de son rapport avec la démarche philosophique. En fait, d'importants progrès ont été accomplis ces dernières années dans la compréhension de la dialectique d'Aristote; en revanche, en dépit de quelques tentatives pour éclaircir le rapport entre dialectique et philosophie dans sa pensée, il reste encore beaucoup à faire dans ce domaine[10]. Aussi n'est-ce pas sans un certain

4. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1961, 1972².

5. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 1966².

6. W. Wieland, *Die aristotelische Physik: Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962.

7. E. Berti, *L'Unità del sapere in Aristotele*, Padoue 1965.

8. W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padoue 1970; *Aristotle's Conception of Ontology*, Padoue 1975.

9. Que deux pioniers, pour ainsi dire, de ce genre d'interprétation, à savoir Lugarini et Aubenque, aient fait précéder leur publication fondamentale par une étude sur la dialectique d'Aristote, et que Berti, à son tour, aient consacré une étude sur la même question (cfr n. 3),. n'est certainement pas le fait du hasard. Pour ce qui est de Leszl, qui semble s'être le moins préoccupé de dialectique, il n'affirme pas moins, dans *Logic and Metaphysics in Aristotle*, que la science de l'être en tant qu'être est conçue par Aristote "comme une sorte de recherche dialectique" (p. 532).

10. Nous verrons, en effet, que dans *Aristotle's Concept of Dialectic* (Cambridge 1977), Evans propose une solution à ce problème, qui nous paraît cependant fort étroite, dans la mesure où il réduit le terme de "philosophie" à une sorte d' "ontologie scientifique". Ce qui le contraint à éluder toute la problématique aporétique, qui révèle un sens de "philosophie" plus méthodologique. Par contre, dans l'étude plus ancienne de Lugarini (*Dialettica e filosofia in Aristotele*, "Il Pensiero" 4, 1959), cette question est bien mise en évidence. Mais en concluant que 'la méthode même de la philosophie" est la dialectique, en tant qu'elle exprime le moment diaporétique, elle ouvre néanmoins la voie à des difficultés, dont les conséquences les plus perceptibles peuvent être découvertes chez Aubenque (cfr *Le problème de l'être chez Aristote*) qui, trois ans plus tard, croit discerner, à travers pareille identification, l'échec d'Aristote d'instituer une science proprement dite de l'être. Nous aurons cependant l'occasion de constater que dans *Aristotele e l' idea della filosofia*, Lugarini présente une autocritique qui va nous autoriser à affirmer qu'il est le seul interprète d'Aristote à s'être rapproché de la solution que nous allons proposer.

paradoxe qu'on étudie encore aujourd'hui Aristote en éludant cette question essentielle et préliminaire du rapport entre dialectique et philosophie. Dans les lignes qui suivent, nous allons tenter, à notre tour, d'esquisser une solution nouvelle qui nous paraît, grâce à sa simplicité, mieux s'accorder au discours effectif d'Aristote.

1. Sens et portée de la dialectique.

Comme l'essentiel sur le dialectique d'Aristote a suffisament été mis en valeur par les interprètes que nous venons de citer ci-dessus[11], nous nous contenterons ici de retenir les éléments qui nous paraissent importants pour la suite de l'exposé.

Rappelons tout d'abord ce fait important que, loin d'exprimer un discours dégradé, comme on le croyait jadis, la dialectique d'Aristote représente un discours rigoureux, aussi rigoureux que la discours scientifique (démonstratif). Son domaine d'action est du reste plus vaste que celui de la démonstration, qui, par la force des choses se limite à un objet déterminé, c'est-à-dire à l'objet scientifiquement connaissable. Comme la démonstration scientifique, la dialectique s'exprime généralement sous forme syllogistique[12]. Mais ces deux activités se distinguent au moins sur deux points: la valeur des prémisses et le mode de manifestation. Les prémisses du syllogisme scientifique, en effet, sont "vraies", alors que celles du syllogisme dialectique sont "vraisemblables" ou "plausibles". Par prémisses "vraies" il faut entendre, dit Aristote, "les affirmations qui emportent la conviction, non pour une raison extérieures à elles, mais par elles-mêmes"[13], et par prémisses "vraisemblables", "les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux considérés"[14]. Les prémisses "vraisemblables" (ἔνδοξα) sont donc des énoncés comportant quelque valeur, des considérations généralement admises,

11. Cfr note 3 ci-dessus. Encore qu'il faille noter que certaines questions sont encore obscures. Cette clarification est cependant suffisante pour notre propos.

12. Au sens large du terme, ce qui suppose à la fois les raisonnements déductifs et inductifs. Ces derniers sont toutefois moins contraignants que les premiers, au point qu'on doit utiliser, d'après Aristote, les raisonnements inductifs contre les débutants et les raisonnements déductifs contre un adversaire expérimenté (*Top.* VIII. 14, 164a12ss.). L'induction, en effet, est un procédé plus convaincant et plus éclairant, plus familier aussi, et donc à la portée de tous, alors que la déduction est un procédé plus contraignant et plus efficace pour affronter les contradicteurs (I 12, 105a 16-19).

13. *Top.* I 1, 100a30-b19 (tr. J. Brunschwig).

14. *Ibid.*, 100b21-23 (tr. Brunschwig, légèrement modifiée). Cfr *ibid.*, 104a8-11.

qui, de ce fait, peuvent être prises par des interlocuteurs comme des points d'appui pour leur discussion (ou leur réflexion)[15]. D'autre part, contrairement à la démonstration qui, chez Aristote, est foncièrement didactique[16] et se manifeste, par conséquent, sur le mode du monologue, la dialectique se déploie sur le mode de l'interrogation (ἐρωτητικὴ)[17] et du dialogue[18]. Le caractère questionnant de la dialectique rend possible son caractère examinateur (ἐξεταστικὴ) et critique (πειραστικὴ)[19]. Or, il semble bien que cette fonction critique de la dialectique peut conduire à la mise en relief du sens et de la portée qui nous intéressent ici plus particulièrement: son caractère *réfutatif* et sa portée *universelle.*

En effet, il est souvent nécessaire, au cours d'une discussion, de contredire et de réfuter son interlocuteur[20]. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit chez Aristote de la fonction critique de la dialectique, il convient de penser surtout à la réfutation[21]; car le raisonnement réfutatif est un syllogisme de la contradiction, ce qui veut dire aussi qu'il se présente comme un raisonnement

---

15. Sur l'ἔνδοξον, voir en particulier E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, op. cit., pp. 39-41. A l'encontre cependent de Berti et de l'ensemble des interprètes d'Aristote, nous traduisons *endoxon* par "énoncé comportant quelque valeur" pour mieux faire apparaître l'opposition entre ἔνδοξον et ἄδοξον ("énoncé qui comporte peu de valeur"), ou encore par "considération généralement admise", qui rend plus sensible encore la connivence entre cette expression et l'homme *bien considéré* (ἔνδοξος).

16. *Réf. soph.* 2, 165b1-3; *Anal. post.* I 1, 72a1ss.; *Top.* I 10, 104a30.

17. *Ibid.* 11, 172a15-18; *Anal. pr.* I 1, 24b1-3; *Top.* I 10, 104a8-11.

18. Cfr Ch. Perelman, *Dialectique et dialogue*, dans *Hermeneutik und Dialektik*, p. 80; P. Aubenque, *La dialectique chez Aristote*, op. cit., pp. 16-17.

19. Pour ce qui est du terme ἐξεταστική, voir *Top.* I 2, 101b3 (où il est plutôt question d'ἐξετάζειν); *Eth. Nic.* 1 2, 1095a28; *Eth. Eud.* I 3, 1215a6; *Meta.*, N 3, 1091a19. A propos du terme de πειραστική, d'autre part, voir surtout *Meta.* Γ 2, 1004b25 (qui retiendra, dans la suite, plus particulièment notre attention) et *Réf. soph.*, 8, 169b25; 11, 171b4; 34, 183a39 (où Aristote envisage la "critique" comme une forme, une partie de la dialectique). C'est cet aspect de la dialectique qui intéresse surtout notre étude — ce qui explique en même temps pourquoi nous n'avons pas cru nécessaire d'étudier l'ensemble de la conception aristotélicienne de la dialectique.

20. Sur la réfutation (ἔλεγχος), voir *Top.* I 1, 111a28ss.; *Anal. pr.* II 20, 66b6-15; *Réf. soph.* 5, 167a23ss.; 9, 170a37ss.; 11, 172a34ss. Cfr E. Berti, *La dialettica in Aristotele*, *op. cit.*, pp. 43-44. Sur la notion de réfutation, voir notamment L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, p. 136, n. 7.

21. Cfr *Top.* II 1, 109a9-10, où il est dit que "les dialecticiens ont plus ordinairement pour tâche d'effectuer des réfutations", ou plus exactement de démanteler, de détruire une affirmation (ἀνασκευάζειν). Cela signifie aussi que le dialecticien n'a pas seulement pour fonction de réfuter, mais aussi, lorsqu'il s'agit de thèses niées, d'établir ou de rétablir des propositions (cfr. *Top.* II 1). Bien plus, la dialectique a aussi pour fonction de défendre une thèse au moyen d'arguments aussi vraisemblables que possible (*Réf. soph.* 34, 183b5(6).

dont la conclusion est la contradictoire d'un autre raisonnement[22]. D'autre part, comme la dialectique peut se manifester sous forme de réfutation, elle porte sur tous les problèmes. Aristote considère d'ailleurs que le but des *Topiques* est précisément "de découvrir une méthode qui nous rendra capables de raisonner sur tous les problèmes, en partant de considérations généralement admises"[23]. Mais d'une façon plus générale, il admet que tous les hommes font des réfutations (ἐλέγχουσιν ἅπαντες)[24]. Autrement dit, la dialectique, parce qu'elle peut se déployer sous le mode de la réfutation (ἔλεγχος), est un procédé d'épreuve (πειραστικὴ) à la portée de tout le monde. Tous les hommes, dit-il, même les ignorants, en font usage: tous, en effet, essaient de mettre à l'épreuve ceux qui prétendent savoir[25]. Mais cela n'implique pas nécessairement que le procédé dialectique tire son universalité du fait seulement qu'il peut être utilisé par tout le monde. Son universalité est aussi et surtout tributaire de son objet. L'objet principal de la dialectique (διαλεκτικὴ) est le *problème* (πρόβλημα)[26]. Celui-ci est toujours un sujet de conflit et d'embarras, une sorte d'*aporie* qui demande une réponse, une solution raisonnée. Il se présente sous forme d'une alternative qui met en valeur les quatre prédicables (définition, propre, genre et accident)[27]. Toutefois, tout problème n'est pas dialectique, car personne de sensé, dit Aristote, ne poserait comme problème une question évidente ne soulevant aucun embarras (οὐκ ἔχει ἀπορίαν), ou encore une question dont la démonstration (ἡ ἀπόδειξις) serait immédiate[28]. D'où il ressort que l'objet de la dialectique est universel aussi longtemps seulement qu'il exprime l'ensemble des problèmes suscitant un embarras réel, c'est-à-dire irréductible sans un examen préalable. Dès lors se pose d'emblée le rapport entre dialectique et aporétique; mais nous verrons plus loin qu'il ne s'impose que dans le cas particulier où la critique dialectique peut déboucher sur une analyse qui n'est plus à proprement parler dialectique.

---

22. *Anal. pr.* II 20, 66b11; *Réf. soph.* 9, 170b1-2.

23. *Top.* I 1, 100a18-20.

24. *Réf. soph.* 11, 172a23ss.

25. *Ibid.* 11, 172a23-32.

26. *Top.* I 4. "Un problème dialectique, écrit Brunschwig, peut se définir, conformément à l'étymologie du mot, comme ce qui doit être *jeté* dans le champ de l'affrontement dialectique pour en constituer le thème et l'enjeu" (*In Top.*, coll. Budé, p. XXV).

27. Voici deux exemples de cette sorte d'alternative: "est-ce qu'animal terrestre bipède est la définition de l'homme ou non?" Ou encore "le monde est-il éternel ou non?" Ces questions peuvent être aussi exprimées par: "le *problème* est de savoir si...". Il est inutile d'indiquer ici, nous semble-t-il, que la *dialectique* transcendantale de Kant trouve sa source lointaine dans cet aspect de la pensée aristotélicienne.

28. *Top.* I 10, 104a3-8; 11, 105a3-9.

Quoi qu'il en soit, ce double aspect de la dialectique, c'est-à-dire la *réfutation*, par quoi elle se manifeste habituellement (διὰ τὸ μᾶλλον)[29], et l'*universalité*, par quoi elle s'exprime pleinement, est expressément articulé dans un passage fondamental de la *Métaph.* Γ 2 — qui va constituer le centre de gravité de toute cette étude, dans la mesure où il est le seul à expliquer clairement le statut respectif de la dialectique et de la philosophie. Ce passage dit ceci: "les dialecticiens et les sophistes prennent l'aspect extérieur du philosophe: la sophistique, en effet, n'est qu'une sagesse apparente; et pour ce qui est des dialecticiens, ils discutent toutes choses. Or, ce qui est commun à tout, c'est l'être (τὸ ὄν). Il est manifeste que si sophistes et dialecticiens discutent de ces matières, c'est parce que celles-ci constituent le domaine propre de la philosophie. Car le genre vers lequel se tournent la sophistique et la dialectique est le même que pour la philosophie, mais celle-ci diffère de la dialectique par la manière dont elle fait usage de la faculté raisonnante, et de la sophistique, par l'intention existentielle qui régit leur démarche respective. La dialectique est, en effet, un procédé d'épreuve (πειραστικὴ) sur tous les problèmes où la philosophie établit une connaissance positive (γνωριστική), alors que la sophistique n'est pas une sagesse véritable, mais seulement apparente"[30].

En d'autres termes, le dialecticien et le sophiste, en s'occupant de tout, paraissent avoir le même objectif que le philosophe, puisque ce qui est commun à toutes les choses c'est l'être. Mais cet accord entre ces trois activités n'implique pas un accord de fond, ni de leur fonction respective. Car, pour ce qui est d'abord du rapport entre, d'une part, la dialectique et la sophistique, et, d'autre part, la sophistique et la philosophie, il va de soi qu'il ne peut être que négatif. On ne saurait confondre, en effet, philosophie et sophistique chez Aristote, sous peine de méconnaître son attachement le plus constant à toute la critique que l'Académie n'a cessé d'adresser à ces "chasseurs" d'argent et de gloire qu'étaient pour Platon les Sophistes, critique que lui-même poursuit à quelques endroits de son oeuvre. Le philosophe se distingue du sophiste par tout un mode de vie: celui-ci, en effet, ne règle son comportement que sur la recherche du profit, en dispensant notamment des recettes toutes faites, et non comme le philosophe, sur la vérité et sur la façon de la faire apparaître et connaître[31]. La sophistique est pour Aristote une sagesse apparente[32]. Quant au rapport, d'autre part,

29. *Ibid.* II 1, 109a8.
30. *Meta.* Γ 2, 2, 1004b17-26. Cfr aussi *Réf. soph.* 11, 172a28.
31. *Réf. soph.* 1, 165a20-22; 11, 171b27-33; mais surtout 34, 183a35ass.
32. *Réf. soph.* 1, 165a20; *Meta.* Γ 2, 1004b26, etc.

entre dialecticien et sophiste, il est certes, d'abord, d'ordre historique[33], mais aussi plus profondément d'ordre logique. Car, lorsqu'il se met à éprouver son adversaire, le sophiste ne le fait pas, comme le dialecticien, par une réfutation authentique, mais en usant des raisonnements éristiques, c'est-à-dire d'arguments qui ne sont concluants qu'en apparence[34]. La sophistique ainsi mise à l'écart, qu'en est-il à présent du rapport, plus complexe, entre dialectique et philosophie? En vertu de ce qui vient d'être dit, on retiendra que ce qui rapproche dialectique et philosophie, c'est leur caractère universel, et ce qui les distingue, c'est le fait que la dialectique est critique, alors que la philosophie prétend à la connaissance positive. Comme dit d'ailleurs quelque part Aristote, les problèmes doivent être traités "au niveau de la philosophie selon la vérité, mais dialectiquement à l'égard de l'opinion"[35]. Le sens du terme "philosophie" dans ces passages représente un mode de démarche bien déterminé: le mode de connaissance positive et selon la vérité. A ce titre, il ne faut pas le confondre avec le sens attaché à la métaphysique ou à la physique en tant que qualifiés respectivement, par Aristote, de "philosophie première" et de "philosophie seconde". Bien entendu, ces deux sens sont profondément liés, mais cela n'empêche pas de discerner les nuances qui les distinguent. En effet, le terme de "philosophie" comme philosophie première ou seconde exprime une science déterminée qui s'occupe d'un objet également déterminé (en l'occurrence, l'être en tant qu'être ou l'être dans son rapport au devenir), alors que dans son rapport à la dialectique, le terme de "philosophie" s'insère dans l'ordre méthodologique et exprime une démarche qui vise à établir une connaissance — que celle-ci soit connaissance métaphysique ou physique, voire éthique ou poïétique[36]. Ce second

33. Voir notamment l'exposé d'Aristote dans *Réf. soph.*, 34. Mais aussi P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 251-279; G. Ryle, *Dialectic in Academy*, dans *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres 1965, pp. 39-68 et dans *Aristotle on Dialectic: The Topics*, ed. G. E. Owen, Oxford 1968, pp. 69-79; R. P. Mackeon, *Greek Dialectics*, dans *Dialectics*, pp. 1-25; S. Stasser, *Quelques considérations sur la dialectique à propos de la dialectique des Anciens grecs*, *ibid.*, pp. 26-35.

34. *Réf. soph.* 2, 165b7-9; 11, 171b34ss. L'éristique se sert des mêmes arguments que la dialectique, mais n'arrive pas aux mêmes conclusions du fait que son seul but est la victoire coûte (171b32). Cfr Ch. Perelman, *art. cit.*, p. 80.

35. *Top.* I 14, 195b30-31. On pourrait rapprocher ce passage consacré à la philosophie, à d'autres qui se rapportent plus spécialement à la science: *Anal. pr.* I 30, 46a8ss. et *Anal. post.* I 19, 81b18-23.

36. Sur ce sens de "philosophie" comme "philosophie première", voir, par exemple, *Meta.* Z 11, 1037a15; *De part. anim.* I 1, 641a36; II 7, 653a9 — où il est question de "philosophie seconde"; ou encore *Meta.* E 1, 1025b25ss., où le sens de philosophie est aussi attribué pour l'étude des sciences pratiques et poïétiques.

sens de "philosophie" est le seul que retient Aristote quand il associe dialectique et philosophie[37]. Mais pour bien éclairer ce point important, il

37. Ce point nous semble avoir échappé aux interprètes d'Aristote. C'est pourquoi lorsqu'ils ont cherché une méthode pour la métaphysique, certains d'entre eux ont accordé cette prérogative à la seule dialectique. On remarquera cependant qu'Evans (*Aristotle's Conception of Dialectic*, pp. 9-30) échappe en partie à cette interprétation, puisqu'il distingue nettement entre dialectique et philosophie. Mais le sens univoque qu'il retient, en l'occurrence, pour le terme de "philosophie", en l'identifiant à ce qu'il appelle improprement "ontologie scientifique", —ce qui dans son esprit se réduit à l'étude de l'*ousia*—, dissimule toute la subtilité de l'analyse d'Aristote dans *Meta.* B et Γ. Sans nous attarder ici sur les difficultés qu'il y a chez Aristote à *réduire* l'universalité du savoir à la seule problématique de l'*ousia* (voir à ce propos les études de W. Leszl, citées ci-dessus n. 8), il faut néanmoins souligner que la complexité de la problématique métaphysique (comme ontologie, ousiologie et théologie) reflète en même temps la complexité des notions de philosophie et de philosophe. En fait, Aristote cherche, dans ces textes, à cerner, entre autres, le statut du philosophe en tant qu'il est celui qui est capable de spéculer sur toutes choses. A ce titre, l'activité propre au philosophe n'est pas tributaire seulement de l'*objet* de telle ou telle discipline philosophique, mais également de la *manière commune* d'aborder ces différentes perspectives. C'est cette manière (τρόπος τῆς δυνάμεως) qui est expressément mise en valeur dans le texte fondamental *Meta.* Γ 2, 1004b17-27, où se révèle la spécificité de la démarche philosophique comme γνωριστικὴ. Mais cette démarche ne s'identifie pas avec ce qu'Aristote appelle "philosophie première", qui distingue sa recherche métaphysique des autres formes de la philosophie. Pour ne pas avoir discerné cette nuance, Evans échoue finalement à pénétrer le rapport profond existant entre philosophie et dialectique. Pourtant nombreux sont les points de son analyse qui devraient retenir l'attention, comme par exemple la distinction qu'il établit entre dialectique aristotélicienne et dialectique platonicienne, en relevant notamment le caractère scientifique de celle-ci et le caractère non scientifique, voire préscientifique de celle-là. Mieux, dans son déroulement même, son exposé se voit contraint d'affirmer qu'il existe, dans les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*, un *autre* sens du terme "philosophie" (p. 34). N'ayant cependant pas, auparavant, appréhendé la portée de cet *autre* sens pour la *Métaphysique*, il le dissimule complètement, se contentant de retenir comme seul sens important celui qu'il rapporte à l' "ontologie scientifique". On notera d'ailleurs ici que les données qui soutiennent son argumentation à ce propos ne semblent pas toujours fondées. C'est ainsi que le passage de *Metaph.* Γ 2, 1004b8-10, où Aristote parait faire allusion aux Sophistes, en affirmant qu'ils n'ont rien compris au sujet de la notion d'*ousia*, est rapporté par l'auteur aux platoniciens (pp. 12ss.) Or, on ne peut être qu'étonné de pareille interprétation lorsqu'on sait quel rôle Platon a joué pour introduire cette notion d'*ousia* contre les Sophistes. Du reste, même s'il y avait quelque doute à ce sujet, la prise en considération, quelques lignes plus bas, de la sophistique à côté de la dialectique et de la philosophie serait incompréhensible si Aristote n'avait pas fait auparavant allusion aux Sophistes. D'autre part, l'utilisation que fait l'auteur du passage, manifestement apocryphe, *Meta.* K 3, 1061b7-10 (cfr A. Mansion, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, "Revue phil. de Louvain" 56 (1958) pp. 165-221), affaiblit considérablement sa thèse selon laquelle le terme de "philosophie" signifie "ontologie scientifique".

convient de pénétrer davantage la portée de la dialectique, et plus particulièrement son usage.

2. L'usage de la dialectique.

Comme on le sait, Aristote dénombre expressément trois applications de la dialectique: méthode d'entraînement intellectuel, moyen efficace dans les rapports interhumains et, enfin, instrument[38] pour la philosophie ou, si l'on préfère, pour les sciences théoriques[39]. Bien que la première de ces applications soit peu intéressante pour notre propos, il est cependant utile de rappeler que, dans la mesure où la dialectique est une "technique", on est d'autant plus apte à en faire l'usage qu'on s'exerce à la critique[40], ce qui signifie aussi que l'usage de la dialectique, à la fois dans les rapports interhumains et dans les sciences théoriques, implique nécessairement, et préalablement, une expérience pratique. Les deux autres usages de la dialectique que nous avons retenus ne sont pas sans importance pour notre propos.

Nous venons de voir que, sur le plan de la discussion, la dialectique se caractérise, sinon exclusivement, du moins habituellement, par son pouvoir réfutatif (ἔλεγχος), et y donc agit le plus souvent comme un procédé d'épreuve et de critique (πειραστική). Or, nous avons également relevé que cette fonction critique est celle que retient Aristote en *Métaph.* Γ 2, lorsqu'il rapproche et distingue dialectique et philosophie. Il semble donc bien que ce soit à ce niveau, par le caractère critique qui la caractérise, que la dialectique met en contact ses deux principaux usages, c'est-à-dire son usage dans le domaine de la communication et dans celui de la connaissance. A telle enseigne que l'on peut supposer que, si les *Réf. soph.*, où cette spécification critique est le plus clairement établie, sont effectivement, comme on le croit généralement, un appendice des *Topiques*, et datent par surcroît d'une époque assez proche, cette fonction concerne nécessairement la troisième de ses applications retenues dans *Top.* I 2, c'est-à-dire sa vocation "examinatrice" (ἐξεταστική) à propos de la science[41]. Ce contact possible

38. *Top.* VIII 14, 163b11.

39. Cfr. *Top.* I 2, 101a25ss. Dans la mesure où les Anciens ne distinguaient pas nettement entre science et philosophie, nous ne pensons pas qu'il faille s'attarder sur la question, comme le font Berti (*art. cit.*, pp. 48-49) et Aubenque (*art. cit.*, p. 20, n. 1). Nous verrons plus loin, cependant, que c'est ailleurs qu'il faut situer le sens de l'expression τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. Si bien que nous pouvons dire, dès à présent, que la traduction de cette expression par "sciences théoriques" est elle-même elliptique.

40. C'est d'ailleurs là le sens profond de toute l'analyse détaillée des *Topiques* et des *Réfutations sophistiques.*

41. *Top.* I 2, 101b3.

entre le plan de la communication et celui du savoir scientifique à travers la fonction critique de la dialectique, indique que la science peut faire usage, à un certain niveau, d'un procédé analogue à celui dont se sert la communication. Mais ce niveau, on s'en doute, n'est pas celui de la science démonstrative en tant que telle, où la démonstration se confond en effet avec la science. Mais s'il est exclu que la dialectique puisse fonctionner comme méthode de la science proprement dite, en tant que celle-ci s'affirme sur le mode de la démonstration, rien ne l'empêche d'agir sur un autre plan, comme procédé introductif à la science, et notamment comme méthode d'établissement, tout à la fois, des principes communs et propres de la science, des définitions et des prémisses[42]. Nous verrons dans quelques instants que tel est d'ailleurs l'esprit d'Aristote quand il analyse dans les *Top.* I 2, l'usage scientifique de la dialectique. Cependant, pour bien comprendre la possibilité de ce double usage de la dialectique, mais aussi la distinction qu'il requiert, il faut commencer par approfondir le double caractère que nous avons retenu ci-dessus pour la dialectique, à savoir son caractère universel et réfulatif.

Que la dialectique soit susceptible de présenter un usage varié n'est pas étranger au fait qu'elle est applicable par n'importe qui sur n'importe quel problème suscitant un embarras. Nous avons vu, en effet, que pour Aristote tous les hommes, même les ignorants, en font l'usage, en tant que tous s'efforcent de mettre à l'épreuve, dans une certaine mesure, ceux qui prétendent savoir[43]. Mais il faut préciser ici que ce qui distingue le commun des hommes d'un vrai dialecticien, c'est que le premier fait sans art (ἀτέχνως) ce que le second accomplit avec art et méthode (ἐντέχνως)[44]. D'où il ressort qu'en dépit du fait que la dialectique est à la portée de tout le monde, elle est cependant mieux servie par un homme plus doué et mieux informé sur la question. Partant d'une telle constatation, on a essayé de rapprocher le dialecticien de ce qu'Aristote appelle parfois "l'homme cultivé"[45]: pour une "technique" (τέχνη) déterminée, l'homme cultivé est plus apte que le commun des hommes à juger au même titre que le connaisseur, ou du moins pas plus mal que lui[46]. En vérité toutefois, rien n'autorise, à partir des textes du Stagirite, l'assimilation à une seule et même personne de l'homme cultivé et du dialecticien, bien qu'on puisse dire de l'homme cultivé qu'il est un dia-

42. Cfr Berti, *art. cit.*, pp. 56-59. Voir *infra.*

43. *Réf. soph.* 11, 172a33-36.

44. *Ibid.* ,152a33-36.

45. Cfr Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, chap. III.

46. *De part. anim.* I 1, 639a1-10; cfr *Pol.* III 11, 1282a2-7; *Eth. Nic.* I 1, 1094b23; 1095a1.

lecticien. Par ce biais se réalise un passage possible de l'usage de la dialectique sur le plan de la communication à son usage sur le plan de la connaissance. Ce passage est rendu possible par le fait que le savoir est la racine même de la dialectique, mais en tant que non-savoir, comme autre que le savoir. De telle sorte qu'une fois que la dialectique se voit attribuer une certaine valeur de technicité, elle ne saurait être totalement étrangère à une certaine compétence, même si celle-ci est de l'ordre de la critique et de la réfutation. Cette compétence est telle qu'elle peut assurer un sens, une orientation déterminée à la critique, au point que cette dernière devienne critique d'un certain savoir. Mais il ne faut pas surestimer, plus que les textes d'Aristote ne le permettent, cette capacité de l'homme cultivé et du dialecticien[47]. L'homme cultivé, grâce à sa culture, et le dialecticien, grâce à sa technique, ont certes le pouvoir de juger avec pertinence des données scientifiques et des situations[48]; mais aussi perspicaces qu'ils soient, ils ne sauraient jamais parvenir à constituer, pour chaque domaine particulier, un "double" du savant; ils peuvent, tout au plus, pour paraphraser ici Aristote lui-même, juger de quelque chose aussi bien ou, si l'on préfère, pas plus mal que le savant[49]. Notons d'ailleurs que dans les *Réf. soph.*, le Stagirite souligne que l'examen des réfutations propres à chaque science relève de la compétence du savant, alors que les réfutations qui procèdent de principes communs, et qui ne sont le propre d'aucune "science" déterminée, sont du ressort du dialecticien[50]. Il en résulte qu'on ne peut attribuer, à l'homme cultivé ou au dialecticien, au niveau de la science proprement dite, aucune compétence, même critique, qui ne soit d'abord accomplie par le savant

47. Comme le fait notamment Aubenque, qui souligne que c'est "à l'homme cultivé qu'il appartient d'assigner à chaque savant, plus généralement à chaque 'spécialiste' le genre de discours qui convient à son objet" (*op. cit.*, p. 285). Aubenque tire cette conclusion en partant d'un passage de l'*Eth. à Nicom.* que nous citons dans la note suivante. Mais comme on pourra le constater sans peine, il en déduit des conséquences que celui-ci ne semble pas autoriser.

48. *De part. anim.* I 1, 639a5. Voir aussi *Eth. Nic.* I 3, 1094b23-27: "c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement, pour tout genre d'étude, la précision que comporte la nature du sujet. Ce serait aussi absurde d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que de réclamer d'un rhéteur des démonstrations" (tr. P. Aubenque). Comme on peut donc le constater, ce passage n'implique pas, comme le soutient Aubenque, qu'il appartienne à l'homme cultivé d'assigner quoi que ce soit à chaque savant, mais tout simplement que l'homme cultivé doit être capable de comprendre que chaque savant doit adapter son étude en fonction de son objet.

49. Cfr note 46 ci-dessus.

50. *Réf. soph.* 9, 170a26-39. Notons qu'Aubenque qui cite ce passage, passe sous silence la première partie concernant la science (cfr *op. cit.*, p. 257 n. 5).

lui-même. Car le fait, pour un savant, d'avoir la science, ne le dispense pas d'être critique[51]. La différence entre le savant et l'homme cultivé à propos d'une "technique" ou d'une science déterminée, réside en ceci qu'en plus de sa capacité critique qu'il partage avec l'homme cultivé, le savant s'applique à la recherche positive de ce dont il est question[52]. Dans ces conditions, si l'homme cultivé présente le caractère sans conteste "merveilleux"[53] de pouvoir juger convenablement toutes choses, c'est parce qu'il puise cette capacité dans la seconde des trois applications possibles de la dialectique, à savoir celle qui concerne le dialogue et la discussion. Cet usage de la dialectique s'appuie au départ sur l'aptitude essentielle de l'homme de pouvoir juger et critiquer. Mais pour ce qui est plus spécialement de l'homme cultivé, cet usage s'accomplit tout à la fois avec art et méthode, et selon un certain savoir, une certaine culture. Ce savoir cependant indispensable à sa culture, ne le rend pas plus capable que l'homme du commun d'*établir* des prémisses et les principes de la science, ni même les principes en vertu desquels et à partir desquels il entreprend sa critique. Ainsi apparaît d'emblée un débordement au niveau des compétences, qui indique clairement qu'il appartient à d'autres qu'à l'homme cultivé d'établir les principes. Mais ici encore la

---

51. *De part. anim.* I 1, 639a8-10: "nous considérons, d'une part, dit Aristote, l'homme cultivé comme étant pour ainsi dire, à lui tout seul, un critique de toutes choses, tandis que nous considérons, d'autre part, le savant comme étant un critique seulement pour une 'nature' déterminée". Ce passage rejoint donc celui des *Réf. soph.* que nous venons de citer (voir note précédente). Cfr aussi *Eth. Nic.* I 3, 1094b27-28.

Notons, d'autre part, qu'Aubenque altère le sens de la dernière partie du texte, dans la mesure où il traduit: "tandis que l'autre *n'est compétent* que sur une nature déterminée" (nous soulignons). Cette traduction lui permet d'attribuer au *seul* homme cultivé la capacité de juger, ce qui ne va pas de soi. Il nous semble que P. Louis (coll. Budé) traduit assez bien la nuance. Certes, à première vue, il ne s'agit là que d'un simple détail. Il n'est pas moins vrai, toutefois, que ce détail entraîne des effets considérables dans la problématique d'Aubenque, qui partant de la constatation que "le discours de l'homme cultivé n'est pas le discours du savant", mais qu' "il en diffère en ce qu'il est critique" (*op. cit.*, p. 283), assure un pouvoir à nos yeux exorbitant à l'homme cultivé au détriment du philosophe proprement dit, qui n'est pas envisagé en tant que tel. Pareille position ne pouvait qu'aboutir à la thèse bien connue du philosophe français selon laquelle la philosophie comme étude de l'être, dans l'impossibilité de se constituer comme science, serait, chez Aristote, seulement simple dialectique.

52. Cfr *Pol.* III 11, 1082a4-5; *Eth. Nic.* I 3, 1094b28-1095a2. Si on voulait trouver à tout prix un certain avantage du côté de l'homme cultivé par rapport au savant, on pourrait dire que la spécificité de l'homme cultivé réside en ce qu'il peut se comporter de la même façon à l'égard, non seulement d'une "technique" ou d'une science, mais de toutes choses. Mais là encore, qu'est-ce qui empêcherait le savant d'être lui-même un homme cultivé?

53. Selon l'expression d'Aubenque.

dialectique joue son rôle: c'est le troisième usage possible de la dialectique retenu par Aristote.

En effet, le Stagirite montre dans les *Top.* I 2, que la dialectique peut servir "aux sciences théoriques" (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας), au moins à deux niveaux: 1° au niveau de la constitution des prémisses scientifiques, dans la mesure où le développement d'une aporie (τὸ διαπορῆσαι) permet de mieux discerner le vrai du faux[54]; 2° au niveau de la découverte des principes premiers de chaque science (πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην), c'est-à-dire des principes propres et indémontrables de chaque science[55], ainsi d'ailleurs que des principes communs, sans lesquels aucune science n'a de sens[56]; car, dit Aristote, "il est impossible d'en dire quoi que ce soit en s'appuyant sur les principes spécifiques de la science considérée, puisque, précisément, les principes sont ce qui est premier au regard de tout le reste; et il est nécessaire, si l'on veut en traiter, de recourir à ce qui existe d'idées admises (ἔνδοξα)[57] à propos de chacun de ces principes. Cette tâche appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement"[58]. En d'autres termes, la dialectique peut intervenir dans les sciences théoriques sur deux plans différents: au niveau des prémisses et au niveau de l'ensemble des principes les concernant — c'est-à-dire sur deux plans qui ne sauraient, sans pétition de principe, faire l'objet d'une démonstration. Avec ces applications possibles de la dialectique, on passe donc à son usage proprement *philosophique*. Nous verrons, en effet, qu'il appartient au philosophe d'établir les principes fondamentaux des sciences, et plus spécialement tous les principes qui font l'objet de la métaphysique (en tant qu'elle est science universelle). Mais la question qui se pose est de savoir si pareille interprétation ne transgresse pas les affirmations d'Aristote qui paraissent, du moins à première vue, limiter l'usage de la dialectique aux sciences théoriques en tant que celles-ci sont des sciences particulières. En vérité il n'en est rien. Car, pour Aristote, la philosophie elle-même, telle qu'il cherche à l'établir dans le traité de *Métaph.*, —et ceci indépendamment du fait de savoir s'il parvient à réaliser ou non cette tâche[59]—, est bien

54. *Top.* I 2, 101a34-36.

55. *Ibid.* 101a36-37.

56. Le problème est de savoir si Aristote inclut, dans cette expression "principes premiers de chaque science", les principes communs (axiomes). Bien que l'expression soit vague, elle est néanmoins suffisamment générale pour comprendre également ces principes, sans lesquels aucune science n'a de sens à ses yeux.

57. C'est-à-dire en partant de considérations ayant quelque valeur.

58. *Top.* I 2, 101a37-b3. Tr. J. Brunschwig.

59. Peu importe de savoir, en effet, si Aristote a réussi dans cette tâche ou si, au con-

elle-même une science théorique; elle est même la science théorique par excellence, en tant qu'elle aboutit à la théologie[60]. Ce qui est donc dit de l'application *scientifique* de la dialectique dans les *Top.* I 2, est également valable pour son application philosophico-métaphysique. Rien n'autorise en l'occurrence une distinction entre science et philosophie sur le plan de l'activité dialectique[61]. Tout au plus peut-on y discerner une distinction dans l'ordre des compétences, les fondements de chaque science et les axiomes communs ressortant de la compétence du philosophe proprement dit, les principes de chaque science plutôt de la compétence du savant[62]. Toujours est-il que, dans les deux cas, l'usage de la dialectique fait son apparition sur un plan très élevé, où règne l'exigence de l'indémontrable (ἀναπόδεικτον)[63]. A ce niveau donc, il est surtout question de science, non plus démonstrative, mais des principes[64], et la dialectique s'y présente comme un instrument de cette science supérieure qui présente un caractère foncièrement philosophique. C'est ce qui explique pourquoi Aristote parle, dans le passage en question des *Topiques*, de κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστῆμαι, c'est-à-dire de sciences qui sont en rapport avec la philosophie, ou plus exactement, qui sont *selon* la philosophie, *selon la méthode* philosophique. En d'autres termes, comme nous l'avons déjà signalé en note[65], la traduction de l'expression κατὰ φιλο-

---

traire, il a échoué, comme le soutient Aubenque dans son interprétation originale de la métaphysique d'Aristote. Ce problème ne peut être soulevé, en vérité, qu'une fois le problème de méthode éclairci et résolu.

60. Comme on le sait, le rapport entre théologie et science universelle soulève, chez Aristote, une antimonie essentielle, qui se résume dans la compatibilité ou l'incompatibilité entre science particulière et science universelle. Comme dans le cas précédent, nous croyons que ce problème ne trouvera une solution satisfaisante que lorsque le problème de la méthode d'Aristote sera résolu.

61. Et ceci contrairement à ce que soutient Berti (*La dialettica in Aristotele*, *op. cit.*, pp. 56ss.), à savoir que l'usage scientifique de la dialectique est seulement introductif, alors que son usage philosophique serait total. Nous verrons, en effet, que l'usage à la fois scientifique et philosophique de la dialectique est principalement introductif. Nous verrons que le seul à avoir rencontré le problème est Lugarini (*Aristotele e l'idea della filosofia*, pp. 157ss.).

62. Cfr *Meta.* E 1. Voir l'interprétation donnée par Berti, *Physique et métaphysique selon Aristote*, *Naturphilosophie bei Arist. und Theophrast*, Heidelberg 1966, pp. 18-31.

63. *Sec. anal.* I 3, 72b18-20.

64. Comme on le sait, il existe chez Aristote, à côté de l'application de la dialectique, un autre moyen d'appréhender les "principes", à savoir l'activité de l'intellect (νοῦς). Il est certain que l'existence de cette double activité soulève une importante difficulté, que nous n'aborderons pas dans cette étude, dans la mesure où l'activité de l'intellect ne concerne pas le rapport, qui seul est l'objet de cette étude, entre dialectique et philosophie.

65. Voir note 39 ci-dessus.

σοφίαν ἐπιστῆμαι par "sciences proprement dites"[66] ou "sciences théoriques"[67], est certes correcte dans une première approximation, mais elle est néanmoins trop elliptique, puisque, chez Aristote, l'expression "science proprement dite" renvoie généralement à la démonstration[68], c'est-à-dire à une activité qui est ici expressément exclue. On pourrait même, le cas échéant, traduire cette expression par "sciences des principes"; mais nous préférons la traduction plus littérale par "sciences qui se rapportent à la méthode philosophique", dans la mesure où, nous le verrons, elle correspond davantage à la pensée d'Aristote. Quoi qu'il en soit, il faut constater que dans le texte en question des *Topiques*, il s'agit de faire prévaloir l'usage de la dialectique au niveau des "sciences des principes", ces principes pouvant être d'ordre proprement scientifique ou d'ordre métaphysique. Pour bien éclairer cette double perspective, il nous paraît utile d'aborder de plus près le problème de la science chez Aristote.

3. Application scientifique de la dialectique.

Les interprètes modernes d'Aristote n'ont pas manqué de souligner qu'il existe une discordance importante entre la théorie de la science exposée par le philosophe dans les *Sec. anal.*, et sa pratique de la science telle qu'il l'exerce dans son oeuvre scientifique, plus particulièrement dans sa métaphysique et ses oeuvres physiques. Nombreuses sont les explications qui ont été proposées à ce sujet[69], mais aucune ne semble encore avoir fait l'unanimité. Ces explications viennent d'ailleurs d'être critiquées avec perspica-

66. Selon l'expression de Berti.

67. Selon l'expression d'Aubenque.

68. *Anal. post.* I 2, 71b17-19: "Par démonstration, dit Aristote, j'entends l'inférence scientifique, et j'appelle scientifique une inférence dont la possession même constitue pour nous le savoir scientifique".

69. Par exemple, F. Solmsen, *Die Entwicklung der arist. Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, pp. 254-293; M. Grene, *A portrait of Aristotle*, Chicago 1963, pp. 97-103; 192 n. 1; F. Dirlmeier, *In Magna Moralia*, Darmstadt 1966, pp. 155-6; 175. Ces auteurs soutiennent que les termes de syllogisme et de demonstration doivent être pris dans un sens plus souple dans la pratique que dans les *Sec. anal.* D'autres, par contre, comme par exemple W. Kullman, *Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles*, dans *Synousia* (numéro offert à W. Schadewaldt), 1965; plus anciennement, déjà G. Grote (*Aristotle*, 1880, p. 210) et H. Steinthal (*Geschichte des Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1890, I, p. 192) soutiennent avec beaucoup d'autres, que le domaine de l'application de la science démonstrative ne s'étend pas chez Aristote à toutes les sciences, mais seulement aux sciences mathématiques, les autres sciences requérant des méthodes moins rigoureuses, ce qui expliquerait l'absence de démonstration dans tous ces traités.

cité par Barnes dans une importante étude[70]. Rendant plus éviden tes certaines remarques dispersées[71], cet auteur montre d'une façon très convaincante, que la démonstration scientifique chez Aristote ne porte que sur un savoir *achevé*. Par sa théorie de la démonstration, Aristote ne cherche pas à montrer au savant comment il devrait conduire sa recherche, mais donne seulement un mode didactique pour *reconstituer* le savoir scientifique. Cette approche didactique s'avère par surcroît comme étant aussi rigoureuse et plus vraie. Aussi apparaît-il que "la théorie de la démonstration offre une description formelle de la façon dont un corps achevé de connaissance devrait être présenté et enseigné"[72]. Ajoutons à cette thèse de Barnes, que chez Aristote la démonstration n'est pas seulement cela, mais aussi un mode de *preuve* du savoir achevé. Toujours est-il qu'en retenant de la sorte comme tâche essentielle de la démonstration la reconstitution formelle d'un savoir achevé, Barnes rend possible une distinction radicale entre l'intention des *Sec. anal.* et la pratique scientifique dans l'oeuvre d'Aristote. D'où il ressort clairement qu'il n'y a pas d'antinomie entre ces deux groupes d'écrits, puisque leur tâche respective est tout autre.

Mais si le philosophe britannique nous montre d'une façon remarquable quel est le statut de la science démonstrative des *Sec. anal.*, il ne dit rien à propos de la portée exacte de la pratique scientifique dans les traités d'Aristote à prétention scientifique, comme par exemple la *Phys.* Il faudrait donc aller plus loin qu'il ne le fait et chercher à mettre en évidence le statut de la pratique scientifique qui s'y déploie. Il va de soi que cette tâche ne peut être menée dans la présente étude. Nous donnerons néanmoins quelques indications à ce sujet, en vue notamment de rendre plus claire la suite de notre argumentation concernant le rapport entre dialectique et philosophie.

Il est d'abord utile de remarquer que le mode d'exposition d'Aristote pour l'ensemble de son oeuvre (ce qui vaut donc également pour l'*Organon*) est de l'ordre de la recherche, ou plus exactement de sa reconstitution retrospective. Or, de ce fait même, la dialectique joue un rôle important dans l'ensemble des traités. Par conséquent, on ne peut perdre de vue qu'au terme de son analyse sur l'usage de la dialectique dans les *Top.* I 2, Aristote souligne que, si la recherche des principes appartient en propre à la seule dialectique, ou du moins à elle principalement, c'est parce que sa vocation examinatrice (ἐξεταστικὴ) trace le chemin (ὁδὸν) vers les principes de

70. J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, "Phronesis" 14-15 (1969-70), pp. 123-152.

71. Notamment de G. Grote, H. Maier, E. Kapp, S. Mansion, E. Weil, P. Wilpert, W. Weiland, etc.

72. J. Barnes, *art. cit.*, pp. 143-147.

toutes les disciplines[73]. Cette universalisation du rôle de la dialectique dans l'ordre du savoir, plus exactement du savoir en tant que recherche (ζήτησις), signifie non seulement que la dialectique concerne la science proprement dite, mais aussi l'éthique, la politique, la métaphysique, la méthodologie même, etc. Dans toutes ces disciplines, le rôle de la dialectique comme instrument fondamental d'*argumentation* est essentiel. Mais ce rôle, il faut bien le souligner, n'est pas exclusif[74], car la dialectique est habituellement un procédé réfutatif[75] qui se présente par surcroît d'une façon interrogative[76]. Or, dans la démarche effective d'Aristote, ce procédé est toujours completé par une argumentation *positive* qui fait apparaître, au delà de la réfutation des différentes doctrines sur le problème posé (πρόβλημα), la pensée propre du philosophe. C'est là un point capital du mode d'exposition d'Aristote dans l'ensemble de son oeuvre et plus particulièrement dans ses ouvrages à caractère scientifique, qui ne semble pas avoir suffisamment attiré l'attention de ses interprètes[77]. Cette démarche est d'autant plus importante qu'elle révèle la différence entre dialectique et philosophie. Mais pour commencer, illustrons ce point par deux exemples tirés du traité de *Physique* — dont l'exposé se situe par excellence sur le plan de la problématique des principes.

Dans *Phys.* I, où il est question de l'étude du "devenir", Aristote commence par parcourir et critiquer quelques unes des opinions de ses prédécesseurs sur la question (chap. 2-5), ce qui le conduit à soulever un certain nombre de problèmes, d'apories, et notamment une aporie fondamentale (ἀπορίαν ἔχει πολλὴν) à propos du nombre des principes (chap. 6). Or, au cours de cette recherche, essentiellement critique, c'est-à-dire dialectique, il ne se contente pas de réfuter les thèses de ses prédécesseurs, mais il entre-

73. *Top.* I 2, 101b2-4.

74. *Ibid.* 101b2: τοῦτον... ἐστιν. 75. *Ibid.* II 1, 109a8-10: πρῶτον... ἀνασκευάζειν. 76. *Ibid.* I 10, 104a8-11: ἔστι... ἔνδοξος.

77. Certes, les anciens commentateurs d'Aristote ont souvent paraphrasé son exposé de telle manière que certaines de ses thèses ont été présentées sous une forme sinon démonstrative, du moins déductive. Mais en procédant de cette facon, ils ont certainement dépassé, non sans ingéniosité il est vrai, à la fois la lettre et l'esprit des textes d'Aristote (cfr W. Wieland, *Die arist. Physik*, p. 59 n. 1; J. Barnes, *art. cit.*, p. 125). Par contre, certains interprètes modernes ont bien discerné l'existence d'un raisonnement autre que dialectique dans l'oeuvre du Stagirite, mais n'ont pas saisi néanmoins la portée exacte de ce procédé, puisqu'ils se sont contentés d'y voir seulement un raisonnement déductif (cfr F. Solmsen, *Dialectic without the Forms*, dans *Aristotle on Dialectic*, Oxford 1968, p. 53, n. 1; A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain, pp. 206-225; 210; I. Düring, *Aristotle Protrepticus*, Göteborg 1961, pp. 198-9. Nous verrons tout de suite (cfr note 79) que seul Lugarini a senti le problème tel qu'il se pose réellement chez Aristote.

prend de développer les apories et même d'entamer une critique manifestement constructive, au cours de laquelle il interprète, disons même en quelque sorte "récupère" le discours de ses prédécesseurs dans le contexte de sa propre pensée. Il montre, par exemple, que certains de ses devanciers avaient déjà reconnu la nécessité d'un substrat (ὑποκείμενον) pour le devenir (chap. 6, 189b1ss.). Mais ce moment positif, constructif de son analyse, n'est en vérité que la préparation à une argumentation exclusivement positive, qui apparaît au chap. 7, où le philosophe expose sa propre conception du devenir. Cette analyse, qui n'a plus rien à voir avec la dialectique, exprime le moment du dénouement, de l'euporie sur le nombre et la nature des principes du devenir, et n'est en fait rien d'autre qu'une argumentation constructive. S'il est vrai qu'Aristote ne parle nulle part *ex professo* de cette argumentation (à l'exception de quelques indications en *Métaph.* B 1), alors qu'il s'emploie longuement à établir les règles de la dialectique, il n'en demeure pas moins que celle-ci rentre dans ce mode d'exposition, fréquent dans son oeuvre, qu'on appelle habituellement mode aporétique ou diaporématique. Dans les exemples que nous venons de retenir, tous les moments de ce procédé aporétique sont maintenus : moment de l'embarras (aporie), moment du développement de l'aporie (diaporie) et moment du dénouement ou de la solution (euporie). La dialectique n'apparaît en fait que dans les deux premiers moments, et plus spécialement dans l'étape où se développe la diaporie. D'ailleurs, le rapport entre dialectique et moment diaporétique n'a pas échappé à certains interprètes d'Aristote[78]. Par contre, le moment positif et constructif de son argumentation a été jusqu'ici passé sous silence[79]. Or, ce moment semble bien, du moins pour ce qui est de l'exemple que nous venons de retenir, jaillir dès la diaporie; mais ce n'est certainement par là une règle[80].

78. Par exemple, Aubenque, Berti, Lugarini, Wieland, etc.

79. A l'exception de Lugarini qui souligne, dans son étude sur la métaphysique d'Aristote que nous avons déjà citée, que l'indentification qu'il avait défendue entre dialectique et philosophie, dans son article "Dialettica e filosofia in Aristotele", n'avait plus à ses yeux de valeur. Un approfondisement ultérieur, dit-il, à la lumière de son étude nouvelle, l'avait convaincu de la nécessité de revoir ses conclusions. D'où il ressort que, chez Aristote, la dialectique ne concerne, dans la méthode aporétique, que les deux premiers moments (aporétique et diaporétique), le moment de l'euporie étant un moment scientifique, où Aristote tente de formuler un "discours" exprimant la chose même (*Aristotele e l'idea della filosofia*, pp. 168, n. 30).

80. En effet, il n'y a pas chez Aristote d'utilisation uniforme de l'aporétique, mais une méthode générale qui s'adapte aux différentes circonstances et à chaque cas particulier. Aubenque nous semble avoir bien soulevé certaines difficultés à ce propos (cfr *Sur la notion aristotélicenne d'aporie*, dans *Aristote et les problèmes de méthode*, pp. 3-19).

L'importance de l'argumentation positive à côté de l'usage de la dialectique en science, peut être relevé dans un autre passage de la *Phys.*, où l'aporétique affirme nettement sa présence. C'est le cas notamment de la problématique du lieu, au livre IV. Au moment d'etablir, en effet, la définition du lieu, Aristote se rend compte qu'il existe d'innombrables difficultés (πολλὰς ἀπορίας)[81]. Mais contrairement à ce qui se passe pour la problématique du devenir, qui constitue une problématique originaire de la pensée grecque, celle du lieu ne paraît pas avoir suscité quelque embarras chez ses prédécesseurs (προηπορημένον), de sorte qu'elle n'a jamais trouvé une solution quelconque (προηυπορημένον)[82]. Ne pouvant partir, dès lors, de considérations anciennes comportant quelque valeur (ἔνδοξα), Aristote prend comme ἔνδοξα, comme donnée d'analyse, les considérations générales du sens commun sur la question de l'existence du lieu. A partir de cette sorte de "matière première", il dégage peu à peu différentes difficultés sur la nature du lieu, qui aboutissent à mettre en question son existence même. Au point qu'il doit conclure, au terme du chap. 1, qu' "à partir de ces difficultés, il ressort que non seulement la question de l'essence, mais également celle de l'existence implique nécessairement une discussion critique (ἀπορεῖν ἀναγκαῖον)"[83]. Cette aporie conduit le Stagirite à développer les apories, au cours du chap 2, qui amènent au dénouement même du problème de l'existence du lieu, mais aggravent néanmoins les difficultés relatives à son essence[84]. Aussi se voit-il contraint de poursuivre le moment de la diaporie au cours du chap. 3, ce qu'il confirme lui-même par la conclusion finale du chapitre: "telles sont, dit-il, les difficultés que nous avons analysées (ταῦτα μὲν οὖν ἔστω διηπορημένα)"[85]. Mais au cours de cette recherche, Aristote prépare un certain nombre de données que l'on retrouve dans la suite de son exposé comme constituant des propriétés du lieu, ce qui indique aussi que le moment diaporétique est déjà constructif. Toutefois, l'exposé vraiment constructif du dénouement qui aboutit à la définition même du lieu, est entrepris au cours du chap. 4; il se poursuit d'ailleurs dans le chap. 5, où un certain nombre de difficultés restées en suspens trouvent leur solution — difficultés qui ne concernent cependant pas l'essence du lieu, mais diverses données que la doctrine du lieu permet de résoudre. Cela permet au Stagirite d'énoncer, à un moment donné, cette phrase caractéristique: "il est manifeste, d'après cela, qu'une pareille définition du lieu

81. *Phys.* IV 1, 208a32-33.
82. *Ibid.* 208a34-36.
83. *Ibid.* 209a30.
84. *Ibid.* 2, 210a11-13.
85. *Ibid.* 3, 210b31.

résout toutes les difficultés embarrassantes (φανερὸν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ αἱ ἀπορίαι λύοιντ' ἂν οὕτω...)"[86].

On pourrait relever dans la *Phys.* mais également dans l'ensemble des ouvrages de physiques, beaucoup d'exemples de cette sorte, où la dialectique est *intégrée* dans une méthode plus vaste qui n'est autre que l'aporétique. C'est parce que la plupart de ces ouvrages cherchent à mettre des principes en relief, que la méthode qui y domine est cette méthode aporétique. A ce niveau, en effet, la méthode démonstrative est sans valeur et, par conséquent, l'analyse doit s'appuyer, au départ, sur des ἔνδοξα. Mais on constatera aussi, dès lors, qu'à ce niveau la dialectique elle-même s'avère insuffisante comme telle. Certes, son rôle est fondamental, mais il doit être complété par une argumentation constructive qui établit une connaissance positive. Il n'empêche qu'on peut se poser la question de savoir quel est le statut exact de cette argumentation positive et constructive au niveau de la "science des principes" dont il est question ici. Il semble bien, en vertu du passage de *Top.* I 2, concernant l'usage de la dialectique, que cette argumentation est la méthode philosophique. Cela, on se souvient, est expressément confirmé, par ailleurs, par le passage fondamental de *Métaph.* Γ 2, qui distingue nettement entre dialectique et philosophie — le rôle de la première étant de critiquer et celui de la seconde d'établir un savoir, une connaissance. Mais de la sorte se pose une nouvelle question: le terme de philosophie, en l'occurrence, peut-il s'appliquer à la fois à la métaphysique et aux sciences proprement dites? Au risque de nous répéter, rappelons les données que nous avons retenues ci-dessus à ce propos: d'abord, la métaphysique est pour Aristote une science proprement dite ou, plus exactement, une science des principes (science de l'être en tant qu'être, ainsi d'ailleurs qu'une théologie)[87]; ensuite, la physique, tout comme d'ailleurs d'autres sciences, est également qualifiée par Aristote de "philosophie"[88]; enfin, lorsqu'il est question de l'utilité de la dialectique en science ou en métaphysique, Aristote parle le plus souvent de "philosophie"[89] ou, comme on l'a vu, de "science se rapportant à la méthode philosophique"[90]. Ces données nous ont permis de distinguer dans le terme de "philosophie" à la fois un sens qui exprime un discours et une méthode spécifiques sur le plan de "la science des prin-

86. *Ibid.* 5, 212b23-24.

87. Sur la philosophie première, voir par exemple, *Meta.* E 1, 1026a16; *Phys.* I 9, 191a36; *ibid.* II 2, 194b14; *De caelo* I 8, 277b10.

88. Voir note 36 ci-dessus.

89. *Top.* VIII 14, 163b4-16; 1, 155b1-16 (où il est plutôt question de "philosophe"); 3, 158a31-b4 (où le terme de "philosophie" est sousentendu); *Réf. soph.* 16, 175a5-12.

90. *Ibid.* I 2, 101a27; 101a34-b4.

cipes", et un sens se rapportant à philosophie première ou à philosophie seconde qui représente des sciences déterminées[91]. Pour préciser maintenant cette distinction, on peut ajouter que la première de ces expressions s'intègre dans la méthode aporétique, alors que la seconde concerne plutôt l'étude d'un objet déterminé. La philosophie comme méthode n'a pas d'objet déterminé, mais établit une connaissance et concerne la vérité[92], tandis que la philosophie comme science se rapporte toujours à un objet déterminé. Lorsque Aristote rapproche dialectique et philosophie, il pense au premier de ces deux sens du terme "philosophie"[93]. A telle enseigne qu'on peut dire que l'aporétique, considérée pleinement et dans tous ses moments, est bien chez Aristote la méthode philosophique par excellence — même si le terme de "philosophie", en tant qu'il exprime une démarche qui fait connaître, concerne plus spécialement le moment du dénouement (euporie). Cette méthode associe tout à la fois le *problème*, la *réfutation* et l'*argumentation positive*. Qui plus est, cette démarche est applicable, tant au niveau de la recherche des principes des sciences particulières, qu'au niveau de la recherche des principes de la métaphysique, comme nous allons le voir. Par suite, pour conclure cette étude sur l'usage scientifique de la dialectique, il faut dire que la dialectique, prise au niveau de la science, présente seulement un caractère *introductif*, même s'il s'avère que ce caractère est essentiel dans la mesure où, chez Aristote, aucun problème ne peut être éclairci sans critique préalable. A elle seule, en effet, la dialectique ne peut constituer les prémisses et principes scientiques.

4. Application métaphysique de la dialectique.

Que l'on trouve la théorie de l'aporétique exposée seulement dans la *Métaph.*, au livre B consacré aux apories de la métaphysique, suffit, nous semble-t-il, pour indiquer qu'on ne saurait réduire la méthode philosophique chez Aristote à la seule dialectique[94]. Car, on ne voit pas comment ce qui vient d'être établi pour la démarche aporétique dans la *Physique* ne serait pas valable pour la *Métaph.* Bien que l'exposé d'Aristote sur sa conception de l'aporétique soit bref et concis, on peut néanmoins y déceler quelques éléments qui attestent un débordement nécessaire de la dialectique par une démarche plus constructive. "Pour ceux qui cherchent, dit-il, à résoudre

91. Voir note 37 ci-dessus et la fin de l'analyse du point 2° sur l'usage de la dialectique.

92. Voir notes 30, 31, 32, et 35 ci-dessus, ainsi que *Meta.* a 1, 993b20.

93. Cela est du reste impliqué par le fait que la dialectique est une *méthode* et jamais une discipline. Toute autre interprétation conduit, nous semble-t-il, à une incompatibilité.

94. Comme le font, par exemple, Aubenque, Berti et Leszl.

une difficulté (εὐπορῆσαι), il est utile de l'examiner d'abord soigneusement (προῦργου τὸ διαπορῆσαι); car la solution définitive d'une difficulté (εὐπορία) consiste dans le dénouement (λύσις) des difficultés posées antérieurement, puisqu'il est impossible de défaire un noeud en ignorant sa nature"[95]. Dans ce passage qui inaugure l'exposé aporétique, tous les moments qui la constituent apparaissent d'emblée. Et d'entrée, Aristote semble bien insister sur l'importance de l'analyse de l'aporie, c'est-à-dire sur le moment diaporétique. Mais un élément, à première vue sans conséquence, émerge dans le déroulement de son écriture, précisément: lorsqu'il dit qu' "il est impossible de défaire un noeud en ignorant sa nature (λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν)"[96]. Car, en indiquant qu'il faut *défaire* le noeud, cet exemple manifeste clairement la portée du moment où se *dénoue* une aporie: ce moment implique nécessairement une *activité* bien positive qui déborde l'*examen* préalable, destiné à comprendre comment le noeud est fait. Dès lors, dans la façon dont Aristote entame l'exposé de sa conception aporétique, se distinguent la part de ce qui appartient au moment "négatif" de l'examen et de l'épreuve, et la part de ce qui appartient au moment "positif" de la solution. Dans la suite de l'exposé, Aristote insiste d'ailleurs de nouveau sur l'importance du moment diaporétique tout en faisant apparaître la nécessité d'une démarche positive. "L'embarras (ἡ ἀπορία), dit-il, que rencontre la pensée, indique qu'elle est embarrassée à propos d'une chose, car, en tant qu'elle est dans l'embarras, elle ressemble aux hommes enchaînés; comme ceux-ci, en effet, il lui est impossible d'aller de l'avant (προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν)"[97]. Pour "aller de l'avant" (activité constructive), il faut donc déblayer le terrain (activité critique). Cette double activité est confirmée par la suite du texte: "c'est pourquoi, dit-il, il faut avoir considéré auparavant toutes les difficultés, d'abord pour les raisons que nous venons d'évoquer, et ensuite parce que chercher sans avoir, au préalable (πρῶτον), examiné les difficultés (τοῦ διαπορῆσαι), c'est ressembler à ceux qui marchent sans savoir où il faut aller, c'est même s'exposer à ne pouvoir discerner si, à un moment donné, on a trouvé, ou non, ce qu'on cherchait. La fin de la recherche, en effet, n'apparaît pas alors clairement; elle n'est manifeste qu'à celui qui s'est posé prélablement les difficultés (τῷ προηπορηκότι)"[98]. Ici encore, donc, l'exposé d'Aristote est clair: on ne peut entreprendre une recherche sans avoir *au préalable* (πρῶτον) développé les apories (διαπορῆ-

95. *Meta.* B 1, 995a27-30.
96. *Ibid.* 995a29-30.
97. *Ibid.* 995a30-33.
98. *Ibid.* 995a33-b2.

σαι), car cette recherche ne pourrait alors être orientée vers la fin, le but souhaité, à savoir la connaissance. Si le Stagirite parle en l'occurrence d'un *premier* moment dans la recherche, c'est qu'il considère qu'il en existe un *second*. Dès lors, au moment dialectique de l'aporétique succède nécessairement un moment constructif qui exprime le dénouement, la fin de ce qui est posé comme problème à résoudre. Et ce moment constructif n'est pas seulement une réponse à une question (qui exprime un problème), mais la reconstitution d'une recherche[99].

Que la théorie de l'aporétique, telle qu'elle est exposée en *Métaph.* B 1, conduise à ces constatations, nous paraît très important, car nous y découvrons ce qui est pour Aristote la méthode philosophique par excellence. Toute la *Métaph.*, en effet, se déploie en fonction de cette méthode: l'énumération des apories au livre B, leur développement à partir de ce livre et leur solution dans le reste du traité en est la preuve la plus concrète. Mais pour le lecteur qui lit ce traité d'Aristote, la consécration de cette méthode comme méthode propre à la philosophie ne s'accomplit qu'au livre Γ 2, lorsque le Stagirite distingue nettement entre dialectique et philosophie, en assurant à cette dernière l'établissement d'une connaissance. Objectivement, cependant, cette méthode est mise en oeuvre dès le livre A, où nous trouvons effectivement une analyse aporétique de la causalité. Dans la mesure où la mise en oeuvre de cette méthode (qu'il ne rappelle qu'au moment où il doit traiter des apories) repose sur une présupposition connue de son auditoire, Aristote n'avait pas à distinguer expressément entre dialectique et philosophie. Ce n'est que fortuitement, à l'occasion de l'attribution d'un contenu concret —et non plus formel, comme dans le cas de la méthode aporétique— à la philosophie première, qu'il déplace le problème, comme on l'a vu, du plan de l'objet vers le plan de l'activité et de la méthode[100]. Mais cet élément fortuit, cette parenthèse, tombe à point, puisqu'il nous permet de comprendre que la philosophie est plus que la dialectique, qu'elle est une méthode de connaissance (γνωριστική). Et c'est parce que la philosophie est une telle méthode de connaissance que la science philosophique en tant que telle, c'est-à-dire la métaphysique, peut prétendre, comme ci-dessus la science, à une connaissance des principes. Dès lors, l'application

---

99. On notera ici que lorsqu'il rapproche dialectique et philosophie, au début des *Top.* VIII 1, Aristote souligne qu'alors que la démarche interrogative est essentielle pour la dialectique, elle n'est qu'accessoire pour la philosophie. "Jusques et y compris la découverte des lieux, dit Aristote, la recherche est la même pour le philosophe et le dialecticien; mais dès lors qu'on les range et qu'on formule les interrogations, c'est l'office propre du dialecticien" (155b7-10).

100. Voir supra note 37.

métaphysique de la dialectique aboutit aux mêmes résultats que son application scientifique: la dialectique, en effet, ne sert qu'à introduire, à déblayer le terrain pour le savoir philosophique.

On pourrait illustrer ici ce point de vue par un ensemble d'exemples tirés de la *Métaph.*, en prenant chaque fois comme référence différentes apories du livre B. Ces apories sont, en effet, posées pour la plupart comme problèmes à résoudre, développées dialectiquement et résolues selon une argumentation positive. Mais cette étude demande un approfondissement systématique des nombreuses questions que pose la *Métaph.* Aussi nous contenterons-nous d'un seul exemple pour illustrer notre thèse: à savoir l'étude des axiomes, en particulier du principe de non-contradiction. Cet exemple est, on le sait, celui qu'on retient généralement pour défendre la thèse selon laquelle la méthode philosophique et la dialectique sont une seule et même chose. Nous allons voir que le problème est en vérité plus complexe, que cette thèse n'est vraie que partiellement, c'est-à-dire juste aussi longtemps que l'application de la dialectique réfute les partisans des opinions contradictoires[101]. Pour ce faire, nous n'envisagerons pas le problème du principe de non-contradiction en lui-même, comme on le fait généralement, mais nous le traiterons dans son contexte propre, en partant de l'aporie qui l'introduit pour la première fois, au livre B.

Cette aporie fait suite à la toute première aporie que pose Aristote, une fois sa théorie de l'aporétique mise en chemin. "La première aporie, dit-il, concerne les difficultés qui ont déjà trouvé leur développement (διηπόρήσαμεν) dans l'introduction, à savoir si l'étude des causes appartient à une seule ou à plusieurs sciences; elle concerne aussi le problème de savoir si les premiers principes de l'*ousia* sont le seul objet de la science qui est recherchée, ou bien si cette science ne s'occupe pas aussi des principes qui sont à la base de la démonstration, tels que: 'est-il possible, ou non, d'affirmer et en même temps de nier une seule et même chose?' et des autres principes de ce genre"[102]. En d'autres termes, la question qui se pose est celle de savoir si en plus de la recherche des principes de l'*ousia* et des causes, la métaphysique doit s'occuper aussi des axiomes qui sont à la base de la démonstration, c'est-à-dire de la science ou des sciences achevées. En fait, ces considérations préliminaires ne font que poser l'aporie; son développement ne commence qu'à partir du second chapitre du livre B, une fois introduit l'ensemble des

101. Parmi les nombreuses études à ce propos, on retiendra ici celle de J. P. Anton, *On Aristotle's Principle of Contradiction. Its Ontological Foundations and Platonic Antecedents*, "Φιλοσοφία" 2 (1972) pp. 266-280; 274ss., qui résume assez bien, et en même temps thématise le point de vue traditionnel sur la question — fondé sur la démarche réfutative.

102. *Meta.* B 1, 995b4-10.

apories[103]. Aristote oppose deux thèses contradictoires: l'une, qui affirme qu'il n'appartient pas plus à la science de l'*ousia* qu'aux autres sciences d'étudier les axiomes, l'autre, au contraire, qui soutient qu'une seule et même science, celle du philosophe, devrait s'occuper de toutes ces choses[104]. Le problème ainsi posé, les données pour une analyse dialectique sont établies. La solution de l'aporie survient seulement au livre Γ, 3. Mais, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, Aristote ne s'applique pas à *réfuter* l'une de ces deux thèses: il s'engage d'emblée dans une argumentation bien *positive* au profit de la seconde thèse. "Il nous faut dire maintenant, dit-il, s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier, en même temps que l'*ousia*, les vérités qui en mathématiques sont appelées axiomes. Il est manifeste, précise-t-il, que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe. En effet, les axiomes embrassent l'universalité des êtres, et non pas tel genre particulier, à l'exclusion des autres. Et si tous les hommes se servent des axiomes, c'est parce que les axiomes appartiennent à l'être en tant qu'être, et que chaque genre est être; il ne s'en servent toutefois que dans la mesure qui convient, c'est-à-dire dans la mesure où s'étend le genre sur lequel portent leurs démonstrations. Par conséquent, puisqu'il est évident que les axiomes s'appliquent à tous les êtres en tant qu'êtres (car l'être est ce qui est commun à toutes choses), c'est de la connaissance de l'être en tant qu'être que relève également l'étude de ces vérités"[105]. Et un peu plus loin: "qu'il appartienne ainsi au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute *ousia*, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident. Mais l'homme qui a la connaissance la plus parfaite en quelque genre que ce soit, doit être aussi celui qui est le plus à même d'énoncer les principes les plus fermes de l'objet en question. Par conséquent, celui qui connaît les êtres en tant qu'êtres doit être capable d'établir les principes les plus fermes de tous les êtres. Or, celui-là, c'est le philosophe; et le principe le plus ferme de tous se définit comme étant celui au sujet duquel il est impossible de se tromper: il est nécessaire, en effet, qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes (car l'erreur porte toujours sur ce qu'on ne connaît pas) et inconditionné"[106]. Ce principe, dont la possession est nécessaire pour la connaissance de tout être quel qu'il soit[107], n'est autre que le

103. *Ibid.* 2, 996a18ss., mais en particulier à partir de 996b26ss.
104. *Ibid.* 2, 996b26-997a15.
105. *Ibid.* Γ 3, 1005a19-29 (tr. Tricot).
106. *Ibid.* 1005b5-14 (tr. Tricot).
107. Aristote l'énonce en ces termes: "il est impossible que le même attribut appar-

principe de non-contradiction[108]. Peu importe ici de savoir comment Aristote établit ce principe dialectiquement, ou plutôt philosophiquement. L'important est de constater qu'en réponse à l'aporie du livre B concernant la science qui doit traiter de la question des axiomes, Aristote attribue au philosophe ce privilège, sans réfuter des hypothèses contraires que lui-même soulève pourtant. Son argumentation est, en l'occurrence, à peine dialectique; elle est néanmoins conduite avec *rigueur*, et aboutit même à l'euporie. Il semble donc bien exister chez lui une argumentation constructive qui déborde la dialectique, mieux, qui peut même la remplacer. Cette argumentation, qui fait connaître, n'est autre que l'argumentation philosophique proprement dite.

Mais il y a plus. Car non seulement le problème de savoir à qui appartient d'étudier les axiomes est ainsi introduit abruptement et sans référence préalable à une analyse dialectique, mais le principe de non-contradiction lui-même est d'emblée affirmé comme étant le principe le plus sûr de tous sans aucune analyse préliminaire. Dans ce dernier cas, il est vrai, Aristote entreprend une réfutation en règle des thèses adverses à partir du chap. 4. Mais le fait qu'il anticipe cette analyse prouve suffisamment qu'ici le procédé habituel de la réfutation est en quelque sorte transgressé. On pourrait d'ailleurs ajouter que le Stagirite ne parle pas exactement de procédé dialectique (διαλεκτική), en cet endroit, comme c'est le cas le plus souvent dans sa pensée, mais d'une façon inhabituelle de "démontrer de manière réfutative" (ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς)[109]. Cette expression un peu insolite fait état d'un procédé qui est *plus* qu'une simple dialectique, puisqu'il y est question de "démonstration" — alors même qu'à ce niveau, toute démonstration au sens strict du terme est exclue[110]. Quel que soit le sens de cette expression, il est manifeste qu'elle recèle une élément *positif* que n'a pas le procédé dialectique en tant que tel; ce qui se matérialise, du reste, dans les faits, puisque la démarche d'Aristote en cet endroit aboutit à quelque chose de positif, à savoir la preuve de l'existence du principe de non-contradiction comme principe d'ordre ontologique.

En effet, l'analyse d'Aristote, notamment dans le chap. 4, est fort subtile: il part d'une analyse de la signification et de la communication, où il relève la nécessité de la signification dans la communication[111]; puis il

---

tienne et n'appartienne pas, en même temps, au même sujet et sous le même rapport" (1005b 19-20).

108. Cfr *ibid.* 1005b20ss.

109. *Ibid.* 4, 1006a11-12; a16-17.

110. *Ibid.* 1006a17-18.

111. *Ibid.* 1006a18-24.

fait apparaître l'unité de ce qui est signifié et le rattachement de cette unité à l'essence de ce qui est signifié[112]; enfin, en partant d'une réflexion sur cette unité de signification sans laquelle il ne peut y avoir de discours signifiant, il remonte à la pensée, laquelle doit aussi avoir un objet *un*, car, dit-il, "on ne peut pas penser si on ne pense pas une chose unique"[113]. Ces deux derniers moments de son argumentation, le premier en fondant l'unité de la chose signifiée, le second l'unité de la pensée, situent en fait le problème sur le plan de l'être et de la connaissance — ce qui au demeurant, d'une part, est confirmé par la suite de l'analyse, et d'autre part, confirme l'exposé qui précède. Ce caractère ontologique du principe de non-contradiction indique en vérité qu'Aristote situe le problème au niveau non seulement de l'être mais surtout au niveau de la *connaissance* de l'être. Qu'il suffise de remarquer, à ce propos, qu'au moment où il affirme que ce principe est un "inconditionné", le Stagirite souligne qu'il est tel précisément parce qu'il est nécessaire à la *connaissance* de *n'importe quel étant*[114]. Il ressort de là que le principe de non-contradiction n'est lié au langage naturel que parce qu'il est d'abord un principe de la connaissance de l'étant[115]. Au point de vue méthodologique, pareille situation conduit à la constatation qu'on ne peut fonder, en l'occurrence, le caractère ontologique du principe sur la seule argumentation réfutative; pareille fondation requiert nécessairement une argumentation positive qui atteste la spécificité de la démarche philosophique. Cette situation devrait entraîner comme conséquence principale que la métaphysique (philosophie première) ne peut être réduite à une simple dialectique; elle paraît bien être, au contraire, une science déterminée, fondée grâce à la démarche philosophique.

En guise de conclusion, toute provisoire, de cette étude, nous pouvons dire qu'Aristote semble bien faire la part de ce qui appartient à la dialectique proprement dite et de ce qui la déborde et la complète. De la sorte, la philosophie comme démarche du savoir assure sa propre originalité, non seulement en suppléant le manque de la dialectique, mais en accomplissant pleinement le cheminement aporétique. Sans la démarche philosophique qu'elle présuppose, l'aporétique ne peut réaliser sa fin ou, pour ainsi dire, son entéléchie. En fait, la démarche philosophique est telle qu'en faisant usage de l'aspect critique de la dialectique, elle parvient à achever le passage de ce qui est plus intelligible pour nous vers ce qui est plus intelligible en soi.

---

112. *Ibid.* 1006a28-34.
113. *Ibid.* 1006a34-b10; b10.
114. *Ibid.* 3, 1005b5ss.; b14-16.
115. Cfr *ibid.* 1005b21ss.

ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Οἱ διαδοχικὲς μεταπολεμικὲς μελέτες ποὺ ἔχουν ἀφιερωθῆ στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους ἔδειξαν πὼς ἡ λειτουργία αὐτὴ τῆς νόησης δὲν εἶναι κατώτερη ἀπὸ τὴν ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη, ὅπως νόμιζαν παλαιότερα οἱ σχολιαστές του. Ἡ διαλεκτικὴ παρουσιάζει πράγματι συνάφεια παρόμοια μὲ ἐκείνη τῆς ἀποδεικτικῆς ἐπιστήμης, καὶ ἔχει ἀντικείμενο πιὸ πλατὺ καὶ ποικίλο. Δίχως ν' ἀσχολῆται μὲ ὅλα τὰ πράγματα, ἡ διαλεκτικὴ ἀσχολεῖται, ὡστόσο, μὲ ὅλα τὰ προβλήματα, δηλαδὴ μὲ ὅ,τιδήποτε δημιουργεῖ ἀπορίες. Οὐσιαστικά, ἡ διαλεκτικὴ χρησιμοποιεῖται ἄτεχνα ἀπὸ κάθε ἄνθρωπο καὶ ἔντεχνα ἀπὸ τοὺς μεμυημένους στὰ μυστικά της. Ὁ καθολικὸς αὐτὸς χαρακτήρας της ὀφείλεται, κυρίως, στὴν ἐλεγκτικὴ ἰδιότητά της, χάρη στὴν ὁποία παρουσιάζεται ὡς μέθοδος πειραστικὴ καὶ κριτική, ποὺ ἀναπτύσσεται βασικὰ μὲ ἐρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν ἡ χρήση τῆς διαλεκτικῆς δὲν περιορίζεται στὶς ἀνθρώπινες συναλλαγές, ἀλλὰ ἀφορᾶ ἐπίσης καὶ τὴν ἔρευνα τῶν ἀρχῶν τῆς ἐπιστήμης, ἀκόμη καὶ τῆς μεταφυσικῆς. Ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ἡ διαλεκτικὴ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιηθῆ *πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*, δηλαδὴ στὶς ἐπιστῆμες ποὺ ἀπαιτοῦν φιλοσοφικὴ μέθοδο. Στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ἡ λέξη «φιλοσοφία» δὲν σημαίνει «μεταφυσικὴ» ἢ γενικώτερα «θεωρητικὴ ἐπιστήμη», ὅπως συμβαίνει τοῦτο στὶς ἐκφράσεις «φιλοσοφία πρώτη» ἢ «φιλοσοφία δευτέρα», ἀλλὰ συγκεκριμένη μέθοδο. Ἡ μεθοδολογικὴ αὐτὴ σημασία τῆς φιλοσοφίας εἶναι πρωταρχική: συνυφαίνει τὴ σχέση μεταξὺ μεθόδου καὶ γνώσης, καὶ θεμελιώνει ἔτσι τὴ διαφορὰ μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ φιλοσοφίας. Ἡ διαλεκτική, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι μέθοδος πειραστικὴ γιὰ ὅσα ἡ φιλοσοφία παράγει γνώση. Μὲ ἄλλα λόγια, χάρη στὸν ἐλεγκτικὸ χαρακτῆρα της, ἡ διαλεκτικὴ εἶναι μέθοδος κριτικὴ καὶ μᾶλλον ἀρνητική, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία εἶναι οὐσιαστικὰ θετικὴ ἐπιχειρηματολογία. Πιὸ συγκεκριμένα, τὸ προκαταρκτικὸ καὶ διαπορητικὸ στάδιο τῆς ἀπορητικῆς μεθόδου ἀνήκει στὴ διαλεκτική, ἐνῶ τὸ τελειωτικὸ καὶ εὐπορητικό της στάδιο ἀνήκει μᾶλλον στὴ φιλοσοφία. Ἡ ἐφαρμογὴ τῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου, ποὺ συναντοῦμε στὰ περισσότερα συγγράμματα τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπως λόγου χάρη στὴ *Φυσικὴ* ἢ στὴ *Μεταφυσική*, δείχνει πράγματι πὼς τὸ στάδιο τῆς εὐπορίας δὲν περιορίζεται στὴν κριτική, ἀλλὰ σὲ θετικὴ ἐπιχειρηματολογία ποὺ δημιουργεῖ γνώση.

Βρυξέλλες Lambros Couloubaritsis

ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΣ ΓΕΡΟΥ, Ἀθῆναι

Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ ΣΤΗΝ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΕΞΕΛΙΞΗ

Τὸ παράδειγμα τῆς φυσικῆς ἀνάπτυξης εἶναι ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση τῆς μεταβολῆς, τὴ διδασκαλία γιὰ τὴ *δύναμη:* ἡ ρίζα τοῦ δέντρου εἶναι δυνάμει τὸ ὥριμο δέντρο· εἶναι δυνάμει αὐτὸ ποὺ εἶναι ἐνεργείᾳ τὸ ὥριμο δέντρο. Ὑπάρχει μιὰ συνέχεια φυσικῆς μεταβολῆς — οἱ σκοποὶ πρὸς τοὺς ὁποίους οἱ φυσικὲς ἀλλαγὲς κατευθύνονται εἶναι τὰ τέρματα συνεχῶν διαδικασιῶν. Στὴ στοιχειώδη μεταβολὴ καὶ εἰδικὰ στὴν ἀνάπτυξη τοῦ φυτοῦ, τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα εἶναι μιὰ ἁπλῆ συνεχὴς ἐξέλιξη· ὅμως, στὸ σημεῖο ὅπου ἡ πραγματοποίηση μπορεῖ νὰ ὀνομασθῆ ἀκριβῶς δραστηριότητα, ὅπως στὴν περίπτωση τῶν ἔμβιων σωμάτων καὶ κυρίως τοῦ ἀνθρώπου, ἔχομε φθάσει κατ' ἀνάγκη σ' ἕνα νέο καὶ ἀποφασιστικὸ στάδιο. Δὲν πρόκειται πιὰ γιὰ ἁπλῆ μεταβολή, ἀλλὰ γιὰ ἀνάπτυξη, ἂν ἐπιτρέπεται νὰ κάνωμε χρήση μιᾶς «βιταλιστικῆς» ἔννοιας.

Στὴν παροῦσα μελέτη τῆς ἔννοιας τῆς δυναμικότητας θὰ περιορισθῶ στὸ θέμα τῆς δυναμικότητας στὰ ἔμβια ὄντα μὲ ἐπίκεντρο τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἔννοια τῆς δυναμικότητας, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης, εἶναι ἀόριστη. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναπτύσσει στὰ *Μετὰ τὰ Φυσικὰ* μιὰν ἄλλη σημασία τοῦ ὅρου *δύναμις*[1], καὶ ξεχωρίζει τὶς δύο στὰ *Μεταφ.* 1045 b 8-1046 a 5: ἡ δυναμικότητα δὲν μπορεῖ νὰ ὁρισθῆ, παρὰ μόνο νὰ εἰκονισθῆ (1048 a 30 - 1048 b 1), λ.χ. ὁ ξύπνιος εἶναι δυνάμει κοιμισμένος.

Δὲν θὰ συζητήσω ἐδῶ τὴ σημασία τοῦ ὅρου «δύναμις» (ὡς ποιὸν ἢ πάθος)· θὰ σταθῶ στὴ σημασία τῆς δυναμικότητας α) ὡς ἱκανότητας, β) ὡς περάσματος ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα εἴτε μέσω τῆς τέχνης εἴτε χάρη σὲ μιὰν ἐγγενῆ ἀρχή, γ) ὡς «ἕξεως» (συνήθειας ἢ διάθεσης).

Θ' ἀρχίσω μὲ τὴν πρώτη σημασία τῆς ἔννοιας «δύναμις», δηλαδὴ τὴν ἱκανότητα τὴν ὁποία θεωρῶ κατάλληλη γιὰ τὸ εἶδος τῆς δύναμης ποὺ παρουσιάζουν τὰ αἰσθητήρια ὄργανα κατὰ τὴ λειτουργία τους. Ἂς ξεκινήσωμε μὲ τὴν αἴσθηση τοῦ φωτός: «τὸ ὁρατὸν» εἶναι αὐτὸ ποὺ βλέπομε στὸ

1. F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms,* New York - London 1967.

φῶς[2]. Τὸ κάθε χρῶμα, ὅμως, προκαλεῖ μιὰ κίνηση στὸ διάφανο μέσον μεταξὺ τοῦ κάθε χρωματισμένου πράγματος καὶ τοῦ ματιοῦ ποὺ τὸ βλέπει, ὅταν τὸ μέσον τοῦτο ὑπάρχη πραγματικὰ καὶ ὄχι μόνο δυνάμει[3]. Ἡ πραγματοποίηση αὐτοῦ τοῦ διάφανου ὡς διάφανου εἶναι τὸ φῶς, ὅπως ἡ ἁπλῆ δυνατότητά του εἶναι τὸ σκοτάδι. Τὸ χρῶμα δὲν εἶναι καθαρὰ ὑποκειμενικό. Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸ μάτι, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο. Τὸ «αἰσθητικόν», ἢ δυναμικότητα τοῦ αἰσθάνεσθαι, πραγματοποιεῖται στὴν «αἴσθησιν»: τὸ «αἰσθητόν», ἢ δυναμικότητα τοῦ νὰ γίνεσαι αἰσθητός, πραγματοποιεῖται στὴν «ποίησιν αἰσθήσεως». Ἡ αἰσθητηριακὴ ἀντίληψη τοῦ χρώματος εἶναι ἡ πραγματοποίηση τοῦ «δυνάμει ὁρατοῦ». Τὸ φῶς εἶναι ἐκεῖνο ποὺ μετατρέπει τὸ δυνάμει χρῶμα σὲ ἐνεργείᾳ, καὶ τὴ δυναμικότητα τοῦ βλέπειν σὲ μάτι, ποὺ βλέπει πραγματικά.

Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ἦχος ἔχει δύο ὄψεις: τὸν «ψόφον» καὶ τὴν «φωνήν». *Ψόφος* σημαίνει ὑπόκωφος κρότος. Ἡ λέξη *φωνὴ* χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώση τὴ λαλιὰ καὶ τὸν ἔναρθρο ἦχο. Ὁ Ἀριστοτέλης διακρίνει τὸν ἦχο μὲ τὴν ἐνεργητικὴ σημασία του καὶ τὸν ἦχο μὲ τὴ δυναμικὴ σημασία του. Ὅπως εἶναι δυνατὸ ἕνα ἄτομο νὰ ἔχη τὴν ἱκανότητα νὰ ἀκούη ἀλλὰ νὰ μὴν ἀκούη πραγματικὰ σὲ μιὰ δοσμένη στιγμή, ἔτσι κι ἕνα πράγμα μπορεῖ νὰ ἔχη τὴν ἰδιότητα νὰ ἠχῆ δίχως νὰ τὸ κάνη αὐτὸ στὴν πραγματικότητα. Διαφορὲς στὴν ποιότητα, ὅπως ἡ *ὀξύτης*, ὁ ὑψηλὸς τόνος καὶ ἡ *ἀμβλύτης*, ὁ χαμηλὸς τόνος ὑπάρχουν δυνάμει στὸν ἴδιο τὸν ἦχο, ἀλλὰ πραγματοποιοῦνται μόνο στὴν ἐνεργείᾳ «ψόφησιν», μὲ τὸ συσχετικό της «ἄκουσιν».

Ὅπως ἀκριβῶς δίχως φῶς, τὰ χρώματα δὲν εἶναι ὁρατά, ἂν καὶ ὑπάρχουν δυνάμει στὰ χρωματισμένα ἀντικείμενα, ἔτσι καὶ δίχως «ψόφησιν» —πραγματοποίηση τοῦ ἤχου— ἡ ποιότητα τῆς ὀξύτητας (διαπεραστικότητας) ἢ τῆς βαρύτητας/ἀμβλύτητας δὲν ἀκούγεται[4]. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ τὴ σχέση ἀνάμεσα σ' ἕνα αἰσθητήριο ὄργανο καὶ τὸ ἀντικείμενό του ὡς μία καὶ μόνη, ἐφόσον καὶ τὰ δυὸ εἶναι ταυτόχρονα πάσχοντα καὶ ἐνεργά.

---

2. *Φυσικὰ* 201b 4. Μποροῦμε λοιπὸν νὰ διακρίνωμε ἀνάμεσα στὰ δύο — ἀκριβῶς ὅπως, γιὰ νὰ δώσω ἕνα ἄλλο παράδειγμα, τὸ «χρῶμα» καὶ τὸ «ὁρατὸν» εἶναι διαφορετικὰ — καὶ εἶναι φανερὸ πὼς ἡ ἐκπλήρωση αὐτοῦ ποὺ εἶναι δυνατοῦ ὡς δυνατοῦ ἀποτελεῖ τὴν κίνηση. Ἑπομένως αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ κίνηση. *Μεταφ.* 1065b32: *Ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταυτὸν καὶ ὁρατόν.*

3. G. I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition,* Oxford, Clarendon Press 1906, σελ. 51, 63.

4. Στὸ ἴδιο ἔργο. Αὐτὴ εἶναι ἡ πορεία ποὺ διανύει ἡ «ἀλλοίωσις», δηλαδὴ μιὰ πορεία ἀπὸ τὴ δυνάμει αἴσθηση στὴν ἐνεργείᾳ αἴσθηση. Ἡ ἐνέργεια ἢ ἐντελέχεια, μὲ τὴν ὁποία ἕνα αἰσθητήριο ὄργανο εἶναι προικισμένο, εἶναι ἐκείνη ποὺ τὴν παίρνει ἀπὸ — ἢ τὴν ἔχει χάρη σὲ— ὁλόκληρη τὴν ψυχή, τῆς ὁποίας εἶναι ἕνα ξεχωριστό, κατὰ μέρος, ὄργανο.

Ἡ μεταβολὴ αὐτὴ θὰ γίνη κατανοητὴ μόνο ἂν θυμηθοῦμε ὅτι ἡ αἰσθητηριακὴ ἱκανότητα δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἱκανότητα μέχρι τὴ στιγμὴ ποὺ ἀντιπαρατίθεται στὸ ἀντικείμενό της. Εἶναι τὸ «ἕνα κάτι» ποὺ ὑπάρχει μόνο δυνάμει, μέχρι νὰ διεγερθῆ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενό του. Μὲ τὸν ἐρεθισμὸ αὐτὸ ἀποκτᾶ ἐνέργεια.

Περνάω τώρα στὴν ἐξέταση τοῦ δεύτερου σημείου: τὴ δυναμικότητα ὡς πέρασμα ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα εἴτε διὰ μέσου μιᾶς ἐγγενοῦς ἀρχῆς εἴτε ἀπὸ τὴν ἴδια αὐτὴν ἀρχή.

Ὅλες οἱ δυνάμεις εἶναι (α) εἴτε ἐγγενεῖς, ὅπως οἱ αἰσθήσεις εἴτε (β) προέρχονται ἀπὸ τὴν ἄσκηση, ὅπως ἡ ἱκανότητα νὰ παίζης φλάουτο ἢ νὰ μαθαίνης, ν' ἀποκτᾶς γνώσεις, ὅπως ἡ ἱκανότητα τοῦ τεχνίτη. Θὰ σταθῶ στὶς ἱκανότητες ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἄσκηση ἢ τὴ διδασκαλία. Στὴ διάρκεια τῆς ζωῆς μας διδασκόμαστε, καὶ γιὰ νὰ διδασκόμαστε, ἀσκούμαστε. Τὴν τέχνη ποὺ μαθαίνομε τὴ θυμόμαστε καὶ ἀφοῦ περάσουν πολλὰ χρόνια. Δὲν ἐφαρμόζομε πάντα αὐτὰ ποὺ μαθαίνομε. Αὐτὸ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὶς περιστάσεις. Ἕνα εἶναι βέβαιο, ὅτι ἡ μάθηση, ποὺ εἶναι μιὰ ἀλλαγή, δὲν εἶναι μιὰ ἀλλαγὴ ποὺ ἁπλώνεται παντοῦ — οὔτε ἐξαφανίζεται. Καμιὰ φορὰ χρειαζόμαστε μόνο μιὰ μικρὴ ἄσκηση, καὶ ἡ ἱκανότητά μας γιὰ ἐκτέλεση ξανάρχεται μὲ ὅλη της τὴ δύναμη καὶ δεξιοσύνη.

Αὐτὸ μᾶς ὁδηγεῖ στὸ σόφισμα τῶν Μεγαρικῶν: «ἕνα ὂν δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργῆ παρὰ μόνο τὴ στιγμὴ ποὺ κάνει κάτι στὴν πραγματικότητα: ἕνα ὂν μπορεῖ νὰ ἐνεργῆ μόνο τὴ στιγμὴ ποὺ ἐνεργεῖ, ὅταν δὲν ἐνεργεῖ, δὲν μπορεῖ νὰ ἐνεργῆ». Ὅταν ἕνα πράγμα δὲν λειτουργεῖ, δὲν μποροῦμε νὰ ποῦμε πὼς εἶναι ἱκανὸ νὰ λειτουργῆ. Ἕνας ἄνθρωπος ποὺ δὲν κτίζει, λένε, δὲν εἶναι ἱκανὸς νὰ κτίζη· ὁ μόνος ποὺ μπορεῖ νὰ κτίζη εἶναι ἐκεῖνος ποὺ κτίζει καὶ τὴν ἴδια στιγμὴ ποὺ κτίζει. Κατὰ τὴν ἄποψη αὐτή, ἕνας ἄνθρωπος δὲν θὰ γίνη κτίστης παρὰ μόνο ἂν κτίζη (γιατὶ τὸ νὰ εἶσαι κτίστης σημαίνει νὰ εἶσαι ἱκανὸς νὰ κτίζης) καὶ γι' αὐτὸ φρονοῦν ὅτι κανένας δὲν εἶναι κτίστης ὅταν δὲν κτίζη πραγματικά, καὶ τὸ ἴδιο ἰσχύει γιὰ τὶς ἄλλες τέχνες.

Ἡ μεγαρικὴ σχολὴ ἀρνιέται ὄχι μόνο τὴ δυναμικότητα ἀλλὰ καὶ τὴν ἐμπειρία. Ὀφείλομε πάντοτε ν' ἀρχίζωμε ἀπὸ τὴν ἀρχή· οἱ ἀνθρώπινες ἱκανότητες ποὺ ἔχομε ἤδη ἀναπτύξει, ἢ οἱ ἀναπτυσσόμενες δυνατότητές μας, δὲν εἶναι τίποτε. Ποῦ βρίσκεται ὁ φορέας τῆς μάθησης; Σύμφωνα μὲ τὴ μεγαρικὴ σχολὴ δὲν βρίσκεται πουθενά· δὲν ὑπάρχει. Πῶς ὅμως μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε πὼς ὅταν ὁ τεχνίτης πάψη νὰ ἀσκῆ τὴν τέχνη του, παύει αὐτόματα καὶ νὰ τὴν κατέχη; Κι ἂν τὸ κάνη αὐτό, τότε πῶς συμβαίνει καὶ μόλις ξαναρχίσει ξαφνικὰ νὰ κτίζη, χρειάζεται τὴν τέχνη[5]; Τὸ ἀντικείμενο τῆς τέχνης δὲν μπορεῖ νὰ καταστραφῆ. Ἕνας ἄνθρωπος ποὺ ἔχει μάθει τὴν

5. P. Wheelwright, *Aristotle,* Odyssey Press, 1951.

τέχνη, ὅταν τοῦ ἀρέση κι ὅταν ἔχη τὰ ὑλικά, ἀρχίζει νὰ κτίζη. Ἕνας ἄνθρωπος ποὺ δὲν ἔχει μάθει τὴν τέχνη δὲν μπορεῖ νὰ τὸ κάνη αὐτό. Ὀφείλομε ν' ἀναγνωρίσωμε λοιπὸν[6] στὸν ἕνα τὶς ἱκανότητες ποὺ λείπουν στὸν ἄλλο. Δὲν μποροῦμε νὰ ἐξηγήσωμε τὴ μεταβολὴ δίχως τὶς δυναμικότητες.

Προσωπικὰ ἔχω μιὰν ἐπιφύλαξη ὡς πρὸς τὸν τρόπο ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἀνασκευάζει τὴ μεγαρικὴ σχολή. Ἡ ἐπιφύλαξή μου εἶναι ὅτι, ἂν πιστεύωμε πὼς ὑπάρχουν δυναμικότητες στοὺς ἀνθρώπους, δὲν εἶναι ὑποχρεωτικὸ νὰ τὶς περιορίσωμε σὲ μιὰ μόνο τέχνη, λ.χ. στὸ κτίσιμο. Ἂν ἔχω μιὰ δυναμικότητα νὰ χειρίζωμαι ὑλικά, μιὰ γενικὴ δεξιοσύνη, ἀσφαλῶς μπορῶ νὰ ἐκτελέσω ὁποιοδήποτε ἔργο, ποὺ χρειάζεται αὐτὴ τὴ δεξιοσύνη μὲ μιὰ μικρὴ μαθητεία· ἢ θὰ εἶμαι ἱκανὸς νὰ τὸ ἐκτελέσω ἀρκετὰ καλὰ δίχως καμιὰ προηγούμενη ἄσκηση ἐπὶ τόπου. Νομίζω ὑπάρχει σὲ ὡρισμένους ἀνθρώπους ἕνα εἶδος κλίσης ποὺ τοὺς βοηθάει νὰ κάνουν κάτι καλύτερα ἀπὸ ἄλλους μὲ τὸ ἴδιο ποσὸ μάθησης ἢ πείρας. Αὐτὴ ἡ γενικὴ «ἐπιδεξιότητα» εἶναι ἱκανότητα χειρισμοῦ ἢ τεχνική. Θὰ μποροῦσε νὰ μεταφερθῆ ἀπὸ τὸν ἕνα τεχνικὸ τομέα σὲ ἄλλον δίχως δυσκολία.

Ὁ Ἀριστοτέλης θὰ μποροῦσε ν' ἀπαντήση στοὺς Μεγαρικοὺς ὅτι ὁ ἄνθρωπός μας, ὁ κτίστης, εἶναι ἱκανὸς ὄχι μόνο νὰ κτίζη ἀλλὰ καὶ νὰ κάνη ὁποιοδήποτε εἶδος ἐργασίας ποὺ ἀπαιτεῖ τὴ συνηθισμένη δεξιοσύνη. Ὄχι μόνο ἐπειδὴ ἔμαθε τὴν τέχνη τοῦ κτίστη, ἀλλὰ κυρίως ἐπειδὴ ἔχει μιὰ γενικώτερη τεχνικὴ ἱκανότητα ποὺ τὴ μεταφέρει ἄνετα ἀπὸ μιὰν εἰδικὴ τέχνη σὲ ἄλλη. Ἀκριβῶς σὲ τούτη τὴν ἀντίληψη, δηλαδὴ τὴ σημασία τῆς δυναμικότητας ὡς περάσματος ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα εἴτε μέσω τῆς τέχνης εἴτε χάρη σὲ κάποιαν ἀνύπαρκτη ἀρχή, ἀνήκει καὶ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸ καὶ τὸν παθητικὸ νοῦ[7].

Γιὰ νὰ δοῦμε πόσο ἡ ἔννοια νοῦς ταιριάζει στὴν ἀνάλυσή μας, θὰ χρειασθῆ νὰ ἐρευνήσωμε τὴν περιοχὴ τῆς ψυχῆς. Ὁ Ἀριστοτέλης φθάνει στὴν πιὸ ὁλόπλευρη ἄποψή του γιὰ τὴν ψυχὴ μὲ τὸν ἀκόλουθο τρόπο. Ὑπάρχει μιὰ κατηγορία πραγμάτων ποὺ ὀνομάζονται οὐσίες, ἢ οὐσία (substantia) μὲ διάφορες σημασίες[8]: (α) μὲ τὴ σημασία τῆς ὕλης, ἢ ποὺ

---

6. Sir David Ross, *Aristotle,* London, Methuen, σ. 151-152.

7. Ἑτοιμάζομε μιὰ ἐργασία χωριστὴ γι' αὐτὴ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸ καὶ τὸν παθητικὸ νοῦ.

8. Ὁ ὅρος *οὐσία* χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη συχνότερα μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «κάτι ποὺ στὸ βάθος μένει τὸ ἴδιο», σὲ ὅλες τὶς μεταβολὲς τῶν κατηγορημάτων καὶ τῶν τρόπων του, μὲ τὴν ἔννοια τοῦ *ὑποκειμένου* (substantia, substratum)· σπανιότερα *Φυσικά,* 1, 189a)· χρησιμοποιεῖται μὲ τὴν ἔννοια ποὺ ἔχει σὲ τοῦτο τὸ σημεῖο, δηλαδὴ ὡς «τὸ τί ἦν εἶναι», αὐτὸ ποὺ κάνει τὸ πρᾶγμα νὰ εἶναι αὐτὸ ποὺ εἶναι, μιὰ μορφή, ἕνα εἶδος (καὶ ποὺ οἱ Λατῖνοι τὸ ἀπέδωσαν μὲ τὴ λέξη essentia).

δὲν εἶναι «ἕνα κάτι», μιὰ ἀτομικὴ πραγματικότητα· (β) μὲ τὴ σημασία τοῦ εἴδους, τῆς μορφῆς, ἢ οὐσίας (essentia), ποὺ χάρη σ' αὐτὴν ἀκριβῶς ἕνα πρᾶγμα εἶναι «τόδε τι»· καὶ (γ) μὲ τὴ σημασία αὐτοῦ ποὺ ἀποτελεῖ σύνθεση καὶ τῶν δύο, τοῦ (α) καὶ τοῦ (β). Ἡ ὕλη λοιπὸν εἶναι «δύναμις»· ἡ μορφὴ εἶναι «ἐνέργεια» (πραγματικότητα). Ἀπὸ τὴν τελευταία ὑπάρχουν δυὸ βαθμοί, ποὺ βρίσκονται σὲ ἀμοιβαία σχέση, ὅπως λ.χ. ἡ γνώση πρὸς τὴν ἄσκηση τῆς γνώσης[9]. Τὸ σῶμα ὡς σῶμα εἶναι τὸ ὑποκείμενο, ἐνῶ ἡ ψυχή, χάρη στὴν ὁποία τὸ σῶμα χαρακτηρίζεται ὡς ζωντανό, εἶναι τέτοια μόνο μὲ τὴν ἔννοια τῆς μορφῆς, *οὐσία ἡ κατὰ λόγον*, ἢ *εἶδος*. Μιὰ οὐσία ὅπως αὐτὴ εἶναι ἡ ἐντελέχεια ἢ ἐνέργεια, σὲ διάκριση ἀπὸ τὴ δύναμη.

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸν ποιητικὸ καὶ τὸν παθητικὸ νοῦ περιλαμβάνεται μέσα στὴν ψυχή[10]. Ὁ ποιητικὸς νοῦς δὲν εἶναι ἕνας νοῦς ποὺ δημιουργεῖ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Ἐργάζεται πάνω σ' ἕνα ὑλικὸ ποὺ τοῦ δίνεται καὶ ποὺ αὐτὸς τὸ προάγει ἀπὸ τὴ δυνατότητα στὴν πραγματικότητα[11]. Σύμφωνα μὲ τὴ σειρὰ αὐτὴ ἰδεῶν, ἐκεῖνο ποὺ πάνω του ἐπενεργεῖ ὁ ποιητικὸς νοῦς εἶναι ὁ παθητικὸς[12] νοῦς, ἕνα εἶδος εὔπλαστης ὕλης πάνω στὴν ὁποία ὁ ποιητικὸς νοῦς ἀποτυπώνει τὴ μορφὴ τῶν ἐπιστητῶν ἀντικειμένων. Ὁ ποιητικὸς νοῦς γνωρίζει πραγματικά, ἐνῶ ὁ παθητικὸς νοῦς γνωρίζει μόνο δυναμικά[13].

Ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει στὰ *Μεταφυσικὰ* (1049 b 24) ὅτι τὸ «ἐνεργείᾳ» εἶναι πρωτύτερο ἀπὸ τὸ «δυνάμει». Ἂν αὐτὸ εἶναι γενικὸς κανόνας, τότε τολμῶ νὰ πῶ ὅτι ὁ παθητικὸς νοῦς εἶναι ἕνα συστατικὸ στοιχεῖο τῆς πραγματικῆς γνώσης (τῆς «ἐνεργείᾳ» γνώσης) ποὺ μένει στὸ μυαλὸ σὲ λανθάνουσα κατάσταση περιμένοντας τὸν ποιητικὸ νοῦ νὰ ἔλθη γιὰ τὴν πραγματοποίησή της. Εἶναι ἡ στιγμὴ τῆς στόχασης, ἡ στιγμὴ ὅπου κάτι, ποὺ θεωροῦμε ὡς ἐντελῶς ἄγνωστο καὶ δυσκολονόητο γιὰ μᾶς, ξαφνικὰ γίνεται οἰκεῖο. Πρόκειται γιὰ ἕνα μέρος τῆς ἀσύνειδης διεργασίας ποὺ συντελεῖται στὸ μυαλό μας ὅλο τὸν καιρό, ἀκόμα καὶ στὸν ὕπνο μας.

Περνάω τώρα στὴν ἐξέταση τοῦ τρίτου σημείου: στὴ δύναμη ὡς «ἕξιν»,

---

9. Ἡ ἐντελέχεια ἔχει διαβαθμίσεις: ἡ μιὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν *ἐπιστήμη* (στὴ γνώση) καὶ ἡ ἄλλη στὸ *θεωρεῖν* (ἄσκηση τῆς γνώσης).

10. Ross, *Aristotle*, ὅ.π.

11. *Ποιητικὸς νοῦς* — ὁ *κινῶν*, ποὺ θέτει σὲ κίνηση τὸν παθητικὸ νοῦ. (Τὸ ἀναφέρει ὁ Ross καὶ ἀνήκει στὸν Θεόφραστο.)

12. Ross, *Aristotle*, ὅ.π.

13. Δέχομαι ἐδῶ τὸ βασικὸ περιεχόμενο τῆς Ψυχολογίας τοῦ Ἀριστοτέλους: ὅτι ἔχομε ἑνότητα ψυχῆς - σώματος, καὶ θεωρῶ, στὸν συλλογισμό μου, τὸν ποιητικὸ νοῦ ὡς ἐνεργὸ-πραγματικὸ σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν παθητικὸ-δυνητικό.

συνήθεια ἢ διάθεση, ἱκανότητα[14]. Ὁ ὅρος «ἕξις» (ἀπὸ τὸ ἔχομαι), ἔχει κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη τρεῖς διαφορετικὲς σημασίες: (α) ἕνα εἶδος δραστηριότητας ἐκείνου ποὺ ἔχει μιὰ κίνηση· (β) μιὰ διάθεση καλὴ ἢ κακή· (γ) ἕνα μέρος μιᾶς τέτοιας διάθεσης.

Θὰ ἀσχοληθῶ μὲ τὴ δεύτερη καὶ τὴν τρίτη σημασία τοῦ ὅρου «ἕξις», γιατὶ νομίζω πὼς οἱ δυὸ αὐτὲς σημασίες ἔχουν μιὰ χρονικὴ διάταξη μὲ κάποια μορφὴ διάρκειας. Σύμφωνα μὲ τὸν ὁρισμὸ ἡ συνήθεια εἶναι ἕξις ποὺ χαρακτηρίζεται ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ἤθους· σὲ ἀντίθεση μὲ μιὰ πιὸ μεταβατικὴ κατάσταση, ἡ ἕξις[15] εἶναι, σὲ ὡρισμένες συνθῆκες, μιὰ μόνιμη κατάσταση ἢ συνήθεια, τοῦ σώματος καὶ τοῦ πνεύματος[16]. Θὰ σταθῶ στὴ δεύτερη σημασία —μόνιμη κατάσταση ἢ συνήθεια— ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν παροῦσα μελέτη, καὶ ποὺ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὴ δεύτερη σημασία τῆς λέξης στὸ κείμενο τοῦ Ἀριστοτέλους, συνήθως, μιὰ διάθεση, καλὴ εἴτε κακή. Καὶ ἡ μιὰ καὶ ἡ ἄλλη εἶναι μιὰ δύναμη, μιὰ ἱκανότητα. Ἀκόμα καὶ ἡ διάπλαση τῆς συνήθειας ἢ μᾶλλον οἱ διαμορφωμένες συνήθειες εἶναι διαθέσεις γιὰ μιὰ νέα κατάσταση μάθησης, δηλαδὴ εἶναι δυναμικότητες. Ἡ ἀνάμνηση εἶναι κι αὐτὴ μιὰ ἱκανότητα ποὺ δὲν τὴ μοιραζόμαστε μὲ κανένα ἄλλο ζῶο. Ἡ μνήμη, σὲ διάκριση ἀπὸ τὴν ἁπλῆ αἴσθηση, ἀναπτύσσεται ὡς μιὰ «ἕξις». Εἶναι μιὰ ἐπίκτητη, συνηθισμένη ἐπανάληψη τοῦ ἔργου ποὺ τείνει νὰ μεγαλώσῃ σὲ ἱκανότητα. Μιὰ τυπικὴ διάθεση γίνεται δυναμικότητα γιὰ κάποιο εἶδος πραγματοποίησης. Εἶναι ἕνας ἐθισμὸς ποὺ γίνεται μὲ τὴν πάροδο τοῦ χρόνου μιὰ «ὑποδοχή», δέκτης γιὰ μιὰ νέα ἀνάπτυξη. Ἡ «ἕξις» γίνεται «δευτέρα φύσις».

Τὸ θεμελιακὸ αἴτημα τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι μιὰ ἔσχατη μεταφυσικὴ ἀρχή: ἡ προτεραιότητα τῆς ἐνέργειας ἔναντι τῆς δύναμης, τῆς πραγματικότητας ἔναντι τῆς δυνατότητας, τοῦ τέλεια ἀναπτυγμένου ἔναντι τοῦ ἐμβρυακοῦ, τοῦ ὥριμου ἔναντι τοῦ ἀνώριμου, καὶ τοῦ τέλους τοῦ δρόμου ὡς παρόντος τέρματος ἔναντι τοῦ δρόμου ποὺ ὁδηγεῖ σ' αὐτό. Μποροῦμε ὅμως νὰ ξεχωρίσωμε ἕνα εἶδος ἀναπτυξιακῆς ἱεραρχίας στὸ σύστημά του. Οἱ κατώτερες λειτουργίες ὑπάρχουν δυνάμει στὴν ἀνώτερη

---

14. Ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξις τις ἡ κίνησις· ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἕξις· ταύτην μὲν οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἕξιν· εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἕξει τὴν ἕξιν, ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὐτὸ ἢ πρός ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη, ἔτι ἕξις λέγεται ἂν ᾖ μόριον διαθέσεως τοιαύτης· διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστι.

15. Peters, *Greek Philosophical Terms.*

16. Liddel and Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968.

λειτουργία[17]. Ἡ ὕψιστη πράξη τῆς σκέψης βρίσκεται σὲ μιὰν ἀλυσίδα συνεχοῦς ἀνάπτυξης μὲ τὴν αἴσθηση ὡς τὴν κατώτερη μορφὴ διάγνωσης[18]. Αὐτὸ συνεπάγεται ὅτι ἔχομε ἐδῶ τὴν ἑνότητα τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχὴ εἶναι ὁ τρόπος ποὺ τὸ σῶμα ἐργάζεται: κι αὐτὸ εἶναι ὅλο. Πάνω μάλιστα, σὲ τούτη τὴν ἑνότητα οἰκοδομοῦμε μιὰ θεωρία τῆς ἀνάπτυξης, ἀλλὰ ἕνα εἶδος ἀνάπτυξης διαφορετικὸ ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ ἡ θεωρία τῆς ἐξέλιξης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ κάνωμε. Ὑπάρχουν σήμερα πολλὲς ἀποδείξεις, λ.χ. ἀπὸ τὸν τομέα τῆς γεωλογίας, ποὺ ἀνατρέπουν τὴ θεμελιακὴ ἀρχὴ τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι παντοῦ τὸ τέλεια ἀναπτυγμένο προπορεύεται ἀπὸ τὸ ἐμβρυακό. Ἡ ἐξελικτικὴ (evolutionary) ἄποψη θὰ ἔλεγε πὼς τὸ πιὸ σύνθετο ὑπάρχει δυνάμει στὸ ἁπλό.

Ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅμως τῆς οἰκοδόμησης μιᾶς θεωρίας τῆς ἀγωγῆς, ἡ ἀναπτυξιακὴ ἄποψη τοῦ Ἀριστοτέλους παίζει ἕνα πολὺ σημαντικὸ ρόλο. Συνηθίσαμε νὰ ἀντικρύζωμε τὶς ὑπάρχουσες θεωρίες γιὰ τὴν ἐξέλιξη ἀπὸ μιὰν αἰσιόδοξη ἢ ἀπαισιόδοξη σκοπιά. Ἡ διαδικασία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐνέργειας τὸν ὁδηγεῖ στὸ νὰ ἀρνιέται τὴν ὕπαρξη ὁποιασδήποτε κακῆς ἀρχῆς στὸν κόσμο[19]. Κι αὐτὴ ἡ ἄρνηση διευρύνει τὶς δυνατότητες τῆς ἀγωγῆς.

---

17. *Περὶ ψυχῆς* 414b1-24.

18. *Ἀναλ. Ὕστ.* 99b35: Κι ὅσον ἀφορᾶ αὐτὴ τὴν ἱκανότητα (γιὰ γνώση), ἡ πείρα μᾶς δείχνει πὼς εἶναι μιὰ ἰδιότητα ὅλων τῶν ζώων. Πράγματι, τὰ ζῶα ἔχουν ἀπὸ τὴ φύση τὴν ἱκανότητα νὰ διακρίνουν, ἱκανότητα ποὺ τὴν ὀνομάζομε (αἰσθητηριακὴ) ἀντίληψη.

Ἡ φράση αὐτὴ εἶναι πολὺ σημαντικὴ γιὰ τὴν κατανόηση τῆς ἀριστοτελικῆς γνωσιολογίας. Ἡ ἱκανότητα νὰ γνωρίζωμε τὶς ἀρχὲς εἶναι κοινὴ στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ ζῶο: εἶναι ἡ ἱκανότητα νὰ διακρίνωμε κάτι στὴν πραγματικότητα μέσω τῆς ἀντίληψης (δύναμις κριτική). Ἡ ἀντίληψη εἶναι ἡ ἴδια μὲ τὴν «αἴσθησιν». Τὴ διαπίστωση αὐτὴ ἀκολουθεῖ μιὰ ψυχοφυσιολογικὴ ἐξήγηση τοῦ σχηματισμοῦ τῶν ἐννοιῶν καί, γενικά, τῆς γνώσης.

19. *Μεταφ.* 1051a5-23: Εἶναι λοιπὸν φανερὸ ὅτι ἡ «ἐνέργεια» ἔχει τὸ προβάδισμα τόσο ἔναντι τῆς δύναμης ὅσο καὶ ἔναντι σὲ κάθε ἀρχὴ μεταβολῆς. Τὸ ὅτι ἡ ἐνέργεια εἶναι ἐπίσης καλύτερη καὶ ἔχει μεγαλύτερη ἀξία ἀπὸ τὴν καλὴ δύναμη φαίνεται ἀπὸ τὸ ἀκόλουθο ἐπιχείρημα. Κάθε τί γιὰ τὸ ὁποῖο λέμε ὅτι μπορεῖ νὰ κάνη κάτι, εἶναι ζωντανὸ ἱκανὸ γιὰ ἀντιθέσεις, λ.χ. αὐτὸ γιὰ τὸ ὁποῖο λέμε ὅτι μπορεῖ νὰ εἶναι καλὰ στὴν ὑγεία του εἶναι τὸ ἴδιο μ' αὐτὸ ποὺ μπορεῖ νὰ εἶναι ἄρρωστο· ἔχει ταυτόχρονα καὶ τὶς δυὸ δυνάμεις... Εἶναι φανερὸ λοιπὸν πὼς τὸ κακὸ δὲν ὑπάρχει χώρια ἀπὸ κακὰ ὄντα· γιατὶ τὸ κακὸ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση του μεταγενέστερο ἀπὸ τὴ δύναμη. Κι ἐπομένως μποροῦμε νὰ ποῦμε ἐπίσης ὅτι στὰ ὄντα ποὺ ὑπάρχουν ἀπὸ τὴν ἀρχή, δηλαδὴ στὰ αἰώνια ὄντα, δὲν ὑπάρχει ὄν κακό, τίποτε ἐλαττωματικό, τίποτε διεφθαρμένο (γιατὶ ἡ διαφθορὰ εἶναι κάτι κακό).

ARISTOTLE'S CONCEPT OF ΔΥΝΑΜΙΣ IN HUMAN DEVELOPMENT

Summary.

The doctrine of δύναμις provides the stepping stone for Aristotle's analysis of change. The seed of a tree is potentially the mature tree.

In present discussion of the notion of potentiality, I will limit myself and the reader to the argument on the potentiality in living things with a focus on man. I will concentrate the discussion on the meaning of potentiality a) as capacity, b) as a passage from potency to actuality either through art or by an innate principle, c) as ἕξις:

a. Every sensory faculty is nothing but a faculty which exists only potentially, until the object stimulates it. Thus it acquires actuality.

b. We discuss here the Megarian fallacy: A thing can act only when it is actually doing something. A man who is not building, the fallacy says, cannot build. The Megarian school not only denies potentiality but also experience. Aristotle refutes the Megarian school. My reservation about the way that Aristotle refutes the Megarian school is that if we believe that there are potentialities in men, it is not necessary to limit the potentiality in one particular craft e.g. building.

If actuality is prior to potency, I dare say that passive reason is a constituent of actual knowledge, which rests in the mind in a latent condition, waiting for the active reason to come for its realization. This is the moment of contemplation, the moment when something which we consider as entirely unknown and hard for us to comprehend, suddenly becomes familiar. This is part of the unconscious work which is taking place in our mind all the time and even when we are asleep.

c. Ἕξις, according to Aristotle, has three different meanings: 1. Activity 2. disposition 3. a kind of such a disposition. The second meaning is a permanent condition or habit. Either of these is a potentiality, a capability. A formal disposition becomes potentiality for some kind of actualization. Ἕξις becomes second φύσις.

The basic postulate of Aristotle that everywhere the fully developed is prior to the embryonic has been reversed by recent geological evidence. But for the point of view of building a theory of education this developmental view of Aristotle has a very important role. Aristotle's doctrine of the priority of actuality leads him to deny the existence of any evil principle in the world (*Meta.* 1051 a 5-23), which broadens the possibilities of education.

Athens Theophrastos Yerou

ΜΥΡΤΩ ΔΡΑΓΩΝΑ-ΜΟΝΑΧΟΥ, Ἀθῆναι

Η *ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ* ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ ΚΑΙ ΣΤΟΝ ΕΠΙΚΤΗΤΟ

ΜΙΑ ΣΥΣΧΕΤΙΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΠΡΟΘΕΣΗΣ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

Ὁ Ἀντίοχος στὴν προσπάθεια νὰ προσεγγίση τὴ Στοὰ μὲ τὴν Ἀκαδημία καὶ τὸν Περίπατο ὑποστήριζε πὼς δὲν ἦταν τόσο στὰ δόγματα ποὺ διέφεραν οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τοὺς Περιπατητικοὺς ὅσο στὴν ὁρολογία[1]. Γιὰ τὴ στωικὴ ἠθικὴ ἰδιαίτερα ὁ Καρνεάδης ἰσχυριζόταν πὼς μόνο ἡ ὁρολογία τὴ διέκρινε ἀπὸ τὴν περιπατητική, μὲ τὴν πρόθεση προφανῶς νὰ μειώση τὴν πρωτοτυπία της[2]. Ἀνάλογες θέσεις καὶ ἀναφορὲς τῶν Στωικῶν στὸν Ἀριστοτέλη ἐπισημαίνονται σὲ μερικὲς μαρτυρίες[3]. Καὶ οἱ ἀριστοτελικοὶ σχολιαστὲς Ἀσπάσιος καὶ Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεὺς δὲν δίστασαν «νὰ κάνουν προσεγγίσεις καὶ νὰ καθιερώσουν συγκρίσεις» ἀνάμεσα στὴν ἀριστοτελικὴ καὶ στὴ στωικὴ ἀνάλυση τῆς πράξης[4].

Τοῦτο εἶναι φυσικὸ γιὰ μιὰ σχολὴ ποὺ μόλις μιὰ γενιὰ χωρίζει τὴν ἵδρυσή της ἀπὸ τὸ ὀρφάνεμα τοῦ Περιπάτου[5]. Καὶ παρ' ὅλο ποὺ ἡ προβληματικὴ μὲ τὴν ἠθικὴ ἀρχίζει, καὶ ἔχει λαμπρὲς στιγμές, ἐνωρίτερα[6], ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ὁ πρῶτος φιλόσοφος ποὺ κατέγινε συστηματικὰ μὲ τὴν ἠθικὴ ὡς πρακτικὴ καὶ πολιτικὴ «ἐπιστήμη» σὲ εἰδικὲς πραγματεῖες[7], δη-

---

1. Βλ. Cicero, *De natura deorum* I 16: *Antiocho enim Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare.*

2. Βλ. Cicero, *De finibus* III 41: *Carneades... quod pugnare non destitit in omni quaestione de bonis et malis appelletur non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam sed nominum,* ἄποψη, βέβαια, τὴν ὁποία δὲν δέχεται ὁ ἐκπρόσωπος τῆς Στοᾶς, ποὺ ἰσχυρίζεται: *maiorem multo inter Stoicis et Peripateticis rerum esse aio discrepantiam quam verborum.*

3. SVF II 126, 131, 172-178: III 24, 214, 627.

4. Βλ. R.- A. Gauthier, *L'Ethique à Nicomaque*, Louvain-Paris 1970, I 1 249-250, σημ. 16-20.

5. Εἶναι γνωστὸ πὼς ὁ Ζήνων (333/2-262/1) ἄρχισε νὰ διδάσκη στὴν Ποικίλη Στοὰ γύρω στὸ 300 π.Χ., δηλ. μόλις 22 χρόνια μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἀριστοτέλους.

6. Γιὰ τὴν προ-αριστοτελικὴ ἠθικὴ βλ. P. Huby, *Greek Ethics,* London 1967, 1-39, Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics,* New York 1973, 1-56, L. Robin, *La morale antique,* Paris 1938 καὶ L. Schmidt, *Ethik der alten Griechen,* Berlin 1882.

7. Γιὰ τὴ χρονολόγηση τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων, Εὐδημίων* καὶ [*Μεγάλων*], βλ.

μιουργώντας ἕνα προηγούμενο ποὺ κανεὶς πιὰ δὲν μποροῦσε νὰ ἀγνοήση[8]. Ἂν καὶ δὲν μαρτυρεῖται μαθητεία τοῦ ἱδρυτῆ τῆς Στοᾶς στὸν Περίπατο[9], ὡστόσο ἡ ἀριστοτελικὴ κληρονομιὰ ἦταν βαρειὰ γιὰ νὰ παραμερισθῆ καὶ μάλιστα ἀπὸ μιὰ σχολὴ ποὺ εἶχε τὴν ἠθικὴ πυρῆνα τοῦ συστήματός της. Οἱ Στωικοὶ πράγματι δούλεψαν λεπτολογικὰ τὰ περισσότερα ἠθικὰ προβλήματα εἴτε μὲ τὴν υἱοθέτηση αὐτούσιων ἢ παραλλαγμένων, εἴτε, συχνότερα, μὲ τὴν ἀπόκρουση θέσεων τοῦ Ἀριστοτέλους, ἐπινοώντας μερικὲς φορὲς μιὰ τεχνικὴ ὁρολογία γιὰ νὰ ἐκφράσουν διαφορισμοὺς ποὺ οὐσιαστικὰ δὲν ἦταν ριζικοὶ πάντα καὶ ἐπιχειρώντας λεπτὲς καὶ κάποτε περίπλοκες διακρίσεις γιὰ νὰ ἀπαντήσουν διαφορετικὰ σὲ ἀριστοτελικὰ κυρίως ἐρωτήματα[10]. Καὶ τοῦτο ἰσχύει ὁπωσδήποτε γιὰ τοὺς ἐκπροσώπους τῆς Μέσης Στοᾶς[11]: Στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀπαλύνουν τὴν ἠθικὴ ἀκαμψία τῆς Ἀρχαίας συνειδητὰ σὲ πολλὰ ξαναγύρισαν στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Πλάτωνα, χωρὶς ὅμως νὰ καταλήξουν αἱρετικοὶ Στωικοί.

Μὲ τὸν Ἐπίκτητο, ὡστόσο, ἐκπρόσωπο τοῦ πιὸ ὀρθόδοξου Στωικισμοῦ[12] στὴν ὕστερή του φάση, ἔχομε ἕνα φαινόμενο ποὺ μὲ κάποια ἔννοια

τὴν πρόσφατη μελέτη τοῦ A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Oxford 1978, 1-49, 215-239. Μὲ στατιστικὴ μελέτη τοῦ ὕφους καὶ φιλοσοφικὰ ἐπιχειρήματα ἔδειξε πειστικά, νομίζω, ὁ Kenny ὅτι τὰ κοινὰ βιβλία ἀνῆκαν ἀρχικὰ στὰ *Εὐδήμεια*, τὰ ὁποῖα ἐκφράζουν τὴν ὡριμότητα τοῦ Ἀριστοτέλους περισσότερο ἀπὸ τὰ *Νικομάχεια*, θέση ποὺ εἶχε βέβαια λιγότερο μεθοδικὰ καὶ παλαιότερα ὑποστηριχθῆ ἀλλὰ δὲν εἶχε ἐπικρατήσει. Γιὰ τὴν ὀρθόδοξη ἄποψη βλ. C. J. Rowe, *The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge 1971. Γιὰ μιὰ μέση θέση στὸ πρόβλημα βλ. J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968.

8. Γιὰ τὴν ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλους στὴ Στοὰ βλ. A. A. Long, *Aristotle's Legacy to Stoic Ethics*, BICS 15 (1968) 72-75, 72, J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 1-22 καὶ L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Cambridge Mass. 1966, 19-22. Γιὰ τὴ διαμόρφωση τῆς ἑλληνιστικῆς φιλοσοφίας γενικώτερα βλ. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, London 1974, 5-13.

9. Λέγεται ὅτι ὁ Ζήνων *διήκουσε Κράτητος, Στίλπωνος, Ξενοκράτους καὶ Πολέμωνος* (Δ.Λ. 7, 1 = SVF I 1). Ἀπώτερα μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ σωκρατικός.

10. Βλ. Long, *Aristotle's Legacy*... 78: "Part of the rigidity of early Stoicism stems from the adaptation of an Aristotelian framework to unaristotelian premises". Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι παραγνωρίζεται ἡ ἐπίδραση τῆς πλατωνικῆς καὶ μάλιστα τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς, ποὺ «προανακρούει» τὴ στωική. Βλ. A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris 1946, 19 ἑπ. Πρβλ. Long, *Hellenistic Philosophy*, 150-152.

11. Κυρίως γιὰ τοὺς Παναίτιο καὶ Ποσειδώνιο. Γιὰ ὡρισμένες θέσεις τους καθὼς καὶ βιβλιογραφία βλ. τὸ βιβλίο μου, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens 1976, 161-172, 269-278, 298-299. Βλ. ὅμως καὶ Ἀντίπατρος, SVF III 51, 57, 59 γιὰ τὴν ἔμφαση στὴν ἀριστοτελικὴ ἔννοια τῆς ἐκλογῆς, μὲ διαφορετικὸ πνεῦμα, στὸν ὁρισμὸ τοῦ «τέλους».

12. Βλ. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart 1890, III-IV καὶ τοῦ ἰδίου, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894, III-V. Πρβλ. Jagu, ὅ.π. 142: "L'orthodoxie

θὰ μποροῦσε νὰ θεωρηθῆ ἀντιστροφὴ τῶν διαπιστώσεων τοῦ Ἀντιόχου καὶ τοῦ Καρνεάδη: ἴδια δηλαδὴ ὁρολογία (σὲ μιὰ συγκεκριμένη περίπτωση) ὄχι ὅμως (τόσο αὐτονόητα τουλάχιστον) καὶ μὲ τὸ ἴδιο νόημα, μὲ παρόμοια χρήση καὶ κατὰ τὸ ἴδιο πνεῦμα· ἔστω καὶ ἂν ἀποδίδεται ἀπὸ λίγους μεταφραστὲς καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους ὁ ἐπίμαχος ὅρος κάποτε μὲ τὴν ἴδια ἔκφραση. Μόνο στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο ἀπὸ τὴν ἀρχαία φιλοσοφικὴ γραμματεία συναντᾶμε μὲ τόση συχνότητα καὶ τεχνικὴ τὶς πιὸ πολλὲς φορὲς σημασία τὸν ὅρο *προαίρεσις*, λέξη-κλειδὶ γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ τὴν πραξιολογία τους, ποὺ τόσα ἑρμηνευτικὰ καὶ μεταφραστικὰ προβλήματα ἔχει δημιουργήσει στοὺς ἐρευνητές. Τὸν Ἀριστοτέλη ὅμως τὸν χωρίζουν ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο πάνω ἀπὸ τέσσερις αἰῶνες. Καὶ εἶναι ὁ ἱδρυτὴς τοῦ Περιπάτου ὁ μόνος ἴσως φιλόσοφος ποὺ δὲν μνημονεύει ὁ μαθητὴς τοῦ Μουσωνίου, ποὺ κινεῖται συνειδητὰ στὴ σωκρατικο-κυνικὴ παράδοση καὶ οἱ «Διατριβές» του προδίδουν βαθειὰ γνώση καὶ ἐπιχειροῦν κάποια ἐκλαΐκευση τῶν πλατωνικῶν διαλόγων[13].

Οἱ ρίζες πάντως τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης ἔχουν ἀναζητηθῆ στὸν Πλάτωνα[14]. Καὶ στὸν Σωκράτη τοῦ Ξενοφῶντος ἔχει ἀνιχνευθῆ ἡ βασικὴ σημασία ποὺ ἔχει ὁ ὅρος (στὴ ρηματικὴ μορφή του) στὸν Ἐπίκτητο, μὲ προϋπόθεση προηγούμενη θεμελιακὴ διαίρεση[15]. Ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἐξ ἄλλου ἔχομε ὑπαινιγμοὺς ὅτι ἡ ἀνάλυση τοῦ ὅρου ἀπασχολοῦσε τοὺς συγχρόνους του φιλοσοφικοὺς κύκλους[16]. Καὶ τοῦτο εἶναι σημαντικὸ καὶ ἴσως

---

stoicienne d'Epictète", καὶ γιὰ δόγματα καὶ βιβλιογραφία τὸ βιβλίο μου, ὅ.π. 208-231, 299-300.

13. Ἡ θεματικὴ τοῦ Μουσωνίου δὲν εἶναι πολὺ ξένη στὴν ἀριστοτελική. Βλ. ἰδίως ἀπ. I, II, V, XIII (O. Hense, 1905). Ὁ ὅρος ὅμως *προαίρεσις* δὲν ἀπαντᾶται ἀνάμεσά τους. Γιὰ τὶς σωκρατικο-πλατωνικὲς καταβολὲς τοῦ Ἐπικτήτου βλ. Jagu, ὅ.π. 19-62, 145-152, ἰδ. 150-151.

14. Βλ. Martin Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg-München 1974, 86 ἑπ., ὅπου τὸ κεφ. "Die Wurzel der aristotelischen Prohairesis". Πρβλ. E. Kullmann, *Beiträge zum aristotelischen Begriff der "Prohairesis"*, Diss. Basel 1943 (δακτυλ.), τὸ περιεχόμενο τῆς ὁποίας γνωρίζω μόνο ἀπὸ ἀναφορὲς νεωτέρων σχολιαστῶν. Ὁ Πλάτων, βέβαια, μόνο μιὰ φορὰ χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο (*Παρμ.* 143c). Στὸν *Γοργία* 466d ὑπάρχει τὸ πράγμα χωρὶς τὸ ὄνομα καὶ σχετικὴ προβληματικὴ βρίσκομε στὴν *Πολιτεία* 617d, *Νόμους* 732d-734c, 739c καὶ *Φίληβο* 21d-c, 43c κλπ. Γιὰ τὸ ἱστορικὸ τοῦ ὅρου βλ. Gauthier-Jolif, II 159, 189-190.

15. *Ἀπομνημονεύματα* IV 5, 10-12. Πρβλ. A. J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973, 143. Προϋπόθεση τοῦ *προαιρεῖσθαι* εἶναι τὸ *διαλέγεσθαι κατὰ γένη τὰ πράγματα* καὶ *προαιρεῖσθαι* βέβαια τὰ ἀγαθά. Βλ. ἀκόμα IV 7, 11: *μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος*.

16. Βλ. HN 1111 b 10 ἑπ. Πρβλ. Huby, ὅ.π. 53: "It is clear from what Aristotle says that the question of the nature of prohairesis was an old one which had already been discussed, possibly even in the Academy. Aristotle considers and dismisses four views".

προσφέρει κάποια ἐξήγηση γιὰ τὸ ἐνδεχόμενο κοινῆς ὑποδομῆς. Ἡ λέξη ἐπίσης χρησιμοποιεῖται συχνὰ στὴν κλασσικὴ δικανικὴ καὶ ρητορικὴ κυρίως γλῶσσα[17] καθὼς καὶ στὴ σχεδὸν σύγχρονη μὲ τὸν Ἐπίκτητο χριστιανικὴ γραμματεία[18], καὶ μάλιστα σὲ μιὰ ποικιλία σημασιῶν καὶ στὴν κοινὴ χρήση της, ποὺ κάποτε συμπίπτουν μὲ ἀπόψεις τῆς τεχνικῆς της καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους ἔννοιας. Καὶ ἴσως ἡ χρήση τοῦ ὅρου ἀπὸ τὴ ρητορικὴ δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὴ συχνότητά της στὸ «διατριβικὸ» εἶδος τῶν «διαλέξεων» τοῦ Ἐπικτήτου[19]. Μόνο ὅμως στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο ἀποτελεῖ ἡ προαίρεση τὸν πυρῆνα γιὰ τὴν κατανόηση θεμελιακῶν δομῶν τῆς ἀνθρωπολογίας καὶ τῆς πραξιολογίας τους καὶ βασικὸ κριτήριο γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς ἠθικῆς τους. Καὶ τοῦτο ἀποτελεῖ πρόκληση γιὰ τὸν ἱστορικὸ τῆς φιλοσοφίας.

Εἶπα πὼς ἡ περίπτωση τῆς προαίρεσης στὸν Ἐπίκτητο φαίνεται ἴσως ν' ἀποτελῆ κάποια ἀντιστροφὴ τῶν διαπιστώσεων τοῦ Ἀντιόχου καὶ τοῦ Καρνεάδη. Γιατὶ ἡ τεχνικὴ ἔννοια τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης —ὅπως ἀναπτύσσεται κυρίως στὸ Γ 4-7 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (HN) καί, φιλοσοφικώτερα, στὸ Β 10-11 τῶν *Ἠθικῶν Εὐδημείων* (HE)[19α], ὡς στάδιο, ἐπεισόδιο ἢ φάση στὴ διαδικασία τῆς πράξης, προεσκεμμένη ἰδίως ἐκλογὴ τῶν μέσων ποὺ ἀναφέρονται σ' ἕνα σκοπὸ ποὺ θέτει ἡ βούληση-εὐχὴ καὶ ὄχι ὡς αὐτόνομη ψυχολογικὴ λειτουργία ἢ ἠθικὴ κατηγορία— ἔχει κάπως ἐπικρατήσει καὶ κωδικοποιήσει τὸ νόημα τοῦ ὅρου ὡς ἀριστοτελικοῦ. Καὶ ἂς χρησιμοποιεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν προαίρεση μὲ ἠθικὴ σημασία καὶ γιὰ τὸν ἴδιο τὸ σκοπὸ στὰ HN Z 2, 13 καὶ Η 7-10, σὲ νομικὰ συμφραζόμενα στὸ Ε καὶ εὐκαιριακὰ στὰ ἄλλα βιβλία, καθὼς καί, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ μορφολογία τῆς πράξης, ὡς ἔκφραση ἀποκαλυπτικὴ τοῦ ἤθους —ἐναλλακτικὴ μὲ τὴ θέληση— ἀκόμα καὶ ὡς ὀντολογικὴ ἀρχὴ καὶ κάποτε στὴν κοινή, οὐδέτερη ἠθικά, ἔννοιά της στὶς λοιπὲς πραγματεῖες. Ἐνῶ φαινομενικὰ τουλάχιστον —γιατὶ ἡ ἀριστοτελικοῦ τύπου προβληματικὴ μέσων-σκοπῶν δὲν εἶναι ἐμφανὴς[20]— δὲν σχετίζεται τόσο στενὰ ἡ προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου

17. Βλ. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, 145-152, 150-152. Ὁ ὅρος στὴ ρητορικὴ κυρίως νοεῖται ὡς πρόγραμμα, σχέδιο, συνεπὴς σκοπός, τρόπος ζωῆς, στάση. Χρησιμοποιεῖται πολὺ ἀπὸ τὸν Δημοσθένη καὶ τὸν Λυκοῦργο.

18. Βλ. τὸν ὅρο στὸ *A Patristic Greek Lexicon* τοῦ G. W. H. Lampe (ed.), Oxford 1973³, 1133-1134 γιὰ σχεδὸν συγχρόνους τοῦ Ἐπικτήτου ἐκκλησιαστικοὺς συγγραφεῖς.

19. Βλ. Jagu, ὅ.π. 145-146, 149-150.

19α. Στὰ [*Ἠθικὰ Μεγάλα*] ὁ περιπατητικὸς συγγραφέας πραγματεύεται τὴν «προαίρεση» συστηματικὰ στὸ Α 17-19 καὶ εὐκαιριακὰ σὲ ἄλλα χωρία καὶ μάλιστα στὸ Α 11. Ἡ πραγμάτευση ἀκολουθεῖ βασικὰ τὰ HE ἔχει ὅμως καὶ μερικὰ μεταγενέστερα καὶ μάλιστα στωικὰ στοιχεῖα. Βλ. Long, *Aristotle's Legacy*... 73, σημ. 10-11.

20. Βλ. Long, ὅ.π. 78. Ἀλλὰ πρβλ. Voelke, ὅ.π. 151 γιὰ τὰ «δύο ἐπίπεδα» στὰ ὁποῖα

μὲ τὴν πράξη, στὴ συμβατικὴ τουλάχιστον ἔννοιά της[21] ὡς στάδιο ἢ δομικὸ στοιχεῖο τῆς διαδικασίας της. Καί, ἐνῶ προϋποτίθεται ὡς δυνατότητα ἐκλογῆς, σπάνια σημαίνει συγκεκριμένη ἐκλογή, ἀλλὰ κυρίως ἐκφράζει τὸ πνευματικὸ Ἐγὼ καὶ τὴν ἠθικὴ προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ κάτι παράδοξο: Καίτοι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἐλευθερία ἐκλογῆς, ἔστω καὶ χωρὶς τὴν ἀναδρομὴ στὰ προκαταρκτικά της, εἶναι αὐτονόητη[22] —παρ' ὅλο ποὺ οἱ περισσότεροι μελετητὲς (κακῶς) ἀποσυνδέουν τὴν προβληματικὴ τοῦ ἑκουσίου καὶ τῆς προαίρεσης ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας τῆς θέλησης[23]— σπάνια ἡ προαίρεσή του ἀποδίδεται (ἐκτὸς ἀπὸ κάποιες ἐπιρρηματικές της χρήσεις) ὡς ἐλευθερία. Στὸν Ἐπίκτητο ὅμως, αἰτιοκρατικὸ ἔστω ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ ἔνταξή του[24], ἡ προαίρεση μεταφράζεται πολλὲς φορὲς ὡς βουλησιακὴ ἐλευθερία: Ὡς ἐσωτερική, βέβαια, ἐλευθερία, κατάφαση ἢ ἄρνηση ἀπέναντι σὲ γεγονότα ποὺ δὲν ὑφαίνουν τὸν ἐνδεχόμενο κόσμο τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς[25]. Καί, παρὰ τὸ ὅτι ἀπὸ δυὸ-τρεῖς μεταφραστὲς τουλάχιστον, ἀπ' ὅσο ξέρω, ἔχει ὁ ὅρος μεταφρασθῆ καὶ στοὺς

κινεῖται ἡ στωικὴ προαίρεση, μὲ τὴν παρατήρηση ὅμως ὅτι «τὰ κείμενα δὲν βεβαιώνουν σαφῶς» τὴ σχετικὴ θέση. Ἡ ἔμφαση στὴν «ἐκλογὴ» στὸν ὁρισμὸ τοῦ τέλους ἀπὸ τοὺς Διογένη, Ἀντίπατρο καὶ Ἀρχέδημο σημειώνει ἤδη μιὰ στροφὴ στὴν προβληματικὴ μέσων-σκοποῦ.

21. Γιὰ μιὰ προφανῶς στωικὴ ἔννοια τῆς πράξης βλ. Ἀσπάσιος, *Σχόλια εἰς τὰ Ἠθικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους* (CAG 19, Heylbut) 3, 18: *Τὴν δὲ πρᾶξιν ἔνιοι μὲν ἀπέδοσαν ἐνέργειαν λογικήν· κατὰ δὲ τοῦτο λέγοιτ' ἂν καὶ ἡ θεωρία πρᾶξις.* Πρβλ. SVF III 293.

22. Τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας ἐκλογῆς στὸν Ἀριστοτέλη πραγματεύθηκα στὴν ἀνακοίνωσή μου στὸ Παγκόσμιο Ἀριστοτελικὸ Συνέδριο Θεσσαλονίκης τὸν Αὔγουστο τοῦ 1978 μὲ τὸν τίτλο *Ἡ προβληματικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸ ἑκούσιο καὶ τὸ ἀκούσιο καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλεύθερης ἐκλογῆς στὴν Ἀναλυτικὴ Φιλοσοφία τῆς Πράξης,* ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία.

23. Βλ. ἐνδεικτικὰ P. Huby, *The First Discovery of the Freewill Problem,* "Philosophy" 42 (1967) 353-362. Ἀντίθετα, βλ. W. F. R. Hardie, *Aristotle and the Freewill Problem,* "Philosophy" 43 (1968) 274-278.

24. Γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς στωικῆς αἰτιοκρατίας βλ. τὴν ἐργασία μου *Providence and Fate in Stoicism and Prae-neoplatonism,* «Φιλοσοφία» 3 (1973) 262-306. Ἡ αἰτιοκρατία —ὄχι ὅμως καὶ ἡ μοιρολατρεία— κυβερνᾶ κυρίως τὸν κόσμο τῆς στωικῆς φυσικῆς ἀλλὰ ὄχι καὶ τῆς ἠθικῆς, παρὰ τὸ δεοντολογικὸ χαρακτῆρα τοῦ ὅρου *φύσις* στὴ Στοὰ καὶ τὴ συνάφεια τῶν δύο κλάδων. Ὑπάρχουν περιθώρια ἐσωτερικῆς ἔστω ἐλευθερίας μὲ τὴ διάκριση τῶν αἰτίων. Γιὰ τὸν Ἐπίκτητο, ὁ ὁποῖος δὲν ἀσχολεῖται τόσο μὲ τὴ φυσική, στὶς *«Διατριβὲς»* τουλάχιστον ποὺ μᾶς σώθηκαν, βλ. Long, "Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action» στὸν τόμο, *Problems in Stoicism,* London 1971, 173-199, 189-192.

25. Σημαντικὸ εἶναι γιὰ τὴ θέση αὐτὴ τὸ *Περὶ Ἑρμηνείας* 9. Πρβλ. HN 1112 b 8-10: *τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.* Ὁ Ἀριστοτέλης ἐξ ἄλλου ἐπανειλημμένα ἐξηγεῖ τὴν ἔλλειψη ἀκρίβειας τῆς «πολιτικῆς», ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ ἐνδεχομένου ποὺ καλύπτει. Βλ. ἐπίσης, Stephen R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotle's Anthropology,* Oxford 1975, X.

δυὸ φιλοσόφους ὁμοιότροπα[26], συνήθως δὲν ἀποδίδεται μόνο διαφορετικὰ ἀπὸ τοὺς περισσότερους σὲ καθένα τους, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸν ἴδιο φιλόσοφο ὁ ὅρος μεταφράζεται τόσο ποικιλότροπα[27], ποὺ ἐλάχιστη ὁμοφωνία ἐπικρατεῖ μεταξὺ τῶν ἐρευνητῶν γιὰ τὴ βασικὴ ἔννοια καὶ τὴν «ταυτότητά» του. Ἀνάλογα εἶναι καὶ τὰ ἑρμηνευτικὰ προβλήματα γιὰ τὸ νόημα, τὴ χρήση καὶ τὴν ἀναφορὰ τοῦ ὅρου, ἔτσι ποὺ γιὰ μιὰ συγκριτικὴ μελέτη νὰ ἀποθαρρύνεται κανεὶς ἀπὸ τὴν ἔλλειψη ὁμοφωνίας γιὰ τὴ σημασία του σὲ καθένα χωριστά.

Παρ' ὅλα αὐτά, πιστεύω, πὼς μιὰ βασικὴ ἠθικὴ ἔννοια τοῦ ὅρου μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ κοινὴ καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους, χωρὶς νὰ συζητῶ ἄμεση ἢ ἔμμεση ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλους στὸν Ἐπίκτητο, πού, ἂν καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλεισθῆ, δὲν μπορεῖ ὅμως εὔκολα καὶ νὰ ἀποδειχθῆ, μὲ τὴ γνωστὴ τύχη τῶν ἀριστοτελικῶν ἔργων καὶ τὶς περιπέτειες τοῦ Ἐπικτήτου[28]· καὶ πὼς οἱ ἀποχρώσεις τῆς ἔννοιας αὐτῆς, κι ἔτσι ἡ ποικιλία τῶν ἀποδόσεων τοῦ ὅρου, εἶναι γιὰ κάθε φιλόσοφο θεμιτὲς ἀπὸ τὸ συνθετικὸ

---

26. Λ.χ. consilium (Schweighäuser γιὰ Ἐπίκτητο, καὶ Lambinus στὴ μετάφραση τῆς ἔκδοσης Βερολίνου γιὰ Ἀριστοτέλη), moral purpose (Oldfather γιὰ Ἐπίκτητο καὶ Grant γιὰ Ἀριστοτέλη) καὶ choice (Carter γιὰ Ἐπίκτητο, συνήθης ἀπόδοση τῆς προαίρεσης τοῦ Ἀριστοτέλους).

27. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρω μερικὲς ἀπὸ τὶς ἀποδόσεις τοῦ ὅρου σὲ ἀγγλικὲς κυρίως μεταφράσεις τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* καὶ ἀνάλογη εἶναι ἡ κατάσταση στὶς λοιπὲς γλῶσσες: intention, deliberate choice (Apostle), choice, moral choice, deliberate purpose, will (Lewes), intention, will, choice (Rackham), purpose (Stocks, Williams, Joachim) task, moral purpose (Grant), moral choice (Marshall, Stewart). Choice, preference, purpose, intention εἶναι οἱ ἐπικρατέστερες ἀγγλικὲς ἀποδόσεις, ἐνῶ intention, décision, choix οἱ ἐπικρατέστερες γαλλικές. Οἱ Ἕλληνες μεταφραστὲς καὶ σχολιαστὲς συνήθως ἀφήνουν τὸν ὅρο ἀμετάφραστο, ὡς αὐτονόητο, ἐκτὸς ἀπὸ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, λ.χ. ἐλευθέρα ἐκλογή, περιεσκεμμένη ἀπόφασις, πρόθεσις (Δαλέζιος), ἐλεύθερη ἐκλογὴ (Τατάκης). Σχετικὰ μὲ τὶς ἀποδόσεις τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης παραπέμπω στὸν J. Souilhé, *Epictète, Entrétiens*, Paris 1943, τ. 1, σ. L, σημ. 3 καὶ Voelke, ὅ.π. 142, σημ. 6. Περιορίζομαι ἁπλῶς νὰ ἀναφέρω τὶς παρακάτω: propositum, voluntas, consilium, mens ratione utens et voluntate (Schweighäuser),Wille (Enk, Schulthess-Mücke), libre arbitre (Courdaveaux), moral purpose (Oldfather), volonté (Brehier), personne morale (Souihé-Jagu), will, choice κλπ.

28. Εἶναι γνωστὸ τὸ πρόβλημα ἂν ἡ πρώιμη ἑλληνιστικὴ φιλοσοφία εἶχε στὴ διάθεσή της τὰ «ἐσωτερικὰ» ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους. Φαίνεται πάντως ἀπίθανη ἡ περίπτωση νὰ μὴν κυκλοφοροῦσαν καθόλου ἀντίτυπα. Γιὰ σύγχρονες ἐκτιμήσεις βλ. G. E. Kerferd, ἄρθρο *Aristotle* "Encyclopedia of Philosophy" New York-London 1967, τ. 1, 152-153. Πρβλ. Long, *Aristotle's Legacy*... 82. Ὁ Ἐπίκτητος, δοῦλος ἀρκετὰ χρόνια, ἦταν ἤδη καθιερωμένος φιλόσοφος κατὰ τὴν ἐξορία τῶν φιλοσόφων ἀπὸ τὴ Ρώμη ἀπὸ τὸν Δομιτιανό, ὁπότε ἐγκαταστάθηκε στὴ Νικόπολη τῆς Ἠπείρου. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Oldfather, *Epictetus, The Discourses*... London (Loeb) 1961[4] I, XI, ἡ φιλολογικὴ καὶ φιλοσοφική του παιδεία δὲν ἦταν εὐρεῖα καὶ μάλιστα πρέπει νὰ περιοριζόταν σὲ «συλλογὲς» τοῦ Χρυσίππου.

χαρακτῆρα τῆς πραξιακῆς καὶ βουλησιακῆς διαδικασίας, καθὼς καὶ κατανοητὴ ἡ κάποια μεταλλαγὴ τοῦ νοήματός του ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Ἐπίκτητο, μὲ τὴν «ἐσωτερίκευση» τῆς πράξης καὶ τὴν ἔμφαση στὴν ἐσωτερικὴ ποιότητα καὶ τὸ ἦθος, παρὰ στὴν ἀποτελεσματικότητα τῶν ἐνεργειῶν, σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ οἱ ὁρίζοντες τῆς δημιουργικῆς πράξης εἶχαν στενέψει ἀσφυκτικά.

Στὴν ἐργασία αὐτὴ θὰ προσπαθήσω νὰ ἐπισημάνω τὴν ἔννοια τοῦ ὅρου ποὺ καὶ στοὺς δυὸ φιλοσόφους δέχομαι ὡς βασική. Τοῦτο ἔχει ἤδη διακριβωθῆ στὴ σχετικὴ βιβλιογραφία γιὰ καθένα τους ἀνεξάρτητα, χωρὶς ὅμως νὰ ἔχη ἐπιτευχθῆ ὁμοφωνία. Ἡ ἐπιλογή μου τῆς ἔννοιας ποὺ θεωρῶ θεμελιακή, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν τεκμηρίωσή της ἀπὸ χαρακτηριστικὰ χωρία, πιστεύω πὼς ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ σημασία ποὺ εἶχε πιθανώτατα ὁ ὅρος στὴν ἀρχαία Στοά. Μὲ ἀφετηρία ἢ στόχο τὸ κεντρικὸ νόημα τῆς λέξης θὰ παρακολουθήσω τὴν κλίμακα τῶν ἐννοιολογικῶν ἀποχρώσεών της κατὰ τὰ συμφραζόμενα, ὑπογραμμίζοντας τὰ κοινὰ σημεῖα τῶν νοηματικῶν της παραλλαγῶν καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους. Μὲ τοῦτο δὲν προτίθεμαι νὰ ὑποστηρίξω πὼς ὁ Ἐπίκτητος παρέλαβε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τὸν ὅρο αὐτούσιο καὶ τὸν ἐνέταξε ὡς ξένο σῶμα στὴν ἠθική του, παρ' ὅλο ποὺ τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη παρουσιάζεται ἀνανεωμένο στὴν ἐποχή του[29], οὔτε ὅτι ὁ ὅρος ἔχει πάντα καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους τὸ ἴδιο νόημα καὶ λειτουργία, ἀλλ' ἴσως πὼς δὲν πρέπει τόσο εὔκολα νὰ μιλᾶμε γιὰ δυὸ διαφορετικὲς παραδόσεις τῆς προαίρεσης, τὴν ἀριστοτελικὴ καὶ τὴν ἐπικτήτεια[30]. Ἔτσι, μετὰ μιὰ σύντομη ἐπισκόπηση τῆς σχετικῆς βιβλιογραφίας, μιὰ εὐκαιριακὴ θεώρηση τῆς προβληματικῆς πάνω στὴν ἀνάλυση τῆς ἀντίστοιχης μὲ τὴν προαίρεση ἔννοιας τῆς «πρόθεσης», ὅπως λειτουργεῖ στὴ φιλοσοφία τῆς πράξης καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ψυχολογία —ποὺ πιστεύω πὼς φωτίζει ἀρκετὲς πλευρὲς τῆς «γραμματικῆς» τοῦ ὅρου μας καὶ δικαιώνει τὶς διαφορετικὲς ἀποδόσεις— καὶ λίγα λόγια, τέλος, γιὰ τὴ χρήση τοῦ ὅρου ἀπὸ τοὺς λοιποὺς Στωικούς, γιὰ τὴ γεφύρωση τῶν ἐποχῶν, θὰ ἐπιχειρήσω μιὰ προσωπικὴ ἀνάλυση τῶν χωρίων ποὺ ἐμφανίζεται ὁ ὅρος καὶ στοὺς δυὸ φιλοσόφους, μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς συγκριτικῆς τους θεώρησης κατὰ τὸ στόχο ποὺ προδιέγραψα.

---

29. Τοῦτο εἶναι φανερὸ ἀπὸ τὰ σχόλια τοῦ λίγο νεώτερου Ἀσπάσιου καὶ τὶς ἀναφορὲς στὸν Ἀριστοτέλη συγχρόνων μὲ τὸν Ἐπίκτητο συγγραφέων. Γιὰ τὴ γνώση τῶν *Ἠθικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους στοὺς πρώτους προ- καὶ μετα-χριστιανικοὺς αἰῶνες βλ. Kenny, ὅ.π. 1-49, ἰδίως ἀπὸ τοὺς Κικέρωνα, Σενέκα καὶ τοὺς σχεδὸν συγχρόνους τοῦ Ἐπικτήτου, Φίλωνα καὶ Πλούταρχο, ποὺ φαίνεται δὲν ἦταν ἄμεση.

30. Βλ. Rist, "Prohairesis. Proclus, Plotinus et alii" στὸν τόμο *De Iamblique à Proclus. Entrétiens sur l'antiquité classique* XXII, Fond. Hardt, Vendoeuvres-Genève 1975, 103.

1α. Παρὰ τὸ ὅτι στὸν Ἀριστοτέλη ἀνιχνεύονται πολλὲς ἀπὸ τὶς σημασίες ποὺ εἶχε ὁ ὅρος στὴν κοινὴ χρήση του, ὡς ἐπικρατέστερες ἔννοιες ἔχουν ἀποκρυσταλλωθῆ ἡ «ἀπόφαση-ἐκλογὴ» καὶ ἡ «πρόθεση», καὶ μάλιστα ἡ «ἠθικὴ πρόθεση» στὰ πλαίσια τοῦ καταλογισμοῦ εὐθύνης. Ἀπὸ ἄλλους θεωρεῖται θεμελιακὴ ἡ ἔννοια τῆς ἐκλογῆς καὶ ἀπὸ ἄλλους τῆς πρόθεσης. Ἐνῶ μερικοὶ μιλοῦν γιὰ μιὰ «προθεσιακὴ ἐκλογή», γιὰ νὰ συμφιλιώσουν τὶς δυὸ ἔννοιες, ἄλλοι τὶς θεωροῦν τελείως ἀσυμβίβαστες καὶ διαχωρίζουν τὴν προβληματική τους. Ἀμφισβητήθηκε ἀκόμα ἂν εἶχε κἂν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπίγνωση τῆς ἔννοιας τῆς πρόθεσης.

Δὲν θὰ σταθῶ ὅσο ἐκτενῶς ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸ κύρος τους στὶς ἀπόψεις τῶν D. J. Allan, P. Aubenque καὶ R.-A. Gauthier, καθὼς καὶ στὰ σχετικὰ πολύτιμα σχόλια τῶν Gauthier - Jolif[31] καὶ γιατὶ οἱ θέσεις τους εἶναι γνωστὲς στοὺς μελετητὲς τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ γιατὶ διεξοδικὴ κριτική τους μᾶς ἔχει δώσει πρόσφατα στὴν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρουσα μελέτη του γιὰ τὸ πρόβλημα ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ καὶ γιὰ τὶς προσωπικές του ἐκτιμήσεις *Le problème de la proairésis chez Aristote*[32] ὁ Lambros Couloubaritsis. Περιορίζομαι ἁπλῶς νὰ ἀναφέρω τὶς βασικὲς θέσεις τους συμπληρώνοντας τὴ βιβλιογραφική μου ἐπισκόπηση μὲ μερικὲς νεώτερες συμβολές.

Ὁ Allan[33] θεωρώντας βασικὸ τὸ σχῆμα «καθολικὸ-μερικὸ» καὶ ὄχι «σκοπὸς-μέσα» καὶ ἀντιπροσωπευτικὰ τὰ βιβλία Ζ καὶ Η τῶν ΗΝ ἐξαίρει ὡς πρωταρχικὴ τὴν ἔννοια τῆς «πρόθεσης» καὶ ἀποφασιστικὸ τὸ ρόλο της στὴν ἀπόδοση ἐγγενοῦς ἀξίας στὴν πράξη, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ ἐξωτερικά της ἀποτελέσματα καὶ συνηγορεῖ γιὰ κάποια ἐξέλιξη τοῦ Ἀριστοτέλους στὸ θέμα. Ὁ Aubenque[34], ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ἐπιμένει στὸ «δυαδισμὸ τῶν συμφραζομένων, τῆς προβληματικῆς καὶ τῶν σημασιῶν», διαχωρίζοντας τὴν τεχνικὴ (ἠθικὰ οὐδέτερη) ἀπὸ τὴν ἠθικὴ σημασία καὶ θεωρώντας βασικὸ τὸ σχῆμα μέσα-σκοπὸς κι ἔτσι τὴν ἐκλογὴ-ἀπόφαση ὡς ἀφετηρία. Ὁ Gauthier[35], τέλος, συνηγορεῖ γιὰ τὴν «ἠθικὴ πρόθεση» ὡς πρωταρχικὴ σημασία τῆς προαίρεσης καὶ γιὰ μιὰ λειτουργικὴ συνάρτηση μέσων-σκοπῶν, ἔτσι ποὺ ἡ ἀπόφαση γιὰ τὰ μέσα νὰ ἐξασφαλίζη τὴν καλύτερη ἐπίτευξη τοῦ σκοποῦ ὡς «ἀποτελεσματικὴ» ἀπόφαση ἢ «προθεσιακὴ ἐκλογὴ» ποὺ πραγματώνει καὶ ἐνεργοποιεῖ τὸ σκοπό. Προσεγγίζοντας ἀρκετὰ τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Κάντ ἀντιδιαστέλλει τὴν «ὀρθότητα τῆς πρόθεσης» τοῦ πρώτου ἀπὸ τὴν «ἀγνότητά» της τοῦ τελευταίου. Μία «πολιτικὴ μέσων-σκοπῶν»

31. Ὅ.π. II 1, 189-212.

32. "Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université libre de Bruxelles", 1972, 7-50.

33. *The Philosophy of Aristotle,* Oxford 1970², 132 ἑπ.

34. *La prudence chez Aristote,* Paris 1963, 121 ἑπ., 136-139.

35. *La morale d'Aristote,* Paris 1963², 28 ἑπ., 75-76. Πρβλ. Gauthier-Jolif, ὅ.π. 195.

ὑπογραμμίζει γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ St. Hampshire[36] μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι στὸν Σταγιρίτη δὲν διαφοροποιοῦνται τὰ πρακτικὰ προβλήματα σὲ ἠθικὰ καὶ τεχνικά, ὅπως στὸν Κάντ.

Τὴν ἀμφισημία τοῦ ὅρου, ἀπόρροια διπλῆς προβληματικῆς, ἐπισημαίνει καὶ ὁ L. Robin[37], ποὺ μιλᾶ γιὰ «προτιμησιακὴ ἐκλογή»· καὶ ἀντίστοιχες θέσεις ἔχουν ὑποστηρίξει οἱ W. D. Ross[38] καὶ H. L. Rackham[39] τονίζοντας τὶς δυσχέρειες ποὺ παρουσιάζει ἐγγενῶς ὁ ὅρος μὲ τὴν ἀμφισημία του. Ἐλάχιστη αἰσιοδοξία ἐπικρατεῖ γιὰ τὴ δυνατότητα πλήρους ἀποσαφήνισης τοῦ περιεχομένου του στὸν W. F. R. Hardie[40] καὶ τὸν J. L. Ackrill[41], γιατὶ προϋποθέτει προβληματισμὸ σὲ ἐρωτήματα ποὺ δὲν ἔθεσε ὁ Ἀριστοτέλης καὶ διακρίσεις ποὺ δὲν ἔκανε. Ὁ Hardie πιστεύει πὼς τρία πράγματα εἶχε κυρίως στὸ νοῦ του ὁ Ἀριστοτέλης ὅταν χρησιμοποιοῦσε τὸν ὅρο: ἐπιθυμία γιὰ τὴν ἐκπλήρωση μιᾶς πράξης, ἀπόφαση γιὰ τὴν ἐκτέλεσή της καὶ ἀρχὴ (initiation) τῆς πράξης· καὶ θεωρεῖ τὴν ἐκλογή, ὡς προϊὸν διαλογισμοῦ, ἔνδειξη τοῦ ἠθικοῦ χαρακτῆρα. Παρ' ὅλο ποὺ δέχεται ὁ Ackrill κάποια σχέση μεταξὺ τῆς τεχνικῆς καὶ τῆς κοινῆς ἔννοιας τοῦ ὅρου, παρατηρεῖ ὅτι εἶναι κρίμα ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης δὲν χρησιμοποίησε δύο διαφορετικοὺς ὅρους. Γιατὶ ἡ περιγραφή του δὲν ἐξυπονοεῖ πάντα τὴν ἀπόφαση ποὺ ἡ χρήση τοῦ ὅρου συνεπάγεται. Καὶ κατὰ τὸν H. Kuhn[42] ἡ προαίρεση ὡς ἐκλογὴ τῶν μέσων δὲν μπορεῖ νὰ παίξη τὸ ρόλο ποὺ παίζει ἡ προαίρεση ὡς πρόθεση, συστατικὴ τοῦ προσώπου. Οὔτε θεωρεῖ ὁ H. W. B. Joseph[43] ἀπαραίτητη τὴν προβληματικὴ τῶν μέσων γιὰ τὸν καθορισμὸ τῆς σκόπιμης πράξης. Τὴν ἔννοια τοῦ σχήματος μέσα-σκοπὸς στὸν Ἀριστοτέλη ἔχει συζητήσει λεπτομερειακὰ ὁ Ἐμμ. Μιχελάκης[44] ἀνάγοντας τὴν προαίρεση στὴ βούληση. Τὴν προαίρεση τέλος, γιὰ νὰ περιορίσω τὴ θεώ-

36. *Freedom of Mind and Other Essays,* Oxford 1972, 42.

37. *Aristote,* Paris 1944, 265, ἀπὸ ἀναφορὰ τοῦ Couloubaritsis, ὅ.π. 7, σημ. 4.

38. *Aristotle,* London 1955[6], 187-201.

39. *Aristotle, The Nicomachean Ethics.* London 1958[6], σημ. σελ. 128-9.

40. *Aristotle's Ethical Theory,* Oxford 1968, 160-181, 161-164, 168. Ὁ Hardie μεταγράφει καὶ δὲν μεταφράζει συνήθως τὸν ὅρο.

41. *Aristotle's Ethics,* London 1973, 26.

42. *Der Begriff der προαίρεσις in der Nikomachischen Ethik,* στὸν τόμο, *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken,* Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen 1960, 123-140, 127.

43. *Purposive Action* στὸν τόμο *Essays in Ancient and Modern Philosophy,* Oxford 1935, 178-208, 178.

44. *Ἡ θεωρία τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τῶν Πρακτικῶν Ἀρχῶν,* Ἀθῆναι 1961, 83: «Ὁ ἀποτελῶν περιεχόμενον τῆς βουλήσεως συγκεκριμένος σκοπὸς τῆς πράξεως ἀνήκει εἰς τὴν προαίρεσιν». Πιστεύει ὅτι ἡ προαίρεση ἀντιστοιχεῖ στὴ σύγχρονη (;) ἔννοια τῆς βούλησης, δικαιολογώντας τὸν ὅρο «διότι ἡ πρᾶξις ἧς τὸ βασικὸν στοιχεῖον ἀποτελεῖ ἐμφανίζεται ὡς ἐκλογὴ μεταξὺ δυνατοτήτων συμπεριφορᾶς».

ρησή μου, ἐννοεῖ ὁ Κ. Δεσποτόπουλος[45] ὡς ἔκφραση «δυνατο-δεοντολογικῆς προβάσεως μὲ δυαδικὴ σύσταση ἀπὸ πρακτικονοητικὸ καὶ ψυχορμητικὸ στοιχεῖο».

Παρ' ὅλο ποὺ ἡ «πρόθεση» καλύπτει σχεδὸν ὁμόφωνα μέρος τουλάχιστον τοῦ περιεχομένου τοῦ «πολύμορφου»[45α] ὅρου *προαίρεσις* κατὰ τοὺς περισσότερους τουλάχιστον μελετητές, ἡ G. E. M. Anscombe στὸ ἄρθρο της *Thought and Action in Aristotle*[45β] καταλογίζει ὡς ἀδυναμία τῆς ἀριστοτελικῆς πραξιολογίας τὴν ἀγνόηση τῆς ἔννοιας τῆς πρόθεσης. Ἡ ἴδια ὅμως στὸ κλασσικὸ πιὰ βιβλίο της *Intention*[46] παρατηρεῖ, συζητώντας τὴ σχέση πρόθεσης-ἡδονῆς, ὅτι γιὰ τὸ δικό της ὅρο intention ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὴν «τεχνικὴ ἔννοια τῆς ἐκλογῆς» (ὅπως μεταφράζει τὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση). Τὴν ἔννοια τῆς πρόθεσης τὴ βρίσκει μόνο σὲ μιὰ μεμονωμένη χρήση τοῦ ρήματος «προτίθεσθαι» ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη[47]. Θεωρεῖ τὴν ἔννοια τῆς ἐκλογῆς, ὅπως τὴ συλλαμβάνει ὁ Ἀριστοτέλης, πολὺ ἰδιότυπη καὶ ἀδύναμη νὰ ἐπιτελέση τὸ ρόλο μὲ τὸν ὁποῖο τὴν ἐπιφορτίζει (ἰδιαίτερα προφανῶς στὴ διάκριση ἀκρασίας-ἀκολασίας) χωρὶς τὴν ἔννοια τῆς πρόθεσης. Καὶ χαρακτηρίζει τὸν ὅρο *προαίρεσις* «πλαστό»[48]. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἔχει ἡ Anscombe ἀναλύσει διεξοδικὰ τὸν ὅρο, ποὺ θεωρεῖται ἀπὸ τοὺς πολυπλοκώτερους τοῦ φιλοσοφικοῦ ρεπερτορίου[49] καὶ οἱ τεχνικὲς ἀναλύσεις της[49α] δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἔχουν προανακρουσθῆ ἀπὸ

45. *Περὶ τῆς προαιρέσεως κατ' Ἀριστοτέλη*, «Ἐράνιον πρὸς Γ. Μαριδάκιν» Β', Ἀθῆναι 1963, 63-91. Ἡ ἐργασία αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν πληρέστερη καὶ μεθοδικώτερη ἀνάλυση τοῦ ὅρου στὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία. Τὴν προαίρεση ὁ συγγραφέας τὴ θεωρεῖ καὶ ὡς ἐκλογὴ καὶ ὡς πρόθεση καὶ ὁπωσδήποτε ὡς ἔκφραση ἐλευθερίας.

45α. Βλ. Allan R. White, *The Philosophy of Action*, Oxford 1973, 10 γιὰ τὴν ἀναφορὰ στὸν G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, 135-149.

45β. Στὸν τόμο τοῦ Renford Bambrough (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London 1965, 143-148. Ἡ συγγραφέας ἀρχίζει τὸ ἄρθρο της μὲ τὴν ἐρώτηση ἂν εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης συνεπὴς μὲ τὰ διαφορετικὰ πράγματα ποὺ λέει γιὰ τὴν προαίρεση. Τὸ ἄρθρο ἔχει ἀναδημοσιευθῆ στὸν τόμο τῶν J. Walsh & H. Shapiro, *Aristotle's Ethics*, Belmont 1967, 56-69, ὅπου καὶ παραπέμπω.

46. Oxford 1966², 77 σημ. 2.

47. Ὅ.π. 59. Πρβλ. HN 1142 b 18. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι τὸ ρῆμα εἶναι πολὺ συχνὸ στὰ [HM]. Παρατηρεῖ: «Τὸ ρῆμα αὐτὸ ἐκφράζει μιὰ ἐκδήλωση τῆς βούλησης ἢ ἴσως μᾶλλον μιὰ πρόθεση. Ὁ Ἀριστοτέλης ὤφειλε, μποροῦμε νὰ ποῦμε, νὰ ἔχη δεῖ ὅτι χρησιμοποιοῦσε μιὰ ἔννοια-κλειδὶ γιὰ τὴ θεωρία του τῆς πράξης ἀλλὰ δὲν τὸ εἶδε. Τὸ ἀθῶο, ἀναξιοπαρατήρητο ρῆμα ποὺ χρησιμοποιεῖ δὲν ἀξιώνεται καμιὰ προσοχὴ ἀπ' αὐτόν».

48. (Spurious). Ἔτσι ἐξηγεῖ τὴ μὴ καθιέρωσή του παράλληλα μὲ τὸν ὅρο «πρακτικός», ὅ.π. 62-63.

49. Βλ. Richard Bernstein, *Praxis and Action*, London 1972, 271.

49α. Τὴν πρόθεση τὴν ἀναλύει ὡς non observational knowledge, activity under a description, forward-looking motive, κλπ.

τὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ καὶ δὲν εἶναι ἀσυμβίβαστες, πιστεύω, μὲ ὡρισμένες ἀπόψεις τοῦ περιεχομένου τῆς προαίρεσής του, ὥστε νὰ μὴν εὐσταθῆ ἡ παρατήρησή της γιὰ ἀγνόησή του τῆς πρόθεσης. Τὶς ἐπιφυλάξεις τῆς Anscombe υἱοθετώντας προφανῶς ὁ A. Kenny[50] καὶ μὲ καθιερωμένη τὴν προσθήκη ἀπὸ τὸν Θωμᾶ τὸν Ἀκινάτη τῆς intentio στὶς ἀριστοτελικὲς voluntas καὶ electio[50α] (ὅπως ὁ τελευταῖος μεταφράζει τὴν προαίρεση) στὴ μορφολογία τῆς πράξης, παρατηρεῖ ὅτι ἡ intentio τοῦ Θωμᾶ ἔρχεται νὰ καλύψη τὸ κενὸ μεταξὺ τῆς (πολὺ εὐρείας) ἔννοιας τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἑκουσίου καὶ τῆς (πολὺ στενῆς) ἔννοιας τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης. Ἔτσι, χωρὶς μιὰ συστηματικὴ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς «πρόθεσης», διάκρισή της ἀπὸ τὶς συγγενικὲς «σκοπός», «στόχος», «κίνητρο», «ἐκλογή», «ἀπόφαση» κλπ. ἢ καὶ προσέγγισή της στὶς πιὸ πάνω ἔννοιες μὲ τὴν ἔνταξή τους στὴ συνθετικῆς μορφῆς βουλησιακὴ καὶ πραξιακὴ διαδικασία, διαφωνίες τοῦ εἴδους αὐτοῦ εἶναι ἀναπόφευκτες καὶ μόνο ἕνα περιεκτικό, θεμελιακὸ νόημα τοῦ ὅρου ὡς ὑποδομὴ μπορεῖ νὰ τὶς συμφιλιώση.

Ἀξίζει πάντως νὰ σημειωθῆ ὅτι καὶ ὁ σχολιαστὴς τῶν *Ἠθικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους Ἀσπάσιος φαίνεται νὰ μὴν εἶχε μείνει ἱκανοποιημένος ἀπὸ τὸν ἀριστοτελικὸ ὁρισμὸ τῆς προαίρεσης· καὶ τοῦτο σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸν ὁρισμό. Σχολιάζοντας τὸ ἀριστοτελικὸ *ἡ μὲν οὖν προαίρεσις τύπῳ εἰρήσθω* (HN 1113 a 12-13) παρατηρεῖ σχετικὰ μὲ τὸν ὁρισμὸ τῆς προαίρεσης ὡς *βουλευτικῆς ὀρέξεως τῶν ἐφ' ἡμῖν: δηλοῖ δὲ πῶς λαμβάνει τὸν λόγον τοῦτον τῆς προαιρέσεως· οὐ γὰρ ὡς ἀκριβῆ ὁρισμόν· οὐ γάρ ἐστι γένος τῆς προαιρέσεως ἡ βούλευσις οὐδ' ἡ ὄρεξις ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὥσπερ σύνθετον... ἡ μὲν γὰρ προαίρεσις τύπῳ εἴρηται· οὐ γὰρ ἀκριβής ἐστιν ὁ ὁρισμός... ἀλλὰ ὑπογραφῇ ἔοικε μᾶλλον* (CAG 19 Heylbut, 75, 7-17).

1β. Ἀνάλογα, ἂν καὶ ὄχι τόσο ἀμφίλογα, καὶ σχετικὰ κυρίως μὲ τὸ βουλησιοκρατικὸ ἢ τὸ λογοκρατικὸ χαρακτῆρα της, εἶναι καὶ τὰ προβλήματα τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης. Καὶ ἐκεῖ ἡ διαφωνία στὴν ἀπόδοση τοῦ ὅρου προδίδει ἀνάλογη διαφωνία γιὰ τὴ χρήση, τὸ νόημα καὶ τὴν ἀναφορά του.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ βασικὴ (παραδοσιακὴ) σημασία τῆς λέξης ὡς ἐκλογή, καλύτερα δύναμη ἐκλογῆς (Wahlvermögen) —ποὺ σπάνια ὅμως συναντιέται στὸν Ἐπίκτητο— θεωρεῖ ὁ A. Bonhöffer[51] τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου ἐναλλακτικὴ κάποτε ἔκφραση γιὰ τὴν ψυχή, τὸ «ἡγεμονικό», τὴ «διάνοια»

---

50. *Will, Freedom and Power,* Oxford 1975, 18.

50α. Βλ. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, XII, Art. 1, 2, 4, XIII, XV.

51. *Epiktet und die Stoa* 118-119, 259-261.

καὶ τὸ «δόγμα», δηλωτικὴ τῆς πνευματικῆς προσωπικότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἐλευθερίας του ὡς δυνατότητας ἠθικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ. Ταυτόσημη κάποτε μὲ τὴ θέληση ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ «δόγμα», θεμελιακὴ κρίση γιὰ τὴν ἀξία τῶν πραγμάτων, πνευματικὴ στάση ἀπέναντι στὰ πράγματα, ἀποκαλυπτικὴ τοῦ ἐσωτερικοῦ ἀνθρώπου καὶ κυρίως «ἐκ τῶν προτέρων παρμένη ἀπόφαση» (Vorentscheidung), καθοριστικὴ τῶν ἐπὶ μέρους ἑκάστοτε ἀποφάσεων, βλέπει τὴν ἐπικτήτεια προαίρεση ὁ Max Pohlenz[52]. Ὡς λογικὸ Ἐγώ, καλύτερα, ὡς ἔσχατο συρρίκνωμα τοῦ Ἐγώ, μόνη ἀπρόσβλητη ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ πράγματα περιοχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐννοεῖ τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου του ὁ J. Xenakis[53]. Καὶ ὁ F. H. Sandbach[54] ἀνάγει τὴν προαίρεση τοῦ Στωικοῦ φιλοσόφου σὲ ὅ,τι ἐλέγχει ὁ ἄνθρωπος, στὸν ἠθικὸ σκοπό του, στὴ βασικὴ ἐκλογή του ἀρχῆς καὶ τὴ θεωρεῖ γενικὴ στάση ἀπέναντι στὴ ζωὴ καὶ ἀξιοθεσία ποὺ καθορίζει τὸν τρόπο τῆς χρήσης τῶν «φαντασιῶν». Χωρὶς νὰ δέχεται γιὰ τὸν Ἐπίκτητο πρωταρχικὴ τὴν ἔννοια τῆς ἐκλογῆς, ὡς συνώνυμη μὲ τὸ ἡγεμονικὸ καὶ τὴ διάνοια κι ἔτσι ἐκφραστικὴ τῆς πνευματικῆς ὀντότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἐξηγεῖ τὴν προαίρεση τοῦ «σωκρατικοῦ» του Ἐπικτήτου ὁ Jagu[55], μὲ τὴν παρατήρηση —ποὺ εἶναι σημαντικὴ ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἀριστοτελικῆς ἀντιδιαστολῆς— πὼς ἡ διάκριση σκέψης καὶ θέλησης δὲν ἔχει σημασία γιὰ τὴ Στοὰ μὲ δοσμένη τὴν ταύτισή τους στὸ στωικὸ «λόγο», ποὺ εἶναι θεωρητικὸς καὶ πρακτικὸς μαζί. Πιστεύει ὁ Jagu πὼς ὁ Ἐπίκτητος ἐννοεῖ βασικὰ μὲ τὴν προαίρεση ὅ,τι ἐννοοῦσε ὁ Πλάτων μὲ τὴν ψυχὴ σὲ ἀφορισμοὺς ὅπως *ἡ ψυχή ἐστιν ὁ ἄνθρωπος*[56], ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ φύση της ἀπὸ ἐξωτερικοὺς καταναγκασμοὺς καὶ ἀπὸ τὸ θεὸ ἀκόμα. Ὡς «ἠθικὸ χαρακτῆρα» ἀποδίδει βασικὰ τὴν ἐπικτήτεια προαίρεση ὁ J. M. Rist[57], προϊὸν τῶν «δογμάτων» γιὰ τὰ ἐξωτερικὰ πράγματα, ποὺ εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ θέληση τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ ὡς κρίση περιεκτικὴ ὅλων τῶν πνευματικῶν δραστηριοτήτων ποὺ ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὴν ἠθικὴ συμπεριφορὰ καὶ εἶναι στὴν ἐξουσία μας, ὅπως ἡ συγκατάθεση, ἡ θέληση καὶ ἡ πρόθεση. Ἡ ἐξήγησή του γιὰ τὴν προτίμηση τοῦ ὅρου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο —ἀντὶ τοῦ χρυσίππειου «ἡγεμονικοῦ»— εἶναι ἀρκετὰ ἱκανοποιητικὴ καθὼς καὶ ἡ θεώρησή της ὡς σταθερῆς ἐκλογῆς[58]. Ὡς ἐκλογὴ ποὺ προϋποθέτει τὴ σωκρατικὴ «διαί-

52. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen 1959, I 332-335, II 164.

53. *Epictetus, Philosopher-Therapist,* The Hague 1969, 22-25, 101, 130.

54. *The Stoics,* London 1975, 165.

55. Ὅ.π. 54, 73, ἰδ. 93 ἑπ.

56. Ὅ.π. 87, σημ. 1, 95. Πρβλ. Πλάτων, *Ἀλκιβιάδης* 130c καὶ *Διατριβαί* II 23, 23-29. Βλ. καὶ HN 1139 b 5.

57. *Stoic Philosophy* 228 ἑπ., 231.

58. *Proairesis...* 103 ἑπ.

ρεση» τῶν πραγμάτων σὲ ὅσα ἐξαρτῶνται ἀπὸ ἐμᾶς καὶ σὲ ὅσα εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ θέλησή μας (τὰ *ἀπροαίρετα* τοῦ Ἐπικτήτου), ἐνδεικτικὴ τῆς ἠθικῆς προσωπικότητας τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀποκαλυπτικὴ τοῦ θεϊκοῦ στοιχείου ποὺ φέρνει μέσα του, βλέπει τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου ὁ A. J. Voelke[59], γιὰ νὰ περιορίσω τὴ συνοπτική μου ἔκθεση τῶν ἑρμηνειῶν τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης στοὺς βασικοὺς αὐτοὺς μελετητές.

1γ. Ἀπὸ τὴ σύντομη τούτη θεώρηση σχηματίζεται ἀναπόφευκτα ἡ ἐντύπωση ὅτι ἐλάχιστα στοιχεῖα τῆς προαίρεσης τοῦ Ἀριστοτέλους διασταυρώνονται μὲ τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου. Κάποια ἔννοια βέβαια ἐκλογῆς ὑπόκειται ἀναμφισβήτητα καὶ στὴ «στωικὴ» προαίρεση — ἀλλὰ ὄχι στὴν τεχνικὴ ἔννοια ποὺ τὴ συναντᾶμε στὸν Ἀριστοτέλη, γιατὶ ἡ ἀριστοτελικὴ προβληματικὴ μέσων-σκοπῶν ἔχει στὴ Στοά, πιστεύω, ἀντικατασταθῆ ἀπὸ τὴ διάκριση «ἀγαθῶν-ὠφελημάτων», μὲ τὴν ἀντίστοιχη ἀντιδιαστολὴ *αἱρετοῦ-αἱρετέου* καὶ «αἵρεσης-ἐκλογῆς ἢ λήψης»[60]. Καὶ κάποια ἔννοια πρόθεσης, κυρίως σκοποῦ, καὶ μάλιστα «ἠθικοῦ σκοποῦ», δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε ξένη στὸν Ἀριστοτέλη καὶ δικαιολογεῖ τὴ (σπάνια) κοινὴ ἀπόδοση τοῦ ὅρου καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους. Βασικὰ ὅμως στὸν Ἐπίκτητο ἡ ἔννοια ἔχει «διευρυνθῆ» καί, παρὰ τὸν κάποτε ἐμφανῆ νοησιαρχικό της χαρακτῆρα —κατάλοιπο τῆς σωκρατικῆς της καταβολῆς— ἀποκαλύπτει, παραστατικώτερα τουλάχιστον, ἀπ' ὅ,τι ἡ ἀριστοτελική, τὴν ὅλη ἠθικο-πνευματικὴ ὀντότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου. Φαίνεται ἔτσι νὰ δικαιολογεῖται ἡ διαπίστωση κάποιας ἀντιστροφῆς τῶν ἀφορισμῶν τοῦ Ἀντιόχου καὶ τοῦ Καρνεάδη, ποὺ ἀνέφερα στὴν ἀρχὴ τῆς μελέτης μου.

Ὅπως ὅμως παρατήρησα στὴν καθόλου ἐξαντλητική, ἀλλὰ ἀντιπροσωπευτικὴ ἐπισκόπησή μου τῶν ἀποδόσεων τοῦ ὅρου στοὺς δύο φιλοσόφους, λίγοι βέβαια μεταφραστὲς —ἀλλὰ καθόλου τυχαῖοι[61]— ἀποδίδουν τὸν ἐπίμαχο ὅρο ταυτόσημα ὡς consilium, choice καὶ moral purpose καὶ στοὺς δύο ἀνεξάρτητα. Καί, ἐκτὸς ἀπὸ τὸν Pohlenz, μὲ τὴν ἐπικτήτεια προαίρεση ὡς προκαταρκτικὴ ἀπόφαση καὶ τὸν Rist ὡς σταθερὴ ἐκλογὴ (fixed choice), ὁ Voelke γιὰ τὸν Ἐπίκτητο καὶ ὁ Couloubaritsis γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀπὸ ἄλλη ἀφετηρία καὶ γιὰ διαφορετικὸ σκοπὸ καθένας τους, εἰσηγοῦνται μιὰ

---

59. Ὅ.π. 131-160, ἰδ. 144-158.

60. SVF III 89-91, 190-196, 195. Ἡ προβληματικὴ μέσων-σκοποῦ ὑπόκειται ὁπωσδήποτε ὡς βάση. Βλ. καὶ Long, *The Early Stoic Concept of Moral Choice* στὸν τόμο, *Images of Man in Ancient and Medieval Thought,* Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dedicata, Louvain 1976, 77, 86 ἑπ., 92.

61. Βλ. σημ. 26. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι καὶ ὁ Oldfather καὶ ὁ Schweighäuser εἶναι βαθεῖς μελετητὲς τοῦ Ἐπικτήτου. Ὁ πρῶτος μάλιστα ἐκτὸς ἀπὸ τὴ μετάφραση τῶν *Διατριβῶν* ἔχει ἐκδώσει καὶ τὴ βιβλιογραφία τοῦ Ἐπικτήτου ὡς τὸ 1952.

ἑρμηνεία γιὰ τὴν προαίρεση τοῦ φιλοσόφου τους, ποὺ, χωρὶς νὰ ταυτοποιῆ τὶς δύο «προαιρέσεις» ἀποκαλύπτει μιὰ κοινὴ ὑποδομὴ καὶ ὡς βάση ἐπιτρέπει τὴν ποικιλία τῶν ἀποχρώσεων ποὺ θεμιτὰ κατὰ τὰ συμφραζόμενα συναντᾶμε καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους. Ἡ θεωρητικὴ θεμελίωση τῆς κοινῆς αὐτῆς ὑποδομῆς, πιστεύω προσωπικά, πὼς μπορεῖ νὰ ἀναζητηθῆ στὸν αἰνιγματικὸ ὁρισμὸ τῆς προαίρεσης ἀπὸ τοὺς ἀρχαίους Στωικοὺς ὡς «αἱρέσεως πρὸ αἱρέσεως».

Χωρὶς νὰ θεωρῆ ὁ Voelke[62] ξένη τὴν ταύτιση τῆς προαίρεσης μὲ τὸ «δόγμα» καὶ τὴν κριτικὴ καὶ ἀξιοθετικὴ λειτουργικότητα τοῦ θεωρητικοῦ λόγου, ἐπισημαίνει τὴ σύμπτωση στὴν περιοχή της γνώσης καὶ πράξης, ἀνάλογης ἔτσι μὲ τὸ δυαδικὸ στοιχεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης ὡς *ὀρέξεως διανοητικῆς* ἢ *νοῦ ὀρεκτικοῦ*[63]. Κυρίως ὅμως βλέπει τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου, δηλωτικὴ τοῦ «προσώπου», νὰ ἐκφράζη, παράλληλα μὲ τὴν προκαταρκτική της *ἐπιβολή*, ἕνα θεμελιακὸ σχέδιο (projet fondamental), μιὰ προκαταρκτικὴ θέληση (volonté préalable) ὡς πρωταρχικὴ ἐκλογὴ (choix primordial) ἢ δικαίωμα προκαταρκτικῆς ἐκλογῆς, καθοριστικῆς τῆς γενικῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῶν ἐπὶ μέρους ὑστερότοκων ἀποφάσεων, ἀλλὰ καὶ τῆς γνώσης τῆς ἴδιας. Ὑπενθυμίζοντας τὴ διάκριση τοῦ M. Blondel μεταξὺ volonté voulante καὶ volonté voulue[64] μιλᾶ γιὰ μιὰ προκαταρκτικὴ θέληση ποὺ χρειάζεται ἡ γνώση μὲ τὴ συνειδητοποίηση τῶν σκοπῶν, γιὰ νὰ φωτίση τὴ «θέληση». Λέει: «Τὸ σχέδιο ποὺ κατευθύνει τὴν ἠθική μας ὕπαρξη ριζώνεται σὲ μιὰ πρωταρχικὴ ἐκλογὴ ποὺ ὁ Ἐπίκτητος ὀνομάζει προαίρεση. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια εἶναι ἡ προαίρεση τὸ *κράτιστον* (*Διατριβαὶ* II 23, 11), τὸ *κυριώτερον* (II 10, 1) καὶ τὸ *ἰσχυρότερον* (II 23, 18) στὸν ἄνθρωπο». Ἀλλὰ *τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ ἤθους ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον* (HN 1163 a 23) τὸ εἶπε ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης. Ἀναφορικὰ μὲ τὸ Σταγιρίτη ὁ Voelke, χωρὶς νὰ προβαίνη σὲ συγκρίσεις, δὲν πιστεύει ὅτι ὑπάρχει ἀντίθεση στὶς βασικὲς ἔννοιες τῆς προαίρεσής του[65].

Στὴν προσπάθειά του, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, νὰ συμφιλιώση ὁ Couloubaritsis[66] τὴν τεχνικὴ μὲ τὴν «κοινὴ» ἔννοια τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης, σὲ ἠθικὸ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἐπίπεδο καὶ σὲ συνάρτηση μὲ τὴν ἔννοια τῆς εὐθύνης — ἀπηχώντας ἴσως καὶ τὴν «προθεσιακὴ ἐκλογὴ» (choix intentionnel) τοῦ Gauthier καὶ ὑπογραμμίζοντας τὴν περιπλοκότητα τῆς ἀριστοτελικῆς πραξιολογίας καὶ τὴ σύνθετη προοπτικὴ τῆς ἔννοιας τῆς προαίρεσης — μὲ βάση τὸ σχῆμα «καθολικὸ-μερικὸ» μιλᾶ γιὰ μιὰ οὐσιώδη

62. Ὅ.π. 139, 147.
63. Βλ. HN 1139 b 4-6.
64. Ὅ.π. 139 σημ. 3.
65. Ὅ.π. 142.
66. Ὅ.π. 7 ἑπ.

(essentiel), ὑπαρξιακὴ ἐκλογὴ (choix existentiel), ἐπισημαίνοντας τὰ χωρία ποὺ πιστεύει πὼς τὴν ἀποδίδουν[67]. Πρόκειται γιὰ τὴν πρόθεση σὲ «ἰσχυρὴ ἔννοια» ποὺ δημιουργεῖ μιὰ θεμελιακὴ ἐκλογή, ὡς «αὐθεντικὴ» ἐκδήλωσή της. Πράγματι στὸν Ἀριστοτέλη οἱ «πρῶτες ἐκλογὲς» εἶναι ἀποφασιστικὲς γιὰ τὴ διαμόρφωση τοῦ χαρακτῆρα[68]. Ἔτσι ὁ Couloubaritsis θεωρεῖ τὶς ἐπὶ μέρους ἐκλογὲς ἀποκαλυπτικὲς τῆς ἠθικῆς ποιότητας τῶν πράξεων, ἐνῶ τὴν «ὑπαρξιακὴ ἐκλογὴ» ἐνδεικτικὴ τῆς ἠθικῆς ποιότητας τοῦ πράττοντος ὑποκειμένου. Ἡ προαίρεση ὡς πρωταρχικὴ ἐπιλογὴ δὲν δείχνει ἁπλῶς τὸ «τέλος» τῆς πράξης, ἀλλὰ τὸ «τέλος» τοῦ ἀνθρώπου, λέει. Οἱ προγενέστερές της ἐπιλογὲς διαμορφώνουν τὴν ἠθικὴ ποιότητα ποὺ εἶναι ἀποφασιστικὴ γιὰ τὶς μεταγενέστερες· καὶ μ᾽ αὐτὴ τὴν ἔννοια συνδέεται κατ᾽ αὐτὸν ἡ προαίρεση μὲ τὴ φρόνηση καὶ τὴν ἀρετὴ καὶ προδίδει τὸ ἦθος, τὴν ἠθικὴ προσωπικότητα καὶ τὶς ἠθικὲς ἀρχὲς τοῦ ἀνθρώπου, λειτουργίες βασικὲς καὶ τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης, πού, ὅπως παρατηρεῖ καὶ ὁ Rist[69], ἀποκαλύπτει ὡς σταθερὸ σημεῖο ἕνα διαμορφωμένο ἀπὸ τὶς πρῶτες ἐκλογὲς χαρακτῆρα.

Οἱ ἀνεξάρτητες ἑρμηνεῖες τοῦ Voelke καὶ τοῦ Couloubaritsis δυνάμωσαν τὴν ἀρχική μου διαίσθηση ἀπὸ τὰ ἴδια τὰ κείμενα ὅτι οἱ διαπιστώσεις τοῦ Ἀντιόχου καὶ τοῦ Καρνεάδη μπορεῖ καὶ νὰ ἐνισχύωνται ἀπὸ ὡρισμένες ἀπόψεις τῆς προαίρεσης τοῦ Ἐπικτήτου, ἔστω καὶ ἂν δὲν εἶναι εὔκολο ν᾽ ἀποδειχθῆ συνειδητὴ ἐπίδραση τοῦ Ἀριστοτέλους σ᾽ αὐτόν, καὶ ἔστω ἀκόμα καὶ ἂν ἡ χρήση τῆς ἔννοιας δὲν εἶναι ὅμοια καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους.

2. Ἐνῶ ἡ βασικὴ ἔννοια τῆς πρωταρχικῆς προθεσιακῆς ἐκλογῆς πράξης ἢ στάσης ὑπόκειται πράγματι ὡς βάση καὶ στὴν ἀριστοτελικὴ ἀλλὰ καὶ στὴν ἐπικτήτεια προαίρεση —ποὺ ἀπὸ μιὰ ἄποψη θυμίζει τὴν «εὐνοϊκὴ στάση» (pro-attitude) τοῦ Nowell-Smith[70]— καὶ ἡ προβληματικὴ τῶν μέσων στὰ ΗΝ Γ 4-7 καὶ ΗΕ Β 10-11 δικαιολογεῖται στὸν Ἀριστοτέλη ἀπὸ τὴν ἔμφαση στὴν ἀρετὴ (γιὰ τὴν ὁποία δὲν ὑπάρχει ὁμοφωνία) ὡς μέσο γιὰ τὴν εὐδαιμονία (γιὰ τὴν ὁποία ὡς τελικὸ σκοπὸ τῆς ζωῆς ὅλοι συμφωνοῦν), ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ χρήση τοῦ ὅρου κυρίως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ἐπιτρέπει ἢ καὶ ἐπιβάλλει, ἰδιαίτερα στὴ ρηματικὴ καὶ τὴν ἐπιρρηματικὴ μορφή του, διάφορες ἀποδόσεις. Ἔτσι ἡ προαίρεση ὡς οὐσιαστικὸ ἀποδίδεται ἄλλοτε ὡς «ἐκλογή», ἄλλοτε ὡς «ἀπόφαση», ἀκόμα ὡς «θέληση», «κίνητρο», «πεποίθηση», «ἀρχὴ συμπεριφορᾶς», κλπ. Ὡς ρῆμα σημαίνει βα-

67. Ὅ.π. 34, σημ. 107.

68. Βλ. ΗΝ 1114 a 20.

69. *Stoic Philosophy* 228-229.

70. *Ethics*, London 1969[8], 113 ἑπ. Πρβλ. Bruce Aune, *Reason and Action*, Dortrecht-Boston 1977, 82.

σικὰ «προτιμῶ» καὶ «προτίθεμαι» καὶ στὶς ἐπιρρηματικὲς φράσεις μπορεῖ νὰ μεταφρασθῆ ἄλλοτε «ἑκουσίως», ἄλλοτε «ἐκ προμελέτης», καὶ ἄλλοτε «ἐλεύθερα». Παρ' ὅλο ποὺ ἡ προαίρεση εἶναι καὶ ψυχολογικὴ ἔννοια, στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο λειτουργεῖ κυρίως ὡς ἠθική[71]· καὶ στὴν περιοχὴ αὐτὴ καθιερώθηκε ἡ χρήση της μὲ ἀντίστοιχο ὅρο τὴν «πρόθεση» στὴ φιλοσοφία τῆς πράξης.

Ἡ «πρόθεση» ἰδιαίτερα, ποὺ ἀποτελεῖ βασικὴ ἔννοια τῆς ἀριστοτελικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης, ἔχει γίνει ἀντικείμενο ἐπισταμένης ἀνάλυσης ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ ψυχολογία καὶ τὴ φιλοσοφία τῆς πράξης, στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τῆς κοινῆς γλώσσας, ποὺ μὲ ἀφετηρία τὸν ὄψιμο Wittgenstein ξαναγύρισε σὲ πολλὰ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Κάντ[72]. Ἡ ἀνάλυσή της μπορεῖ ἔτσι νὰ φωτίση μερικὰ προβλήματα τῆς πολυσημίας τῆς προαίρεσης, γιατὶ καὶ ἡ πρόθεση θεωρεῖται ἀπὸ τοὺς περισσότερους φιλοσόφους ἀμφίσημη ἔννοια (equivocal)[73].

Ἐξαντλητικὴ ἀνάλυσή της ἔχει ἐπιχειρήσει, ὅπως προανέφερα, ἡ Anscombe, ποὺ ὅμως δὲν τὴ θεωρεῖ ἀμφίσημη, παρὰ τὶς πολλὲς σημασίες ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὶς διάφορες ἐκφράσεις ποὺ τὴν περιέχουν. Παρατηρεῖ: «Ὅταν μιλᾶμε γιὰ "διαφορετικὲς ἔννοιες" μιᾶς λέξης ποὺ δὲν εἶναι σαφῶς ἀμφίσημη, μποροῦμε νὰ συμπεράνωμε ὅτι εἴμαστε ἀρκετὰ στὸ σκοτάδι γιὰ τὸ χαρακτῆρα τῆς ἔννοιας ποὺ ὑποσημαίνει»[74]. Σημειώνει ἐπίσης ὅτι εἶναι ἐντελῶς παραπλανητικὸ νὰ σύνδέωμε τὸ ἐπίθετο intentional μὲ τὸ οὐσιαστικὸ intention (ὅπως συμβαίνει ἀπὸ κάποια ἄποψη καὶ μὲ τὰ ἀριστοτελικὰ *προαιρετικὸς* καὶ *προαίρεσις*). Μιὰ πράξη μπορεῖ νὰ εἶναι «ἐκ προθέσεως» χωρὶς νὰ ὑπάρχη σ' αὐτὴ κάποια πρόθεση. Μὲ ἄλλη ἔννοια μιλᾶμε γιὰ τὶς προθέσεις ἑνὸς ἀνθρώπου ἁπλῶς, δηλαδὴ γιὰ τὸ τί προτίθεται νὰ κάνη, καὶ μὲ ἄλλη γιὰ τὴν πρόθεσή του ὅταν κάνη κάτι (in doing) ἢ σκοπεύη νὰ κάνη. Βασικὰ ἡ πρόθεση εἶναι κάτι «ἐσωτερικό», κάτι ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴ γλώσσα καὶ ἀνάγεται σὲ κίνητρα, ἐπιθυμίες καὶ αἰτιακοὺς λόγους (reasons) πράξης (τὸ ἀριστοτελικὸ «διὰ τί»)[75]. Πρόθεση, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὰ κίνητρα, εἶναι τὸ τί σκοπεύομε ἢ τί διαλέγομε, ἐνῶ κίνητρο εἶναι αὐτὸ ποὺ καθορίζει τὸ σκοπὸ ἢ τὴν ἐκλογή μας — διάκριση ποὺ στὸν Ἀριστοτέλη δὲν εἶναι ἐμφανής, ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια παραδέχεται ὅτι στὴν κοινὴ γλώσσα δὲν ὑπάρχει σημασιολογικὴ διαφορά[76]. Καὶ στὸ ἄρθρο της

---

71. Στὸ *Περὶ ψυχῆς* ἀναφέρεται μόνο μιὰ φορὰ (406 b 24-25), ἐνῶ στὸ Γ βιβλίο 433 a 23-24 τὴ λειτουργία της φαίνεται κατὰ κάποιο τρόπο νὰ ἐπιτελῆ ἡ *βούλησις*.

72. Βλ. Bernstein, ὅ.π. 233, 257.

73. Βλ. Bruce Aune ἄρθρο *Intention,* "Enc. Phil." 4, 198-201, 200.

74. *Intention* 1.

75. Ὅ.π. 1-4. Πρβλ. ΗΕ 1226 b 23, [ΗΜ] 1189 b 8.

76. Ὅ.π. 18 ἑπ., 22.

Intention[77], ὅπως καὶ στὸ ὁμότιτλο βιβλίο της, θεωρεῖ τὴν πρόθεση ὡς κίνητρο ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ μέλλοντος (forward looking motive) ποὺ φωτίζει τὴν πράξη ἀπὸ μιὰ συγκεκριμένη ἄποψη. Στὴν πρόθεση δίνεται ἀπάντηση στὸ «γιατί» μὲ εἰδικὴ ἔννοια, ἔτσι ποὺ προθεσιακὴ εἶναι μιὰ πράξη κάτω ἀπὸ μιὰ περιγραφὴ χωρὶς κάποιο πρόσθετο χαρακτῆρα: μιὰ τάξη δηλαδὴ γεγονότων στὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου ποὺ εἶναι γνωστὴ σ' αὐτὸν, ποὺ θυμίζει τὸ «κάτι γιὰ μένα» τοῦ Wittgenstein[77α] (καὶ τὸ *εἰδὼς* τοῦ Ἀριστοτέλους, πέρα ἀπὸ τὴ γνώση, ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ μιᾶς πράξης ὡς ἑκούσιας)[78]. Τονίζει ἀκόμα ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸν πρακτικὸ συλλογισμὸ ἔγκειται στὴν περιγραφὴ τῶν ἐκ προθέσεως (προαιρετικῶν) πράξεων, ὅπου δηλαδὴ προέχει τὸ «οὗ ἕνεκα», τὸ «διότι» σὲ εἰδικὴ ἔννοια[79]. Οἱ διάφοροι γραμματικοὶ τύποι τῆς πρόθεσης-προαίρεσης δικαιολογοῦν λοιπὸν τὶς διαφορετικὲς ἀποδόσεις, λόγω τῆς ἰδιάζουσας ἀμφισημίας της[80].

Τὴν πρόθεση θεωρεῖ ὁ Sidney Zink[81], ὅπως καὶ γενικὰ τὴν πραξιακὴ ἱκανότητα, καθολικὸ ὅρο εὐθύνης. Μετὰ μιὰ ἐνδιαφέρουσα διάκριση ἑκουσίου καὶ προθεσιακοῦ —διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ— ἐπισημαίνει στὸ σχετικὸ ρῆμα μιὰ αὐστηρὴ καὶ μιὰ χαλαρὴ ἔννοια, μὲ συνώνυμα στὴ δεύτερη περίπτωση τὸ «στόχο», τὸ «τέλος» καὶ τὸ «σκοπό». Μὲ χαλαρὴ ἔννοια χρησιμοποιεῖται κατ' αὐτὸν τὸ οὐσιαστικό, μὲ αὐστηρὴ τὸ σχετικὸ ἐπίθετο καὶ τὸ ἐπίρρημα μὲ ἀνάλογες ἀποδόσεις. Ὑπάρχει ἀκόμα καὶ κατὰ τὸν Zink διαφορὰ στὴν «πρόθεση νὰ κάνω κάτι» καὶ στὴν «πρόθεση κάνοντας κάτι». Πρόθεση εἶναι βασικὰ καὶ γι' αὐτὸν ἡ σκέψη ποὺ ἔχω γιὰ τὴν πράξη μου, γιὰ τὴν ἀλλαγὴ ποὺ πραγματοποιῶ. Πρόκειται γιὰ μιὰ συνειδητὴ προσωπικὴ πράξη μὲ βασικὴ τὴ δυνατότητα διατύπωσης[82]. Ὁ Zink ἐξ ἄλλου μιλᾶ γιὰ τὴν πρόθεση ὡς «προγραμματικὴ ἀπόφαση» (decision of policy)[83] καὶ ἀναφέρεται στὸ ἀντικείμενο τῆς ἀπόφασης ὡς σὲ ἀντι-

---

77. «Proceedings of the Aristotelian Society» 59 (1956-7) 321-332 ἀναδημ. στὸν τόμο τοῦ White, ὅ.π. 150 ἑπ., ὅπου καὶ παραπέμπω.

77α. *Philosophical Investigations* [Φιλοσοφικὲς ἔρευνες], Μετάφρ. Π. Χριστοδουλίδη, Ἀθήνα 1977, I § 659. Πρβλ. § 210, 249, 386, 591, 641, 644, 648, 689 κλπ.

78. Βλ. *Intention* 84. Πρβλ. HN 1110 b 25, 31-33.

79. *Intention* 28. Πρβλ. ἄρθρο *Intention* 144-148.Οἱ προθεσιακὲς πράξεις ἐξηγοῦνται μὲ αἰτιακοὺς λόγους (reasons) καὶ ὄχι μὲ αἰτίες ὡς ἁπλὲς ἀντιδράσεις, παρ' ὅλο ποὺ μερικοὶ ἀρνοῦνται τὴ διάκριση.

80. Ἡ ἀμφισημία ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴ χρονικὴ ἢ «προτιμησιακὴ»-«ἐναλλακτικὴ» σημασία τῆς πρόθεσης προ- στοὺς δύο ἀντίστοιχους ὅρους.

81. *The Concepts of Ethics,* London 1962, 256-257, 358-76.

82. Ὅ.π. 263 ἑπ. Αὐτὴ εἶναι κυρίως ἡ γνώμη τοῦ R. M. Chisholm, *The Descriptive Element in the Concept of Action,* JPh 61 (1964) 613-24.

83. Ὅ.π. 190.

κείμενο μιᾶς εὐνοϊκῆς στάσης (pro-attitude) —τὴν ὁποία ὁ Nowell-Smith θεωρεῖ ὡς τὸ μόνο λογικὰ ὀρθὸ λόγο ἐκλογῆς-ἀπόφασης, ἀντὶ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τῆς θέλησης— ποὺ πιστεύω πὼς ἐκφράζει κάτι ἀπὸ τὴν προαίρεση ὄχι μόνο τοῦ Ἀριστοτέλους ἀλλὰ καὶ τοῦ Ἐπικτήτου. Θεωρεῖ ἐξ ἄλλου συνώνυμη τὴν ἀπόφαση μὲ τὴν ἐκλογή, γιατὶ ἡ ἐκλογὴ συνεπάγεται καὶ σκέψη (βούλευση) καὶ ἀπόφαση.

Ὁ Bruce Aune[84] τέλος —γιὰ νὰ περιορίσω τὴν ἐπισκόπησή μου τῆς σύγχρονης ἀνάλυσης τῆς σχετικῆς μὲ τὴν «προαίρεση» ἔννοιας— θεωρώντας τὴν πρόθεση πηγὴ τῆς πράξης (κατὰ τὸ ἀριστοτελικό: *πράξεως... ἀρχὴ προαίρεσις* (HN 1139 a 31) χαρακτηρίζει τὴν πρόθεση ὡς τὴν ἐσωτερικὴ ὄψη τοῦ σκοπιματικοῦ λόγου. Ἡ πρόθεση ταυτίζεται κατ' αὐτὸν συνήθως μὲ τὸ σκοπό, ποὺ δὲν εἶναι παρὰ κύρια πρόθεση (leading intention). Ἀναφορικὰ μὲ τοὺς αἰτιακοὺς λόγους καὶ τὰ κίνητρα ὁ Aune[85] παρατηρεῖ ὅτι φιλόσοφοι ποὺ ἀκολουθοῦν τὴν παράδοση τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τοῦ Hume τὰ διακρίνουν, θεωρώντας ὡς «λόγους» τὶς πεποιθήσεις καὶ ὡς κίνητρα τὶς προθέσεις ἢ ἄλλες «εὐνοϊκὲς στάσεις». Ὁ D. Davidson[86] ὅμως —ποὺ ἀρνεῖται τὶς προθέσεις ὡς πνευματικὲς καταστάσεις ἢ διαθέσεις— ἀναφέρει ἕνα «πρωταρχικὸ αἰτιακὸ λόγο» (primary reason), ποὺ εἶναι ἕνα σύμπλεγμα πεποιθήσεων καὶ εὐνοϊκῶν στάσεων (κάτι ἀνάλογο δηλαδὴ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ *βουλευτικὴν ὄρεξιν* καὶ τὸ ἰσοδύναμο *δόγμα* τῆς ἐπικτήτειας). Ἀναφορικὰ μὲ τὴ σχέση πρόθεσης, ἀπόφασης καὶ ἐκλογῆς, ὁ Aune[87] παρατηρεῖ ὅτι κατὰ τὸν J. L. Austin[88] «ἡ λέξη *προτίθεσθαι* σχετίζεται πολὺ στενὰ μὲ τὶς λέξεις *ἐκλέγειν* καὶ *ἀποφασίζειν*· γιατὶ καὶ οἱ δυό τους φαίνονται ὅτι χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὶς νοητικὲς δραστηριότητες ποὺ συνεπάγεται ἡ βούλευση. Κατὰ τὴ διαδικασία τῆς ἀπόφασης συχνὰ ἀντιμετωπίζει κανεὶς ἐναλλακτικὲς καταστάσεις μεταξὺ τῶν ὁποίων πρέπει νὰ διαλέξῃ. Ὅταν μετὰ ἀπὸ σκέψη διαλέξῃ κανείς, ἔχει πάρει μιὰ ἀπόφαση. Ἀλλὰ ἡ ἀπόφαση γιὰ κάτι σημαίνει νὰ ἔχω μιὰ πρόθεση γι' αὐτό. Ἡ ἀπόφαση ἔτσι εἶναι "μιὰ πρόθεση ποὺ ἀποκτήθηκε κατὰ ἕνα ὡρισμένο τρόπο"». Μιλώντας γιὰ τὴν «προβούλευση» —μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι ἡ «ἐκλογὴ» δὲν ἀποδίδει σωστὰ

84. Ὅ.π. 50 ἑπ., 53 ἑπ. Ὁ Aune, τονίζοντας τὴ σημασία τοῦ ἀριστοτελικοῦ πρακτικοῦ συλλογισμοῦ, πιστεύει πὼς «τὸ πρότυπο ἢ τὸ ἰδανικὸ τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς ποὺ διατηρήθηκε στὴν παραδοσιακή μας *γλῶσσα* γιὰ τὴν ἀνθρώπινη πράξη εἶναι καθαρὰ ἀριστοτελικό», καί, ὅσο ἐλλιπὲς κι ἂν εἶναι, συνιστᾶ «τὸ μόνο συνεπὲς καὶ γόνιμο πρότυπο ποὺ πραγματικὰ ἔχομε, τουλάχιστον ἀκόμα, καὶ μόνο γι' αὐτὸ μποροῦμε νὰ πραγματευώμαστε... τὴν ἔλλογη συμπεριφορὰ» (ὅ.π. 74).

85. Ὅ.π. 82 ἑπ.

86. *Actions, Reasons and Causes,* JPh 69 (1963) 685-700. Βλ. Aune, ὅ.π. 89 ἑπ.

87. Ὅ.π. 54.

88. *Three Ways of Spilling Ink,* PhR 75 (1966) 437.

τὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση— παρατηρεῖ ὅτι κάθε ἐκλογὴ εἶναι ἀπόφαση, ἀλλὰ κάθε ἀπόφαση δὲν εἶναι ἐκλογή· καὶ ὅταν δὲν ὑπάρχουν ἐναλλακτικὲς καταστάσεις, δὲν ἔχομε οὔτε ἐκλογὴ οὔτε ἀπόφαση ἀλλὰ πρόθεση[89]. Ὁ ἴδιος συγγραφέας σὲ σχετικὸ ἄρθρο του[90] θεωρεῖ τὶς προθέσεις ἐξηγητικὲς τῆς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς καὶ μὲ τὴ διάκριση «διαθεσιακῶν» (dispositional) καὶ «περιστατικῶν» (occurrent) προθέσεων γεφυρώνει τὸ χάσμα μεταξὺ ἀποφάσεων καὶ πεποιθήσεων. Καὶ ὁ Kenny τὸ «βούλομαι» τὸ ἐννοεῖ ὡς δύναμη νὰ προτίθεμαι, νὰ ἐκλέγω καὶ νὰ ἀποφασίζω[91]. Ἀνάλογες ἀναλύσεις σχετικὰ μὲ τὸ σκοπὸ (purpose) ἔχει κάνει καὶ ὁ Joseph μὲ παρόμοια ἀποτελέσματα[92].

Ἀπὸ τὴ σύντομη καὶ πρόχειρη αὐτὴ ἐπισκόπηση ἔγινε, πιστεύω, φανερὸ πὼς δὲν εἶναι ἀθέμιτη ἡ διαφορετικὴ ἀπόδοση τῶν γραμματικῶν τύπων τοῦ «λογικὰ» ἀντίστοιχου μὲ τὴν πρόθεση ὅρου *προαίρεσις* ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, ἀφοῦ ἀνάλογα μὲ τὴ μορφὴ ποὺ ἐμφανίζεται ἡ λέξη ἔχει αὐστηρὴ ἢ χαλαρή, εὐρεία ἢ στενὴ ἔννοια. Οἱ ἐναλλακτικές, ἐπίσης, ἀποδόσεις κατὰ τὰ συμφραζόμενα ὡς «ἐκλογή», «ἀπόφαση», «κίνητρο», «πρόθεση» γιὰ τὸν ἴδιο ὅρο δικαιολογοῦνται ἀπὸ τὴν ἀλληλεξάρτησή τους στὴν πραξιακὴ καὶ τὴ βουλησιακὴ διαδικασία καθὼς καὶ ἀπὸ τὴ θεώρησή τους ἀπὸ ὡρισμένες κάθε φορὰ ἀπόψεις ὡς ἀρχῶν τῆς πράξης. Ὁ W. Sellars ἐξ ἄλλου ὁρίζει τὸ «πρόσωπο» —ἀπόδοση τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης— ὡς ὄν ποὺ ἔχει προθέσεις[93] καὶ ἡ προθεσιακὴ περιγραφὴ ἔχει ἐξαιρετικὴ σημασία γιὰ ἕνα πρόσωπο. Ἀκόμα οἱ πραξιακὲς καὶ βουλησιακὲς διαδικασίες εἶναι πολὺ πιὸ συνθετικὲς ἀπ' ὅ,τι προϋπόθετε ἡ παλαιὰ ψυχολογία[94] καί, ὅπως ἔχει

---

89. Ὅ.π. 115 ἑπ. Λέει: «Τὸ νὰ ἀποφασίζωμε ἢ νὰ διαλέγωμε εἶναι φυσικὰ νὰ μορφοποιοῦμε μιὰ πρόθεση, ἀλλὰ δὲν διαμορφώνονται ὅλες οἱ προθέσεις ἀποφασίζοντας ἢ ἐκλέγοντας. Μόνο ὅταν μιὰ πρόθεση σχηματίζεται κατὰ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο, ὅταν εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς ἀπειροελάχιστης ἔστω διαδικασίας διαβούλευσης ἢ λήψης ἀπόφασης, πρόκειται γιὰ μιὰ κανονικὴ λήψη ἀπόφασης». Καὶ ἡ ἀπόφαση αὐτὴ εἶναι καὶ ἐκλογὴ καὶ συνεπάγεται προθεσιακὴ ἐνέργεια. «Ἀπόφαση συνιστᾶ τὸ συμπέρασμα ἑνὸς πρακτικοῦ συλλογισμοῦ, ἐνῶ μόνο ἡ πρόθεση εἶναι ἡ πρακτικὴ προκείμενη, ποὺ μαζὶ μὲ μιὰ πρόταση πεποίθησης μπορεῖ νὰ συνεπαχθῆ πρακτικὸ συμπέρασμα ποὺ ἄμεσα ὑποχρεώνει σὲ πράξη» (ὅ.π. 118).

90. *Intention,* "Enc. Phil." 4, 198.

91. *Will, Freedom and Power* 3.

92. Ὅ.π. 179 ἑπ. Πιστεύει πάντως πὼς ὁ Ἀριστοτέλης ἔκανε σύγχυση μέσων-σκοπῶν τῆς πράξης καὶ συστατικῶν τοῦ σκοποῦ τῆς πράξης.

93. *Science, Perception and Reality,* New York 1963, 40. Πρβλ. Bernstein ὅ.π. 269.

94. Βλ. Γ. Σακελλαρίου, *Γενικὴ Ψυχολογία,* Ἀθῆναι 1947, 506-536. Πρβλ. γιὰ πιὸ σύγχρονες ἀπόψεις Ι. Θεοδωρακοπούλου, *Εἰσαγωγὴ στὴ Φιλοσοφία, Β΄ Ψυχολογία,* Ἀθῆναι 1974, 394 ἑπ. καὶ Ε. Π. Παπανούτσου, *Ψυχολογία,* Ἀθήνα 1972, 159 ἑπ., 173 ἑπ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ τελευταῖος τὶς πράξεις «προαίρεσης» τὶς χαρακτηρίζει ὡς «κρίσεις ἀξίας».

παρατηρηθῆ[95], ἡ προθεσιακὴ ἐνέργεια ὑπόκειται δυναμικὰ καὶ ὑπαρξιακὰ σὲ ὅλη τὴ βουλησιακὴ διαδικασία. Καὶ τὰ στάδια ἀπὸ τὴ σύλληψη ὡς τὴν ἐκτέλεση μιᾶς πράξης δὲν εἶναι ὅσο αὐστηρὰ ἱεραρχημένα πιστευόταν παλαιότερα.

Εἶπα προηγουμένως πὼς ἡ ἀριστοτελικὴ προαίρεση θεωρεῖται στενὰ συνδεδεμένη μὲ τὴν πράξη, ἐνῶ ἡ ἐπικτήτεια φαίνεται νὰ ἔχη ἀποδεσμευθῆ ἀπὸ τὴ διασύνδεση αὐτή. Ἡ φιλοσοφία ὅμως τῆς πράξης ἔδειξε πόσο λίγη ὁμοφωνία ἐπικρατεῖ γιὰ τὴ φύση τῆς πράξης, τὴν περιγραφὴ καὶ τὴν ἐξήγησή της[96]. Ὁ χαρακτηρισμὸς μιᾶς ἐνέργειας, ἑνὸς συμβάντος, γεγονότος ἢ περιστατικοῦ ὡς πράξης δὲν εἶναι πάντα εὔκολος, οὔτε ἂν πάρη κανεὶς ὡς κριτήριο τὰ σχετικὰ ρήματα, τὸν καταλογισμὸ εὐθύνης ἢ τὴν παρουσία τῆς «βούλησης» ὡς προκαταρκτικοῦ στοιχείου της. Ἡ ἴδια πράξη δέχεται πολλὲς περιγραφές, ἀνάλογα μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ καὶ τὶς ἀναφορές της. Ἡ μεγάλη ἐξ ἄλλου ποικιλία τῶν ἐξηγήσεών της καὶ ἡ ἔλλειψη ὁμοφωνίας ὡς πρὸς τὴ σχέση τῶν ἐξηγητικῶν λόγων της ἐνισχύουν τὴν ἀοριστία τῆς ὁρολογίας καὶ ἐπιτρέπουν καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ τὴν ἐπικάλυψη καὶ διασταύρωση πολλῶν σημασιολογικῶν ἀποχρώσεων τῶν βασικῶν ἐννοιῶν. Ὅταν κάποιοι, προφανῶς οἱ Στωικοί, θεωροῦσαν τὴν πράξη ὡς «λογικὴ ἐνέργεια» (ὥστε «καὶ ἡ θεωρία νὰ λέγεται πρᾶξις καὶ ὄχι μόνο ἡ κατὰ τὴν πρακτικὴν ἐπιστήμην ἐνέργεια»[97]) καὶ ἡ σχεδὸν ταυτόσημη μὲ τὴν προαίρεση ἐπικτήτεια *συγκατάθεσις* ἀφοροῦσε καὶ τὸν «ὁρμητικὸ καὶ τὸν ἐκκλιτικὸ τόπο», δὲν μποροῦμε τόσο εὔκολα νὰ μιλᾶμε γιὰ τὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου ὡς ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν πράξη, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν ἀριστοτελική. Δὲν ὑπάρχει λοιπὸν ὅσο χάσμα πιστευόταν παλαιότερα μεταξὺ ἐκλογῆς-ἀπόφασης-πρόθεσης, οὔτε ἴσως μεταξὺ ἀριστοτελικῆς καὶ ἐπικτήτειας προαίρεσης.

3. Εὐρεῖα χρήση τοῦ ὅρου *προαίρεσις* δὲν μαρτυρεῖται γιὰ τὴν ἀρχαία Στοὰ παρὰ τὴ σημασία ποὺ δόθηκε ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους της —ποὺ υἱο-

---

95. Βλ. Ε. Μουτσοπούλου, *Ἡ πορεία τοῦ πνεύματος, Γ΄. Αἱ ἀξίαι*, Ἀθῆναι 1977, 173-181, 212 ἑπ. Δὲν εἶναι σαφὲς τί ἐννοεῖ ὁ κ. Μουτσόπουλος ὅταν λέη σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν «ἀγαθὴν προαίρεσιν» τοῦ Κάντ: «Μόνον ἡ ἀγαθὴ προαίρεσις, ποὺ ἀντιστοιχεῖ, ὡς στοιχεῖον ἀντιθετικόν, πρὸς τὴν στωικὴν "δόξαν", εἶναι δυνατὸν νὰ ληφθῆ ὑπ' ὄψιν διὰ τὴν ἀξιολόγησιν καὶ τὴν ἐκτίμησιν τῆς πράξεως» (ὅ.π. 238). Πρβλ. τοῦ ἴδιου «Βούλησις καὶ προθετικότης» στὸν τόμο *Φιλοσοφικοὶ Προβληματισμοί*, Ἀθῆναι 1971, 249-253, 251. Ἡ ἀπόδοσή του τῶν ὅρων reasons ὡς «αἰτιακοὶ λόγοι» καὶ volition ὡς «βουλησία» εἶναι θεμιτή.

96. Βλ. White, ὅ.π. 1-18. Πρβλ. Joseph Raz, *Practical Reasoning*, Oxford 1978, 1-17.

97. Ἀσπάσιος, ὅ.π. 3, 18. Βλ. σημ. 21.

θέτησαν ἀλλὰ καὶ ὑπερθεμάτισαν τὸ ἀριστοτελικὸ *πως ἔχων πράττει*[98]— στὰ κίνητρα τῆς πράξης καὶ στὴν ἠθικὴ διάθεση τοῦ πράττοντος[99]. Ἀπὸ τὴ διάθεση-πρόθεση ἐξαρτᾶται καὶ γι' αὐτούς, ὅπως μὲ ἄλλη ἔννοια καὶ γιὰ τὸν Κάντ, ἡ ἠθικὴ ἀξία τῆς πράξης καὶ μ' αὐτὴ τὴ βάση γίνεται ἡ θεμελιακὴ διάκριση *καθηκόντων-κατορθωμάτων*[100]. Ὁ ὅρος δὲν βρίσκεται σὲ κανένα ἀπόσπασμα καὶ ἔχουν ἤδη δοθῆ φιλοσοφικὲς ἐξηγήσεις γιὰ τὴν ἀπουσία του[101]. Ὁ στωικὸς σοφὸς δὲν βουλεύεται, συγκατατίθεται, καὶ δὲν ἐκλέγει νὰ πράξη ἠθικά, ἁπλῶς εἶναι ἠθικός[102]. Μόνο μιὰ φορὰ βρίσκομε σ' αὐτοὺς τὸ ρῆμα *βουλεύεσθαι* καὶ μάλιστα μὲ τὴν ἔννοια τῆς συγκατάθεσης, ἀντίθετα μὲ τὸν Ἀριστοτέλη ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν Ἐπίκτητο[103]. Ἡ δυνατότητα ἐξ ἄλλου πραγματικῆς ἐκλογῆς εἶναι πολὺ περιορισμένη στὰ πλαίσια τῆς στωικῆς αἰτιοκρατίας. Ἡ συγκατάθεση εἶναι ἴσως ἡ μόνη ἐλευθερία τοῦ Στωικοῦ.

Οἱ μοναδικὲς μαρτυρίες στὶς ὁποῖες συναντᾶμε τὸν ὅρο ὡς στωικὸ εἶναι πολὺ μεταγενέστερες καὶ ἀόριστες καὶ προέρχονται ἀπὸ τὸν Ἀέτιο καὶ τὸν Στοβαῖο. Κατὰ τὸ πρότυπο τῶν *Φυσικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους[104] καὶ σύμφωνα μὲ τὴ μαρτυρία τοῦ Στοβαίου γιὰ τὸν Θεόφραστο[105] θεωροῦν καὶ οἱ Στωικοὶ τὴν προαίρεση εἶδος αἰτίας, μὲ τὴν παραδοχὴ ὅτι ἄλλα πράγματα συμβαίνουν *κατ' ἀνάγκην*, ἄλλα *καθ' εἱμαρμένην*, ἄλλα *κατὰ προαίρεσιν*, δηλαδὴ κατὰ τὴ «βουλητικὴ αἰτιότητα», καὶ ἄλλα *κατὰ τύχην* καὶ *κατὰ τὸ αὐτόματον* (SVF II 966). Στὴν τόσο «ἐξωηθικὴ» ἀπὸ κάποια ἄποψη περιγραφὴ τοῦ *σπουδαίου* ἀπὸ τὸν Ζήνωνα —ποὺ κάνει ἴσως νὰ ὠχριᾶ ὁ *μεγαλόψυχος* τοῦ Ἀριστοτέλους— ποὺ μᾶς παραδίδει ὁ Στοβαῖος (SVF I 216)

---

98. HN 1105 a 28: *Τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.* Βλ. καὶ Long, *Aristotle's Legacy*... 78, καὶ σημ. 37.

99. Βλ. SVF III 516: *ἀπὸ φρονήσεως*, 564: *μεθ' ὑπεξαιρέσεως*, 566: *μετὰ στερρότητος ἀκλινοῦς καὶ παγίου βεβαιότητος*, 523: *διὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὸν ἐν ἡμῖν λόγον*, 512: *ὅ,τι δεῖ καὶ ὅπου καὶ τὸν καιρὸν γνῶναι*, 517: *Actio recta non erit, nisi recta fuerit voluntas: ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit et quid iudicandum sit exegerit.*

100. SVF III 494: *Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. Κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα*... Πρβλ. III 13, 560.

101. Βλ. Rist, *Stoic Philosophy* 16, 228-231.

102. Βλ. Long, *Aristotle's Legacy*... 81.

103. SVF II 983. Στὸν Ἐπίκτητο ἡ λέξη ἀπαντᾶ συχνά. Βλ. τὸν Index τῆς ἐκδ. H. Schenkl, Stuttgart 1965, 537.

104. 196 b 17-197 a 8.

105. *Ἐκλογαί* I 89, 1-6: *Θεόφραστος προσδιαθροῖ ταῖς αἰτίαις τὴν κατὰ προαίρεσιν... ἐφ' ᾗ τὰ περὶ τεσσάρων αἰτιῶν ποικίλλων, προαίρεσιν ⟨φύσιν⟩ τύχην, ἀνάγκην...*

συναντᾶμε τὴν ἔκφραση *τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ* [sc. *τῷ σπουδαίῳ*] *καὶ προκειμένων*. Ἐφ' ὅσον ὁ *σπουδαῖος* δὲν ἀναγκάζεται καὶ δὲν κωλύεται, ὅπως μαθαίνομε ἀπὸ τὴν ἴδια μαρτυρία, τὰ *κατὰ προαίρεσίν* του εἶναι αὐτὰ ποὺ εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ θέλησή του, αὐτὰ ποὺ ἀπορρέουν ἀπ' αὐτή, κι ἔτσι, πιστεύω, ἡ προαίρεση ἰσοδυναμεῖ ἐδῶ μὲ τὴ λογική του θέληση, τὴν ἐλεύθερή του ἀπόφαση, ἀλλὰ καὶ τὴ βασικὴ ἐκλογή του, ταυτόσημη μὲ ἀντίστοιχες ἐκφράσεις ποὺ συναντᾶμε στὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως συνοδεύεται ἀπὸ τὴ σχεδὸν συνώνυμη λέξη *τῶν προκειμένων*, δηλ. τῶν ἐκ τῶν προτέρων ὡρισμένων, τῶν προθεσιακῶν στόχων του, μὲ σιωπηρὴ ἀντιδιαστολὴ τόσο σὲ ἀναγκαστικὲς πράξεις ὅσο καὶ σὲ ἁπλὲς ἐπιθυμίες καὶ τυχαῖες ἐνέργειες[106]. Τὸ *κατὰ προαίρεσιν* τοῦ Ζήνωνος δὲν εἶναι ξένο στὸ *κατὰ πρόθεσιν* τῆς μαρτυρίας SVF III 416 σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ *κατὰ περίστασιν*. Ἡ βασικὴ ἀπόφαση ἀντιτίθεται στὸ περιστασιακό. Ἡ ἑρμηνεία αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸ «στωικὸ» ὁρισμὸ τῆς προαίρεσης ποὺ μᾶς διέσωσε ἐπίσης ὁ Στοβαῖος μιλώντας γιὰ τὰ εἴδη τῆς *πρακτικῆς ὁρμῆς: Τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς εἴδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἐγχείρησιν, ⟨αἵρεσιν⟩, προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν· πρόθεσιν μὲν οὖν εἶναι λέγουσι σημείωσιν ἐπιτελέσεως, ἐπιβολὴν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς· παρασκευὴν δὲ πρᾶξιν πρὸ πράξεως· ἐγχείρησιν δὲ ὁρμὴν ἐπί τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος· αἵρεσιν δὲ βούλησιν ἐξ ἀναλογισμοῦ· π ρ ο α ί ρ ε σ ι ν δὲ α ἵ ρ ε σ ι ν π ρ ὸ α ἱ ρ έ σ ε ω ς· βούλησιν δὲ εὔλογον ὄρεξιν· θέλησιν δὲ ἑκούσιον βούλησιν* (SVF III 173). Δὲν εἶναι πάντα εὔκολο νὰ ἐννοήσωμε ποιὸ εἶναι τὸ νόημα ὅλων αὐτῶν τῶν ὅρων καὶ πῶς ἐντάσσονται στὴν πραξιακὴ διαδικασία. Ἀποτελοῦν διεύρυνση καὶ τῶν ἀριστοτελικῶν καὶ τῶν καθιερωμένων στωικῶν, καίτοι ὁ Ἐπίκτητος χρησιμοποιεῖ συχνὰ τοὺς περισσότερους ἀπὸ αὐτοὺς καὶ κυρίως τοὺς ὅρους *πρόθεσις*, *ἐπιβολὴ* καὶ *παρασκευή* παράλληλα μὲ τὴν *προαίρεσιν*. Ὁ Voelke[107] μεταφράζει τὸ «στωικὸ» ὁρισμὸ ὡς choix préalable· καὶ τοῦτο εἶναι σωστό, καὶ μὲ τὴν ἱεράρχηση τῆς πράξης ἀνταποκρίνεται ἀπολύτως στὴν ἀπόδοση τῆς πρόθεσης π ρ ὸ στὸν ὁρισμὸ τῆς *παρασκευῆς*. Ὡς βασικὴ ἐπίσης ὁρμὴ μπορεῖ νὰ ἐννοηθῆ ἡ *ὁρμὴ πρὸ ὁρμῆς* τῆς *ἐπιβολῆς*· καὶ ἔχει σαφῶς χρονικὴ ἔννοια ἡ πρόθεση π ρ ὸ στοὺς ἄλλους ὁρισμούς. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ ἡ ἀντίληψη τοῦ Joseph γιὰ τὴν πρόθεση *πρὸ* στὰ σχετικὰ ρήματα, ὅπως τὸ proponere: «θέτω κάτι πρὸ τοῦ ἑαυτοῦ μου»[108], προφανῶς ὡς ὑποχρέωση. Προσωπική, αὐθεντικὴ ἐκλογὴ φαίνεται νὰ ἐκφράζεται μὲ τὸ *προαιρέσει* σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ

106. Γιὰ μιὰ διαφορετικὴ ἀλλὰ ὄχι ἀσυμβίβαστη ἑρμηνεία τῶν *προκειμένων* βλ. Rist, *Stoic Philosophy* 232. Ὅτι ἡ προαίρεση ὡς θετικὴ ἐλευθερία ἀντιτίθεται στὸ τυχαῖο βλ. *Μεταφ.* 1075 a 19-23.

107. Ὅ.π. 60, ἢ choix préliminaire, ὅ.π. 61.

108. Ὅ.π. 178.

τὸ *φύσει* στὸ ὑποτιθέμενο γράμμα τοῦ Ζήνωνος στὸν Ἀντίγονο (Διογ. Λαέρτιος 7, 8) ποὺ ἀπηχεῖ τὰ ἀριστοτελικὰ *Πολιτικὰ* 1252 a 28.

Ἡ προαίρεση δὲν ἐντάσσεται στὴν πραξιακὴ διαδικασία, ὅπως τουλάχιστον μᾶς παραδίδεται ἀπὸ τὸν Σενέκα[109], ὅπου ἡ ἱεραρχία εἶναι: *φαντασία, ὁρμή, συγκατάθεσις, πρᾶξις* (SVF III 169, πρβλ. II 988-989). Ἔχει ὡστόσο ὑποστηριχθῆ[110] ὅτι ὁ ἀντίστοιχος τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης ὅρος στὴν ἀρχαία Στοὰ εἶναι ἡ *ὁρμὴ* (SVF III 169-171), ἡ *πρακτικὴ ὁρμὴ* καὶ μάλιστα ἡ *λογικὴ ὁρμὴ* — μὲ ἐμφανὲς τὸ γνωσιακὸ καὶ τὸ βουλητικὸ στοιχεῖο καὶ μὲ διασυνδέσεις μὲ τὰ δόγματα τῆς *οἰκειώσεως* καὶ τῆς *συγκαταθέσεως* — ὅρος ὄχι πολὺ σπάνιος καὶ στὸν Ἀριστοτέλη[111], ποὺ ἔχει σημαντικὴ χρήση καὶ ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο. Πολὺ κοντὰ ὅμως στὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση εἶναι καὶ ἡ στωικὴ *βούλησις ὡς εὔλογος ὄρεξις* (SVF III 173), δηλαδὴ ὡς λογικὴ ἐπιθυμία (SVF III 438), ἀντίθετη, ὡς *εὐπάθεια*, ἀπὸ τὴν ἁπλῆ ἐπιθυμία (SVF III 431-437), καθὼς καὶ ἡ *αἵρεσις ὡς βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ*. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Σενέκας χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο voluntas ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης τὴν προαίρεση (SVF III 517)[111α]. Κοινὴ εἶναι καὶ ἡ προϋπόθεση τῆς ἠθικῆς ἕξης καὶ ἡ θεώρηση τῆς προαίρεσης ὡς κριτηρίου τοῦ ἤθους (HN 1139 a 31-33 καὶ 1163 a 23). Τὴν ἔννοια τῆς προαίρεσης ἔχει καὶ ἡ voluntas τῆς ἀναφορᾶς τοῦ Σενέκα στὸν Κλεάνθη (SVF I 576) σχετικὰ μὲ τὴν εὐεργεσία, μὲ ἀξιολογικὴ προτεραιότητα τῆς προαίρεσης στὴν τύχη, σύμφωνα μὲ τὴν ἀντιδιαστολὴ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τοῦ *κατὰ προαίρεσιν* στὸ τυχαῖο (*Φυσ.* 196 b 15-20). Ὡς voluntas ἀποδίδει τὴν προαίρεση ἀλλὰ καὶ τὴ διάνοια καὶ ὁ Κικέρων. Κι ἔτσι ἐξηγεῖ ὁ Rist (ἀπὸ τὴν ἀμφισημία δηλαδὴ τῆς voluntas) τὴν ἐπάνοδο τοῦ Ἐπικτήτου στὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση[111β]. Ἡ *λογικὴ ὁρμὴ* πάντως ὡς *τοῦ ἀνθρώπου λόγος προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν* (SVF III 175), ἀντίστοιχη μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ «πρακτικὴ διάνοια» (HN 1139 a 27), στὴ διασύνδεσή της μὲ τὴ

---

109. *Ep.* 113, 18: *Omne rationale animal nihil agit, nisi primus specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. quid sit adsensio dicam, oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.* Πρβλ. ὅμως SVF II 91, 115, 974, III 169, 177-79, καὶ Voelke, ὅ.π. 33 ἑπ., 50-51.

110. Βλ. κυρίως Long, *The Early Stoic Concept of Moral Choice* 78-86. Πρβλ. Voelke, ὅ.π. 25-29, 56-95. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἐλάχιστα στοιχεῖα σώζονται ἀπὸ τὸν ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέροντα γιὰ τὴ Στοὰ «τόπο» *Περὶ ὁρμῆς*, ἀρκετὰ ὅμως γιὰ μιὰ ἱκανοποιητικὴ ἀνασύνθεση τῆς φιλοσοφικῆς ψυχολογίας της, μὲ τὰ δεδομένα ἰδιαίτερα τοῦ Ἐπικτήτου.

111. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸν Index τῆς ἔκδοσης Bekker, ὁ ὅρος ἐκτὸς ἀπὸ τὰ βιολογικὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅπου ἀπαντᾶ συχνά, εἶναι πολὺ συχνότερος στὰ [HM] ἀπὸ τὶς λοιπὲς ἠθικὲς πραγματεῖες.

111α. Βλ. σημ. 99.

111β. Ὅ.π. 223 ἑπ., 228.

συγκατάθεση (SVF III 171) καὶ στὴ θεώρησή της μαζὶ μὲ αὐτὴν ὡς *τόπου τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (SVF II 981), πολλὲς φορὲς λειτουργεῖ στοὺς Στωικοὺς ἀναλογικὰ μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ προαίρεση. Ἀλλὰ καὶ ἡ συγκατάθεση ὡς *ροπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ* (SVF II 988) στὴ λειτουργικότητά της ὡς κύρια ἔκφραση δυνατότητας ἐλευθερίας (SVF II 115, 974, 992) καὶ θεληματικῆς ἐνέργειας τοῦ ἀνθρώπου (SVF I 61) ταυτίσθηκε κάποτε μὲ τὴν προαίρεση ἀπὸ τοὺς σχολιαστὲς τοῦ Ἀριστοτέλους (Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεύς, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* III 12: 107, 17-18 Bruns)[112], παράλληλα μὲ τὴν ταύτισή της μὲ τὴν ὁρμὴ (*Περὶ Εἱμαρμένης* 12: 180, 8-9 Bruns)[113]. Εἶναι ὅμως χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ προαίρεση συνέπεσε στοὺς Στωικοὺς καὶ μὲ τὸ *ἐφ' ἡμῖν* (Ἀλέξανδρος, ὅ.π., 183, 23)[114]. Παρὰ τὴ συγχώνευσή της ὅμως μὲ τὴν ὁρμή, τὴ συγκατάθεση καὶ τὸ *ἐφ' ἡμῖν* καὶ τὴν ἔμμεση ἔτσι ἔνταξή της στὴν πραξιακὴ διαδικασία, ἐκτεταμένη χρήση αὐτούσιου τοῦ ὅρου δὲν μαρτυρεῖται στὴν ἀρχαία Στοά, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν προφανῶς νόθη ἐπιστολὴ τοῦ Ζήνωνος ποὺ προανέφερα.

Πρέπει νὰ φθάσωμε στὸν Παναίτιο γιὰ νὰ βροῦμε τὸν ὅρο σὲ μιὰ «μεταβατικὴ ἔννοια» ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὸν Ἐπίκτητο μὲ τὴ διαίρεση τῶν δυνάμεων τῶν ζώων σὲ ψυχικὲς (*κατὰ προαίρεσιν, ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκουσίους*) φυτικὲς καὶ ζωτικὲς (Ἀπ. 86α, Van Straaten)[115]. Ὁ Μάρκος Αὐρήλιος[116] τέλος, ποὺ σπάνια χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη, κινεῖται κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐπικτήτου ὡς πρὸς τὸ νόημα καὶ τὴ χρήση της. Ὁ ὅρος ἔτσι εἶναι σχεδὸν ἀποκλειστικὸς στοὺς δύο φιλοσόφους μας.

4α. Στὴ σύντομη ἐπισκόπησή μου τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης μὲ τὴν προοπτικὴ τῆς σύγκρισής της μὲ τὴν ἐπικτήτεια δὲν θὰ πάρω ὡς ἀφετηρία τὴ θεμελιακὴ ἔννοια τοῦ ὅρου, ἀλλά, ἀφοῦ ἀναφερθῶ σύντομα στὰ στοιχεῖα ποὺ μᾶς δίνονται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη γιὰ τὸν ὁρισμό της, θὰ ἀρχίσω ἀπὸ τὴν πιὸ κοινὴ καὶ πιὸ οὐδέτερη ἠθικὰ σημασία της γιὰ νὰ καταλήξω, μὲ τὴ σταδιακὴ «ἠθικοποίησή» της, στὸ βασικὸ νόημα τοῦ ὅρου. Ἀνάλογο σχῆμα —σύμφωνα ὅμως μὲ τὰ δεδομένα τῶν *Διατριβῶν*— θὰ ἀκολουθήσω καὶ μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς προαίρεσης τοῦ Ἐπικτήτου. Ἔτσι, πι-

---

112. *Καὶ ἔστι προαίρεσις ἡ τοιαύτη συγκατάθεσις ὄρεξις οὖσα βουλευτική.*

113. *Ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὁρμὴ προαίρεσις.*

114. *Τί παθόντες ἐν τῇ ὁρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι... οὐ μὴν ταὐτόν τε τὸ ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν. Ἑκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως.*

115. Κατὰ τὸν Νεμέσιο (*Nat. hom.* 26) ὁ Παναίτιος θεωροῦσε ἀπὸ τὶς δυνάμεις τῶν ζώων *ψυχικὰς μὲν τὰς κατὰ προαίρεσιν, φυσικὰς δὲ καὶ ζωτικὰς τὰς ἀπροαιρέτους*. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἐπίδραση εἶναι προφανής. Βλ. Pohlenz ὅ.π. 332.

116. *Πρὸς ἑαυτὸν* 8, 56: 11, 36: 12, 33. Βλ. Rist, ὅ.π. 232.

στεύω, θὰ γίνουν φανερὲς οἱ κοινὲς ἀποχρώσεις τοῦ ὅρου καὶ ἡ κοινή τους ὑποδομὴ ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν πρωταρχικὴ σημασία του. Ἡ συστηματικὴ ἔκθεση τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν προαίρεση στὰ ΗΝ Γ 4-7 καὶ ΗΕ Β 10-11 συνδέεται ὀργανικὰ μὲ τὸ ὅλο ἠθικὸ ἐπιχείρημα καὶ στὶς δύο πραγματεῖες: Φυσικὸς σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἐπίτευξη τοῦ ὕψιστου ἀγαθοῦ. Ὅλοι συμφωνοῦν ὅτι τὸ ὕψιστο ἀγαθὸ εἶναι ἡ εὐδαιμονία, ἀλλὰ διαφωνοῦν ὡς πρὸς τὸ πλήρωμά της, ἀνάγοντάς την ἄλλοι στὴν ἡδονή, ἄλλοι στὴν τιμὴ καὶ τὸν πλοῦτο καὶ ἄλλοι στὴν ἀρετὴ (ἠθικὴ ἢ πολιτικὴ ἀρετὴ καὶ «θεωρία» ἢ «φρόνηση»)[117]. Ἀπὸ τὸ «ἔργο τοῦ ἀνθρώπου» καθορίζεται ἡ εὐδαιμονία ὡς «ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν». Πρωταρχικὸς ἔτσι εἶναι ὁ ρόλος τῆς Ἀρετῆς καὶ τῶν ἀρετῶν, ποὺ διακρίνονται σὲ ἠθικὲς καὶ διανοητικές. Τὴν ἠθικὴ τὴν ἐνδιαφέρει κυρίως ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ γενικὰ καθὼς καὶ οἱ ἐπὶ μέρους ἠθικὲς ἀρετὲς καὶ ἀπὸ τὶς διανοητικὲς ἡ φρόνηση, ὡς ἀρετὴ τῆς πρακτικῆς διάνοιας, παρ' ὅλο ποὺ ὕψιστο ἀγαθὸ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ «θεωρία». Γιατὶ σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι νὰ μάθη τί εἶναι τὸ ἀγαθὸ ἀλλὰ νὰ γίνη ἀγαθός[118]. Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ὡς ἀρετὴ τοῦ «ἀλόγου τῆς ψυχῆς» ἔχει νὰ κάνη μὲ πάθη καὶ πράξεις. Γιατὶ μὲ τὶς πράξεις ἀποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος τὴν ἠθικὴ ἕξη καὶ γίνεται ἐνάρετος. Συστατικὲς τῆς ἀρετῆς εἶναι ὅμως οἱ ἑκούσιες πράξεις, ποὺ ἔχουν ἀρχή τους τὸν ἄνθρωπο ποὺ πράττει ἀνεμπόδιστα γνωρίζοντας τὰ καθέκαστα (ΗΝ 1110 a 15-17), καὶ κυρίως οἱ *κατὰ προαίρεσιν*, ποὺ ἀποτελοῦν κριτήριο τοῦ ἤθους καὶ προϋποθέτουν γνώση καὶ υἱοθέτηση ἀρχῶν (ΗΝ 1110 b 30 ἑπ.). Οἱ *κατὰ προαίρεσιν* πράξεις διακρίνονται ἀπὸ αὐτὲς ποὺ πράττονται κατὰ τὴ «βούληση», τὴν «ἐπιθυμία», τὸ «θυμό», τὴ «δόξα», καθὼς καὶ ἀπὸ τὶς «ἁπλῶς ἑκούσιες», γιατὶ κυρίως προϋποθέτουν προηγούμενη προβούλευση καὶ εἶναι πραγματοποιήσιμες. Μὲ τὴ θεώρηση τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ὡς *ἕξεως προαιρετικῆς* (ΗΝ 1106 b 36 - 1107 a 2) ἡ διερεύνηση σὲ βάθος τῆς προαίρεσης εἶναι ἐπιτακτική. Καὶ στὰ πλαίσια τῆς πραξιολογίας καὶ τῆς σχέσης εὐδαιμονίας-ἀρετῆς, κατὰ τὸ σχῆμα σκοπὸς-μέσα εἶναι κατανοητὴ ἡ διασύνδεσή της στὰ συμφραζόμενα αὐτὰ μὲ «τὰ πρὸς τὸ τέλος». Ἀξίζει ὅμως νὰ σημειωθῆ ὅτι ἐνῶ

117. Τὸ «ὕψιστο ἀγαθὸ» στὸν Ἀριστοτέλη ἔχει ἀντικείμενο ἡ ἀνακοίνωσή μου στὸ Πανελλήνιο Συνέδριο τῆς Παντείου Σχολῆς «Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη», Νοέμβριος 1978, μὲ θέμα *Ἀνθρώπινο καὶ πολιτικὸ ἀγαθὸ στὸν Ἀριστοτέλη* μὲ βάση τὰ *Ἠθικὰ* καὶ τὰ *Πολιτικά*. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι ἡ «φρόνησις» τοῦ Α τουλάχιστον βιβλίου τῶν ΗΕ εἶναι περίπου συνώνυμη μὲ τὴ σοφία τοῦ Κ τῶν ΗΝ, καὶ σ' αὐτὴν ἀνάγεται ἡ «φρόνησις» στὸ Η τῶν *Πολιτικῶν*.

118. Βλ. ΗΝ 1095 a 5: *Τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις*. Πρβλ. 1096 b 34-35, 1143 b 18 ἑπ. καὶ ἰδίως 1103 b 26: *Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν, ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς) ἀναγκαῖον ἐστι σκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις πῶς πρακτέον αὐτάς.*

ἄγνοια τοῦ *οὗ ἕνεκα* συνιστᾶ ἀκούσιο, δὲν συγχωρεῖται ἡ *καθόλου* ἄγνοια, ἡ ἄγνοια τοῦ *ἃ δεῖ πράττειν*, ποὺ ἀνήκει στὴν προαίρεση[119].

Ὁρισμὸς τῆς προαίρεσης δίνεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη στὶς ἠθικὲς πραγματεῖες τόσο σὲ πραξιολογικὰ συμφραζόμενα ὅσο καὶ στὰ προκαταρκτικὰ τῶν διανοητικῶν ἀρετῶν σὲ ἀναφορὰ μὲ «τὰ πρὸς τὸ τέλος» στὴν πρώτη περίπτωση ἀλλὰ καὶ μὲ «τὸ τέλος» τὸ ἴδιο στὸ Ζ βιβλίο. Ἡ προαίρεση ὁρίζεται ὡς *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (HN 1111 b 4 ἑπ.) καὶ ὡς *ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητικὴ* (1139 b 5) μὲ παραλλαγὲς δηλωτικὲς τῆς πραξιακῆς δυνατότητας στὰ HE 1226 b 18, ἀκόμη καὶ τῆς δυνατότητας ἀπραξίας στὰ [HM] 1189 a 32 - 1189 b 6 καὶ ἀλλοῦ. Τὸ «βουλευτικὸν» ἐξ ἄλλου στὰ HE ὁρίζεται ὡς τὸ *θεωρητικὸν αἰτίας τινός* (1226 b 15) μὲ σαφῆ τελεολογικὴ προοπτική. «Κοινὸ διανοίας καὶ ὀρέξεως» θεωρεῖται ἡ προαίρεση στὸ *Περὶ ζῴων κινήσεως* 700 b 15 καὶ «μικτὸ ἀπὸ ὄρεξη καὶ δόξα» στὰ HE 1227 a 3, ὅπου καὶ ἐξηγεῖται ἐτυμολογικὰ ἀνάλογα μὲ τὰ HN 1112 a 17, ἐνῶ ὡς «αἵρεσις τοῦ βελτίονος» ἐμφανίζεται ἡ προαίρεση στὰ [HM] 1190 a 15 ἑπ. Στὰ HN 1139 a 31, ὅπως εἶπα, ἡ προαίρεση θεωρεῖται κυρίως ὡς κινοῦν αἴτιο καὶ ἀναφέρεται, ἰδιαίτερα στὴ συστηματική της θεώρηση (1111 b 4), στὰ πρὸς τὸ τέλος σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴ βούληση. Στὰ HE ὡστόσο παράλληλα μὲ τὴν ἀναφορά της στὰ μέσα εἶναι ἀποκαλυπτικὴ καὶ τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦτο ἐνισχύεται στὰ [HM] μὲ τὴ συχνὴ χρήση τοῦ ρήματος *προτίθεσθαι*. Καὶ στὶς τρεῖς πραγματεῖες πάντως ἡ προαίρεση, ἀντίθετα μὲ τὴ «βούληση», ἀσκεῖται μέσα στὴν περιοχὴ τοῦ ἐφικτοῦ, ὅπου ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει ἁπλῶς τὴ δυνατότητα νὰ προβῆ σὲ ἐναλλακτικὲς πράξεις, ἀλλὰ καὶ νὰ ἐπιλέξῃ μεταξὺ πράξης καὶ ἀ-πραξίας. Ἔχει ὁ ἄνθρωπος προαίρεση-δυνατότητα ἐκλογῆς γιὰ ὅσα πράγματα εἶναι στὴν ἐξουσία του, γιὰ ὅσα μπορεῖ νὰ πραγματώσῃ τὴν αὐτονομία καὶ τὴν ἀνεξαρτησία του ἀπὸ τὴ βία, τὴν ἄγνοια καὶ τὴν ἀνάγκη. Καὶ στὶς τρεῖς πραγματεῖες ἐπίσης ἡ προαίρεση στὴν τεχνική της ἔννοια ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸ ἑκούσιο, τὴν ὄρεξη, τὸ θυμό, τὴ βούληση, τὴ διάνοια, τὴ δόξα, ἀκριβῶς ὅμως γιατὶ ἀπὸ κάποια ἄποψη στὴν κοινή της ἔννοια εἶναι κοντὰ σ' αὐτά. Γιατὶ ἡ προαίρεση προϋποθέτει τὸ ἑκούσιο, ἔχει συστατικὸ στοιχεῖο της τὴν ὄρεξη, εἶναι ὑπάλληλη ἔννοια τῆς βούλησης[120] καὶ ἀκολουθεῖ ἢ ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὴ διάνοια. Τὸ *βίαιον* καὶ τὸ *ἀναγκαῖον* ἐξ ἄλλου ἀντιβαίνουν ὄχι μόνο στὸ *ἑκούσιον* ἀλλὰ καὶ στὸ *ἐκ προαιρέσεως* (*Μεταφ.* 1015 a 33). Καὶ δὲν προϋπο-

---

119. HN 1110 b 26-31.

120. Ἀλλὰ βλ. Ἀσπάσιος, ὅ.π. 68, 29 ἑπ.: [*Ἡ βούλησις*] *μέρος ἐστὶ τῆς προαιρέσεως ὅταν γὰρ ὁ νοῦς βουλευσάμενος συναινέσῃ καὶ ἕληται, ἡ βούλησις, ὄρεξις οὖσα, συνεξορμᾷ αὐτῷ, καὶ μὴν συνήθως εἰώθαμεν χρῆσθαι τῷ βούλεσθαι καὶ τῷ προαιρεῖσθαι ὡς ταὐτὸν σημαίνοντι.* Πρβλ. HE 1223 b 5, Hardie, ὅ.π. 163, Ross, ὅ.π. 199.

τίθεται μόνο σ᾽ αὐτὴν ἡ *διάνοια*, ὁ πρακτικὸς λόγος, ἀλλὰ εἶναι καὶ συστατικὸ στοιχεῖο της παράλληλα μὲ τὴν *ἠθικὴν ἕξιν* (HN 1139 a 33-34).

Προϋποθέτοντας λοιπὸν κάποια ἤδη σχηματισμένη ἠθικὴ ἕξη, ἀποτελεῖ ἡ προαίρεση κριτήριο γιὰ τὸ χαρακτῆρα τοῦ πράττοντος (1111 b 6). Ὡς ἠθικὴ κατηγορία ἔχει νὰ κάνη μὲ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, τὴν ἐπιδίωξη ἢ τὴν ἀποφυγή τους, μ᾽ ἕνα λόγο μὲ τὴν ὀρθὴ συμπεριφορὰ (*οὗ δεῖ*) ὅσο τουλάχιστον εἶναι στὴν ἐξουσία τοῦ πράττοντος. Ἀποτελεῖ ἔτσι ἔκφραση τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς καὶ τῆς πραξιακῆς ἐλευθερίας. Γιὰ τοῦτο ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ λέγεται *ἕξις προαιρετικὴ* (HN 1106 b 36). Καὶ παρ᾽ ὅλο ποὺ ἡ ἔκφραση ἔχει πολλαπλᾶ ἀποδοθῆ, καὶ ὄχι πάντοτε ἀνάλογα μὲ τὴν *ἕξιν πρακτικὴν, βουλευτικήν, ἀποδεικτικὴν* καὶ *ποιητικήν*, πιστεύω πὼς πολὺ λίγο ἔχει παρθῆ ὑπ᾽ ὄψη ἡ ἑρμηνεία ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης δίνει στὰ ΗΕ καὶ ποὺ [συνηγορεῖ γιὰ τὴν ἠθικὰ προθεσιακὴ καὶ τελεολογική της θεώρηση (1230 a 27 ἑπ.)[121].

Ἡ προαίρεση, λοιπόν, σύνθεση ἀπὸ ὀρεκτικὸ καὶ διανοητικὸ στοιχεῖο, παρουσιάζεται στὴ συστηματική της ἔκθεση στὰ βιβλία Γ καὶ Ζ τῶν ΗΝ ὡς αὐτόνομη δυνατότητα προθεσιακῆς ἐκλογῆς, ἢ ὡς βασική, ἀποκαλυπτικὴ τῆς ἠθικῆς εὐθύνης[122] ἀπόφαση, ποὺ ἀφορᾶ συνήθως τὰ μέσα γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἑνὸς ἠθικοῦ κυρίως σκοποῦ ἢ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα του, ἀλλὰ καὶ τὸ σκοπὸ τὸν ἴδιο. Χωρὶς νὰ συγκρούεται μὲ τὴν τεχνικὴ αὐτὴ ἔννοια, ὅπως ἤδη παρατήρησα, ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ σὲ ἄλλα χωρία τῶν ἠθικῶν πραγματειῶν ὅπως λ.χ. συχνότερα στὸ Ε καὶ Η βιβλίο τῶν ΗΝ ἀλλὰ καὶ στὰ λοιπὰ ἔργα μὲ λιγότερο τεχνικὴ ἢ μὲ εὐρύτερη σημασία, ἔτσι ποὺ νὰ εἶναι δυνατὸν ἢ ἀκόμα καὶ νὰ ἐπιβάλλεται νὰ ἀποδοθῆ ποικιλότροπα κατὰ τὰ συμφραζόμενα, μὲ ἔμφαση κάθε φορὰ σὲ ἕνα ἀπὸ τὰ συστατικὰ στοιχεῖα του, ἢ μὲ ἀνάλογες συγγενικὲς ἐκφράσεις. Μποροῦμε ἔτσι νὰ διακρίνωμε τὶς πιὸ κάτω ἐννοιακὲς ἀποχρώσεις του σὲ μιὰ ἀντιπροσωπευτικὴ ἂν καὶ ὄχι ἐξαντλητικὴ ἐπισκόπηση τῆς χρήσης του ἀρχίζοντας ἀπὸ τὸ κοινότερο καὶ περισσότερο οὐδέτερο ἠθικὰ νόημά του.

Τὴν προαίρεση ὡς ἀντικείμενο ἔρευνας, σ χ έ δ ι ο, προοπτική, ἁπλῆ πρόθεση συναντᾶμε στὰ ΗΝ 1102 a 13 καὶ 1179 a 35 (στὰ *Πολιτικὰ* στὸ ρηματικὸ τύπο της) καὶ σὲ ἄλλα χωρία. Μ᾽ αὐτὴ τὴν ἔννοια χρησιμοποιεῖ κάποτε ὁ Ἀριστοτέλης καὶ τὸν ὅρο *πρόθεσις* σὲ ἐξωηθικὰ συμφραζόμενα.

---

121. *Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ πᾶσα ἕξις προαιρετικὴ (τοῦτο δὲ πῶς λέγομεν εἴρηται πρότερον, ὅτι ἕνεκά τινος πάντα αἱρεῖσθαι ποιεῖ καὶ τοῦτο αἰτία τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ καλόν)*... Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι ἀπὸ τὶς πιὸ περίεργες ἀποδόσεις τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ἀρετῆς (HN 1106 b 36) σὲ συνάρτηση μὲ τὸ ἐπίθετο «προαιρετικὴ» εἶναι τοῦ J. Randall Jr., *Aristotle*, New York - London 1960, 267: "habitus of using foresight".

122. Τὴν προαίρεση ἀπὸ τὴν ἄποψη κυρίως τῆς ἠθικῆς εὐθύνης ἀντιμετωπίζει εὐκαιριακὰ καὶ ὁ G. E. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge 1968, 227.

Ἡ προαίρεση δὲν θεωρεῖται μόνο κ ι ν η τ ή ρ ι α ἀ ρ χ ὴ τῆς πράξης (HN 1139 b 5), ἠθικὴ ἀρχὴ (HN 1134 a 20) ἀλλὰ καὶ γενικώτερα ἀ ρ χ ὴ μεταφυσικὴ - ὀντολογικὴ καὶ φυσικὴ (*κινητικὴ τῶν ἐμψύχων*). Ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶναι συχνότερη, ὅπως εἶναι φυσικό, στὰ *Μεταφυσικά*, στὰ *Φυσικά*, στὸ *Περὶ ζῴων κινήσεως* καὶ στὸ *Περὶ ψυχῆς*, ὅπου μιὰ μόνο φορὰ χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος (406 b 25) μὲ ὑποκατάστατο ἀλλοῦ τὴ βούληση. Συναριθμεῖται πράγματι στὰ *Μεταφυσικὰ* ἡ προαίρεση ὡς «ἀρχὴ» μαζὶ μὲ τὴ «φύση», τὸ «στοιχεῖο», τὴ «διάνοια», τὴν «οὐσία» καὶ τὸ «οὗ ἕνεκα» (1013 a 20), μὲ τὴν παρατήρηση ὅτι «ἀρχὴ κινήσεως» εἶναι τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ καλό[123]. Παραδείγματα «κατὰ προαίρεσιν» κίνησης καὶ μεταβολῆς φέρνει ὁ Ἀριστοτέλης τὶς ἀρχὲς τῆς πόλης, τὶς δυναστεῖες, τὶς βασιλεῖες καὶ τὶς τέχνες (1013 a 10-14). Ὁ παραλληλισμὸς (ἀλλὰ καὶ ἡ ἀντιδιαστολὴ τῆς προαίρεσης) μὲ τὶς λοιπὲς ἀρχές, ἰδιαίτερα μὲ τὴ διάνοια καὶ τὸ «οὗ ἕνεκα», συνηγορεῖ γιὰ τὴ θεώρησή της ὡς εἴδους «βουλητικῆς αἰτιότητας» μὲ συνιστῶσες τὴν ἐλευθερία ἐκλογῆς καὶ ἀπόφασης καὶ τὴ σκοπιμότητα τῆς ἐνέργειας. Ἀνάλογη εἶναι ἡ θεώρηση τῆς προαίρεσης ὡς ἀρχῆς ἑκούσιας κίνησης στὰ *Μεταφυσικὰ* 1018 b 23-26 μὲ κριτήριο τῆς διαίρεσης τὸ *κατὰ δύναμιν*, ποὺ προσδιορίζεται πληρέστερα ὡς *δύναμις τοῦ ποιεῖν* (*Μεταφ.* 1048 a 11) καὶ μὲ ἀντιστοίχηση τῆς προαίρεσης στὴν «κύρια» ὄρεξη, ὅταν συνυπάρχη τὸ «δυνατὸν κατὰ λόγον» καὶ δὲν προβάλλη ἐξωτερικὸ ἐμπόδιο, ἀνασταλτικὸ τῆς ἑκούσιας κίνησης, ἢ τὸ «ἀναγκαῖον», μὲ τὸ ὁποῖο ἐπίσης ἀντιδιαστέλλεται τὸ «κατὰ προαίρεσιν» ὡς «ἐναντίον» (*Μεταφ.* 1015 a 33). Ἡ «κατὰ προαίρεσιν» κίνηση εἶναι λοιπὸν ἡ *ἑκούσια κίνηση* καὶ ὁ ὅρος χρησιμοποιεῖται ἐδῶ σὲ χαλαρὴ ἔννοια, ποὺ ὅμως δὲν ἀντιστρατεύεται τὴν αὐστηρὴ ἔννοια τῆς προαίρεσης τοῦ Γ βιβλίου ποὺ εἶναι ὑπάλληλη τοῦ ἑκουσίου. Ὡς ἀρχή, σκόπιμη κίνηση καὶ τρόπος ἐλεύθερης δημιουργικότητας τῶν ὄντων θεωρεῖται ἀκόμα ἡ προαίρεση στὰ *Μεταφυσικὰ* σὲ σχέση μὲ τὸ *συμβεβηκὸς* καὶ στὰ *Φυσικὰ* στὰ πλαίσια τῆς συζήτησης γιὰ τὴν τύχη καὶ τὸ αὐτόματο. Οἱ σκόπιμες ἐνέργειες διακρίνονται σὲ φυσικὲς καὶ «ἀπὸ διανοίας»· καὶ λέγεται ἡ *προαίρεσις... οὐ χωρὶς διανοίας* (*Μεταφ.* 1065 a 25-32) μὲ ἐπικρατέστερη ἄποψή της τὴν ἔννοια τοῦ «ἐσκεμμένου», τοῦ «προβεβουλευμένου». Παρόμοια εἶναι καὶ ἡ διάκριση τῶν τρόπων τῆς γένεσης στὰ *Φυσικὰ* 196 b 18 ὅπου τὰ *κατὰ προαίρεσιν* ὑπάγονται στὰ *ἕνεκά του* καὶ ἐναλλάσσονται μὲ τὰ *ἀπὸ διανοίας* ὡς δηλωτικὰ τῆς ἀνθρώπινης αἰτιότητας (197 a 7). Ἡ προαίρεση ὅμως δὲν συμπίπτει τελείως μὲ τὴ διάνοια (*Περὶ ζῴων μορίων* 673 a 6 καὶ *Περὶ ψυχῆς* 406 b 25) καὶ δίνεται ἔμφαση στὸ βουλητικό της στοιχεῖο, ὅπως καὶ στὰ HN 1149 b 35. Ὡς δηλω-

123. Πρβλ. *Μεταφ.* 1020 b 23-25: *Μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων καὶ τούτων μάλιστ' ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.*

τικὸς ἑκούσιας, συνειδητῆς βουλησιακῆς ἐνέργειας χρησιμοποιεῖται ὁ ὅρος ἐπιρρηματικὰ (*ἐκ προαιρέσεως*) σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ *φύσει* (*Πολιτικὰ* 1252 a 28) καὶ ἐναλλακτικὰ μὲ τὴ βούληση σὲ ἀναφορὰ μὲ τὴν προαίρεση τοῦ νομοθέτη, τοῦ μονάρχη καὶ τῆς πολιτείας (ὅ.π. 1271 a 32, 1287 b 32 καὶ 1269 b 13), παρ' ὅλο ποὺ ἡ ἔννοια τοῦ πολιτικοῦ προγράμματος (policy) γνωστὴ ἀπὸ τὴ ρητορικὴ γλῶσσα τῆς ἐποχῆς δὲν εἶναι ξένη στὶς χρήσεις τῆς προαίρεσης στὰ *Πολιτικά*. Ἀνάλογη εἶναι ἡ ἔννοιά της στὸ Ε βιβλίο τῶν ΗΝ.

Π ρ ό θ ε σ η τῆς πράξης δηλώνει βασικὰ ἡ προαίρεση στὰ περισσότερα χωρία τῶν «πρακτικῶν» καὶ «ποιητικῶν» πραγματειῶν, ὅπως ἤδη προανέφερα, μὲ διάφορες ἀποχρώσεις (ΗΝ 1094 a 15, 1095 a 4). Ἡ ἔννοια τοῦ π ρ ο θ ε σ ι α κ ο ῦ κ ι ν ή τ ρ ο υ εἶναι φανερὴ στὴ *Ρητορικὴ* 1374 b 14, ἐνῶ κίνητρο καὶ πρόθεση ἐπικαλύπτονται στὰ ΗΝ 1134 b 12. Μ' αὐτὸ τὸ νόημα μπορεῖ νὰ ἐννοηθῆ ἡ προαίρεση ὡς κίνητρο-κινητήρια ἀρχὴ συγκεκριμένης ἠθικῆς πράξης ([ΗΜ] 1187 b 18). Σαφὴς πρόθεση (σ κ ο π ὸ ς) δηλώνεται στὰ ΗΕ 1228 a 2 καὶ στὴ *Ρητορικὴ* 1366 a 15. Ἔτσι παραλληλίζεται ἡ προαίρεση μὲ τὸ *οὗ ἕνεκα* (ΗΝ 1117 a 5), στὴν περίπτωση τῆς ἀνδρείας, καθὼς καὶ στὰ ΗΕ 1225 a 13, καίτοι ἡ σημασία τῆς ἐνσυνείδητης ἐνέργειας εἶναι ἐπίσης δόκιμη στὰ συμφραζόμενα αὐτά.

Ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς πρόθεσης εἶναι ὁμαλὴ ἡ μετάβαση στὴν ἠ θ ι κ ὴ π ρ ό θ ε σ η[124] σὲ μιὰ «χαλαρὴ» ἔννοια τοῦ ὅρου ἀφοῦ ἡ ἔννοια τῆς ἠθικότητας, ὅπως μεταχριστιανικὰ συνεπάγεται μιὰ ἔννοια χρέους καὶ ὑποχρέωσης εἶναι κάπως ξένη στὴν ἀρχαία ἠθική, στὴν ὁποία ὁ ὅρος συνδέεται κυρίως μὲ τὸ ἦθος-χαρακτῆρα[125]. Ἔτσι ἡ προαίρεση τοῦ «δράστη» λέγεται *μέτρον* τῶν πράξεών του καὶ ἀποτελεῖ τὸ κύριο κριτήριο τοῦ ἤθους καὶ τῆς ἀρετῆς του (ΗΝ 1163 a 22). Ἡ ἠθικὴ πρόθεση κάνει τὸν ἀλαζόνα (ΗΝ 1127 b 14) καὶ *ὁ φρόνιμος καὶ ὁ δεινὸς* λέγονται *κατὰ τὴν προαίρεσιν* (ΗΝ 1152 a 13), ὄχι ὅμως καὶ ὁ ἀκρατὴς (ΗΝ 1152 a 17)[126].

Ἡ μετάπτωση ἔτσι ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἠθικῆς πρόθεσης στὸ ἦ θ ο ς,

---

124. Πρβλ. F 3 Ross: *Πράττειν τῶν δεόντων τι προαιρούμενος... εὐδαιμονίαν ἐν τῷ πῶς τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι.* Ἡ ἔννοια τῆς ἠθικῆς πρόθεσης εἶναι ἡ ἐπικρατέστερη στὰ [ΗΜ] 1189 a 13-15: *προαιρούμεθα τόδε ἀντὶ τοῦδε, οἷον τὸ βέλτιον ἀντὶ τοῦ χείρονος.* Πρβλ. 1190 a 33: *τῆς ἀρετῆς ἄρα παντελῶς τοῦτ' ἔστιν, τὸ καλὸν προθέσθαι.*

125. Βλ. Nowell-Smith, ὅ.π. 13. Πρβλ. MacIntyre, ὅ.π. 57, 67. Ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους μεταξὺ ἄλλων ἔχει χαρακτηρισθῆ ὡς «ἠθικὴ ρόλων» καὶ «χαρακτήρων» σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὴν καντιανή. Γιὰ μιὰ σωστὴ ἐκτίμηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς βλ. Α. Μπαγιόνα, *Μαθήματα ἠθικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη*, Θεσσαλονίκη, 1-21.

126. *Καὶ ἑκὼν μὲν (τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ ὃ ποιεῖ καὶ οὗ ἕνεκα) πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής.*

δηλαδὴ στὸ χαρακτῆρα, εἶναι φυσική. Ἡ προαίρεση ἀποκαλύπτει τὸ ἦθος (*Ρητ.* 1417 a 17)[127]. Μὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα μιλᾶ ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὸ *ἦθος τῶν λόγων* (*Ρητ.* 1395 b 14). Καὶ δὲν προδίδει ἡ προαίρεση ἁπλῶς τὸ ἦθος· εἶναι τὸ ἦθος ([*Οἰκ.*] 1345 b 9), δηλαδὴ ἡ ἴδια ἡ ἠθικὴ ἀρετή. Ἀνάλογη δηλαδὴ μὲ τὴν ἠθικὴ ποιότητα τῆς προαίρεσης εἶναι ἡ ποιότητα τοῦ ἤθους (*Περὶ ποιητικῆς* 1454 a 17)[128].

Ἡ περίπτωση τοῦ ἀκρατοῦς, ποὺ ἡ κακία του ὀφείλεται στὸ πάθος καὶ τὴ σφοδρότητα τῆς ἐπιθυμίας καὶ ὄχι σὲ «λόγους ἀρχῆς», σὲ μιὰ συνεπῆ δηλαδὴ πεποίθηση, κλίση καὶ ἠθικὴ δεοντολογία, ὅπως συμβαίνει μὲ τὸν ἀκόλαστο, συνηγορεῖ γιὰ τὴ θεώρηση τῆς προαίρεσης-βασικῆς ἐκλογῆς ὡς συνισταμένης τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν καὶ ἠθικῶν πεποιθήσεων τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τὸ *ὑπολαμβάνειν ὀρθῶς* (HN 1145 b 21), ἀνάλογης μὲ τὶς «ὀρθὲς ὑπολήψεις», τὸ *δόγμα* τοῦ Ἐπικτήτου. Μ' αὐτὴ τὴν ἔννοια δὲν εἶναι ἡ κρίση ποὺ ἐκφράζεται στὴν προαίρεση συμπέρασμα μόνο πρακτικοῦ συλλογισμοῦ ποὺ ἀφορᾶ τὸ ἐδῶ καὶ τὸ τώρα, ἀλλὰ καὶ μείζων προκειμένη του[129]. Ἡ «ἀρχὴ τῆς προαίρεσης» ἀντιδιαστέλλει τὸν ἀκρατῆ ἀπὸ τὸν ἀκόλαστο (HN 1134 a 20). Εἶναι ὁ ἀκρατὴς ἠθικὰ καλύτερος, ἀντίθετα ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ ἄποψη (HN 1146 a 30), γιατὶ δὲν πράττει ἀπὸ πεποίθηση, σύμφωνα δηλαδὴ μὲ τὴν «ἀρχὴ» τῆς ἀκολασίας, *προαιρούμενος*, ὅπως ὁ ἀκόλαστος (HN 1150 a 20), γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ κυνήγι τῆς ἡδονῆς εἶναι λόγος ἀρχῆς, τὸ «δέον» του (HN 1146 b 22). Ἄδικος καὶ μοχθηρὸς χαρακτηρίζεται κά-

---

127. *Ἐν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν* [sc. *ἦθος*], *ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιὰν ταύτην· ἡ δὲ προαίρεσις ποιὰ τῷ τέλει, διὰ τοῦτο οὐκ ἔχουσιν οἱ μαθηματικοὶ λόγοι ἤθη ὅτι οὐδὲ προαίρεσιν· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα οὐκ ἔχουσιν.*

128. *Ἔξει δὲ ἦθος μέν, ἐὰν ὥσπερ ἐλέχθη ποιῇ φανερὰν ὁ λόγος ἢ ἡ πρᾶξις προαίρεσίν τινα, φαῦλον μὲν ἐὰν φαύλην, χρηστὸν δ' ἐὰν χρηστήν.* Πρβλ. Στοβαῖος, *Ἐκλογαὶ* II 38: *Ζήνων: ἦθός ἐστι πηγὴ βίου ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι.* Βλ. ἀκόμα Ἀλέξ. Ἀφροδ., ὅ.π. 175, 12 καὶ Anscombe, *Thought and Action in Aristotle* 60-61.

129. Βλ. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II, I, XIII 3: "Choice results from the decision or judgment which is, as it were, the conclusion of a practical syllogism. ...the end stands in the position of a principle, not of a conclusion, as the Philosopher says (*Φυσ.* 200 a 20)". Μετάφρ. *Britannica, Great Books*, 1952, τ. 19, 674. Πρβλ. Μιχελάκης, ὅ.π. 45 γιὰ τὴ «μείζονα καθόλου» καὶ Allan, *The Practical Syllogism* στὸν τόμο, *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mr. A. Mansion, Louvain 1955, 325. Βλ. ἀκόμη, Kenny, *The Practical Syllogism and Incontinence*, "Phronesis" II (1966) 162 καὶ H.-N. Castaneda, *Morality and the Logic of Action*, PhR 73 (1961). Γιὰ τὸν πρακτικὸ συλλογισμό, ὅπου ἡ προαίρεση λειτουργεῖ στὸ συμπέρασμα βλ. *Περὶ ζῴων κινήσεως* 701 a 11: *ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις... τὸ ἱμάτιον ποιητέον πρᾶξίς ἐστι... ὅτι μὲν οὖν ἡ πρᾶξις τὸ συμπέρασμα φανερόν, αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ.* Τὸ χωρίο περιλαμβάνει καὶ ἄλλα παραδείγματα. Γιὰ τὸ ὅλο θέμα βλ. ἀκόμη R. D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, The Hague-Paris 1966, 44-63.

ποιος, ὅταν πράττῃ τὸ κακὸ *ἐκ προαιρέσεως*[130], καὶ δίκαιος δὲν εἶναι ὅποιος γενικῶς δικαιοπραγεῖ, ἀλλὰ ὁ *πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου* (HN 1134 a 2). Ἡ ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη δὲν εἶναι ἁπλῶς «ἑκούσια», ἀλλὰ *ἐκ προαιρέσεως* (1136 a 1-5). Ὅπως οἱ ἀρετές, ἔτσι καὶ οἱ «κακίες» δηλώνουν τὴν προαίρεση, τὸ σκοπὸ τοῦ πράττοντος, ὄχι γυμνὴ τὴν ἐνέργειά του (*Ρητ.* 1374 a 11)[131]. Ἡ βασικὴ θεμελιακή, ἐκλογή, ἡ προθεσιακὴ ἀπόφαση, γίνεται ἐδῶ σταθερὴ ἕξη, ἠθικὴ ἀρχὴ καὶ πεποίθηση, ἔστω καὶ σὲ ἀρνητικὴ ἔννοια. Ἔτσι δὲν εἶναι μοχθηρία ἡ ἀκρασία, ποὺ εἶναι «παρὰ τὴν προαίρεσιν», ἀλλὰ ἡ ἀκολασία ποὺ εἶναι «κατὰ προαίρεσιν» (1151 a 6-7)· γιατὶ ὁ ἀκόλαστος δὲν μετανοεῖ ἀλλὰ *ἐμμένει τῇ προαιρέσει* (HN 1150 b 29), καὶ γενικῶς *προαιρεῖται*, ἀντίθετα ἀπὸ τὸν ἀκρατῆ ποὺ παρὰ τὶς ἀρχές του ἐνεργεῖ κάτω ἀπὸ τὴν ἐπήρεια τοῦ πάθους του. Ὁ ἐγκρατὴς ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ εἶναι αὐτὸς ποὺ ἐμμένει στὸν *ἀληθῆ λόγον* καὶ στὴν *ὀρθὴν προαίρεσιν* (HN 1151 a 34-35). Καί, ὅπως μὲ τὶς κακὲς ἕξεις, τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὶς ἀρετές, λ.χ. μὲ τὴν «ἐπιείκεια» (HN 1137 b 35). Ἡ εὔνοια δὲν εἶναι ἀκόμα φιλία —χωρὶς τὴν προαίρεση— ἀλλὰ ἀρχὴ φιλίας (HE 1241 a 12) καὶ ὁμόνοια εἶναι ὅταν ὑπάρχῃ *ἡ αὐτὴ προαίρεσις* γιὰ τὸ «ποιός θὰ ἄρχῃ καὶ θὰ ἄρχεται» (HE 1241 a 30). Ἡ εὐχάριστη ἐνεργὸς φιλία εἶναι ἀμοιβαία προαίρεση ἀλληλογνωρίσεως καὶ *ὅλως ἡ φιλία ἡ πρώτη ἀντιπροαίρεσις τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων* (HE 1237 a 30 ἑπ.). Ἔτσι λέγονται οἱ ἀρετὲς *προαιρέσεις τινες ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως* (HN 1106 a 3). Καὶ οἱ προαιρέσεις καὶ οἱ ἀρετὲς εἶναι ἤδη σχηματισμένες ἕξεις (HN 1157 b 31) μὲ κριτήρια τὸ συγκεκριμένο δέον καὶ τὸ «καλόν»[132].

Ἡ ἁπλῆ ἐκλογὴ γίνεται σταθερὴ προθεσιακὴ ἐκλογή, ψυχικὴ διάθεση καὶ ἠθικὴ ἕξη δηλωτικὴ τοῦ πνεύματος, τῆς στάσης καὶ τοῦ σταθεροῦ φρονήματος τοῦ πράττοντος (HN 1105 a 30-34). Καμιὰ πράξη τοῦ ἐνάρετου δὲν φαίνεται τυχαία (*Ρητ.* 1367 b 24)[133]. Ἡ προαίρεση, ὡς θεμελιακὴ σταθερὴ ἕξη, εἶναι δεσμευτικὴ γιὰ τὶς ἀπότοκες περιστασιακὲς ἀποφάσεις καὶ γίνεται ἠθικὴ ἀρχὴ κανονιστικὴ τῆς συμπεριφορᾶς. Τὸ *ζῆν κατὰ προαίρεσιν* (*Πολιτ.* 1280 a 34) σημαίνει πρωταρχικὰ νὰ ζῇ κανεὶς σύμ-

130. Βλ. Ἀσπάσιος, ὅ.π. 64, 6: *διὰ τὴν ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοιαν καὶ τὴν καθόλου... μὴ περὶ ἕν τι ἐστι, μηδὲ περὶ μίαν πρᾶξιν... ἀλλὰ καθόλου τὸν οὕτως ἀγνοοῦντα λέγεσθαι τὰ συμφέροντα ἅπαντα... ἡ δ' ἐν τῷ ἤθει ἄγνοια μισεῖται.*

131. *Ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ἡ μοχθηρία καὶ τὸ ἀδικεῖν, τὰ δὲ τοιοῦτα τῶν ὀνομάτων προσσημαίνει τὴν προαίρεσιν, οἷον ὕβρις καὶ κλοπή· οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξε, πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἕνεκά του...* Πρβλ. HE 1228 a 3.

132. Βλ. [HM] 1190 b 4: *εἰ ἦν εἰδέναι τὴν ἑκάστου γνώμην, ὡς ἔχει πρὸς τὸ καλόν, καὶ ἄνευ τοῦ πράττειν σπουδαῖος ἂν ἐδόκει εἶναι.*

133. *Διὸ καὶ τὰ συμπτώματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον· ἂν γὰρ πολλὰ καὶ ὅμοια προφέρηται, σημεῖον ἀρετῆς εἶναι δόξει καὶ προαιρέσεως.* Πρβλ. Lloyd, ὅ.π. 232.

φωνα μὲ τὶς ἠθικὲς ἀρχὲς του, κι ἔτσι, σύμφωνα μὲ τὴ θέλησή του, ἐλεύθερα, δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὑ π α ρ ξ ι α κ ή του ἐ κ λ ο γ ή. Ἠθικὴ πρόθεση εἶναι τὸ βασικὸ νόημα τῆς θεμελιακῆς ἐκλογῆς (*Μεταφ.* 1004 b 25) καὶ γενικὰ ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴ *σοφιστικὴν προαίρεσιν* (*Σοφ. ἔλεγχοι* 172 b 11 καὶ *Ρητ.* 1355 b 18). Ἔτσι συνδέεται ἡ προαίρεση μὲ τὴν ἀρετὴ καὶ μὲ τὴ φρόνηση (ΗΕ 1227 b 12 ἑπ.) ἀναφορικὰ μὲ τὰ μέσα καὶ τὸ σκοπὸ τῆς πράξης (ΗΝ 1145 a 4)[134]. Καὶ γιὰ τοῦτο ἡ ἠθικὴ καταξίωση τοῦ ἀνθρώπου ἀποτιμᾶται περισσότερο ἀπὸ τὴν προαίρεση παρὰ ἀπὸ τὰ ἀποτελέσματα τῆς πράξης (ΗΕ 1228 a 11), ἄποψη ποὺ ἐνδιαφέρουσα παραλλαγή της βρίσκομε στὰ ΗΝ 1178 a 34 καὶ πιὸ χαρακτηριστικὰ στὰ [ΗΜ] 1190 b 1 ἑπ., ὅπου τὸ βάρος στὴν προαίρεση εἶναι πιὸ ἀπροκάλυπτο. Ἡ διερώτηση στὶς δύο πρῶτες πραγματεῖες καὶ ἡ ἔξαρση τῆς προαίρεσης στὴν τρίτη[135] προανακρούουν τὴν ἔμφαση τῆς προαίρεσης στὸν Ἐπίκτητο. Ἡ δική του ἀντίληψη τῆς προαίρεσης εἶναι ἡ ἀπάντηση στὸ ἀριστοτελικὸ δίλημμα: Τί τὸ κύριο, ἡ προαίρεση ἢ οἱ πράξεις; Δικαίωση γιὰ τὴν ἀπάντηση τοῦ Ἐπικτήτου ἀποτελεῖ ἡ ἔννοια τῆς προαίρεσης τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς πρωταρχικῆς, ὑπαρξιακῆς ἐκλογῆς βίου καὶ σταθερῆς ἀπόφασης συγκεκριμένης συμπεριφορᾶς ποὺ συνιστᾶ φρόνημα καὶ τρόπο ζωῆς καὶ εἶναι φανερὴ στὰ ΗΝ 1095 b 20, 1172 a 25, στὰ *Τοπικὰ* 126 a 36, στὰ ΗΕ 1214 b 7-10 καὶ στὰ *Πολιτικὰ* 1280 a 34, 1284 a 2, 1324 a 31 καὶ 1325 b 25 κλπ.[136].

Ἡ ἐκλογὴ ζωῆς ξεπερνᾶ τὰ ὅρια τῆς συγκεκριμένης ἐκλογῆς μεταξὺ ἐναλλακτικῶν μέσων γιὰ τὴν ἐπίτευξη ἑνὸς σκοποῦ, ποὺ εἶναι ἡ συμβατικὴ συνήθης ἀπόδοση τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης, γίνεται ἠθικὴ ἐπιλογὴ καὶ προσεγγίζει στὴν προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου ὡς συνισταμένη τῆς ἠθικῆς προσωπικότητας καὶ τοῦ χαρακτῆρα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἀναγωγὴ μάλιστα τῆς προαίρεσης στὸ «ἡγούμενο» (ΗΝ 1113 a 6)[137] —ποὺ φαίνεται κάπως ἀντιφατικὴ μὲ τὴ θεώρηση ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη τῆς πρακτικῆς καὶ ὄχι τῆς θεωρητικῆς διάνοιας ὡς ἀρχῆς κινήσεως (ΗΝ 1139 a 36)— δὲν εἶναι μακριὰ ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ὅρου ἀπὸ τὸν Ἐπίκτητο ἐναλλακτικὰ μὲ τὸ «ἡγεμονικό». Καὶ ἡ ἐτυμηγορία τοῦ Σταγιρίτη *καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ* [sc.

134. *Καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.*

135. *Ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα* (ΗΕ 1228 a 11). *Ἀμφισβητεῖται γὰρ πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις* (ΗΝ 1178 a 37). *Οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τὸν σπουδαῖον θεωροῦντες κρίνουσιν ἐκ τοῦ πράττειν, διὰ τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι δηλῶσαι τὴν ἑκάστου προαίρεσιν ἣν ἔχει* ([ΗΜ] 1190 b 1). Πρβλ. Ἀσπάσιος, 67, 1: *Τὰ ἤθη μᾶλλον κρίνεται ἐκ τῆς προαιρέσεως ἢ τῆς πράξεως... μεγίστην βάσανον δέδωκε τοῦ ἤθους.*

136. Βλ. καὶ Couloubaritsis, ὅ.π. 34, σημ. 107 γιὰ μερικὰ ἄλλα χωρία.

137. *Παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.*

ἡ προαίρεσις] *ἄνθρωπος* (HN 1139 b 5) προλαβαίνει τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ Ἐπικτήτου *ἐκεῖ εἰμι ἐγὼ ὅπου ἡ προαίρεσις*[137α] στὶς διάφορες παραλλαγές του. Ἔτσι ποὺ ἡ προαίρεση δὲν εἶναι μόνο ἡ «ψυχὴ τῆς πράξης» καὶ γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δηλαδὴ «ὅ,τι κάνει ὁ ἄνθρωπος», ἀλλά, σὲ τελευταία ἀνάλυση, καὶ ὕπαρξη, δηλαδὴ «ὅ,τι εἶναι ὁ ἄνθρωπος»[138]. Ἡ θεμελιακὴ λοιπὸν ἔννοια τῆς προαίρεσης τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς ἀποφασιστικὴ ἐπιλογὴ μετὰ σκέψη καὶ ρεαλιστικὴ ἐπίγνωση τῶν ὁρίων τῆς ἀνθρώπινης πραξιακῆς δυνατότητας —ποὺ ἀποτελεῖ τὴ συνισταμένη τῶν ἔλλογων ὀρέξεων τοῦ πράττοντος καὶ τὴν κατευθυντήρια ἀρχὴ τῶν πράξεών του ἀποκαλύπτοντας τὶς ἠθικὲς ἕξεις ποὺ ἀπαρτίζουν τὸ χαρακτῆρα του— μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς βάση γιὰ τὴν ἀνάλογα μὲ τὰ συμφραζόμενα νοηματοδότηση τοῦ ὅρου ὡς «ἐκλογὴ μέσων» γιὰ ἕνα συγκεκριμένο (τὸν ὕψιστο) σκοπὸ —ὅταν ἡ ἔμφαση δίνεται στὴν ἀρετὴ ὡς μέσον γιὰ τὴν εὐδαιμονία— «ἀπόφαση», «θέληση», «σκοπό», «ἠθικὴ ἀρχή», «ἦθος», μὲ τὴν «πρόθεση» καὶ μάλιστα τὴν «ἠθικὴ πρόθεση» ἀδιάπτωτη δυναμικὴ ὑποδομή του. Καὶ ἐνῶ στὴν τεχνικὴ συστηματικὴ θεώρησή της ἡ προαίρεση συνδέεται μὲ τὴν πράξη —ὅσο κι ἂν σταδιακὰ ἀποσυνδέεται σὲ διαφορετικὰ συμφραζόμενα— στὴ χαλαρὴ καὶ εὐρύτερη χρήση της δὲν ἀποτελεῖ ἀπαραίτητα στάδιο ἢ φάση τῆς πραξιακῆς διαδικασίας, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴν ὅλη ψυχοπνευματικὴ διάθεση καὶ τὸ φρόνημα τοῦ πράττοντος, τὸ σύστημα τῶν πεποιθήσεων καὶ τῶν ἀξιῶν του, τὶς ἠθικές του ἀρχές, κι ἔτσι τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ χαρακτῆρα του, ὅπως ἀποκρυσταλλώνεται στὴ βασικὴ ὑπαρξιακὴ ἐκλογή του ζωῆς σὲ ἀναφορὰ πάντως μὲ πραξιακὰ πλαίσια. Μ᾽ αὐτὴ τὴν πλαστικότητα προσεγγίζει ἡ ἀριστοτελικὴ προαίρεση τὴν ἐπικτήτεια, πού, ἀπὸ τὴν ἴδια προκαταρκτικὴ ἔννοια τῆς θεμελιακῆς ἐκλογῆς μεταλλάσσεται σὲ πρόσβαση ἀποκαλυπτικὴ τοῦ ἤθους, τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν καὶ πεποιθήσεων, στὸ ἐλεύθερο φρόνημα καί, μ᾽ ἕνα λόγο, στὴν ἀκέραιη προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ τοῦτο παρὰ τὶς διαφορὲς στὴ χρήση τοῦ ὅρου καὶ στὸ ὅτι ἡ προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου δὲν φαίνεται νὰ ἐντάσσεται τόσο ἄμεσα στὴ συμβατικὴ πραξιακὴ διαδικασία.

4β. Ἡ λειτουργικότητα ὡστόσο τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης δὲν διαπιστώνεται τόσο ἀπὸ μεμονωμένα τὰ χωρία ποὺ περιέχουν τὸν ὅρο, ὅσο ἀπὸ τὸ ὅλο πνεῦμα τῶν *Διατριβῶν*, τὶς ἰσοδύναμες ἐναλλακτικὲς ἐκφράσεις της, τὶς ἔννοιες ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀντιδιαστέλλεται, τὰ ἐπίθετα ποὺ τὴν προσδιορίζουν καὶ τοὺς «τόπους» ποὺ ἀφορᾶ, καὶ ποὺ ἀποτελοῦν τὶς θεμελιακὲς ἀρθρώσεις τῆς ἠθικῆς τοῦ Ἐπικτήτου[139], ὅπου ἡ ἀναφορά τους στὴν πράξη

137α. II 22, 20.

138. HN 1139 b 5. Πρβλ. Couloubaritsis, ὅ.π. 48-49.

139. Γιὰ μιὰ ἐμπνευσμένη εἰσαγωγὴ στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἐπικτήτου βλ. Κ. Δεσπο-

εἶναι προφανής. Ἔτσι ὅ,τι λέγεται γιὰ τὴ «λογικὴ δύναμη» (μὲ τὸ στωικὸ λόγο θεωρητικὸ καὶ πρακτικὸ μαζὶ καὶ τὴ γνώση στὴ Στοὰ μὲ τὴ «συγκατάθεση» ἐνεργητικὴ καὶ ὄχι παθητικὴ διαδικασία)[140], γιὰ τὸ «πρόσωπο», τὴν «ὀρθὴ χρήση καὶ παρακολούθηση τῶν φαντασιῶν» (ποὺ ἀποτελοῦν ἀφετηρία τῆς πράξης) τὸ «δόγμα» (ποὺ εἶναι κρίση ἀλλὰ καὶ ἀπόφαση) κλπ. ἰσχύουν καὶ γιὰ τὴν προαίρεση τὴν ἴδια. Καὶ ἡ λειτουργία τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν ἀσκεῖται στοὺς τρεῖς ἀποκλειστικοὺς (ἀλλὰ συνεπεῖς μὲ τὴν ἀρχαία διδασκαλία) «τόπους» τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐπικτήτου: τὸ «συγκαταθετικό», τὸν «ὀρεκτικὸ» καὶ τὸν «ὁρμητικὸ» (III 1, 1-3), ποὺ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴν ψυχολογία καὶ τὴν ἠθικὴ τῆς πράξης. Ἔτσι ὁρίζει ὁ Ἐπίκτητος τὰ *νεῦρα τοῦ φιλοσόφου: ὄρεξιν ἀναπότευκτον, ἔκκλισιν ἀπερίπτωτον, ὁρμὴν καθήκουσαν, πρόθεσιν ἐπιμελῆ, συγκατάθεσιν ἀπρόπτωτον* (II 8, 29). Καί, ὅπως ξέρομε ἀπὸ τὶς μαρτυρίες γιὰ τὴν ἀρχαία Στοὰ καὶ ἀπὸ τὸν Σενέκα, ὅλες αὐτὲς οἱ καταστάσεις ἀποτελοῦν στάδια ἢ φάσεις τῆς διαδικασίας τῆς πράξης[141]. Ὅταν λοιπὸν ἡ προαίρεση ἀνάγεται στὴν «ὀρθὴ χρήση τῶν φαντασιῶν» ἢ στὴν «ἀπερίπτωτη συγκατάθεση», λειτουργεῖ πάντα κάτω ἀπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς πράξης, ἔστω καὶ ἀρνητικά, μὲ τὴν ἐκρίζωση τῆς ὄρεξης καὶ τὴν ἐνδυνάμωση τῆς ἔκκλισης, ὁδηγώντας σὲ μιὰ συνειδητὴ ἐξωτερικὴ ἀπραξία, ἀλλὰ δυναμικὴ ἐσωτερικὴ συνειδησιακὴ ἐνέργεια. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Ἐπίκτητος, τονίζοντας τὴν ἀνάγκη τῆς «προβούλευσης», σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴν τυχαία, ἀσύνειδη ἀντίδραση στὰ γεγονότα, λέει: *ἐπεὶ δότε μοι ἕνα, ᾧ μέλει πῶς τι ποιήσῃ, ὃς ἐπιστρέφεται οὐ τοῦ τυχεῖν τινος, ἀλλὰ τῆς ἐνεργείας τῆς αὐτοῦ... τίς βουλευόμενος αὐτῆς τῆς βουλῆς, οὐχὶ δὲ τοῦ τυχεῖν ἐκείνου περὶ οὗ βουλεύεται;* (II 16, 15). Ἡ θεώρηση καὶ τῆς «λογικῆς ἐνέργειας» ὡς πράξης, ποὺ ἀναφέρει προφανῶς ὡς στωικὴ ὁ Ἀσπάσιος[142], συνηγορεῖ γιὰ μιὰ διεύρυνση τῆς ἔννοιας τῆς πράξης ἀπὸ τὴ Στοά, στὴν αὐτονόμησή της ἀπὸ τὰ ἐξωτερικά της ἀποτελέσματα, ἔτσι ποὺ νὰ δικαιώνεται μιὰ δεοντολογικὴ ἠθικὴ μὲ ἔμφαση στὰ κίνητρα καὶ στὴν πράξη καθαυτή.

Ἐνῶ ὅμως στὸν Ἀριστοτέλη ἡ προαίρεση ὁπωσδήποτε συνδέεται μὲ τὴν πράξη, ὅπως προανέφερα, εἶναι συνήθως ἀπὸ τὴν πράξη ποὺ ἀντιδιαστέλλεται ὡς ἡ ἐσωτερικὴ της ὄψη: Ἡ προαίρεση ἢ οἱ πράξεις, οἱ ἐνέρ-

---

τοπούλου, *Ἐπίκτητος, Εἰσαγωγὴ καὶ ἐκλογὴ κειμένων*, «Ἐποχές», Μάϊος 1963, 85-100, 88. Ὁ κ. Δεσποτόπουλος κατώρθωσε στὴ σύντομη εἰσαγωγὴ στὸν Ἐπίκτητο νὰ δώσῃ ὅλο τὸ βαθιὰ ἀνθρώπινο μέγεθος τῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου, νὰ ἐξηγήσῃ τὴν ἀποφασιστικὴ ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε καὶ νὰ φωτίσῃ μοναδικὰ τὴν ἔννοια, μᾶλλον τὸ βίωμα, τῆς ἐλευθερίας τοῦ Ἐπικτήτου.

140. Βλ. Voelke, ὅ.π. 32 ἑπ.

141. SVF III 169. Πρβλ. II 91-92.

142. Βλ.. σημ. 21.

γειες ἢ τὰ ἔργα εἶναι τὸ συνηθισμένο δίλημμα τοῦ Ἀριστοτέλους[143], ἂν καὶ ὄχι ἀπαραίτητα ἡ μόνη ἀντιδιαστολὴ τῆς προαίρεσής του. Ἡ προαίρεσή του, σὲ σύγκριση μὲ τοῦ Ἐπικτήτου, διακρίνεται συνήθως, ὅπως εἶπα, ἀπὸ τὴ διάνοια (μὲ τὴν ὁποία στὴ μὴ τεχνικὴ ἔννοιά της μερικὰ συμπίπτει) ἀπὸ τὰ λοιπὰ ψυχικὰ «μόρια», λειτουργίες, ἢ δυνάμεις, ὅπως λ.χ. τὸ θυμό, τὴν ὄρεξη, τὴ βούληση καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸ πάθος. Τὸ «κατὰ προαίρεσιν» ἐξ ἄλλου ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὸ «κατὰ φύσιν», ἀπὸ τὴν τύχη, τὸ αὐτόματο, τὸ βίαιο, τὸ ἀναγκαῖο κλπ. Στὸν Ἐπίκτητο ὡστόσο ἡ προαίρεση συνήθως ἀντιπαρατίθεται στὰ σωματικὰ στοιχεῖα καὶ στὰ «ἐξωτερικά», λ.χ. στὸ σῶμα ἢ τὸ «σωμάτιον» (I 1, 10), στὸ «σκευάριον» (IV 5, 12), στὸ οὐσίδιον καὶ ἀξιωμάτιον (II 2, 10) στὴ σάρκα ἢ στὸ «σαρκίον», στὸ κρέας, στὶς τρίχες (III 1, 40), στὸ σκέλος (I 1, 23), στὸν «τράχηλο» (I 1, 24), στὸ «κτησείδιον», στὰ «ἔξω», τὰ «ἐκτός», τὰ «ἀλλότρια»[144], καὶ γενικῶς στὰ «ἀπροαίρετα», τὰ ἠθικῶς ἀδιάφορα, ποὺ «ἐμποδίζουν» καὶ παραπλανοῦν τὸν ἄνθρωπο καὶ εἶναι πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τῆς αὐτεξουσιότητάς του. Ἡ προαίρεση εἶναι λοιπὸν ἀντιπροσωπευτικὰ γιὰ τὸν Ἐπίκτητο ἡ ψυχὴ γενικὰ καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς: κυρίως ὁ νοῦς, καὶ ὁ λόγος, τὸ *ἡγεμονικὸν* τῆς ψυχῆς. Κατὰ συνέπεια εἶναι ἡ ἐπικτήτεια προαίρεση ὁ πραγματικός, ὁ αὐθεντικὸς ἄνθρωπος, οἱ πεποιθήσεις καὶ οἱ ἀρχές του, στὰ ὁποῖα ὅμως, σὲ τελευταία ἀνάλυση, ἀνάγεται, ὅπως εἴδαμε, καὶ ἡ ἀριστοτελική.

Ἐνῶ ἀκόμα στὸν Ἀριστοτέλη ἡ προαίρεση χαρακτηρίζεται συνήθως ὡς «ὀρθή», «σπουδαία» ἢ «φαύλη», «ἐπιεικής» ἢ «χρηστή»[145], βρίσκομε στὸν Ἐπίκτητο πλῆθος κατηγορημάτων δηλωτικῶν κυρίως τῆς ἐλευθερίας της. Ἡ προαίρεση εἶναι πράγματι καὶ σ' αὐτὸν «ὀρθή», ἀλλὰ εἶναι κυρίως «οἷα δεῖ», «σύμφωνος τῇ φύσει», «ἴση», «ἀκώλυτος», «ἀκατανάγκαστος», «ἀνίκητος», «ἀδούλωτος», «ἀνυπότακτος», «ὑψηλή», «πιστή», «αἰδήμων», «ἀπαθής», «ἀναφαίρετος», «ἐλευθέρα»[146]. Γιατὶ ἤδη τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας ἔχει τεθῆ ἀπερίφραστα μὲ τὸν Ἐπίκουρο καὶ τὴν ἀρχαία Στοὰ στὴν ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος[147] καὶ ἡ προαίρεση μαζὶ μὲ τὴ συγκατάθεση συνιστοῦν τὸ στωικὸ *ἐφ' ἡμῖν*[148]. Ἡ στωικὴ ἐλευθερία βέβαια «πλατωνικὰ» *οὐκ... ἐκπληρώσει τῶν ἐπιθυμουμένων... παρασκευάζεται, ἀλλὰ ἀνασκευῇ τῆς ἐπιθυμίας* (IV 1, 175). Ἡ ἀριστοτελικὴ ὅμως προαίρεση, ὅπως ἔχω δείξει ἀλλοῦ[149], λειτουργεῖ ὡς θετικὴ κυρίως ἐλευθερία παράλλη-

143. Βλ. σημ. 135.

144. Βλ. *Διατριβαὶ* I 1, 10· 23· 24, II 2, 10, III 1, 40: 5, 12 κλπ.

145. HN 1145 a 4, 1139 a 25, 1152 a 17, *Ρητ.* 1454 a 18 κλπ.

146. I 4, 18: 17, 21: 29, I: 30, 4, II 1, 6, III 5, 7: 26, 24 κλπ.

147. Τουλάχιστον κατὰ τὴν P. Huby, βλ. σημ. 23.

148. Βλ. Voelke, ὅ.π. 35-36 γιὰ τὸ πόσο ἡ συγκατάθεση δεσμεύεται ἀπὸ τὴ φαντασία ἢ εἶναι ἐλεύθερη.

149. Στὴν ἀνακοίνωσή μου στὸ Παγκόσμιο Ἀριστοτελικὸ Συνέδριο. Βλ. σημ. 22.

λα μὲ τὸ ἑκούσιο (τὴν ἀρνητικὴ πλευρά της) καὶ τοῦτο συνηγορεῖ γιὰ τὸ ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε ἀρκετὰ σαφῆ ἐπίγνωση αὐτοῦ τοῦ προβλήματος.

Ὅπως ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιεῖ τὶς ἐκφράσεις «κατὰ διάνοιαν», «κατὰ λόγον», «κατὰ τὸν λογισμόν», «κατὰ τὴν βούλησιν» κλπ. ἐναλλακτικὰ γιὰ τὴν προαίρεση σὲ μὴ τεχνικὴ ἔννοια, ἔτσι καὶ στὸν Ἐπίκτητο ἡ προαίρεση εἶναι σχεδὸν ἰσοδύναμη μὲ ἀνάλογες συγγενικὲς ἔννοιες, ὅπως λ.χ. μὲ τὴ «συγκατάθεση» (I 17, 21-22), μὲ τὸ «δόγμα» (I 17, 26), μὲ τὶς «δεοντολογικὲς ἢ ἀξιολογικὲς κρίσεις», μὲ τὴν «ὀρθὴ χρήση τῶν φαντασιῶν», μὲ τοὺς «χαρακτῆρες τῆς διανοίας», τὰ «ἀνθρωπικὰ» (IV 5, 16)· καὶ εὐρύτερα ἀποτελεῖ τὸν «τόπο τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ» (II 10, 21-30), τὸ Ἐγὼ (II 22, 19-20), τὸ ἔργο τοῦ ἀνθρώπου (IV 5, 33-34), τὴν περιοχὴ τῆς ἐξουσίας του (IV 12, 7-9) —ποὺ περιλαμβάνει τὴν «ὑπόληψη», τὴ «θέληση», τὴν «ὁρμὴ» καὶ τὴν «ἔκκλιση»— καὶ ἀνάγεται στὸ «πρόσωπο», τὴν ἠθικὴ προσωπικότητα, τὸ «μέγα καὶ ἐξαίρετον» τοῦ ἀνθρώπου (I 2, 33). Εἶναι ἡ προαίρεση γι' αὐτόν, τὸ μόνο ἀγαθό, τὸ ἀσφαλέστερο κριτήριο ἀλήθειας (I 17, 20-23), τὸ σύνολο καὶ ἡ ἀκρόπολη τῶν δογμάτων (IV 1, 86), τὸ «ἴδιον μέρος τοῦ θεοῦ» (I 17, 27)[150].

Παρουσιάζεται ἔτσι ἡ στωικὴ προαίρεση πολὺ εὐρύτερη ἀπὸ τὴν ἀριστοτελική, στὴν πραγματικότητα ὅμως τὶς περισσότερες φορὲς ἐκφράζει ἕνα ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς τριαδικῆς ἀριστοτελικῆς —κυρίως τὸ «ἐφ' ἡμῖν»— μὲ ἔμφαση ἄλλοτε στὸ βουλητικὸ καὶ ἄλλοτε στὸ νοησιαρχικὸ στοιχεῖο, ὅπως καὶ στὸν Ἀριστοτέλη παρὰ τὴ σύνθετη φύση της. Γιατὶ ἡ θεμελιακὴ ἔννοια τῆς πρωταρχικῆς προθεσιακῆς ἐκλογῆς (ποὺ εἴδαμε στὸν Ἀριστοτέλη καὶ παρακολουθήσαμε τὶς μεταλλαγές της ἀπὸ ἁπλὴ ἐκλογὴ μέσων σὲ ἔκφραση ἠθικῶν ἀρχῶν καὶ πεποιθήσεων καὶ ἔνδειξη ἔτσι τοῦ ἠθικοῦ χαρακτῆρα) ὑπόκειται καὶ στὴν ἐπικτήτεια καὶ παραλλάσσει πιὸ ποικιλότροπα, ἀλλὰ μὲ ἀποχρώσεις ποὺ συμπίπτουν μερικὲς φορὲς καὶ στοὺς δύο φιλοσόφους, παρὰ τὴ διαφορὰ τοῦ κλίματος καὶ τὴν καθολικώτερη κάλυψη τῆς ἔννοιας τῆς εὐδαιμονίας ἀπὸ τὴν ἀρετὴ στὴ Στοά[151], μὲ τὴν ἠθικὴ —ἂν καὶ ὄχι «ἀξιακὴ»— ὑποτίμηση τῶν «ἀδιαφόρων»[152] καὶ μὲ τὸ δόγμα τῆς αὐτάρκειας τοῦ «σοφοῦ», ἀντίστοιχου μὲ τὸν ἀριστοτελικὸ «σπουδαῖο»[153].

---

150. Πρβλ. *Διατριβαί* I 2, 33, 17, 21· 23, II 10, 1: 13, 2: 22, 19-20, III 23, 5, IV 1, 24· 86: 5, 12: 12, 7.

151. Βλ. Long, *Aristotle's Legacy...*, 74-75.

152. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας, ποὺ μὲ τὴ Στοὰ εἰσάγεται στὴ γλῶσσα τῆς ἠθικῆς στὴν περιοχὴ τῶν κατὰ φύσιν βλ. SVF III 124-126.

153. Γιὰ τὸν φρόνιμο ἢ τὸν σπουδαῖο ὡς κριτήριο τῆς ἠθικῆς συμπεριφορᾶς στὸν Ἀριστοτέλη βλ. Μιχελάκης, ὅ.π. 35-36. Γιὰ τὸν στωικὸ σοφὸ ὡς γνώμονα τῆς ἠθικῆς βλ. Long, *Hellenistic Philosophy*, 205 ἑπ. Τὸ δόγμα του θεωρεῖ ὁ Long «ἐπιτομὴ τοῦ ἰδεαλισμοῦ». Πρβλ. W. J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton 1913, 284-287·

Ἡ προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου, ὅπως προανέφερα, παραστατικώτερα ὑποδηλώνει στὶς διάφορες χρήσεις της ἕνα κάθε φορὰ ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς ἀριστοτελικῆς καὶ ἰδιαίτερα ὅ,τι εἶναι πραγματικὰ στὴν ἐξουσία μας, ὅ,τι ἀναφαίρετα μᾶς ἀνήκει. Ἡ ἀριστοτελικὴ *διανοητικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* γίνεται ἔτσι στὸν Ἐπίκτητο ἁπλῶς *ἐφ' ἡμῖν*[154]. Δὲν ἐκφράζει ὅμως μόνο ἡ προαίρεση καθ' αὐτὴν τὸ πλήρωμα τῆς αὐτονομίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἡ ἴδια δυνατότητα ὑπονοεῖται καὶ στὶς λοιπὲς ἐναλλακτικές της ἐκφράσεις. Γιὰ μιὰ σωστὴ ἐπισκόπηση αὐτῆς τῆς λειτουργικότητάς της θὰ χρειαζόταν πολὺ πληρέστερη ἀνάλυση ἀπ' ὅ,τι ἐπιτρέπει ὁ χῶρος. Ἀντιπροσωπευτικά, πρὶν τελειώσω μὲ μιὰ σύνοψη τῶν κυριωτέρων ἀποχρώσεων τοῦ ὅρου στὸν Ἐπίκτητο, θὰ περιορισθῶ σὲ μιὰ σύντομη ἀνάλυση τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν *Διατριβῶν* καὶ εἰδικώτερα τῆς πρώτης *Διατριβῆς*, ποὺ θεωρῶ χαρακτηριστικὰ γιὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης:

Ἀπ' ἀρχῆς λέγεται πὼς στὴν ἐξουσία μας μᾶς ἔχει δοθῆ ἀπὸ τὸ Θεὸ μόνο *ἡ δύναμις ἡ λογικὴ* (I 1, 4) ποὺ ἀναπτύσσεται ὡς *χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις* καὶ περαιτέρω ὡς «δύναμις ὁρμητικὴ καὶ ἀφορμητική, ὀρεκτικὴ καὶ ἐκκλιτική» (I 1, 12). Ἡ ἔκκλιση ἀπ' ὅ,τι δὲν εἶναι στὴν ἐξουσία μας μᾶς ἐξασφαλίζει τουλάχιστον τὴν «ἀπάθεια» καὶ τὴν «εὔροια τοῦ βίου» ποὺ ἀποτελεῖ τὴ στωικὴ εὐδαιμονία (I 4, 1-4). Ὁ *προκόπτων* εἶναι αὐτὸς ποὺ ἀπελευθερώθηκε ἀπὸ τὴν ὄρεξη καὶ προσπαθεῖ νὰ μὴν περιπέση σὲ ὅσα ξεπερνοῦν τὰ ὅριά του (I 4, 2). Τὸ σῶμα, ἡ περιουσία, ἡ οἰκογένεια —τὰ ἀριστοτελικὰ *χορηγήματα*, συστατικὰ τῆς εὐδαιμονίας ὡς ἐνέργειας τῆς ἠθικο-πολιτικῆς ἀρετῆς— δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ δὲν ἀξίζουν σύντονη ἐπιμέλεια γιὰ τὴ θεραπεία τους, ἂν θέλη νὰ ἐξασφαλίση τὴν ἐσωτερική του ἐλευθερία. Πρέπει νὰ περιορίζεται νὰ κάνη ἁπλῶς χρήση τους σύμφωνα μὲ τὴ φύση, δηλαδὴ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Αὐτὸ ποὺ ἔχει σημασία εἶναι νὰ ἐξετάση τί τοῦ πρέπει, τί τοῦ ἀνήκει καὶ τί τοῦ ἐπιτρέπεται (I 1, 21)[155]. Πραγματικὰ δικό του, ἀναπαλλοτρίωτο ἀπὸ τὰ ἐξωτερικά, εἶναι ἡ *προαίρεσις*, ἡ δύναμη δηλαδὴ ἡ «ὁρμητικὴ καὶ ἀφορμητική, ἡ ὀρεκτικὴ καὶ ἐκκλιτική», ἡ δυνατότητα νὰ διαλέξη τὴν ἐσωτερική του στάση, τὴν πράξη ἢ τὴν ἀπραξία του ἀπέναντι στὰ γεγονότα, κάνοντας ὀρθὴ χρήση τῶν *φαντασιῶν* ποὺ ρυθμίζουν τὶς ἐνέργειές του καὶ συνιστοῦν

154. Ἀξίζει νὰ σημειωθῆ ὅτι εὐρύτερη προβληματικὴ τοῦ «ἐφ' ἡμῖν» ἀπ' ὅ,τι στὶς λοιπὲς πραγματεῖες συναντᾶμε στὰ [HM] 1187 a 16 ἑπ. Πρβλ. HE 1225 a 25: *τοῦτο* [sc. *τὸ ἐφ' αὑτῷ*] *ἐστιν ὃ ἡ αὐτοῦ φύσις οἷά τε φέρειν*. Βλ. ἀκόμα, Ἀλέξ. Ἀφροδ., *Περὶ ψυχῆς* 171, 16· 28: *παρὰ τὰς ἀναιτίους προαιρέσεις*.

155. Πρβλ. σὲ ἄλλα συμφραζόμενα τὴν ἐπιγραμματικὴ τελευταία φράση τῶν *Πολιτικῶν* τοῦ Ἀριστοτέλους ποὺ πρέπει νὰ ἄσκησε ἀρκετὴ ἐπίδραση στὴ Στοὰ τοῦ Παναιτίου: *δῆλον οὖν ὅτι τούτους ὅρους τρεῖς ποιητέον εἰς τὴν παιδείαν, τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον*.

τὸ *ἔργον* του (Ι 1, 31). Προαίρεση ἀγαθὴ εἶναι νὰ ἔχη κανεὶς *περὶ τῶν ὑλῶν δόγματα ὀρθὰ* (Ι 29, 3)[156]. Ἀποφασιστικὸς παράγοντας ἐξ ἄλλου γιὰ τὴ διάκριση τοῦ *ἀλόγου* καὶ τοῦ *εὐλόγου*, ποὺ ἔχει πρωταρχικὴ σημασία γιὰ τὴν ἀνθρώπινη «εὕροια», εἶναι τὸ κριτήριο ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ τὸ χαρακτῆρα, ἀπὸ τὸ *κατὰ τὸ πρόσωπον* (Ι 2, 8) ἀπὸ τὸ *ἴδιον πρόσωπον* (Ι 2, 14)[157]. Καὶ διακριτικὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ ζῶα εἶναι ὁ *λόγος* καὶ *ἡ γνώμη* (Ι 3, 3) μὲ τὰ ὁποῖα δὲν χρησιμοποιεῖ ἁπλῶς ἀλλὰ καὶ παρακολουθεῖ καὶ διακρίνει τὶς «φαντασίες» ἀνάλογα μὲ τὴ φύση καὶ τὴν «κατασκευή» του (Ι 6, 12-15). Αἰτία ὁποιασδήποτε πράξης εἶναι οἱ *ὑπολήψεις* καὶ τὰ *δόγματα*, οἱ κρίσεις καὶ οἱ ἀποφάσεις (Ι 11, 33). Ὅλα αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν παρὰ ἐκπτύξεις τῆς προαίρεσής του. Γιατὶ ἡ «μεγάλη μαντεία» γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ὅτι ἔχει «προαίρεση» ἐκ φύσεως «ἀκώλυτη» καὶ «ἀκατανάγκαστη» (Ι 17, 21), ποὺ τὴν ἀσκεῖ στοὺς τρεῖς θεμελιακοὺς «πρακτικοὺς» τόπους τῆς στωικῆς καὶ ἰδιαίτερα τῆς ἐπικτήτειας ἠθικῆς φιλοσοφίας. Μόνο ἡ προαίρεση μπορεῖ νὰ νικήση τὴν προαίρεση, ὅπως καὶ ἡ ὁρμὴ τὴν ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξη τὴν ὄρεξη καὶ ἡ ἔκκλιση τὴν ἔκκλιση. Ἡ ὑπαρξιακὴ προσωπικὴ ἐκλογή, καρπὸς κρίσης καὶ τάσης, εἶναι ὁ ἀποφασιστικὸς παράγοντας πράξης καὶ στάσης. Τὸ κίνητρο τῆς ὁρμῆς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ αἴσθημα ὅτι κάτι τὸν συμφέρει (Ι 18, 2)[158]. Εἶναι ἀδύνατο ὅμως ἄλλο νὰ κρίνη κανεὶς συμφέρον καὶ ἄλλο νὰ ἐπιθυμῆ, ἄλλο νὰ θεωρῆ καθῆκον του καὶ σὲ ἄλλο νὰ φέρεται. Ἡ προαίρεση εἶναι ἡ γνώμη ἡ «διακριτικὴ» τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν. Ἡ στοιχειώδης αὐτογνωσία δείχνει ὅτι καμιὰ ἀπὸ τὶς κτήσεις μας, ὅπως καὶ τὰ σωματικά, δὲν μᾶς ἀνήκουν: μόνο ἡ προαίρεση (Ι 18, 17). Ἔτσι, αὐτὸ ποὺ δίνεται στὸν ἄνθρωπο εἶναι νὰ *ὀρέγεται κατὰ φύσιν* καὶ κατὰ φύσιν νὰ χρησιμοποιῆ τὴν *πρόθεσιν*, τὴν *ἐπιβολὴν* καὶ τὴν *συγκατάθεσιν*, ἐναλλακτικὲς ἔννοιες γιὰ τὴν προαίρεσή του. Ἡ ἀληθινὴ παιδεία ἔγκειται στὴν ἐφαρμογὴ τῶν *φυσικῶν προλήψεων*[159] στὰ ἐπὶ μέρους, στὴν πρωταρχικὴ δηλαδὴ σωκρατικὴ διαίρεση: *Τί οὖν ἔστι τὸ παιδεύεσθαι; μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει καὶ λοιπὸν διελεῖν ὅτι τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἐφ' ἡμῖν μὲν π ρ ο α ί ρ ε σ ι ς καὶ πάντα τὰ προαιρετικὰ ἔργα, οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα,*

---

156. Ὁ Voelke, ὅ.π. 131 μιλᾶ σχετικὰ γιὰ ἠθικὴ νοησιαρχία τοῦ Ἐπικτήτου, ἐνῶ ὁ Δεσποτόπουλος, *Ἐπίκτητος* 88, καὶ ἄλλοι τονίζουν τὸ βουλησιαρχικὸ χαρακτῆρα τῆς ἠθικῆς του.

157. Ἡ ἔννοια τοῦ «προσώπου» ἀνάμεσα στοὺς Στωικοὺς τονίσθηκε ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Παναίτιο, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ *De officiis* τοῦ Κικέρωνος.

158. Μὲ τὴ λέξη σὲ ἠθικὰ κι ὄχι ὠφελιμιστικὰ συμφραζόμενα, ἐφ' ὅσον τὸ συμφέρον ταυτίζεται μὲ τὸ ἀγαθό, βλ. Κλεάνθης SVF I 558 καὶ γενικὰ III 310.

159. Γιὰ τὸ περιεχόμενο καὶ τὴν ἀφετηρία τῶν «προλήψεων», βλ. τὸ βιβλίο μου *The Stoic Arguments* 211-213 σὲ ἀναφορὰ μὲ τὶς ἀπόψεις τοῦ Bonhöffer.

τὰ μέρη τοῦ σώματος, κτήσεις, γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί· ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποίᾳ οὐσίᾳ αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῇ ἐφ' ἡμῖν;.. (I 22, 9-12). Ἡ συνείδηση τῆς διαίρεσης αὐτῆς εἶναι ἀποφασιστικὴ γιὰ τὸν Ἐπίκτητο καὶ τοὺς μαθητές του (IV 6, 25). Ἡ ἀπάντηση στὴ διλημματικὴ ἐρώτηση εἶναι κατηγορηματική. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ ἡ ἐλευθερία ἐκλογῆς πράξης δὲν ἦταν πιὰ τόσο αὐτονόητη ἦταν φυσικὸ ἀπὸ τὰ στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς ἔννοιας τῆς προαίρεσης, ὅπως καθιερώθηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, νὰ ἐξαρθῆ τὸ «ἐφ' ἡμῖν», ὡς δυνατότητα τουλάχιστον αὐτόνομης στάσης ἀπέναντι στὰ ἀδήριτα γεγονότα.[160]

Πράγματι, τὸ κυριώτερο νόημα τῆς ἐπικτήτειας προαίρεσης, ἡ συχνότερη δηλαδὴ ἐννοιολογικὴ ἀπόχρωση τῆς προαίρεσης ὡς ὑπαρξιακῆς ἐκλογῆς, εἶναι ἡ ἐλευθερία ἐκλογῆς στάσης ἀπέναντι στὰ «ἀπροαίρετα», ἔτσι ποὺ ἡ προαίρεση νὰ εἶναι μιὰ ἄλλη λέξη γιὰ τὸ «αὐτεξούσιο», ὅρο ποὺ ἐπίσης χρησιμοποιεῖ ὁ Ἐπίκτητος[161]. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἐνῶ δὲν μᾶς δίνει τυπικὸ ὁρισμὸ τῆς προαίρεσης, φαίνεται νὰ τὴν ἀποκαλῆ *οὐσίαν... ἐφ' ἡμῖν* (I 22, 11), ὡς *τόπον τοῦ ἀγαθοῦ* σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ σῶμα, τὰ μέρη του, τὶς κτήσεις καὶ τὶς προσωπικὲς σχέσεις. Τὴν πρωταρχική του ἐκλογὴ ὡς ἐλευθερία δηλώνει ἡ προαίρεση στὶς ἐκφράσεις ὅπου ἐξαίρεται τὸ ἀναπαλλοτρίωτό της ἀπ' ὅλα καὶ ἀπὸ τὸ θεὸ ἀκόμα (I 1, 23[162], I 18, 17, III 22, 103, I 26, 24) καὶ ἡ ὑπέρτατη ἀξία της (I 2, 33)[163]. Μόνο ἡ προαίρεση εἶναι ἀδούλωτη καὶ ἀνυπότακτη (II 10, 1). Μόνο σ' αὐτὴν πρέπει ὡς ἀκατάλυτη καὶ ἀναφαίρετη νὰ ἔχη ἐμπιστοσύνη ὁ ἄνθρωπος. Γιατὶ ὅλα τ' ἄλλα τῆς εἶναι ὑποταγμένα (II 2, 1). Τὰ *προαιρετικὰ* εἶναι τὸ μοναδικὸ κτῆμα καὶ «αὐτεξούσιο» δώρημα τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ Θεὸ (IV 1, 100), τὰ μόνα ἀκώλυτα συστατικὰ τῆς εὔροιας καὶ ἀπάθειάς του (IV 7, 8-9). Ἀποτελεῖ «καθολικὴ» ἀρχὴ ὅτι *προαιρέσεως ἀλλοτρίας κύριος οὐδεὶς* καὶ ὅτι σ' αὐτὴν ἔγκειται μόνο τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ κακό, δηλαδὴ στὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο (IV 12, 8-9)[164]. Μόνο ἡ προαίρεση εἶναι *ἐπ' ἐμοὶ* (II 5, 8) — ποὺ ἀνακαλεῖ τὸ πλατωνικὸ *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος* (*Πολ.* 607 a) ἀλλὰ

---

160. Ποὺ ἔφθανε ὡς τὴν ἀπόφαση τῆς αὐτοκτονίας ὡς «εὐλόγου ἐξαγωγῆς». Γιὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Ἐπικτήτου πάνω σ' αὐτὸ τὸ θέμα βλ. τὴ μελέτη μου, *The Post-Existentialist Neo-Stoicism of J. Xenakis and the Stoic Theory of Suicide*, Athens 1979.

161. II 2, 3, IV 1, 56: *δοκεῖ δέ σοι ἡ ἐλευθερία αὐτεξούσιόν τι εἶναι καὶ αὐτόνομον;* 68: *πότερον οὖν οὐδὲν ἔχεις αὐτεξούσιον... μή τις δύναταί σε ποιεῖσθαι συγκαταθέσθαι τῷ ψευδεῖ;*

162. Ἀναφέρω χαρακτηριστικά: *Τὴν προαίρεσιν οὐδ' ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται... ληστὴς προαιρέσεως οὐ γίνεται... τῷ πιστῷ, τῷ ἀκωλύτῳ, τῷ ἀναφαιρέτῳ, τοῦτ' ἔστιν τῇ προαιρέσει τῇ σαυτοῦ.*

163. *Μόνον σκέψαι πόσου πωλεῖς τὴν σαυτοῦ προαίρεσιν.* Πρβλ. IV 1, 52 ὅπου ἡ ἐλευθερία λέγεται *τὸ μέγιστον ἀγαθόν.*

164. *Ἐγὼ αὐτὸς ἐμαυτοῦ κατὰ ταῦτα ἐξουσίαν ἔχω μόνος.*

καὶ τὸ ἀριστοτελικὸ *καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ* [sc. *ἡ προαίρεσις*] *ἄνθρωπος* (HN 1139 b 5). Τίποτα λοιπὸν δὲν «ἐμποδίζει» τὸν ἄνθρωπο οὐσιαστικά (*Ἐγχειρίδιον* 9)[165] ἀφοῦ τὰ *ἀπροαίρετα* εἶναι *οὐδὲν πρὸς αὐτὸν* καὶ ἠθικῶς ἀδιάφορα (I 29, 47). Ἐλεύθερος εἶναι ὁ ἄνθρωπος ποὺ πράττει σύμφωνα μὲ τὸ νόμο τῆς ἐλευθερίας, σύμφωνα μὲ τὴν προαίρεση-θέλησή του (I 12, 9-10)[166]. Τὸ ἀριστοτελικὸ ἑκούσιο μαζὶ μὲ τὴν προαίρεση γίνεται στὸν Ἐπίκτητο ε λ ε υ θ ε ρ ί α τ ῆ ς θ έ λ η σ η ς, ὡς ἠθικὸς αὐτοκαθορισμός.

Αὐτονομία τοῦ πνεύματος, ἀνεξαρτησία ἀπὸ ὁτιδήποτε ἐπηρεάζει ἠθικὰ τὴν ψυχή, τὶς κρίσεις καὶ τὶς ἀποφάσεις της, αὐτοκαθοριζόμενη ἠθικὴ θέληση, ποὺ ἔχει κάνει τὴ βασικὴ ἐπιλογή της γιὰ ποιὰ πράγματα ἐμπίπτουν στὴ δικαιοδοσία της καὶ ποιὰ δὲν τὴν ἀφοροῦν —κυρίως τὰ δεύτερα, γιατὶ ἡ ἔκκλιση εἶναι ἰσχυρότερη ἀπὸ τὴν ὄρεξη (IV 4, 18)— εἶναι ἡ προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου στὴν ἀναφορά της σὲ ὅσα ἐξωτερικὰ ἔρχονται νὰ τὴν καταλύσουν (IV 4, 23). Γιατὶ ἡ *εὔροια*, ἡ στωικὴ εὐδαιμονία, *οὐδὲν οὕτως ἔχει ὡς τὸ διηνεκὲς καὶ ἀνεμπόδιστον* (IV 4, 5). Ἡ ἐλευθερία ποὺ ἐκφράζει ἡ προαίρεση εἶναι ἡ ἐλευθερία τῆς θέλησης τοῦ *σοφοῦ*, τῆς λογικῆς του ὄρεξης, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὶς τυφλὲς ἐπιθυμίες τοῦ *φαύλου*. Εἶναι ἔτσι ἡ προαίρεση στὰ σχετικὰ συμφραζόμενα ἡ αὐτονομημένη βούληση, ἀνάλογη μὲ τὴν ἀγαθὴ θέληση τοῦ Κάντ, μὲ παρόμοια πολλὲς φορὲς ἀπαξίωση τῶν δουλωτικῶν κλίσεων (IV 4, 33)[167].

Στὰ συμφραζόμενα αὐτὰ ἡ προαίρεση βασικὰ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὴ θ έ λ η σ η (I 17, 21: 12, 9 καὶ III 5, 7) σὲ ἠθικὴ ἔννοια, γιατὶ ἡ θέληση κυρίως νοεῖται ἐλεύθερη καὶ ἀκατανάγκαστη. Ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη λέγεται ρητὰ ὅτι ἡ προαίρεση εἶναι ἡ θέληση ποὺ ἀφορᾶ τὰ *ἐφ' ἡμῖν* καὶ μὲ αὐτὴ τὴ βάση ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὴν οὐτοπικὴ βούληση. Μόνο ποὺ στὸν Ἐπίκτητο ἡ προαίρεση ἔχει ἀπορροφήσει καὶ τὸ ἀριστοτελικὸ ἑκούσιο.

Θέληση, ἠ θ ι κ ὴ θ έ λ η σ η ἀλλὰ καὶ γενικώτερα ἠθικο-πνευματικὴ προσωπικότητα, ἠθικὸς χαρακτήρας καὶ πνευματικὸ Ἐγώ, εἶναι φανερὰ στὸν ἀφορισμὸ γιὰ τὸ ποῦ ἔγκειται ἡ προκοπὴ (I 4, 18)[168] καὶ στὴν ἀντιδιαστολὴ τῆς προαίρεσης ἀπὸ ὅλα «τὰ ἄλλα» (II 15, 1). Ἡ προαίρεση εἶναι ἡ μόνη «σταθερά», ἡ οὐσιώδης συνιστῶσα τῆς πράξης ὡς ἔκφραση ἠθικῆς πρόθεσης. Ἡ *κατὰ φύσιν* κατάσταση τῆς προαίρεσης ἐξασφαλίζει τὴν

---

165. *Νόσος σώματός ἐστιν ἐμπόδιον, προαιρέσεως δ' οὔ, ἐὰν μὴ αὐτὴ θέλῃ.*

166. *Ἐλεύθερος γάρ ἐστιν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλύσαι.* Πρβλ. IV 1, 1 *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται.*

167. *Ὄρεξιν ἄραί σε δεῖ παντελῶς, τὴν ἔκκλισιν ἐπὶ μόνα τρέψαι τὰ προαιρετικά... ὅπου γὰρ ἂν κλίνῃς, ἐδούλευσας.*

168. *Εἴ τις ὑμῶν ἀποστὰς τῶν ἐκτὸς ἐπὶ τὴν προαίρεσιν ἐπέστραπται τὴν αὑτοῦ, ταύτην ἐξεργάσασθαι καὶ ἐκπονεῖν, ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσαι τῇ φύσει, ὑψηλὴν ἀκώλυτον ἀνεμπόδιστον πιστὴν αἰδήμονα.*

εὐδαιμονία, πού, ἀπὸ ἄλλη ἄποψη, ἀνάγεται στὸ *κατὰ φύσιν ζῆν* γιὰ τὴ Στοὰ (II 2, 1-4, III 4, 9, E 4, 13). Περισσότερο ἀπὸ τὴν ἐπιτυχία τῆς πράξης προέχει ἡ τήρηση καθαρῆς τῆς προαίρεσης. Ἡ ἠθικὴ πρόθεση ἐξασφαλίζει τὸ «πρέπον» εἶδος τῆς ψυχικῆς κατάστασης, τὴ συγκεκριμένη ποιότητα τοῦ χαρακτῆρα, τὸ ἄκαμπτο φρόνημα, τὸ χρηστὸ ἦθος, καὶ ἔτσι τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπινου ἀγαθοῦ (I 8, 16)[169]. Τὰ ἐκτὸς δὲν εἶναι παρὰ *ὕλαι τῇ προαιρέσει, περὶ ἃς ἀναστρεφομένη τεύξεται τοῦ ἰδίου ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ*. Οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι *προαίρεσις ποιά, τοῦ κακοῦ προαίρεσις ποιά* (I 29, 1-2). Εἶναι ἀκόμα ἡ προαίρεση ἡ συνισταμένη τῶν «δογμάτων γιὰ τὰ ἐκτὸς» καὶ ἀνάλογα ἀγαθὴ ἢ φαύλη (III 2, 13). Ἀπόσταγμα κρίσεων καὶ ἀποφάσεων εἶναι ἡ ὕψιστη καὶ ἀποφασιστικὴ ἀξιολογικὴ καὶ δεοντολογικὴ κρίση, ἰσοδύναμη μὲ «τὸ δόγμα» (I 17, 27, E 5)[170] καὶ «τὴ δύναμη τὴ χρηστικὴ τῶν φαντασιῶν» (II 23, 6-7), δηλαδὴ τὴ «λογικὴ δύναμη» (I 1, 4-6), ὅπως ἤδη προανέφερα.

Εἶναι ἡ προαίρεση καὶ στὸ «συγκαταθετικὸ τόπο» αὐτόνομο κριτήριο ἀλήθειας, ἀνάλογο μὲ τὴ θέση της καὶ στὸν «ὀρεκτικὸ» καὶ τὸν «ὁρμητικὸ» (I 17, 20-25). Μ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμβουλεύει ὁ Ἐπίκτητος: *κόσμει σου τὴν προαίρεσιν, ἔξαιρε τὰ φαῦλα δόγματα* (III 1, 42-43). Γιατὶ ὁ ἄνθρωπος ἐπιτυγχάνει τὸ ἀγαθὸ μόνο ὅταν τὸ τοποθετήση στὴν «ὀρθὴ προαίρεση» (II 1, 4-6, II 16, 1-2, καὶ III 2, 13). Ἡ προαίρεση ἔτσι ὡς θεμελιακὴ ἐκλογὴ εἶναι ἡ ἀποφασιστικὴ κρίση (I 17, 26)[171].

Ἡ ἀντιδιαστολὴ ἐξ ἄλλου τῆς προαίρεσης ἀπὸ τὰ σωματικὰ καὶ «τὰ ἐκτὸς» τὴν ἀνάγει καθολικώτερα στὸν ψυχικὸ παράγοντα. Καὶ ἡ ψυχὴ γιὰ τοὺς στωικούς, παρὰ τὰ πολλὰ μέρη της, εἶναι ἑνιαία ἀρχὴ θεωρητικὴ καὶ πρακτική· εἶναι *λόγος, ἡγεμονικόν*, μὲ τὰ πάθη διεστραμμένες κρίσεις του. Μὲ αὐτὴ τὴν ἔννοια ἡ πλατωνικὴ ψυχὴ στὴν ὁποία ἀνάγεται ὁ ἄνθρωπος εἶναι γιὰ τὸν Ἐπίκτητο κυρίως προαίρεση. Τὸν ἀφορισμὸ τοῦ Κλεάνθη *ἄνθρωπον ἐκάλει μόνον τὴν ψυχὴν* (SVF I 539) ὁ Ἐπίκτητος τὸν συγκεκριμενοποιεῖ: *τίς εἶ; τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲ ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως* (II 10, 1). Ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι «κρέας ἢ τρίχες» ἀλλὰ προαίρεση (III 1, 40). Δὲν εἶναι «σκευάριον» ἀλλὰ προαίρεση (IV 5, 12). Δὲν βρίσκεται ὁ ἄνθρωπος πουθενὰ ἀλλοῦ παρὰ ἐκεῖ μόνο ὅπου τὸν φέρνει ἡ προαιρεσή του (II 22, 20). Κυριώτερο μέλημα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἐπιμέλεια τῆς προαίρεσης (III 5, 7) καὶ ἡ ἐπανόρθωσή της (III 5, 2), ἡ διατήρησή της «ἴση» σ' ὅλες τὶς περιστάσεις (II 6, 25). Γιατὶ ἡ προαίρεση

169. *Ἂν μου πυνθάνῃ τί ἐστιν ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ, οὐκ ἔχω σοι ἄλλο εἰπεῖν ἢ ὅτι ποιὰ προαίρεσις.*

170. *Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.*

171. *Τὸ σὸν δόγμα σὲ ἠνάγκασε, τοῦτ' ἔστι προαίρεσιν προαίρεσις.*

εἶναι δώρημα θεῖο, τὸ θεῖκὸ στοιχεῖο στὸν ἄνθρωπο (I 17, 27), ἡ αὐτοσύσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς ἐλευθερίας του ἀπὸ τὸ θεὸ (IV 12, 12)[172], γιὰ νὰ μὴν παραπλανιέται ἀπὸ σοφίσματα καὶ «ἀμφισημίες». Ἀνάγεται ἡ προαίρεση στὴν ὀρθὴ χρήση τοῦ «λόγου» σὲ εὐρύτερα πραξιακὰ συμφραζόμενα. Ἀλλὰ καὶ ἐξατομικεύει τὸν ἄνθρωπο, τὸν κάνει «π ρ ό σ ω π ο». Μ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα μιλᾶ ὁ Ἐπίκτητος γιὰ *κοινὴν καὶ ἰδίαν ἀναφορὰν* τοῦ ἀνθρώπου ἀνάλογα μὲ τὸ *ἐπιτήδευμα καὶ τὴν προαίρεσιν ἑκάστου* (III 23, 5). Εἶναι στὰ συμφραζόμενα αὐτὰ ἡ προαίρεση ἡ ὑ π α ρ ξ ι α κ ὴ ἐ κ λ ο γ ὴ τ ο ῦ ἀ ν θ ρ ώ π ο υ, ἡ αὐθεντική του ὀντότητα.

Ἔτσι ἡ προαίρεση τοῦ Ἐπικτήτου, πρωταρχικὴ ἀπόφαση στάσης ζωῆς, εἶναι ἀπόσταγμα ἀλλὰ καὶ πηγὴ ἐλευθερίας (τοῦ ἀριστοτελικοῦ «ἐφ' ἡμῖν») ἔκφραση μύχιας θέλησης καὶ μάλιστα ἠθικῆς, συνισταμένη τῆς ψυχῆς ὡς σύστημα «δογμάτων» (κρίσεων καὶ ἀποφάσεων) καὶ θεμελιακὴ συνιστῶσα τῆς «ἀνθρωπότητας» τοῦ ἀνθρώπου, ἄκαμπτο φρόνημα, ψυχοπνευματικὸ Ἐγὼ καὶ ἠθικὴ προσωπικότητα, ἔννοιες ποὺ δὲν εἶναι ξένες στὴν εὐρύτερη σημασία τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης. Οἱ ἀριστοτελικές της καταβολές, τὸ ὀρεκτικὸ καὶ διανοητικὸ στοιχεῖο —ποὺ δὲν ἦταν ἀπαραίτητο νὰ τονισθοῦν κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἐνιαίου στωικοῦ λόγου— εἶναι διάφανες στὴν ὑποτυπώδη ἀνάλυση ποὺ μᾶς δίνει: *"Οταν σοί τι προσαγγελθῇ ταρακτικόν, ἐκεῖνο ἔχε πρόχειρον, ὅτι ἀγγελία περὶ οὐδενὸς προαιρετικοῦ γίνεται. μή τι γὰρ δύναταί σοί τις ἀγγεῖλαι, ὅτι κακῶς ὑπέλαβες ἢ κακῶς ὠρέχθης;* (III 18, 1). Ὡς σύνθεση «ὑπόληψης καὶ ὄρεξης» ἀντιδιαστέλλεται στὴ συνέχεια τοῦ χωρίου ἡ προαίρεση στὸ «σωμάτιον» καὶ τὸ «κτησείδιον».

5. Δὲν εἶναι λοιπὸν μόνο ἡ βασικὴ ἔννοια τῆς προαίρεσης ὡς ὑ π α ρ ξ ι α κ ῆ ς ἐ κ λ ο γ ῆ ς καὶ ἔ λ λ ο γ α σ τ α θ μ ι σ μ έ ν η ς ἠ θ ι κ ῆ ς π ρ ό θ ε σ η ς κοινὴ στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὸν Ἐπίκτητο, ἀλλὰ καὶ οἱ περισσότερες ἀποχρώσεις τοῦ εὐρύτερου νοήματος τοῦ ὅρου διασταυρώνονται στοὺς δυὸ φιλοσόφους παρὰ τὶς διαφορὲς τῆς ἀριστοτελικῆς καὶ τῆς στωικῆς ἠθικῆς[173]. Ἡ ἔμφαση τοῦ Ἐπικτήτου στὴν προαίρεση ὡς ἠθικὴ

172. *Ἐμὲ ἐκεῖνος* [sc.. *ὁ θεὸς*] *συνέστηκεν ἐμαυτῷ καὶ τὴν ἐμὴν προαίρεσιν ὑπέταξεν ἐμοὶ μόνῳ δοὺς τοὺς κανόνας εἰς χρῆσιν αὐτῆς τὴν ὀρθήν.*

173. Γιὰ μιὰ καλὴ ἐκτίμηση τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς μέσα ἀπὸ τὰ προβλήματα τῆς μετα-ηθικῆς βλ. St. Hampshire, *Freedom of Mind and Other Essays,* Princeton 1971, 20: "A Defence of Aristotle", 45: "Fallacies in Moral Philosophy". Πρβλ. τοῦ ἴδιου, *Two Theories of Morality,* Oxford 1977. Γιὰ μετα-ηθικὰ προβλήματά του βλ. J. Barnes, *The Ethics of Aristotle,* London 1977, 23-26. Γιὰ ποικίλους χαρακτηρισμοὺς βλ. Walsh and Shapiro, *Aristotle's Ethics,* 1-9. Τὴ στωικὴ ἠθικὴ ὁ Moore θεωρεῖ μεταφυσικὴ ἀλλὰ καὶ ἔνοχη τῆς φυσιοκρατικῆς πλάνης (*Principia Ethica,* London 1903). Ἡ ἔμφαση στὴν προαίρεση ἐπιτρέπει νὰ θεωρήσῃ κανεὶς καὶ τὶς δύο ἠθικὲς θεωρίες ὡς «δεοντολογικές», παρὰ τὸν κάποιο φυσιοκρατικὸ χαρακτῆρα τους.

ἐλευθερία φωτίζει μοναδικὰ τὴ λειτουργία τῆς ἀριστοτελικῆς προαίρεσης ὡς δυνατότητας τουλάχιστον ἐλεύθερης ἐπιλογῆς καὶ ἠθικῆς εὐθύνης. Ἡ ἀντίληψη τοῦ Ἐπικτήτου γιὰ τὴν προαίρεση ἀποτελεῖ τὴν ἀναμενόμενη γιὰ τὴν ἐποχὴ ἀπάντηση τοῦ ὕστερου Στωικοῦ στὸ κλασσικὸ πιὰ γιὰ τὴν ἠθικὴ δίλημμα ποὺ μνημόνευσα ἐπανειλημμένα: Ποιό εἶναι τὸ κριτήριο τῆς ἠθικότητας, ἡ προαίρεση ἢ οἱ πράξεις; Τὸ κίνητρο, ἡ πρόθεση, τὸ δέον ἢ οἱ συνέπειες, γιὰ νὰ μιλήσωμε στὴ γλῶσσα τῆς κανονιστικῆς ἠθικῆς ἀλλὰ καὶ τῆς μετα-ηθικῆς κατὰ τὰ νεώτερα δεδομένα. Σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ ἡ «δύναμη» ποὺ θεωρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαραίτητη γιὰ τὴ δημιουργικὴ πράξη (*Πολιτ.* 1325 b 13) εἶχε πολὺ περιορισθῆ, καὶ τὰ ἐξωτερικὰ χορηγήματα, ἀπαραίτητα στὸν πρακτικὸ βίο, εἶχαν ἀξιολογηθῆ ἀπὸ τὸν ὀρθόδοξο τουλάχιστον Στωικισμὸ ἀδιάφορα ἀπὸ ἠθικὴ ἄποψη, ἦταν φυσικὸ νὰ δοθῆ περισσότερη ἔμφαση στὰ κίνητρα καὶ τὴν πρόθεση, δηλ. στὴν προαίρεση, αὐτονομημένη κάπως καὶ ἐγγυητικὴ τῆς αὐτάρκειας τοῦ σοφοῦ.

Ἐγγύτερα ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ εἶναι ὁ Ἐπίκτητος στὸν Ἀριστοτέλη τοῦ τελευταίου βιβλίου τῶν ΗΝ καὶ τοῦ Η βιβλίου τῶν *Πολιτικῶν*. Στὸ πρῶτο, ἡ *ἄλλη ἀρετὴ* καὶ οἱ ἀνθρωπικὲς ἐνέργειές της (ΗΝ 1178 a 9) ἔρχονται σὲ δεύτερη μοίρα, γιατὶ ἡ ἐκτὸς χορηγία εἶναι σ' αὐτὲς πιὸ ἀπαραίτητη ἀπ' ὅ,τι στὴ «θεωρία», ὅπου ἡ εὐδαιμονία ἔγκειται πλατωνικώτερα καὶ «στωικώτερα» στὶς «κατ' ἀρετὴν πράξεις» (1176 b 7) καὶ μάλιστα στὴν «κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαν» τοῦ θεϊκοῦ μορίου τῆς ψυχῆς. Ἔτσι, παρ' ὅλο ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης στὸν ἐπίλογο τῆς πραγματείας του λέει: *Ἀμφισβητεῖται δὲ πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἡ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὔσης* (1178 a 34), θέτοντας κάπως σὲ ἴση μοίρα τὴν ἐσωτερικὴ καὶ τὴν ἐξωτερικὴ πλευρὰ τῶν ἐνεργημάτων, παρατηρεῖ: *πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὦσι καὶ καλλίους, πλειόνων· τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρός γε τὴν ἐνέργειαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιά ἐστι πρὸς τὴν θεωρίαν· ἧ δὲ ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ, αἱρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν: δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι, ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη* (ΗΝ 1178 b 1 ἑπ.). Παρόμοια εἶναι καὶ ἡ ταλάντευση μεταξὺ πολιτικοῦ-πρακτικοῦ καὶ θεωρητικοῦ-φιλοσόφου βίου αὐτῶν ποὺ ὁπωσδήποτε θεωροῦν «αἱρετώτερο» βίο τὸν ἐνάρετο στὰ *Πολιτικὰ* 1323 a 14 ἑπ. Καὶ ἀνάλογη μὲ τὰ ΗΝ ἡ ἀπάντηση, μὲ μεγαλύτερη ὅμως «ἐσωτερίκευση» τῆς πραξιακῆς ἐνέργειας. Ἐκεῖ, ἀφοῦ παρατηρήσει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι δὲν εἶναι ἀλήθεια πὼς ἐπαινεῖται περισσότερο ἡ ἀπραξία ἀπὸ τὴν πράξη, ἐφ' ὅσον ἡ εὐπραξία εἶναι πράξη (1325 a 31) καὶ συνεπῶς ὁ πρακτικὸς βίος εἶναι ὁ ἄριστος, προσθέτει: *Ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς*

αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξις τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας... σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν (1325 b 16-30).

Ἡ «ἀσχολία» τῆς «θεωρίας» ἐξασφαλίζει τὴν ἀπόλυτη αὐτάρκεια τοῦ «σπουδαίου», τὸ ἰδανικὸ τοῦ στωικοῦ «σοφοῦ». Λέει ὁ Ἐπίκτητος: *Ταῦτα οὖν τίνος ἔστι θεωρεῖν; τοῦ σχολάζοντος. ἔστι γὰρ φιλοθέωρόν τι ζῷον ὁ ἄνθρωπος* (I 29, 58), ὅσο λίγοι κι ἂν εἶναι αὐτοὶ ποὺ ταλαιπωροῦνται *κατὰ θέαν τῆς πανηγύρεως* (II 14, 23). Γιατὶ ὁ θεὸς τὸν ἀνθρωπο κατ' ἐξαίρεση *θεατὴν εἰσήγαγεν αὐτοῦ τε καὶ τῶν ἔργων τῶν αὐτοῦ... διὰ τοῦτο αἰσχρὸν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ ἄρχεσθαι καὶ καταλήγειν ὅπου καὶ τὰ ἄλογα, ἀλλὰ μᾶλλον ἔνθεν μὲν ἄρχεσθαι καταλήγειν δὲ ἐφ' ὃ κατέληξεν ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ φύσις· κατέληξε δ' ἐπὶ θεωρίαν καὶ παρακολούθησιν καὶ σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει. ὁρᾶτε οὖν, μὴ ἀθέατοι τούτων ἀποθάνητε* (I 6, 19-21).

Παρὰ τὴν ἔμφαση ποὺ δίνεται ἀπὸ τὴν ἀρχαία Στοὰ στὴν ἠθικὴ ἀρετὴ καὶ ὄχι στὴ θεωρία, μὲ τὸ στένεμα τῶν περιθωρίων τῆς πράξης ὡς ἐκδήλωσης δημιουργικῆς ἐλευθερίας μὲ ἀρχὴ τὴν προαίρεση, γίνεται ἡ προαίρεση στὸν Ἐπίκτητο ἐσωτερικευμένη πράξη, ἐλεύθερη ἐκλογὴ στάσης ζωῆς, ἔκφραση τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἠθικῆς της θέλησης, μιᾶς θέλησης ποὺ δὲν εἶναι ξένη στὴν «ἀγαθὴ βούληση» τοῦ Κάντ. Ἀλλὰ τὸ νόημα τοῦτο τῆς προαίρεσης δὲν εἶναι τόσο ξένο στὸν Ἀριστοτέλη, ὅταν δὲν περιορισθῇ κανεὶς στὴ συστηματικὴ θεώρηση τοῦ ὅρου στὰ πραξιακὰ συμφραζόμενα, ἀλλὰ παρακολουθήση τὴν εὐκαιριακὴ εὐρύτερη χρήση του στὶς ἠθικὲς καὶ στὶς λοιπὲς πραγματεῖες, ποὺ ἀπηχοῦν τὸ νόημα τοῦ ὅρου στὴν «κοινότερη» χρήση του. Οἱ διαπιστώσεις ἔτσι τοῦ Ἀντιόχου καὶ τοῦ Καρνεάδη δὲν φαίνονται νὰ προσκρούουν στὴ δίδυμη —παρὰ τὴν ἑτερότητά της— χρήση τῆς προαίρεσης ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὸν Ἐπίκτητο, παρὰ τὶς διαφορὲς τῆς ἀριστοτελικῆς καὶ τῆς στωικῆς ἠθικῆς.

PROHAIRESIS IN ARISTOTLE AND EPICTETUS

A COMPARISON WITH THE CONCEPT OF INTENTION IN THE PHILOSOPHY OF ACTION

Summary.

It has been argued by eclectics and rivals of Stoicism in late antiquity that the Stoics did not differ greatly from the Peripatetics in doctrine but

only in terminology. In Epictetus, however, we find the same term *prohairesis* used as extensively as in the ethics of Aristotle. The question is whether this term has the same sense and spirit in the two doctrines.

Like the term 'intention' in the contemporary philosophy of action and the philosophy of mind, *prohairesis* is one of the trickiest terms in the language of ancient philosophy. It corresponds to 'intention' but includes much more. Apart from 'intention' in the Aristotelian ethics it is usually translated as 'choice', 'decision', 'purpose', 'will', 'forechoice', 'intentional choice', 'free choice', etc., and in Epicteus' *Discourses* as 'moral purpose', 'choice', 'free will', 'moral person', etc., sometimes through a confusion o meaning and substantial characteristic. The great variety of the translations of the term in both philosophers testifies to a certain obscurity or at least ambiguity of it, and allegedly to an inconsistency on Aristotle's part according to some scholars. G. E. M. Anscombe, moreover, has curiously maintained that Aristotle failed to realize the importance of the concept of intention, considering his *prohairesis* (which she translates as 'choice') a 'spurious' term. Yet the analysis of intention in the philosophy of action elucidates some of the obscurities of *prohairesis* and justifies many of the various renderings of the term within the complex process of deliberation, decision-making and action.

Although much has been written on *prohairesis,* especially as it occurs in Aristotle, little comparative work has been done on its relation to the Epictetian concept. One author (Rist) regards the Epictetian usage as wider than the Aristotelian and speaks of two traditions for the term. As a matter of fact the *prohairesis* of Epictetus appears wider than Aristotle's only because the latter in his *ex professo* account of it in EN 3 restricts *prohairesis* to choice of means leading to a given end. Aristotle, however, also uses *prohairesis* in reference to the end in EN 6 and occasionaly in the EE, and in a wider, less technical and more ordinary sense, in other contexts of the ethical treatises as well as in other works. Some of these usages, where *prohairesis* denotes inner disposition, moral character, moral principle, motive, purpose, free choice, etc., are quite comparable to some of the senses in which Epictetus uses the term: inner attitude of mind, rational Self, moral character, region of independence from externals, real Self, free will, etc. It is true that Epictetus places the emphasis on independence; but Aristotle had also distinguished *prohairesis* form will as choice of things in our power.

The basic sense of *prohairesis* in Aristotle is identified by Couloubaritsis as a kind of essential, or rather existential choice, formed by previous particular choices and accounting for subsequent ones. So Voelke speaks

of a primordial, existential choice with regard to the *prohairesis* of Epictetus; and this is consistent with the Early Stoic definition of *prohairesis* as *hairesis pro haireseos*. Thus not only some of the aspects but also the fundamental meaning of this 'polymorphous' concept are found to be common to both philosophers.

That we cannot so easily speak here of two different traditions of the term is clear, I believe, from Epictetus' analysis of *prohairetikon* in *Dis.* III 18, 1. Aristotle's reduction, moreover, of the part which has *prohairesis* (*τὸ προαιρούμενον*) to the leading part of the soul (*τὸ ἡγούμενον*) is not incompatible with Epictetus' identification of *prohairesis* with the *ἡγεμονικὸν* or with the whole soul. And the former's statement that "such a principle (a union of desire and intellect) is man" (as the originator of action) recalls Epictetus' continuous reduction of *prohairesis* to man himself.

Without claiming that Epictetus borrowed this term directly from Aristotle (for he never mentions the latter), I believe that his *prohairesis* is a natural development but also a transformation of the Aristotelian concept, as adapted to the data and the requirements of late Stoic ethics. Whereas Aristotle often raises the question whether it is *prohairesis* or action which reveals the character of the agent, and has moral value, in a later era when the realms of creative action had become too narrow, Epictetus seems to have voted decisively for *prohairesis*, making it somewhat more idependent of the action which it dictates, and evaluating it more positively than Aristotle. Epictetus' *prohairesis* is the answer to the Aristotelian dilemma: *prohairesis* or action. It is a sort of action in itself.

Athens Myrto Dragona-Monachou

ΛΙΝΟΣ Γ. ΜΠΕΝΑΚΗΣ, Ἀθῆναι

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΩΝ ΓΕΝΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΚΑΙ Ο ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΟΣ ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ ΤΩΝ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ

Σὲ παλαιότερη μελέτη μου (*Νικηφόρου Χούμνου, Περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἰδεῶν. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοση καὶ νεοελληνικὴ μετάφραση*, «Φιλοσοφία» 3/1973, 352 ἑπ.) ὑποστήριξα τὴν ἄποψη, ὅτι ἡ διδασκαλία τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων γιὰ τὸ εἶδος —διδασκαλία ποὺ κύριο χαρακτηριστικό της ἔχει τὴν ἀπόρριψη τῆς αὐθυπαρξίας καὶ τῆς ὀντολογικῆς παρουσίας τῆς ἰδέας π ρ ὶ ν ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ[1]— καταλήγει στὴ θέση, ὅτι τὰ εἴδη ἀποκτοῦν ὕπαρξη μόνο στὰ μορφοποιημένα δημιουργήματα καὶ συνεπῶς εἶναι ἀντιληπτὰ μόνον ἐ κ τ ῶ ν ὑ σ τ έ ρ ω ν, καθὼς τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο τὰ ξεχωρίζει μὲ βάση τὰ κοινὰ γ ε ν ι κ ὰ χαρακτηριστικά, ποὺ ἐφαρμόζονται σὲ ὅλα τὰ ὁμοειδῆ ὄντα καὶ ἀποτελοῦν τὸν ὁρισμό τους.

Ἀντιπροσωπευτικὸ εἶναι τὸ χωρίο στίχ. 260-76 τοῦ κειμένου τοῦ Χούμνου (1250-1327), ὅ.π., σελ. 377:

Πῶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ ἔσται ποτὲ τὰ εἴδη, τῶν καθ' ἕκαστον καὶ ἐφ' οἷς εἰσὶ καὶ λέγεται ταῦτα φθειρομένων; Οὐ τοῦτ' ἔστιν, οὐ τοῦτο. Οὐδ' ἔστιν ὀρθῶς ἰδέας νοεῖν καθ' αὑτὰς μενούσας καὶ προτέρας ὧν γε αὗται δήπουθέν εἰσιν ἰδέαι, ἀλλά τι τοὐναντίον· τοῦ γὰρ πρώτου παρὰ τοῦ δημιουργοῦ τρόπον ὃν ἔφημεν ἀνθρώπου γεγενημένου, ζῴου δηλονότι λογικοῦ θνητοῦ καὶ ταὐτὰ αὐτῷ καὶ οὐχ ἕτερα γεννᾷν πεποιημένου, καὶ τοῦθ' ὥσπερ κατ' οὐσίαν εἰληφότος, καὶ πᾶς ὅστις ἐξ ἐκείνου ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ ἔστι γεγενημένος, αὐτὸ τοῦτ' ἐστὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφὴν καὶ τὴν οὐσίαν ὅπερ δὴ καὶ ἦν ἐκεῖνος ὤν.

Καὶ γοῦν ἡμεῖς ἐξ ἐπαγωγῆς ἐπὶ πάντας ἰόντες, ἐκεῖνον δὴ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον καὶ ἀρχὴν ὄντα θεωρήσαντες καὶ τοὺς μετ' ἐκεῖνον καὶ καθεξῆς αἰεί, ὃ δὴ εὕρομεν ταὐτὸν ἐπὶ πάντων καὶ μὴ τί γε μηδὲν μηδαμῶς παρενηνεγμένον, τοῦτ' εἶδος ἔγνωμεν ἀνθρώπου, περὶ τούτου καὶ ὁρισάμενοι εἴπομεν ἄνθρωπον εἶναι ζῷον λογικὸν θνητόν, τοῦτο παντὸς αὐτοῦ γε τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ εἴδους ὄντος. Καὶ οὕτω δὴ οὐ πρότερον τῶν καθ' ἕκαστα ἡ ἰδέα καὶ τὸ εἶδος, ὡς Πλάτων λέγει, ἀλλ' ὕστερον μᾶλλον ἐπινενοημένον καὶ δῆθ' ὡρισμένον ἐστί.

---

1. Βλέπε σχετικὰ τὸ νεώτερο μελέτημά μου *Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοση καὶ νεοελληνικὴ μετάφραση*, «Φιλοσοφία» 5-6 (1975-76) 393-423, ἰδιαίτερα σελ. 408 ἑπ. (ἡ πατερικὴ καὶ ἡ λόγια διδασκαλία στὸ Βυζάντιο γιὰ τὶς ἰδέες).

Ἡ τοποθέτηση αὐτὴ ἀντιπροσωπεύει, ὅπως συμπερασματικὰ ὑποστήριξα, μετάβαση στὴ σημασία τῶν ἰδεῶν ὡς γενικῶν ἐννοιῶν, γι᾽ αὐτὸ καὶ ὡς πρὸς τὴν «δ ι α μ ά χ η γ ι ὰ τ ὰ κ α θ ό λ ο υ» (Universalienstreit) ἐπιβάλλεται ἡ ἔνταξη τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων γενικώτερα —καὶ ὄχι μόνον τοῦ Χούμνου— στὴ λύση τοῦ «μετριοπαθοῦς Ρεαλισμοῦ».

Σκοπὸς τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ[2] εἶναι νὰ δείξη ὅτι ὁ «Ρεαλισμὸς» αὐτὸς τῶν Βυζαντινῶν δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὸν «Ἐ ν ν ο ι ο λ ο γ ι κ ὸ Ρ ε α λ ι σ μ ὸ» τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, καὶ εἰδικώτερα τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ κλάδου των, δηλαδὴ τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου[3]. Ἐξ ἄλλου καὶ ἡ συμβιβαστικὴ λύση τῶν τριῶν ὄψεων τῆς σημασίας τῶν καθόλου (στὴ Δύση: universalia (in deo) ante rem — (in mundo) in re — (in intellecto) post rem), ποὺ εἶναι ἐπίσης οἰκεία στὸ Βυζάντιο (ἰδέες τοῦ δημιουργοῦ — μορφὲς τῶν ὄντων — περιεχόμενα τοῦ νοῦ)[4], ξέρομε τώρα καλύτερα ὅτι πρέπει κι αὐτὴ νὰ ἀναχθῆ —στὴ Δύση μέσω τῆς ἀραβικῆς κατὰ κύριο λόγο φιλοσοφίας— σ᾽ ἕνα κλάδο τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου.

Γιὰ τὴ συγγένεια τῶν λύσεων ποὺ συναντοῦσα στὰ κείμενα τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων σχετικὰ μὲ τὰ εἴδη ὡς ὁρισμοὺς τῶν ὄντων (καθ᾽ ἑαυτὰ —σὲ σχέση μὲ *τὰ πολλὰ* — σὲ σχέση μὲ τὸ γνωστικὸ ὑποκείμενο) πρὸς τὶς ἀπαντήσεις τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν στὰ προβλήματα ποὺ πρῶτος ἔθεσε ὁ Πορφύριος στὴν *Εἰσαγωγή* του, χρήσιμη χειραγώγηση στὴν μελέτη

---

2. Καὶ αὐτὸ τὸ ἄρθρο μου ὑπηρετεῖ τὴν ἀνάγκη νὰ ἔχουν προηγηθῆ ἐπὶ μέρους ἔρευνες πρὶν ἀπὸ κάθε νεώτερη προσπάθεια γιὰ συνθετικὴ θεώρηση τῆς Φιλοσοφίας στὸ Βυζάντιο, καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τῆς ἐξάρτησής της ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ σκέψη. Πολὺ σωστὴ σχετικὰ ἡ κρίση τοῦ H. Hunger στὴν πρώτη κιόλας φράση τοῦ κεφαλαίου Φιλοσοφία τοῦ νέου σημαντικώτατου ἔργου του *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1*, München 1978, σελ. 3: "Die Erforschung der Wirkungsgeschichte der antiken Philosophie in der byzantinischen Welt steckt, verglichen mit anderen Zielsetzungen der Byzantinistik, noch ganz in den ersten Anfängen". Ὀρθὴ στὸ ἴδιο κείμενο καὶ ἡ παρατήρηση γιὰ τὴν ἀνάγκη κριτικῶν μελετῶν καὶ στὰ γνωστὰ ἔργα, καὶ μεταξὺ αὐτῶν ὁπωσδήποτε τῶν βυζαντινῶν Σχολίων στὸν Ἀριστοτέλη. Βλ. παρακάτω τὴν περίπτωση τοῦ Εὐστρατίου Νικαίας.

3. Τὴν θέση αὐτὴ ἀνέπτυξα σὲ μιὰ πρώτη προσέγγιση τοῦ θέματος μὲ τὴν ὁμιλία μου στὴ σειρὰ τῶν δημοσίων διαλέξεων, ποὺ ὠργάνωσε τὸ «Κέντρο Φιλοσοφικῶν Μελετῶν» τὸν Μάϊο 1977 στὸ ἀμφιθέατρο τοῦ Ε. Ι. Ἐρευνῶν. Συνοπτικώτερη καὶ πιὸ καταστολαγμένη —χωρὶς ὅμως τὰ στοιχεῖα τοῦ δευτέρου μέρους τοῦ σημερινοῦ κειμένου— ἦταν ἡ παρουσίαση τοῦ θέματος ποὺ ἀποτέλεσε τὴν Ἀνακοίνωσή μου "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Christian Thought" στὸ 3ο Διεθνὲς Συμπόσιο γιὰ τὸν Νεοπλατωνισμό, ποὺ μὲ γενικὸ θέμα-πλαίσιο "Neoplatonism and Christian Thought" ὠργάνωσαν ἀπὸ 12 ἕως 15 Ὀκτωβρίου 1978 στὴν Washington τῶν ΗΠΑ ἡ International Society for Neoplatonic Studies καὶ τὸ Catholic University of America.

4. Βλ. παρακάτω, σελ. 324 ἑπ. καὶ ἰδιαίτερα τὸ διάγραμμα τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη.

τοῦ 1973 εἶχε ἀποτελέσει τὸ παλαιὸ καλὸ ἔργο τῶν Kafka - Eibl (1928)[5], ὅπου ἐπεσήμανα καὶ μία διορατικὴ ἑρμηνεία τοῦ νέου ὅρου *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* (*τὰ εἴδη*), καθὼς καὶ ἡ εὔστοχη —ὅπως ἐπαληθεύθηκε— ἀξιοποίηση ἀπὸ τὸν E. Vollrath (1972)[6] μιᾶς εἰδικῆς μελέτης τοῦ Klaus Kremer γιὰ τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο τοῦ νοητοῦ στὴ σχολὴ τοῦ Ἀμμωνίου[7]. Ἡ μελέτη αὐτή, ἡ ὁποία δὲν μοῦ ἦταν τότε προσιτή, προσφέρει τώρα τὴν δυνατότητα γιὰ μιὰ ἐπακριβωμένη ἔκθεση καὶ ἀξιολόγηση τῆς ἐπεξεργασίας τοῦ προβλήματος τῶν καθόλου στὴν μεταγενέστερη ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση, στὰ ἔργα δηλαδὴ τῶν νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους τοῦ 5ου καὶ 6ου αἰ., ἰδιαίτερα τοῦ Ἀμμωνίου καὶ τῶν μαθητῶν του. Σ' αὐτούς, ὅπως σημειώσαμε ἐξ ἀρχῆς, συναντοῦμε τὶς πηγὲς τοῦ προβληματισμοῦ, τῆς ὁρολογίας καὶ τῶν λύσεων τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων —μὲ τὶς μεταπλάσεις βέβαια ποὺ ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς νέας κοσμοθεωρίας[8]— ἀπὸ τὸν Φώτιο ἤδη καὶ ὡς τὸ τέλος τοῦ Βυζαντίου.

Ἡ ἐπεξεργασία τοῦ προβλήματος τῶν καθόλου γίνεται λοιπὸν γιὰ πρώτη φορὰ σὲ τόση ἔκταση καὶ μὲ ἔκδηλο μεταφυσικὸ ἀναπροσανατολισμὸ στὴν Νεοπλατωνικὴ σχολὴ τῆς Ἀλεξανδρείας τόσο ἀπὸ τὸν σχολάρχη της (ἀπὸ τὸ 485) Ἀμμώνιο τοῦ Ἑρμείου ὅσο καὶ ἀπὸ τοὺς μαθητὲς καὶ διαδόχους του, ὅλους Σχολιαστὲς τῶν λογικῶν συγγραφῶν τοῦ Ἀριστοτέλους: Φιλόπονος, Ἀσκληπιός, Ὀλυμπιόδωρος, Ἠλίας, Δαβίδ, Στέφανος κ.ἄ. Ὁ κλάδος αὐτὸς τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν ἐμφανίζει, συγκριτικὰ πρὸς τοὺς ἄλλους, ἀσθενέστερη νεοπλατωνικὴ ὀρθοδοξία καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἀποτέλεσε τὴν πιὸ προσιτὴ γέφυρα γιὰ τὴν ἐπικοινωνία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ τὸν χριστιανικὸ κόσμο. Ἰδιαίτερα πρέπει νὰ

5. G. Kafka - H. Eibl, *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, München 1928, 303 ἑπ.

6. Στὸ ἄρθρο *Aristoteles: Das Problem der Substanz* (J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der griechischen Philosophie*, Göttingen 1972, 126-7).

7. *Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen*, "Philos. Jahrbuch" 69 (1961-62) 46-63.

8. Τὸ γενικώτερο πρόβλημα τῆς σχέσεως Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας καὶ Νεοπλατωνισμοῦ δὲν μπορεῖ νὰ συζητηθῆ ἐδῶ. Ὡρισμένες παλαιότερες θέσεις γιὰ μιὰ δῆθεν ὁλοσχερῆ ἐξάρτηση τῶν Βυζαντινῶν ἀπὸ τὸν Νεοπλατωνισμὸ ἔχω ἀντιμετωπίσει κριτικὰ στὴ μελέτη μου *Ἡ σπουδὴ τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας. Κριτικὴ ἐπισκόπηση 1949-1971* («Φιλοσοφία» 1/1971, 390-433). Στὴν ἴδια μελέτη ἐπισημαίνω ἄλλες ὀρθώτερες ἀπόψεις σὲ νεώτερα δημοσιεύματα, π.χ. τῶν E. v. Ivánka, K. Γεωργούλη, Kl. Oehler (τώρα καὶ H. Hunger), ὅπου ἔχομε πολὺ πιὸ προσεκτικὲς κρίσεις καὶ προπαντὸς συνείδηση τοῦ γεγονότος ὅτι ἐξωτερικὲς ὁμοιότητες (στὴν ὁρολογία κυρίως) καὶ ἐπὶ μέρους συγγένειες δὲν σημαίνουν οὐσιαστικὴ ἐσωτερικὴ ἐξάρτηση. Γι' αὐτὸ καὶ τὰ συμπεράσματα τῆς παρούσας ἔρευνας δὲν πρόκειται νὰ ἐπηρεάσουν τὴν βασικὴ τοποθέτησή μας στὸ θέμα αὐτό· ἀποτελοῦν, ἀντίθετα, ἐπιβεβαίωσή της.

ἱκανοποιοῦσε τοὺς χριστιανοὺς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ Ἀλεξανδρινὴ σχολὴ σχετικὰ μὲ τὴν ἔσχατη ὀντολογικὴ πραγματικότητα δὲν υἱοθετοῦσε ὡρισμένες ἀκραῖες θέσεις τῆς ἐθνικῆς φιλοσοφίας. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τὶς παραδόσεις τοῦ Ἀμμωνίου ἢ τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ τοῦ Ὀλυμπιοδώρου, ποὺ ἦσαν ἀναμφισβήτητα ἐθνικοί, τὶς παρακολουθοῦσαν χωρὶς ἐπιφυλάξεις καὶ χριστιανοί, ὅπως καὶ τῶν Φιλοπόνου, Ἠλία, Δαβὶδ ποὺ πρέπει νὰ ἦσαν ἢ νὰ ἔγιναν χριστιανοί, τὶς παρακολουθοῦσαν τὸ ἴδιο ἀνεπιφύλακτα οἱ ἐθνικοί[9].

Ἡ προβληματικὴ τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν στὰ θέματα κυρίως τοῦ λογικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ὀντολογικοῦ περιεχομένου τῆς ἐννοίας, ἡ ἐπίδρασή της στὴν μεταγενέστερη ἑλληνικὴ-βυζαντινὴ παράδοση, στὴν ἀραβικὴ φιλοσοφία καὶ στὴ σκέψη πολλῶν δυτικῶν φιλοσόφων, εἶναι ἕνα ἀπὸ τὰ νέα κεφάλαια τῆς Ἱστορίας τῆς Ὀντολογίας καὶ τῆς Γνωσιολογίας στὴν μεταγενέστερη φάση τους, κεφάλαιο ποὺ περιμένει τὴν ὁριστικώτερη διατύπωσή του γιὰ νὰ ἀντικαταστήση ὅσα χωρὶς τεκμηρίωση διαβάζομε ὡς σήμερα σὲ γενικὰ ἔργα καὶ μονογραφίες γιὰ τὴν διαμόρφωση τοῦ προβλήματος ποὺ ὠνομάσθηκε «διαμάχη γιὰ τὰ καθόλου».

Ἡ ἀφετηρία τοῦ προβλήματος μπορεῖ νὰ συνοψισθῆ στὰ πολυσυζητημένα ἀπὸ τὴν κλασσικὴ ἀρχαιότητα βασικὰ ἐρωτήματα: (α) ἂν ὑπάρχουν «καθόλου», (β) στὴν περίπτωση ποὺ αὐτὰ ἔχουν πραγματικὴ ὕπαρξη, ἂν τὴν ἀποκτοῦν μόνο μὲ τὰ συγκεκριμένα ἐπὶ μέρους ἀντικείμενα καὶ μέσα σ' αὐτὰ ἢ ἔχουν χωριστὴ ἀπὸ αὐτὰ ὑπόσταση, καὶ (γ) μήπως ἡ ὑπόστασή τους εἶναι δυνατὴ καὶ στὴν ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν σκέψη μας πραγματικότητα ἢ μόνο στὸ νοῦ μας.

Ἔγκυρη ἱστορική, ἀλλὰ καὶ κριτική, ἔκθεση τοῦ προβλήματος τῶν *universalia* μὲ διαφωτιστικὲς παρατηρήσεις γιὰ μετασχηματισμοὺς ποὺ ὀφείλονται σὲ μεταφυσικὲς συναρτήσεις ἀλλὰ καὶ μοιραῖες σὲ ὡρισμένες ἱστορικὲς φάσεις παρανοήσεις, προσφέρει ἡ γνωστὴ μελέτη τοῦ W. Stegmüller, *Das Universalienproblem einst und jetzt* ("Archiv für Philosophie" 6/1956-7/1957, ἀνατύπωση στὴ σειρὰ "Libelli", XCIV (1965 καὶ 1974) τῆς Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt)[10]. Ἡ μελέτη ἀναφέρεται εὐσύνοπτα καὶ στὸ τί στὴν πραγματικότητα ἀντιπροσωπεύει ἡ πλατωνικὴ διδασκαλία, ἡ ἀρι-

---

9. Βλ. Kl. Oehler, *Aristoteles in Byzanz* (1964), στὸ *Aristoteles in der neueren Forschung,* Darmstadt 1968, 384. Χρήσιμα στοιχεῖα γιὰ τὴν σχολὴ τοῦ Ἀμμωνίου, ἀπὸ τὴν ἄποψη βασικὰ τοῦ θέματός του, συγκεντρώνει ὁ G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric,* Thessaloniki 1973 (101-26: The Commentators on Aristotle's Categories and on Porphyry's Isagoge).

10. Γιὰ τὴν ἱ σ τ ο ρ ί α τοῦ προβλήματος τῶν καθόλου βλ. τὴν βιβλιογραφικὴ σημείωση 39 στὸ μελέτημά μου γιὰ τὸν Χοῦμνο («Φιλοσοφία» 3/1973, 353-4).

στοτελικὴ κριτική της καὶ ἡ διαμάχη «Πλατωνισμοῦ»[11]- Νομιναλισμοῦ, καθὼς καὶ σὲ ἄλλα κρίσιμα θέματα, ἀπὸ τὴ σκοπιὰ μάλιστα τῶν νεώτερων προβληματισμῶν στὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν[12].

Ὁ Stegmüller πιστεύει ὅτι καθαρὰ λογικὰ καὶ ἀπογυμνωμένο ἀπὸ τὶς μεταφυσικὲς συναρτήσεις του τὸ πρόβλημα, στὸ ὁποῖο οἱ μεταγενέστεροι μεταφυσικοὶ ἔδωσαν τόση σημασία καὶ τὸ ὁποῖο κατέληξε στὴν μακρὰ διαμάχη γιὰ τὸ ἂν τὰ καθόλου εἶναι π ρ ὶ ν ἀ π ὸ τ ὰ π ρ ά γ μ α τ α ἢ μ έ σ α σ τ ὰ π ρ ά γ μ α τ α (universalia ante res — universalia in rebus)[13],

---

11. Γιὰ τὸν ὅρο «Πλατωνισμὸς» ἐδῶ καὶ στὰ ἑπόμενα πρέπει νὰ διευκρινισθῆ ὅτι χρησιμοποιεῖται σύμφωνα μὲ τὴν καθιερωμένη χρήση του σὲ πολλοὺς σημερινοὺς Μαθηματικοὺς καὶ Γνωσιοθεωρητικούς, ὅπως οἱ Goodman, Quine, Stegmüller κ.ἄ. (βλ. καὶ Φίλων Βασιλείου, *Ὀνοματοκρατία, Ἐννοιοκρατία καὶ Πλατωνισμὸς στὰ Μαθηματικά*, «Φιλοσοφία» 5-6/1975-76, 12 ἑπ.). Δὲν πρόκειται δηλαδὴ γιὰ ἀκριβῆ χαρακτηρισμὸ τῆς πλατωνικῆς διδασκαλίας ἀλλὰ γιὰ ἀναγνώριση τοῦ ὅτι εἶναι καὶ σήμερα ἐπιστημονικὰ συζητήσιμο καὶ πρόβλημα μὲ καίρια σημασία τὸ ἂν ὑ π ά ρ χ ο υ ν ἢ ὄχι ἀφηρημένα ἀντικείμενα κοντὰ στὰ συγκεκριμένα πράγματα τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Εἶναι γενικὰ παραδεκτὸ ἄλλωστε ὅτι ἂν ἀφαιρέσωμε τὶς μεταφυσικὲς καὶ μυθικὲς ἐξαρτήσεις, μὲ τὶς ὁποῖες ἐμφανίσθηκε ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν καὶ οἱ ὁποῖες ἔχουν σήμερα ἱστορικὸ καὶ ὄχι θεωρητικὸ ἐνδιαφέρον, ἡ σημασία τῆς πλατωνικῆς «ἀνακαλύψεως» ἰδεατῶν ὄντων προβάλλει ἀκόμη περισσότερο ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν προσφορὰ τοῦ Πλάτωνος στὴ Φιλοσοφία.

12. Γιὰ τὴν σύγχρονη προβληματική, τὴν ὑπερνίκηση τοῦ παραδοσιακοῦ (ψυχολογικοῦ κυρίως) «Κονσεπτουαλισμοῦ», τὶς νεώτερες ἐπιστημολογικὲς καὶ «γλωσσικὲς» ἐπεξεργασίες τοῦ προβλήματος καὶ τὸ σύγχρονο ἐνδιαφέρον, ἰδιαίτερα τῶν μαθηματικῶν, γιὰ ἕνα «Παραγωγικὸ Κονσεπτουαλισμὸ» (Constructive Conseptualism, Konstruktionismus) μπορῶ βέβαια νὰ παραπέμψω σὲ σειρὰ ὅλη σημαντικῶν κειμένων. Στὸν τόμο *Das Universalienproblem* τῆς Wiss. Buchgesellschaft (Wege der Forschung LXXXIII, 1978, 372 σελ.) ὁ W. Stegmüller συγκεντρώνει σὲ γερμανικὴ μετάφραση παλαιότερα καὶ νεώτερα κείμενα τῶν B. Russel, F. P. Ramsey, P. Bernays, O. Quine (5 κείμενα τῶν ἐτῶν 1947-53), R. Carnap, A. Church, N. Goodman, Hao Wang, N. Chomsky κ.ἄ. Ἀπὸ τὰ νεώτερα δημοσιεύματα: Ch. Landesman (Ed.), *The Problem of Universals*, N. York - London 1971, 314 σελ., W. Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977, 232 σελ., M. J. Loux, *Substance and Attribute*, Indiana 1978, 187 σελ., D. M. Armstrong, *Nominalism and Realism. 1. Universals and Scientific Realism*, Cambridge 1978, 149 σελ. (ὅπου καὶ βιβλιογραφία).— Γιὰ τὶς ἀνακοινώσεις καὶ συζητήσεις στὸ 8ο Τμῆμα τοῦ 16ου Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Düsseldorf 27.8 - 2.9.1978), ποὺ εἶχε θέμα-πλαίσιο τὸ "Der Universalienstreit heute", μία πρώτη Ἔκθεση δημοσιεύεται στὸ περιοδικὸ "Zeitschr. f. philos. Forschung" 33 (1979) 304-6. Προσεχῶς θὰ κυκλοφορήσουν ἀσφαλῶς τὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου μὲ κείμενα Schaff, Strawson, Havas, Wessel, Seiler, Albrecht κ.ἄ. Ἡ ἀναμενόμενη μὲ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον Ἀνακοίνωση τοῦ N. Chomsky δὲν πραγματοποιήθηκε.

13. Ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη θέση ἀποδόθηκαν ἁπλουστευτικὰ στὸν Πλάτωνα καὶ στὸν Ἀριστοτέλη. Μὲ τὴν προσθήκη στοιχείων ἀπὸ τὸ μεταφυσικὸ κοσμοείδωλο τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἄλλου φιλοσόφου οἱ ἀντιθέσεις εἶναι βέβαια σοβαρές: ὁ Πλάτων θεοποιεῖ τὴν ἰδέα καὶ ὑποτιμᾶ τὸν φυσικὸ κόσμο τῶν πραγμάτων, ὁ Ἀριστοτέλης στηρίζει τὸν Ρεαλισμό του στὸν ρόλο τῆς πρώτης οὐσίας, ποὺ εἶναι ἡ οὐσία τῶν ἐπὶ μέρους φυσικῶν πρα-

αὐτὸ λοιπὸν τὸ πρόβλημα εἶναι κατὰ βάθος ἕνα «ψευδοπρόβλημα», ποὺ γεννήθηκε ἀπὸ τὴν τάση γιὰ ἀντικειμενικοποίηση-συγκεκριμενοποίηση τοῦ καθολικοῦ, μιὰ τάση ποὺ καλλιέργησε ἀκόμη περισσότερο τὸ μετακλασσικὸ καὶ τὸ μεσαιωνικὸ πνεῦμα στὴ φιλοσοφία. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπιμένει στὴν διαπίστωση ὅτι τὸ μόνο πρόβλημα ποὺ ἔχει νόημα εἶναι τὸ ἁπλὸ ἐρώτημα, ἂν ὑπάρχουν ἢ ὄχι (ἂν ἔχουν πραγματικὴ ὕπαρξη ἢ ὄχι) ἰδεατὰ ἀφηρημένα ἀντικείμενα.

Ὡστόσο στὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ τοῦ προβλήματος ἐπικράτησε ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς δύο διδασκαλίες γιὰ τὸν «χῶρο» τῶν καθόλου. Ἡ διαμάχη τῶν universalia ἔγινε μάλιστα πολὺ πιὸ ἔντονη ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἐμφανίζεται ἡ ὀνοματοκρατικὴ λύση (Nominalismus): τὰ καθόλου μ ε τ ὰ τ ὰ π ο λ λ ὰ (universalia post res). Τὰ καθόλου δὲν εἶναι οὔτε ἀφηρημένα ὄντα οὔτε ἰδιότητες κοινὲς στὰ μέρη τους, ἀλλὰ γενικὲς λ έ ξ ε ι ς, ἁπλᾶ ὀ ν ό μ α τ α, δημιουργήματα τοῦ νοῦ (flatus vocis).

Γιὰ τὸν εἰδικὸ ὅμως σκοπὸ τοῦ ἄρθρου αὐτοῦ τὸ ἐνδιαφέρον μας πρέπει νὰ στραφῆ στὴν ἀφετηρία τῆς «διαμάχης τῶν καθόλου», ποὺ ἐξ ἀρχῆς σημειώθηκε ὅτι βρίσκεται στὴν ἑρμηνευτικὴ δραστηριότητα τῶν Ἀλεξανδρινῶν Σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἐν τῷ μεταξύ, ὡς τοὺς πρώτους ἕξη δηλ. χριστιανικοὺς αἰῶνες, ἔχει συντελεσθῆ καὶ ἕνας ἀκόμη μετασχηματισμὸς τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν, ποὺ κυοφορήθηκε ἴσως στὴ Νέα Ἀκαδημία καὶ στὴ Μέση Στοά, καλλιεργήθηκε ἐπίμονα ἀπὸ τὸν Φίλωνα τὸν Ἰουδαῖο καὶ πέρασε ὡς γενικὰ ἀποδεκτὴ ἑρμηνεία στὸν Μέσο Πλατωνισμό, στὸν Νεοπλατωνισμὸ καὶ στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς. Πρόκειται γιὰ τὴν ταύτιση τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν μὲ τὶς δημιουργικὲς νοήσεις τοῦ θεοῦ-δημιουργοῦ[14]. Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ παραθεωρηθῆ στὸν καθορισμὸ τῶν δεδομένων, ποὺ διαμόρφωσαν σὲ μία ὡρισμένη ἱστορικὴ ἐποχὴ τὸ πρόβλημα γιὰ τὸ τί ἀντιπροσωπεύουν τὰ καθόλου. Ἀπὸ τὰ

γμάτων. Αὐτὰ πάλι σημαίνουν ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀναμιγνύεται ὁ Ἀριστοτέλης στὴ διαμάχη «Πλατωνισμοῦ» - Νομιναλισμοῦ, ἀφοῦ οἱ δύο φιλόσοφοι συμφωνοῦν στὸ σημεῖο ἀκριβῶς ὅπου ἐπισημαίνεται ἡ ἀδυναμία τοῦ πλατωνικοῦ συστήματος, στὸ ὅτι δηλ. γιὰ νὰ ἐξηγήσωμε τὴν δυνατότητα γενικῆς (ἐπιστημονικῆς) γνώσεως δὲν εἶναι ἀνάγκη νὰ δεχθοῦμε μὴ συγκεκριμένα ἀφηρημένα ἰδεατὰ ἀντικείμενα. (Ἀλλὰ βέβαια καὶ ὁ Ἀριστοτέλης στάθηκε μακριὰ ἀπὸ μία ὀνοματοκρατικὴ ἑρμηνεία τῆς γλώσσας, ὥστε νὰ λύση τὸ πρόβλημα τῆς γνώσεως τοῦ γενικοῦ χωρὶς τὴν ἄμεση συνάρτησή του μὲ τὴν ὕπαρξη ἰδεατῶν ὄντων).

14. Ἀναλυτικὴ παρουσίαση τοῦ θέματος ἀπὸ ἀφορμὴ τὴν παρουσία τοῦ μετασχηματισμοῦ αὐτοῦ καὶ στοὺς βυζαντινοὺς φιλοσόφους βλ. στὴ μελέτη μου γιὰ τὸ *Περὶ τῶν ἰδεῶν* κλπ. τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ: «Φιλοσοφία» 5-6 (1975-76), 395-401, 406-8. Ἐκεῖ καὶ ὅλη ἡ νεώτερη συζήτηση τοῦ θέματος καὶ βιβλιογραφία. Γιὰ τὴν πρώιμη φάση τοῦ προβλήματος τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν (τοῦ καθόλου) βλ. τώρα τὸ σημαντικὸ ἄρθρο τοῦ H. J. Krämer, *Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universalienproblems im Platonismus,* AGPh 55 (1973) 119-190.

δεδομένα αὐτά, ὅπως φάνηκε καθαρὰ στὴν προηγούμενη παράγραφο, πρωταρχικὸ ρόλο παίζει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν δυνατότητα γενικῶν ἐπιστημονικῶν γνώσεων, ὅπως ἄλλωστε δείχνει καὶ ὁ ὅρος ποὺ ἐπικράτησε: «διαμάχη γιὰ τὰ καθόλου, γιὰ τὶς γενικὲς ἔννοιες».

Χωρὶς νὰ παραβλέπεται τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ πρῶτα σπέρματα τῆς μεταγενέστερης προβληματικῆς τῶν γενικῶν ἐννοιῶν βρίσκονται στοὺς Κυνικοὺς (Ἀντισθένης, κριτικὴ τῆς πλατωνικῆς θεωρίας), στοὺς διαδόχους τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους (Ξενοκράτης, Ξέναρχος) καθὼς καὶ στὴ Στοὰ καὶ τὸν Πλωτῖνο, βέβαιο εἶναι ὅτι τὸ πρόβλημα τὸ διατύπωσε καθαρὰ πρῶτος ὁ Πορφύριος (233-300 μ.Χ.) μὲ τὰ τρία ἐρωτήματα ποὺ ἔθεσε στὴν πρώτη κιόλας παράγραφο τῆς περίφημης *Εἰσαγωγῆς* του (CAG 4, 1 (1887), 1, 9-14):

(α) τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη εἴτε ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται,

(β) τὸ δὲ εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ

(γ) πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα ἐστί.

Ἂν δηλαδὴ (α) τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη (οἱ γενικὲς τάξεις καὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ ὁμοίων εἰδῶν) εἶναι ὑπαρκτὲς οὐσίες ἢ ὑπάρχουν μόνο στὸ νοῦ, (β) ἔχουν σωματικὴ ὑπόσταση ἢ ὄχι, (γ) ἔχουν χωριστὴ ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα ὕπαρξη ἢ ὑπάρχουν μόνο μέσα σ' αὐτά[15].

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Πορφύριος ἀποφεύγει ρητὰ νὰ πάρη θέση στὰ ἐρωτήματα, ποὺ διατύπωσε ὁ ἴδιος, μὲ τὴν δήλωση: *(περὶ τούτων) παραιτήσομαι λέγειν, βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.* Τὴν ἐξέταση αὐτὴ δὲν τὴν ἔκανε σὲ κανένα ἄλλο ἔργο του ποτέ, καὶ ἡ στάση του αὐτὴ ἀποτέλεσε ἀσφαλῶς μεγαλύτερο ἀκόμη ἐρέθισμα γιὰ μελλοντικὲς συζητήσεις, τὶς ὁποῖες ὤξυνε περισσότερο ἡ ἐντύπωση ὅτι τὰ ἐρωτήματα ἦταν ἰδιαίτερα δύσκολο νὰ ἀπαντηθοῦν.

Στὴ Δύση ἡ προβληματικὴ τοῦ Πορφυρίου πέρασε πολὺ νωρὶς αὐτούσια χάρις στὴν λατινικὴ μετάφραση τῆς *Εἰσαγωγῆς* ἀπὸ τὸν Boëthius († 525). Ἡ προσωπικὴ θέση του στὰ σχόλια ποὺ καὶ ὁ ἴδιος ἔγραψε στὶς *Κατηγορίες* προδιαγράφει τὴν λύση ποὺ ὠνομάσθηκε «Ψυχολογικὸς (καθαρὸς) Κονσεπτουαλισμός»: ὁ νοῦς μας ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ διαχωρίζη (μὲ ἀφαίρεση) ὅσα στὸν φυσικὸ κόσμο ἐμφανίζονται ἀχώριστα.

Στὴν Ἀνατολὴ ἡ σχολὴ τοῦ Ἀμμωνίου (τὴν ἴδια περίπου ἐποχὴ μὲ τὸν Boëthius, ποὺ ὑπῆρξε πιθανότατα κι αὐτὸς μαθητής του, καὶ δύο αἰῶνες

15. Ὅπως προσημειώθηκε, τὸ α' ἐρώτημα εἶναι τὸ μόνο ἐπιστημονικὰ ἀποδεκτό, τὸ β' ὀφείλει τὴ γένεσή του στὴν τάση γιὰ ἀντικειμενικοποίηση τῶν ἰδεατῶν οὐσιῶν, καὶ τὸ γ' ἀποτελεῖ τὴν πρώτη χρονικὰ διατύπωση τοῦ προβλήματος «τὰ καθόλου πρὶν ἀπὸ τὰ πράγματα» (ante res) ἢ «μέσα στὰ πράγματα» (in rebus), προβλήματος ποὺ χαρακτηρίσαμε τεχνητὸ καὶ ὄχι γνωσιοθεωρητικὰ οὐσιαστικό.

περίπου μετὰ τὸν Πορφύριο) διαμορφώνει —σὲ σύγχρονη διατύπωση[16]— ὡς ἑξῆς τὰ ἴδια ἐρωτήματα:

(α) ὑπάρχει γνώση γιὰ ὄντα πέρα ἀπὸ ἐκεῖνα ποὺ μᾶς ἐξασφαλίζουν οἱ αἰσθήσεις, τὰ ὁποῖα νὰ μὴ ἔχουν ὡστόσο λιγώτερο πραγματικὴ ὕπαρξη καὶ νὰ μὴ εἶναι ἁπλᾶ δημιουργήματα (φαντασιώσεις) τοῦ νοῦ; Ἁπλούστερα: οἱ ἰδέες, τὰ νοητὰ ὄντα, τὰ καθόλου (*γένη καὶ εἴδη*) ἔχουν ὕπαρξη αὐτὰ καθ' ἑαυτά, ἔτσι ποὺ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν νοηματικὴ νὰ ἔχουν καὶ μία ὑπέρ-ὑποκειμενικὴ πραγματικότητα;

(β) ἂν δοθῆ καταφατικὴ ἀπάντηση στὸ πρῶτο ἐρώτημα, τί ἀκριβῶς εἶναι ἡ «πραγματικότητα» αὐτὴ τῶν νοητῶν ὄντων;

Ὅπως βλέπομε, ἡ προβληματικὴ τῶν Ἀλεξανδρινῶν φιλοσόφων ἐντοπίζεται σωστὰ στὸ πρῶτο κυρίως καὶ πιὸ νομιμοποιημένο ἐρώτημα τῆς *Εἰσαγωγῆς* τοῦ Πορφυρίου. Σὲ συνάρτηση μ' αὐτὸ θὰ ἀντιμετωπισθοῦν φυσικὰ καὶ τὰ ἄλλα.

Τὸ πρόβλημα τῆς πραγματικῆς ὑπάρξεως τοῦ νοητοῦ ἐμφανίζεται ἔντονο στοὺς Νεοπλατωνικοὺς αὐτοὺς συγγραφεῖς τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου —ποὺ εἶναι βασικὰ ὅλοι Σχολιαστὲς ἀριστοτελικῶν ἔργων, προδιατεθειμένοι σταθερὰ νὰ ὑπερασπισθοῦν σὲ κάθε εὐκαιρία τὴν συμφωνία Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους— σὲ σχέση μὲ τὸ ἐνδιαφέρον τους νὰ προσδιορίσουν τὴν σχέση τῆς «πρώτης» πρὸς τὴν «δευτερη» ἀριστοτελικὴ οὐσία.

Γιατὶ —ρωτᾶ ὁ Ἀμμώνιος— ὀνομάζει ὁ Ἀριστοτέλης *πρώτη οὐσία* τὴν μερικὴ (τὴν οὐσία τῶν ἐπὶ μέρους ὄντων) καὶ *δευτέρα οὐσία* τὴν καθόλου, ἡ ὁποία εἶναι ἀσφαλῶς *τιμιωτέρα*, δηλ. ἀρχικώτερη, ἀνώτερη, σπουδαιότερη; Ἐπειδὴ —ἐξηγεῖ— *τὸ φύσει πρότερον* (τὸ γενικὸ) εἶναι γιὰ μᾶς (τὰ γνωστικὰ ὑποκείμενα) *ὕστερον*. Ἀπὸ *τὰ μερικὰ* ὁδηγούμαστε στὰ γενικά, *εἰς τὰ καθόλου*. Γι' αὐτὸ —σχολιάζει ὁ ἴδιος— καὶ ὁ Ἀριστοτέλης πολὺ προσεκτικὰ δὲν εἶπε γιὰ τὴν πρώτη οὐσία (τῶν μερικῶν): *καὶ πρώτως καὶ μάλιστα ἔστιν*, ἀλλά: *καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη* (*Εἰς Κατηγ.* (CAG 4, 4) 36,2 ἐπ.).

Τὴν ὑπεροχὴ τοῦ γενικοῦ (τῆς δευτέρας οὐσίας) ἐξηγεῖ καὶ ὁ Φιλόπονος: τὸ αἴτιο εἶναι *κρεῖττον*, ἔχει δηλ. μεγαλύτερο βαθμὸ ὑπάρξεως ἀπὸ τὸ αἰτιατό. Τὴν ὁρολογία τοῦ φιλοσόφου δικαιολογεῖ μὲ τὸ ὅτι στὶς *Κατηγορίες* ἀπευθύνεται σὲ ἀρχαίους! Γι' αὐτὸ ὀνομάζει *πρώτη* τὴν οὐσία ποὺ εἶναι ἄμεσα ἀντιληπτὴ στὶς αἰσθήσεις· καὶ πραγματικὰ ἀπὸ αὐτήν, ἀπὸ τὰ καθ' ἕκαστα «ἀνεβαίνομε» πρὸς τὰ καθόλου, ἐπειδὴ ἡ *δευτέρα οὐσία*,

16. Ἀκολουθῶ ἐδῶ καὶ στὰ ἑπόμενα τὶς κύριες γραμμὲς τῆς μελέτης τοῦ Kremer (βλ. Σημ. 6).

ἡ ὁποία εἶναι κυρίως οὐσία, ἐμφανίζεται ἀργότερα: *ὀ ψ έ, τοῦ λόγου ἐν ἡμῖν ἐλλάμψαντος* (*Εἰς Κατηγ.* (CAG 13, 1) 50,1-14).

Τὴν ἴδια ἐξήγηση δίνει καὶ ὁ Σιμπλίκιος, ἀφοῦ προβάλη κι ἐκεῖνος τὴν ὑπεροχὴ τῶν καθόλου, *ὑπὸ τὰ ὁποῖα τέτακται* (παίρνουν τὴν τάξη καὶ τὴν νομοτέλειά τους) τὰ καθ' ἕκαστα. Ἐπειδὴ στὶς *Κατηγορίες* ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴν διερεύνηση τῆς οὐσίας γίνεται *ἀπὸ σημαντικῆς σχέσεως*, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀνάπτυξη γίνεται ἀπὸ τὴν σκοπιὰ τῆς πρώτης οὐσίας, δηλαδὴ ἀπὸ τὰ *πρὸς ἡμᾶς πρότερα*, ποὺ εἶναι τὰ ἐπὶ μέρους αἰσθητὰ ὄντα (*Εἰς Κατηγ.* (CAG 8) 82,14-22).

Παρόμοια διαβάζομε καὶ στοὺς ἄλλους Σχολιαστὲς τῆς ἴδιας σχολῆς, Ὀλυμπιόδωρο, Ἀσκληπιό, Ἠλία καὶ Δαβίδ.

Συνοψίζοντας τὴν θέση τῶν Ἀλεξανδρινῶν βλέπομε ὅτι δέχονται μιὰ διπλῆ τάξη τῶν ὄντων: α) τὴν τάξη τοῦ Εἶναι τῶν πραγμάτων, β) τὴν τάξη τῶν περιεχομένων τοῦ γνωστικοῦ ὑποκειμένου. Ἡ πρώτη ἐκδηλώνεται *τῇ φύσει*, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σκέψη καὶ τὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι ἡ τάξη καὶ ἱεραρχία τῆς πρώτης αἰτίας τῶν ὄντων, ποὺ ἀντανακλᾶται καὶ στὰ ἐπὶ μέρους ὄντα χωρὶς νὰ ταυτίζεται μὲ αὐτά. Ἡ δεύτερη τάξη ἔχει ἀφετηρία τὸ τέρμα τῆς πρώτης καὶ μὲ ἀντίστροφη πορεία θέλει νὰ φθάση στὴν ἀρχὴ τοῦ Εἶναι. Ἐνῶ ἡ πρώτη τάξη εἶναι ὀντολογικὴ καὶ δημιουργικὴ (Ἀσκληπιός: *οὐσία τῶν τῇδε προακτικὴ καὶ δημιουργική*), ἡ δεύτερη τάξη εἶναι μόνον γνωστικὴ ἢ καλύτερα ἀναγνωριστική. Ὅσο γιὰ τὴν πορεία τους, αὐτὴ δὲν εἶναι παράλληλη ἀλλὰ ἀντίστροφη.

Μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτὴ οἱ Νεοπλατωνικοὶ Σχολιαστὲς δὲν βλέπουν στὴν πρώτη τάξη τῶν καθόλου ἁπλὲς (γενικὲς) ἔννοιες, ἀλλὰ μία ὑπερ-υποκειμενικὴ πραγματικότητα· κι ἀκόμη περισσότερο: μία πραγματικότητα προγενέστερη ἀπὸ τὸν ἀνθρώπινο νοῦ, δεδομένη σ' αὐτόν. Ἔτσι ἡ καθολική, νοητὴ οὐσία (*τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη*) ἔχει προτεραιότητα καὶ πρωταρχικώτερη ἀξία σὲ σχέση μὲ τὶς συγκεκριμένες οὐσίες.

Ὥστε οἱ καθολικὲς-νοητὲς οὐσίες δὲν ἔχουν μόνον ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν γνωστικὴ συνείδηση πραγματικότητα ἀλλὰ καὶ μία ἀκόμη πιὸ ἀληθινὴ ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ ὄντα ὕπαρξη. Οἱ ὅροι *τιμιώτερον*, *κρεῖττον* καὶ *πρεσβύτερον* γιὰ τὴν νοητὴ οὐσία δὲν εἶναι μόνον εἰκονογραφικοί, ἀλλὰ —ὅπως δηλώθηκε— πρέπει νὰ ἀξιολογηθοῦν ὡς ὀντολογικοὶ ὁρισμοί. Τὸ καθόλου εἶναι ἡ ὄντως «πρώτη οὐσία» (κι ἂς ὀνομάζεται *δευτέρα*), ὑπερκειμένη τῆς ἐπὶ μέρους οὐσίας στὴν ὀντολογικὴ τάξη, πρᾶγμα ποὺ δὲν θὰ συνέβαινε, ἂν τὸ νοητὸ ἐξαντλεῖτο σὲ μία ἐννοιολογικὴ μόνο πραγματικότητα. Στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν θὰ προσδιώριζε τὸ νοητὸ τὸ αἰσθητό, ἀλλὰ τὸ αἰσθητὸ θὰ ἔδινε τοὺς κανόνες του στὸ λογικό.

Ἡ ἀξιολόγηση αὐτὴ τοῦ βαθμοῦ τῆς ὑπάρξεως τοῦ καθόλου σὲ σχέση μὲ τὸ ἐπὶ μέρους αἰσθητὸ φθάνει σὲ μία ἀκόμη ἑρμηνευτικὴ συνέπεια:

γιὰ τοὺς Ἀλεξανδρινοὺς Σχολιαστὲς μέσα στὸ γενικὸ ἔχει τὸ μερικὸ μιὰ πιὸ ἀληθινὴ ἀκόμη ὕπαρξη ἀπὸ ἐκείνη ποὺ ἔχει τὸ ἴδιο μόνο του. Αὐτὸ δὲν θὰ ἦταν βέβαια δυνατό, ἂν τὸ καθόλου εἶχε τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως μιᾶς ἁπλῆς ἔννοιας, ποὺ θὰ ἦταν ἐπινόηση τοῦ νοῦ.

Τὴν συζήτηση γιὰ τὸν χαρακτῆρα τῆς πραγματικότητας τοῦ καθόλου τροφοδοτεῖ ἐντονώτερα ἕνα δεύτερο σύμπλεγμα προβλημάτων, σχετικὰ μὲ τὸ ὁποῖο ὅμως πρέπει νὰ ἀρκεσθοῦμε ἐδῶ μόνον στὸ συμπέρασμα. Αὐτὸ εἶναι ὅτι οἱ Νεοπλατωνικοὶ δέχονται μία διαβάθμιση τοῦ Εἶναι καὶ μέσα στὸ νοητὸ Εἶναι, μία διαβάθμιση δηλαδὴ ποὺ ἀφορᾶ ὄχι μόνον τὴν πρώτη (τὴν αἰσθητὴ) οὐσία ἀλλὰ κυρίως τὴν δεύτερη (τὴν νοητὴ) οὐσία. Πρόκειται ἔτσι γιὰ μία διαβάθμιση ποὺ δὲν περιορίζεται στὴν ὀντολογικὴ ἀξιολόγηση τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου κάτω ἀπὸ τὸν νοητό, ἀλλὰ δέχεται βαθμίδες τοῦ Εἶναι καὶ μέσα στὸν νοητὸ κόσμο. (Γι' αὐτὸ καὶ ἡ διάσταση τοῦ βάθους τοῦ Εἶναι περνάει ἀπὸ τὸ *εἶδος εἰδικώτατον* καὶ τὸ *γένος γενικώτατον* γιὰ νὰ φθάση στὸ *κυριώτατα καὶ πρώτως ὄν*, τὴν οὐσία στὴν κυριολεξία τοῦ ὅρου)[17].

Ἀπὸ τὴν σχετικὴ συζήτηση ξεχωρίζομε μόνον τὶς πιὸ ἐνδιαφέρουσες θέσεις. Ὅταν ὑποστηρίζεται ὅτι τὸ ἰδεατὸ καθόλου περιέχει τὸ συγκεκριμένο μερικὸ ἢ ἀλλιῶς ὅτι ἡ πρώτη οὐσία περιέχεται στὴν δεύτερη, ὁ ὅρος «περιέχεται» σημαίνει κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ τὸ ἁπλῶς ἐντάσσεται, ταξινομεῖται· σημαίνει συγχρόνως ὅτι αἴρεται, ἀνυψώνεται πρὸς τὴν κύρια ὀντολογικὴ πραγματικότητα, ποὺ εἶναι τὸ καθόλου.

Μὲ τὴν τοποθέτηση αὐτὴ προδικάζεται ἡ ἀπόρριψη κάθε ἑρμηνείας, ποὺ θὰ ταύτιζε τὸ καθόλου μὲ τὴν ἁπλῆ ἔννοια τοῦ εἴδους, τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει περισσότερα καθ' ἕκαστα (ἄτομα) τοῦ ἰδίου εἴδους καὶ τὸ ὁποῖο θὰ ἦταν ἔτσι κάτι ὀντολογικὰ ὕστερον ὡς πρὸς τὰ καθ' ἕκαστα, κάτι δηλαδὴ ἀφηρημένο ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὰ ἐπὶ μέρους (ἂν δηλαδὴ δὲν ὑπάρχουν οἱ ἐπὶ μέρους ἄνθρωποι ἢ οἱ ἵπποι, τότε δὲν ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος ἄνθρωπος ἢ ἵππος). Ἀπὸ μιὰ σειρὰ ἐνστάσεις τῶν Ἀλεξανδρινῶν σὲ μιὰ τέτοια ἑρμηνεία ἡ κυριώτερη εἶναι ὅτι τὸ καθόλου (τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος) δὲν αἴρεται μὲ τὴν ἀπουσία-κατάργηση τῶν ἐπὶ μέρους, ἀλλ' ἀντίθετα, ἂν καταργηθῆ τὸ γενικό, ἐξαφανίζονται καὶ τὰ μερικά. Τὸ ἀντίστροφο θὰ γινόταν δεκτὸ μόνον, ἂν τὸ καθόλου ἦταν μιὰ καθαρὴ ἔννοια, γιατὶ βέβαια μόνον ἔννοιες μεταγενέστερες ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα ὄντα, ἀπὸ τὰ ὁποῖα δημιουργοῦνται μὲ ἀφαίρεση, παύουν νὰ ὑπάρχουν, ὅταν λείψη τὸ ὑλικὸ ἀπὸ τὸ ὁποῖο δημιουργοῦνται.

Μὲ ἁπλούστερη διατύπωση, γιὰ τοὺς Ἀλεξανδρινοὺς μὲ τὸ γενικὸ στέκεται ἢ πέφτει τὸ μερικό. Εἶναι γνωστὸ ὅτι γιὰ τοὺς Ὀνοματοκράτες τῆς Πρώιμης Σχολαστικῆς στὴ Δύση μὲ τὸ μερικὸ ὑπάρχει ἢ ὄχι τὸ γενικό.

Ἡ ὑπερκείμενη λοιπὸν βαθμίδα εἶναι πάντα ἡ ὀντολογικὴ βάση καὶ προϋπόθεση τῆς κατώτερης. Ἡ κατώτερη δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξη χωρὶς

17. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἄλλη ἐντελῶς εἶναι ἡ σύγχρονη ἔννοια τῶν τεσσάρων ὀντολογικῶν βαθμίδων (Hauptschichten des Realen) τοῦ Nicolai Hartmann (βλ. βασικὰ *Neue Wege der Ontologie*, 1949[3]). Οἱ βαθμίδες τῆς πλατωνικῆς καὶ τῆς νεοπλατωνικῆς διδασκαλίας ἀναφέρονται πάντα στὴν δεύτερη, νοητὴ οὐσία.

τὴν ἀνώτερη. Ὅσο πιὸ ψηλὰ ἀνεβαίνομε —οἱ ὅροι τῶν Ἀλεξανδρινῶν εἶναι *ὑπέρβασις, ὑπερβατόν, ὑπερβεβηκέναι*— τόσο πιὸ ἰσχυρό, πιὸ περιεκτικό, φορεὺς ἄλλων ὄντων γίνεται τὸ Εἶναι. Στὴν διατύπωση τοῦ Ἀμμωνίου: *κάτωθεν μὲν ἀπὸ τῶν ἀτόμων πλήθει μὲν στενοῦται... δυνάμει δὲ αὔξεται (Εἰς τὴν Εἰσαγ. Πορφ.* 87,19 ἐπ.)[18].

Τὸ δεύτερο ἐρώτημα τῆς προβληματικῆς τῶν Ἀλεξανδρινῶν Σχολιαστῶν ἀναφέρεται στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ καθόλου καὶ τὸν πραγματικό χαρακτῆρα του. Ἔχομε πρῶτα ἕνα ἀρνητικὸ ὁρισμό, ποὺ εἶναι συνεπὴς μὲ τὰ παραπάνω: ἡ πραγματικότητα καὶ ὁ τρόπος ὑπάρξεως τοῦ ἰδεατοῦ δὲν ταυτίζεται μὲ τὸν τρόπο ποὺ ὑπάρχουν τὰ μερικὰ αἰσθητά.

Ἕνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα εἶναι ὅτι τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη (ἄνθρωπος - ζῶο) «φαίνεται» νὰ προσδιορίζουν ἕνα τόδε τι κάθε φορὰ (ἀφοῦ ἀναφέρονται σὲ κάτι μὲ ἑνικὸ χαρακτῆρα), ἀλλὰ ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι προσδιορίζουν πλῆθος καὶ ποιότητα, γιατὶ δείχνουν τὴν *κοινωνίαν καὶ συναγωγὴν* τῶν μερικῶν οὐσιῶν. Γι' αὐτὸ —λέγει ὁ Ἀμμώνιος— ὁ Ἀριστοτέλης δὲν λέγει ὅτι τὸ εἶδος εἶναι *τὸ ποῖον* (ἁπλὸ κατηγόρημα), ἀλλὰ *περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον.*

Ἔτσι ἡ καθόλου οὐσία α) διακρίνεται, εἶναι κάτι ξεχωριστὸ ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη μερικὴ οὐσία (χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνη ἐξατομίκευσή της[19]), β) προσδιορίζει τὴν οὐσιαστικὴ ποιότητα καὶ δὲν εἶναι ἁπλῶς ἕνα ποιοτικὸ κατηγόρημα τῶν μερικῶν οὐσιῶν (γι' αὐτὸ καὶ δὲν χρειάζεται τὸ ποιοτικὰ προσδιωρισμένο μερικὸ γιὰ νὰ ὑπάρξη, ὅπως τὴν χρειάζεται ἐκεῖνο).

Ἀκολουθεῖ ἕνας θετικὸς ὁρισμὸς μὲ μιὰ θέση ποὺ ἐντυπωσιάζει: τὸ καθόλου χρειάζεται τὴν μερικὴ οὐσία, ὄχι ὅμως γιὰ νὰ ὑπάρξη, ἀλλὰ γιὰ νὰ διατυπωθῆ (Ἀμμώνιος, *Εἰς Κατηγ.* 40,19: *οὐ γὰρ δέεται τὰ καθόλου τῶν πρώτων οὐσιῶν, τοῦτ' ἔστιν τῶν μερικῶν ἵνα συστῇ* (ἀλλοῦ *πρὸς σύστασιν*), *ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνων ῥηθῇ*)[20].

Συμπερασματικὰ οἱ θέσεις τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν ποὺ ἐν-

18. Στὸ ἐρώτημα, ἂν αὐτὰ δὲν συνιστοῦν ἕναν ἀφελῆ, ἀκραῖο Ρεαλισμό, ἡ ἀπάντηση εἶναι ὅτι βεβαίως ἡ «μεταφυσικὴ ὑπερβατολογία» τῶν Ἀλεξανδρινῶν ἔχει πλατωνικὴ ἀφετηρία, ἀλλ' ἡ συζήτηση τῶν προβλημάτων —ποὺ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ τὴν παρακολουθήσωμε ἀναλυτικὰ ἐδῶ— κάθε ἄλλο παρὰ ἔλλειψη κριτικοῦ νοῦ δείχνει. Ἀντίθετα εἶναι ἰδιαίτερα ἀπορητικὴ καὶ κριτική.

19. Πρόκειται γιὰ τὸ πρόβλημα, ποὺ ἀποτέλεσε ἄλλωστε ἕνα ἀπὸ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὴν ἀπόρριψη τῶν ἰδεῶν, τὸ ἐπιχείρημα «τοῦ διπλασιασμοῦ τοῦ κόσμου».

20. Τὸ βάρος πέφτει βέβαια κι ἐδῶ ἀκόμη κυρίως στὸν τρόπο ὑπάρξεως τοῦ καθόλου, τὸ ὁποῖο δὲν χρειάζεται τὸ μερικὸ γιὰ νὰ ὑπάρξη. Ἀπὸ τὴν διατύπωση ὡστόσο καὶ τὸ ὅλο πνεῦμα ποὺ κυριαρχεῖ σχετικὰ μὲ τὸν ὁρισμὸ προκύπτει μιὰ εἰδικὴ καὶ ἐνδιαφέρουσα ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Πορφύριο καὶ τὸν Ἰάμβλιχο, ἡ ὁποία —ὅπως θὰ φανῆ— εἶναι ἀξιοπρόσεκτη καὶ σχετικὰ μὲ τὴν κατάληξη τοῦ προβλήματος.

διαφέρουν ἀμεσώτερα τὴν μεταγενέστερη ἱστορία τοῦ προβλήματος τῶν καθόλου (ἰδεατῶν ὄντων καὶ γενικῶν ἐννοιῶν) εἶναι:

(α) Ἡ «χωριστὴ» ὕπαρξη τῶν καθόλου δὲν ἔχει τὴν μορφὴ μὲ τὴν ὁποία ὑπάρχουν τὰ ἐπὶ μέρους αἰσθητά[21].

(β) Στὰ κείμενα τῶν Σχολιαστῶν αὐτῶν δὲν συναντοῦμε καμιὰ ἔνδειξη γιὰ τὸ ὅτι δέχονται ἕνα «βασίλειο» τῶν ἰδεατῶν ὄντων ὑπαρκτὸ κάπου, κοντὰ ἢ ἔξω ἀπὸ τὸν φυσικὸ κόσμο.

(γ) Ὑποστηρίζεται, πολὺ περισσότερο, ὅτι τὰ ἰδεατὰ ὄντα ὑπάρχουν μέσα στὰ ἐπὶ μέρους συγκεκριμένα ὄντα, ἢ καλύτερα μὲ τὰ ἐπὶ μέρους συγκεκριμένα ἀντικείμενα ἡ ἴδια ἡ ἰδέα καὶ ἡ καθόλου ἔννοια κάνει τὴν ἐμφάνισή της στὸν ἀντικειμενικὸ κόσμο.

Ἐμφάνιση ὡστόσο τῆς ἰδέας δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ἐμφανιζόμενο (τὸ «φαινόμενο») ταυτίζεται μὲ τὴν ἰδέα. Τὸ φαινόμενο δὲν παύει νὰ εἶναι ἡ ἀπεικόνιση τῆς ἰδέας, τὸ ἀντίγραφό της, ἕνας τρόπος νὰ ἐμφανισθῆ ἡ ἰδέα. Καὶ γι' αὐτὸ τὰ φαινόμενα εἶναι πάντοτε κατώτερα ἀπὸ τὴν ἰδέα τους. (Παράβαλε τὴν ἔννοια τοῦ ὑπερβατοῦ τῆς ἰδέας σὲ σχέση μὲ τὴν ἀπεικόνισή της στὰ αἰσθητά. Ἡ ὑπέρβαση ἔχει ἀκριβῶς νόημα μὲ τὴν προϋπόθεση τῆς παρουσίας τῆς ἰδέας στὰ πράγματα).

Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, ὅπως δηλώθηκε στὰ προηγούμενα, ἡ ὕπαρξη τοῦ καθόλου αὐτοῦ καθ' ἑαυτοῦ δὲν αἴρεται μὲ τὴν παρουσία του στὰ ἐπὶ μέρους. Καὶ στὴν χωροχρονικὴ φυσικὴ πραγματικότητα ἔχομε διαβαθμίσεις τοῦ Εἶναι. Τὸ νοητὸ ποὺ σωματοποιεῖται στὸ αἰσθητὸ εἶναι ἡ ἰσχυρότερη, ἡ «πληρέστερη» περιοχὴ τοῦ φυσικοῦ Εἶναι. Αὐτὴ ἄλλωστε ἡ διαφορὰ τῆς ἀξίας τῆς νοητῆς περιοχῆς στὸ σωματικὸ —ἐπειδὴ ποτὲ δὲν συμπίπτει ἀπόλυτα μὲ τὴν σωματικὴ περιοχὴ— δικαιολογεῖ μία μορφὴ «χωρισμοῦ» τοῦ νοητοῦ ἀπὸ τὸ φυσικό[22]. Κανένας συγκεκριμένος ἄνθρωπος π.χ. δὲν «ἐξαντλεῖ» (*πληροῖ*) ἀπόλυτα τὴν ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου, τὸν καθόλου ἄνθρωπο. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ὀντολογικὴ ὑπεροχὴ τοῦ νοητοῦ ἀπέναντι στὸ αἰσθητὸ γίνεται ἀκριβῶς κατανοητὴ καὶ ἀποδεκτὴ στὴ σχέση τοῦ ἰδεατοῦ πρὸς τὸ φυσικό.

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι ἡ ὁρολογία τῶν Σχολιαστῶν σχετικὰ μὲ τὴν σχέση αὐτὴ δίνει σὲ πρώτη προσέγγιση τὴν ἐντύπωση ὅτι ἐννοοῦν μιὰ ὕπαρξη τῶν καθόλου ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὰ μερικά. Προσεκτικὴ μελέτη ὅμως δὲν ἀφήνει ἀμφιβολίες γιὰ τὸ ὅτι δέχονται διαφορετικοὺς καὶ μὲ διαφορετικὴ ἰσχὺ καὶ πληρότητα τρόπους ὑπάρξεως στὸ συνολικὸ Εἶναι· γιὰ τὴν ἀκρίβεια, στὶς διαβαθμίσεις τοῦ Εἶναι τόσο στὸν νοητὸ ὅσο καὶ στὸν φυσικὸ κόσμο.

Ἔτσι ὁ Φιλόπονος (*Εἰς Κατηγ.* 60,12 ἑπ.) ἐξηγεῖ ὅτι:

(α) τὰ συγκεκριμένα μερικὰ (*πρῶται οὐσίαι*) ἀποτελοῦν γιὰ τὸ ὑπόλοιπο Εἶναι τὸ ὑποκείμενο (*ὑπόκεινται*), ὄχι ὅμως κατὰ ἕνα καὶ ἑνιαῖο τρόπο, ἀλλὰ —γιὰ τὰ συμβεβηκότα τοῦ φυσικοῦ κόσμου *ὑπόκεινται πρὸς ὕπαρξιν*, —γιὰ τὰ καθόλου *ὑπόκεινται πρὸς κατηγορίαν* (γιὰ τὴν διατύπωσή τους).

(β) νοούμενα καὶ φαινόμενα εἶναι ἀλληλοεξηρτημένα. Δὲν μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε

21. Ἔτσι ἀποκρούεται καὶ ἡ αἰτίαση τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τὸν «χωρισμὸ» σὲ δύο κόσμους, στὸν ὁποῖο κατέληγε ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν, καὶ συμπλησιάζουν οἱ δύο φιλόσοφοι, ὅπως θέλουν νὰ πιστεύουν σταθερὰ οἱ Νεοπλατωνικοὶ Σχολιαστές.

22. Εἶναι κι αὐτὸ ἕνα ἀπὸ τὰ συμβιβαστικὰ ἐπιχειρήματα τῶν Νεοπλατωνικῶν στὸ πρόβλημα τοῦ χωρισμοῦ τῶν δύο κόσμων. Βλ. τὴν προηγούμενη Σημείωση.

τὸ νοητὸ χωρὶς νὰ τὸ ἀντιπαραθέσωμε στὸ αἰσθητό. Καὶ δὲν μποροῦμε νὰ μιλήσωμε γιὰ «φαινόμενα» χωρὶς νὰ χρησιμοποιήσωμε ταυτόχρονα τὴν ἔννοια τοῦ νοητοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀλληλεξάρτηση τοῦ καθόλου καὶ τοῦ μερικοῦ δὲν συμβαίνει μόνον στὴν περιοχὴ τοῦ νοητοῦ ἀλλὰ καὶ τοῦ συγκεκριμένου ὑπαρκτοῦ.

Μὲ τὴν παραπάνω ἐπεξεργασία γίνεται τώρα κατανοητὴ μιὰ συμπερασματικὴ θέση μὲ μεγαλύτερη βαρύτητα: τὰ καθόλου εἶναι ἀναγκαστικὰ ὑποταγμένα στὴν λειτουργία τοῦ νοῦ μας γιὰ τὴν σύλληψη καὶ διατύπωσή τους (*νοεῖν καὶ λέγειν αὐτά*). Ἀπὸ τὴν τοποθέτηση αὐτὴ γίνεται κατανοητὸς ὁ χαρακτηρισμός τους ὡς *ὑστερογενῶν* (περισσότερα γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ στὰ ἑπόμενα).

Ἀπὸ μιὰ ἐνδιαφέρουσα ἀντιδικία τῶν Ἀλεξανδρινῶν μὲ τὸν αὐθεντικώτερο Σχολιαστὴ τοῦ Ἀριστοτέλους, τὸν Ἀλέξανδρο Ἀφροδισιέα, τὸν ὁποῖον ἀντικρούουν οἱ Ὀλυμπιόδωρος (*Εἰς Κατηγ.* 58,28-35) καὶ Ἠλίας (*Εἰς Κατηγ.* 166,25 ἑπ.) σχετικὰ μὲ τὴν προτεραιότητα τοῦ καθόλου κ α ὶ τῇ φύσει (γιὰ τὸν Ἀλέξανδρο, ποὺ ἀποκλίνει ἀσφαλῶς ἐδῶ ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία, μόνον τὰ μερικὰ εἶναι καὶ τῇ φύσει πρότερα), προκύπτει ἕνα ἀκόμη κρίσιμο στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο διαφωτίζει τὸν τελικὸ ὁρισμὸ τοῦ τρόπου ὑπάρξεως τῶν καθόλου.

Οἱ Ἀλεξανδρινοὶ ὑποστηρίζουν ὅτι τὸ καθόλου παραμένει *τὸ τῇ φύσει πρότερον* (ἐπομένως *κυριώτατα οὐσία, τιμιώτερον* κλπ.), κι ἂν ἀκόμη αὐτὸ ἐμφανίζεται μόνο στὰ μερικὰ καὶ αἴρεται μὲ τὴν ἄρση τους, ὅπως ἐξ ἀρχῆς δέχονται. Τὸ κρίσιμο ὅμως στοιχεῖο, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν συζήτηση γιὰ τὴν προτεραιότητα τοῦ προτέρου τῇ φύσει, βρίσκεται ἀκριβῶς στὸ ὅτι γιὰ τοὺς Ἀλεξανδρινοὺς τὸ καθόλου ποὺ αἴρεται μὲ τὴν ἄρση τοῦ μερικοῦ δὲν εἶναι τὸ *πρὸ τῶν πολλῶν*, τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα στὸ νοῦ τοῦ δημιουργοῦ, ὅπως θὰ ἀναλυθῇ, ἀλλὰ τὸ *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, δηλαδὴ ἡ ἐννοηματικὴ σύλληψη τοῦ καθόλου, ἡ γενικὴ ἔννοια στὴν ὁποία ὑπάγονται αἰσθητὰ μὲ κοινὰ τὰ βασικὰ χαρακτηριστικά τους.

Ὁ τελικὸς προσδιορισμὸς τοῦ καθόλου στὴ σχολὴ τοῦ Ἀμμωνίου μπορεῖ ἔτσι νὰ κατανοηθῇ ὡς προσπάθεια:

(α) νὰ διασωθῇ ἡ πλατωνικὴ διδασκαλία γιὰ τὴν ἰδέα — στὴν μετασχηματισμένη βέβαια μορφή της ὡς πρότυπο τῆς δημιουργίας στὸ Νοῦ τοῦ δημιουργοῦ[23],

(β) νὰ ἰσχυροποιηθῇ ἡ θέση τῆς ὀντολογικῆς προτεραιότητας καὶ μονιμότητας τοῦ καθόλου ἀπέναντι στὸ μερικό, ἀφοῦ μὲ τὴν ἄρση τῆς πρώτης οὐσίας (τοῦ αἰσθητοῦ) δὲν αἴρεται ἡ ἴδια ἡ «δεύτερη οὐσία» (τὸ καθόλου),

---

23. Εἶναι ὁ μετασχηματισμὸς ποὺ οἱ Νεοπλατωνικοὶ ἐκληρονόμησαν τουλάχιστον ἀπὸ τὸν Μέσο Πλατωνισμὸ τοῦ 1ου-3ου αἰ. καὶ ὁ ὁποῖος τοὺς διευκόλυνε σημαντικὰ στὴ λύση τους. Βλ. τὶς Σημ. 14 καὶ 26 καθὼς καὶ τὰ σχετικὰ μὲ τὸ θέμα παρακάτω.

ἀλλὰ μόνον ἡ σύλληψή της ἀπὸ τὴν διάνοια ὡς ἡ κοινὴ ἔννοια πολλῶν ὅμοιων μερικῶν[24].

Ἡ λύση τῶν Ἀλεξανδρινῶν στὸ πρόβλημα τοῦ καθόλου βρίσκεται λοιπὸν στὸν τριπλὸ τρόπο ὑπάρξεως τῶν καθόλου. Τὰ καθόλου (*γένη καὶ εἴδη*) εἶναι γιὰ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς Σχολιαστὲς τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου[25]:

(α) *πρὸ τῶν πολλῶν* στὸ Νοῦ τοῦ δημιουργοῦ, καὶ μάλιστα *οὐχ ἁπλῶς νοήσεις τοῦ δημιουργοῦ ἀλλὰ πάντως οὐσίαι νοηταί, πρὸς ἃς ἀφορῶν ὁ δημιουργὸς ὡς πρὸς ἀρχετύπους εἰκόνας* (ἀλλοῦ *παραδείγματα*) *τὰ τῇδε ποιεῖ*. Τὸ καθόλου λοιπὸν ὡς «πλατωνικὴ» ἰδέα, ἀφοῦ ἡ διδασκαλία αὐτή, ὅπως πιστεύουν, ἀντιπροσωπεύει τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν[26].

(β) *ἐν τοῖς πολλοῖς*, δηλαδὴ «ἀχώριστα» ἀπὸ τὰ αἰσθητά, τὰ ἐπὶ μέρους συγκεκριμένα πράγματα τοῦ φυσικοῦ κόσμου, μὲ τὶς προϋποθέσεις βέβαια ποὺ προσημειώσαμε. Πρόκειται γιὰ τὸ ἀριστοτελικὸ *ἔνυλον εἶδος* ἢ τὴν *πρώτη οὐσία*.

(γ) *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ἐννοηματικὰ καὶ ὑστερογενῆ*, ποὺ κατὰ κανένα τρόπο δὲν εἶναι ἁπλὲς ἔννοιες καὶ ὀνόματα, στερημένα ἀπὸ κάθε ὀντότητα, ἀλλὰ τὰ καθόλου ποὺ συλλαμβάνει ἡ διάνοια μὲ ἀφαίρεση τῶν κοινῶν χαρακτηριστικῶν τῶν μερικῶν, συμπίπτουν δηλαδὴ μὲ τὴν *δευτέρα* (ἀριστοτελικὴ) *οὐσία*. Ἀκριβέστερη εἶναι ἡ διατύπωση τοῦ Φιλοπόνου: *ταῦτα ἐπὶ τοῖς πολλοῖς θεωροῦνται, καὶ εἰσὶν ὑστερογενῆ, ἅτινα ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ ἐστίν*.

---

24. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἔχομε ἐδῶ συμφυρμὸ δύο διαφορετικῶν προβλημάτων, χωρὶς παραδόξως νὰ ἐπηρεάζεται ἡ οὐσία τοῦ θέματος.

25. Τὰ χαρακτηριστικώτερα κείμενα εἶναι: Ἀμμώνιος, *Ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν*, CAG 4 (1891), 39-42 καὶ 104-5, Φιλόπονος, *Εἰς Κατηγ.*, CAG 13 (1898), 9 ἑπ., 167 ἑπ.

26. Μὲ τὴν μετακίνηση αὐτὴ τῶν ἰδεῶν στὸ Νοῦ τοῦ θεοῦ-δημιουργοῦ ἐξασθενίζει ἀσφαλῶς ἡ ἀρχικὴ σημασία τῆς ἰδέας ὡς δημιουργικῆς αἰτίας τῶν αἰσθητῶν, δὲν παύει ὅμως νὰ ἔχη ἡ ἰδέα τὸν καθοριστικὸ γιὰ τὸ μερικὸ-αἰσθητὸ χαρακτῆρα της. Ἡ διαφορὰ εἶναι ὅτι γίνεται ἐνδιάμεση αἰτία μεταξὺ θεοῦ-δημιουργοῦ καὶ δημιουργήματος.— Στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς καὶ στὸ Βυζάντιο θὰ ἀπορριφθῆ ἐντελῶς ὁ παραδειγματικὸς χαρακτήρας τῶν ἰδεῶν (Exemplarismus): ὁ θεὸς δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ πρότυπα, μὲ ὕπαρξη μάλιστα πρὶν ἀπὸ τὴν δική του. Οἱ ἰδέες θὰ ὑποβιβασθοῦν ἀκόμη περισσότερο σὲ ἁπλὲς νοήσεις τοῦ θεοῦ (*τοῦ δημιουργοῦ νοήματα, αἱ πρῶται τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ ἔννοιαι*, Ψελλὸς — *παρὰ τῷ δημιουργικῷ νῷ ὑπάρχοντα εἴδη*, Συμεὼν Σὴθ κλπ.) καὶ θὰ ἀπορριφθῆ ἀκόμη κατηγορηματικὰ κάθε αὐθυπαρξία τους: *τὸ αὐθύπαρκτον, ἀπόλυτον, ἐνυπόστατον, τὸ μένειν καθ' ἑαυτάς*. Στὴν θετικώτερη διατύπωση οἱ ἰδέες εἶναι οἱ δημιουργικοὶ λόγοι τῶν αἰσθητῶν, ἐγκατεσπαρμένοι ἀπὸ τὸν δημιουργὸ στὸν φυσικὸ κόσμο ὡς ὄργανα τῆς δυνάμεώς του. Πολὺ περισσότερα στὴν μελέτη μου γιὰ τὸ *Περὶ τῶν ἰδεῶν* τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ (Σημ. 14 παραπάνω) καὶ παρακάτω, σελ. 327 ἑπ. γιὰ τοὺς μετὰ τὸν Ψελλὸ φιλοσόφους.

Σημαντικὸ εἶναι ὅτι ὁ Φιλόπονος ἀποκρούει σχετικὰ τὴν γνώμη τοῦ Πορφυρίου καὶ ἑνὸς ἀγνώστου μας Εὐσταθίου, ὅτι *περὶ πραγμάτων ὁ σκοπός*, καὶ ἐπικαλεῖται τοὺς *ἀκριβέστερον λέγοντας, ὧν εἷς ὁ Ἰάμβλιχος*, ὅτι *σκοπὸς τῶν Κατηγοριῶν τῷ φιλοσόφῳ εἰπεῖν περὶ φωνῶν σημαινουσῶν πράγματα διὰ μέσου νοημάτων* (*Εἰς Κατηγ.* 8,27). Ἀπὸ τὸ χωρίο αὐτὸ προκύπτει ὅτι οἱ Ἀλεξανδρινοὶ Σχολιαστὲς θεωροῦν καὶ τὸν τρίτο τρόπο ὑπάρξεως τοῦ καθόλου, *τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, σύμφωνο μὲ τὴν ἀριστοτελικὴ διδασκαλία, κατὰ τὴν ὀρθώτερη γι' αὐτοὺς ἑρμηνεία τοῦ Νεοπλατωνικοῦ κλάδου τοῦ Ἰαμβλίχου (Ὀλυμπιόδ., *Εἰς τὰ Προλεγ. τῆς Λογικῆς* [CAG 12, 1] 18,13-21,13, ὅπου καὶ ἡ ἑρμηνεία *τοῦ θείου Ἰαμβλίχου*, Ἡλίας, *Εἰς τὴν Πορφ. Εἰσαγ.* [CAG 18, 1], 46,7-48,30, Δαβίδ, *Εἰς τὴν Εἰσαγ. τοῦ Πορφ.* [CAG 18, 2] 108,18-120,18). Ὁ Φιλόπονος λέγει ρητά: *γένη πανταχοῦ ὁ Ἀριστοτέλης τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ἐννοηματικά.*

Εἶναι φανερὸ ὡστόσο ὅτι ἐδῶ ἔχομε, ἔμμεσα τουλάχιστον, στωικὴ ἐπίδραση. Ὁ Ἀέτιος (I, 10,5) παραδίδει ὅτι *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν*. Ἐξ ἄλλου στωικὰ εἶναι πολλὰ στοιχεῖα στὸ παράδειγμα τῆς σφραγίδας καὶ τῶν κέρινων ἀντιγράφων της, στὸ ὁποῖο βρίσκεται ὁ ἀρχικὸς ὁρισμὸς τοῦ *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* στὴν διατύπωση τοῦ Ἀμμωνίου (*Ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν* [CAG 4, 3] 41,13-20 καὶ 42,10-16) καὶ τὸ ὁποῖο χρησιμοποιοῦν καὶ ὅλοι οἱ ἄλλοι Ἀλεξανδρινοί:

Ἐννοείσθω δακτύλιός τις ἐκτύπωμα ἔχων, εἰ τύχοι, Ἀχιλλέως καὶ κηρία πολλὰ παρακείμενα, ὁ δὲ δακτύλιος σφραγιζέτω τοὺς κηροὺς πάντας. Ὕστερον δέ τις εἰσελθὼν καὶ θεασάμενος τὰ κηρία, ἐπιστήσας ὅτι πάντα ἐξ ἑνός εἰσιν ἐκτυπώματος, ἐχέτω παρ' αὐτῷ τὸν τύπον ὅ ἐστι τὸ ἐκτύπωμα (Ἀχιλλεὺς) ἐν τῇ διανοίᾳ. Ἡ τοίνυν σφραγὶς ἡ ἐν τῷ δακτυλίῳ λέγεται π ρ ὸ τ ῶ ν *π ο λ λ ῶ ν εἶναι, ἡ δὲ ἐν τοῖς κηρίοις* ἐ ν τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς, *ἡ δὲ ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ ἀπομαξαμένου* ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς *καὶ ὑστερογενής.*

...θεασάμενοι τοὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους ὅτι πάντες τὸ αὐτὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου ἔχουσιν, ὡς ἐπὶ τοῦ ὕστερον ἐλθόντος καὶ θεασαμένου τὰ κηρία, ἀνεμαξάμεθα αὐτὸ ἐν τῇ διανοίᾳ, καὶ λέγεται τοῦτο ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς ἢ μ ε τ ὰ τ ο ὺ ς π ο λ λ ο ὺ ς κ α ὶ ὑ σ τ ε ρ ο γ ε ν έ ς. *Εἰσὶ δὲ τὰ τοιαῦτα σωμάτων μὲν χωριστά (οὐδὲ γὰρ ἐν σώματι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐν ψυχῇ), οὐχ ἁπλῶς δὲ χωριστά· οὐδὲ γὰρ αὐτὰ καθ' αὑτὰ γνωρίζεσθαι δύναται, οἷα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν εἴδη ὑποτίθεται ὁ Πλάτων* κλπ.[27]

Διαβάζοντας τώρα πάλι τὸν ὁρισμὸ τοῦ βυζαντινοῦ φιλοσόφου τοῦ 13ου-14ου αἰ. (σελ. 311 παραπάνω): *Καὶ γοῦν ἡμεῖς ἐξ ἐπαγωγῆς ἐπὶ πάντας*

27. Σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «χωριστοῦ» ὑπενθυμίζω τὴν ἐπεξεργασία τῶν Σχολιαστῶν γιὰ τὸν ἀλληλεξαρτημένο τρόπο ὑπάρξεως τῶν ὀντολογικῶν περιοχῶν στὸ σύνολο Εἶναι.

τοὺς ἀνθρώπους ἰόντες, ἐκεῖνον δὴ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον καὶ ἀρχὴν ὄντα θεωρήσαντες καὶ τοὺς μετ' ἐκεῖνον καὶ καθεξῆς αἰεί, ὃ δὴ εὕρομεν ταὐτὸν ἐ π ὶ π ά ν τ ω ν . . ., τοῦτ' εἶδος ἔγνωμεν ἀνθρώπου κλπ.[28], διαπιστώνομε εὔκολα τὴν κοινὴ γραμμή, ἡ ὁποία χρησιμοποιεῖ ἄλλωστε καὶ συγγενικὴ ὁρολογία.

Τὴν ἑρμηνευτικὴ αὐτὴ γραμμὴ συναντοῦμε σὲ ὅλο τὸ Βυζάντιο. Συγκεκριμένα στὸν Φώτιο, στὸν Ἰωάννη Ἰταλό, στὸν Εὐστράτιο Νικαίας, ποὺ εἶναι καὶ Σχολιαστὴς τῶν *Ἀναλυτικῶν Ὑστέρων*, στὸν Νικηφόρο Βλεμμύδη, Νικηφόρο Χοῦμνο, ὅπως εἴδαμε, Γεώργιο Σχολάριο καὶ Βησσαρίωνα (ὄχι ὅμως καὶ στὸν Πλήθωνα). Πολὺ ἀργότερα ἀκόμη ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις (*Λογική*, Λειψία 1766) στὴν δική του ἔκθεση τοῦ προβλήματος ἀναφέρεται ρητὰ στὸν Ἀμμώνιο καὶ στὸν Βλεμμύδη.

Τοῦ μεγάλου Φ ω τ ί ο υ (820-893) δὲν διασώθηκε δυστυχῶς ἡ εἰδικὴ συγγραφὴ γιὰ τὶς πλατωνικὲς ἰδέες, ποὺ μνημονεύει ὁ ἴδιος. Στὸ σύντομο κείμενό του ὅμως *Περὶ γένους καὶ εἴδους ἀπορίαι διάφοροι*[29] «συναντοῦμε ζωηρὴ καὶ καθαρὴ τὴν γνώση τῆς ἱστορίας τοῦ προβλήματος τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν»[30]. Σὲ μιὰ πρωτότυπη ἐπεξεργασία τοῦ εἰδικώτερου προβλήματος, ἂν τὰ εἴδη εἶναι ἀσώματα ἢ σωματικὰ (τοῦ δευτέρου δηλαδὴ ἐρωτήματος τοῦ Πορφυρίου), ἡ ἀπάντηση τοῦ Φωτίου[31] εἶναι:

Σωματικὰ μέν ἐστι τὰ γένη καὶ εἴδη τῶν σωμάτων, οὐ σώματα δέ[32]*· καὶ δηλωτικὰ τῶν ὑποκειμένων, οὐ δηλούμενα δέ· καὶ ἀναπτύσσοντα τὴν ὕπαρξιν τούτων, οὐχ ὑφιστῶντα δέ· καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν τὴν οὐσίωσιν*

---

28. Πρβλ. Ἰωάννης Ἰταλός, *Ἀπορία ε' : τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γένος οὐχ οὕτως* (sc. *ἕκαστον κατ' ἐκείνου ὑφ' οὗ μετέχεται), ἀλλὰ τὸ αὐτὸ καθ' ἑνὸς ἅμα καὶ κατὰ πάντων.* Εὐστράτιος Νικαίας, *Ὑπόμν. εἰς Β Δευτ. Ἀναλ.: (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) ὡς συμβεβηκότα προσειληφὸς καὶ ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα ὁλικῶς ὑφιστάμενον.*

29. *Ἀμφιλόχια* Οστ' (ἔκδοση Σ. Οἰκονόμου, Ἀθῆναι 1858, 131-34). Στὸ συμπληρωματικὸ τμῆμα τῶν *Ἀμφιλοχίων*, ποὺ ἔχει τὸν τίτλο *Σύνοψις σαφὴς τῶν δέκα κατηγοριῶν* (Οἰκονόμου, 356-68), ὁ Φώτιος δὲν φαίνεται νὰ προχωρῆ πέρα ἀπὸ τὴν ἁπλῆ ἑρμηνεία τῶν ἀριστοτελικῶν ὁρισμῶν.

30. Ὅπως ἐπισημαίνει σωστὰ ὁ καθηγ. Β. Ν. Τατάκης, *Ὁ Φώτιος ὡς φιλόσοφος (Polychordia, Festschr. für Fr. Dölger* 3, Amsterdam 1968, 185 ἑπ.). Βλ. καὶ Κ. Γεωργούλης, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας*, τόμ. Β', Ἀθῆναι 1975 (1949), 725-27.

31. Ἀπάντηση ποὺ τὸν κάνει νὰ καυχηθῆ, ὅτι ἡ δική του διατύπωση *οὐκ ἀκομψοτέραν προβάλλεται θεωρίαν ἢ ὁ τὰ Στάγειρα λαχὼν πατρίδα καὶ τὴν ἑλληνίδα πᾶσαν εἰς θαῦμα γλυκὺ τῆς αὐτοῦ σοφίας ἐπιστρέψας περὶ αὐτῶν ἐφιλοσόφησεν* (ὅ.π., 134).

32. Στὴν *Ἐπιτομὴ Φυσικῆς* ὁ Νικηφόρος Βλεμμύδης, 4 αἰῶνες περίπου ἀργότερα, ὁρίζει: *εἶδος καὶ ὕλη . . . οὐσίαι πως, χείρους τῆς συνθέτου, καὶ οἷον εἰπεῖν οὐσιώδη καὶ οὐκ οὐσίαι, διότι καὶ σωματικὰ ἀλλ' οὐ σώματα.*— Τὸ θέμα ἀπασχόλησε ζωηρὰ καὶ τὸν Ἰωάννη Ἰταλὸ (βλ. παρακάτω), ἀλλὰ δὲν εἶναι ἐδῶ ἡ θέση νὰ δειχθῆ ἡ σημασία τῆς διδασκαλίας τῶν βυζαντινῶν φιλοσόφων στὸ πρόβλημα αὐτό.

ἀπαγγέλλοντα, οὐ παρέχοντα δέ· καὶ ὀνόματα, καταλλήλοις νοήμασι καὶ οἰκείοις τῶν ὑποκειμένων τὰς ὑποστάσεις σημαίνοντα, οὐ τοῖς οὖσι δὲ καὶ αὐταρκεστάτοις, ὧν μὴ δέονται ταῦτα, δι' ἑαυτῶν παρεχόμενα κλπ. (σελ. 133).

Εἰσαγωγικὰ μόνον στὸ θέμα τοῦ «Ζητήματος» αὐτοῦ τῶν *Ἀμφιλοχίων* ὁ Φώτιος προβαίνει στὴν δήλωση, ὅτι: *τὰ παρὰ τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας γένη καὶ εἴδη, εἰ καὶ τὴν γένεσιν ἐκ διαφόρου διανοίας καὶ ἐπιβολῆς ἔσχον τε καὶ προεληλύθεσαν, παραλλάττουσί γε τῇ συστάσει, καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς, οἱ χαριέστερον φιλοσοφοῦντες καλεῖν ἐφιλοτιμήσαντο* (σελ. 131). Τοῦτο σημαίνει ὅτι καὶ ὁ Φώτιος στὸ πρόβλημα τῶν καθόλου γνωρίζει καὶ δέχεται τὴν μετριοπαθῆ λύση τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου, ὅπως προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴν παρουσία στὸ κείμενό του τοῦ νέου ὅρου *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* γιὰ διδασκαλία ποὺ ὁ ἴδιος ἐπιδοκιμάζει (*οἱ χαριέστερον φιλοσοφοῦντες*).

Στὸ ἴδιο τέλος κείμενο τοῦ Φωτίου κατηγορηματικὴ εἶναι ἡ ἀπόρριψη τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν, εἰδικώτερα ὅσο γίνεται δεκτὸ ὅτι προϋπάρχουν τοῦ δημιουργοῦ καὶ ὅτι ἀποτελοῦν αὐθυπόστατα καὶ ἀναγκαῖα γιὰ τὸ ἔργο του παραδείγματα[33]:

Αἱ μὲν κατὰ Πλάτωνα ἰδέαι ἰδιαζούσης ἐπισκέψεως ἔτυχον· ἐπεὶ μηδὲ κατηγορεῖσθαι τῶν ἀτόμων αὗται δύνανται. Οὐ γὰρ τοῦτο νῦν ἐρῶ, ὡς τὸ προϋφιστάνειν τύπους τῶν παραχθησομένων καὶ ὁμοιώματα τεχνίτου μέν ἐστιν, ἀσθενοῦντος δὲ δημιουργεῖν ἁπλῇ προσβολῇ τὸ βουλόμενον, οὐδ' ὡς ἐνταῦθα τὸ ζητεῖν τῶν ὑφισταμένων παραδείγματα ἐπ' ἄπειρον ἐξ ἀνάγκης διαβιβάζει τῶν πλαττομένων πρόοδον· τὸ μὲν γὰρ παντελῶς ἐστι τῆς περὶ τὸ θεῖον ἀνάξιον ὑπολήψεως, τὸ δὲ καὶ καθ' ἑαυτὸ τῶν ταῖς διανοίαις ἀναπλασθέντων συμπροάγει τὴν ἀναίρεσιν. Ἀλλ' οὖν, εἰ καί τις δοίη τοὺς τύπους ἑκάστης ἰδιότητος ἐκεῖθεν ἀπομάττεσθαι τὰ καθ' ἕκαστα, ὑπὸ κατηγορίαν ἐκείνων ἄγειν ταῦτα οὐχ εὑρήσει λόγον συνᾴδοντα· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη τὸ ἐσφραγισμένον σφραγίζον, οὐδὲ τῷ τὴν ὁμοιότητα παρεχομένῳ ταυτόν, ὃ κατὰ μετοχὴν ταύτην παρεδέξατο, οὐδὲ τὰ ἐν τῇ τοῦ θείου τυπωθέντα διανοίᾳ, καὶ στάσιν ἀκίνητόν τε καὶ ἀκλόνητον, εἴπερ ὅλως ἔνεστιν, εὐμοιρηκότα, τῶν ἐν ῥοῇ τε καὶ ἀπορροῇ διὰ παντὸς φερομένων οὐδαμῶς ἂν δύναιτο ῥηθῆναι κατηγορούμενα· παμπόλλη γὰρ ἡ διαφορὰ κλπ. (σελ. 131).

Στὸν Ἰωάννη Ἰταλὸ (1023 - περ. 1085) ἡ διάκριση τῶν τριῶν τρόπων ἐμφανίσεως τοῦ καθόλου καὶ ἡ σχετικὴ ὁρολογία φαίνεται πολὺ οἰκεία (βλ. τὶς Ἀπορίες ε΄, λα΄, νβ΄ κ.ἄ. τῆς Συλλογῆς *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*[34]), ἡ διαπραγμάτευση ὅμως τοῦ προβλήματος τῶν γενικῶν ἐννοιῶν εἶναι μᾶλλον ἀποσπασματικὴ καὶ δὲν εἶναι εὔκολο νὰ προσδιορίσωμε μὲ ἀκρίβεια τὴν προσωπικὴ θέση του στὸ σύνολο θέμα. Ὁπωσδήποτε καὶ ὁ Ἰταλὸς ἀπορρίπτει τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη τῆς ἰδέας[35] καὶ δέχεται ὡς ὑπαρκτὰ μόνον

33. Βλ. καὶ τὴν μελέτη μου γιὰ τὸ *Περὶ ἰδεῶν* τοῦ Ψελλοῦ (Σημ. 14 παραπάνω). Ἐπίσης Γεωργούλης, ὅπ., 726.

34. Ἔκδοση P. Joannou: *Quæstiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ Λύσεις)*, Ettal (Studia Patristica et Byzantina 4) 1956, 192 σελ.

35. Παρὰ τὸ ὅτι κατηγορήθηκε γιὰ υἱοθέτηση ἰδεῶν μὲ προγενέστερη ἀπὸ τὸν

τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ὁποίων *ὁ λόγος* εἶναι τὰ καθόλου· αὐτὰ εἶναι *ἀσώματα ὄντα*[36], ἄυλα καὶ ἀθάνατα, καὶ ὡς *νοήματα* συλλαμβάνονται μόνον μὲ ἀφαίρεση. Ἡ ὕπαρξή τους ὀφείλεται στὴ σύνθεση (*ἅμα εἶναι*) λόγου καὶ ὕλης[37].

Στὸ εἰδικώτερο θέμα τῆς μελέτης μας ἄμεσο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν γνώση τοῦ προβλήματος καὶ τῆς ἐπεξεργασίας του στοὺς Νεοπλατωνικοὺς Σχολιαστὲς παρουσιάζουν οἱ Ἀπορίες ε΄ καὶ νβ΄ τοῦ Ἰωάννου Ἰταλοῦ[38]. Στὴν πρώτη (*Ὅτι ὑφεστήκασι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ ὅτι ἀσώματα*[39]) ἔχομε εὔστοχη ἔκθεση τῆς τριπλῆς σημασίας τῶν καθόλου, ἡ ὁποία ἀσφαλῶς βασίζεται καὶ στὰ κείμενα τοῦ Ἀμμωνίου. Ἡ διαφορὰ τῆς *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* ἀπὸ τὴν *ἐν τοῖς πολλοῖς* γενικὴ ἔννοια προσδιορίζεται ἐδῶ καίρια μὲ τὸ ὅτι *τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γένος τὸ αὐτὸ καθ' ἑνὸς ἅμα καὶ κατὰ πάντων*. Χαρακτηριστικὴ εἶναι καὶ ἡ ἀναφορὰ στὶς πλατωνικὲς ἰδέες μὲ τὸν οἰκεῖο στοὺς βυζαντινοὺς φιλοσόφους τρόπο. Τὸ κείμενο τῆς Ἀπορίας ε΄, ποὺ ἐνδιαφέρει τὸ θέμα μας, εἶναι (ἔκδ. Joannou, σελ. 7-8) :

δημιουργὸ ὕπαρξη! (*Synodicon pour le Dimanche de l'Orthodoxie,* ed. Th. Uspenskij, Odessa 1893, 59-60 καὶ P. E. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Roma, (Orientalia Christiana Analecta 134) 1949, 48. Νέα ἔκδοση: J. Gouillard, *Travaux et Memoires* 2, Paris 1967, 57-61 : *Τὰ τοῦ Ἰταλοῦ κεφάλαια*).

36. Τὸ βασικὸ πρόβλημα τοῦ ἂν τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη εἶναι ὄντα ἢ μὴ ὄντα *ψιλῇ ἐπινοίᾳ λαμβανόμενα* ἀπασχολεῖ τὸν Ἰταλὸ στὶς Ἀπορίες στ΄, ιθ΄, νη΄ καὶ κυρίως λα΄, ὅπου πυκνὴ ἀποδεικτικὴ ἐπεξεργασία. Ἡ «λύση» του σταθερὰ εἶναι: *ὄντα ἄρα τὰ καθόλου καὶ ὑφεστηκότα ἀσώματα* (ιθ΄). Πρβλ. ε΄ (τίτλ.) *Ὅτι ὑφεστήκασι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ ὅτι ἀσώματα*, λα΄: *ὅτι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ὑφέστηκεν δῆλον..., ὂν ἄρα τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος καὶ οὐχὶ μὴ ὄν* (μὲ ρητὴ ἀναφορὰ στὸν Πορφύριο, *Εἰσαγ.* 1,10). Πρβλ. καὶ νη΄: *εἰ δὲ μήτε σώματα μήτε ἀσώματα τὰ καθόλου, ἀναιρεθήσονται καὶ ἔσται κατὰ Ἀντισθένη ἐκ τῆς ἡμῶν ἐπινοίας* (βλ. καὶ Ἀπορία στ΄).—Τὰ κείμενα αὐτὰ μὲ τὴν κατηγορηματικὴ ἀπόρριψη τοῦ σχηματισμοῦ τῶν γενικῶν ἐννοιῶν *ψιλῇ ἐπινοίᾳ* δὲν ἀφήνουν περιθώρια γιὰ ἀπόδοση στὸν Ἰταλὸ «νομιναλιστικῆς» λύσης στὸ πρόβλημα τῶν καθόλου, ὅπως περίπου συμπεραίνει ὁ P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz. Die Illuminationslehre des M. Psellos und J. Italos,* Ettal (Studia Patristica et Byzantina 3) 1956, 145-6. Ἀνάλογη —ἀβάσιμη κι ἐκεῖ— εἶναι ἡ ἑρμηνευτικὴ θέση του σχετικὰ μὲ τὸν Εὐστράτιο Νικαίας (βλ. Σημ. 46).

37. Ἔτσι βλέπει γενικὰ τὴν θέση τοῦ Ἰταλοῦ καὶ ὁ πρῶτος καὶ ἐγκυρότερος ὡς σήμερα μελετητής του P. E. Stephanou, ὅ.π., 100 ἑπ. Στὸν P. Joannou, ὅ.π., 140 ἑπ. καὶ ἀλλοῦ, συναντοῦμε μερικὲς ἐπὶ μέρους σωστὲς παρατηρήσεις ἀλλὰ καὶ σοβαρὰ λάθη (βλ. 145 ἑπ.), μὲ συνέπεια νὰ λείπη συνεπὴς συνθετικὴ παρουσίαση τῆς διδασκαλίας τοῦ φιλοσόφου καὶ στὰ θέματα αὐτά.

38. Καὶ σὲ ἄλλες Ἀπορίες (στ΄, ιθ΄, λα΄, νη΄) ἐξετάζονται θέματα σχετικὰ μὲ τὰ ἐρωτήματα τοῦ Πορφυρίου στὴν ἀρχὴ τῆς *Εἰσαγωγῆς* του, μὲ ρητὴ μάλιστα ἀναφορὰ σ' αὐτὴν καὶ ἐκτενῆ συζήτηση τῆς δηλώσεώς του, ὅτι τὰ ἐρωτήματα ἐκεῖνα εἶναι *δυσχερῆ καὶ μείζονος ἐξετάσεως δεόμενα* (στ΄).

39. Ὁ τίτλος ἀνταποκρίνεται ἀκριβέστερα στὸ περιεχόμενο τῆς ἑπόμενης Ἀπορίας στ΄.

Πλάτων πρῶτος τῶν ἐν Ἕλλησι σοφῶν... τὰς τῶν ὄντων ἰδέας κεχωρισμένας τῆς ὕλης ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν διισχυρίζετο, οἷον τὸ αὐτοζῷον, ὁ αὐτοάνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὁμοίως. Ταῦτα τοίνυν οἱ πολλοὶ γένη καλοῦσι καὶ πρὸ τῶν πολλῶν γένη, ὡς εἶναι τῶν γενῶν τὰ μὲν πρὸ τῶν πολλῶν, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Τίνα δὲ ταῦτα τὰ πολλὰ λέγουσι φανερὸν ἐξ αὐτῆς τῆς αἰσθήσεως ὅτι τὰ ἄτομα, ἐν χρόνῳ ἀεὶ ὑπάρχοντα... Καὶ ἃ μὲν Πλάτων ἐφαντάσθη λέγων, πρὸ τῶν πολλῶν ἐκάλεσε γένη διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς πρωτουργόν τε καὶ αἴτιον καὶ πρὸ τοῦ τὰ πολλὰ γενέσθαι... εἶναι τε παρὰ τῷ θεῷ ὡς τῶν ὄντων παραδείγματα...

Καὶ ταῦτα μὲν οὕτως. Τὰ δὲ γένη, ὡς εἴρηται, τριχῶς, ὧν τὰ μὲν (α) πρὸ τῶν πολλῶν, οἱ τῶν ὄντων ἀσώματοι λόγοι καὶ καθαροὶ τῆς ὕλης καὶ ἄσχετοι τῶν ἐνταῦθα, ἃ δὴ οὐ κατηγορεῖσθαί φαμεν τῶν ἐνταῦθα σωμάτων ἢ ποσοτήτων ἢ ποιοτήτων ἢ τῶν ἄλλων οὐδενός. (Τὰ δέ γε κατηγορούμενα κατὰ ἀφαίρεσίν ἐστι γένη, ὡς ἄν τις φαίη ἀριστοτελικῶς· καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τὰς τῶν ὄντων ἰδέας παραπλήσια τῷ θεῷ, ἐπεὶ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ, ἀφελοῦσα τῆς ὕλης ἔχει ἐν ἑαυτῷ τρόπον τινά, ὥσπερ τὸ παράδειγμα τῆς εἰκόνος ὁ θεός, τὸ δέ γε διάφορον τῶν τε πρὸ τῶν πολλῶν γενῶν καὶ τῶν νῦν εἰρημένων, τὸ τὰ μὲν ἐν τῷ θεῷ εἶναι, τὰ δὲ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ· καὶ τὰ μέν, ὡς Ἕλληνές φασι, πρωτουργὰ εἶναι καὶ αἴτια, τὰ δὲ ὑστερογενῆ καὶ κατὰ ἀφαίρεσιν· καὶ τὰ μὲν χωριστὰ εἶναι καὶ ἄσχετα, τὰ δὲ μέσως πως ἔχοντα· καὶ γὰρ ἐν μὲν ψυχῇ ὡς χωριστά, ἐν δὲ τοῖς πράγμασιν ὡς ἀχώριστα πεφύκασιν.

(β) Ὃ δὲ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀτόμων ἀχωρίστως ὑπῆρξε, τοῦτο ἐν τοῖς πολλοῖς λέγεται· οὐ γὰρ τὸ ἐν τῷ Σωκράτει ζῷον καὶ ἐν Πλάτωνί ἐστι τὸ αὐτό, οὐδέ γε τὸ λογικὸν ἢ τὸ σῶμα· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων ἐν ᾧ πέφυκεν εἶναί ἐστι. Καὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς γένη καθ' ὃ μεμέρισταί τε καὶ διακεχώρισται· καὶ οὐ πλειόνων κατηγορεῖται, ἀλλ' ἕκαστον κατ' ἐκείνου ὑφ' οὗ μετέχεται.

(γ) Τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γένος οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ καθ' ἑνὸς ἅμα καὶ κατὰ πάντων... τὰ δὲ καὶ ἑκάστῳ καὶ παντὶ ἅμα λέγεται, ὥσπερ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ αἱ διαφοραί.

Ἡ ἔκθεση τοῦ Ἰταλοῦ στὴν Ἀπορία αὐτὴ ἔχει ἀκόμη ἐνδιαφέρον καὶ γιὰ τὴν συσχέτιση τῆς «πρὸ τῶν πολλῶν» παρουσίας τῶν (γενικῶν) ἰδεῶν στὸ νοῦ τοῦ θεοῦ (ὡς «παραδείγματα») μὲ τὴν «ἐπὶ τοῖς πολλοῖς» παρουσία τους στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου (ὡς «ὑστερογενῆ καὶ κατὰ ἀφαίρεσιν» ἀπὸ τὰ αἰσθητὰ γένη). Καὶ σ' αὐτὸ τὸ σημεῖο ἡ ἐξάρτηση ἀπὸ τὸν Ἀμμώνιο εἶναι φανερή: *εἰσὶ δὲ τὰ τοιαῦτα (γένη) σωμάτων μὲν χωριστά· οὐδὲ γὰρ ἐν σώματι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐν ψυχῇ* κλπ. (βλ. παραπάνω, σελ. 325). Τέλος τὴν σημασία τῶν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γενικῶν ἐννοιῶν φωτίζει σημαντι-

κὰ γιὰ τὸν Ἰταλὸ ὁ ὅρος *μ έ σ ω ς π ω ς ἔχοντα γένη (μ ε τ α ξ ὺ τῶν πρὸ τῶν πολλῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς* στὴν Ἀπορία νβ΄). Ἡ ἑρμηνεία του εἶναι ὅτι τὰ καθόλου στὴ σημασία αὐτὴ δὲν εἶναι *χωριστὰ καὶ ἄσχετα* (ὅπως οἱ «πρὸ τῶν πολλῶν» ἰδέες) οὔτε *τῶν ἀτόμων ἀχώριστα* (ὅπως τὰ «ἐν τοῖς πολλοῖς» εἴδη) ἀλλά: *ἐν μὲν ψυχῇ ὡς χωριστά, ἐν δὲ τοῖς πράγμασιν ὡς ἀχώριστα* (ε΄: 8,3). Τοῦτο, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν ὁρισμὸ τοῦ καθόλου ὡς *τοῦ αὐτοῦ καθ' ἑνὸς ἅμα καὶ κατὰ πάντων*, τοποθετεῖ σαφῶς καὶ τὸν Ἰωάννη Ἰταλὸ στὴν γραμμὴ τοῦ Ἐννοιολογικοῦ Ρεαλισμοῦ.

Ἐξ ἄλλου σὲ μία προσωπικότερη ἐπεξεργασία τοῦ θέματος *Ὅτι οὐ πρὸς τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν ὁ τὶς ἄνθρωπος κυρίως καὶ μάλιστα καὶ πρώτως οὐσία λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτό*, ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Ἰταλὸς στὴν Ἀπορία νβ΄, μὲ στόχο τὴν ἐπαλήθευση τῆς ἀριστοτελικῆς διδασκαλίας (*ὡς ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Φυσικοῖς διατάττεται*), τὸ θέμα τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν προσφέρει ἕνα ἀπὸ τὰ πολλὰ ἐπιχειρήματά του. Ἐδῶ ἐνδιαφέρον ἔχει καὶ ἡ ὅλη ἔκθεση τῆς τριπλῆς σημασίας τῶν καθόλου καὶ τὰ στοιχεῖα ποὺ ἐπισημάναμε παραπάνω (Joannou, σελ. 70-71):

Ἔτι, τὰ γένη ἢ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ τούτων μεταξύ.

(α) Τὰ μὲν οὖν π ρ ὸ τ ῶ ν π ο λ λ ῶ ν ἄδηλον ὅπη τε καὶ τίνα ἐκ τῶν Πλάτωνι εἰρημένων καὶ ὅτι νοητά, καὶ ὅτι οὐ κατηγορούμενα· ἦν γὰρ αὐτοάνθρωπος ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, καὶ ἢ ὁ ἐνταῦθα ἀκίνητος καὶ κινούμενος ὁ ἐκεῖσε, καὶ θνητὸς ὡσαύτως καὶ ἀθάνατος· τὸ μὲν ἡ ἰδέα, τὸ δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνης ῥυέν· ἀλλὰ τοῦτο ἄτοπον.

(β) Τὰ δὲ ἐ ν τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς φανερὸν ὅτι μεμέρισται καὶ τῆς οὐκ ἀγαθῆς ἐμπέπλησται φύσεως, καὶ ὅτι ἀνάγκη ἐν οἷς ἐστι ταῦτα ὑπάρχειν· ὅθεν καὶ μερικά τε ἐστι καὶ ἄτομα.

(γ) Τὰ δὲ μεταξύ, ἃ καὶ ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς ὀνομάζεται, οὔτε πρὸ τῶν πολλῶν ἐστιν, οὔτε μὴν ἐν τοῖς πολλοῖς· τὸ γὰρ μήτε νοητὸν ὂν μήτε πάλιν αἰσθητὸν οὔτ' ἐν τῷ νοητῷ οὔτε ἓν τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχειν δοκεῖ· διὸ καὶ μὴ ὄν, ὥς τινες ἔφασαν, εἰ μὴ κοινότης εἴη· εἰ γὰρ μὴ κοινότης, οὐκ ἔσται ὄν, ἀλλὰ λόγος, εἴποι τις ἄν, ὁ δὲ λόγος τινός ἐστι καὶ οὐχ ἑαυτοῦ, οὐδέ ἐστιν ἐκεῖνο τελειότερον· ὅθεν καὶ ἡ κοινότης ὧν ἐστι κοινότης ἀτελεστέρα· οὐ γὰρ καθ' αὑτὸ οὐδέ γε ὑπόστασις, ἀλλὰ καθ' ἕτερον καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ἐνυπόστατον λεγόμενον.

Στὸν Ε ὐ σ τ ρ ά τ ι ο Ν ι κ α ί α ς (1050-1120) ἔχομε ἐπίσης εὔστοχο καὶ ὁλοκληρωμένο ὁρισμὸ τοῦ καθόλου, ποὺ τοποθετεῖ καὶ αὐτὸν τὸν βυζαντινὸ φιλόσοφο καὶ Σχολιαστὴ τοῦ Ἀριστοτέλους[40] ἀναμφίβολα στὴν γραμμὴ τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου:

40. Ὑπενθυμίζω ὅτι ὁ Εὐστράτιος Νικαίας εἶναι ἐκεῖνος, στὸν ὁποῖον ἀποδίδεται

Τὸ τοιοῦτον ἅπαν καθόλου, λέγω δὴ τὸ λογικῶς λαμβανόμενον, ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα τὴν ἀπογέννησιν δέχεται, διὸ καὶ ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς κ α ὶ ὑ σ τ ε ρ ο γ ε ν ὲ ς ὀνομάζεται· καὶ οὕτως τὸ αἰσθητὸν ἐπιστητὸν γίνεται, οὐχ ὡς τόδε οὐδ' ὡς νῦν ἀλλ' ὡς ἁπλῶς καὶ ἀεί[41], *ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν ἐκ τοῦ καθ' ἕκαστα εἰς τὸ καθόλου μεταπεσόν. (Ὑπόμνημα εἰς τὸ Β τῶν Δευτέρων Ἀναλυτικῶν* (CAG 21, 1), 31,17 ἑπ.).

Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι γιὰ τὸν τελικὸ ὁρισμὸ προκρίνεται ὁ τρίτος τρόπος ἐμφανίσεως τοῦ καθόλου (βλ. παρακάτω) καὶ μάλιστα ἐδῶ μὲ τὸν αὐθεντικὸ νέο ὅρο τῶν Ἀλεξανδρινῶν *ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς*, ἐνῶ παντοῦ ἀλλοῦ σχεδὸν ὁ Εὐστράτιος χρησιμοποιεῖ τὸν ὅρο *ἐν τοῖς μέρεσι*. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ σὲ μία παρέκβαση στὸν σχολιασμὸ τοῦ χωρίου 1096 a 13 τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων* (*Ἐξήγησις εἰς τὸ Α τῶν Ἀριστοτ. Ἠθικ. Νικομ.* (CAG 20), 40,19), ὅπου ἡ φράση: *νῦν τὸ καθόλου οὐχ ὡς ἐν ταῖς λογικαῖς θεωρίαις λέγεται· ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενές...*

Στὸ «ὑστερογενὲς» τῶν καθόλου δίνεται πάντοτε ἔμφαση. Ὁ πυκνότερος ὁρισμὸς τοῦ Εὐστρατίου βρίσκεται στὸ σχόλιο τῶν *Ἠθικ. Νικομ.* (41, 4-7): *ὑστερογενῆ μὲν τὰ καθόλου ὅτι τὰ καθ' ἕκαστα ὁμοειδῆ ἢ ὁμογενῆ ἡ ψυχὴ θεωρήσασα πρότερον ὑφεστηκότα ἐν σώμασι καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κοινῶς θεωρούμενον λόγον*[42] *κατὰ ἀφαίρεσιν τὴν ἀπὸ τῆς ὕλης ἐν ἑαυτῇ ὑποστήσασα, ἐπιφέρεται τοῦτον οἰκείως ἑαυτῇ, ἤγουν λογικῶς καὶ ἐπιστημονικῶς.* Τὰ καθόλου εἶναι λοιπὸν ἐξαρτημένα ἀπὸ τὰ καθέκαστα, εἶναι ἀκόλουθά τους (*ὕστερα*), καὶ ὡς διανοήματα (*ἐννοηματικὰ*) ὀφείλουν τὴν γένεσή τους στὴν δραστηριότητα τ ῆ ς ψ υ χ ῆ ς ὕστερα ἀπὸ ἐμπειρικὴ γενίκευση (*κατ' ἀφαίρεσιν ἀπὸ τῆς ὕλης*)[43]. Πρβλ. τὸ χωρίο: *ὕστερον δὲ τὸ καθόλου, ὅτι τῇ τῶν πολλῶν ὑπάρξει καὶ καταλύσει ἡ αὐτοῦ ἐπηκολούθησεν ἔννοια* (ὅ.π. 41,14).

(ἀπὸ τοὺς κατηγόρους του) ὁ τολμηρὸς λόγος: *Ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θείων λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς (Τὰ κακῶς ἐκτεθέντα κεφάλαια περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου..., κδ')*. Βλ. P. Joannou, *Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)*, REB 10 (1952) 34.

41. Πρβλ. καὶ 31,29: *ἐκ τοῦ νῦν καὶ πάλιν γινομένου ἡ τοῦ καθόλου ἔννοια*. Πρωτότυπο εἶναι στὸν Εὐστράτιο καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς διαχρονικότητας τοῦ καθόλου. Πρβλ. ὅμως καὶ τὴν μεταγενέστερη διατύπωση τοῦ Νικηφόρου Χούμνου: *Καὶ ἡμεῖς ἐξ ἐπαγωγῆς ἐπὶ πάντας ἰόντες (τοὺς ἀνθρώπους) ἐκεῖνον δὴ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον... καὶ τοὺς μετ' ἐκεῖνον καὶ καθεξῆς α ἰ ε ί...* (βλ. Σελ. 325 ἑπ. παραπάνω).

42. Πρβλ. *Ὑπόμν. Δεύτ. Ἀναλ. 194,10: καὶ τὸ μὲν εἶδος ἐκ προσεχοῦς ἀφαιρέσεως τῶν καθ' ἕκαστα ἐννοούμενον ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἐν τούτοις ἐνθεωρούμενος, ὃς καθ' ἑαυτὸν ληφθεὶς χωρὶς τῆς ὕλης ἐπινοεῖται, ὕλην δὲ προσλαβὼν εὐθὺς ἐστι τὸ καθ' ἕκαστον.*

43. Ὁ K. Giocarinis, *Eustratius of Nicaea's Defence of the Doctrine of Ideas*, "Franciscan Studies" 1964, 202, Σημ. 123 ὑποστηρίζει ὅτι γιὰ τὸν Εὐστράτιο καὶ ἡ ψυχὴ κατέχει τὶς λογικὲς ἔννοιες ἢ ἰδέες τῶν πραγμάτων πρὶν ἀπὸ τὴν πράξη τῆς ἀναγνώρισης. Ἀλλὰ τὸ χωρίο 320,19 ἑπ., ποὺ ἐπικαλεῖται ἀπὸ τὰ Σχόλια στὰ *Ἠθικὰ Νικομ.*, ἀναφέρεται

Σημαντικὸ ἐπίσης, στὴν ἴδια παρέκβαση τῶν Σχολίων στὰ *Ἠθικὰ Νικομ.*, εἶναι τὸ ἑρμήνευμα τοῦ «ἐπὶ τοῖς πολλοῖς»: *ὅτι μετὰ τὴν ὕπαρξιν τῶν πολλῶν αὐτὰ ἐν ἑαυτῇ ἡ ψ υ χ ὴ ὑπεστήσατο· διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῷον τὸ καθόλου οὐδὲν ἧ ὕστερον αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς εἶπεν* (41,11). Ἔχομε λοιπὸν ρητὴ μαρτυρία γιὰ τὸ ὅτι ὁ Εὐστράτιος στὸν Ἀριστοτέλη (*Περὶ ψυχῆς* A 1, 402 b 7) ζητεῖ νὰ στηρίξη τὴν ἑρμηνευτική του θέση στὸ κρίσιμο θέμα τοῦ «ὑστερογενοῦς» τῶν καθόλου, καὶ ἡ στήριξη αὐτὴ γίνεται μὲ τὴν ἀναγωγὴ στὴν δραστηριότητα τῆς ψυχῆς[44].

Τὸ «ἐννοηματικὸν» καὶ τὸ «ὑστερογενὲς» τῶν καθόλου δὲν μειώνει ὡστόσο τὴν «ὑποστασιακὴ» σημασία τους, ἀφοῦ καὶ τὰ καθόλου *ὑφέστηκε*, εἶναι ὑπαρκτά, μέσα βέβαια πάντοτε στὰ ἐπὶ μέρους αἰσθητά: *ἐννοηματικὰ εἰσὶ τὰ καθόλου, ὅτι μέχρις ἐννοίας τὴν ὑπόστασιν αἱ τοιαῦται ὁλότητες ἔχουσι, μηδαμῇ χωρὶς τῶν καθέκαστα ἐξ ὧν ἐλήφθησαν ἐνεργείᾳ οὖσαι* (*Ἐξήγ. Ἠθικ. Νικομ.* 41,8. Βλ. ἰδιαίτερα ἀμέσως παραπάνω καὶ τὸ προηγούμενο χωρίο 41,4-7). Ἀξιολογικὰ τὸ «ὕστερα» σημαίνει *ἡμῖν δεύτερα: ἐπειδὴ τὰ καθόλου πάντα δυνάμει ὄντα δευτέρως ἔχει τὸ εἶναι... καὶ ὕστερα ὡς πόρρω τῶν καθ' ἕκαστα* (*Ὑπόμν. Δευτ. Ἀναλ.* 194,4 ἑπ.). Ἀκόμη εἶναι οἱ ὁρισμοὶ τῶν εἰδῶν *ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι τῶν γενῶν καὶ τὰ εἴδη αἴτια τῆς συστάσεως ἢ γνωρίσεως τῶν γενῶν* (ὅ.π. 193,10).

Ἐξ ἄλλου ἡ ὀντολογικὴ ἀξία τῶν καθόλου ἐνισχύεται καὶ στὸν Εὐστράτιο μὲ τὴν δημιουργικὴ-παραδειγματικὴ σημασία τους στὴν *πρὸ τῶν πολλῶν* ἔννοιά τους, ὡς νοήσεων δηλαδὴ τοῦ θεοῦ-δημιουργοῦ, θέση —ὅπως εἴδαμε— γενικὰ ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ σκέψη, ποὺ κατὰ ἕνα τρόπο, μὲ τὸν μετασχηματισμό της, σώζει καὶ τὴν πλατωνικὴ ἰδέα ὡς πηγὴ τῶν πρὸ τῶν πολλῶν καθόλου. Τὸ αὐστηρὰ πλατωνικὸ εἶδος καθ' ἑαυτὸ εἶναι βέβαια καὶ γιὰ τὸν Εὐστράτιο *παντελῶς ἀνυπόστατον: οὐ γάρ που ὁ καθόλου ὑφέστηκεν ἄνθρωπος ἢ ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καθ' ἑαυτὸν δὲ οὐδαμῶς* (*Ὑπόμν. Δεύτ. Ἀναλ.* 194,23).

Ἡ ἑρμηνευτικὴ γραμμὴ τῶν Ἀλεξανδρινῶν Σχολιαστῶν ὡς πρὸς τὸν τριπλὸ τρόπο ἐμφανίσεως τῶν καθόλου παρουσιάζεται στὸν Εὐστράτιο μὲ τὴν ἀκόλουθη μορφὴ καὶ τὶς δικές του παραλλαγὲς στὴν ὁρολογία:

Τριχῶς γάρ φασι λέγεσθαι τὸ ὅλον, πρὸ τῶν μερῶν, ἐκ τῶν μερῶν καὶ ἐν τοῖς μέρεσι. π ρ ὸ τ ῶ ν μ ε ρ ῶ ν μὲν ἐκεῖνα τὰ εἴδη, ὅτι πρὸ τῶν πολλῶν ἕκαστον ἐκείνων ὑφέστηκεν ἃ πρὸς ἐκεῖνο γέγονεν, ἁπλούστατα ὄντα καὶ ἄυλα (οὕτω γὰρ οἱ περὶ Πλάτωνα ἔλεγον, λόγους τινὰς ἐπεισαγαγόντες

ρητὰ σὲ ἔνσταση *τῶν Πλατωνικῶς περὶ τοῦτο (τὴν μαθηματικὴν περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως καταγίνεσθαι) δοξαζόντων!*

44. Βλ. καὶ παραπάνω τὰ σχετικὰ μὲ τὴν παρουσία τῶν καθόλου στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ὁρίζονται στὸν Ἰωάννη Ἰταλὸ καὶ βέβαια ἀρχικὰ στὸν Ἀμμώνιο.

ἐνυποστάτους θείους νοερούς, πρὸς οὓς ἔλεγον πάντα τὰ ἔνυλα εἶναι καὶ γίγνεσθαι, οὓς καὶ εἶδη καὶ ἰδέας ἐκάλουν καὶ ὅλα καὶ καθόλου, προϋφεστηκότας μὲν τῶνδε τῶν ἐν σώμασιν εἰδῶν, ἐξῃρημένους δὲ τούτων ἁπάντων, ἐν τῇ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ διανοίᾳ ὄντας, ἕτερά τινα κατ' αὐτοὺς ἐν τῇ ὕλῃ χαράττοντος...). ἐκ τῶν μερῶν δὲ τὰ σύνθετα καὶ εἰς πολλὰ μεριζόμενα, εἶθ' ὁμοιομερῆ ὡς λίθος εἰς λίθους ὅλον ὃν πρὸς μέρη εἰς ἃ καὶ διαιρετός ἐστιν, ὧν ἕκαστον τό τε ὄνομα καὶ τὸν λόγον τοῦ ὅλου ἐπιδέχεται, εἴτ' ἀνομοιομερῆ ὡς ἄνθρωπος εἰς χεῖρας πόδας κεφαλήν· οὐδὲν γὰρ τῶν μερῶν τοῦ ἀνθρώπου ὅμοιον τῷ ὅλῳ, ὡς μήτε τοὔνομα μήτε τὸν λόγον τοῦ ὅλου δεχόμενον. ἐν τοῖς μέρεσι δέ, ὡς τὰ ἐννοηματικά, ἃ καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενῆ λέγεται· ἐν τοῖς μέρεσι μέν, ὅτι ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, πρὸς ἃ καὶ ὁλότητες λέγονται, τὰ περὶ αὐτῶν λεγόμενα ἀναφαίνεται, κλπ.[45]

Ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι στὸ *Ὑπόμν. εἰς τὸ Β τῶν Δευτ. Ἀναλυτ.* 195,26 ἑπ. ὁ Εὐστράτιος βρίσκει τὸν τρόπο νὰ δώσῃ γιὰ τὶς σημασίες τοῦ καθόλου καὶ ἄλλους πυκνοὺς ὁρισμοὺς στὴν ἴδια ἑρμηνευτικὴ βάση.

Λέγεται δὲ καὶ τὸ ὅλον τριχῶς· (α) αἱ μὲν οὖν πρὸ τῶν μερῶν ὁλότητες, ὡς οἱ περὶ Πλάτωνα λέγουσιν, αἱ ἀρχικαὶ μονάδες εἰσίν, ἐξ ὧν ἑκάστης ὁ σύστοιχος αὐτῇ ἀριθμὸς ἀπογεννᾶται..., ἐκείνης μὲν οὔσης αἰτίας πρὸ αὐτῶν, τούτων πασῶν μεριζομένων τὴν ἐξ αὐτῆς ὕπαρξιν..., (β) ὡς ἐκ μερῶν τῶν κατὰ μέρος τούτων μονάδων συντεθειμένον τὸ ἐκ πάντων ἄθροισμα ὅλον ἐστίν· ἑκάστη δὲ τῶν μονάδων τούτων, ἐξ ὧν τὸ πλῆθος, ὅλον ἐν τῷ μέρει ἐστίν... (γ) ἐν τοῖς μέρεσιν ὡς ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὰ θεωρούμενα ὅλα κατὰ τοὺς οἰκείους αὐτῶν λόγους κλπ.

Σχετικὰ ἔχει προηγηθῆ (194,26 ἑπ.) ἡ διευκρίνιση:

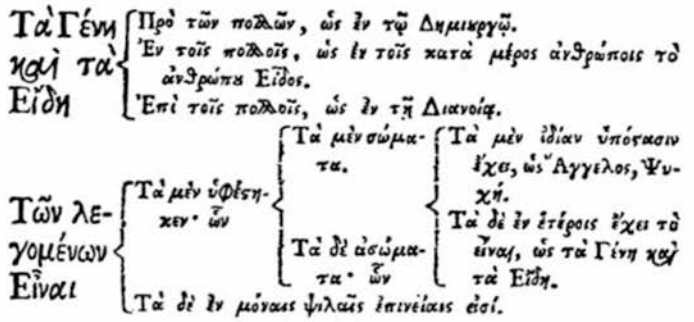
Τριχῶς γὰρ εἶδος ἕκαστον λαμβάνεται· (α) ἢ κατὰ ψιλὴν ἔννοιαν χωρὶς τῶν καθ' ἕκαστα (τοῦτο ἐξ ἀφαιρέσεώς τε λέγεται καὶ καθ' ἑαυτὸ ἐννοεῖται μέν, οὐχ ὑφίσταται δέ), (β) ἢ ὡς ἐν πᾶσι τοῖς ὁμοειδέσι καθ' ἕκαστα θεωρούμενον καὶ εἰς ἓν ἄγον αὐτὰ (τοῦτο ὑφίσταται μέν, ἀλλ' οὐ καθ' ἑαυτό, ἐν δὲ τῷ πλήθει τῶν καθ' ἕκαστα τεθεώρηται ἀορίστως τὴν ἐν αὐτοῖς δεχόμενον ὕπαρξιν), (γ) ἢ ὡς συμβεβηκότα προσειληφὸς καὶ ἐν ἑνὶ τῶν καθ' ἕκαστα ὁλικῶς ὑφιστάμενον (τοῦτο ὡρισμένως ὑπάρχει ἐν ὁτῳοῦν τῶν καθ' ἕκαστον).[46]

---

45. *Ἐξήγησις Ἠθικ. Νικομ.* 40,34-41,15. Ἀκολουθεῖ (41,4-15) ἡ ἑρμηνεία τῶν ὅρων *ὑστερογενῆ, ἐννοηματικὰ* καὶ *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, ποὺ παραθέσαμε ἀμέσως πιὸ πάνω.

46. Τὸ κείμενο τοῦ Εὐστρατίου *Ὅρος καθολικὸς φιλοσοφίας Πλάτωνος* (σχόλιο σὲ Ὁμιλία τοῦ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ), ποὺ ἐξέδωσε ὁ P. Joannou (BZ 47/1954, 365-8), δὲν θίγει θέματα τῆς προβληματικῆς μας. Ὅσο γιὰ τὰ περὶ Νομιναλισμοῦ τοῦ Εὐστρατίου, ποὺ διαβάζομε στὸ ἄρθρο τοῦ Joannou, *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia,* BZ 47 (1954) 369-78, ἀπο-

Στὸν Νικηφόρο Βλεμμύδη (1197-1272) συναντοῦμε τὸν ἐπιγραμματικώτερο ὁρισμὸ τῶν γενικῶν ἐννοιῶν κατὰ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ὁρολογία τῶν Ἀλεξανδρινῶν Σχολιαστῶν:



(*Εἰσαγωγικῆς Ἐπιτομῆς Α', Περὶ Λογικῆς*, ἔκδ. Λειψίας 1784, σελ. 43).

Τὸ διάγραμμα βρίσκεται στὸ κεφ. ια' τῆς *Ἐπιτομῆς* (*Περὶ γένους καὶ εἴδους*), ὅπου ὁ Βλεμμύδης ἑρμηνεύει τὸν ὁρισμό του μὲ τὸ γνωστὸ ἀπὸ τὸν Ἀμμώνιο καὶ τοὺς διαδόχους του παράδειγμα τοῦ σφραγιστηρίου καὶ τῶν ἐκτυπωμάτων:

Ἐννοείσθω τι σφραγιστήριον, ἔχον καὶ ἐκτύπωμα τὸ τυχόν, ἐξ οὗ κηρία πολλὰ μεταλαβέτω τοῦ ἐκτυπώματος, καί τις ὑπ' ὄψιν ἀγαγέτω ταῦτα, μὴ προκατιδὼν μηδόλως τὸ σφραγιστήριον· ἑωρακὼς δὲ τὰ ἐν οἷς τὸ ἐκτύπωμα καὶ ἐπιστήσας ὅτι πάντα τοῦ αὐτοῦ μετέχουσιν ἐκτυπώματος, καὶ τὰ δοκοῦντα πολλὰ τῷ λόγῳ συναθροίσας εἰς ἕν, ἐχέτω τοῦτο κατὰ διάνοιαν. Τὸ μὲν οὖν ἐν τῷ σφραγιστηρίῳ ἐκτύπωμα λέγεται πρὸ τῶν πολλῶν, τὸ δ' ἐν τοῖς κηρίοις ἐν τοῖς πολλοῖς, τὸ δὲ ἐξ αὐτῶν καταληφθὲν καὶ κατὰ διάνοιαν ἀύλως ὑποστὰν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. (Ὅ.π., σελ. 40-41).

Ἀκολουθεῖ ἀνάλυση τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ παραδείγματος, ἡ ὁποία δὲν ἀφήνει ἀμφιβολίες γιὰ τὴν ὀρθὴ κατανόηση καὶ τὴν ἀποδοχὴ τῆς διδασκαλίας τῶν Ἀλεξανδρινῶν γιὰ τὸ καθόλου ἀπὸ τὸν βυζαντινὸ φιλόσοφο τοῦ 13ου αἰ., στὸν ὁποῖον ὀφείλεται τὸ πιὸ εὐσύνοπτο καὶ περισσότερο χρησιμοποιημένο ὡς τὸ τέλος τῆς Τουρκοκρατίας ἐγχειρίδιο ἀριστοτελικῆς Λογικῆς.

Οὕτως οὖν καὶ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη· (α) πρὸ τῶν πολλῶν μέν εἰσιν ἐν τῷ δημιουργῷ κατὰ τοὺς ποιητικοὺς λόγους· ἐν τῷ Θεῷ γὰρ οἱ οὐσιοποιοὶ λόγοι τῶν ὄντων ἐνιαίως προϋφεστήκασι, καθ' οὓς λόγους ὁ Ὑπερού-

---

δεικνύονται κι αὐτὰ στηριγμένα σὲ ἐπιφανειακὴ ἀνάγνωση καὶ ἐκτίμηση τοῦ κειμένου.— Γιὰ ὡρισμένες τέλος θέσεις τῆς μελέτης τοῦ K. Giocarinis (Σημ. 43) παραπέμπω σὲ παλαιότερη κρίση μου: «Φιλοσοφία» 3 (1973) 354, Σημ. 44.

σιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν[47]. *(β) Ὑφεστηκέναι δὲ λέγονται τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐ ν τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς, διότι ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἀνθρώποις τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδός ἐστι... ἐν ἀνθρώποις δὲ καὶ ἵπποις καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις τὸ γένος εὑρίσκεται τῶν τοιούτων εἰδῶν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ζῷον· κἀν τοῖς ζῴοις ὁμοῦ καὶ τοῖς ζῳοφύτοις τὸ καθολικώτερον γένος τὸ αἰσθητικὸν ἐξετάζεται· συναχθέντων δὲ καὶ τῶν φυτῶν, θεωρεῖται τὸ ἔμψυχον· εἰ δὲ σὺν τοῖς ἐμψύχοις ἐθέλει τις ἐπισκοπεῖν καὶ τὰ ἄψυχα, τὸ σῶμα σύμπαν κατόψεται· συνδραμουσῶν δὲ τοῖς εἰρημένοις τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν, τὸ πρῶτον γένος φανεῖται καὶ γενικώτατον· καὶ οὕτω μὲν ἐν τοῖς πολλοῖς ὑφέστηκε τὰ εἴδη καὶ τὰ γένη. (γ) Καταλαβὼν δέ τις ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων τὴν αὐτῶν φύσιν τὴν ἀνθρωπότητα... καὶ οὕτω τὸν καθ' ὅλου ἄνθρωπον ἐπινοήσας καὶ τὸ καθ' ὅλου ζῷον ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα τῷ λόγῳ συναγαγών, καὶ τὸ καθ' ὅλου αἰσθητικόν, καὶ τὸ καθ' ὅλου σῶμα, καὶ τὴν καθολικωτάτην οὐσίαν ἐξ ἁπάντων συλλογισάμενος, ὁ τοιοῦτος ἐν τῇ ἑαυτοῦ διανοίᾳ τὰ γένη καὶ εἴδη ἀΰλως ὑπέστησεν ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς, τουτέστι μ ε τ ὰ τ ὰ π ο λ λ ὰ κ α ὶ ὑ σ τ ε ρ ο γ ε ν ῶ ς.*

Ὁ ὅρος *μ ε τ ὰ τ ὰ π ο λ λ ὰ* γιὰ τὴν ἑρμηνεία τοῦ *ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς* στὸν τρίτο τρόπο ἐμφανίσεως τοῦ καθόλου δὲν ἔχει χρησιμοποιηθῆ ἀπὸ τοὺς προγενέστερους βυζαντινούς, εἶναι ὅμως αὐθεντικὸς ὅρος τοῦ Ἀμμωνίου[48], ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀντλεῖ γενικώτερα ὁ Βλεμμύδης[49], καὶ δὲν

47. Εἶναι σαφὴς ἡ ὑπογράμμιση τῆς δημιουργικῆς λειτουργίας τῶν ἰδεῶν ὡς ποιητικῶν λόγων στὸ Νοῦ τοῦ Δημιουργοῦ, ἑρμηνεία ποὺ ἔχει γίνει ἰδιαίτερα ἀποδεκτὴ ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ σκέψη. Βλ. καὶ τὸ ἀκόλουθο χωρίο τοῦ Βλεμμύδη ἀπὸ τὴν *Ἐπιτομὴ Φυσικῆς, σελ. 2,12: τοὺς ἐν τῷ δημιουργοῦ Νῷ προϋφεστῶτας ἐνιαίως οὐσιοποιοὺς λόγους τῶν ὄντων..., πρὸς οὓς ὡς πρὸς ἀρχέτυπα προαιώνια σύμπασα κτίσις ἀπηκριβώθη τῷ παντουργικῷ καὶ θείῳ βουλήματι.*

48. Τὸν συναντοῦμε στὸ παράδειγμα τῆς σφραγίδος (*Ἐξήγ. τῶν πέντε φωνῶν* 42,10 *ἑπ.*): *...ἀνεμαξάμεθα αὐτὸ ἐν τῇ διανοίᾳ, καὶ λέγεται τοῦτο ἐ π ὶ τ ο ῖ ς π ο λ λ ο ῖ ς ἢ μ ε τ ὰ τ ο ὺ ς π ο λ λ ο ύ ς καὶ ὑστερογενές.*

49. Ὁ Εὐγένιος Βούλγαρις (1716-1806) στὸ κεφ. «Περὶ ἐννοιῶν βάθους τε καὶ πλάτους» τῆς *Λογικῆς* του (Λειψία 1766, σελ. 198 ἑπ.) ἀναφέρεται στὴν *θρυλλουμένην τῶν καθόλου εἰς τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς, καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς διαίρεσιν* καὶ παραπέμπει ρητὰ στὸν Ἀμμώνιο καὶ στὸν Βλεμμύδη. Τὸν τελευταῖο ἐπαινεῖ (*ἄριστα τοιγαροῦν ὁ Βλεμμύδης*) γιὰ τὸ εὔστοχο παράδειγμα τοῦ σφραγιστηρίου, μὲ τὸ ὁποῖο ἑρμηνεύει τὸ καθόλου στὴ σημασία τοῦ *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, τουτέστι μετὰ τὰ πολλὰ καὶ ὑστερογενῶς*. Τὸ ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι τοῦτο γίνεται γιὰ νὰ ἐνισχυθῆ ἡ δική του θέση, κατὰ τὴν ὁποία δὲν δικαιολογεῖται σὲ κανένα ἀπὸ τοὺς τρεῖς τρόπους ἐμφανίσεώς τους νὰ θεωρηθοῦν τὰ καθόλου ὑφεστῶτα. Ὁ Βούλγαρις, ὁ ὁποῖος ζῆ βέβαια τὴν ἐποχὴ μετὰ τὸν Descartes καὶ τὸν Locke, δέχεται ὅτι: *Καθόλου ἐστὶ τὰ νοήματα μόνα, δι' ὧν τὰς τῶν ὄντων φύσεις, ἀπὸ τῶν μερικευουσῶν αὐτὰς περιστάσεων ἀπαλλάττοντες, ὡς ἀορίστως ἐχούσας, πρὸς πολλὰ ἀναθεωροῦμεν. Οὐκ ἄρα τὰ καθόλου ὑφεστῶτα ἐστὶν ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ καθόλου, πρὸ τῶν πολλῶν δὲ ἢ μετὰ τὰ πολλὰ κυρίως εἰπεῖν οὐχ ὑφέστηκεν, ἀλλὰ νοεῖται.*

ταυτίζεται βέβαια μὲ τὸ *post res* τῶν Δυτικῶν Νομιναλιστῶν (στὴν ἀποκλειστικὴ σημασία τοῦ λογικοῦ πλάσματος καὶ τῶν ἁπλῶν ὀνομάτων), ὅπως ἔδειξε ἡ διερεύνησή μας καὶ ὅπως μποροῦμε καὶ συμπερασματικὰ νὰ ὑποστηρίξωμε μὲ τὴν παράθεση τῆς πιὸ ἀντιπροσωπευτικῆς σχετικὰ ἑρμηνείας τοῦ Εὐστρατίου Νικαίας: *ὅτι μετὰ τὴν ὕπαρξιν τῶν πολλῶν αὐτὰ* (δηλ. *τὰ καθόλου*, καὶ σὲ ἄλλη [41,4] ἀκριβέστερη διατύπωση: *τὸν ἐν αὐτοῖς κοινῶς θεωρούμενον λόγον κατ' ἀφαίρεσιν τὴν ἀπὸ τῆς ὕλης) ἐν ἑαυτῇ ἡ ψυχὴ ὑπεστήσατο... θεωρήσασα πρότερον ὑφεστηκότα ἐν σώμασι... (Ἐξήγ. Ἠθικ. Νικομ.* 41,11 ἑπ.*)*.

Ἡ τελικὴ λοιπὸν θέση μου εἶναι, ὅτι στοὺς βυζαντινοὺς φιλοσόφους τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν δὲν παρουσιάζει τὴν εἰκόνα τῆς διαμάχης, ποὺ γνωρίζομε στὴ Δύση. Στὴν ἑλληνικὴ Ἀνατολὴ ἔχομε καθολικὴ σχεδὸν ἀποδοχὴ τῆς λύσης τῶν Ἀλεξανδρινῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, τὴν ὁποία πρέπει νὰ χαρακτηρίσωμε ὡς μετριοπαθῆ Ἐ ν ν ο ι ο λ ο γ ι κ ὸ Ρ ε α λ ι σ μ ό, ἀλλὰ ποτὲ Νομιναλισμό, γιατὶ σὲ καμιὰ περίπτωση, ὅπως δείχθηκε, οἱ γενικὲς ἔννοιες (*τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ ὑστερογενῆ καθόλου*) δὲν εἶναι ἁπλᾶ ὀνόματα, στερημένα ἀπὸ κάθε ὀντότητα καὶ «ὑπαρκτὰ» μόνο στὸν ἀνθρώπινο νοῦ ὡς δικά του δημιουργήματα (*ἁπλῇ ἐπίνοια*). Ὁ καινούργιος ὅρος *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*, ποὺ εἰσάγουν οἱ Ἀλεξανδρινοὶ γιὰ τὸ καθόλου καὶ υἱοθετοῦν ὅλοι οἱ Βυζαντινοί, δὲν ἰσοδυναμεῖ ποτὲ μὲ τὸ *post res* τῆς διδασκαλίας τῶν Ὀνοματοκρατῶν στὴ διαμάχη τῶν *universalia*.

Ἡ συμπόρευση τῶν βυζαντινῶν μὲ τοὺς Νεοπλατωνικοὺς στὴν συγκεκριμένη προβληματικὴ εἶναι ἀπόλυτα κατανοητή, ὅταν συνεκτιμηθοῦν οἱ κοσμοθεωριακὲς προϋποθέσεις τῆς φιλοσοφίας τους. Μὲ βάση ἐξ ἄλλου τὰ κείμενα ποὺ συγκεντρώσαμε σχετικὰ μὲ τὸ θέμα μας μποροῦμε χωρὶς ἐπιφυλάξεις νὰ ἐκτιμήσωμε τὴν ὡριμότητα στὴν κατανόηση καὶ τὴν ἄνεση καὶ σαφήνεια στὴν ἐπεξεργασία τῶν προβλημάτων. Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ παρέχουν πολλὲς δυνατότητες καὶ γιὰ πρωτότυπη προσπέλαση καὶ διατύπωση σὲ ἕνα χῶρο ἰδιαίτερα φορτισμένο ἀπὸ τὸν ὄγκο τοῦ ἔργου τῶν Ἑλλήνων ἐθνικῶν φιλοσόφων, ἔργο ποὺ γνωρίζουν καλὰ καὶ χρησιμοποιοῦν συχνὰ οἱ βυζαντινοὶ φιλόσοφοι.

Ὡς πρὸς τὴν συμβιβαστικὴ λύση μεταξὺ τῶν ἀντιμαχομένων θέσεων τοῦ Ρεαλισμοῦ καὶ τοῦ Νομιναλισμοῦ, ποὺ ἐμφανίζεται στὴ Δύση τὸν 12ο αἰ. καὶ ἀργότερα (Abaelardus † 1142, Albertus Magnus † 1280, Thomas Aquinatus † 1274 κ.ἄ.), εἶναι γνωστὸ ὅτι ἐνδιάμεσος κρίκος θεωρεῖται ὁ Ἄραβας Avicenna († 1037). Ἀλλὰ ὁ Avicenna εἶναι βέβαιο ὅτι ἀντλεῖ ἀπὸ τοὺς τελευταίους Σχολιαστὲς τῆς σχολῆς τοῦ Ἀμμωνίου, τοὺς Ἠλία καὶ Δαβίδ. Εἶναι ἐνδιαφέρον ὡστόσο νὰ ἐρευνηθοῦν κάποτε καὶ τυχὸν ἑλληνο-λατινικὲς

διασυνδέσεις στὴν προβληματικὴ ποὺ ἐξετάσαμε ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Φωτίου ἤδη καὶ ἀργότερα. Ὁ Ἰωάννης Ἰταλὸς πιθανὸν καὶ οἱ Εὐστράτιος Νικαίας καὶ Νικηφόρος Βλεμμύδης ἀσφαλέστερα ἦσαν καὶ στὴν ἐποχή τους γνωστοὶ στὴ Δύση[50].

50. Πιὸ κοντὰ στὸν Ἐννοιολογικὸ Ρεαλισμὸ τῶν Νεοπλατωνικῶν καὶ τῶν Βυζαντινῶν, παρὰ τὸ ὅτι δὲν συναντοῦμε σ' ἐκεῖνον τὴν λειτουργία τῆς «ἀφαιρέσεως», φαίνεται νὰ εἶναι ὁ Ἄνσελμος Κανταβρυγίας (1033-1109), ὁ ὁποῖος —ὅπως καὶ ὁ Ὀνοματοκράτης Roscelinus (1050-1125)— εἶναι σύγχρονος τοῦ Εὐστρατίου Νικαίας (1050-1120). Ὁ Ἄνσελμος βέβαια γνωρίζει τὸν Αὐγουστῖνο καὶ ὅ,τι ὑπῆρχε λατινικὰ ἀπὸ τὸν Πορφύριο.

Σ υ μ π λ ή ρ ω σ η.

Μόλις ἐκυκλοφόρησε ὁ τ. 35 (1979) τοῦ περιοδ. «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», ὅπου (σελ. 55-98) ὁ καθηγ. P. Moraux ἐκδίδει σύντομα ἀνώνυμα Σχόλια στὴν *Εἰσαγωγὴ* τοῦ Πορφυρίου (*Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios' Isagoge*). Τὰ σχόλια ἀνήκουν σὲ χριστιανὸ συγγραφέα μεταγενέστερο τῶν Ἀλεξανδρινῶν Δαβὶδ καὶ Ἠλία, μὲ terminus ante quem ὅμως μόνο τὴν ἐποχὴ τοῦ ἀρχαιότερου χειρογράφου, τὸν 13ο αἰ. Ὁ ἀνώνυμος αὐτὸς σχολιαστὴς προσφέρει κάποια ἰδιαίτερα στοιχεῖα στὴν ἐπεξεργασία τοῦ προβλήματος τῶν καθόλου, τὰ ὁποῖα πρέπει νὰ ἐπισημανθοῦν. Ἡ ἔκθεση τοῦ τριπλοῦ τρόπου ἐμφανίσεως τῶν καθόλου ἀκολουθεῖ τὴν παράθεση τοῦ γνωστοῦ παραδείγματος τοῦ Ἀμμωνίου γιὰ τὸν δακτύλιο καὶ τὰ σφραγίσματα καθὼς καὶ μιὰ χαρακτηριστικὴ διευκρίνιση (σὲ σχέση μὲ τὶς πλατωνικὲς ἰδέες) ὅτι *τὸ θεῖον φύσει ὂν δημιουργὸν παραδείγματος οὐ δέεται.*

Πρὸ τῶν πολλῶν ἐστι τὸ ἐν τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ ὑπάρχον ἤτοι τὸ ἔχον τὴν αἰτίαν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας, ᾧ παρὰ μὲν Πλάτωνι αἱ ἰδέαι εἰσὶ καὶ τὰ παραδείγματα, παρὰ δὲ τῷ ἁγίῳ Παύλῳ αἱ προγνώσεις καὶ οἱ προορισμοί, παρὰ τῷ ἁγίῳ Διονυσίῳ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ αἱ αἰτίαι καὶ οἱ λόγοι (ταύτας τὰς αἰτίας καὶ τοὺς λόγους συναϊδίους λέγει ὁ Πλάτων εἶναι τῷ θεῷ, καί φησι ταῦτα πρὸ τῶν πολλῶν ὑπάρχειν ἤγουν πρὸ τῶν αἰσθητῶν τούτων ἁπάντων), ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ αὐτὰ τὰ αἰσθητά, ἐπὶ δὲ τοῖς πολλοῖς ἡ γνῶσις τῶν ὄντων τούτων, τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη. (IV 85-93).

Νέο στοιχεῖο ἀποτελεῖ ἐδῶ ἡ ἀντιδιαστολὴ τῶν πλατωνικῶν *ἰδεῶν* πρὸς τὶς *προγνώσεις* καὶ τοὺς *προορισμοὺς* τοῦ Παύλου (*Πρὸς Ρωμ.* 8,29) καὶ πρὸς τὶς *αἰτίες* καὶ τοὺς *λόγους* τοῦ Ψευδο-Διονυσίου, ἀλλὰ καὶ ἡ σαφὴς ταύτιση τῶν *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς* καθόλου μὲ *τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη*, δηλαδὴ τὴν γνωστικὴ προσπέλαση τῶν γενικῶν ὀντοτήτων.

DAS PROBLEM DES ALLGEMEINEN UND DER BEGRIFFSREALISMUS DER BYZANTINER

Inhaltsübersicht.

Hinsichtlich des Problems der Substanz vollzieht sich nach Aristoteles Tod schon innerhalb seiner eigenen Schule eine Verschiebung von der metaphysischen Problematik zu den Problemen, welche das einleitende Werk des "Organon", die *Kategorien*, stellt. In der Spätantike und besonders von den Nachfolgern Plotins wurden die *Kategorien* immer wieder kommentiert und interpretiert. Gerade im Bereich der Problematik der allgemeinen Begriffe ist der Einfluß Platons auf das Denken der neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles sehr deutlich. Die neue Interpretation reicht bis zur Umstellung des Verhältnisses von "erster" zu "zweiter Substanz"; das Primat hat jetzt die "zweite Substanz", das Noetische oder die allgemeine Wesenheit, weil sie nicht nur bewußtseinsunabhängige Realität, sondern sogar eine wirklichere Wirklichkeit als die materiellen Dingen besitzt. Dazu deckt sich auch diese Wesenheit weitaus mit der platonischen Idee.

Durch die berühmte *Isagoge* des Porphyrios, welche sehr früh ins Lateinische übersetzt und kommentiert worden ist (Boëthius), ist die Substanz-Problematik auf Grund ihrer logischen Erörterung auch im Westen bekanntgeworden, und so ist die Bedeutung zu erklären, welche diese Problematik während des ganzen Mittelalters hatte. Der bekannte Universalien-Streit wurzelt gerade in diesem geschichtlichen Verlauf der betreffenden Probleme. Zwischen den entgegengesetzten Positionen des Realismus und des Nominalismus, allerdings näher zu einem gemäßigten Realismus hin, hat sich später eine neue Lösung entwickelt, welche einen Kompromiß zwischen den drei möglichen Antworten zum Problem der Erscheinungsweise des Allgemeinen bedeutet; jetzt heißt es "universalia ante res (in deo) et in rebus (in mundo) et post res (in intellectu)". (Hauptvertreter dieser Lehre im Westen ist Abaelard gewesen, sehr wahrscheinlich beeinflußt von Avicenna, der eigentlich als Zwischenglied zwischen den Griechen und Abaelard betrachtet werden muß; spätere Befürworter jener Lösung sind Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus).

Nun wissen wir heute viel besser —nicht zuletzt durch eine beachtenswerte Arbeit von Kl. Kremer (1961/62) über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen, den die Ammonios (Hermeiou) - Schule vertreten hat—, daß der Ausgangspunkt dieser Kompromißlösung in der Lehre der Alexandrinischen Kommentatoren der Ammonios-Schule (Philoponos, Asklepios, Olympio-

doros, Elias, David) liegt. Hinsichtlich des Problems der allgemeinen Begriffe ist diese Lehre als Begriffsrealismus aufzufassen. Die Erörterung der diesbezüglichen Probleme und die obige Schlußfolgerung bilden den 1. Teil des Aufsatzes, S. 311-326. (Die Vorgeschichte des Universalienstreites sowie die modernen Lösungstendenzen hierzu werden in Anmerkungen lediglich angedeutet).

Der alexandrinische Zweig des Neuplatonismus weist, wie bekannt, einen schwächeren Einfluß von neuplatonischen Gedanken in der Kommentierungsarbeit zu Aristoteles auf und bildet dadurch eine der bedeutendsten Brücken zwischen heidnischer und christlicher Philosophie. Der originellen Tradition der alexandrinischen Kommentatoren in der Problematik des Allgemeinen und die eingeschlagenen Lösungen folgten fast ausnahmslos die byzantinischen Philosophen, soweit sie sich mit dem Problem beschäftigt und darüber geschrieben haben. Die diesbezügliche Texte des Photios († 893), Ioannes Italos († 1085), Eustratios von Nikaia († 1120), Nikephoros Blemmydes († 1272) und Nikephoros Choumnos († 1327), aber auch die Werke der Kommentatoren der Ammonios-Schule in diesem Zusammenhang —im Gegenteil zu der gründlichen Erschließung der mittelalterlichen Universalien-Problematik im Westen— sind sehr unzureichend erforscht. Teil 2. des Aufsatzes befaßt sich mit der Auslegung der ergründeten Texte der byzantinischen Philosophen in Verbindung mit der Lehre der alexandrinischen Kommentatoren insbesondere über die dreifache Erscheinungsweise des Allgemeinen: τὰ καθόλου πρὸ τῶν πολλῶν — ἐν τοῖς πολλοῖς — ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.

Dabei erweist sich die Annahme, daß der Nominalismus auch in Byzanz seine Vertreter hatte, als unbergründet. Diese Behauptung stützt sich hauptsächlich auf die Mißdeutung des neuen Terminus ἐπὶ τοῖς πολλοῖς (in Zusammenhang mit der Definition ἐννοηματικὰ καὶ ὑστερογενῆ τὰ καθόλου; bei Blemmydes sogar: τουτέστιν μετὰ τὰ πολλὰ καὶ ὑστερογενῶς). Ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ist aber nicht mit *post res* zu identifizieren; vielmehr ergänzt dieser Terminus den allgemein bekannten Terminus ἐν τοῖς πολλοῖς, der bei Aristoteles die Untrennbarkeit von Formen und Sinnendingen ausdrückt. Ἐπὶ τοῖς πολλοῖς bedeutet, daß die allgemeine Begriffe (τὰ καθόλου) wesenhafte Bestimmungen für vieles sind, welche nur vom Verstand durch Abstraktion von den Einzeldingen abgetrennt werden; sie entsprechen also der "zweiten Substanz" des Aristoteles, denn diese —wie bei Eustratios von Nikaia zu lesen ist— δευτέρως ἔχει τὸ εἶναι καὶ ὕστερον, ὡς πόρρω τῶν καθ' ἕκαστα. Gesondert wird also den καθόλου kein wahrhaftes Sein und keine Existenz zugesprochen; sie sind weder πρὸ τῶν πολλῶν (im Sinne

der platonischen Ideen) noch μετὰ τὰ πολλά (in dem Sinne, daß das Allgemeine schlechthin nur ψιλῇ ἐπινοίᾳ ἐστίν, d.i. nur ein "esse in mente" besitzt).

Zur Definition ὑστερογενῆ τὰ καθόλου ist zu bemerken, daß diese nicht nur wegen der nachträglichen noetischen Erkennbarkeit der allgemeinen Begriffe im Bereich der sinnlichen Vielheit (ὕστερον ἐπινενοημένα καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) folgerichtig ist, sondern auch deshalb, weil das Allgemeine später ist als die schöpferischen Bestimmungen und Vorbilder des Sinnlichen, nämlich die ideelen Wesenheiten (die Ideen) im Nous des Demiurgen am Anfang der Schöpfung. Die bekannte spätantike Transformation der platonischen Ideen in Gedanken Gottes, welche vom christlichen Denken durchaus akzeptiert wurde, diente zu dieser Auffassung vorzüglich den byzantinischen Philosophen. (Zur Problematik der Ideen in der Byzantinischen Philosophie siehe meine früheren Arbeiten über die Schriften des Nikephoros Choumnos (*Über die Materie und die Ideen*) und des Michael Psellos (*Über die Ideen, die Platon lehrt*) in «Φιλοσοφία» 3/1973, 339-81 und 5-6/1975-76, 393-423).

Athen Linos Benakis

VIKTOR V. BYČKOV, Moskau

DIE PHILOSOPHISCH-ÄSTHETISCHEN ASPEKTE DES BYZANTINISCHEN BILDERSTREITES*

Die Polemik über Bilder und Darstellungen, die in Byzanz besonders heftig im 8. und 9. Jh. entbrannte, hatte neben sozialen, politischen und religiösen Ursachen[1] auch tiefe philosophisch-ästhetische Gründe, die in der spätantiken Kultur wurzelten. Die philosophischen und ästhetischen Anschauungen jeder der streitenden Seiten waren aber weder einheitlich noch gleichgerichtet. Obwohl die Befürworter der Bilder als auch ihre Gegner auf die selben Denker der Vergangenheit zurückgriffen und sich auf die selben zeitgenössischen philosophisch-ästhetischen Konzeptionen stützten, legten sie diese unterschiedlich aus.

Unter den Hauptproblemen, von denen die streitenden Seiten ausgingen, sind die Gnoseologie, die Soteriologie und die Bild- und Darstellungstheorie besonders hervorzuheben. Bereits im 4.-6. Jh. kamen die byzantinischen Denker in ihrer Erkenntnistheorie vom "Protaition" zum Prinzip des Denkens in Antinomien und "Paradoxien"; dadurch wurde die Sphäre des diskursiven Denkens begrenzt und der emotionalästhetische Bereich stimuliert.[2] In diesem

* Referat gehalten an der Konferenz "Der byzantinische Bilderstreit" in Greifswald, DDR 9-11.2.1978.

1. Siehe: K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha 1890 (Amsterdam 1970); K. N. Uspenskij, *Ocerki po istorii ikonoborceskogo dwizenija w Vizantijskoj imperii w VIII-IX ww. Theophan i ego chronographija*, "Vizantijskij Vremennik", N 3, 1950, N 4, 1951; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (Amsterdam 1964); E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; M. J. Ssjusjumow, *Problemy ikonoborcestwa w Vizantii*, Sverdlovsk 1948; Ders., Kapitel in "Istorijs Vizantii w trjoch tomach", Bd. II, M., 1967, S. 49-79; G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, in DOP, t. 7. 1953; M. V. Anastos, *The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclastes in* 754 *and* 815, in DOP, t. 8, 1954; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, in "Dossier archéologique", Paris 1957; H. G. Thümmel, *Positionen im Bilderstreit*, "Studia Byzantina" Berlin 1973, S. 177-191; *Iconoclasm*, Ed. by A. Bryer, J. Herrin, University of Birmingham 1977.

2. Siehe ausführlicher: V. V. Byčkov, *Iz istorii vizantijskoj estetiki*, "Vizantijskij Vremennik" 37 (1976), S. 160-191; V. Byčkov, *Zu den philosophisch-ästhetischen Voraussetzungen der altrussischen künstlerischen Denkweise.* — Gesellschaftliche und künstlerische Bedeutung des byzantinischen Kunstexports für die Länder Mittel- und Osteuropas, Berlin 1978.

Zusammenhang bildet sich seit Klemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon eine christliche Bildtheorie heraus, die ihren höchsten Ausdruck in den *Areopagitika* fand. Im Unterschied zur antiken Theorie des mimetischen Bildes entwickelten die Neuplatoniker und im Anschluß an diese auch Pseudo-Dionysios eine Theorie des bildlichen Symbols, der "unähnlichen Ähnlichkeit" (um einen Terminus des Areopagiten zu gebrauchen), d.h. eines Bildes, das die äußere Form des Objekts nicht nachamht, sondern mit seiner Darstellung den einen oder den anderen Aspekt von dessen Wesen andeutet, es bezeichnet und die Psyche des Rezipienten anregt, zu diesem Wesen aufzusteigen.[3]

Seit dem 4. Jh. vollzieht sich in Byzanz eine rasche Entwicklung der christlichen bildenden Kunst, die sich sowohl auf die mimetische als auch auf die symbolische Bildtheorie stützte, weil die Sujets der Bilder der heiligen Geschichte entlehnt wurden (dem Leben Christi, der Gottesmutter, der Apostel, der Märtyrer), aber zugleich wurde den Darstellungen eine symbolische Deutung zuteil, welche durch die eigentümliche künstlerische Ausdrucksweise verstärkt wurde. Die Ergebnisse dieser künstlerischen Praxis wurden im Kanon 82 des VI. Ökumenischen Konzils kirchenrechtlich festgeschrieben.

Dementsprechend erfährt die weitere Entwicklung im 8.- 9. Jh. eine Ausrichtung auf die wieder überdachte antike mimetische Bildtheorie erstens: im Lichte der Symboltheorie des Pseudo-Dionysios, zweitens: unter dem Blickwinkel der sakramentalen Auffassung des Bildes und drittens: im Sinne der christlichen Dogmatik. Alle diese Aspekte der Bildtheorie traten in irgendeiner Form und in enger Verflechtung zur Zeit des Bildersturmes zu Tage, der sich im 8.- 9. Jh. gegen die "isomorphen" (oder authentischen) Bilder richtete. Die Opposition gegen solche Bilder, die auf das hebräische religiöse Bilderverbot zurückgriff, welches später von der moslemischen Geistlichkeit aufgenommen wurde, aber zugleich auch auf den griechischen Spiritualismus[4] zurückging, war ein ständiges Element der frühchristlichen Kultur.[5] Aber nur mit massiver Unterstützung vonseiten der Kaisermacht, gelang es den Bilderstürmern, ihre Anschauungen offen und in vollem Umfang zu formulieren.[6] Die Polemik von Bilderfeinden und Bilderfreunden liefert

3. Siehe: V. Byčkov, *Corpus Areopagiticum als eine der philosophisch-ästhetischen Quellen ostchristlicher Kunst*, in IIe Symposium International sur l'Art Géorgien, Tbilissi 1977.

4. Siehe: J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, N.Y. 1974, p. 43-44; L. W. Bernard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, Leiden 1974.

5. Siehe: E. Kitzinger: *The Cult of Images in the Age before Iconoclast*, DOP, t. 8, 1954, p. 129, 133.

6. Die Hauptmaterialien der Ikonoklasten siehe in: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XIII, Paris 1902 (repr. Graz 1960); weiter: M., vol. col.—

ein umfangreiches und interessantes Material für die Einsicht in die ästhetischen Vorstellungen der Byzantiner in dieser Periode[7].

Die grundlegenden Thesen der Bilderstürmer waren folgende: Gestützt auf die biblische Vorstellung, Gott sei Geist, und niemand habe ihn gesehen (*Joh.* 4, 24; 1, 18; 5, 37), und auf den Hinweis "Du sollst dir keinen Abgott schaffen", (*Deut.* 5, 8), trafen die Bilderstürmer gegen religiöse Bilder auf, vor allem gegen die antropomorphen Christusbilder. Die Ursachen der Bilderverehrung sahen sie in der antiken Erfindung der plastischen Künste und in der heidnischen Idololatrie (M, XIII, 273C). Der Künstler, meinten sie, stelle das Objekt des innigen Glaubens um "seines ärmlichen Vergnügens willen" dar (M, XIII, 248E), d.h. die Bilderstürmer mißbilligten die hedonistische Seite des Bildes. Gerade diese Seite hätte im Altertum den Götzendienst sehr gefördert. Vollständig leugneten die Bilderstürmer die ästhetische Sphäre jedoch nicht; ihr Mißfallen richtete sich nur gegen die isomorphen religiösen Bilder, die sie nicht mit dem Ästhetischen in Verbindung brachten, sondern ausschließlich vom Dogmatischen her betrachteten. Als "Verzierung der Tempel" und" Augenweide" war, ihres Erachtens, nur die säkuläre Kunst zulässig: Pflanzenmuster, Tiere- und Vögeldarstellungen, Bilder von der Jagd, Pferderennen, Fischfang und Theatervorstellungen. Für den wichtigsten Schmuck der Kirche hielten die Bilderstürmer "die leuchtenden Dogmen" die der Kirche "mannigfaltige goldene Kleider" sein sollten (M, XIII, 217A). Sie meinten, daß die Bilderverehrer durch ihre plumpen materiellen Bilder diesen "geistigen Schmuck" herunterrissen und entstellten. Die Bilder lenkten den Verstand vom höheren geistigen Dienst ab und verleiteten ihn zur Verehrung "des dinglichen Geschöpfes" (M, XIII, 229,DE), erklärte das ikonoklastische Konzil. Auf die Behauptung der Bilderverehrer, sie stellen Christus in seiner Menschengestalt dar, antworteten die Bilderfeinde mit den Worten des Eusebius von Cäsarea aus seiner Epistel an Constantia (*Ep. ad Const.* PG, 20, 1545): "Wer ist also imstande mit toten und seelenlosen Farben und Schatten den strahlenden Glanz Seines Ruhms und Seiner Würde, Ihn so, wie Er ist darzustellen?" (M, XIII, 313BC). Wie V. N. Lazarev betonte, lagen also "der Tätigkeit der Bilderstürmer die edelsten Absichten zugrunde. Sie

---

G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (repr. Amsterdam 1964); P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition*, DOP, t. 7, 1953, p. 35-66.

7. Siehe: Mansi, XIII, 36C; *Vita Stephani*, PG 100, 445D-446A; 454CD; V. N. Lazarew, *Istorija vizantijskoj zivopissi*, Bd. I, M. 1947, S. 66-67; R. Cormack, *The Arts during the Age of Iconoclasm: Iconoclasm*, p. 35-44; A. W. Epstein, *The 'Iconoclast' Churches of Cappadocia: Iconoclasm*, p. 103-111. Es wird in den Kirchen sogar die weltliche Unterhaltungsmusik gestattet (Siehe M, XII, 978B).

wollten den Kultus vom plumpen Fetischismus bereinigen und der Gottheit höhere Geistigkeit bewahren. Das Abbilden der Gottheit kam ihnen als Profanierung der besten religiösen Gefühle vor".[8]

Mehr noch: Die Bilderstürmer beschuldigten ihre Gegner dessen, daß ihre bildende Kunst gegen das entscheidende christliche Dogma über die Inkarnation des Logos verstoße (M, XIII, 240C) und zur Verletzung der "Paradoxie" des christologischen Dogmas führe. Während sie formell die Positionen des Denkens in Antinomien verfochten, behaupteten sie faktisch mit ihrer ganzen Argumentationsweise die Unverletzlichkeit der Prinzipien der formalen Logik; deshalb überzeugten ihre Argumente öfter als die paradoxen der Bilderfreunde. Sie überführten die Bilderfreunde zweier entgegengesetzter Ketzereien zugleich — des Nestorianismus, weil sie nur den Menschen Christus darstellten und somit dessen zwei Naturen angeblich voneinander trennten, und des Monophysitismus, weil der Künstler "das Unbeschreibliche beschreibt" und "die unvermischte Mischung vermischt" (M, XIII, 241E; 244D; 252A). Die Logik dieser paradoxen Beschuldigung ist selbst antinomisch, denn ihr liegt das Streben zugrunde, den Gegner sowohl der Verleugnung der These als auch der Verleugnung der Antithese der ursprünglichen dogmatischen Antinomie zu überführen. Dadurch entsteht eine Art umgekehrter Antinomie, die gerade das bestätigt, was mit ihrer Hilfe widerlegt werden sollte, nämlich daß die Bilderverehrer, die im Bilde zweierlei Naturen vereinigten und zugleich trennten, auf der Position der "unvermischten Mischung" standen. Vom philosophisch-religiösen Standpunkt aus bewiesen die Ikonoklasten, ohne dies zu ahnen, die Orthodoxie der Positionen ihrer Gegner noch überzeugender als diese selbst. Es war offensichtlich gerade der hohe Intellektualismus und Spiritualismus der Bilderstürmer, der dazu führte, daß sie das einfache, aber alogische und auf dem Wunder und Paradoxon basierende Wesen des Christentums nicht begriffen.

Noch augenfälliger trat der Widerspruch zwischen den streitenden Parteien in der Auffassung des Verhältnisses von Bild und Urbild oder des gnoseologischen Wesens des Bildes ans Licht. So meinte Kaiser Konstantin V.[9], der einer einflußreichen Strömung des Bildersturmes angehörte, daß das Bild "eines Wesens mit dem Abgebildeten"[10], d. h. praktisch ihm in allen Punkten identisch sein sollte; da aber die christliche Gottheit unbeschreiblich sei, solle auch deren Gestalt unsichtbar, d. h. auch unabbildbar sein. Diese Ideen weiterentwickelnd, erklärte das ikonoklastische Konzil, daß das einzige Bild

8. Lazarew, Op. cit., S. 64.
9. Siehe: Ostrogorsky, Op. cit., S. 29.
10. Ὁμοούσιον αὐτὴν εἶναι τοῦ εἰκονιζομένου: PG 100, 225A; op. *Iconoclasm*, p.12.

Christi die eucharistischen Elemente seien (M, XIII, 264C)[11] und daß die Tugenden nicht auf Bildern, sondern "in sich selbst als gewisse beseelte Gestalten darzustellen sind" (M, XIII, 345CD). Diese spezifische Auffassung vom Bild, der offensichtlich die althebräische Gleichsetzung von Name und Wesen des Objekts zugrundelag, liegt gleichermaßen sowohl der mimetischen als auch der symbolischen Bildtheorie fern. Vollkommen verständlich ist auch, daß die Theoretiker der Bilderverehrung sich dieser Auffassung gegenüber ausgesprochen negativ verhielten[12].

Theodoros Studites schrieb: "Wer kann nun so unbesonnen sein, die Wahrheit und ihren Schatten, das Archetyp und sein Abbild, die Ursache und die Folge als nach ihrem Wesen (κατ' οὐσίαν) identisch aufzufassen?" (PG 99, 341B). Gegen Konstantin streitend, bestand auch Patriarch Nikephoros darauf, daß das Bild sich "dem Wesen nach" vom Urbild unterscheidet (PG 100, 277A). Geht man zur kurzen Analyse der philosophisch-ästhetischen Position der Bilderfreunde über, so muß man einmal mehr unterstreichen, daß ihre Position weder einheitlich noch frei von Widersprüchen war. Mehr noch: Sie war lange nicht in allen Punkten überzeugend. Obwohl die streitenden Seiten fast buchstäblich einander gegenüberstanden und einander aller Todsünden beschuldigten, kam in der Regel kein Dialog zustande. Voll darauf gefaßt die Argumente des Gegners, welche es auch sein möchten, zu widerlegen, redeten sie aneinander vorbei. Auch wenn man pro forma die Argumente des Opponenten anführte, dachte man sich in sie nicht hinein, begriff sie nicht, so daß das Gegenargument in der Regel keine direkte Antwort auf das soeben angeführte Argument, sondern lediglich eine der Beweisführungen, in der bereits vorhandenen zu verteidigenden Konzeption darstellte. In manchen Punkten werfen die streitenden Seiten ein und denselben lexischen Stereotyp wie einen Ball hin und zurück, z. B. den Vorwurf, der Gegner "vermische zwei Naturen" (vgl. dazu M, XIII 337D und 340C). Es wird über ein und denselben Punkt gestritten, der aber unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird, und es ist öfters so, als ob die Opponenten verschiedene Sprachen sprächen. Die Ikonoklasten suchen zu beweisen w a r u m man n i c h t bildlich darstellen d a r f, und die Ikonodulen zeigen, w e s w e g e n man bildlich darstellen m u ß.

Gegen Ende des 6. Jhs erreichte der Bilderkult in Byzanz seinen Höhepunkt[13]. Seine philosophische Begründung ist untrennbar mit der Bildtheorie

11. Siehe: S. Gero, *The eucharistic doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its sources*, BZ 68 (1975) 4-22.

12. Siehe: Ostrogorsky, Op. cit., S. 43.

13. Siehe: Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, S. 19; E. Kitzinger. Op. cit.

der "Areopatigika" verbunden[14]. In den Streitigkeiten selbst kommen jedoch die Ideen des Pseudo-Dionysios nicht oft vor, denn es handelt sich bei ihm um die symbolischen Bilder, deren Wert und Bedeutung damals nicht angezweifelt wurden, deren Theorie aber zur Unterstützung der mimetischen Bilder nur wenig beitrug. Nichtsdestoweniger stützten sich die Bilderfreunde in mehreren ausschlaggebenden philosophisch-ästhetischen Punkten auf die Ideen der "Areopagitika". So schrieb Johannes Damaskenos über die malerischen Darstellungen: "Bilder (εἰκόνες) sind das Sichtbare des Unsichtbaren und Gestaltlosen, das aber (unserer) verdunkelten, matten Auffassung wegen in körperlicher Gestalt dargestellt wird" (PG 94, 1241A). Patriarch Germanos war der Ansicht, die bildliche Darstellung auf einer Ikone sei das "Ideenbild" des dargestellten Ereignisses (τῆς ἰδέας αὐτοῦ ἡ μόρφωσις) (M, XIII, 113D)[15], und Theodoros Studites zitierte in einem seiner Briefe aus dem Pseudo-Areopagiten: "Vermittels sinnlicher Bilder steigen wir zur geistigen Schau auf" (PG 99, 1220A). Diese anagogische Funktion des Bildes wurde von den Bilderstürmern vollkommen geleugnet. Die Bilderverehrer führten dagegen diese Funktion als einen der entscheidenden Gründe für die Notwendigkeit des Bilderdienstes an (M, XII, 966AB; 978B; 1062B). Sie erklärten: "Sinnlich wie wir sind, wie könnten wir das Geistige anders anstreben als durch die Vermittlung sinnlicher Symbole, schriftlicher Überlieferungen und gemalter Bilder[16], die uns als Erinnerung an Archetypen dienen und uns auf die letzteren emporführen" (M, XIII, 482E). Daß sich die Bilderverehrer auf die Ideen von Pseudo-Dionysios stützen konnten, ermöglichte es ihnen, auf der theoretischen Ebene die Beschuldigungen ihrer Gegner abzulehnen. Die letzten behaupteten, die Bildermelerei führe die Vernunft auf Abwege des Sinnlichen (M, XIII, 229DE). Der Streit um diese Frage widerspiegelt den realen Tatsachenverhalt in der frühbyzantinischen Kunst, die in ihrer Kunstsprache oft sowohl Reminiszenzen der hellenistischen Kunst, als auch Wesenszüge des neuen spiritualisierten Stils vereinigte.

Die Leidenschaften entbrannten in diesem Streit vor allem um die mimetischen, isomorphen bildlichen Darstellungen. Gerade in diesem Punkt stellte

---

14. Vgl. Schwarzlose, Op. cit., S. 175.

15. Bei Germanos finden wir auch die areopagitische Idee, daß das Feuer der Kerze das Symbol der immateriellen Lichthabe (φωτοδοσία) ist (M, XIII, 124C) und in seinem Traktat "Historia ecclesiastica, et mystica contemplatio" (PG 98) gründet sich die Theorie "des liturgischen Symbolismus" in vielem auf die entsprechenden Ideen des Ps.-Areopagiten, insbesondere aud die Idee "der Durchscheinens" des Prototyps im Symbol. (Vol. O. Semmelroth, *Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita:* "Scholastik" 27 [1952) 4].

16. Δι' αἰσθητῶν συμβόλων, διά τε γραφικῆς θεωρίας καὶ διὰ εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως.

sich der grundlegende Unterschied in der Auffassung des Wesens des Bildes zwischen den beiden Parteien heraus. Die Behauptung der Bilderfeinde über die Identität des Wesens von Bild und Archetyp war für die Bilderverehrer unverständlich, da sie an den neuplatonisch-areopagitischen Traditionen des Zeichen-Symbolwesens des Bildes erzogen waren. Und obwohl es bei ihnen um die Bilder ging, die die reale Form des Objekts widerspiegelten (als eine Art Spiegelbild), vergaßen sie dabei die allgemeine Bildtheorie nicht, die zwischen dem Wesen von Bild und Archetyp unterscheidet. Theodoros Studites schrieb unter Berufung auf den "vielweisen Dionysios": "Die Bilder von Urbildern, festgehalten in dem durch die Kunst geformten Stoff, haben an der Natur von [Urbildern] keinen Anteil; sie zeigen jedoch wie im Spiegel ihre Ähnlichkeit mit den [Gegenständen], deren Abbilder sie sind" (PG 99, 489A). In der überwiegenden Zahl von Fällen geht es bei den Bilderverehrern darum, was die moderne Ästhetik als realistische und sogar naturalistische Darstellungen bezeichnet (oder als maximale Entsprechung von Bild und Urbild "nach allen äußeren Merkmalen" in der Terminologie von Theodoros Studites) (PG 99, 496B). Es leuchtet deshalb ein, daß es mit solchen Bildern unmöglich war, das darzustellen, was seinem Wesen nach unsichtbar ist (z. B. Seele oder Gott). An dieser Stelle scheinen die Bildervehrerer das symbolische Wesen des Bildes vergessen zu haben, und nach Ioannes Damaskenos und zusammen mit den Bilderstürmern wiederholen sie immer wieder, der unsichtbare Gott könne nicht auf einem Bild dargestellt werden[17]. Die Ikonenmaler malten, der Ansicht der Bilderverehrer nach, nie das Unsichtbare; sie malten Christus nur in seiner menschlichen Gestalt sowie andere existierende Menschen und Ereignisse. Wozu waren dann aber diese mimetischen Bilder bestimmt? Welche waren ihre Hauptfunktionen, wie sie von den streitbaren Bilderverehrern verstanden wurden.

Vor allem erfüllte die gemalte Darstellung eine praxis-bezogene, illustrative Funktion. In ihr wurde mit Farben das gezeigt, worum es im Text geht. In diesem Sinne sei sie nach Basilios dem Großen ein "Buch für die Analphabeten". "Was bei dem Erzählen mit Worten ausgedrückt wird, das wird in der Malerei mit Farben wiedergegeben" (M, XIII, 232B). Auf diese Weise griffen die Bilderverehrer wiederum einmal die wichtige ästhetische Frage über das Verhältnis von Bild und Wort auf, die die Antike eindeutig zugunsten des Logos gelöst hatte. Die neue geistige Kultur, die das Wort ebenfalls hoch würdigte, sah nichtsdestoweniger seine Grenzen und wandte sich an das Bild, um diese Grenzen zu erweitern. Einer recht alten Tradition folgend, stellten die Bilderfreunde fest, daß das Bild dem Erzählen "auf dem Fuß folgt" (ἑπα-

17. Siehe: M, XII, 963DE; XIII, 101A; 244A; 282D; 340B; 341A.

κολουθέω) und u m g e k e h r t. "Beides ist schön und würdigenswert, denn sie erklären einander und bringen einander zweifelsohne zum Ausdruck" (M, XIII, 269AB)[18]. Die Malerei erklärt somit den Text —ihre zweite Funktion—, macht ihn verständlicher und deutet ihn. Gerade deshalb bezeichneten die Bilderverehrer das Bild nicht selten als "gemalte Auslegung" (ἡ ζωγραφικὴ ἐξήγησις) (M, XIII, 277B), wobei das Bild nicht als Kopie des Textes, sondern als seine Interpretation aufgefaßt wurde. Diese Interpretation unterscheidet sich grundlegend von der verbalen Interpretation; sie weist ihre eigene bildhafte Spezifik auf. Es war gerade diese Spezifik, die einem der Bilderverehrer die Bemerkung "Dieses Bild ist höher als Worte" ermöglichte (M, XIII, 20C)[19]. (Diese Bemerkung bezieht sich auf die ausdrucksvolle Darstellung der Martern der Jungfrau Euphemia). Womit hing eine derart hohe Würdigung dieser bildlichen Darstellung zusammen? Offensichtlich damit, was auch Asterios von Amasea an diesem Bild so stark beeindruckte. Erstens, das hervorragende Können des Malers bei der Wiedergabe des seelischen Zustandes der dargestellten Personen: Zorn des Richters und insbesondere männliche Unerschrockenheit und jungfräuliche Verschämtheit der Euphemia, diese polaren Qualitäten, die der Autor in der Gestalt des Mädchens so glänzend wiedergegeben hatte; zweitens, die naturalistische Darstellung von Euphemias Leiden. "Der Maler", so Asterios, "hat einzelne Bluttropfen so gut dargestellt, daß der Eindruck entsteht, sie tropfen in der Tat aus dem Munde des Mädchens. Man kann sie ohne Tränen nicht sehen" (M, XIII, 16D-17D). In der Auffassung der Bilderverehrer mußte also "ein guter Maler Tatsachen vermittels seiner Kunst immer auf diese Art und Weise darstellen" (M, XIII, 20A).

Das heißt also, daß gerade die emotionale Beeinflussung der Menschen durch die Malerei von den Bilderverehrern so hoch geschätzt wurde und ihnen den Grund lieferte, das Bild über das Wort zu stellen. Hierin stützten sie sich neben den eigenen Erfahrungen auf die Autorität der "großen Kappadozier": Basilios der Große schätzte bekanntlich die Malerei sehr hoch, und Gregor von Nyssa soll der erste gewesen sein, der über die emotionale Beeinflussung durch das Bild sprach[20]. Es ist interessant, auf folgende paradoxe Tatsache hinzuweisen: Die Ikonenverehrer, die konsequent gegen die Identifizierung von Bild und Ur-Bild in der ontologischen Sphäre aufgetreten waren,

---

18. Ἐπακολουθεῖ γὰρ ἡ διὰ στηλογραφίας ἀνατύπωσις τῇ εὐαγγελικῇ διηγήσει, καὶ ἄμφω καλὰ καὶ τίμια· τὰ γὰρ ἀλλήλων δηλωτικά, ἀναμφιβόλως καὶ τὰς ἀλλήλων ἔχουσιν ἐμφάσεις.

19. Ὥστε μείζων ἡ εἰκὼν τοῦ Λόγου.

20. Vgl. Kitzinger, Op. cit., p. 137.

kämpften für das Existenzrecht von naturalistischen —"photographischen", würde man heute sagen,— "Spiegel" bildern. Je stärker die Illusion der Wirklichkeit in dem Bild, je "lebendiger" das Bild selbst, desto höher wird es gewürdigt. Es gibt zwei entscheidende Gründe, die unseres Erachtens eine Apologie des Illusionismus bewirkt haben. Erstens, der ästhetische Effekt des Miterlebens auf der Grundlage einer starken emotionalen Beeinflussung breiter Kreise der Bevölkerung von Byzanz durch solche Bilder. Naturalistische Darstellungen des Martyriums der Verteidiger des Christentums oder die Qualen und die Kreuzigung Christi bewirkten bei den Christen Anfälle von "Trübsal des Herzens" und "Tränen des Mitleids und seelischer Rührung" (siehe M, XII, 966A; 967B; XIII, 9DE; 17AB)[21], die ihre "sündigen Seelen" reinigten und verklärten. Ohne "Tränen und "Trübsals des Herzens" war das Leben eines wahren Christen undenkbar, — gerade das diente als ein weiteres Argument für den Bilderdienst.

Der zweite entscheidende Grund für die Verteidigung der Bilder im allgemeinen und der illusionistischen Bilder im besonderen wurzelte in dem Inkarnationsdogma, das in den Augen der Christen die Realität der "Erlösung" begründete[22]. Die Verteidiger des Bilderdienstes (besonders konsequent war in dieser Frage Theodoros Studites) glaubten daß die Realität der Inkarnation Christi es ermöglicht, ihn in einer menschlichen Gestalt darzustellen. Auf der anderen Seite war die anthropomorphe Darstellung selbst ein Beweis für die Realität der Logos-Inkarnation, "eine Bestätigung dafür, daß Gott-Logos wahrhaftig und nicht scheinbar Mensch geworden war" (M, XIII, 377C)[23]. Das Ikonenbild Christi war somit für die Bilderverehrer eine Photographie im wahrsten Sinne des Wortes. Sobald wir aber eine Photographie haben, müssen wir ein materielles Original für diese Photographie haben. In diesem Fall wurde der Maler seiner Funktion nach mit einem mechanischen System indentifiziert, das ein photographisches Bild des Originals automatisch reproduzierte. Es ist dann kein Zufall, wenn die Legende "nicht durch Menschenhand gemalte" Bilder (ἀχειροποίητοι) an den Anfang einer endlosen Reihe von Christus-Bildern setzt, Bilder, die faktisch Photographien sind, die Christus eigenhändig gefertigt hatte, indem er ein Stück Leinen auf sein Gesicht legte. Diese "Dokumentar"-Bilder mußten in der nachfolgenden Zeit von den Malern vervielfältigt werden, da es damals keine andere Repro-

21. Es ist interessant, daß dieser Bildertyp nicht in der byzantinischen, sondern in der westlichen mittelalterlichen Kunst optimal verwirklicht wurde.

22. Vgl. Schwarzlose, Op. cit., S. 198-201; Ostrogorsky, Op. cit., S. 80; ders. Artikel in "Seminarium Kondakovianum", t. I, Prague, 1927.

23. Vgl. auch: M., XIII, 101AC; 116A; 344E; Theod. Stud.: PG 99, 417C u.a.

duktionstechniken gab. Es leuchtet ein, daß für die Ausführung dieser Funktion das Bild eine maximal photographische Wiedergabe des Originals sein mußte[24], was von der Malerei zwangsläufig Kanonizität erforderte, ebenso Stereotypie und den Verzicht auf jegliche persönliche schöpferische Initiative von seiten des Malers.

Unter den anderen Argumenten für den Bilderdienst muß man folgende nennen. Das Bild nimmt die sogenannte "Erinnerungsfunktion" wahr, d.h. es erinnert an Ereignisse aus der Vergangenheit[25]. Über das Bild wird die Liebe zum Dargestellten manifest und das Urbild gewürdigt. (M, XII, 1063A; XIII, 377E u.a.). Durch das Bild wird die Vernunft zur geistigen Kontemplation und Erkenntnis des Dargestellten angeregt; und schließlich tritt im Bild dessen sakrale und wundertätige Funktion in den Vordergrund.

Diese Vielfalt von Funktionen des gemalten Bildes erweckte bei den Bilderverehrern das Gefühl, daß das Bild selbst unbeschreibbar sei (ἀπερίγραπτος) und daß darin vielleicht seine entscheidende Bedeutung liege. Das gemalte Bild nimmt somit in den antinomischen christlichen Gedankensystem seinen eigenen Platz ein. Gestützt auf die aristotelische Syllogistik versucht Theodoros Studites die grundsätzlich "alogische" Idee zu beweisen, nämlich, daß Christus gleichzeitig "beschreibbar und unbeschreibbar" sei (PG 99 477-485)[26] und daß er dementsprechend "auch dann unbeschreibbar bleibt, wenn er [auf Ikonen] dargestellt wird" (PG 99, 332C). Dabei verstand Theodoros Studites die Darstellung in einem sehr weiten Sinne des Wortes. "Man hat uns gelehrt", schrieb er, "nicht nur das darzustellen, was wir wahrnehmen können, und was Farbe hat, sondern auch all das, was durch die vernunftgemäße Kontemplation vom Gedanken umfaßt wird" (PG 99, 341A). Also bildete sich bei Theodoros Studites eine vertiefte Auffassung des mimetischen Bildes heraus, die teilweise unter dem Einfluß der areopagitischen Theorie stand. Die mimetische Spiegeltheorie und die zeichenhafte Symbolkonzeption des Bildes ergeben in einer solchen Synthese tatsächlich eine neue Theorie des Kunstbildes. Das Wesen dieser Konzeption besteht darin, daß das Bild unbeschreibbar bleibt, indem man das Unbeschreibbar-Beschreibbare darstellt. Soweit das Ergebnis, zu dem das byzantinische philosophisch-ästhetische Denken nach einer jahrhundertelangen Entwicklung der Theorie

---

24. Nur der russische Ikonenmaler aus dem XVII. Jahrhundert Simon Uschakow ist diesem Ideal am nächsten gekommen. (Siehe seine Ikone "Ohne Hand gemalter Erlöser" in der Tretjakow-Galerie. W. I. Antonowa, N. E. Mnewa, *Katalog drewnerusskoj ziwopissi*, Bd. II. M., 1963, N 910, (Il. 144); 919; 921).

25. Εἰς ὑπόμνησιν ἡμῶν: M. XII, 966A; 1062C; XIII. 132E; 232B; 277B; 361B; (hier —die Erinnerung— ἀνάμνησις).

26. Vgl. PG 99, 392C; 408B; 409C; 412C; 416D.

des Bildes und allseitigen Beschäftigung mit dem Problem des Bildes zur Zeit der Bilderstreite gelangte.

Zum Schluß sollte man feststellen, daß die byzantinische Kunstpraxis in ihren Hauptrichtungen seit dem IV.- VI. Jahrhundert ein solches Bildverständnis gefördert hat. Die byzantinischen Meister lehnten die Extreme des Zeichen-Symbol-Verständnisses sowie der naturalistischen Spiegelkonzeption des Bildes ab. Sie haben im Ergebnis einer jahrhundertelangen Praxis ihre eigenständige Kunstsprache[27] entwickelt, die den komplizierten und widerspruchsvollen Bildvorstellungen der Byzantiner entsprach.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ-ΑΙΣΘΗΤΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΟΛΑΤΡΕΙΑΣ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΜΑΧΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ εἰκονομαχία εἶχε μεταξὺ τῶν ἄλλων καὶ αἴτια ὀφειλόμενα στὴν αἰσθητικὴ ἀξιολόγηση τῶν εἰκόνων. Ἐνῶ τὸ κέντρο τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς αἰσθητικῆς ἦταν ἡ μιμητικὴ θεωρία τῶν ἀπεικονίσεων, ἡ χριστιανικὴ ἀντίληψη, ποὺ κορυφώνεται στὰ ἔργα τοῦ ψευδο-Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, τονίζει τὸν συμβολικὸ καὶ ἀναγωγικὸ χαρακτῆρα τῆς εἰκόνας. Οἱ αἰσθητικὲς ἀρχὲς τῆς εἰκονογραφίας ἀπὸ τὸν 4ο αἰῶνα καὶ ἑξῆς στηρίζονταν καὶ στὴν μιμητικὴ καὶ στὴν συμβολικὴ θεωρία καὶ πῆραν ἐπίσημο χαρακτῆρα μὲ τὸν 82ο κανόνα τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου. Ἡ κατεύθυνση τῆς εἰκονογραφίας ἀπὸ τὸν 8ο καὶ τὸν 9ο αἰῶνα καθοριζόταν α) ἀπὸ τὴν συμβολικὴ θεωρία τοῦ ψευδο-Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου, β) ἀπὸ τὴν μυστηριακὴ θεώρηση τῆς εἰκόνας καὶ γ) ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ δογματική.

Διάφοροι συνδυασμοὶ τῶν ἀπόψεων αὐτῶν παρουσιάσθηκαν κατὰ τὴν εἰκονομαχία. Οἱ εἰκονομάχοι ξεκινώντας ἀπὸ ὡρισμένα χωρία τῆς Ἁγίας Γραφῆς κατέκριναν τὶς ἀνθρωπόμορφες ἀπεικονίσεις τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀπέρριπταν τὸν «ἡδονικὸ» χαρακτῆρα τῆς εἰκόνας. Δὲν ἀρνοῦνταν ἐντελῶς τὴν αἰσθητικὴ πλευρὰ τῶν εἰκόνων, ἀλλὰ μὲ βάση τὴν δογματικὴ ἀπέρριπταν τὶς «ἰσόμορφες», τὶς «αὐθεντικὲς» ἀπεικονίσεις. Ἐνῶ δέχονταν ἐν μέρει τὴν θύραθεν ζωγραφική, θεωροῦσαν τὴν εἰκονογραφία ἐντελῶς περιττή,

27. Siehe ausführlicher: V. V. Byčkov, *Vizantijskaja estetika. Teoreticeskie problemy*, Moskau 1977, Kap. IV, S. 144-165. Jetzt auch mein Referat "Aristoteles und einige Probleme der frühbyzantinischen Ästhetik", Aristoteles-Weltkongress in Thessaloniki 7-14.8.1978.

ἀφοῦ ἡ αὐτάρκεια τῆς δογματικῆς ἦταν κατὰ τὴν γνώμη τους καὶ τὸ κόσμημα τῆς ἐκκλησίας. Ἐπὶ πλέον κατηγοροῦσαν τοὺς εἰκονολάτρες — καὶ γενικώτερα τοὺς εἰκονογράφους — ἀφ' ἑνὸς γιὰ νεστοριανισμό, ἀφοῦ ἡ εἰκονογραφία παρουσίαζε μόνο τὴν ἀνθρώπινη μορφὴ τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀφ' ἑτέρου γιὰ μονοφυσιτισμό, ἀφοῦ ἡ εἰκονογραφία περιέγραφε τὸ ἀπερίγραπτο — τὴν θεότητα — καὶ συνέχεε τὶς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ. Ἐν τούτοις ἡ ὑπερβολικὴ νοησιαρχία καὶ πνευματοκρατία δὲν ἐπέτρεπαν στοὺς εἰκονομάχους νὰ ἀντιληφθοῦν ὅτι ἀκριβῶς ἡ παράδοξη αὐτὴ ἀντινομία εἶναι ἡ οὐσία τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ ἡ ὀρθόδοξη λύση τοῦ προβλήματος.

Ἡ ἀντίθεση ἔγινε πιὸ φανερὴ στὴν διαφορὰ τῶν ἀντιλήψεων γιὰ τὴν σχέση εἰκόνας καὶ πρωτοτύπου. Ἡ εἰκονοκλαστικὴ Σύνοδος διακήρυξε ὅτι ἡ μοναδικὴ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ εἶναι ἡ Θεία Εὐχαριστία καὶ ὅτι οἱ ἀρετὲς δὲν πρέπει νὰ ἀπεικονίζωνται μὲ τὶς μορφὲς ποὺ δημιουργεῖ ἡ τέχνη ἀλλὰ μὲ τὸν ἴδιο τὸν συνειδητὸ χριστιανό, ποὺ εἶναι ἡ ἔμψυχη εἰκόνα τῆς ἀρετῆς. Αὐτὴ ἡ εἰδικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν εἰκόνα, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν ἑβραϊκὴ ἐξίσωση τοῦ ὀνόματος μὲ τὴν οὐσία τοῦ ἀντικειμένου, εἶναι ἐντελῶς ξένη καὶ πρὸς τὴν μιμητικὴ καὶ πρὸς τὴν συμβολικὴ θεωρία, καὶ ἀξιολογήθηκε ἀρνητικὰ ἀπὸ τοὺς εἰκονολάτρες.

Οἱ εἰκονολάτρες διέκριναν αὐστηρὰ τὸ πρωτότυπο ἀπὸ τὴν εἰκόνα, τόνιζαν τὸν ἀναγωγικό της χαρακτῆρα, ἀντλώντας ἐπιχειρήματα ἀπὸ τὰ ψευδοαρεοπαγητικὰ κείμενα, καὶ τὸν θεωροῦσαν ὡς ἀποφασιστικὸ στοιχεῖο γιὰ τὴν λατρεία τῶν εἰκόνων. Οἱ εἰκονοκλάστες ἀπέρριπταν τὸν ἀναγωγικὸ χαρακτῆρα τῶν εἰκόνων καὶ ἰσχυρίζονταν ὅτι τὰ αἰσθητὰ σύμβολα παραπλανοῦν τὸν νοῦ, ποὺ ἀναζητεῖ τὸ ὑπεραισθητό. Ἀκριβῶς ἡ ἔριδα ποὺ ξέσπασε ἀφοροῦσε τὶς μιμητικές, τὶς ἰσόμορφες ἀπεικονίσεις. Ἡ ταυτότητα τῆς οὐσίας τοῦ ἀρχετύπου καὶ τῆς οὐσίας τῆς εἰκόνας ἦταν γιὰ τοὺς εἰκονολάτρες ἀκατανόητη. Οἱ ἴδιοι, ἂν καὶ δέχονταν ὅτι ἡ εἰκόνα εἶναι μιὰ πραγματικὴ ἀντανάκλαση τῆς οὐσίας τοῦ ἀρχετύπου, ἐν τούτοις δὲν ξεχνοῦσαν τὴν γενικὴ θεωρία γιὰ τὶς εἰκόνες ποὺ διέκρινε τὸ ἀρχέτυπο ἀπὸ τὴν εἰκόνα. Ὅπως ἰσχυρίζονταν οἱ εἰκονολάτρες, ἡ εἰκονογραφία παρουσιάζει τὸν Χριστὸ μόνο μὲ τὴν ἀνθρώπινη μορφή. Ἡ εἰκόνα παρουσιάζει μὲ χρώματα ὅ,τι τὸ κείμενο λέγει μὲ λέξεις, εἶναι ἕνα βιβλίο γιὰ τοὺς ἀναλφαβήτους, ὅπως εἶχε εἰπῆ ὁ Μ. Βασίλειος. Ἐπὶ πλέον ἡ εἰκόνα ἔχει καὶ βοηθητικὴ σημασία, γιατὶ συμβάλλει στὴν κατανόηση τοῦ κειμένου. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ἡ εἰκόνα εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη μορφὴ ἑρμηνείας τοῦ κειμένου, καὶ πολλὲς φορὲς θεωρεῖται ἀνώτερη ἀπὸ τὸν λόγο, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ αἰσθητική, ποὺ θεωροῦσε ἀνώτερο τὸν λόγο. Αἰτία γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς εἰκόνας, ἦταν ἡ ἐπίδραση ποὺ ἀσκοῦσε ἡ εἰκόνα στὸν ἐσωτερικὸ κόσμο τοῦ χριστιανοῦ.

Ἐνδιαφέρον εἶναι ὅτι, ἐνῶ οἱ εἰκονολάτρες τόνιζαν τὴν οὐσιαστικὴ

διαφορὰ ἀρχετύπου καὶ εἰκόνας, ὑπεράσπιζαν ἐν τούτοις μὲ πάθος τὶς «νατουραλιστικές», πιστὲς —φωτογραφικὲς θὰ λέγαμε σήμερα— ἀπεικονίσεις. Αὐτὸ πρέπει νὰ ὠφειλόταν σὲ δύο λόγους: α) στὸ ἰδιαίτερο αἰσθητικὸ ἀποτέλεσμα, δηλ. στὴν συγκινησιακὴ συμμετοχὴ στὴν πραγματικότητα ποὺ παρουσίαζε ἡ εἰκόνα, μιὰ ἐμπειρία ἀκριβῶς ποὺ συνέπαιρνε τὸν βυζαντινὸ ἄνθρωπο ὡς τὰ μύχια τῆς ψυχῆς του, καὶ β) στὴ συνεπῆ ἑρμηνεία τοῦ δόγματος τῆς ἐνανθρωπήσεως. Ἀφ' ἑνὸς ἡ ἐνανθρώπηση ἔκανε δυνατὴ τὴν ἀπεικόνιση τοῦ Χριστοῦ μὲ ἀνθρώπινη μορφὴ καὶ ἀφ' ἑτέρου ἡ ἀπεικόνιση αὐτὴ ἦταν μιὰ ἐπιβεβαίωση γιὰ τὴν ἀλήθεια τοῦ δόγματος τῆς ἐνανθρωπήσεως. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ καλλιτέχνης μεταβαλλόταν σὲ ἕνα «φωτογραφικὸ» ὄργανο γιὰ νὰ ἀποδώσῃ πιστὰ τὴν πραγματικότητα. Ἔτσι στὴν ἀρχὴ μιᾶς σειρᾶς εἰκόνων βρισκόταν μιὰ εἰκόνα «ἀχειροποίητος» καὶ ὁ εἰκονογράφος παραμέριζε τὴν δημιουργική του πρωτοβουλία γιὰ νὰ ὑπηρετήσῃ τὴν πιστὴ ἐπανάληψη τῆς ἀρχικῆς εἰκόνας. Τὰ ἐπιχειρήματα τῶν εἰκονολατρῶν εἶναι καὶ ἄλλα: Ἡ εἰκόνα λειτουργεῖ ἀναμνηστικά, ὁδηγεῖ στὴν ἀπονομὴ τιμῆς στὸ ἀρχέτυπο, ἔχει μυστηριακὴ σημασία, ὁδηγεῖ τὸν νοῦ στὴν θεωρία καὶ στὴν γνώση αὐτοῦ ποὺ ἀπεικονίζεται, συνδέεται μὲ θαύματα.

Ἡ πολλαπλῆ λειτουργικότητα τῆς εἰκόνας ἔδινε στοὺς εἰκονολάτρες τὸ αἴσθημα ὅτι ἡ εἰκόνα ἦταν ἴσως «ἀπερίγραπτος». Ὁ Θεόδωρος Στουδίτης, στηριζόμενος στὴν ἀριστοτελικὴ συλλογιστική, προσπάθησε νὰ ἀποδείξῃ γιατί ὁ Χριστὸς συγχρόνως «περιγράφεται καὶ δὲν περιγράφεται». Ἔτσι παρουσιάσθηκε μιὰ σύνθεση τῆς μιμητικῆς καὶ τῆς συμβολικῆς θεωρίας: ἡ εἰκόνα παραμένει «ἀπερίγραπτος», ἐπειδὴ παρουσιάζει ἐκεῖνο πού, ἂν καὶ περιγράφεται, τελικὰ μένει ἀπερίγραπτο. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ εἶχε εὐνοηθῆ καὶ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν εἰκονογραφία ἀπὸ τὸν 4ο καὶ τὸν 5ο αἰῶνα, ποὺ ἀπέρριπτε τὶς ἀκρότητες καὶ τῆς συμβολικῆς θεωρίας καὶ τῆς θεωρίας γιὰ τὴν «νατουραλιστικὴ» ἀντανάκλαση τοῦ ἀρχετύπου στὴν εἰκόνα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ οἱ εἰκονογράφοι μπόρεσαν νὰ ἀναπτύξουν τὴν δική τους ἀνεξάρτητη γλῶσσα, ποὺ ἀνταποκρινόταν ἄλλωστε καὶ στὶς περίπλοκες καὶ ἀντιφατικὲς ἀντιλήψεις ποὺ εἶχαν οἱ βυζαντινοὶ γιὰ τὶς εἰκόνες.

(Περίληψη Γεωργίας Ἀποστολοπούλου)

Ν. Κ. ΛΟΥΡΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

Η «ΕΙΣΑΓΩΓΗ» ΚΑΙ ΤΑ «ΔΩΔΕΚΑ ΣΟΦΙΣΜΑΤΑ» ΑΠΟ ΤΟ *ADVANCEMENT OF LEARNING* ΤΟΥ FRANCIS BACON

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ - ΚΕΙΜΕΝΟ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ

Ἡ Colonial Press (Λονδῖνο-Νέα Ὑόρκη) εἶχε ἐκδώσει στὰ 1900 τὰ ἔργα *Advancement of Learning* καὶ *Novum Organum* τοῦ Francis Bacon (Lord Verulam), ποὺ προλογίζει ὁ James Edward Creighton, καθηγητὴς τῆς Λογικῆς καὶ Μεταφυσικῆς τὴν ἐποχὴ ἐκείνη στὸ Πανεπιστήμιο Cornell τῆς Ἀμερικῆς.

Σ' ἕνα παλαιοπωλεῖο, ὅπου συχνὰ καταλήγουν, φεῦ, πολλὰ ἀριστουργήματα, ἀνακάλυψε ἕνας φίλος μου αὐτὸ τὸ βιβλίο ποὺ εἶχε τὴν καλωσύνη νὰ μοῦ χαρίση. Μὲ στενοχώρια καλωσορίζω νέες ἀφίξεις στὴ βιβλιοθήκη μου, γιατὶ πραγματικὰ ὑπάρχει ἀδιαχώρητο, καὶ τὸ σχετικὸ ξεκαθάρισμα ἀποτελεῖ συνηθισμένη πιὰ ὀδυνηρὴ ἄμυνα. Ὅσα ὅμως βιβλία παραμένουν γίνονται φίλοι ἀχώριστοι ὕστερα ἀπὸ κάποια γνωριμία, ποὺ προσπαθῶ νὰ καθιστῶ ἀπαραίτητη.

Τὸ βιβλίο τοῦ Bacon ἀπορρόφησε ὅλη τὴν προσοχή μου. Ἀρχικὰ κάποιος «σνομπισμὸς» ποὺ κατέχει τὸν βέβηλο, ὅταν πρόκειται νὰ φιλοξενήση διάσημους συγγραφεῖς, μὲ ἔκανε νὰ ξεφυλλίσω μὲ ἕνα βλέμμα τὸ κάπως κιτρινισμένο κείμενο. Σύντομα ὅμως μὲ κατάκτησε στὰ δίχτυα της ἐκείνη ἡ χαρακτηριστικὴ μυρουδιὰ τῆς Ἀναγεννήσεως, ποὺ ἄρχισε ἴσως κάπως ἀργὰ νὰ διασχίζη τὴ Μάγχη, ἀλλ' ὅταν ἔφτασε ἐκεῖ, γέννησε ἀριστουργήματα.

Ἂς μοῦ ἐπιτραπῆ νὰ παρακολουθήσω τὸν Creighton καθὼς παρουσιάζει τὸν Bacon ὡς τὸν ἐλευθερωτὴ ἀπὸ τὴν Μεσαιωνικὴ σκοταδικὴ νοοτροπία, στὴν ἐποχὴ τοῦ πρώτου μεγαλείου τῆς Ἀγγλίας τοῦ Ἐλισαβετιανοῦ ἀνθισμοῦ. Ἦταν οἱ χρόνοι ὅπου τὸ Μεγάλο Νησὶ ἄρχισε νὰ συνειδητοποιῆ, πὼς ἦταν κι αὐτὸ κληρονόμος τῆς φύσεως τοῦ τόπου του μὲ δικαίωμα καὶ δύναμη νὰ ἀσκῆ ἀρετὴ ἐλεύθερη καὶ πνεῦμα (ἀδιάφορο ἂν ἡ ἀγχόνη καὶ ἡ κοφτερὴ μάχαιρα δὲν ἔμεναν ἄνεργες). Σύνθημα τῆς ἐποχῆς ἔγινε ἡ μετατροπὴ τῶν μεσαιωνικῶν κενῶν λέξεων σὲ ἔρευνα τῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων, ὅπου πρωτοστάτησε ὁ Bacon.

Ὁ Francis Bacon γεννήθηκε στὸ Λονδίνο στὶς 22.1.1561 καὶ ἦταν τὸ τελευταῖο παιδὶ ἀπὸ τὸ δεύτερο γάμο τοῦ πατέρα του Sir Nicholas Bacon, Λόρδου σφραγιδοφύλακα τῆς Βασίλισσας Ἐλισάβετ, καὶ τῆς Ἄννας Cooke, ἀδελφῆς τῆς συζύγου τοῦ Λόρδου Burleigh, ποὺ θεωρεῖται ἀπὸ τὶς σημαντικώτερες πολιτικὲς φυσιογνωμίες τῆς ἐποχῆς του.

Αὐτὸ τὸ περιβάλλον μιλάει μόνο του γιὰ νὰ χαρακτηρίση τὴν ἀρχὴ τῆς κοινωνικῆς σταδιοδρομίας τοῦ Francis. Ἀπόφοιτος τοῦ Trinity College τοῦ Cambridge στὰ 1575 ἔγινε 14 χρονῶν ἀκόλουθος τῆς Ἀγγλικῆς Πρεσβείας στὸ Παρίσι, στὸ Bloi, στὸ Poitier καὶ στὸ Tours. Ὕστερα ἀπὸ τρία χρόνια, καὶ μετὰ τὸν θάνατο τοῦ πατέρα του, γύρισε στὸ Λονδίνο, ὅπου ἡ πενιχρὴ κληρονομιά του τὸν ἀνάγκασε νὰ σπουδάση νομικὰ γιὰ νὰ δικηγορήση ἀπὸ τὰ 1582, 21 χρονῶν. Παρ' ὅλο ποὺ ὁ τίτλος τοῦ Λόρδου τοῦ πατέρα του δὲν ἦταν κληρονομικός, μὲ τὸ προνόμιο τῆς οἰκογενειακῆς του καταγωγῆς κατώρθωσε δύο χρόνια ἀργότερα νὰ ἐκλεγῆ μέλος στὸ Κοινοβούλιο. Ὡστόσο, ἡ δικηγορικὴ εὐστροφία του καὶ ἡ παρασκηνιακὴ βοήθεια τοῦ φίλου του Essex δὲν ἐμπόδισαν τὸν Bacon νὰ δοκιμάση πολλὲς ἀπογοητεύσεις στὶς ἐπιδιώξεις του καθὼς καὶ οἰκονομικὲς στενοχώριες. Ὅμως δὲν ἐλαττώθηκε ἡ νεανικὴ φιλοδοξία του νὰ συμβάλη στὴν ἀναμόρφωση τῆς ἐπιστήμης, ὑποδεικνύοντας συγκεκριμένους σκοποὺς καὶ μεθόδους, ὅπως ὁ ἴδιος ἀναφέρει στὸν θεῖο του Burleigh, «ὄχι μὲ τυφλὰ πειράματα, φῆμες καὶ ἀπάτες (impostures), ποὺ τόσο ἔβλαψαν, ἀλλὰ φιλόπονες ἀνακαλύψεις καὶ ἐφευρέσεις».

Μὲ τὶς πειστικὲς αὐτὲς ἀντιλήψεις κατώρθωσε νὰ γίνη δεκτὸς στὰ 1585 (24 χρονῶν) στὸ Βασιλικὸ Συμβούλιο καὶ τὴν Κυβερνητικὴ Ὑπηρεσία. Τότε ἔλαβε μέρος στὶς διαδικασίες ἐναντίον τοῦ εὐεργέτη του Essex καὶ κατηγορήθηκε αὐστηρὰ γιὰ τὴν ἀγνωμοσύνη του, ἐπειδὴ τοῦ ἀπέδωσε ἐπιπολαιότητα καὶ ἀσυνεσία. Ὅταν μάλιστα ἀποδείχθηκε πὼς ὁ Essex ἦταν ἔνοχος προδοσίας, ἡ κυβερνητικὴ εὐθύνη του ἀνάγκασε τὸν Bacon νὰ ἀκολουθήση τάχα ἀντικειμενικὲς ὑποχρεώσεις. Ἂς σημειωθῆ ὅτι στὰ 1606 παντρεύθηκε τὴν πλούσια Alice Barnham, ποὺ κάλυψε τὶς οἰκονομικὲς στενοχώριες του. Ἡ στάση του ἀπέναντι στὸν Essex τοῦ δημιούργησε πολλοὺς ἐχθροὺς καὶ μόνο στὰ 1607 (46 χρονῶν), τὴν ἐποχὴ τῆς βασιλείας τοῦ James I ἀναγνωρίσθηκαν οἱ ἱκανότητές του μὲ τὸ διορισμό του σὲ γενικὸ εἰσαγγελέα (1606-1613). Σύντομα προβιβάσθηκε σὲ μυστικοσύμβουλο (1616), σὲ Λόρδο σφραγιδοφύλακα σὰν τὸν πατέρα του (1617), καὶ στὰ 1619 σὲ Λόρδο Καγκελάριο, δηλαδὴ πρωθυπουργὸ (58 χρονῶν) μὲ τὸν βασιλικὸ τίτλο τοῦ Βαρώνου Verulam καὶ τοῦ ὑποκόμη St. Albans. Πρέπει ἀκόμα νὰ ἀναφερθῆ ἡ στενὴ φιλία τοῦ Bacon μὲ τὸν Δούκα τοῦ Buckingham, πολὺ νεώτερό του καὶ εὐνοούμενο τοῦ βασιλιᾶ James I. Ἀναφέρεται μάλιστα ὅτι ὁ Bacon ἔδειξε ἀναξιοπρέπεια ὑποτελείας ἀπέναντί του. Μόλις

ὅμως ἔφτασε στὴν κορυφὴ κατηγορήθηκε γιὰ δωροληψία, ποὺ ὡμολόγησε ὅταν προεῖδε τὴν καταδίκη του, ποὺ παρ' ὅλη τὴν αὐστηρότητά της δὲν τηρήθηκε καὶ τοῦ ἐπέτρεψαν νὰ μείνη στὸ σπίτι του (Bedford House) στὸ Λονδίνο. Ἀπὸ τότε δὲν ξαναφάνηκε στὸ δημόσιο βίο, ἀλλὰ ἀσχολήθηκε ἀποκλειστικὰ μὲ τὴ συγγραφή. Πέθανε ἀπὸ κρυολόγημα στὶς 9.4.1626 (65 χρονῶν), ἀνήμερα τὸ Πάσχα.

Στὶς πληροφορίες τοῦ Creighton μποροῦν νὰ προστεθοῦν καὶ τὰ ἀκόλουθα. Οἱ σχέσεις τοῦ Bacon μὲ τὸν Essex (Robert Devereux) ἀρχίζουν ἀπὸ τότε ποὺ ἀπογοητεύθηκε ἀπὸ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ θείου του Burleigh, ποὺ στρέφονταν περισσότερο καὶ φυσικότερα πρὸς τὸ γιό του Robert Cecil. Ἀργότερα ὅμως ὁ Bacon ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν Essex, ὅταν αὐτὸς ἐναντιώθηκε στὴ διαταγὴ τοῦ βασιλιᾶ. Ὁ Bacon ἦταν πιστὸς ὑπηρέτης τοῦ στέματος, ποὺ τὸ ὑπεράσπισε μὲ φανατισμὸ σὲ θέματα οἰκονομικά. Ὑποστήριζε καὶ πρόβαλε τὴν «ἐκ Θεοῦ μοναρχία».

Γιὰ πολλὲς ἄλλες λεπτομέρειες τοῦ ταραγμένου βίου τοῦ Bacon παραπέμπω στὸ μνημειακὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, τὴν *Ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος*, ποὺ περιγράφει ἐκτενέστατα τὴν προσωπικότητα τοῦ Bacon (Τόμ. Β 2 [1968], σελ. 908-922).

Τὸ *Advancement of Learning* καὶ τὸ *Novum Organum*[1] φαίνεται πὼς προορίζονταν ὡς εἰσαγωγὲς στὸ μεγάλο ἔργο ποὺ φιλοδοξοῦσε νὰ συμπληρώσω ὁ Bacon μὲ τίτλο «Magna Instoratio», καὶ θὰ περιεῖχε 6 μέρη. Στὸ ἀναμεταξὺ ὅμως ὁ συγγραφέας σχεδίαζε, φαίνεται, ἀρκετὲς συμπληρώσεις καὶ μετατροπὲς καὶ γιὰ τοῦτο τὸ πρῶτο μέρος ποὺ θεώρησε ἄρτιο ἦταν τὸ *Advancement of Learning*, ποὺ δημοσιεύθηκε καὶ κυκλοφόρησε στὸ 1605, χαρακτηρίζοντας τὴ διανοητικὴ δύναμη τοῦ Bacon καὶ τὴν παραδειγματικὴ φιλολογικὴ γνώση καὶ λογοτεχνική του ἱκανότητα. Σκοπὸς τοῦ Bacon σ' αὐτὸ τὸ βιβλίο εἶναι νὰ προβάλη τὴν ἀνάγκη τῆς γνωστικῆς προόδου καὶ τῆς σημασίας της. Γιὰ τοῦτο δὲν περιορίζεται νὰ περιγράψη τὰ γνωστὰ ἀλλὰ νὰ ἐξαίρη καὶ τὰ μεγάλα κενὰ τῆς γνώσεως, μὲ τὴν ἐλπίδα ὅτι ἄλλοι θὰ τὰ συμπληρώσουν.

Σ' αὐτὴ τὴν προσπάθεια ἐπιχειρεῖ νὰ κατακρίνη τὸν Ἀριστοτέλη καὶ τὴν φιλοσοφία του, ποὺ τὴν θεωρεῖ μὲ τὴν ἐπιβολή της ὑπεύθυνη γιὰ τὴν οἰκουμενικὴ ἐρευνητικὴ καθυστέρηση. Γιὰ τοῦτο καὶ ἐπειδὴ τὰ Ἀριστοτελικὰ λογικὰ ἔργα εἶχαν ὡς σύστημα τὸν γενικὸ τίτλο *Ὄργανον*, ὁ Bacon ὠνόμασε σὲ ἀντίθεση τὴν δική του προσπάθεια *Novum Organon*, ποὺ τυ-

1. Οἱ τίτλοι τῶν ἔργων στὴν πρώτη ἔκδοσή τους εἶναι: *On the Proficience and Advancement of Learning Divine and Human* (1605) καὶ *Novum Organon Scientiarum* (1620). Ἡ ἔκδοση τῆς Colonial Press ἔχει τὴν ἔνδειξη Revised Edition.

πώθηκε στὰ λατινικὰ στὰ 1620 καὶ ὅπου ὁ Bacon ὑποστηρίζει πὼς ὑποχρέωση τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι μόνο ἡ περιγραφὴ ἀλλὰ καὶ ἡ ἑρμηνεία τῆς φύσεως. Γιὰ τοῦτο ἐπιμένει πὼς πρέπει νὰ πάψουν οἱ θεωρίες καὶ τὰ λόγια χωρὶς ἀπόδειξη, καὶ ἡ ἀπασχόληση τοῦ ἀνθρώπου νὰ στραφῆ πρὸς τὴν ἔρευνα καὶ τὴν ἑρμηνεία τῶν νόμων τῆς φύσεως. Ὅτι, δηλαδή, ἀντὶ νὰ καταλήγη σὲ συμπεράσματα, συλλογικὲς μορφὲς λόγου καὶ σκέψεις θεωρητικές, ἡ ἐπιστήμη πρέπει νὰ ἀσχοληθῆ μὲ συστηματικὲς παρατηρήσεις, πειράματα καὶ συγκεκριμένα ἐρωτήματα.

Σκόπιμο εἶναι νομίζω νὰ παραθέσω ἐδῶ σὲ ἐλεύθερη μετάφραση τὴν ἐξήγηση γιὰ τὶς προθέσεις τοῦ Bacon, ποὺ περιέχονται στὴ σύντομη Εἰσαγωγή του στὸ *Advancement of Learning*.

«Ὁ Francis τοῦ Verulam (μιλάει γιὰ τὸν ἑαυτό του σὲ τρίτο πρόσωπο) θεώρησε πὼς αὐτὴ εἶναι ἡ μέθοδος ποὺ πρέπει νὰ προτιμηθῆ καὶ ποὺ ἐπειδὴ ἀφορᾶ τοὺς νέους καὶ τὸ μέλλον θὰ ἔπρεπε νὰ τὴ γνωρίζουν.

Πεπεισμένος ἀπὸ προσεκτικὴ παρατήρηση ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἀντίληψη περιπλέκεται ἢ ὅτι δὲν προβαίνει σὲ σοβαρὴ καὶ ὠφέλιμη χρησιμοποίηση τῆς βοήθειας ποὺ βρίσκεται γύρω της, ἐπειδὴ πολλαπλῆ ἄγνοια καὶ ἀνωμαλίες παρεμβαίνουν, ἀποφάσισε νὰ ἀσκήση τὴ μεγαλύτερή του προσπάθεια γιὰ νὰ ἐπαναφέρη καὶ νὰ καλλιεργήση δίκαιη ἐξοικείωση ἀνάμεσα στὴ σκέψη καὶ τὰ πράγματα.

Ἐπειδὴ ὅμως ἡ σκέψη ἀπορροφᾶ καὶ ἐνθουσιάζεται μὲ τὶς πρῶτες ἐπαφὲς μὲ τὰ πράγματα, ἀπ' ὅπου ἀκολουθοῦν ὅλα τὰ ἄλλα, ἐπικρατοῦν γιὰ πάντα λάθη ποὺ δὲν διορθώνονται οὔτε μὲ τὴ φυσικὴ δύναμη τῆς σκέψεως οὔτε μὲ τὴ δύναμη τῆς λογικῆς. Καὶ ἐπειδὴ οἱ ἀρχικὲς γνώσεις διαφθείρονται, συγχέονται ἢ ἐπιπόλαια στηρίζονται στὰ πράγματα, καὶ ὅσες ἀκολουθοῦν σχηματίζονται τὸ ἴδιο σύντομα, ἡ ἀνθρώπινη γνώση καὶ τὸ ἀντικείμενο ποὺ χρησιμοποιήθηκε στὶς ἔρευνές μου δὲν συμβιβάζονται ἀναμεταξύ τους καὶ μοιάζουν μὲ θαυμαστὰ κατασκευάσματα χωρὶς θεμέλια.

Καὶ ἐνῶ οἱ ἄνθρωποι συμφωνοῦν νὰ θαυμάζουν τὶς πλαστὲς δυνάμεις τοῦ πνεύματος, καὶ περιφρονοῦν ἢ καταστρέφουν ἐκεῖνες ποὺ ἴσως θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι ἀληθινές, δὲν ὑπάρχει ἄλλη λύση παρὰ γιὰ μεγαλύτερη βοήθεια νὰ ξανακατασκευασθῆ τὸ ἔργο, νὰ ἐξηγηθοῦν ἢ νὰ ξαναδημιουργηθοῦν οἱ ἐπιστῆμες καὶ οἱ τέχνες, καθὼς καὶ ὅλη ἡ ἀνθρώπινη γνώση νὰ στηριχθῆ σὲ στέρεα θεμέλια.

Αὐτὴ ἡ πρόθεση μπορεῖ στὴν ἀρχὴ νὰ φανῆ ὡς ἀπέραντο σχέδιο ἀκατόρθωτο ἀπὸ τὶς ἀνθρώπινες δυνατότητες, ἀλλὰ θὰ ἀποδειχθῆ σοβαρότερο καὶ συνετότερο ἀπὸ ὅσα ἐφαρμόσθηκαν ὡς τώρα, ἐνῶ ὅ,τι ἔγινε σχετικὰ εἶναι ἰλιγγιῶδες ἢ προορισμένο σὲ ἀδιάκοπη περιστροφή. Δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθῆ πὼς ὁ ἄνθρωπος στέκεται μόνος μέσα σὲ ἕνα πείραμα πολὺ τολ-

μηρὸ καὶ ἐκπληκτικὸ γιὰ νὰ γίνη πιστευτό, καὶ ἐνῶ νομίζει πὼς δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἐγκαταλείπη οὔτε τὸν ἑαυτό του οὔτε τὸν ἀγῶνα, πρέπει νὰ προχωρήση θαρραλέα στὸ μόνο δρόμο τὸν ἀνάλογο μὲ τὴν ἀνθρώπινη διανόηση. Γιατὶ εἶναι συνετώτερο νὰ ἐπιχειρῆ κανεὶς κάτι ποὺ προβλέπει κάποιο τέρμα, παρὰ νὰ ἐκθέτη τὸν ἑαυτό του σὲ ἀδιάκοπη προσπάθεια καὶ ἀνησυχία γιὰ κάτι χωρὶς τέλος. Οἱ τρόποι τῆς θεωρήσεως ἀντιστοιχοῦν μάλιστα σὲ δυὸ δρόμους στὴ φύση, ὅπου ὁ ἕνας δύσβατος στὴν ἀρχὴ ὁδηγεῖ στὸν κάμπο, ἐνῶ ὁ ἄλλος εὔκολος καταλήγει σὲ ψηλοὺς βράχους καὶ χαράδρες.

Ἐπειδὴ ὅμως δὲν ξέρει ἂν αὐτὲς οἱ σκέψεις του θὰ δημιουργηθοῦν καὶ σὲ ἄλλους, καὶ ἔχοντας ὑπ' ὄψη πὼς ποτὲ δὲν συνάντησε κανένα νὰ ἀσχολῆται μὲ παρόμοιους στοχασμούς, ἀποφάσισε νὰ δημιουργήση ὅ,τι νόμισε πὼς ἦρθε ἡ ὥρα του νὰ ἀνακοινωθῆ. Δὲν πρόκειται γιὰ βιασύνη τῆς φιλοδοξίας, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀνησυχία ὅτι, ἂν πέθαινε, θὰ χάνονταν μερικὰ στοιχεῖα καὶ προθέσεις ποὺ ἡ σκέψη του εἶχε συγκεντρώσει, καθὼς καὶ γιὰ ἔκφραση τῆς εἰλικρινοῦς καὶ βαθειᾶς ἀγάπης νὰ προαγάγη τὴν εὐτυχία τῆς ἀνθρωπότητας».

Δὲν ἔχω τὴν πρόθεση νὰ ἀσχοληθῶ σὲ μεγαλύτερη ἔκταση μὲ τὸ ἔργο τοῦ Francis Bacon. Ἂς μοῦ ἐπιτραπῆ μόνο νὰ περιορισθῶ στὴν ἐλεύθερη ἀτομική μου μετάφραση ἢ παράφραση ἢ ἀπόδοση τῶν κειμένων. Ὅταν ὑπάρχη παράπλευρα τὸ πρωτότυπο κείμενο, νομίζω πὼς ἐλέγχεται ἡ ἀπόδοσή του, ὥστε αὐτὸς ὁ τρόπος νὰ εἶναι ἐπαγωγικότερος.

Τὰ «Σοφίσματα» ποὺ παραθέτω ἐδῶ[2] μοῦ φαίνεται πὼς καθρεφτίζουν πολὺ καλὰ τὴν νοοτροπία τοῦ Bacon καὶ τὴν ἰδιορρυθμία τῆς συγγραφῆς του καὶ τοῦ ὕφους του. Αὐτὰ ποὺ ἀποκαλεῖ «σοφίσματα» δὲν πρέπει νὰ παρεξηγηθοῦν ὡς δικά του. Εἶναι προσωπικὲς θέσεις του ἀπέναντι σὲ περιστάσεις τοῦ βίου, ποὺ τοῦ δίνουν τὴν εὐκαιρία νὰ τὶς κρίνη, ἐπικρίνη καὶ ἑρμηνεύση. Ὁ ἀριθμὸς τῶν «Σοφισμάτων» ποὺ συνοδεύουν τὸ *Advancement of Learning* εἶναι δώδεκα καὶ ἡ ἀπόδοσή τους δὲν ἀποτελεῖ πιστὴ μετάφραση, ποὺ συχνὰ δυσχεραίνει τὸ νόημα, ἀλλὰ προσπάθεια νὰ μεταφερθῆ μὲ τὸν ἁπλούστερο τρόπο, ὥστε νὰ γίνεται κατανοητὴ ἡ σκέψη τοῦ συγγραφέα, ποὺ συνοψίζεται στὸν τονισμὸ τῆς ἀνάγκης οὐσιαστικῆς ἔρευνας, ἀντίθετης πρὸς τὸ θεωρητικὸ πνεῦμα ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ ἐκφράζη ἁπλᾶ συμπεράσματα στὴν ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος. Ἂς μοῦ συγχωρεθῆ λοιπὸν αὐτὸς ὁ τρόπος τῆς διασκευῆς, ποὺ ἂν δὲν ἔχη ἀπαίτηση λεκτικῆς ἀκρίβειας, προσπάθησε ν' ἀποδώση καταληπτότερα τὸ νόημα. Ὑποπτεύομαι πὼς τὰ «Σοφίσματα» αὐτὰ δὲν εἶναι καθόλου γνωστὰ στὸν Ἕλληνα καὶ γιὰ τοῦτο τόλμησα νὰ τὰ μεταφέρω ἐδῶ, ἐπειδὴ εἶναι γεμάτα χάρη καὶ ἐξυπνάδα, ἱκανὰ

2. Στὴν ἔκδοση J. E. Creighton τοῦ 1900: Book VI, Chapter III, σελ. 181-192.

νὰ τὸν ἐνδιαφέρουν. Ἀλλὰ καὶ γιὰ δική μου εὐχαρίστηση, ποὺ παρακαλῶ ἐπίσης νὰ μοῦ συγχωρεθῆ.

Θερμὲς εὐχαριστίες ὀφείλω στὸν Καθηγητὴ κ. Φαίδωνα Ἀντωνόπουλο, ποὺ ὡς εἰδικὸς ἀγγλομαθὴς δέχθηκε νὰ θεωρήση τὴν ἑλληνικὴ ἀπόδοση τῶν «Σοφισμάτων», καθὼς καὶ στὸν κ. Λίνο Μπενάκη γιὰ τὶς χρήσιμες παρατηρήσεις καὶ τὴν ἐπιμέλεια τῆς δημοσιεύσεως.

THE TWELVE SOPHISMS FROM THE *ADVANCEMENT OF LEARNING* OF FRANCIS BACON

Abstract.

In this article a translation in Greek of the Twelve Sophisms from the *Advancement of Learning* (Book VI, Chapter III) by Francis Bacon is given; some comments are also occasionally added on Bacon's life, personality and the intellectual atmosphere of his time.

Athens N. C. Louros

Sophism 1

What men praise and celebrate is good; what they dispraise and censure, evil.

This sophism deceives four ways; viz., either through ignorance, deceit, party, or the natural disposition of the praiser or dispraiser. 1. Through ignorance; for what signifies the judgment of the rabble in distinguishing good and evil? Phocion took it right, who, being applauded by the multitude, asked, What he had done amiss? 2. Through deceit; for those who praise or dispraise commonly have their own views in it, and speak not their real sentiments. *Laudat venales, qui vult extrudere, merces* (Horace). "It is faulty, it is faulty, says the buyer; but when he is gone, he congratulates himself upon the bargain". 3. Through party; for men immoderately extol those of their own and depress those of the opposite party. 4. Through disposition or temper; for some men are naturally formed servile and fawning, and others captious and morose; so that when such persons praise or dispraise, they do but gratify their humor, without much regard to truth.

Sophism 2

What is commended, even by an enemy, is a great good; but what is censured, even by a friend, a great evil.

The fallacy seems to lie here, that is easily believed the force of truth extorts from us what we speak against our inclination.

This color[3] deceives the subtility of friends and enemies. For praises of enemies are not always against their will, nor forced from them by truth; but they choose to bestow them where they may create envy or danger to their adversary. Hence the foolish conceit was current among the Greeks, that he who was praised by another with malicious intent, never failed to have his nose disfigured with a pustule. Again this color deceives, because enemies sometimes use praises like prefaces, that they may the more freely calumniate afterwards. On the other side, it deceives by the crafts of friends, who also sometimes acknowledge our faults, and speak of them not as compelled thereto by any force of truth, but touch only such as may do little hurt, and make us, in everything else, the best men in the world. And lastly,

---

3. Τὴν λέξη «color» τὴν καταλαβαίνομε μεταφορικὰ καὶ τὴν μεταφράζομε μὲ τὸ «(κοινὴ) ἀντίληψη».

Σόφισμα 1

Ὅσα ὁ ἄνθρωπος ἐπαινεῖ καὶ δοξάζει εἶναι καλὰ (σωστά). Ὅσα ψέγει καὶ ἐπικρίνει εἶναι κακά.

Αὐτὸ τὸ σόφισμα ἐξαπατᾶ μὲ τέσσερεις τρόπους. Εἴτε ἀπὸ ἄγνοια, ἀπατηλότητα, μεροληψία εἴτε ἀπὸ φυσικὴ διάθεση τοῦ ἐπαινοῦντος ἢ ἐπικριτοῦ. 1. Ἀπὸ ἄγνοια. Ποιά σημασία ἔχει ἡ κρίση τοῦ ὄχλου γιὰ τὸ καλὸ ἢ τὸ κακό; Ὁ Φωκίων εἶχε δίκιο πού, ὅταν τὸν χειροκροτοῦσε τὸ πλῆθος, ρωτοῦσε τί λάθος εἶχε κάνει. 2. Ἀπὸ ἀπατηλότητα. Γιατὶ ὅσοι συνήθως ἐπικροτοῦν ἢ ἐπικρίνουν, ἔχουν τὰ συμφέροντά τους καὶ δὲν ἐκφράζουν τὰ πραγματικὰ αἰσθήματά τους.

(Laudat venales, qui vult extrudere, merces, Ὁράτιος*).*

«Εἶναι ψεύτικο, ψεύτικο» λέει ὁ ἀγοραστής. Ἀλλὰ ὅταν ἀπομακρύνεται, συγχαίρει τὸν ἑαυτό του γιὰ τὴν εὐκαιρία. 3. Ἀπὸ μεροληψία. Γιατὶ οἱ ἄνθρωποι ἐπαινοῦν ὑπέρμετρα τὰ δικά τους καὶ ὑποτιμοῦν τοὺς ἀντιπάλους τους. 4. Ἀπὸ φυσικὴ διάθεση ἢ ἰδιοσυγκρασία. Γιατὶ μερικοὶ ἄνθρωποι εἶναι γεννημένοι ὑποταχτικοὶ καὶ κόλακες καὶ ἄλλοι ἐγωιστὲς καλοφαγάδες καὶ δύστροποι. Ἔτσι, ὅταν τέτοια πρόσωπα ἐπαινοῦν ἢ ἐπικρίνουν, δὲν ἐξυπηρετοῦν παρὰ τὴ διάθεσή τους χωρὶς πολλὴ προσοχὴ γιὰ τὴν ἀλήθεια.

Σόφισμα 2

Ὅ,τι ἐπαινεῖται ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν ἐχθρὸ εἶναι μεγάλο καλό. Ἀλλὰ ὅ,τι ἐπικρίνεται ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸν φίλο εἶναι μεγάλο κακό.

Ἐδῶ φαίνεται πὼς ὑπάρχει κάτι τὸ ἀπατηλό, ποὺ εὔκολα πιστεύεται πὼς ἡ δύναμη τῆς ἀλήθειας βγάζει ἀπὸ μέσα μας ὅ,τι ὑποστηρίζουμε ἀντίθετο ἀπὸ τὴ διάθεσή μας.

Αὐτὲς οἱ «κοινὲς ἀντιλήψεις»[3] ἐξαπατοῦν τὴν «ἐξυπνάδα» φίλων καὶ ἐχθρῶν. Γιατὶ οἱ ἔπαινοι ἀπὸ ἐχθροὺς δὲν προέρχονται πάντα ἀντίθετα ἀπὸ τὴ θέλησή τους, οὔτε προκαλοῦνται ἀπὸ τὸν ἐξαναγκασμὸ τῆς ἀλήθειας, ἀλλὰ διαλέγουν νὰ τοὺς προσφέρουν ὅπου τυχαίνει νὰ δημιουργοῦν ἀντιζηλία ἢ κίνδυνο στὸν ἀντίπαλο. Γιὰ τοῦτο ἦταν κοινὴ ἡ ἀνόητη στοὺς Ἕλληνες ἔπαρση ὅτι, ὅποιος τοὺς ἐπαινοῦσε μὲ δόλιο σκοπό, ποτὲ δὲν τύχαινε νὰ μὴ παραμορφώνεται ἡ μύτη του μὲ ἕνα σπυρί.

Αὐτὴ πάλι ἡ ἀντίληψη ἐξαπατᾶ, ἐπειδὴ οἱ ἐχθροὶ χρησιμοποιοῦν ἐπαίνους σὰν πρόλογο, ὥστε νὰ συκοφαντοῦν πιὸ ἐλεύθερα ἀργότερα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἐξαπατοῦν ἀπὸ τὴν πανουργία τῶν φίλων, ποὺ κάποτε ὁμολογοῦν ἐπίσης τὰ σφάλματά μας, ὄχι ὑποχρεωτικὰ γιὰ τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ γιατὶ ἀγγίζουν μόνο ὅσα μᾶς θίγουν λιγότερο, ἐνῶ μᾶς προβάλλουν σὲ κάθε τὶ σὰν νὰ εἴμαστε οἱ καλύτεροι ἄνθρωποι τοῦ κόσμου. Καὶ τέλος

it deceives, because friends also use their reproofs, as enemies do their commendations, by way of preface, that they may afterwards launch out more fully in our praises.

Sophism 3

To be deprived of a good is an evil; and to be deprived of an evil, a good.

This color deceives two ways; viz., either by the comparison of good and evil, or by the succession of good to good, or evil to evil. 1. By comparison: thus if it were good for mankind to be deprived of acorns, it follows not that such food was bad, but that acorns were good, though bread be better. Nor, if it were an evil for the people of Sicily to be deprived of Dionysius the Elder, does it follow that the same Dionysius was a good prince, but that he was less evil than Dionysius the Younger. 2. By succession: for the privation of a good does not always give place to an evil, but sometimes to a greater good — as when the blossom falls, the fruit succeeds. Nor does the privation of an evil always give place to a good, but sometimes to a greater evil; for Milo, by the death of his enemy Clodius, lost a fair harvest of glory.

Sophism 4

What approaches to good is good; and what recedes from good is evil.

It is almost universal, that things agreeing in nature agree also in place, and the things disagreeing in nature differ as widely in situation; for all things have an appetite of associating with what is agreeable, and of repelling what is disagreeable to them.

This color deceives three ways; viz., by depriving, obscuring, and protecting. 1. By depriving; for the largest things, and most excellent in their kind, attract all they can to themselves, and leave what is next them destitute; thus the underwood growing near a large tree is the poorest wood of the field, because the tree deprives it of sap and nourishment — whence it was well said, that the servants of the rich are the greatest slaves; and it was witty of him who compared the inferior attendants in the courts of princes to the vigils of feast-days, which, though nearest to feast-days, are themselves but meagre. 2. By obscuring; for it is also the nature of excellent things in their kind, though they do not impoverish the substance of what lies near them, yet to overshadow and obscure it; whence the astrologers say, that though in all the planets conjunction is the most perfect amity, yet the sun, though

ἐξαπατᾶ γιατὶ οἱ φίλοι χρησιμοποιοῦν τὶς ἐπιπλήξεις τους, ὅπως οἱ ἐχθροὶ τοὺς ἐπαίνους τους, σὰν πρόλογο ὥστε νὰ μποροῦν νὰ ἀναπτύξουν ἀργότερα περισσότερο τοὺς ἐπαίνους μας.

Σόφισμα 3

Τὸ νὰ στερηθῆ κανεὶς ἕνα ἀγαθὸ εἶναι κακό. Ἀλλὰ τὸ νὰ τοῦ στερήσουν ἕνα κακό, εἶναι καλό.

Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη ἐξαπατᾶ μὲ δύο τρόπους. Εἴτε μὲ τὴ σύγκριση ἀνάμεσα σὲ καλὸ καὶ κακὸ ἢ μὲ τὴ διαδοχὴ καλοῦ μὲ καλὸ ἢ κακοῦ μὲ κακό.

1. Μὲ τὴ σύγκριση: ἂν εἶναι καλὸ γιὰ τὴν ἀνθρωπότητα νὰ στερηθῆ τὰ βελανίδια, δὲν σημαίνει πὼς αὐτὴ ἡ τροφὴ εἶναι κακή, ἀλλὰ ὅτι τὰ βελανίδια εἶναι καλὰ παρ' ὅλο ποὺ τὸ ψωμὶ εἶναι καλύτερο. Κι ἂν εἶναι κακὸ γιὰ τοὺς Σικελοὺς νὰ στερηθοῦν τὸν Διονύσιο τὸν πρεσβύτερο, δὲν συνεπάγεται ὅτι ὁ ἴδιος Διονύσιος εἶναι καλὸς ἄρχοντας, ἀλλὰ πὼς εἶναι λιγότερο κακὸς ἀπὸ τὸν Διονύσιο τὸν νεώτερο. 2. Διαδοχικά: γιατὶ ἡ στέρηση ἑνὸς ἀγαθοῦ δὲν ἀκολουθεῖται ἀναγκαστικὰ ἀπὸ κάποιο κακό, ἀλλὰ κάποτε ἀπὸ μεγαλύτερο καλό. Ὅπως ὅταν πέφτη τὸ μπουμπούκι, ἀκολουθεῖ τὸ φροῦτο. Οὔτε ἡ στέρηση κάποιου κακοῦ διαδέχεται πάντα τὸ καλό. Κάποτε μάλιστα ἀκολουθεῖ μεγαλύτερο κακό. Ὁ Μίλων ὕστερ' ἀπὸ τὸ θάνατο τοῦ ἐχθροῦ του Κλαύδιου ἔχασε τὴ συγκομιδὴ σημαντικῆς δόξας.

Σόφισμα 4

Ὅ,τι πλησιάζει τὸ καλὸ εἶναι καλό. Ὅ,τι ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ κακὸ εἶναι κακό.

Εἶναι γενικὸ φαινόμενο ὅτι ὅσα συμφωνοῦν στὴ φύση συμφωνοῦν ὁπουδήποτε, ἀλλὰ καὶ πράγματα ποὺ διαφωνοῦν μέσα στὴ φύση ἀναμεταξύ τους διαφέρουν ἐξ ἴσου σὲ κάθε περίπτωση. Γιατὶ ὅλα αὐτὰ παρουσιάζουν διάθεση νὰ συνδυάζονται μὲ τὰ εὐχάριστα καὶ νὰ ἀποκρούουν τὰ δυσάρεστα.

Οἱ παραπάνω ἀντιλήψεις ἐξαπατοῦν μὲ τρεῖς τρόπους, στερώντας, συσκοτίζοντας καὶ προστατεύοντας. 1. Μὲ τὴ στέρηση. Τὰ μεγάλα καὶ σπουδαῖα στὸ εἶδος τους προσελκύουν ὅσο μποροῦν περισσότερο, ἀφήνοντας τὸ περιβάλλον τους φτωχικό. Ἔτσι τὸ ἔδαφος κάτω ἀπὸ μεγάλο δένδρο εἶναι τὸ φτωχότερο στὸν ἀγρό, ἐπειδὴ τὸ δένδρο τὸ ἐμποδίζει νὰ διατραφῆ καὶ γιὰ τοῦτο ἔχει σωστὰ λεχθῆ πὼς οἱ ὑπηρέτες τῶν πλουσίων εἶναι οἱ μεγαλύτεροι σκλάβοι. Καὶ εἶναι ἔξυπνο ἀπὸ μέρους ἐκείνου ποὺ σύγκρινε τοὺς κατώτερους ἀκόλουθους στὶς αὐλὲς τῶν ἡγεμόνων μὲ τὶς προεορταστικὲς μέρες, ποὺ παρ' ὅλο ποὺ βρίσκονται πλησιέστερα στὴν ἑορτή, εἶναι ἀσήμαντες. 2. Συσκοτίζοντας. Γιατὶ εἶναι στὴ φύση τῶν καλυτέρων πραγμάτων τοῦ εἴδους τους τὸ ὅτι παρ' ὅλο ποὺ δὲν φτωχεύουν οὐσια-

good in aspect, is evil in conjunction. 3. By protecting: for things come together, not only from a similitude of nature, but even what is evil flies to that which is good (especially in civil society) for concealment and protection. Thus hypocricy draws near to religion for shelter: *Saepe latet vitium proximitate boni.* (Ovid).

So sanctuary-men, who were commonly malefactors, used to be nearest the priests and prelates; for the majesty of good things is such, that the confines of them are reverend. On the other side, good draws near to evil, not for society, but for conversation and reformation; and hence physicians visit the sick more than the sound, and hence it was objected to our Saviour, that he conversed with publicans and sinners.

Sophism 5

As all parties challenge the first place, that to which the rest unanimously give the second seems the best; each taking the first place out of affection to itself, but giving the second where it is really due.

Thus Cicero attempted to prove the Academics to be the best sect; for, saith he, "Ask a Stoic which philosophy is best, he will prefer his own; then ask him which is the next best, and he will confess, the Academics. Ask an Epicurean the same question, who can scarce endure the Stoic, and as soon as he hath placed his own sect, he places the Academics next him." So if a prince separately examined several competitors for a place, perhaps the ablest and most deserving man would have most second voices.

This color deceives in respect of envy; for men are accustomed, next after themselves and their own faction, to prefer those that are softest and most pliable, with intent to exclude such as would obstruct their measures; whence this color of meliority and pre-eminence becomes a sign of enervation and weakness.

στικὰ τὸ περιβάλλον τους τὸ ἐπισκιάζουν καὶ τὸ συσκοτίζουν. Ἔτσι οἱ ἀστρολόγοι ἰσχυρίζονται ὅτι, ἐνῶ ἀνάμεσα στοὺς πλανῆτες ἐπικρατεῖ συζυγία, ἐν τούτοις ὁ ἥλιος καλὸς στὴν ἐμφάνιση εἶναι κακὸς στὴ συνεργασία. 3. Προστατεύοντας. Γιατὶ τὰ πράγματα συναντιοῦνται ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ὁμοιότητα τῆς φύσεώς τους ἀλλὰ ἀκόμα καὶ ἀπὸ τὸ ὅτι κάθε τι ποὺ εἶναι κακὸ φτερουγίζει πρὸς ὅ,τι εἶναι καλὸ (ἰδίως στὴν πολιτισμένη κοινωνία) γιὰ νὰ κρυφτῆ καὶ νὰ προστατευθῆ. Ἔτσι ἡ ὑποκρισία πλησιάζει τὴ θρησκεία γιὰ νὰ στεγασθῆ. Ἔτσι «θρησκευόμενοι» ἄνθρωποι ποὺ ἦταν κοινοὶ κακοποιοὶ συνήθιζαν νὰ βρίσκωνται κοντὰ σὲ παπάδες καὶ ἱεράρχες. Γιατὶ ἡ μεγαλοπρέπεια τῶν καλῶν πραγμάτων εἶναι τόση, ὥστε τὰ ὅριά τους νὰ εἶναι σεβαστά. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ τὸ καλὸ πλησιάζει κοντύτερα πρὸς τὸ κακό, ὄχι γιὰ τὴν ἐπικοινωνία ἀλλὰ γιὰ κουβέντα καὶ ἀλλαγές. Καὶ γιὰ τοῦτο ὁ γιατρὸς ἐπισκέπτεται τὸν ἄρρωστο συχνότερα ἀπὸ τὸν ὑγιῆ, καὶ γιὰ τὸν ἴδιο λόγο κατηγορήθηκε ὁ Σωτήρας μας ὅτι συζητοῦσε μὲ λαϊκοὺς καὶ ἁμαρτωλούς.

Σόφισμα 5

Ἐπειδὴ ὅλα τὰ κόμματα διεκδικοῦν τὴν πρώτη θέση, ἐκεῖνο ποὺ μὲ γενικὴ συμφωνία παίρνει τὴ δεύτερη φαίνεται πὼς εἶναι τὸ καλύτερο. Γιατὶ ὅποιος παίρνει τὴν πρώτη θέση, τὴν παίρνει ἐπειδὴ εἶναι ἡ πρώτη, ἀλλὰ ἡ δεύτερη εἶναι ἐκείνη ποὺ τοῦ ἀξίζει.

Ἔτσι ὁ Κικέρων ἀποπειράθηκε νὰ ἀποδείξη πὼς οἱ φιλόσοφοι τῆς (Νέας) Ἀκαδημίας εἶναι οἱ καλύτεροι. «Ρωτῆστε ἕναν Στωικὸ ποιὰ φιλοσοφία εἶναι ἡ καλύτερη καὶ θὰ σᾶς ἀπαντήση πὼς εἶναι ἡ δική του. Ρωτῆστε τον ἐπίσης ποιὰ εἶναι ἡ ἑπόμενη καὶ θὰ ὁμολογήση πὼς εἶναι τῶν φιλοσόφων τῆς Ἀκαδημίας. Ρωτῆστε ἕναν Ἐπικούρειο, ποὺ δὲν χωνεύει ἢ δὲν ἀνέχεται τοὺς Στωικούς, καὶ μόλις τοποθετήσει τὴν προτίμησή του στὴ δική του (φιλοσοφία) θὰ προτιμήση τοὺς φιλοσόφους τῆς Ἀκαδημίας ποὺ εἶναι πλησιέστερα σ' αὐτόν». Ὅταν λοιπὸν ὁ ἡγεμόνας ἐξετάζη χωριστὰ τοὺς ὑποψήφιους γιὰ μιὰ θέση, ἴσως ὁ ἱκανότερος καὶ ὁ πιὸ κατάλληλος θὰ πάρη τὴν πλειοψηφία ὡς δεύτερη προτίμηση.

Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη παραπλανᾶ σχετικὰ μὲ τὴ ζηλοτυπία. Γιατὶ οἱ ἄνθρωποι εἶναι συνηθισμένοι, ὕστερ' ἀπὸ τὸν ἑαυτό τους καὶ τὸ κόμμα τους, νὰ προτιμοῦν τοὺς πιὸ ἀδύνατους καὶ συμβιβαστικούς, μὲ σκοπὸ ν' ἀποκλείσουν ἐκείνους ποὺ ἐμποδίζουν τὶς προθέσεις τους. Γι' αὐτὸ ἡ ἀντίληψη τοῦ καλύτερου καὶ τῆς προτιμήσεως, ἀποτελεῖ σημεῖο αὐτοϋποτιμήσεως, ἐκνευρισμοῦ καὶ ἀδυναμίας.

Sophism 6

That is absolutely best the excellence whereof is greatest.

This color has theses forms — let us not wander in generals, let us compare particular with particular, etc., and though it seem strong and rather logical than rhetorical, yet it is sometimes a fallacy:— 1. Because many things are exposed to great danger, but if they escape, prove more excellent than others; whence their kind is inferior, as being subject to accident and miscarriage, though more noble in the individual. Thus, to instance, in the blossoms of March, one whereof, according to the French proverb, is, if it escape accidents, worth ten blossoms of May; so that though in general the blossoms of May excel the blossoms of March, yet in individuals the best blossoms of March may be preferred to the best of May. 2. Because the nature of things in some kinds or species is more equal, and in others more unequal. Thus warm climates generally produce people of a sharper genius than cold ones; yet the extraordinary geniuses of cold countries usually excel the extraordinary geniuses of the warmer. So in the case of armies, if the cause were tried by single combat, the victory might often go on the one side, but if by a pitched battle, on the other; for excellencies and superiorities are rather accidental things, whilst kinds are governed by nature or discipline. 3. Lastly, many kinds have much refuse, which countervails what they have of excellent; and, therefore, though metal be generally more precious than stone, yet a diamond is more precious than gold.

Sophism 7

What keeps a matter safe and entire is good; but what leaves no retreat is bad: for inability to retire is a kind of impotency, but power is a good.

This Aesop feigned that two frogs consulting together in a time of drought what was to be done, the one proposed going down into a deep well, because probably the water would not fail there, but the other answered, "If it should fail there too, how shall we get up again?" And the foundation of the color lies here, that human actions are so uncertain and exposed to danger, that the best condition seems to be that which has most outlets. And this persuasion turns upon such forms as these — You shall engage yourself; You shall not be your own carver; You shall keep the matter in your hands, etc.

Σόφισμα 6

Ὅ,τι εἶναι ἀπόλυτα καλύτερο ἔχει καὶ τὴν καλύτερη ἀπόδοση.

Αὐτὴ ἡ ἀντίληψη παρουσιάζει τὶς ἀκόλουθες μορφές, χωρὶς νὰ ἐξετάζωμε γενικότητες, ἀλλὰ συγκρίνοντας περίπτωση μὲ περίπτωση, καὶ ἐνῶ φαίνεται κάτι ἰσχυρὸ καὶ λογικώτερο ἀπὸ τὴ ρητορική, εἶναι ὡστόσο κάποτε ἀπατηλό. 1. Ἐπειδὴ πολλὰ πράγματα εἶναι ἐκτεθειμένα σὲ μεγάλο κίνδυνο, ἀλλὰ ἐὰν γλυτώσουν ἀποδεικνύονται καλύτερα ἀπὸ ἄλλα. Ἔτσι ὅταν τὸ εἶδος εἶναι κατώτερο, ἐπειδὴ τυχαίνει νὰ εἶναι ἐπιρρεπὲς σὲ ἀτύχημα ἢ σὲ κίνδυνο, συμβαίνει ἐν τούτοις νὰ εἶναι τὸ μόνο εὐγενέστερο. Παράδειγμα τὰ μπουμπούκια τοῦ Μαρτίου, ποὺ σύμφωνα μὲ τὴ γαλλικὴ παροιμία, ἂν ξεπεράσουν ἀτυχήματα, εἶναι δέκα φορὲς καλύτερα ἀπὸ τὰ μπουμπούκια τοῦ Μαΐου. Ἔτσι, ἐνῶ τὰ μπουμπούκια τοῦ Μαΐου ὑπερτεροῦν ἀπ' τὰ μπουμπούκια τοῦ Μαρτίου, ὡστόσο τὰ καλύτερα τοῦ Μαρτίου θὰ τύχη νὰ προτιμηθοῦν ἀπὸ τὰ καλύτερα τοῦ Μαΐου. 2. Ἐπειδὴ ἡ φύση τῶν πραγμάτων σὲ ὡρισμένα εἴδη εἶναι ἄλλοτε ἴση καὶ ἄλλοτε ἄνιση. Ἔτσι τὰ θερμὰ κλίματα παράγουν συνήθως ἐξυπνότερους ἀνθρώπους παρὰ τὰ ψυχρά. Ὡστόσο τὰ ἐξαίρετα πνεύματα τῶν ψυχρῶν χωρῶν συνήθως ὑπερτεροῦν τῶν ἐξαιρέτων πνευμάτων τῶν θερμῶν χωρῶν. Στὴν περίπτωση τῶν στρατῶν, ἂν ὁ σκοπὸς τῆς συγκρούσεώς τους δοκιμαζότανε μὲ μονομαχία, ἡ νίκη θὰ ἀνῆκε συχνότερα στὴ μία πλευρά, ἀλλὰ ἂν γινότανε μὲ (γενικὴ) σκληρὴ μάχη, τότε ἡ νίκη θὰ ἀνῆκε στοὺς ἄλλους. Γιατὶ ἐξαιρέσεις καὶ ὑπεροχὲς εἶναι περισσότερο τυχαῖες, ἐνῶ τὰ εἴδη ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ φύση ἢ τὴν πειθαρχία. 3. Τέλος μερικὰ εἴδη ἔχουν πολλὴ «σαβούρα» ποὺ ἐξουδετερώνει τὰ προτερήματα. Καὶ γιὰ τοῦτο, ἐνῶ τὸ μέταλλο εἶναι πολυτιμότερο ἀπὸ τὴν πέτρα, τὸ διαμάντι εἶναι πολυτιμότερο ἀπὸ τὸ χρυσάφι.

Σόφισμα 7

Ὅ,τι διατηρεῖ τὴν οὐσία ἀσφαλῆ καὶ ἀκέραια εἶναι καλό, ἐνῶ ὅ,τι δὲν ἐπιτρέπει συμβιβασμὸ εἶναι κακό, γιατὶ ἀδυναμία γιὰ ὑποχώρηση εἶναι ἕνα εἶδος ἀνικανότητας, ἐνῶ ἡ δύναμη εἶναι καλή.

Ἔτσι ὁ Αἴσωπος διηγεῖται πὼς δύο βάτραχοι συζητοῦσαν σὲ ἐποχὴ ξηρασίας τί θὰ ἔπρεπε νὰ γίνη. Ὁ ἕνας προτείνει νὰ κατέβουν σὲ ἕνα βαθὺ πηγάδι, γιατὶ ἐκεῖ δὲν εἶναι πιθανὸ νὰ λείψη τὸ νερό. Ὁ ἄλλος ἀποκρίθηκε: «Ἂν λείψη καὶ ἐκεῖ, πῶς θὰ ξανανεβοῦμε;». Καὶ ἡ βάση τῆς ἀπόψεως βρίσκεται στὸ ὅτι οἱ ἀνθρώπινες πράξεις εἶναι τόσο ἀβέβαιες καὶ ἐκτεθειμένες σὲ κίνδυνο, ὥστε ἡ προτιμότερη κατάσταση φαίνεται νὰ εἶναι ἐκείνη ποὺ δίνει τὶς περισσότερες διεξόδους. Καὶ αὐτὴ ἡ βεβαίωση ὁδηγεῖ

The fallacy of the sophism lies here: — 1. Because fortune presses so close upon human affairs, that some resolution is necessary; for not to resolve is to resolve, so that irresolution frequently entagles us in necessities more than resolving. And this seems to be a disease of the mind, like to that of covetousness, only transferred from the desire of possessing riches to the desire of free-will and power; for as the covetous man enjoys no part of his possessions, for fear of lessening them, so the unresolved man executes nothing, that he may not abridge his freedom and power of acting. 2. Because necessity and the fortune of the throw add a spur to the mind; whence that saying, "In other respects equal, but in necessity superior".

Sophism 8

That evil we bring upon ourselves is greater; and that proceeding from without us, less.

Because remorse of conscience doubles adversity, as a consciousness of one's own innocence is a great support in affliction — whence the poets exaggerate those sufferings most, and paint them leading to dispair, wherein the person accuses and tortures himself. *Seque unam clamat causamque, caputque malorum* (Virgil). On the other side, persons lessen and almost annihilate their misfortunes, by reflecting upon their own innocence and merit. Besides, when the evil comes from without, it leaves a man to the full liberty of complaint, whereby he spends his grief and eases his heart; for we conceive indignation at human injuries, and either meditate revenge ourselves, or implore and expect it from the Divine vengeance. Or if the injury came from fortune itself, yet this leaves us to an expostulation with the Divine Powers. *Atque Deos, atque astra, vocat crudelia mater* (Virgil). But if the evil be derived from ourselves, the stings of grief strike inwards, and stab and wound the mind the deeper.

This color deceives — 1. By hope, which is the greatest antidote to evils; for it is commonly in our power to amend our faults, but not our fortunes; whence Demosthenes said frequently to the Athenians, "What is worst for the past is best for the future, since it happens be neglect and misconduct that your affairs are come to this low ebb. Had you, indeed, acted your parts to the best, and yet matters should thus have gone backward, there would

στὶς ἀκόλουθες πιθανότητες: Νὰ ἐκθέσης τὸν ἑαυτό σου. Δὲν θὰ εἶναι δική σου ἡ δημιουργία. Νὰ κρατήσης τὴν ὑπόθεση στὰ χέρια σου, κλπ.

Ἡ ἀπατηλότητα τοῦ σοφίσματος βρίσκεται ἐδῶ 1. Ἐπειδὴ ἡ τύχη πιέζει τὶς ἀνθρώπινες συνθῆκες, ὥστε κάποια ἀπόφαση νὰ εἶναι ἀναγκαία. Τὸ συμπέρασμα εἶναι ὅτι ἡ ἀναποφασιστικότητά μας ὁδηγεῖ περισσότερο στὴν (δύσκολη) ἀνάγκη παρὰ οἱ ἀποφάσεις. Καὶ αὐτὸ φαίνεται νὰ μοιάζη μὲ πνευματικὴ ἀρρώστεια, ὅμως ἡ ἀπληστία ποὺ μεταφέρεται ἀπὸ τὴν πρόθεση τῆς ἀποκτήσεως πλούτου στὴν ἐπιθυμία ἐλεύθερης θελήσεως καὶ ἰσχύος. Γιατὶ ὅπως ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄπληστος δὲν χαίρεται κανένα ἀπὸ τὰ ἀγαθά, φοβισμένος μήπως τὰ ἐλαττώσει, ἔτσι καὶ ὁ ἀναποφάσιστος δὲν ἐκτελεῖ τίποτα γιὰ νὰ μὴ μειώση τὴν ἐλευθερία του καὶ τὴν ἐνεργητική του διάθεση. 2. Ἐπειδὴ ἡ ἀνάγκη καὶ ἡ τύχη τῆς ἀποφάσεως προσθέτουν μιὰ ὤθηση στὴ σκέψη. Ἔτσι προκύπτει τὸ ρητό: «Σὲ ἄλλες περιπτώσεις ἴσος, ἀλλὰ στὴν ἀνάγκη ἀνώτερος».

Σόφισμα 8

Ὅποιο κακὸ δημιουργοῦμε οἱ ἴδιοι στὸν ἑαυτό μας, εἶναι χειρότερο ἀπὸ ἐκεῖνο ποὺ γίνεται ἄθελά μας.

Γιατὶ ἡ τύψη συνειδήσεως διπλασιάζει τὴ δυστυχία, ἐπειδὴ ἡ συνειδητοποίηση τῆς ἀθωότητας εἶναι μεγάλο βοήθημα στὴ στενοχώρια. Ἐξ οὗ οἱ ποιητὲς ὑπερβάλλουν τὰ δεινὰ καὶ τὰ περιγράφουν σχεδὸν σὰν ἀπελπισία, ὅταν ὁ ἄνθρωπος κατηγορῆ καὶ βασανίζη τὸν ἑαυτό του.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ οἱ ἄνθρωποι ἐλαττώνουν καὶ σχεδὸν ἐξουδετερώνουν τὶς δυστυχίες τους στοχαζόμενοι τὴν ἀθωότητα καὶ τὴν ἀξία τους. Ἀλλὰ καὶ ὅταν τὸ κακὸ προέρχεται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν ἴδιο, τοῦ δίνει ὅλη τὴν ἐλευθερία νὰ παραπονιέται, ὁπότε ἀσχολεῖται μὲ τὴ διαμαρτυρία του καὶ ξεσπάει. Γιατὶ καταλαβαίνουμε τὴ διαμαρτυρία μας σὲ ἀνθρώπινες προσβολές, ὥστε εἴτε σχεδιάζουμε οἱ ἴδιοι τὴν ἐκδίκηση εἴτε παρακαλοῦμε καὶ περιμένουμε τὴ θεία δίκη. Ἂν μάλιστα ἡ προσβολὴ εἶναι τυχαία, μᾶς ἀφήνει μὲ τὴ διαμαρτυρία μας ἐναντίον τῆς θείας δυνάμεως. Ἀλλὰ ὅταν τὸ κακὸ προέρχεται ἀπὸ μᾶς τοὺς ἴδιους, ἡ τύψη συνειδήσεως στρέφεται στὸ ἐσωτερικό μας καὶ πληγώνει βαθύτερα τὴ σκέψη μας.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς παραπλανοῦν: 1. Ἀπὸ τὴν ἐλπίδα ποὺ ἀποτελεῖ τὸ μεγαλύτερο ἀντίδοτο τοῦ κακοῦ. Γιατὶ συνήθως ἀπὸ μᾶς ἐξαρτᾶται νὰ διορθώνουμε τὰ λάθη μας ἀλλὰ ὄχι τὴν τύχη μας. Γιὰ τοῦτο ὁ Δημοσθένης ἔλεγε συχνὰ στοὺς Ἀθηναίους: «Ὅ,τι ἦταν χειρότερο γιὰ τὸ παρελθόν, εἶναι καλύτερο γιὰ τὸ μέλλον», ἀφοῦ ὀφείλεται σὲ ἀδιαφορία καὶ κακὴ διαχείριση ὅτι οἱ ὑποθέσεις φτάνουν σὲ χαμηλὸ ἐπίπεδο. Ἂν εἴχατε διαχειρισθῆ

be no hopes of amendment; but as it has happened principally through your own errors, if these are corrected, all may be recovered." So Epictetus, speaking of the degrees of the mind's tranquilility, assigns the lowest place to such as accuse others, a higher to those who accuse themselves, but the highest to those who neither accuse themselves nor others. 2. By pride, which so cleaves to the mind that it will scarce suffer men to acknowledge their errors; and to avoid any such acknowledgment they are extremely patient under those misfortunes which they bring upon themselves; for as, when a fault is committed, and before it be known who did it, a great stir and commotion are made; but if at length it appears to be done by a son or a wife, the bustle is at an end. And thus it happens when one must take a fault to one's self. And hence we frequently see that women, when they do anything against their friend's consent, whatever misfortune follows, they seldom complain, but set a good face on it.

Sophism 9

The degree of privation seems greater than that of diminution, and the degree of inception greater than that of increase.

It is a position in mathematics, that there is no proportion between something and nothing, and therefore the degrees of nullity and quiddity seem larger than the degrees of increase and decrease, as it is for a monoculus to lose an eye than for a man who has two. So if a man has lost several children, it gives him more grief to lose the last than all the rest, because this was the hope of his family. Therefore, the Sibyl, when she had burned two of her three books, doubled her price upon the third, because the loss of this would only have been a degree of privarion, and not of diminution.

This color deceives — 1. In things whose use and service lie in a sufficiency, competency, or determinate quantity: thus if a man were to pay a large sum upon a penalty, it might be harder upon him to want twenty shillings for this than ten pounds for another occasion. So in running through an estate, the first step towards it — viz., breaking in upon the stock — is a higher degree of mischief than the last, viz., spending the last penny. And to this color belong those common forms — It is too late to pinch at the bottom of the purse; As a good never a whit as never the better, etc. 2. It deceives from this principle in nature, that the corruption of one thing is the generation of another; whence the ultimate degree of privation itself is

τὶς ὑποθέσεις σας ὅπως ἔπρεπε, καὶ ἂν δὲν εἶχαν χειροτερέψει, δὲν θὰ ὑπῆρχαν ἐλπίδες διορθώσεως.Ἐν τούτοις ἐπειδὴ αὐτὸ συνέβη βασικὰ ἀπὸ δικά σας σφάλματα, ἐὰν αὐτὰ διορθωθοῦν, ἴσως ὅλα ἀποκατασταθοῦν. Ὁ Ἐπίκτητος μιλώντας γιὰ τὰ στάδια τῆς ἠρεμίας τοῦ πνεύματος τοποθετεῖ στὴ χαμηλότερη βαθμίδα αὐτοὺς ποὺ κατηγοροῦν τοὺς ἄλλους, ὑψηλότερα αὐτοὺς ποὺ αὐτοκατηγοροῦνται, καὶ στὴν πιὸ ὑψηλὴ ἐκείνους ποὺ δὲν κατηγοροῦν οὔτε τοὺς ἄλλους οὔτε τὸν ἑαυτό τους. 2. Ἀπὸ ὑπερηφάνεια, ποὺ τόσο κολλᾶ στὴ σκέψη ὥστε δὲν ἀνέχεται οἱ ἄνθρωποι νὰ ἀναγνωρίζουν τὰ σφάλματά τους. Καὶ γιὰ νὰ ἀποφύγουν μιὰ τέτοια ἀναγνώριση δείχνουν ἐξαιρετικὴ ὑπομονὴ στὶς καταστροφὲς ποὺ προκαλοῦν οἱ ἴδιοι. Γιατί, ὅταν ἔγινε ἕνα λάθος, καὶ πρὶν γνωσθῆ ποιὸς τὸ ἔκανε, γίνεται μεγάλη φασαρία. Ὅταν ὅμως μαθευτῆ ποιός φταίει, ἡ σύζυγος ἢ ὁ γιός, ἡ φασαρία τερματίζεται. Τὸ ἴδιο συμβαίνει ὅταν κάποιος ἀναλαμβάνη τὴν εὐθύνη τοῦ λάθους του. Γι' αὐτὸ βλέπουμε γυναῖκες, ὅταν κάνουν κάτι ἀντίθετο στὴ συγκατάθεση τῶν φίλων τους, ὁποιοδήποτε ἀτύχημα καὶ ἂν ἀκολουθήση, σπάνια παραπονιοῦνται καὶ ἀντίθετα τὸ δέχονται σιωπηρά.

Σόφισμα 9

Ἡ ἔνταση τῆς στερήσεως μοιάζει μεγαλύτερη ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς ἐλαττώσεως. Καὶ ὁ βαθμὸς τῆς ἐνάρξεως σημαντικώτερος ἀπὸ τὴν αὔξηση.

Εἶναι μαθηματικὸ ἀξίωμα τὸ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀναλογία ἀνάμεσα στὸ κάτι καὶ στὸ τίποτα, καὶ γιὰ τοῦτο ἡ διαβάθμιση τῆς μηδαμινότητας ἀπέναντι στὴν ἐλαχιστότητα μοιάζει περισσότερη ἀπὸ τὴ διαβάθμιση τῆς αὐξήσεως καὶ τῆς ἐλαττώσεως, ὅπως γιὰ τὸν μονόφθαλμο ἂν χάση τὸ μοναδικό του μάτι, ἐνῶ ὁ φυσιολογικὸς ἔχει δύο. Ἔτσι καὶ ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἔχει χάσει πολλὰ παιδιά, θὰ ὑποφέρη περισσότερο, ἂν χάση τὸ τελευταῖο, παρὰ γιὰ ὅλα τὰ ἄλλα, γιατὶ αὐτὸ ἦταν ἡ οἰκογενειακή του ἐλπίδα. Γι' αὐτὸ ἡ Σιβύλα, ὅταν ἔκαψε τὰ δύο ἀπὸ τὰ τρία της βιβλία, διπλασίασε τὴν ἀξία τοῦ τρίτου, γιατὶ αὐτοῦ ἡ ἀπώλεια θὰ ἦταν ἕνας βαθμὸς στερήσεως καὶ ὄχι ἐλαττώσεως.

Οἱ ἀντιλήψεις αὐτὲς ἐξαπατοῦν: 1. Τὰ πράγματα ποὺ ἐξυπηρετοῦν στηρίζονται στὴν ἐπάρκεια, στὴν καταλληλότητα ἢ στὴν ὡρισμένη ποσότητά τους. Ἔτσι, ἂν ἕνας ἄνθρωπος ἔχη νὰ πληρώση ἕνα μεγάλο ποσὸ γιὰ ἀποζημίωση, θὰ στενοχωρηθῆ νὰ δώση 20 σελίνια παρὰ νὰ δώση δέκα λίρες σὲ μιὰ ἄλλη περίπτωση. Στὴ συντήρηση ἑνὸς κτήματος, τὸ πρῶτο βῆμα εἶναι πιὸ στενόχωρο παρὰ τὸ τελευταῖο, ἀκόμα κι ἂν ἔπρεπε κανεὶς νὰ ξοδέψη καὶ τὸ τελευταῖο σελίνι. Καὶ σ' αὐτὲς τὶς ἀντιλήψεις ἀνήκουν οἱ παροιμίες: «Εἶναι πολὺ ἀργὰ νὰ βρῆς τὸν πάτο τοῦ πορτοφολιοῦ»· «ποτὲ

often less felt, as it gives occasion and a spur to some new course. So when Demosthenes rebuked the people for hearkening to the dishonorable and unequal conditions of King Philip, he called those conditions the food of their sloth and indolence, which they had better be without, because then their industry would be excited to procure other remedies. So a blunt physician whom I knew, when the delicate ladies complained to him, they were they could not tell how, yet could not endure to take physic, he would tell them their way was to be sick, for then they would be glad to take anything. 3. Nay, the degree of privation itself, or the extremest indigence, may be serviceable not only to excite our industry, but to command our patience.

The second part of this sophism stands upon the same foundation, or the degrees betwixt something and nothing; whence the common-place of extolling the beginnings of everything, Well-begun is half-done, etc. *Dimidium facti, qui coepit, habet* (Horace). And hence the superstition of the astrologers, who judge the disposition and fortune of a man from the instant of his nativity or conception.

This color deceives — 1. Because many beginnings are but imperfect offers and essays, which vanish and come to nothing without repetition and further advancement; so that here the second degree seems more worthy and powerful than the first, as body-horse in a team draws more than the fore-horse: whence it is not ill said, The second word makes the quarrel; for the first might perhaps have proved harmless if it had not been retorted; therefore the first gives the occasion indeed, but the second makes reconciliation more difficult. 2. This sophism deceives by weariness, which makes preserverance of greater dignity than inception; for chance or nature may give a beginning, but only settled affection and judgment can give continuance. 3. It deceives in things whose nature and common course carry them contrary to the first attempt, which is therefore continually frustrated and gets no ground unless the force be redoubled: hence the common forms — Not to go forwards is to go backwards — running up hill — rowing against the stream, etc. But if it be with the stream, or with the hill, then the degree of inception has by much the advantage. 4. This color deceives not only reaches to the degree of inception from power to action, compared with the degree from action to increase, but also to the degree from want of

τὸ τελευταῖο» παρὰ «ποτὲ τὸ καλύτερο». 2. Ἐξαπατᾶ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἀρχὴ πὼς ὅ,τι καταστρέφεται προκαλεῖ τὴν γέννηση ἄλλου. Ἔτσι τὸ τελευταῖο στάδιο τῆς στερήσεως τὸ αἰσθανόμαστε λιγότερο, μιὰ ποὺ παρουσιάζεται εὐκαιρία γιὰ κάτι καινούργιο. Ὅταν ὁ Δημοσθένης κατηγόρησε τὸ λαό, ὅτι ἄκουγε τοὺς ἀτιμωτικοὺς καὶ ἄδικους ὅρους τοῦ Βασιλιᾶ Φιλίππου, ὠνόμασε αὐτοὺς τοὺς ὅρους τροφὴ γιὰ τὴν ὀκνηρία καὶ τὴν ἀδιαφορία, ποὺ θὰ ἦταν καλύτερα νὰ μὴν ὑπῆρχαν, γιατὶ τότε θὰ ἐρεθίζονταν ἡ ἐνεργητικότητά τους γιὰ νὰ βρεθοῦν καλύτερες λύσεις. Ἔτσι ἕνας ἀπότομος γιατρὸς ποὺ γνώριζα, ὅταν παραπονιοῦνταν οἱ εὐαίσθητες κυρίες χωρὶς νὰ ἐντοπίζουν τὸν πόνο, ἀλλὰ δὲν ἤθελαν καὶ γιατρικά, τοὺς ἔλεγε ὅτι ἔπρεπε νὰ ἦταν πραγματικὰ ἄρρωστες, ὁπόταν ἔπαιρναν εὐχαρίστως ὁτιδήποτε. 3. Ὁ βαθμὸς τῆς στερήσεως ἢ ἡ ἔσχατη πενία μποροῦν ἴσως νὰ χρησιμεύσουν ὄχι μόνο γιὰ νὰ μᾶς κάνουν ἐργατικώτερους, ἀλλὰ καὶ γιὰ νὰ ἐπιβάλουν τὴν ὑπομονή.

Τὸ δεύτερο μέρος αὐτοῦ τοῦ σοφίσματος στηρίζεται στὴν ἴδια βάση ὅσο καὶ ἡ διαβάθμιση ἀνάμεσα στὸ κάτι καὶ στὸ τίποτα. Γιὰ τοῦτο προκύπτει τὸ κοινὸ ρητό, ποὺ ἐγκωμιάζει κάθε ἀρχή: «Ἡ καλὴ ἀρχὴ εἶναι τὸ μισὸ τῆς ἐπιτυχίας». Ἐξ οὗ ἡ πρόληψη τῶν ἀστρολόγων ποὺ κρίνουν τὶς ἱκανότητες καὶ τὴν τύχη ἀπὸ τὴ στιγμὴ τῆς γεννήσεως ἢ τῆς συλλήψεως.

Αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις ἐξαπατοῦν: 1. Γιατὶ πολλὰ ξεκινήματα δὲν εἶναι παρὰ ἀτελεῖς προσφορὲς καὶ δοκιμές, ποὺ ἐξαφανίζονται χωρὶς νὰ ὁδηγοῦν πουθενά, χωρὶς ἐπαναλήψεις ἢ παραπέρα ἐξελίξεις. Ἔτσι ὁ δεύτερος βαθμὸς φαίνεται ἐδῶ πὼς ἔχει περισσότερη ἀξία καὶ δύναμη παρὰ ὁ πρῶτος. Ὅπως ἕνα ἄλογο μὲ καβαλλάρη τρέχει καλύτερα παρὰ τὸ πρῶτο ἄλογο σὲ πολύζευγο σύμπλεγμα. Ἐξ οὗ δὲν εἶναι ἀνοησία τὸ ρητό, πὼς ἡ δεύτερη λέξη δημιουργεῖ τὸν καυγά. Γιατὶ ἡ πρώτη θὰ εἶχε φανῆ ἀκίνδυνη, ἂν δὲν ὑπῆρχε ἡ ἀπάντηση. Γιὰ τοῦτο ἡ πρώτη λέξη δίνει τὴν ἀφορμή, ἀλλὰ ἡ δεύτερη δυσκολεύει τὸν συμβιβασμό. 2. Αὐτὸ τὸ σόφισμα ἐξαπατᾶ, γιατὶ κουράζει καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἐπικράτηση περισσότερο τῆς ἀξιοπρέπειας παρὰ στὴν ἐκτέλεση. Ἡ τύχη ἢ ἡ φύση μποροῦν νὰ ὁδηγοῦν σὲ ξεκίνημα, ἀλλὰ μόνο ἡ ἀγάπη καὶ ἡ κρίση μποροῦν νὰ δώσουν συνέχεια. 3. Ἐξαπατᾶ ὅταν πρόκειται γιὰ πράγματα ποὺ ἡ φύση τους καὶ ἡ συνήθεια ὁδηγοῦν σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀρχικὴ πρόθεση, ποὺ εἶναι ἔστω ἀδιάκοπα συνεσταλμένη, καὶ δὲν προχωρεῖ παρὰ μὲ διπλασιασμὸ τῆς προσπάθειας. Ἐξ οὗ καὶ ἡ κοινὴ παροιμία, πὼς «ὅ,τι δὲν προχωρεῖ ὀπισθοχωρεῖ» ἢ «τὸ τρέξιμο στὸν ἀνήφορο» ἢ «κωπηλατώντας ἐνάντια στὸ ρεῦμα», κλπ. Ἂν ὅμως ἀκολουθοῦμε τὸ ρεῦμα ἢ κατηφορίζουμε τὸ βουνό, τότε ὁ βαθμὸς τῆς ἐνάρξεως ἔχει μεγαλύτερα προσόντα. 4. Αὐτὲς οἱ ἀντιλήψεις ὄχι μόνο ὁδηγοῦν ἀπὸ τὸν βαθμὸ τῆς ἐνάρξεως ἀπὸ ἰσχὺ σὲ πράξη, συγκριτικὰ μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς προοδευτικῆς πράξεως, ἀλλὰ μὲ τὸ βαθμὸ τῆς ἐπιθυμίας τῆς αὐξήσεως

power to power, compared with the degree from power to action; for the degree from want of power to power seems greater than that from power to action.

Sophism 10

What relates to truth is greater than what relates to opinion; but the measure and trial of what relates to opinion is what a man would not do if he thought he were secret.

So the Epicureans pronounce of the stoical felicity placed in virtue, that it is the felicity of a player, who, left by his audience, would soon sink in his spirit; whence they in ridicule call virtue a theatrical good; but it is otherwise in riches — *Populus me sibilat; at mihi plaudo*, and pleasure — *Grata sub imo Gaudia corde premens, vultu simulante pudorem*, which are felt more inwardly.

The fallacy of this color is somewhat subtile, though the answer to the example be easy, as virtue is not chosen for the sake of popular fame, and as every one ought principally to reverence himself; so that a virtuous man will be virtuous in a desert as well as a theatre, though perhaps virtue is made somewhat more vigorous by praise, as heat by reflection. But this only denies the supposition, and does not expose the fallacy. Allowing, then, that virtue, joined with labor, would not be chosen but for the praise and fame which usually attend it, yet it is no consequence that virtue should not be desired principally for its own sake, since fame may be only an impellent, and not a constituent of efficient cause. This, if when two horses are rode without the spur, one of them performs better than the other, but with the spur the other far exceeds, this will be judged the better horse: and to say that his mettle lies in the spur, is not making a true judgment; for since the spur is a common instrument in horsemanship, and no impediment or burden to the horse, he will not be esteemed the worse horse that wants it, but the going well without it is rather a point of delicacy than perfection. So glory and honor are the spurs to virtue, which, though it might languish without them, yet since they are always at hand unsought, virtue is not less to be chosen for itself, because it needs the spur of fame and reputation, which clearly confutes the sophism.

τῆς δυνάμεως καὶ τοῦ ἔργου. Ἔτσι ὁ βαθμὸς τῆς ἐπιθυμίας τῆς αὐξήσεως τῆς δυνάμεως φαίνεται μεγαλύτερος ἀπὸ τὸ βαθμὸ τῆς δυνάμεως πρὸς τὴν πράξη.

Σόφισμα 10

Ὅ,τι σχετίζεται μὲ τὴν ἀλήθεια εἶναι σημαντικώτερο ἀπὸ ὅ,τι σχετίζεται μὲ μία γνώμη. Ἀλλὰ τὸ μέτρο καὶ τὸ κριτήριο ὅσων σχετίζονται μὲ τὴ γνώμη ἀντιστοιχοῦν μὲ ὅ,τι ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ ἔκανε, ἂν νόμιζε πὼς ὅ,τι ἔκανε μένει κρυφό.

Οἱ Ἐπικούρειοι ἰσχυρίζονται ὅτι ἡ Στωικὴ εὐτυχία ὡς ἀρετή, εἶναι ἡ εὐτυχία ἑνὸς ἠθοποιοῦ, ποὺ ἂν τὸν ἐγκατέλειπαν οἱ θεατές του, θὰ ἔχανε τὸ θάρρος του. Ἔτσι χλευάζουν τὴν ἀρετὴ ὡς θεατρικὸ θέμα. Ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα εἶναι διαφορετικὸ μὲ τὸν πλοῦτο καὶ τὴν εὐχαρίστηση, ποὺ γίνονται αἰσθητὰ περισσότερο ἐσωτερικά.

Ἡ ἀπάντηση σ' αὐτὴ τὴν ἀντίληψη εἶναι κάπως λεπτή, παρ' ὅλο ποὺ εἶναι εὔκολη, ἀφοῦ ἡ ἀρετὴ δὲν διαλέγεται γιὰ νὰ διαφημίζεται, γιατὶ θὰ ἔπρεπε κατ' ἀρχὴν καθένας νὰ σέβεται τὸν ἑαυτό του. Ἔτσι ὁ ἐνάρετος θὰ εἶναι τὸ ἴδιο στὴν ἔρημο ὅσο καὶ στὸ θέατρο, παρ' ὅλο ποὺ ἡ ἀρετὴ τονώνεται μὲ τὸν ἔπαινο ὅπως ἡ θερμότητα μὲ τὴν ἀντανάκλασή της. Αὐτὸ ὅμως ἀρνεῖται τὴν ὑπόθεση καὶ δὲν ἐκθέτει τὴν ἀπάτη. Ὑποτίθεται τότε, πὼς ἡ ἀρετὴ συνδυασμένη μὲ ἐργασία δὲν θὰ εἶχε προτιμηθῆ παρὰ μόνο γιὰ ἔπαινο καὶ φήμη, ποὺ συνήθως συνυπάρχουν, δὲν ἔπεται ὅμως πὼς ἡ ἀρετὴ δὲν θὰ ἦταν προτιμότερη γιὰ τὸν ἑαυτό της, ἀφοῦ ἡ φήμη εἶναι μόνο μιὰ παρακίνηση καὶ ὄχι τὸ συστατικὸ τῆς ἐπιτυχίας. Ἔτσι ὅταν δύο ἄλογα καβαλλικεύωνται, χωρὶς σπιρούνια τὸ ἕνα ἀπὸ τὰ δύο κινεῖται καλύτερα, ἐνῶ μὲ τὰ σπιρούνια τὸ ἄλλο τρέχει ταχύτερα καὶ θὰ θεωρηθῆ καλύτερο. Ἀλλὰ ἂν νομίζουμε πὼς προτέρημά του εἶναι τὰ σπιρούνια, σφάλουμε. Γιατὶ ἀφοῦ αὐτὰ εἶναι κοινὸ ἐργαλεῖο τοῦ καβαλλάρη καὶ ὄχι βάρος ἢ ἐνόχλημα τοῦ ἀλόγου, αὐτὸ ποὺ δὲν θὰ τὰ προτιμήση ἂν τρέχη καλά, θὰ δώση ἀπόδειξη λεπτότητας ἀλλὰ ὄχι τελειότητας. Ἔτσι ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ ἀνήκουν στὰ σπιρούνια τῆς ἀρετῆς ποὺ θὰ τύχη νὰ καθυστερήση χωρὶς αὐτά. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ εἶναι πάντα διαθέσιμες χωρὶς νὰ ἐπιζητοῦνται, ἡ ἀρετὴ δὲν εἶναι λιγότερο ἀρετὴ γιὰ τὸν ἑαυτό της, ἐπειδὴ χρειάζεται τὴν ὤθηση τῆς φήμης, πρᾶγμα ποὺ ἀπορρίπτει τὸ σόφισμα.

Sophism 11

What is procured by our own virtue and industry is a greater good; and what by another's, or by the gift of fortune, a less.

The reasons are — 1. Future hope, because in the favors of others, or the gifts of fortune, there is no great certainty; but our own virtue and abilities are always with us: so that when they have purchased us one good, we have them as ready, and by use better edged to procure us another. 2. Because what we enjoy by the benefit of others carries with it an obligation to them for it, whereas what is derived from ourselves comes without clog or incumbrance. Nay, when the Divine Providence bestows favors upon us, they require acknowledgments and a kind of retribution to the Supreme Being; but in the other kind, men rejoice (as the prophet speaks), and are glad; they offer to their toils, and sacrifice to their nets. 3. Because what comes to us unprocured by our own virtue, yields not that praise and reputation we affect; for actions of great felicity may produce much wonder, but no praise: so Cicero said to Caesar, "We have enough to admire, but want somewhat to praise." 4. Because the purchases of our own industry are commonly joined with labor and struggle, which have not only some sweetness themselves, but give an adge and relish to enjoyment. Venison is sweet to him that kills it.

There are four opposites or counter-colors to this sophism, and may serve as confutations to the four preceding colors respectively. 1. Because felicity seems to be a work of the Divine favor, and accordingly begets confidence and alacrity in ourselves, as well as respect and reverence from others. And this felicity extends to casual things, which human virtue can hardly reach. So when Caesar said to the master of the ship in a storm, "Thou carriest Caesar and his fortune"; if he should have said, "Thou carriest Caesar and his virtue," it had been but a small support against the danger. 2. Because those things which proceed from virtue and industry are imitable, and lie open to others; whereas felicity is inimitable, and the prerogative of a singular person: whence, in general, natural things are preferred to artificial, because incapable of imitation; for whatever is imitable seems common and in every one's power. 3. The things that proceed from felicity seem free gifts unpurchased by industry, but those acquired by virtue seem bought: whence Plutarch said elegantly of the successes of Timoleon (an extremely fortunate

Σόφισμα 11

Ὅ,τι προσκομίζεται ἀπὸ τὴ δική μας ἀρετὴ καὶ τὸ ἔργο μας, εἶναι μεγάλο ἀγαθό. Ἐνῶ ὅ,τι μᾶς προσφέρουν ἄλλοι ἢ τὰ δῶρα τῆς τύχης, εἶναι λιγότερο.

Οἱ αἰτίες εἶναι: 1. Μελλοντικὴ ἐλπίδα, γιατὶ μέσα στὶς βοήθειες τῶν ἄλλων ἢ στὰ δῶρα τῆς τύχης δὲν ὑπάρχει σταθερότητα, ἐνῶ οἱ δικές μας ἀρετὲς καὶ ἱκανότητες μᾶς ἀνήκουν. Ὥστε ὅταν μᾶς ἔχουν προσφέρη κάποιο ἀγαθό, εἴμαστε ἕτοιμοι καὶ καλύτερα συνηθισμένοι γιὰ νὰ προσπορισθοῦμε καὶ ἄλλα. 2. Γιατὶ ὅ,τι χαιρόμαστε, ὕστερ' ἀπὸ προσφορὰ τῶν ἄλλων, ἐπιβάλλει ὑποχρεώσεις πρὸς αὐτούς, ἐνῶ ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ μᾶς τοὺς ἴδιους δὲν παρουσιάζει ἐμπόδια καὶ δυσκολίες. Ὅταν ἡ θεία πρόβλεψη μᾶς προσφέρη χάριτες, αὐτὲς ἐπιβάλλουν εὐχαριστίες καὶ ἕνα εἶδος ξεπλήρωμα στὸ Θεό. Ἐνῶ στὴν ἄλλη περίπτωση οἱ ἄνθρωποι σύμφωνα μὲ τὸν προφήτη εὐχαριστιοῦνται καὶ εἶναι εὐτυχεῖς προσφέροντας τὸ μόχθο τους καὶ θυσιάζοντας τὸ κέρδος τους. 3. Γιατὶ ὅ,τι μᾶς προσφέρεται χωρὶς τὴ συμμετοχὴ τῆς ἀρετῆς μας δὲν ὑποχωρεῖ ἀπέναντι σὲ ὅ,τι θεωροῦμε ἐπαινετὸ καὶ φημισμένο. Πράξεις ποὺ ὁδηγοῦν σὲ μεγάλη εὐτυχία θὰ τύχη νὰ ἐκπλήξουν, ἀλλὰ ὄχι νὰ ἐπαινεθοῦν. Ὁ Κικέρωνας εἶπε στὸν Καίσαρα: «Ἔχουμε ἀρκετὰ γιὰ νὰ θαυμάζουμε, ἀλλὰ χρειαζόμαστε καὶ κάτι γιὰ νὰ ἐπαινέσουμε». 4. Γιατὶ ἡ προμήθεια μὲ τὴ δική μας προσπάθεια, εἶναι συνήθως συνυφασμένη μὲ ἐργασία καὶ ἀγῶνα, ποὺ δὲν ἀκολουθοῦνται μόνο ἀπὸ κάποια γλύκα, ἀλλὰ δίνουν εὐκαιρία γιὰ ἱκανοποίηση. Τὸ ἐλαφίσιο κρέας εἶναι γλυκὸ γιὰ τὸν κυνηγό.

Ὑπάρχουν τέσσερεις ἀντιρρήσεις σ' αὐτὲς τὶς ἀντιλήψεις, ποὺ μποροῦν νὰ χρησιμοποιηθοῦν καὶ γιὰ τὶς τέσσερεις παραπάνω ἀπόψεις. 1. Ἐπειδὴ ἡ εὐτυχία φαίνεται πὼς εἶναι ἔργο θείας θελήσεως ποὺ μᾶς προσδίδει ἐμπιστοσύνη καὶ προθυμία στὸν ἑαυτό μας, καθὼς καὶ σεβασμὸ ἀπὸ τοὺς ἄλλους. Καὶ αὐτὴ ἡ εὐτυχία ἐκτείνεται σὲ τυχαῖα γεγονότα, ποὺ ἡ ἀνθρώπινη ἀρετὴ δὲν κατορθώνει πάντα νὰ φτάση. Ἔτσι ὁ Καίσαρ εἶπε στὸν καπετάνιο μέσα στὴν τρικυμία: «Ἔχεις στὸ πλοῖο σου τὸν Καίσαρα καὶ τὴν περιουσία του», ἂν ἔλεγε ὅμως «Τὸν Καίσαρα καὶ τὴν ἀρετή του», δὲν θὰ βοηθοῦσε σημαντικὰ στὴν ἀντιμετώπιση τοῦ κινδύνου. 2. Γιατὶ τὰ πράγματα ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν προσπάθεια μποροῦν νὰ τὰ μιμηθοῦν καὶ εἶναι στὴ διάθεση τῶν ἄλλων, ἐνῶ ἡ εὐτυχία εἶναι ἀμίμητη καὶ προνόμιο ἑνὸς ἀνθρώπου. Γιὰ τοῦτο τὰ φυσικὰ πράγματα εἶναι συνήθως προτιμότερα ἀπὸ τὰ τεχνητά, γιατὶ εἶναι ἀμίμητα. Ἔτσι ὅ,τι εἶναι μιμητὸ φαίνεται ἁπλὸ καὶ στὴ διάθεση τοῦ καθενός. 3. Ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ τὴν εὐτυχία φαίνεται ἐλεύθερο δῶρο, ποὺ δὲν τὸ προμηθεύει ἡ προσπάθεια, ἐνῶ ὅ,τι προέρχεται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ φαίνεται ὅτι ἀναμένεται. Ἔτσι ὁ Πλούταρχος εἶπε μὲ χαρὰ γιὰ τὶς ἐπιτυχίες τοῦ Τιμολέοντα: «ἕνας πολὺ τυχερὸς

man), compared with those of his contemporaries Agesilaus and Epaminondas, "that they were like Homer's verses, and besides their other excellencies, ran peculiarly smooth and natural." 4. Because what happens unexpectedly is more acceptable, and enters the mind with greater pleasure; but this effect cannot be had in things procuder by our own industry.

Sophism 12

What consists of many divisible parts is greater, and more one than what consists of fewer; for all things when viewed in their parts seem greater, whence also a plurality of parts shows bulky; but a plurality of parts has the stronger effect, if they lie in no certain order, for thus they resemble infinity and prevent comprehension.

This sophism appears gross at first sight; for it is not plurality of parts alone, without majority, that makes the total greater; yet the imagination is often carried away, and the sense deceived with this color. Thus to the eye the road upon a naked plain may seem shorter, than where there are trees, buildings, or other marks, by which to distinguish and divide the distance. So when a moneyed man divides his chests and bags, he seems to himself richer than he was; and therefore a way to amplify anything is to break it into several parts, and examine them separately. And this makes the greater show, if done without order; for confusion shows things more numerous than they are. But matters ranged and set in order appear more confined, and prove that nothing is omitted; whilst such as are represented in confusion not only appear more in number, but leave a suspicion of many more behind.

This color deceives — 1. If the mind entertain too great an opinion of anything; for then the breaking of it will destroy that false notion, and show the thing really as it is, without amplification. Thus if a man be sick or in pain, the time seems longer without a clock than with one; for though the irksomeness of pain makes the time seem longer than it is, yet the measuring it corrects the error, and shows it shorter than that false opinion had conceived it. And so in a naked plain, contrary to what was just before observed, though the way to the eye may seem shorter when undivided, yet the frustration of that false espectation will afterwards cause it to appear longer than the truth. Therefore, if a man design to encourage the false opinion of another as to the greatness of a thing, let him not divide and split it, but extol it in the general. This color deceives — 2. If the matter be so far divided and dispersed as not all to appear at one view. So flowers growing in separate beds show

ἄνθρωπος», καὶ ὅτι συγκρινόμενες μὲ τὶς ἐπιτυχίες τῶν συγχρόνων του Ἀγησιλάου καὶ Ἐπαμεινώνδα εἶναι «σὰν τοὺς στίχους τοῦ Ὁμήρου, ποὺ ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἄλλα προτερήματά τους, τρέχουν εὔκολα καὶ φυσικά». 4. Γιατὶ ὅ,τι συμβαίνει χωρὶς νὰ τὸ περιμένουμε γίνεται περισσότερο ἀνεκτὸ καὶ ἀφομοιώνεται μὲ περισσότερη εὐχαρίστηση στὸ πνεῦμα μας. Αὐτὸ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ συμβῆ σὲ περιπτώσεις τῆς δικῆς μας πρωτοβουλίας.

Σόφισμα 12

Ὅ,τι ἀποτελεῖται ἀπὸ πολλὰ διαιρετὰ μέρη εἶναι σημαντικώτερο καὶ περισσότερο ἀπὸ ὅ,τι ἀποτελεῖται ἀπὸ λιγότερα. Γιατὶ ὅλα αὐτὰ τὰ μέρη, ὅταν ἐξετάζωνται χωριστὰ τὸ καθένα, φαίνονται σημαντικώτερα, καὶ γιὰ τοῦτο τὸ σύνολο ὀγκωδέστερο. Ὅμως τὸ σύνολο δημιουργεῖ ἰσχυρότερη ἐντύπωση, ὅταν τὰ τμήματα βρίσκωνται σὲ ἀταξία, γιατὶ ἔτσι μοιάζουν ἄπειρα καὶ ἐμποδίζουν τὴν κατανόηση.

Σὲ πρώτη ὄψη αὐτὸ τὸ σόφισμα φαίνεται ὑπερβολικό. Γιατὶ δὲν πρόκειται μόνο γιὰ σύνολο χωρὶς νὰ ὑπερισχύουν τμήματα, ὥστε νὰ δημιουργῆ τὴν ἐντύπωση τοῦ ὄγκου. Ἡ φαντασία ἐκτείνεται καὶ ἐξαπατᾶ τὴν ἀντίληψη. Ἔτσι γιὰ τὸ μάτι, ὁ δρόμος πάνω σὲ μιὰ γυμνὴ πεδιάδα φαίνεται συντομώτερος παρὰ ἐκεῖ ὅπου ὑπάρχουν δένδρα, κτίρια ἢ ἄλλα σημεῖα, ποὺ νὰ μποροῦν νὰ διαιροῦν τὴν ἀπόσταση. Ἔτσι πάλι ὅταν ἕνας πλούσιος διαιρῆ τὶς κασέλες καὶ τὰ πουγγιά του, νομίζει πὼς εἶναι πλουσιώτερος ἀπὸ πρίν, καὶ γιὰ τοῦτο ὁ τρόπος γιὰ νὰ μεγαλώνη κάτι εἶναι νὰ χωρίζεται σὲ διάφορα κομμάτια ποὺ νὰ ἐξετάζωνται χωριστά. Καὶ τοῦτο κάνει μεγαλύτερη ἐντύπωση, ὅταν τὰ κομμάτια εἶναι ἀκατάστατα, γιατὶ ἡ σύγχυση κάνει τὰ πράγματα νὰ φαίνωνται περισσότερα παρὰ ὅσα εἶναι. Πράγματα τακτοποιημένα φαίνονται πιὸ περιωρισμένα καὶ ἀποδείχνουν πὼς τίποτα δὲν λείπει, ἐνῶ πράγματα ἀτακτοποίητα ὄχι μόνο φαίνονται περισσότερα, ἀλλὰ ἀφήνουν τὴν ὑποψία πὼς ὑπάρχουν καὶ ἄλλα ἀκόμα.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς ἐξαπατοῦν: 1. Ἐὰν ἡ σκέψη διατηρῆ πολλὴ μεγάλη ἰδέα γιὰ κάτι, τότε ἡ καταστροφή του θὰ διαλύση αὐτὴ τὴ σφαλερὴ ἀντίληψη καὶ θὰ δείξη τὸ πρᾶγμα ὅπως εἶναι χωρὶς διόγκωση. Ἔτσι, ὅταν ἕνας ἄνθρωπος ἀρρωσταίνη ἢ πονάη, ὁ χρόνος τοῦ φαίνεται μακρύτερος χωρὶς ρολόι παρὰ μὲ ρολόι. Γιατὶ ἡ ὀχληρότητα τοῦ πόνου δίδει τὴν ἐντύπωση πὼς διαρκεῖ περισσότερο, παρ' ὅλο ποὺ ἡ μέτρηση διορθώνει τὸ λάθος καὶ δείχνει τὴ διάρκεια πιὸ περιωρισμένη παρ' ὅ,τι ἡ λανθασμένη ἐντύπωση εἶχε νομίσει. Ἔτσι καὶ σὲ μιὰ γυμνὴ πεδιάδα καὶ ἀντίθετα ἀπὸ ὅσα εἴπαμε παραπάνω, ὁ δρόμος ἐνῶ στὸ μάτι φαίνεται συντομώτερος, ἂν δὲν διαιρεθῆ καὶ διασπασθῆ, ἡ ἀπογοήτευση τῆς σφαλερῆς ἐκτιμήσεως θὰ ὁδηγήση

more than if they grow in one bed, provided all the beds are in the same plot, so as to be viewed at once; otherwise they appear more numerous when brought nearer than when scattered wider; and hence landed estates that lie contiguous are usually accounted greater than they are; for if they lie in different countries, they could not so well fall within notice. 3. This sophism deceives through the excellence of unity above multitude; for all composition is an infallible sign of deficiency in particulars — *Et quae non prosunt singula, multa juvant* (Ovid). For if one would serve the turn, it were best; but defects and imperfections require to be pieced and helped out. So Martha, employed about many things, was told that one was sufficient. And upon this foundation Aesop invented the fable how the fox bragged to the cat what a number of devices and stratagments he had to get from the hounds, when the cat said she had one, and that was to climb a tree, which in fact was better than all the shifts of Reynard; whence the proverb, "Multa novit vulpes, sed felis unum magnum." And the moral of the fable is this, that it is better to rely upon an able and trusty friend in difficulty than upon all the fetches and contrivances of one's own wit.

ἀργότερα στὸ νὰ θεωρηθῆ μακρύτερος ἀπὸ τὴν ἀλήθεια. Γιὰ τοῦτο ἂν κάποιος θελήση νὰ ἐνθαρρύνη τὴ σφαλερὴ ἐντύπωση κάποιου ἄλλου σχετικὰ μὲ τὴ σημασία κάποιου πράγματος, ἂς μὴν τὸ διαιρέση καὶ τὸ διασπάση, ἀλλὰ νὰ τὸ ἐπαινῆ γενικώτερα. Αὐτὴ ὅμως ἡ ἀντίληψη εἶναι ἀπατηλή. 2. Γιατὶ ἂν τὸ πρᾶγμα διαιρεθῆ καὶ διασπαρῆ τόσο, δὲν φαίνεται ὁλόκληρο. Ἄνθη ποὺ μεγαλώνουν σὲ χωρισμένες ἀλτάνες φαίνονται περισσότερο παρὰ ἂν ἦταν δίπλα τὸ ἕνα στὸ ἄλλο καὶ ἐφ' ὅσον οἱ ἀλτάνες βρίσκονται στὴν ἴδια περιοχὴ ὥστε νὰ φαίνωνται ἀμέσως. Ἀλλιῶς φαίνονται σὰν νὰ εἶναι περισσότερα, ὅταν συμπλησιάζωνται παρὰ ὅταν εἶναι σκορπισμένα. Γιὰ τοῦτο καὶ χωράφια ποὺ συνορεύουν, ὑπολογίζονται μεγαλύτερα ἀπὸ ὅ,τι εἶναι, γιατὶ ἂν βρίσκωνται σὲ διαφορετικὴ περιοχή, δὲν θὰ εἶναι εὔκολος ὁ ὑπολογισμός τους. 3. Τὸ σόφισμα αὐτὸ ἐξαπατᾶ ἀπὸ τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἑνώσεως ἀπέναντι στὴν ποσότητα, γιατὶ κάθε σύνθεση εἶναι ἀλάνθαστο σημάδι ὅτι ὑπάρχουν ἐλαττώματα στὶς λεπτομέρειές της.

Ἂν κανεὶς καλοεξετάση, εἶναι προτιμότερο. Ἀλλὰ ἐλλείψεις καὶ ἐλαττώματα ἐπιβάλλουν νὰ γίνεται διαχωρισμός. Ἔτσι τῆς Μάρθας, ὅταν ἀνακατευόταν σὲ πολλὰ πράγματα, τῆς εἶπαν πὼς ἕνα εἶναι ἀρκετό. Καὶ πάνω σ' αὐτὴ τὴ βάση ὁ Αἴσωπος δημιούργησε τὸ παραμύθι, ὅπου ἡ ἀλεποῦ ὑπερηφανεύεται στὴ γάτα μὲ πόσες πονηριὲς καὶ τρόπους κατορθώνει νὰ σώζεται ἀπὸ τοὺς σκύλους. Ἡ γάτα ἀποκρίθηκε πὼς ἔχει μόνο ἕνα τρόπο, νὰ σκαρφαλώνη στὰ δένδρα, ποὺ στὴν πραγματικότητα εἶναι καλύτερο προσὸν ἀπὸ τὶς μετακινήσεις τῆς ἀλεποῦς. «Multa novit vulpes sed felis unum magnum», ποὺ σημαίνει πὼς εἶναι καλύτερα νὰ ἐμπιστεύεται κανεὶς ἕναν ἱκανὸ ἀξιόπιστο φίλο παρὰ στὶς φανταστικὲς ἐφευρέσεις τῆς ἀτομικῆς ἐξυπνάδας.

Ἐ π ί μ ε τ ρ ο.

Στὴ συνέχεια ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στὴ συλλογὴ ἄλλων σοφισμάτων, ποὺ μοῦ φαίνονται πὼς δὲν παρουσιάζουν ἐνδιαφέρον καὶ γιὰ τοῦτο παραλείπεται ἐδῶ καὶ ἡ τελευταία παράγραφος τοῦ 12ου σοφίσματος. Ἀκολουθεῖ ἀκόμα σειρὰ ἀπὸ παραδείγματα καταστάσεων, ὅπου ὁ συγγραφέας ἐκφράζει ἀπόψεις ὑπὲρ καὶ κατά. Ἀλλὰ ἡ ἀναφορά τους ἐδῶ ὑπερβαίνει τὶς προθέσεις μου, ποὺ περιορίζονται στὰ «Σοφίσματα».

Ὅταν διαβάζη κανεὶς τὰ σοφίσματα τοῦ Bacon, δύο ἐντυπώσεις προεξάρχουν. Πρῶτα ἡ ἰδιομορφία τοῦ λόγου ποὺ ἐφαρμόζει ὁ συγγραφέας γιὰ νὰ ἀναπτύξη τὶς φιλοσοφικὲς ἰδέες του. Χρειάσθηκε πολλὴ φαντασία στὸ «δικηγόρο» Bacon γιὰ νὰ διαλέξη αὐτὸ τὸν τρόπο. Ἀλλὰ ζωντανεύει

ἡ νομική του σκέψη, ὅταν ἀραδιάζη παραδείγματα καὶ παραπομπὲς σὲ Ἕλληνες καὶ Λατίνους σοφούς, ποὺ καλεῖ σὲ βοήθεια τῶν ἐπιχειρημάτων του. Κάπου κάπου ἔχει κανεὶς τὴν ἐντύπωση πὼς τὸν ἀκούει νὰ ἀγορεύη στὸ δικαστήριο. Ἔτσι ὅμως τοῦ ξεφεύγουν δικολαβίες, ποὺ δὲν συνηγοροῦν ἀπόλυτα μὲ ὅ,τι ὑποστηρίζει. Ἐξ ἄλλου οἱ παραπομπὲς στοὺς ἀρχαίους, συρμὸς στὴν ἐποχή του, μαρτυροῦν καὶ κάποια ἐπίδειξη γνώσεων ποὺ εἶναι βέβαια ἀξιόλογες, ἀλλὰ ἡ ἀδιάκοπη παράθεσή τους ἐπιτρέπει τέτοιες ὑποψίες, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ ἕναν ἄνθρωπο μὲ κλονισμένη τὴν ἠθική του. Στὸ ἐνεργητικὸ τοῦ Bacon παραμένει ὡστόσο ἡ προβολὴ τῶν ὑπολειμμάτων τῶν ἔργων τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ εἶχε περισυλλέξει ὁ Θράσυλλος τὴν ἐποχὴ τοῦ Τιβερίου. Τὴν ἴδια σημασία στὸν Δημόκριτο ἔχει ἀποδώσει ὁ λίγο νεώτερος καὶ σύγχρονος τοῦ Bacon Γάλλος φιλόσοφος καὶ φυσιοδίφης Pierre Gassendi (1592-1665), ποὺ θαυμαστὴς τοῦ Ἐπικούρου καὶ αὐτὸς συγγενεύει μὲ τὸν Bacon σὲ ἀντι-αριστοτελικὴ διάθεση. Ποιὸς ξέρει ἂν γνωρίζονταν κι ἂν εἶχαν συνεργασθῆ σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ οἱ ἐπικοινωνίες ἦταν πρωτόγονες; Ὡστόσο ὁ Bacon εἶχε ζήσει στὰ νιάτα του τρία χρόνια στὴ Γαλλία· ἀλλὰ τότε δὲν εἶχε γεννηθῆ ἀκόμα ὁ Gassendi.

Ἀδιάσπαστη ἀπὸ τὴν ἰδιομορφία τοῦ λόγου εἶναι ἡ σπινθηροβόλα ἐξυπνάδα, ἡ ἁπλότητα τοῦ ὕφους καὶ τὸ ἐγγλέζικο χιοῦμορ, ποὺ μᾶς φαίνεται σὰν νὰ ἀκοῦμε ἕνα σύγχρονο συμπατριώτη του. Ὅλα αὐτὰ ἐξηγοῦν τὴν ἐπιτυχία τῆς σταδιοδρομίας του, μὲ τὴν παρασκηνιακὴ βέβαια βοήθεια καὶ τῆς οἰκογενειακῆς καταβολῆς του. Ἀλλὰ συνηγοροῦν δυστυχῶς καὶ γιὰ τὴ στάση του ἀπέναντι στὸν Essex, τὸν προστάτη του καὶ κατὰ καιροὺς χορηγό του τὴν ἐποχὴ τῆς ἀνάγκης. Ξεχνᾶ δηλαδὴ τὴν εὐγνωμοσύνη ποὺ τοῦ ὀφείλει καὶ δικαιολογεῖται μὲ περισσὴ ὑποκρισία, ὅτι τάχα ἐκτελοῦσε τὸ ἀμερόληπτο καθῆκον του ὡς δικαστής. Τρομερὸ μάλιστα εἶναι τὸ κατηγορητήριό του ἐναντίον τοῦ Essex, ποὺ κυκλοφόρησε μετὰ τὴ θανατικὴ ἐκτέλεσή του μὲ τὸν τίτλο *A Declaration of the Practices and Treasors attempted by Robert late Earl of Essex*. Πῶς ὅμως νὰ μὴν τὸν ἐξευτελίση ἡ καταγγελία τῆς δωροληψίας, ποὺ ἀφοῦ ὑπῆρχαν ἀποδείξεις ἀναγκάσθηκε νὰ τὴν παραδεχθῆ. Ἡ σκληρὴ καταδίκη του ὡστόσο δὲν ἐκτελέσθηκε, καὶ ποιὸς ξέρει πόσα διαβήματα χρειάσθηκαν ἴσως μὲ τὴ βοήθεια ἰσχυρῶν «εὐγενῶν» συνενόχων. Ὁπωσδήποτε ἡ ἐξυπνάδα του ποὺ ἐξελίσσεται σὲ «πονηριὰ» φαίνεται νὰ ὑπῆρξε ἰσχυρότερη ἀπὸ τὰ ἠθικά ἐλαττώματά του, πρᾶγμα ποὺ τὸν ἔσωσε ἀπὸ τὴ φυλακὴ καὶ τὸν εὔκολο τότε ἀποκεφαλισμό.

Ἡ ἀντίθεσή του, ἀπέναντι στὴν Ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία δὲν εἶναι νομίζω ἀρκετὰ φανερὴ στὰ σοφίσματά του. Ἂν ὅμως τὴν ὑπογραμμίζη σὲ ἄλλα μέρη τῶν συγγραμμάτων του, τὰ ἠθικά μειονεκτήματά του ἐπιτρέπουν ἴσως τὴν ὑποψία ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ προσπάθεια πλέει ἐνάντια στὴν κατε-

στημένη Ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, ὥστε νὰ καμουφλάρῃ τὴν φιλοδοξία νὰ φανῇ ἀντίπαλος σὲ ἕνα τέτοιο κολοσσὸ ὅπως ὁ Ἀριστοτέλης. Καὶ σ' αὐτὸ τὰ ἠθικὰ μειονεκτήματά του ἐπιτρέπουν ὑπόνοια τυχοδιωκτισμοῦ. Μοιάζει σὰν νὰ τὸν ἐκνευρίζῃ ὁ διδακτικὸς τόνος τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἡ ἀκράδαντη λογική του, ὅταν μὲ τὸν λόγο προσπαθῇ νὰ φτάσῃ στὴ γνώση τῶν πραγμάτων.

Ὁ Bacon ζητεῖ τὴν προαγωγὴ τῆς ἔρευνας τῶν ἀναρχικῶν καὶ τελικῶν καταστάσεων. Καὶ παντοῦ προβάλλει, σὰν «δικηγόρος τοῦ διαβόλου», ἀντίθετα ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ ἐντυπωσιάσῃ μὲ τὴν ὑπεροχὴ τῶν δικῶν του. Παρ' ὅλα αὐτὰ ὅμως ὁ Bacon δὲν ὑπῆρξε πραγματικὸς πειραματιστὴς ὅπως μερικοὶ πρωτοπόροι τῆς ἐποχῆς του, π.χ. ὁ Fracastoro. Ὑπῆρξε ὅμως πειραματιστὴς τῆς φαντασίας καὶ ἀντιδογματικός.

Ἀνάμεσα στὰ πάμπολλα γραφτά του (τόσα ὥστε θὰ νόμιζε κανεὶς πὼς κοιμόταν μὲ τὴν πέννα στὸ χέρι), ἀλλὰ ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ἀναφερθοῦν πιὸ λεπτομερειακά, ἂς μοῦ ἐπιτραπῇ νὰ θυμίσω μὲ δυὸ λέξεις τὰ Δοκίμιά του (*Essays*) γιὰ τὴν Ἀλήθεια, ποὺ θεωρεῖ ὡς τὸ μόνο ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφικῆς ἔρευνας. Καὶ ἀφοῦ ἐξηγεῖ πὼς γι' αὐτὸν ἡ ἀλήθεια εἶναι τὸ ἀντίθετο ἀπὸ τὸ ψέμα, προσθέτει μὲ τὸ ἰδιόρρυθμο ὕφος του, πὼς ἡ ἀλήθεια ἔχει τὴν ἀξία της ποὺ ποικίλλει σὰν «διαμάντι» ποὺ λάμπει τὴ νύχτα, ἐνῶ τὸ διαμάντι μὲ ψέμα προκαλεῖ περισσότερο εὐχαρίστηση παρὰ τὸ μαργαριτάρι τὴν ἡμέρα!

Καὶ ἀσχολήθηκε ἔπειτα μὲ τὸν Θάνατο. «Ὅποιος πεθαίνει καθὼς ἐπιδιώκει κάτι σοβαρό, μοιάζει μὲ ὅποιον δέχεται μιὰ πληγὴ καί... τὴ στιγμὴ ἐκείνη δὲν νοιώθει τὸν πόνο» (Π. Κανελλόπουλος).

Στὴν *Νέα Ἀτλαντίδα*, ποὺ δημοσιεύθηκε μετὰ τὸ θάνατό του καὶ μοιάζει κάπως μὲ τοῦ Thomas More τὴν *Οὐτοπία*, ὁ Bacon ἀσχολεῖται καὶ μὲ τὴν ὑγεία σὲ εἰδικὲς αἴθουσες «Chambres of Health», καὶ φαίνεται πὼς ὁ φανταστικὸς «Οἶκος τοῦ Σολομῶντος» καὶ τὸ «Κολλέγιο ἕξι ἡμερῶν» ἀποτελοῦν τὸ θεωρητικὸ πρότυπο τῆς «Royal Society of London for improving Natural Knowledge».

Τέλος ἂς ἀναφερθῇ τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὴν μεταφυσική. Ὅμως τὸ ἔργο τοῦ Bacon δὲν κατώρθωσε νὰ ἐπιζήσῃ. Κανεὶς δὲν μιμήθηκε τὸ *Novum Organum*. Καὶ κάποιος εἶπε (Arthur Pieket) πὼς ἡ ἀποτυχία του ὀφείλεται στὸ ὅτι ἦταν «πολὺ μεγάλος ἀλλὰ καὶ μικρὸς συνάμα γιὰ νὰ πετύχῃ στὴ ζωή».

ATHANASIOS P. FOTINIS, New York

THE LOGICAL AND ONTOLOGICAL STATUS OF KANT'S CONCEPT OF THE NOUMENON AND THE HEGELIAN INTERPRETATION

1. The Traces of Noumena in Ancient Greek Thinkers.

Kant's fundamental distinction between phenomena and noumena owes its metaphysical origin to Ancient Greek Philosophy. The Greek philosophers are the earliest thinkers who found themselves in the forefront of philosophical inquiry into the problem of being. This is, as Plato put it in the *Sophist* (246a), "the struggle over the nature of what is" (ἡ γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας) which took place in the earliest philosophers, as for example those of Heraclitus and Parmenides. But the traces of this distinction between phenomena and noumena are found in Greek thinkers such as the atomist Democritus, the hedonist Aristippus, the relativist Protagoras, and especially the realist Plato.

Democritus is the first among the Greek philosophers who makes such a metaphysical inquiry into the explanation of being. He is the first thinker who discovers the atoms (τὰ ἄτομα) and, by the determination of the atom, he gives a peculiar intrepretation of being. Democritus sees the two sides of the world, and therefore he distinguishes the phenomena from the real things, that is, the phenomenological surfase and the ontological essence of the things. The perceptual qualities of things, e.g., colour, sound, taste, smell, and even warmth and coldness, are phenomena, since they fall within sense-perception. Phenomena occur in the meeting of our sense-perceptions with things and manifest the qualities of the latter, since the phenomena themselves are perceptual qualities. But the reality of the things consists of the atoms which, though themselves unseen, are the true elements of individual things. Atoms in space collide and bounce off one another to form certain configurations in which things are perceived, since things are collections of the indivisible particles, i.e., atoms. Democritus, however, distinguishes between the subjective phenomena of things and the unseen atoms, that is, the real things. The latter are uncreated, indestructible, and infinite entities, and as such they may claim to be things in themselves, since they have no

positive being.[1] Therefore, Democritus' distinction between phenomena and real things, that is, things in themselves, may be seem to the critic to be too elementary, but, nevertheless, it is the basis upon which both the Greek and Modern traditions of philosophy follow.

Aristippus of Cyrene, the grandfather of phenomenology, sees a clarified distinction between phenomena and things in themselves (τὰ ὄντα καθ' αὑτά). He bases his theory upon the ground of mere perception and bare sensation, for in fact the observer knows the things he perceives through sensations without knowing the causal act which causes their mutual perceptions. But Aristippus does not seem to be aware of the clear distinction between the s u b j e c t and the o b j e c t, a distinction between sense object and physical object. This is the distinction between the subjective perception of the physical object and the objective existence of the real physical object, which derives from modern natural science during the time of Galileo and Descartes. Nevertheless, Aristippus distinguishes between perceptual affection, that is, the phenomenon, and the thing in itself, since the latter is external to the man it affects. The perceptual affection exists in man's consciousness (τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι ποιητικόν), while the thing in itself (τὸ ὂν καθ' αὑτὸ) is not known to man, since its being is approached through the existential factor of "it is" without the involvement of the attributive factor.[2] But Aristippus never attempts to see a solution to the problem of the thing in itself, since he is committed to the phenomenological assertion that: "It is uncontradicted and accepted that man perceives the white and tastes the sweet; but it is impossible to declare that the unknown cause of affection is the white or the sweet, because the proper thing (φυσικὸν ὄν), without the white can be disposed whitely, and without the sweet sweetly"[3]. Therefore, whether the sensations of other people agree with our own, is a fact we cannot know, because the affirmative is not proved by the identity of the names which are employed.

Aristippus' subjective phenomenological point of view may serve as a basis for the subjectivism of the Protagorean doctrine of knowledge. The doctrine of Protagoras as a subjective theory of knowledge is a consistent doctrine, and has valid criteria as regards man's role in subjective knowledge. But Protagoras limits human knowledge only to phenomena. He gives a general view to the meaning of "phenomenon", and teaches that man knows

1. Cf. on this point: "Democritus' View on the Sensory World", W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, Volume I, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1969.

2. Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, Volume II, Book VII; trs. C. R. Bury, "Loeb Classical Library", Harvard University Press, 1935, p. 91.

3. Ibid., p. 191.

only phenomena and not at all real things. Besides phenomena there are no real things which could claim to exist as things in themselves. Thus, Protagoras holds a phenomenalism according to which the things which appear to man are as they appear to him, and as such they are phenomenal appearances, that is, phenomena, instead of real things which manifest themselves through the senses. Therefore, Protagoras sees no disctinction between phenomena and things which appear in themselves, since he holds that man has knowledge of things which appear to him simply because they appear, and not because they are physical things within objective reality, that is, things in themselves[4].

This relativism of Protagoras becomes Plato's point of departure for the restoration of being and the separation and distinction of its essence and its phenomena. For Plato, all perceptible things (τὰ αἰσθητὰ) are phenomena because they are subject to our sensations, while all intelligible entities (τὰ νοητὰ) are real beings (ὄντως ὄντα). These entities are the objects of thought, and as such belong to the realm of possibility[5]. Plato conceives the true meaning of the intelligible entity to be the thing in itself (τὸ ὄν καθ' αὑτό). He wants to tell us that beyond this conditional reality, which we know through sensation and understanding, there remains something untouched and, as such, is the essence of things, that is, the *ousia*, which as thought is never known to us, because our intellectual knowledge is limited. This "something" must be the thing in itself, since it is thought of as an "idea" which expresses the being of the things apart and independently from all temporal, spatial, and causal processes[6].

Therefore, according to Plato, the thing in itself never becomes subject to causality, existence, and reality, because its concept lies beyond our sensory experience and our categories of understanding and, as such, is to us unknown. The concept of this thing cannot become the object of knowledge, since it is only a "being of reason", that is, in modern terminology, a "rational idea" (*ens rationis*). This "rational idea" is the abstract character of every object, which in itself is a causal being, since the abstract objects of thought require a cause. Hence, this sort of idea must exist independently (αὐτὸ καθ' αὑτὸ) as the thing in itself which serves the purpose of abstraction and at the same time shows the limits of our knowledge[7].

---

4. Cf. on this point: F. M. Conford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, Liberal Arts Press, 1957.

5. Plato, *Sophist*, 254d.

6. Conford, op. cit., p. 248.

7. F. Ueberweg, *History of Philosophy*, Volume I, New York, Charles Scribner's Sons, 1903, pp. 115-117.

Plato holds that this causal being, in the sense that it causes being and cognition, is the "Highest Idea", which belongs in the realm of *nooumena*[8] (objects of reason) or *intelligibilia*, that is, the intelligible world. The causal being, however, is virtually unthinkanble, because it is a "non-intelligible" essence, for it is the cause of all truth and beauty.Therefore, according to Plato, the causal being is that idea to which all things owe their being, and the mind its power of cognition, since this being is the "Highest Idea". For, in Plato's view the "Highest Idea" is the concept of the "Idea of Good", which is the ontological foundation of being and existence, for "the good may be considered as an idea quite as universal as being, since everything in so far as it is truly existent, is also necessarily good"[9]. For, according to Plato, the "Idea of Good" is the reality that "gives to the objects of knowledge their truth and to the knower the power of knowing", sinse it is "the cause of knowledge and truth in so far as it is known". (*Rep.* 508e).

Finally, Plato insists that the "Idea of Good" is superior to the "Idea of Being", because the former bestows intelligibility and exists simultaneously with things. The things as the objects of knowledge receive intellibigility from the eternal presence of the "Good" and their being is known through their essence and existence (509b). The "Idea of Good" in its reflection with the "Divine Reason" becomes identical to it, since all created things, according to Plato, are good in so far as they are the copies of the original forms of the Ideas. The "Idea of Good", however, thought apart from the other Ideas, is equivalent to God, who, as the "Absolute Good", contemplates the Ideas and makes all generated things, both real and good. Plato, however, in the *Phaedo*, asserts that "everything which exists and is knowable, has received from God, who is the Idea of the Good, its existence and its ability to be known, because he knew that it was better that it should exist, than that it should not exist"[10]. Therefore, Plato's "Idea of Good" considered as the "Absolute Good" is God alone, who bestows existence upon the objects of knowledge, since it is the unifying principle of the essential order of things, although itself is a "non-intelligible" being, that is, a noumenon.

2. Kant's Distinction Between Phenomena and Noumena.

Kant makes explicit the implicit distinction of phenomena and noumena which was held by the early Greek philosophers. He holds that a certain

8. Plato, *Republic*, Book VI, 508c, *Parmenides* 132c.
9. Ueberweg, op. cit., p. 117.
10. Ueberweg, op. cit., p. 122.

object which is entitled as sensible entity (*Sinnenwesen*) is a phenomenon, while a possible object of thought which may be entitled as an intelligible entity (*Verstandeswesen*) is a noumenon[11]. The perceptual content of a phenomenon arises from the reflection of the sujbect on the object, which is determined by a causal act. This act itself is a trancendental object, which presupposes an uninformed and indetermined object of thought, that is, the concept of the noumenon. The concept of the noumenon, however, hides itself behind the phenomenon an dalways looks to the phenomenon to explain it, unless the phenomenon does not have a fixed meaning.

The starting point for Kant's distinction between phenomena and noumena seems to be his inquiry into the origin of the categories. It seems probable that sensibility as the basis for the "forms of intuition", namely space and time, forces Kant to look for another ground beyond sensation, for the categories are the "forms of understanding". The categories are the primary "logical faculty" which unites *a priori* all given sensible intuitions into "one consciousness". While considered apart from intuition, "they have even less meaning than the pure sensible forms". (B 306, p. 266). Through the "forms of intuition" we perceive the physical objects, but we have no knowledge of the "mode" that combines the sensible manifold, which apart from our possible intuition "signifies nothing at all". This distinction of the "mode" in which we intuit the appearances of objects (*sensibilia*), that is, phenomena, implies "other possible things", which are thought as objects through the understanding (*intelligibilia*), that is, noumena. Therefore, the noumenon is a concept of the understanding, for the latter, "when in entitles an object in a [certain] relation mere phenomenon, at the same time forms, apart from that relation, a representation of an 'object in itself' and so comes to represent itself as also being able to form 'concepts' of such objects". (B 307, p. 267).

Kant sees that the understanding, by the concept of the noumenon as the thing in itself, acquires a "negative extension" of possible knowledge, that is, it "limits sensibility". The noumenon, however, in doing so "at the same time sets limits to itself, recognizing that it cannot know these noumena through any of the categories, and that it must therefore think them under the title of an unknown something". (B 312, p. 273). The concept of the noumenon, however, is a self-consistent form of being, for a noumenon is only an object of thought, and therefore it has no reference to object of experience. This shows that there is a gap between the categories of human experience and the unknown noumena, since the latter are things in themselves which

---

11. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trs. N. K. Smith, New York, St. Martin's Press, 1965, B306, pp. 266-267.

do not have an empirical transcendence to the physical things. For, as Kant states in the *Critique of Pure Reason*, "we can never even know whether such a transcendental or exceptional knowledge is possible under any conditions, at least not if it is to be the same kind of knowledge as that which stands under our ordinary categories". (B 314, p. 274).

The concept of the noumenon, therefore, does not fall into a temporal *datum*, since it is a non-temporal item, which points out to an "unamplifiable logical possibility". This however, points out the matter of the "unknowable", since there is no sense of an "intellectual mode" of knowing the thing as "it is", that is, the noumenon. For, if there is such a thing as a thing in itself, this thing must be a "non-temporal" item, which cannot be apprehended by the mind. The mind understands only things which exist within the limits of phenomenal reality. But reality itself does not exclusively depend upon the value of *sense-data*, for the latter involve illusion and hallucination, and therefore sense-experience never reveals the true world of our spatiotemporal demonstration. Hence, reality extends itself beyond the realm of the physical world, since intellectual meditation allows it to reach "mental entities". Therefore, such a mental entity as an object of thought is a noumenon, that is, a thing in itself, which claims to be neither an objective thing nor a subjective *sense-datum*, but rather a simple concept which implies the possibility of knowledge into "negative extension".

Nevertheless, in the *Critique of Pure Reason* the concept of the noumenon seems to be problematic, since there is no principle to make possible the application of such a concept which claims to be a purely intelligible entity. This notion of the noumenon as a thing in itself leaves only a possibility for the consideration of its objective reality, which must lie beyond our sensible world. Kant asserts that the concept of the noumenon cannot be given to us by any means, since "we cannot think of any way in which such intelligible objects might be given. The problematic thought which leaves open a place for them serves only, like an empty space, for the limitation of empirical principles, without itself containing or revealing any other object of knowledge beyond the sphere of those principles". (B 313, p. 275).

This "empty space" of the *Critique of Pure Reason* is filled with the concept of freedom, the idea of immortality, and the notion of god in the *Critique of Practical Reason*. Kant by the application of reason to another region of possibility attempts to give a possible solution to the problem of the concept of the noumenon, which he bases on the idea of freedom. He uses the concept of freedom to introduce an intelligible world of noumenal reality. The notion of such a suprasensible world of noumenal freedom Kant attempts to explain in terms of revelation, as given by the pure practical reason. Kant claims

that he sees an intelligible world in "the great revelation which we experience through pure practical reason by means of the moral law — the revelation of an intelligible world through realization of the otherwise transcedent concept of freedom"[12]. For freedom trancends the intelligible or noumenal world which lies beyond this temporal and causal sensible world, which is determined by the categ ›ry of time and the law of natural necessity. Man, however, according to Kant considers himself from two points of view, that is, sense and reason, by which he becomes aware that he belongs to both sides of the world, the natural world and the intelligible world, i.e., the noumenal world. Therefore, freedom helps man to escape from the bounds of subjectivity of natural laws, and so to become a free member of another world, the intelligible world in which his free actions conform to the autonomous will of freedom, and thereby he enjoys a noumenal freedom.

The existence of free actions must be questioned even by Kant himself, for there is no intellectual intuition in operation to show whether these actions actually occur. Nevertheless, a consideration of these actions shows that they are not determined, since they are not subject to temporality and causality, and therefore they are free. But the alternative freedom raises the question of whether man's actions are both determined and free, which makes man at the same time both determinate and free, for which reason the idea of freedom is inconsistent. This, however, shows that freedom is problematic, since we cannot assert the existence of a noumenal freedom. Nevertheless, Kant feels that there is a "noumenal reality", since man as a rational being through the faculty of reason enjoys a noumenal freedom. He observes that only from an empirical point of view is man determined, while from a rational point of view he remains free, that is, man is noumenally free. Kant, however, ascribes freedom to the intelligible or noumenal world, and he insists that if we want to save our freedom "no other course remains than to ascribe the existence of a thing so far as it is determinable in time, and accordingly its causality under the law of natural necessty, namely the appearance, and to attribute freedom to the same being as a thing-in-itself". (V, 95, p. 201).

This consideration of man's rational point of view, in so far as he is not subject to temporality and causality, shows that man escapes from the natural bounds of subjectivity, and at the same time he becomes free. Kant in this sense establishes the idea of freedom, since he observes that "the same subject, which, on the other hand, is conscious also of his own existence as a thing-in-itself, also views his existence so far as it does not stand under

12. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trs. L. W. Beck, Chicago, University of Chicago Press, 1949, V, 94, p. 200.

temporal conditions, and to himself as determinable only by laws which he gives to himself through reason". (V, 97, p. 203). This, however, shows that man is free, since he chooses to determine himself through self-imposed laws.

Therefore, with the idea of freedom Kant shows that there is a noumenal reality, because freedom belongs to it as a logical consistency. For freedom, as a practical postulate of a good will, belongs to both realms of being, that is, the sensible world and the intelligible or noumenal world. The concept of the noumenon, however, as a thing in itself, must belong to a noumenal reality, which itself is not logically contradictory, since our intuition is not strong enough to prove either its falsity or truth. Therefore, Kant's distinction of the concept of the noumenon implies that, in the sense of the "negative extension", there is another possible world. This world, however, must be the object of thought since it involves no sensibility. Therefore, according to Kant, the concept of the noumenon exists, because it is a thing in itself rather than a positive thing.

3. The Negative and Positive Sense of Noumenon in Kant.

Kant in his metaphysical inquiry about the concept of the noumenon, that is, the thing in itself, looks to see whether this thing is a possible "mode" of being either in a negative use of the term or a positive one. In the first *Critique* be observes that the noumenon as thing in itself is a negative concept, since "it is not indeed in any way positive, and is not a determinate knowledge of anything, but signifies only the thought of something in general, in which I abstract from everything that belongs to the form of sensible intuition"[13]. This, however, implies that the concept of the noumenon is negative rather than positive. A noumenon in the negative sense is a thing in so far as it is not an object of our sensible intuition, but it is rather abstracted from the "mode of intuiting it". The noumenon, however, is thought in a non-sensuous manner without intuitive involvement, and therefore it never falls into our sensible intuition. The idea we conceive in this way is the negative use of the noumenon. This idea in the negative sense, of the noumenon, according to Kant, is indispensable, because "the doctrine of sensibility is likewise the doctrine of noumena in the negative sense, that is, of things which the understanding must think without this reference to our mode of intuition, therefore not merely as appearances but as things in themselves". (B 307, p. 268). The

13. Kant, *Critique of Pure Reason*, A252, p. 270.

concept of the noumenon, however, is involved in the idea of the things which conform to the *a priori* conditions of experience, and therefore it cannot be known by means of the categories, since it is simply conceived in thought as an object of the pure understanding.

Although Kant denies the application of a definite predicate to the concept of the noumenon, still he feels that there is a possibility for its conception in the negative sense, for the thing in itself to be thought is not in any way contradictory. The noumenon is a necessary concept to curb the extension of sensibility, and therefore to limit the "objective validity of sensible knowledge", which cannot be extended over the realm of understanding. Consequently, the concept of the noumenon has a "negative employment", since it functions as a "limiting concept" of sensibility without affirming anything positive which lies beyond our sensible experience. The domain, however, which is beyond the sphere of appearances is empty for us, and therefore we cannot know anything about the noumenon as a thing in itself. (A 255, pp. 271-2).

Kant, therefore, by the employment of the concept of the noumenon in the negative sense, wants to remind us how far we can go beyond our limited temporal experience, since our knowledge about the facts and events we experience imposes limits in order for our statements to be meaningful. The imposition of this genuine limitation on our meaningful statements implies that this limiting concept exists in a non-temporal reality, that is, the "noumenal reality", which cannot be described by human language, because its function is limited. Hence, the fact that we cannot describe the concept of the noumenon means "that our sensibility has limits which restrict what we can mean, and which therefore cannot be shown to be limits in the usual way, namely by describing their removal"[14].

Finally, in exploring the possibility of whether there is another alternative for the consideration of the concept of the noumenon, Kant also sees its use in the positive sense. The noumenon in the positive sense arises as an intellectual presupposition of intuition, since it is a possible thing which has a tight to be in a positive way. Probably, by the employment of the concept of the noumenon in the positive sense Kant wants to show that there are possible objects which belong to the intelligible or noumenal world. He assumes that the noumenon in the positive sense is conceived in thought, and therefore it lies within the realm of possibility, since it is not a positive thing which can be given in our experience. The concept of the noumenon, however, cannot be given positively, because positive *sense-data* means the

14. J. Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966, p. 58.

equation of "things in themselves with a specific order of phenomena"[15]. Therefore, the noumenon in the positive sense is taken as an object of thought which has only an objective meaning. This meaning is understood as an object of a non-sensible intuition, that is, an intellectual intuition which, as a special "mode" of being has its possibility neither possessed nor apprehended by us, because our intuitive grasp is limited to sensibility. Therefore, according to Kant, the noumenon in the positive sense cannot be explained, since there is no way it can be given to us.

4. The Reasons for Kant's Invention of the Noumena.

The objective critic will see various reasons for which Kant makes the distinction between phenomena and noumena. Among these reasons I will state and explain those which show sufficiently Kant's intention for the discovery of the noumena. The most important of these reasons are: a) The restriction of cognitive statements to phenomena: Kant sees that our cognitive statements about things are ascribed to phenomena rather than other possible things. Phenomena, according to Kant, are the appearances of the things, which show up themselves, that is, sensible entities. But the "modes" in which we intuit these sensible entities, which manifest to us the things we know, are not known in themselves, and therefore this implies a possibility of other things. In fact these other things being conscious of themselves are things in themselves, that is, noumena. For, by noumena Kant means intelligible entities which lie behind phenomena, and therefore as original concepts serve to meet the inquiry of metaphysical issues. The concept of the noumenon, according to Kant, as a thing in itself is a "negative thing", and therefore only in the sense of moral experience has a positive meaning. Kant, however, uses this positive meaning as a point of departure to come from noumena to phenomena, since the world we talk about is a phenomenal world in so far as it is presented to us phenomenally, while considered in itself it is "what it is". This, however, implies that the real world is other than the world of our phenomenal experience, since it exists as it is in itself, that is, a noumenal world. Therefore, this exposition of the restriction of our cognitive statements to phenomena only, shows that the reason which Kant poses leads to the discovery of noumena for the explanation of the world[16].

15. G. Schrader, *The Thing in Itself in Kantian Philosophy*, "Philosophy Series", Bobbs-Merrill, Indiana, pp. 38, 41.

16. Cf. on this point: "Phenomena and Noumena", *A History of Philosophy*, F. Copleston, Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1960, Volume VI, Part II.

b) The limitation of sensibility by the understanding: The extention of the understanding beyond the realm of sensibility, according to Kant, reaches a notion of a "transcendental object", that is, a reaching of an unknown X which seems to have a possible meaning, and therefore it limits our understanding. Kant observes that such a transcendental meaning involves the form of "something" other than our object of phenomenal experience, since it is conceived as an intelligible entity. The concept of this intelligible entity, according to Kant, is something which is intuited in a non-sensuous manner, and therefore it may be apprehended by a "pure intuition", that is, a non-sensuous intuition. Although, such a notion of intuition is arbitrary, nevertheless Kant uses it to postulate the notion of the noumena such as god, freedom, and immortality. But, this arbitrary application of non-sensuous intuition to the noumenal entities does not mean that the concept of the noumenon is self-contradictory, for it cannot be proved that such an intuition is impossible[17]. For, the fact that we cannot reach a positive knowledge of a noumenon as a thing in itself is due to the difficulty of our understanding in applying itself to a transcendental knowledge about a noumenal world. The poser, however, lies in the gap which exists between human understanding and the concept of the noumenon, since the categories cannot deduce a transcedental knowledge by which a noumenon may be apprehended. Therefore, according to Kant, the concept of the noumenon is conceived only in the negative sense of the term, since it is a possible object of a noumenal reality.

c) The reality of the world as a third term — existence: Kant thinks that the explanation of the world depends upon its two metaphysical views, that is, the "phenomenal nature" and the "noumenal basis", since reality itself is a third term — existence, and therefore it lies in their relation. A real thing is directly apprehended by "the function of mediating the reference of phenomenal nature to a noumeral basis"[18], which falls in the rational realm of ideas. Therefore, according to Kant, the reality of the concrete world calls for a third term — existence, since the real world is other than the world of our phenomenal experience. For the world as a third term — existence is aproached in the relation between the things of "phenomenal nature" and the "noumenal basis", which is the world of real things, that is, the things in themselves, since they are not subject to the relation of the categories of time, space, and cause. The acceptance of this notion of

17. N. K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press, 1962, pp. 407-408.

18. Smith, ibid,. p. 415.

reality involves knowledge of the relation of the categories of time, space, and cause. The acceptance of this notion of reality involves knowledge of the things in themselves in so far as it does not entail a definite distinction between appearance and reality. The point of their relation is the empirical fact that "things appear to be", and the intellectual assertion that "things are". The latter as an existential proposition claims to assert the existence of real things, that is, things in themselves, since they are neither things given through *sense-data*, nor forms subjectively produced by the mind. Therefore, according to Kant, the concept of the noumenon is an object of noumenal reality, which serves to explain the world in its final totality[19].

d) The noumena themselves: Kant assumes that essential realities such as god, freedom, and immortality are noumena, and are therefore not absent from the world; instead they are the ultimate purposes of this world, since they have an essential being. These noumena, namely god, freedom, and immortality are "supersensible objects", and therefore they cannot be given through intuition to us. But their absence from our intuition does not imply that they are unknown, for theoretical reason in increasing its knowledge in the matter of noumena compels itself to admit that there are indeed "supersensible objects"[20]. The existence of "supersensible objects" is real, since practical reason asserts the existence of such objective realities as god, freedom, and immortality on a basis of moral experience. For theoretical reason takes over to conceive these essential realities, in so far as they are defined "by predicates which necessarily belong to a pure practical purpose and its possibility, as given *a priori*". (V, 141, p. 243). For example, the noumenon "god" as conceived by theoretical reason reminds us that we have gotten far beyond our experience in seeking to discover a "supersensible object", that is, the divine being, within an intelligible or noumenal world. Therefore, according to Kant, the noumena are things in themselves, which extend our experience beyond the sensible world, since through their functioning reveal themselves in this world.

5. Hegel's Solution to the Problem of Kant's Noumena.

The reasons for which Kant discovers the noumena, although justified in their application to the solution of metaphysical issues, still have no power to attribute any real being to them. The Kantian reference to the noumenon

19. Bennett, *Kant's Analytic*, pp. 59-60.
20. Kant, *Critique of Practical Reason*, V, 135, p. 237.

as a thing in itself does not involve a concrete being, since it has no definite conclusion. Kant's solution to the problem of the noumena may not be final, for the objective critic may question the validity of their reality. Despite the view that Kant's noumenon as an "intelligible cause" is thinkable, that is a "theoretically intelligible concept", its existence has nevertheless been denied by some contemporary thinkers. For, in the first place, a noumenon as a thing in itself "is really not a thing; in fact it is nothing at all", while in the second place, the claim that a noumenon is a real thing rather than nothing, is problematic[21]. Kant, however, cannot claim to experience noumena as real thing, i.e., things in themselves, since real things exist beyond our phenomenal experience. The assertion of noumena on a basis of "moral experience" by practical reason, which theoretical reason takes over to reassert their being, leads to absurdity rather than to certain knowledge. For the Kantian categories involve no transcedental knowledge about noumena, since they cannot employ any possible predicates which have a necessary connection with the given *a priori* practical purpose and its possibility (V, 141, p. 243).

Hegel observes that the noumena as things in themselves cannot be known by means of the Kantian categories, since the latter cannot apply themselves to the former, for they differ in form. Kant sees the categories as the "forms of pure understanding", while the noumena as things in themselves are "forms of reason or pure thought", and therefore the categories cannot grasp the meaning of such real things. On the contrary Hegel holds that the categories are "forms of reason or pure thought" also, and therefore they do apply themselves to the noumena, that is, the things in themselves. For, in Hegel's view the noumenon as a thing in itself "bears the mark of the categories", since it is an object of thought which derives from the empty" self-identity" of the "Ego" through absurd levels of abstraction. This conception of the noumenon as thought, however, Hegel demonstrates in the following statement: "The thing-in-itself... expresses the object when we leave out of sight all that consciousness makes of it, all its emotional aspects, and all specific thoughts of it. It is easy to see what is left, — utter abstraction, total negative of every image, feeling, and definite thought"[22]. The approach of Hegel's solution to the problem of Kant's noumena may be described in the following positive way: "The problem of the thing-in-itself and its irrationality falls away if one accepts Hegel's principle of the identity of thinking and Being.

21. G. Schrader, "The Philosophy of Existence", *The Philosophy of Kant and our Modern World*, ed. W. Hendel, New York, Liberal Arts Press, 1957, p. 49.

22. *The Logic of Hegel*, trs. W. Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1959, pp. 91-92.

If we accept this unity and the Hegelian proof that thought passes into being and produces the totality of that which is real, it will follow that thought must know Reality, the object which itself produced. The knowledge of things, Hegel contends, can arise only through the identity of the knowing subject and known object which is of the same character as the subject"[23].

The relation between the noumenon as a real thing and appearance, according to Hegel, is seen as a relation between "being-in-itself" and "being-for-another", because that which appears to be something "for-another" is at the same time "in-itself". For both are "posited as moments of one and the same thing", and therefore their determinations are relations which belong to "the unity of Determined Being"[24]. The "being-in-itself" presents itself to us negatively, because it is an "absolute" limit which shows our finitude and subjectivity, for it is the measure of reality. Thus, in the realm of appearance this being as such manifests itself, and therefore it is conscious of itself, since it is the same thing. This thing, however, restricrs itself into a "negative image", that is, the noumenon as thing in itself which is a real thing rather than nothing, for the denial of it is a contradiction.

Therefore, Kant's concept of the noumenon, according to Hegel, is apprehended in an obscure form of abstraction, for it passes through its reflection on the "self", in order to manifest itself in an external unity, i.e., the thing in itself. This is a projection of the transcenedental "Ego" which out of its own empty "self-identity" forms an object of thought, that is, a noumenon. The concept of the noumenon as such has a "negative characteristic", and so it bears the mark of the category of negation which is a fit term to express its reality. This category in its "negative extention" transcends possible things which are meant in the negative sense, and therefore they are real things, that is, things in themselves. This implies that Hegel's solution to Kant's concept of the noumenon as a thing in itself is a consequence of its enumeration among the categories, for the former falls into the category of negation because of its "negative characteristic." Hegel, however, by the application of the category of negation succeeds in offering at least, if not a final, a satisfactory solution to the Kantian concept of the noumenon, since this category expresses its "mode" of being. This concept, according to Hegel, is a thing in itself in so far as it is thought apart from its appearing, and therefore a noumenon is knowable and possesses an intelligible or noumenal reality.

---

23. J. Maier, *On Hegel's Critique of Kant*, New Yrok, AMS Press, Inc., 1966, p. 45.

24. H. D. Lewis, *Hegel's Science of Logic*, trs. W. H. Jonston & L. G. Struthers, New York, Humanities Press, 1929, p. 132.

Η ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΟΥ ΝΟΟΥΜΕΝΟΥ ΣΤΟΝ KANT ΚΑΙ Η ΕΓΕΛΙΑΝΗ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Τὸ ἄρθρο ἐπιχειρεῖ μία σύντομη κριτικὴ ἐπισκόπηση τῆς θεωρίας τοῦ Kant γιὰ τὸ «νοούμενο», δηλαδὴ τὸ πρᾶγμα καθ' αὐτό. Ἡ θεωρία τοῦ νοουμένου, ὅπως εἶναι γνωστό, ἔχει τὶς ρίζες της στὴν ἀρχαία Ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Πρῶτοι οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι ἀπασχολήθηκαν μὲ τὴ μεταφυσικὴ ἔρευνα γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν πραγμάτων καθ' ἑαυτά. Ὑποτυπώδης ἔννοια τοῦ νοουμένου στὴ στοιχειώδη διάκρισή του ἀπὸ τὸ φαινόμενο βρίσκεται στὴ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου, τοῦ Πρωταγόρα, τοῦ Ἀριστίππου, οἱ ὁποῖοι μὲ τὸν τρόπο τους ὁ καθένας διακρίνουν τὰ αἰσθητὰ ὄντα ἀπὸ τὰ νοητά, δηλαδὴ τὰ φαινόμενα ἀπὸ τὰ πράγματα καθ' αὐτά. Ἀλλ' ἡ ἀληθινὴ ἔννοια τοῦ νοουμένου διατυπώνεται ἀπὸ τὸν Πλάτωνα στὴν *Πολιτεία* VI, 508 C μὲ τὴν ἰδέα, στὴν ὁποία ὅλα τὰ πράγματα ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους, καὶ μάλιστα τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ ὡς τὴν πραγματικότητα ποὺ δίνει στὰ ἀντικείμενα τῆς γνώσης τὴν ἀλήθειά τους καὶ στὸν γνωρίζοντα τὴν δύναμη γιὰ τὴν κατανόηση τῶν πραγμάτων.

Ἡ ἔννοια τοῦ νοουμένου καθιερώνεται στὴν Εὐρωπαϊκὴ Φιλοσοφία μὲ τὸν Kant, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζει τὸ νοούμενο ὡς τὸ ἀντικείμενο τοῦ καθαροῦ λόγου. Τὴν ἀφορμὴ στὸν Kant νὰ διατυπώση τὴν ἔννοια τοῦ νοουμένου στὴν διάκρισή του ἀπὸ τὸ φαινόμενο ἔδωσαν οἱ κατηγορίες, οἱ ὁποῖες ὡς μορφὲς τῆς νοήσεως (forms of understanding) ἀνάγκασαν τὸν φιλόσοφο νὰ ζητήση τὸ μεταφυσικὸ ὑπόβαθρο τῶν πραγμάτων πέρα ἀπὸ τὴν αἴσθηση. Οἱ κατηγορίες ἀποτελοῦν τὴν στοιχειώδη λογικὴ δύναμη, ἡ ὁποία ἑνώνει a priori τὰ δεδομένα τῶν αἰσθήσεων ποὺ κάνουν συνειδητὸ τὸ αἰσθητὸ ἀντικείμενο. Μὲ τὶς αἰσθητικὲς μορφὲς ἀντιλαμβανόμαστε τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα χωρὶς νὰ γνωρίζωμε τὸν τρόπο ποὺ συνενώνουν τὰ πολλαπλᾶ αἰσθητά, τὰ ὁποῖα δὲν σημαίνουν τίποτε ἔξω ἀπὸ τὴν ἀντίληψή μας. Ὁ «τρόπος» αὐτός, μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβανόμαστε τὴν αἰσθητὴ ὀντότητα (Sinneswesen) τῶν πραγμάτων, τὸ φαινόμενο, ἀπαιτεῖ τὴν δυνατότητα τῆς λογικῆς ὀντότητας (Verstandeswesen) τῶν πραγμάτων, τὸ νοούμενο. Κατὰ συνέπεια τὸ νοούμενο εἶναι ἀντικείμενο τοῦ καθαροῦ λόγου, ποὺ ἔχει σχέση μὲ τὸ φαινόμενο, ἀλλὰ ταυτόχρονα σχηματίζει καὶ τὴν νοητὴ μορφὴ τοῦ ἑαυτοῦ του, δηλαδὴ τὸ πρᾶγμα καθ' ἑαυτό.

Ἡ διάνοια κατὰ τὸν Κὰντ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ νοουμένου ὡς τοῦ πράγματος καθ' ἑαυτὸ ἀποβλέπει στὴν δυνατότητα τῆς γνώσεως μὲ βάση τὴν ἀρνητική της ἄποψη, ἡ ὁποία περιορίζει τὴν αἰσθητικότητα καὶ θέτει ὅρια στὸν ἑαυτό της. Τὸ νοούμενο ὡς ἀντικείμενο τοῦ καθαροῦ λόγου

εἶναι μιὰ αὐτοσύστατη μορφὴ ἢ αὐθύπαρκτη ἰδέα. Ἐκτείνεται πέρα ἀπὸ τὴν αἴσθηση στὴν λογικὴ δυνατότητα τῆς γνώσεως, γιατὶ τὸ νοούμενο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι οὔτε ἀντικειμενικὸ πρᾶγμα οὔτε ὑποκειμενικὸ δεδομένο τῶν αἰσθήσεων, ἀλλ' εἶναι ἁπλῆ ἔννοια ποὺ ἀναφέρεται στὴν δυνατότητα τῆς γνώσεως στὴν ἀρνητική της ἄποψη. Ἔτσι ἡ ἔννοια τοῦ νοουμένου δείχνει ὅτι ἡ πραγματικότητα ἐκτείνεται πέρα ἀπὸ τὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ κόσμου, γιατὶ ἡ λογικὴ δύναμη ἐπιτρέπει σ' αὐτὴν νὰ πλησιάση τὰ νοητὰ ὄντα.

Ἡ ἔννοια ὅμως τοῦ νοουμένου ἐπιτρέπει μόνον τὴ δυνατότητα τῆς ἀντικειμενικῆς του πραγματικότητας, ἐφ' ὅσον ἐκτείνεται πέρα ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ κόσμο. Κατὰ συνέπεια ἡ πραγματικότητά του δὲν μπορεῖ νὰ γίνη ἀντιληπτή, ἐπειδὴ ἡ νοητικὴ ἀντίληψή μας εἶναι περιωρισμένη. Κι ἀκόμη δὲν μποροῦμε νὰ σκεφθοῦμε ὅτι ἕνα τέτοιο λογικὸ ἀντικείμενο μπορεῖ κὰν νὰ γίνη ἀντιληπτὸ ἀπὸ τὸν νοῦ μας. Ἡ σκέψη, ποὺ ἐπιτρέπει νὰ λάβη χώρα τὸ νοούμενο, νοεῖται μόνον ὡς «κενὸς χῶρος» (empty space) γιὰ τὸν περιορισμὸ τῶν ἐμπειρικῶν ἀρχῶν, χωρὶς ἄλλο συγκεκριμένο γνωστικὸ ἀντικείμενο.

Ἐν τούτοις ὁ «κενὸς» αὐτὸς χῶρος πληρώνεται στὴν *Κριτικὴ τοῦ πρακτικοῦ λόγου* μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, τὴν ὁποία ὁ Kant χρησιμοποιεῖ γιὰ νὰ ἀνακαλύψη τὸν πνευματικὸ κόσμο τῆς νοητῆς πραγματικότητας (noumenal reality) καὶ νὰ λύση τὸ πρόβλημα τῆς ἔννοιας τοῦ νοουμένου. Αὐτὸν τὸν ὑπεραισθητὸ κόσμο τῆς νοητῆς ἐλευθερίας (noumenal freedom) ὁ Kant ἐπιχειρεῖ νὰ τὸν ἐξηγήση μὲ τὴν ἀποκάλυψη ποὺ γίνεται ἀπὸ τὸν πρακτικὸ λόγο. Μὲ τὸν ἠθικὸ νόμο, ὅπως μᾶς τὸν ὑπαγορεύει ὁ πρακτικὸς λόγος, γνωρίζομε τὸν νοητὸ κόσμο, ἀφοῦ κατανοήσωμε τὴν ἔννοια τῆς μεταφυσικῆς ἐλευθερίας. Ἡ νοητὴ πραγματικότητα προϋποθέτει τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὡς λογικὸ ὂν ἀπολαμβάνει τὴν νοητὴ ἐλευθερία μὲ τὴν δύναμη τοῦ λόγου του. Ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ στερῆται τὴν φυσικὴ ἐλευθερία, λογικὰ ὅμως παραμένει ἐλεύθερος.

Τελικὰ ὁ Kant ἐνῶ ἐξετάζει καὶ ἀναλύει συστηματικὰ τὴν ἔννοια τοῦ νοουμένου, θεωρεῖ τὴν μορφή του διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη τῶν κατηγοριῶν, καὶ γι' αὐτὸ ἡ γνώση τοῦ νοουμένου εἶναι προβληματική. Ὁ Hegel παρατηρεῖ ὅτι τὰ νοούμενα ὡς πράγματα καθ' ἑαυτὰ δὲν μποροῦν νὰ γίνουν γνωστὰ μὲ τὶς κατηγορίες τοῦ Kant, γιατὶ αὐτὲς δὲν ἀπευθύνονται στὰ νοούμενα, ἀφοῦ διαφέρουν στὴ μορφή τους. Οἱ κατηγορίες τοῦ Kant ὡς μορφὲς τῆς νοήσεως δὲν μποροῦν νὰ συλλάβουν τὴν ἔννοια τοῦ νοουμένου, γιατὶ αὐτὸ εἶναι μορφὴ τοῦ λόγου (form of reason). Ἀλλ' ὁ Hegel παρατηρεῖ ὅτι καὶ οἱ κατηγορίες εἶναι μορφὲς τοῦ λόγου καὶ ἑπομένως μποροῦν νὰ ἀπευθύνουν τὸν ἑαυτό τους στὰ νοούμενα. Γιατὶ τὸ νοούμενο ὡς πρᾶγμα καθ' αὐτὸ φέρνει τὸ χαρακτηριστικὸ σημεῖο τῶν κατηγοριῶν,

ἐφ' ὅσον μάλιστα εἶναι ἀντικείμενο τοῦ λόγου ποὺ παράγεται ἀπὸ τὴν κενὴ ταυτότητα τοῦ «Ἐγώ» (empty self-identity of the "ego"). Τὸ «Ἐγώ» ἀπὸ τὴν δική του κενὴ ταυτότητα σχηματίζει τὸ ἀντικείμενο τοῦ λόγου, δηλαδὴ τὸ νοούμενο. Ἡ ἔννοια τοῦ νοουμένου ἔχει ἀρνητικὸ χαρακτῆρα, ὁ ὁποῖος περιέχει τὸ χαρακτηριστικὸ σημεῖο τῆς κατηγορίας τῆς ἀρνήσεως, ποὺ ἐκφράζει τὴν πραγματικότητα. Τὸ νοούμενο εἶναι λοιπὸν πρᾶγμα καθ' αὐτὸ ἐφ' ὅσον νοεῖται χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή του, καὶ ὅταν γίνῃ γνωστό, ἀποκτᾶ τὴν νοητὴ πραγματικότητά του. Συνεπῶς ὁ Hegel μὲ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς κατηγορίας τῆς ἀρνήσεως στὸ νοούμενο προσφέρει μία ἱκανοποιητικὴ λύση στὴν προβληματικὴ τῆς καντιανῆς ἐννοιας τοῦ νοουμένου, ἐπειδὴ ἡ κατηγορία αὐτὴ ἐκφράζει τὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεώς του.

New York Athanasios P. Fotinis

ΓΙΑΝΝΗΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ, Ρέθυμνον

Η ΣΧΕΣΗ ΤΗΣ ΑΜΦΙΒΟΛΙΑΣ ΠΡΟΣ ΤΟ ΣΚΕΠΤΕΣΘΑΙ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΙΣΤΗ ΣΤΟΝ ΚΙΡΚΕΓΚΩΡ[1]

1. Ἡ ἀμφιβολία ὡς ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας.

Ἀναλαμβάνοντας ὄχι μόνο τὸ μόχθο τοῦ ἀμφιβάλλειν ἀλλὰ καὶ τὴν προσπάθεια διαλογισμοῦ πάνω σ' αὐτὸ τοῦτο τὸ γεγονὸς τῆς ἀμφιβολίας, ὁ Σ. Κίρκεγκωρ (1813-1855) παίρνει ὡς ἀφορμὴ τῶν διαλογισμῶν του τὸ προτεινόμενο ἀπὸ τὸν Καρτέσιο ὡς φιλοσοφικὸ ἀξίωμα *de omnibus dubitandum est*[2]. Ἡ Καρτεσιανὴ ἀμφιβολία γίνεται κατὰ τὸν 19ο αἰῶνα ἐπίκαιρη χάρη στὸν Ἔγελο, ὁ ὁποῖος στὶς παραδόσεις του στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀρχίζει τὴν παρουσίαση τοῦ Καρτεσιανοῦ σκέπτεσθαι μὲ ἐμβάθυνση σ' αὐτὸ τὸ ἀξίωμα, ποὺ χαρακτηρίζει ὡς «πρώτη πρόταση τοῦ Καρτέσιου»[3]. Καταφάσκοντας σ' αὐτὴ τὴν πρόταση καὶ τονίζοντας τὴ γονιμότητα τῆς ἀμφιβολίας γιὰ μιὰ «ἀπόλυτη ἀρχή»[4], ὁ Ἔγελος δὲν ἀποτελεῖ ἕνα μεμονωμένο παράδειγμα· αὐτὴ ἡ κατάφαση βρίσκει εὐρεία ἀπήχηση

1. Τὸ παρὸν ἄρθρο προέκυψε ἀπὸ ἐπανειλημμένη ἐπεξεργασία καὶ διεύρυνση τῆς § 6 τῆς γερμανικὰ γραμμένης μελέτης μου μὲ τίτλο «Κίνηση στὸν Κίρκεγκωρ». Αὐτὴ ἡ μελέτη, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν διδακτορική μου διατριβὴ στὴ φιλοσοφικὴ σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Μονάχου, ἐκδόθηκε ὡς 32ος τόμος τῆς φιλοσοφικῆς σειρᾶς τῶν «Europäische Hochschulschriften» μὲ τίτλο: Johann Tzavaras: *Bewegung bei Kierkegaard*, Frankfurt a.M. 1978.

2. Ἡ πρόταση βρίσκεται στὸ ἔργο τοῦ Καρτέσιου *Principia philosophiae*, II καὶ θὰ μποροῦσε νὰ μεταφρασθῆ ἐλεύθερα: «Γιὰ ὅλα εἶναι ἐπιβεβλημένο τὸ ἀμφιβάλλειν». Ὁ Κίρκεγκωρ τοποθετεῖ αὐτὴ τὴν πρόταση λατινικὰ στὸν τίτλο τοῦ πρώιμου καὶ ἀτελοῦς διηγήματός του *Johannes Climacus* ἢ *De omnibus dubitandum est* (1842-3). Σ' αὐτὸ τὸ διήγημα, ὅπου γίνεται εὐρὺς λόγος γιὰ τὴν ἀμφιβολία, ὁ Κίρκεγκωρ δὲν παρουσιάζει τὰ γραφόμενα ὡς δικές του σκέψεις, παρὰ ὡς πρῶτες φιλοσοφικὲς προσπάθειες τοῦ πλαστοῦ προσώπου Johannes Climacus, ὄνομα ποὺ χρησιμοποιεῖ ἀργότερα ὡς ψευδώνυμο, γιὰ νὰ δημοσιεύσει τὰ ἔργα του «Φιλοσοφικὰ θραύσματα» (1844) καὶ «Ἀποτελειωτικὸ ἀνεπιστημονικὸ ὑστερόγραφο στὰ Φιλοσοφικὰ θραύσματα» (1846).— Παραπέμπω στὴ γερμανικὴ μετάφραση τῶν ἔργων τοῦ Κίρκεγκωρ, ποὺ ἐκδόθηκε ἀπὸ τὸν Eugen Diederichs Verlag μὲ ἐπιμέλεια τοῦ E. Hirsch. Τὸ διήγημα «Johannes Climacus ἢ De omnibus dubitandum est» περιλαμβάνεται στὶς σελ. 109-164 τοῦ 10ου τόμου αὐτῆς τῆς ἔκδοσης, ὡς παράρτημα τοῦ ἔργου «Φιλοσοφικὰ θραύσματα» (S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken oder Ein Bröckchen Philosophie*, Düsseldorf/Köln 1952, συντομογραφικά: *Brocken*).

3. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Band 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971, σελ. 127.

4. Hegel, ὅ.π.

στοὺς δανοὺς Ἐγελιανούς. Ἔτσι ὁ Κίρκεγκωρ[5] βάζει τὸν ἥρωά του Johannes Climacus νὰ «ἔχῃ ἀκούσει» πολλαπλᾶ ἐπαναλαμβανόμενο, ἀπὸ στόμα σὲ στόμα μεταβιβαζόμενο, ἐπαινούμενο καὶ μὲ σεβασμὸ μεταχειριζόμενο τόσο τὸ Καρτεσιανὸ ἀξίωμα ὅσο καὶ τὸ σχετισμὸ τούτου πρὸς τὴ φιλοσοφία[6].

Ὁ Κίρκεγκωρ ξεκινᾶ μὲ ριζικὴ δυσπιστία γιὰ κάθε τι ποὺ μπορεῖ νὰ ὀνομασθῆ «ἀπόλυτη ἀρχὴ» τοῦ φιλοσοφεῖν. Ἤδη πρὶν ἀπὸ τὸν Ἔγελο ὁ Φίχτε εἶχε κάνει λόγο γιὰ τὴν ἀφηρημένη ταυτότητα «ἐγὼ = ἐγώ», ποὺ ὡς ἀπόλυτη ἀρχὴ θεμελιώνει κάθε στοχασμὸ τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἀντίρρηση τοῦ Κίρκεγκωρ: εἶναι σωστὸ νὰ μεταβληθῆ τὸ συγκεκριμένο ἀνθρώπινο ἐγὼ σὲ φορμαλιστικὸ καὶ συνεπῶς ἀπέραντα ἀρνητικὸ ἀξίωμα; Στὴν περὶ εἰρωνείας διατριβή του ὁ Κίρκεγκωρ ἀντιπαραθέτει στὴν ἔτσι νοούμενη ἀπόλυτη ἀρχὴ τὴν εἰρωνικὴ διάθεση ὡς στάση καὶ τρόπο ζωῆς· ἀλλ' ἂν μέλλη ἡ εἰρωνεία νὰ ἰσχύση ὡς τέτοια «ἀρχή», δὲν θὰ ἀποτελῆ τὸ ξεκίνημα γιὰ κάποιο φιλοσοφικό, συλλογιστικὸ σύστημα, παρὰ γιὰ τὴ σύσταση τῆς προσωπικῆς καὶ ὁλοένα ἐσωτερικευόμενης ζωῆς[7].

Τὸ Καρτεσιανὸ dubitandum δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ αὐτονόητα ὡς φιλοσοφικὸ ἀξίωμα· τὰ προβλήματα ποὺ προκύπτουν μὲ τὴν ἐγκαθίδρυσή του εἶναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ πολλὰ καὶ πολύπλευρα. Ἐγελιανὰ νοούμενο αὐτὸ τὸ ἀξίωμα ἀπαιτεῖ τὴν ἀπάρνηση κάθε ἐμπειρικῆς καὶ παραδοσιακῆς προκατάληψης, τὴν ἄρση κάθε ἤδη κατατεθειμένης προϋπόθεσης· μὲ μιὰ τέτοια ριζικὴ κάθαρση μπορεῖ κατὰ τὸν Ἔγελο νὰ ξεκινήση μιὰ φιλοσοφικὴ πορεία, ποὺ νὰ ἔχη τὴν ἀπόλυτα ἁπλῆ καὶ ἀκαθόριστη ἔννοια τοῦ Εἶναι ὡς πρῶτο της δεδομένο, ἕνα Εἶναι ποὺ μέσα στὴν τόση ἀφαίρεση ταυτίζεται μὲ τὸ ἐπίσης ἁπλὸ καὶ ἀκαθόριστο τίποτα. Ἀλλὰ α) ποιός, β) πῶς καὶ γ) τί μπορεῖ νὰ ξεκινήση μὲ μιὰ τέτοια ἐκκίνηση;

α) Κάθε σκέψη, ἀκόμα καὶ ἡ πιὸ ἁπλῆ καὶ ἀκαθόριστη, πραγματώνεται ἀπὸ ἕνα σκεπτόμενο ὑποκείμενο, ἀπὸ ἕνα στοχαστή, ὁ ὁποῖος κάνοντας ἀφαίρεση ἀπὸ κάθε τι παραδοσιακὰ παραδεγμένο καὶ κάθε τι ἀμφίβολα ὑπαρκτό, δὲν μπορεῖ δὰ νὰ ἀφαιρέση καὶ τὸν ἑαυτό του, τὸ σίγουρο δεδομένο τῆς ὕπαρξής του ὡς σκεπτόμενου. Ὁ Κίρκεγκωρ τεκμηριώνει ἱστορικὰ τὴ θέση του ἑρμηνεύοντας τὸ *cogito ergo sum*: ὁ Καρτέσιος εἶχε κατὰ νοῦ αὐτὴ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς συνειδητοποίησης ἑνὸς ὑπαρκτοῦ στοχαστῆ,

---

5. *Brocken*, σελ. 121-2.

6. Συνοψίζει μάλιστα ὅσα ἄκουσε πάνω σ' αὐτὸ τὸ σχετισμό, μὲ τὶς ἀκόλουθες δηκτικὰ δογματικὲς καὶ γενικὲς προτάσεις: 1. Ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ τὴν ἀμφιβολία· 2. Πρέπει νὰ ἔχης ἀμφιβάλει, γιὰ νὰ φτάσης στὸ φιλοσοφεῖν· 3. Ἡ νεώτερη φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ τὴν ἀμφιβολία (*Brocken*, σελ. 122).

7. S. Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, in: *Gesammelte Werke*, 31. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1961, (συντομογραφικά: Ironie), σελ. 278f., 331.

ὅταν θεμελίωνε τὴν ἀμφιβολία γιὰ ὅλα πάνω στὸ ἀναμφίβολο sum[8].

β) Πῶς μπορεῖ νὰ ἐγκαθιδρυθῆ τὸ περὶ ἀμφιβολίας ἀξίωμα; Ἀξιώνοντας μιὰ ριζικὴ ἀμφιβολία ἀποποιεῖται κάθε θεμέλιο, ἔτσι ὥστε τὸ ἀξίωμα ὀφείλει νὰ αὐτοθεμελιωθῆ θεμελιώνοντας συνάμα τὴ φιλοσοφία. Ἀντὶ νὰ ἀρνῆται ἀμφιβάλλοντας, τὸ ἀξίωμα ἔχει λοιπὸν ρόλο θετικό, θεμελιωτικό. Ὁ Κίρκεγκωρ συμπεραίνει ὅτι ἡ αὐτοθεμελιωνόμενη ἀμφιβολία δὲν εἶναι παρὰ μιὰ ἀφηρημένη σκέψη, ποὺ σκέπτεται π ε ρ ὶ τῆς ἀμφιβολίας, χωρὶς στὴν πραγματικότητα νὰ ἀμφιβάλλη. Εἶναι δυνατὸ νὰ ἐγκαθιδρυθῆ τὸ dubitandum ἔτσι καθὼς ἐγκαθιδρύονται τὰ μαθηματικὰ ἀξιώματα; Ὅταν ἕνας μαθηματικὸς ἐγκαθιδρύη ἕνα μαθηματικὸ ἀξίωμα, δὲν ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ ἀμφιβολία· καὶ ὁ ἀνειδίκευτος καὶ ἄσχετος μπορεῖ μετὰ νὰ προβάλη τὸ ἴδιο ἀξίωμα μὲ ἀξίωση μαθηματικῆς ὀρθότητας. Ἀλλὰ πῶς νὰ ἀξιώση τὸ dubitandum ἕνας ἄσχετος πρὸς τὸ ἀμφιβάλλειν, ἔστω καὶ κάποιος ποὺ ἔχει μάθει νὰ κάνη σκέψεις χωρὶς ὅμως νὰ ἀμφιβάλλη; Τὰ μαθηματικὰ ἀξιώματα εἶναι ἀφηρημένα, δὲν προϋποθέτουν προσωπικὴ συμμετοχή, τὸ Καρτεσιανὸ ἀξίωμα ἀντίθετα προϋποθέτει τὴ θέληση τῆς παραδοχῆς τοῦ ἀμφιβάλλειν, καὶ αὐτὴ ἡ θέληση δὲν συμπίπτει μὲ τὸ ταλέντο τοῦ σκέπτεσθαι. Οὔτε ἀποκτᾶ αὐτὴ τὴ θέληση μὲ τὸ νὰ ἀκούση ἢ μάθη κάποιος ἀποστήθιση τὸ ἀξίωμα· ἡ γνώση δὲν ἐπαρκεῖ, ἀναγκαία εἶναι ἡ πλήρης συμμετοχὴ τῆς προσωπικότητας, ἡ πλήρης ἀνάληψη π.χ. τῶν ἠθικῶν συνεπειῶν· «σὲ θρησκευτικὲς καὶ ἠθικὲς ἀλήθειες ἀπαιτεῖται κάτι ἄλλο, μιὰ ἄλλου εἴδους πληρεξουσιότητα, ἢ μᾶλλον αὐτὸ ποὺ σημαίνει κατὰ βάθος ἡ λέξη πληρεξουσιότητα»[9]. Οὔτε εἶναι ἀρκετὸ νὰ πιστέψης ὅτι μιὰ καὶ ὁ τάδε φιλόσοφος ἀμφέβαλλε, ἰσχύει τὸ ἀξίωμα καὶ γιὰ σένα· τότε ἡ φιλοσοφία δὲν θὰ ἄρχιζε μὲ ἀμφιβολία, παρὰ μὲ τὴν ἐμπιστοσύνη στὸ ὅτι ὁ τάδε ἀμφέβαλλε. Οὔτε κὰν ἡ πίστη στὸ περιεχόμενο τοῦ ἀξιώματος εἶναι ἐπαρκὴς γιὰ τὸ πέρασμα στὴν πράξη. Σὲ ὅλες αὐτὲς τὶς περιπτώσεις πραγματώνεται ἀφαίρεση τῆς προσωπικότητας, καὶ αὐτὴ ἡ ἀφαίρεση ἀφαιρεῖ καὶ τὸ δικαίωμα τῆς ἐγκαθίδρυσης τοῦ dubitandum. Τὸ ὅτι

8. Τὸ ἄρθρο τοῦ Σταύρου Πάνου, *Ὕπαρξη καὶ ἀμφιβολία. Τὸ πρόβλημα τῆς δομῆς τῆς συνειδήσεως*, «Φιλοσοφία» 2 (1972), σελ. 107-116, εἶναι διαφωτιστικὸ πάνω στὴ σχέση τῆς ἀμφιβολίας πρὸς τὸ συνειδέναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ. Ὁ κ. Πάνου δείχνει ἐνδιαφέρον περισσότερο γιὰ τὴ δομὴ τῆς συνείδησης καὶ λιγώτερο γιὰ τὸ ὑπαρξιακὸ (existentiell) πρόβλημα τῆς ἀμφιβολίας, ὑπερπηδώντας αὐτὸ τὸ πρόβλημα μὲ τὴν παρερμηνεύσιμη μέσα στὴ γενικότητά της πρόταση: «Ἀμφιβολία καὶ ὕπαρξη, ἂν δὲν ταυτίζωνται, συνιστοῦν μιὰν ἀξεχώριστη πρωταρχὴ» (ὅ.π., σελ. 107). Ἰδωμένη κάτω ἀπὸ αὐτὴ τὴν προϋπόθεση ἡ Κιρκεγκωριανὴ ἔννοια τῆς ἀμφιβολίας παρέχει στὸν κ. Πάνου στέρεη «πρωταρχὴ» γιὰ πολὺ σημαντικὲς ὀντολογικὲς προσβάσεις. Μὲ τὴν παροῦσα ἐργασία ζητᾶμε νὰ δοῦμε κατὰ πόσο ὁ ὑπαρξιακὰ ἀ μ φ ί β ο λ ο ς χαρακτήρας τῆς ἀμφιβολίας εἶναι μ ο λ ο ν τ ο ῦ τ ο πρόσφορος γιὰ ὀντολογικὰ ἐπιτεύγματα.

9. *Brocken*, σελ. 142.

τόσο συχνὰ ἀκοῦμε νὰ τὸ ὑπερασπίζωνται, δὲν σημαίνει κιόλας ὅτι τὸ ἔχουν ἐγκαθιδρύσει. Τὰ λόγια τοῦ Σπινόζα, ποὺ τοποθετεῖ ὁ Κίρκεγκωρ ὡς «μότο»[10], κάνουν διάκριση ἀνάμεσα σὲ αὐτοὺς ποὺ φλυαροῦν γιὰ τὴν ἀμφιβολία, ἀφήνοντας τὴν ἐντύπωση ὅτι τὴν κατέχουν, καὶ στὴν αὐθεντικὴ ἀμφιβολία, γιὰ τὴν ὁποία δὲν εἶναι ἐξίσου συχνὰ διατεθειμένοι οἱ ἄνθρωποι.

γ) Τί μπορεῖ νὰ ξεκινήση μὲ μιὰ ἐκκίνηση ποὺ ἀρνεῖται ἀμφιβάλλοντας ριζικὰ γιὰ τὸ κάθε τι; Ἕνα ξεκίνημα ἀπὸ τὸ καθαρὸ τίποτα δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ καταλήξη στὸ τίποτα, μὴ περνώντας ἀπὸ τίποτα, ἂν δὲν παρεμβληθοῦν ὕποπτοι μεσολαβητὲς («μυστικοὶ πράκτορες», λέει κάπου ὁ Κίρκεγκωρ[11]), ἔννοιες κίνησης καὶ χρόνου ποὺ δὲν ἔχουν καμιὰ θέση στὴν περιοχὴ τῆς ἀφαίρεσης.

Ἕνα πρῶτο συμπέρασμα: Εἴτε ἐξακολουθήσει νὰ ὑπάρχη φιλοσοφία, ἀκόμα καὶ ὅταν ἀποκλεισθῆ ἀπὸ αὐτὴν κάθε ἄτομο ποὺ δὲν ἄρχισε μὲ ἀμφιβολία, εἴτε καταβαραθρωθῆ ἡ φιλοσοφία ἐξ αἰτίας τοῦ ὑποτιθέμενου αὐτοθεμελιώματός της — εἶναι καὶ στὶς δύο περιπτώσεις προτιμότερο γιὰ τὸ ἄτομο νὰ συνεχίση νὰ εἶναι ὁ ἑαυτός του, παρὰ νὰ γίνη φιλόσοφος[12]. Ἡ ἐγελιανὰ νοούμενη ἀμφιβολία ὡς ἀπόλυτα ἀφαιρετικὴ ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας εἶναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ μιὰ ἀρχή, μὲ τὴν ὁποία μένεις ἔξω ἀπὸ τὴ φιλοσοφία[13].

Ὁ Κίρκεγκωρ ἀναρωτιέται: Εἶναι ὀρθὸς ὁ ἰσχυρισμός, ὅτι τὸ *de omnibus dubitandum est* συγκροτεῖ φιλοσοφικὸ ἀξίωμα; Ἡ ἀμφιβολία στρέφεται ἀρνητικὰ πρὸς κάθε τι αὐτονόητα παραδεδομένο· ἕνα ἀξίωμα ποὺ προτείνει τὴν ἀμφιβολία γιὰ ὅλα εἶναι συνεπῶς παραδοχὴ τῆς ἀπόλυτα ἀρνητικῆς

10. *Brocken*, σελ. 109.

11. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: *Ges. Werke*, 11. und 12. Abteilung, Düsseldorf 1965, σελ. 83. Δὲς καὶ τὴν ἑλληνικὴ μετάφρασή μου: Σ. Κίρκεγκωρ: *Ἡ ἔννοια τῆς ἀγωνίας*, «Δωδώνη», Ἀθήνα 1971, σελ. 100.

12. Εἶναι σαφὴς ἡ ἀδιάκοπη προσπάθεια τοῦ Κίρκεγκωρ νὰ παίρνη στὰ σοβαρὰ ὄχι μόνο αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο μεριμνᾶ ἀπαρχῆς μέχρι τέλους, τὸ ἀνθρώπινο ἄτομο ὡς προσωπικότητα, παρὰ καὶ τὰ λόγια τῶν φιλοσόφων, ποὺ ὅμως δὲν ἀποδείχνονται πάντοτε πραγματικά. Συγκεκριμένα γιὰ τὸ Καρτεσιανὸ ἀξίωμα ὁ Κίρκεγκωρ ἀποφαίνεται ὅτι πρόκειται γιὰ κάτι ἀδύνατο: «Καὶ ὅταν κάποιος νέος ἄνθρωπος ἔχη τὴ γνώμη ὅτι φιλοσοφῶ δὲν θὰ πῆ φλυαρῶ ἢ γράφω, παρὰ κάνω εἰλικρινὰ καὶ ἀκριβῶς ὅ,τι λέει ὁ φιλόσοφος ὅτι εἶναι ἐπιβεβλημένο, τότε σπαταλιῶνται κάμποσα χρόνια τῆς ζωῆς του, καὶ ὕστερα φανερώνεται ὅτι τοῦτο εἶναι ἀδύνατο, καὶ τὸν ἔχει τότε τόσο βαθιὰ ἀδράξει, ὥστε ἡ λύτρωσή του [δανέζ. Frelse = ἀπελευθέρωση] γίνεται ἴσως ἀδύνατη» (*Brocken*, σελ. 162). Ἀντλώντας ἀπὸ αὐτὴ τὴ σοβαρότητα οἱ νεώτεροι ἑρμηνευτὲς δέχονται ὅλο καὶ περισσότερο κατὰ γράμμα τὴν Κιρκεγκωριανὴ πολεμικὴ κατὰ τοῦ Ἐγέλου καὶ τῶν ἄλλων ἰδεαλιστῶν, ἀντὶ νὰ τονίζουν τὸν συνυπάρχοντα ὑποκρυπτόμενο ἐπηρεασμό· μὲ τὸ ἴδιο πνεῦμα πρέπει νὰ ἀναγνωρισθῆ καὶ ἡ θετικὴ προσφορὰ τοῦ Ἀριστοτέλη στὴν διαμόρφωση τῆς Κιρκεγκωριανῆς ἐννοιολογίας.

13. *Brocken*, σελ. 146.

στάσης. Ἂν αὐτὸ τὸ ἀξίωμα ἰσχύση ὡς φιλοσοφικὴ ἀρχή, ὀφείλει μεταξὺ ἄλλων νὰ ἀμφιβάλλη καὶ γιὰ τὸ γεγονὸς ἑνὸς ἀξιώματος μέσα στὴ φιλοσοφία. Αὐτὸ τὸ γεγονὸς δὲν εἶναι κάτι τυχαῖο: συνεπάγεται ἀξιωματικὰ ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ ἀξίωμα. Ἡ Καρτεσιανὴ πρόταση ἀρνεῖται βέβαια κάποια τυχὸν προγενέστερα ἀξιώματα, καταφάσκει ὅμως στὸ ἀξίωμα ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ ἀξίωμα — γιατὶ ἂν ἀρνηθῆ καὶ τοῦτο, ἡ Καρτεσιανὴ πρόταση δὲν θὰ μπορέση νὰ ἰσχύση ὡς ἀξίωμα. Γιὰ νὰ ἀρνηθῆ κάποιος κάτι, σημαίνει ὅτι ἔχει γνώση αὐτοῦ ποὺ ἀρνεῖται, ἐνῶ ὁ καταφάσκων μέσα στὴν ἀμεσότητα ποὺ τὸν χαρακτηρίζει μπορεῖ καὶ νὰ ἀγνοῆ αὐτὸ στὸ ὁποῖο καταφάσκει. Ἡ Καρτεσιανὴ πρόταση μόνο ἐσκεμμένα μπορεῖ λοιπὸν νὰ «ἀγνοῆ» τὸ ἀξίωμα, ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει ἀναμφίβολα μὲ ἀξίωμα.— Εἶναι φανερὴ ἡ εἰρωνικὴ διάθεση ποὺ ὑπάρχει σ' αὐτὴν τὴν ἐπιχειρηματολογία ἐνάντια στὴν ἐπιπολαιότητα ἑνὸς ἀρνητικοῦ ἀξιώματος[14].

Ποῦ στηρίζει ὁ Κίρκεγκωρ τὴν ἄποψη ὅτι ἕνα συγκεκριμένο ὑποκείμενο ἀποτελεῖ ἀναγκαία προϋπόθεση τοῦ ἀμφιβάλλειν; Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία δὲν φαίνεται νὰ ἐπέμεινε στὴ συνειδητὴ σύζευξη τοῦ στοχαστῆ μὲ τὸ σκέπτεσθαι· ἀποτελεῖ τοῦτο παράλειψή της, ἢ μήπως ἰσχύουν γιὰ τὴ νεώτερη φιλοσοφία ἄλλες προϋποθέσεις; Τὸ ἐρώτημα ὁδηγεῖ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀρχίζει ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία. Ἀναφέροντας τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ Κίρκεγκωρ ἐπισημαίνει τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία δὲν ἀρχίζει μὲ ἀμφιβολία, παρὰ μὲ θαυμασμὸ[15] ἢ μὲ ἀπορία[16]. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀρνητικότητα τῆς ἀμφιβολίας ἡ ἑλληνικὴ ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν[17] εἶναι κάτι θετικό[18]. Καταφάσκει ὁ Κίρκεγκωρ

14. *Brocken*, σελ. 134-5.

15. *Brocken*, σελ. 77 καὶ σημ. 174.

16. *Brocken*, σελ. 135.

17. Στὴν περὶ εἰρωνείας διατριβή του ὁ Κίρκεγκωρ κατονομάζει μιὰ ἀκόμα ἑλληνικὴ «ἀρχή», τὴν εἰρωνεία, στηριγμένος στὴ μέθοδο τοῦ Σωκράτους. Ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ θέμα μας παρουσιάζει ἡ σύγκριση ἀνάμεσα σ' αὐτὴ τὴ μέθοδο καὶ στὴν ἀμφιβολία (δὲς Kierkegaard, *Ironie*. σελ. 261-2 καὶ 331).Ἡ εἰρωνεία ὁρίζεται ὅμοια μὲ τὴν ἀμφιβολία ὡς ἀπόλυτη ἀρνητικότητα, ἀπέχει ὅμως ἀπὸ τοῦ νὰ ταυτίζεται μαζί της. Ἡ ἀμφιβολία ὁρίζει μιὰ θεωρητικὴ ἔννοια, ἐνῶ ἡ εἰρωνεία ἔχει νὰ κάνη μὲ τὸ ὑποκείμενο μέσα στὴν πρακτική του δραστηριότητα. Ὁ ἀμφιβάλλων θέλει νὰ εἰσδύση ὅλο καὶ περισσότερο στὸ ἀντικείμενο, καὶ αὐτὸ συνέχεια τοῦ διαφεύγει. Ὁ εἴρωνας θέλει ἀντίθετα νὰ ἀποφύγη τὸ ἀντικείμενο, καὶ τὸ κατορθώνει, ἐπειδὴ σφιχτοκρατάει μὲς στὸ συνειδητό τὴν ἀνυπαρξία τοῦ ἀντικειμένου. Ὁ ἀμφιβάλλων λεηλατεῖ καὶ ἐξαφανίζει κάθε φαινόμενο, γιατὶ προβάλλει συνέχεια τὴν ἀπαίτηση, νὰ ὑπόκηται μιὰ οὐσία. Ὁ εἴρωνας βρίσκεται σὲ συνεχῆ ὀπισθοχώρηση, καὶ ἀμφισβητεῖ τὴν πραγματικότητα μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ σώση τὸν ἑαυτό του ἀνεξαρτοποιώντας τον ἀπὸ ὅλα. Ὅπως οἱ ἐπιστήμονες ἰσχυρίζονται πὼς δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ ἀληθινὴ ἐπιστήμη χωρὶς ἀμφιβολία, μπορεῖ ἀντίστοιχα νὰ εἰπωθῆ ὅτι μιὰ γνήσια ζωὴ δὲν εἶναι μπορετὴ χωρὶς εἰρωνεία.

18. «Εἶναι θετικὴ ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης ἀποφαίνεται ὅτι

στὴ θετικότητα τῆς ἑλληνικῆς ἀφετηρίας; Σ' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ δοθῆ ἱκανοποιητικὴ ἀπάντηση, ἂν δὲν διερευνηθῆ πρωτύτερα τὸ ἐρώτημα: μὲ ποιὸ νόημα μπορεῖ κάποιος νὰ καταφάσκη (δηλαδὴ νὰ συγκατατίθεται, νὰ συντίθεται θετικὰ) στὴ θ ε τ ι κ ό τ η τ α τοῦ θαυμασμοῦ ἢ τῆς ἀπορίας, καὶ μὲ ποιό νόημα μπορεῖ νὰ καταφάσκη στὴν ἀ ρ ν η τ ι κ ό τ η τ α τῆς ἀμφιβολίας.

Ἂν ἕνας σημερινὸς στοχαστὴς ἰσχυρισθῆ ὅτι πρεσβεύει τὸ θετικὸ ἀξίωμα, ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ ἀπορία, δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ τοῦ προσάψη ὅτι τὸ ἀντικείμενο τῆς ἑκάστοτε ἀπορίας του ἀνάγεται (ἄγεται ἀναγωγικὰ ὡς παράγωγο) στὸ ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ἀπόρησαν. Μέσα στὴν ἔννοια τῆς ἀπορίας γιὰ κάτι δὲν ἔχει δηλαδὴ θέση ἡ ἀναγωγὴ στὴν ἀπορία γιὰ τὴν ἀπορία γι' αὐτὸ τὸ κάτι, γιατὶ τοῦτο θὰ προϋπέθετε μιὰ ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τὴν πρώτη ἀπορία. Ἡ ἀπορία ἀποκλείει κάθε ἀποστασιοποίηση, ἐπειδὴ εἶναι ἄμεσα δεμένη μὲ τὸ ἑκάστοτε ἀπορούμενο· μέσα σ' αὐτὴ τὴν ἑνότητα τοῦ ἀπορεῖν καὶ τοῦ ἀπορούμενου εἶναι δεκτὰ ἄπειρα ἀπορητικὰ στοιχεῖα (ἡ ἀπορία ὡς ἔλλειψη περάσματος εἶναι δὰ ἔλλειψη π έ ρ α τ ο ς, ἀπέραντη πορεία), ἔτσι ὥστε ἡ ἀπορία τοῦ Πλάτωνος δὲν εἶναι κάτι ἄλλο, παρὰ ἐνιαία μὲ τὴν ἀπορία γιὰ τὴν ἀπορία τοῦ Πλάτωνος. Ὁ ἀπορῶν στέκεται πρὸς τὸ ἀπορούμενο σὲ ἴδια σχέση μὲ κάθε ἄλλον ἀποροῦντα: σὲ σχέση ἀμεσότητας, καὶ δὲν μεταβάλλει τὴ σχέση τὸ ὅτι ὁ Πλάτων ἀπόρησε γιὰ κάτι ἄλλο ἀπὸ ὅ,τι ἕνας σημερινός. Μὲ τὴν ἀμφιβολία εἶναι διαφορετικά. Ὁ ἀμφιβάλλων σπάζει κάθε δεσμὸ μὲ τὸ παρελθόν, ἔτσι ποὺ εἶναι ἀδύνατο νὰ βρεθῆ σὲ συνάφεια μὲ τὸν Καρτέσιο, ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι κ α ὶ α ὐ τ ὸ ς ἀμφέβαλλε. Κάθε ἀμφιβολία στέκεται σὲ ἀμφιβάλλουσα ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία τοῦ Καρτέσιου· ἡ σχέση ἀμφιβολίας πρὸς ἀμφιβολία ἔγκειται δηλαδὴ πάντα σὲ μιὰ ἀνασκόπηση (= διαλογισμό· reflexion).

Κάτω ἀπὸ τὸ πρίσμα αὐτῆς τῆς διάκρισης, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἑλληνικὴ ἀφετηρία ὁρίζει μιὰ ἄμεση σχέση τοῦ ἀποροῦντος πρὸς τὸ ἀπορούμενο, ἐνῶ ἡ ἀμφιβολία προϋποθέτει μιὰ ἀνασκόπηση, παρέχεται εὔλογη ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα: γιατὶ εἰδικὰ γιὰ τὸ ἀμφιβάλλειν ἀπαιτεῖται ἡ προϋπόθεση ἑνὸς ὑποκείμενου, ἐνῶ ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία δὲν ἐπέμεινε σὲ μιὰ τέτοια προϋπόθεση. Ὁ ἕλληνας στοχαστὴς στέκεται σὲ ἄμεση σχέση πρὸς τὸ

ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει μὲ ἀπορία, καὶ ὄχι ὅπως στὸν καιρό μας μὲ ἀμφιβολία. Πρέπει ἐπὶ τέλους νὰ μάθη ὁ κόσμος πῶς δὲν ἁρμόζει νὰ ἀρχίζη μὲ τὸ ἀρνητικό, καὶ ἡ αἰτία γιὰ τὸ ὅτι πρόκοψε κάτι τέτοιο εἶναι ἡ ἑξῆς: ὅτι δὲν ἀφιερώθηκαν ποτὲ πέρα γιὰ πέρα στὸ ἀρνητικὸ καὶ συνεπῶς δὲν ἔκαμαν ποτὲ στὰ σοβαρὰ ὅ,τι ἔλεγαν. Ἡ ἀμφιβολία τους εἶναι σκέτη προσποίηση», S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, 1. Band (συντομογραφικά: *Tagebücher* I), Düsseldorf 1962 (2. Band: 1963, 3. Band: 1968, 4. Band: 1970, 5. Band: 1974), σελ. 254.

ἀντικείμενο τοῦ σκέπτεσθαι, ἡ ἐνέργεια τοῦ νοεῖν ποὺ τὸν χαρακτηρίζει ταυτίζεται μὲ τὸ νοούμενο Εἶναι (Παρμενίδης). Ὅμοια καὶ τὸ ἀπορεῖν ὡς ἐνέργεια ἄμεσα ἐξαρτώμενη ἀπὸ τὸν ἀποροῦντα δὲν ταυτίζεται μόνο μὲ αὐτὸν ὡς ἀποροῦντα, παρὰ καὶ μὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἀπορούμενο. Ἀντίθετα ὁ ἀμφιβάλλων ἔχει θραύσει τὴν ἄμεση σχέση του τόσο πρὸς τὸ ἀμφιβάλλειν ὅσο καὶ πρὸς τὰ ἀμφιβαλλόμενα, καὶ ἡ σχέση ποὺ τοὺς συνδέει ἐφεξῆς εἶναι σχέση ἀνασκόπησης. Ὁ Κίρκεγκωρ δὲν πρεσβεύει ὅτι πρέπει νὰ ἐπιστρέψωμε στὴν ἑλληνικὴ ἀφέλεια μιᾶς ἄμεσης σχέσης· ἡ προϋπόθεση τῆς ἀποστασιοποίησης εἶναι στὶς μέρες μας ἀκλόνητη· διαβλέπει ὅμως τὸν κίνδυνο νὰ ἐξαφανισθῆ ἡ σχέση ἀνασκόπησης, καὶ μὲ τὸν ὅρο ἀμφιβολία νὰ μὴν ὑπονοῆται ὅτι κ ά π ο ι ο ς ἑκάστοτε ἀμφιβάλλει, παρὰ ὅτι μπορεῖ νὰ νοηθῆ καὶ μιὰ ἀντικειμενικὰ ὑπαρκτή, ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ ἀμφιβάλλον ὑποκείμενο ἀμφιβολία, ὡς ἀναμφίβολη καὶ ἀδιαφιλονείκητη ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὸν ἀμφιβάλλοντα ἀπὸ τὰ ἀμφιβαλλόμενα καὶ ἀπὸ τὸ ἀμφιβάλλειν, ἀπόσταση ποὺ «γεφυρώνεται» μὲ ἀνασκόπηση, ἀξίζει ὅμως νὰ προσεγγισθῆ περισσότερο.

2. Ἡ δ ο μ ὴ τ ῆ ς ἀ μ φ ι β ο λ ί α ς.

Τὸ ὅτι ἡ ἀμφιβολία ἔχει συσχετισθῆ σύμφωνα πρὸς τὰ παραπάνω μὲ τὸ φιλοσοφεῖν καὶ τὴν ἀνασκόπηση, μοιάζει νὰ προσφέρη τὸ ὁδηγητικὸ νῆμα γιὰ τὴν εὕρεση τῆς περιοχῆς τοῦ ἀμφιβάλλειν. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ μιὰ θεωρητικὴ συμπεριφορὰ σὲ διάκριση πρὸς τὴν πράξη; Ἡ ἔλλειψη βεβαιότητας μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθῆ ὡς ἀναγκαία συνθήκη γιὰ τὴ δυνατότητα ἀμφιβολίας. Ἂν ὅμως ἡ ἀβεβαιότητα ἰσχύση ὡς ὅρος ποὺ δηλώνει μιὰ καθαρὰ θεωρητικὴ στάση, δὲν μπορεῖ νὰ ταυτισθῆ μὲ τὴν ἀμφιβολία. Ἐνῶ ἡ ἀβεβαιότητα ἐνέχει κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ τὸ νόημα μιᾶς θεωρητικῆς ἐφησύχασης, ἡ ἀμφιβολία εἶναι ἕνας κλυδωνισμὸς καὶ μιὰ ὁρμὴ πρὸς τὴν βεβαιότητα. «Διέγνωσε ὅτι μέσα στὴν ἀμφιβολία πρέπει νὰ ὑπάρχη μιὰ πράξη θέλησης· γιατὶ ἀλλιῶς τὸ νὰ ἀμφιβάλλης θὰ σήμαινε ὅ,τι καὶ τὸ νὰ εἶσαι ἀβέβαιος»[19]. Ἀλλὰ μὲ ποιό δικαίωμα χαρακτηρίζει ἡ ἀβεβαιότητα μιὰ θεωρητικὴ στάση; Σύμφωνα μὲ τὴ διάκριση τοῦ Κίρκεγκωρ[20], ἀντὶ νὰ ἀμφι-βάλλη ὁ ἀβέβαιος ἀ ν α β ά λ λ ε ι νὰ καθορίση τὴ σχέση του πρὸς τὸ ἀντικείμενο· μέσα στὴν ἔννοια τῆς ἀβεβαιότητας κρύβεται συνεπῶς μιὰ θεωρητικὴ ἀδιαφορία. Ὁ ἀβέβαιος μοιάζει μὲ τὸν ἀνίδεο κατὰ τὸ ὅτι ἐφησυχάζει στὴν ἄγνοια, δὲν φροντίζει νὰ θέση ἐρωτήματα, νὰ τείνη πρὸς τὴν γνώση. Ἀβεβαιότητα καὶ ἄγνοια συνανήκουν.

Γιὰ τὸ ὅτι ἡ ἀμφιβολία δὲν λιμνάζει μέσα στὴν ἀδιαφορία μιᾶς θεω-

19. *Brocken*, σελ. 163.
20. *Brocken*, σελ. 164.

ρητικῆς ἄγνοιας, πληροφορεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ἔχει πάρει τὸ νόημα μιᾶς ἀρχῆς. Ἀλλὰ πῶς ἀρχίζει αὐτὴ ἡ ἀρχή; Ἡ βασικὴ π ρ ά ξ η, μὲ τὴν ὁποία ἡ ἀμφιβολία εἶναι ἄρρηκτα συνδεδεμένη, συνίσταται στὴ ρήξη μὲ τὶς παραδεδομένες προκαταλήψεις καὶ προϋποθέσεις. Γιὰ νὰ ἐπιτευχθῆ μιὰ τέτοια ρήξη, ἀπαιτεῖται θ έ λ η σ η. Ἀντίθετα πρὸς τὴ θετικότητα τῆς θεωρητικῆς ἀμεσότητας, ἡ θέληση ποὺ θέτει σὲ κίνηση τὴν ἀμφιβολία συνεπάγεται μιὰ ἀρνητικὴ σχέση πρὸς τὸ ἀντικείμενο. Πῶς ὅμως δρᾶ στὴ συνέχεια αὐτὴ ἡ θέληση; Τὸ μόνο δ ε δ ο μ έ ν ο ποὺ τῆς ἀπομένει, ἀφοῦ ἐξαφανίζεται κάθε παρα-δεδομένο σὰν τέτοιο, εἶναι δὰ αὐτὴ τούτη ἡ ἀμφιβολία. Ἡ θέληση δὲν μπορεῖ ἐφεξῆς παρὰ νὰ θέλη ἕνα ἀπὸ τὰ δύο: εἴτε τὴν ἀμφιβολία εἴτε τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ τὴν κατάργηση τῆς ἀμφιβολίας. Πάνω σ' αὐτὸ τὸ δυαδικὸ σχῆμα σκοπεύομε νὰ στηρίξωμε τὴν ἐξήγηση τοῦ πῶς σχετίζεται ἡ ἀμφιβολία ἀφ' ἑνὸς πρὸς τὸ σκέπτεσθαι, ἀφ' ἑτέρου πρὸς τὴν πίστη.

2α. Θ έ λ η σ η γ ι ὰ ἀ μ φ ι β ο λ ί α.

Ὡς βασικὸ παράδειγμα θέλησης γιὰ ἀμφιβολία παρουσιάζεται ὁ ἑλληνικὸς σκεπτικισμός. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀμφίβολη ἐγελιανὴ ἀμφιβολία, ποὺ δὲν ἀμφέβαλε ποτὲ γιὰ τὸ κατὰ πόσο εἶναι γνήσια, ὁ Κίρκεγκωρ βλέπει στὸν σκεπτικισμὸ ἕνα παράδειγμα ἀμφιβολίας συνοδευόμενης ἀπὸ ἀρκετὴ μετριοφροσύνη. Τὰ βασικὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ σκεπτικισμοῦ εἶναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ ἡ ἄρνηση νὰ ἐκφέρη κρίση, ἡ ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο (*ἐπέχειν*) καὶ ἡ αὐτοσυνείδηση ὅτι ἡ ἀμφιβολία του δὲν εἶναι ἀποτέλεσμα γνώσης παρὰ θέλησης, χάρη στὴν ὁποία μπορεῖ νὰ κυριαρχήση καὶ στὰ πάθη του (*μετριοπαθεῖν*). Ὁ ἕλληνας σκεπτικιστὴς καταλαβαίνει ὅτι ἡ ἀμφιβολία εἶναι πράξη ἐλευθερίας, καὶ ὅτι μὲ μιὰ πράξη θέλησης ἡ ἀμφιβολία μπορεῖ νὰ καταργηθῆ· δὲν τοῦ περνᾶ ποτὲ ἀπὸ τὸ μυαλό, πὼς ἡ ἀμφιβολία εἶναι μιὰ ἀναγκαιότητα χάρη ἑνὸς φιλοσοφικοῦ ξεκινήματος ἢ πὼς τάχα μιὰ παρόμοια ἀναγκαιότητα τὸν διατάζει νὰ καταργήση τὸ ἀμφιβάλλειν.

Ἀλλὰ γιατί ὁ σκεπτικιστὴς θέλει νὰ ἀμφιβάλλη καὶ γιατί ἀρνεῖται νὰ ἐκφέρη κρίση γιὰ τὸ ἀντικείμενο τῆς ἀμφιβολίας; Ἂς ἐπανέλθωμε σὲ ἐκεῖνο ποὺ εἰπώθηκε πρίν: ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία στέκεται πρὸς τὸ ἀντικείμενο σὲ σχέση ἀμεσότητας. Ἡ ἄμεση ἀντίληψη καὶ γνώση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπατηλή[21]. Ὁ ἄμεσα σχετιζόμενος μπορεῖ νὰ γνωρίση τί καὶ πῶς

21. Ὡς ντοκουμέντο γι' αὐτὴ τὴ θέση ἀναφέρει ὁ Κίρκεγκωρ (*Brocken*, σελ. 79 καὶ σημ. 179) τὰ σωκρατικὰ λόγια: *Οὐ δυσχεραίνω μόνον ἀλλὰ καὶ δέδοικα ὅτι ἀποκρινοῦμαι ἄν τις ἔρηταί με· «Ὦ Σώκρατες, ἠῦρηκας δὴ ψευδῆ δόξαν, ὅτι οὔτε ἐν ταῖς αἰσθήσεσίν ἐστι πρὸς ἀλλήλας οὔτ' ἐν ταῖς διανοίαις, ἀλλ' ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν;» φήσω δὲ* [= θὰ τὸ παραδεχθῶ] *ἐγὼ οἶμαι*... (Πλάτωνος *Θεαίτητος* 195c-d).

εἶναι τὸ ἀντικείμενο, ἀλλὰ τὸ ὅ τ ι ἕνα ἀντικείμενο λαβαίνει χώρα εἶναι γιὰ τὴν ἄμεση γνώση ἀπρόσιτο. Γιὰ νὰ φθάση στὴν ἐρώτηση περὶ τοῦ ὅτι, πρέπει κάποιος νὰ γευθῆ τὴν ἀβεβαιότητα γιὰ τὴ γνώση του, γιὰ τὸ ὅτι π.χ. ἕνα τετράγωνο ἀπὸ μακρυὰ ἰδωμένο τοῦ φαινόταν σὰν κύκλος. Τὴν ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τὸν αὐτονόητο χαρακτῆρα τῆς ἄμεσης γνώσης ὀνομάζουν οἱ σκεπτικιστὲς «ἐπέχειν», καὶ μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀποστασιοποίησης βλέπουν τὸ ἀντικείμενο νὰ χάνη τὸν αὐτονόητο χαρακτῆρα. Ἔτσι ἀναρωτιοῦνται μήπως τὸ ἀντικείμενο ἢ ἡ αἴσθηση τοὺς ἐξαπατᾶ. Τὸ πρίσμα τῆς ἀποστασιοποίησης σὰν τέτοιο δὲν εἶναι ἀκόμη ἀπατηλό: ἡ πλάνη πηγάζει ἀπὸ τὸ συμπέρασμα ποὺ θὰ βγάλω, ἀπὸ τὴν κρίση ποὺ θὰ ἐκφέρω. Τὸ νὰ ἐκφέρω ἢ ὄχι κρίση ἐξαρτᾶται ὅμως ἀπὸ τὴ θέλησή μου· γιὰ νὰ ἀποφύγη λοιπὸν τὴν μπορετὴ πλάνη ὁ σκεπτικιστὴς ἀρνεῖται νὰ βγάλη συμπέρασμα. Ἡ ἀμφιβολία τοῦ σκεπτικιστῆ εἶναι ἀπόλυτη θραύση τοῦ ἄμεσου σχετισμοῦ, ὁλοσχερὴς ἐγκατάλειψη τῆς συνεχόμενης σχέσης μεταξὺ ὑποκείμενου καὶ ἀντικείμενου. Προϋποθέτοντας αὐτὴ τὴ ρήξη ὁ σκεπτικιστὴς ἐφησυχάζει: ἡ θέληση γιὰ ἀμφιβολία εἶναι μιὰ αὐτοσύνειδη ἀβεβαιότητα ποὺ δὲν θέλει νὰ ἀποφασίση, γιατὶ ἰσοζυγίζοντας τὰ ἀμφίβαλλόμενα πετυχαίνει ἰσορροπία καὶ ἀδιαφορία. Συσχετίζοντας δηλαδὴ τὶς μπορετὲς ἐκδοχές, δὲν τονίζει ὁ σκεπτικιστὴς τὴν ἀντιφατικότητα καὶ τὸ ἀταίριαστό τους, παρὰ δείχνει τὴν ἴση πιθανότητά τους καὶ πετυχαίνει τὴ γαλήνη τῆς ἐξισορρόπησης[22].

Τὸ ἔδαφος, πάνω στὸ ὁποῖο ὁ σκεπτικισμὸς προσπαθεῖ νὰ βασίση τὴν ἀμφιβολία, εἶναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ[23] μιὰ ἀφηρημένη βεβαιότητα: Οἱ Ἕλληνες διαβεβαιώνουν ὅτι μιὰ καὶ ἡ ἀμφιβολία εἶναι ἄρνηση, καμιὰ κρίση περὶ τοῦ ἀμφιβάλλειν δὲν ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ καταφάσκη στὴν ἀμφιβολία, γιατὶ μιὰ θετικὴ κρίση δὲν ἀφορᾶ τὸ κατὰ πάντα ἀρνητικὸ ἀμφιβάλλειν, τοῦ εἶναι κατ' οὐσίαν ξένη. Ἑπομένως μιὰ ἀρνητικὴ κρίση περὶ τοῦ ἀμφιβάλλειν ταιριάζει ἄριστα μὲ τὸν ἀρνητικὸ χαρακτῆρα του, ἔστω καὶ ἂν τοῦ ἐναντιώνεται — ἔτσι τοῦτο ἀποδείχνεται ἀκαταμάχητο. Οἱ ἀντιρρήσεις τοῦ Κίρκεγκωρ: Πόσο ἰσχυρὴ εἶναι μιὰ τόσο ἀφηρημένη βεβαιότητα στὸ νὰ θεμελιώση τὸν φοβερὸ κλονισμὸ ποὺ ὑφίσταται ἕνας ἀμφιβάλλων; Μὲ ποιό δικαίωμα μιὰ τέτοια ἀφαίρεση θεμελιώνει τὸ ἀμφιβάλλειν; Ὁ ἀμφιβάλλων ὀφείλει νὰ σταθῆ ἀρνητικὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιχείρημα, μὲ τὸ ἴδιο νόημα ποὺ ὀφείλει νὰ ἀμφιβάλλη καὶ γιὰ κάθε τι ἄλλο. Ἔτσι ὅμως ἡ ἀμφι-

22. Ὁ Κίρκεγκωρ (*Brocken*, σελ. 79) παραπέμπει ἑλληνικὰ στὰ λόγια τοῦ Διογένη Λαέρτιου: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Διογ. Λαέρτ. IX, 107).

23. S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (συντομογραφικά: *Nachschrift*), in: *Gesam. Werke*, 16. Abteilung (in 2 Bänden), 2. Band, σελ. 38-39 Anm.

βολία διχοτομεῖ (ἀμφί-βάλλει) ἀρνούμενη τὴ θετικότητα αὐτοῦ τοῦ θεμέλιου. Ἂν τολμήση κάποιος νὰ δεχθῆ τὴ βεβαιότητα, ἐξαφανίζεται ἡ ἀμφιβολία, καὶ ὄχι ἐπειδὴ πέτυχε αὐθυπέρβαση, παρὰ ἐπειδὴ παρέλειψε νὰ ἀμφιβάλλη. Ἐπὶ πλέον: ἡ μοναδικὴ ἀλήθεια ποὺ ἀνήκει στὸν σκεπτικισμό, εἶναι ἡ πλήρης κενότητα τοῦ ἀμφιβάλλειν. Ἀρνούμενος νὰ ἐκφέρη κρίση ὁ σκεπτικιστὴς ἀπαρνεῖται ὁλωσδιόλου τὴν κατάφαση, δὲν εἶναι συνεπῶς δυνατὸ νὰ καταλήξη σὲ θετικὸ ἀποτέλεσμα. Δὲν ἀρνεῖται π.χ. τὴν ὕπαρξή του, οὔτε ὅμως καὶ καταφάσκει σ' αὐτήν. Ἀκόμα καὶ μιὰ ἀρνητικὴ κρίση τοῦ εἶναι ἀπαγορευμένη, γιατὶ θὰ σήμαινε πὼς καταφάσκει στὴ γνώση της. Ὁ Κίρκεγκωρ παραδέχεται πὼς ἂν ὁ σκεπτικισμὸς κατώρθωνε μιὰ καινούργια ἀφετηρία σχετισμοῦ μὲ τὴν ἀλήθεια, ὁ Χριστιανισμὸς θὰ καταργοῦνταν. Καὶ τοῦτο γιατὶ ὁ Χριστιανισμὸς καὶ οἱ ἀλήθειες τῆς Βίβλου δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ βάλουν ἕνα τέρμα στὸ ἀμφιβάλλειν καὶ νὰ ὑπερασπίσουν τὸν ἑαυτό τους ἐνάντια στὶς ἐπιθέσεις ἑνὸς σκεπτικιστῆ[24]. Ὁ Χριστιανισμός, συμπληρώνει ὁ Κίρκεγκωρ, ἀντιτείνει τὸ ἑξῆς: Κάθε ὑπεράσπιση καὶ κάθε ἐπίθεση εἶναι βαθμιαία προσέγγιση καὶ σχετισμός. Ἀλλὰ ὁ Χριστιανισμὸς οὔτε φοβᾶται τὴν ἐπιθετικὴ στάση οὔτε ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ ὑπεράσπιση γιὰ νὰ προσεγγισθῆ: ἡ μόνη πρόσβαση σ' αὐτὸν εἶναι τὸ αἰφνίδιο ἅλμα μιᾶς ἀπόφασης.

2β. Θέληση γιὰ κατάργηση τῆς ἀμφιβολίας.

Ὁ Κίρκεγκωρ κάνει ἀκόμα λόγο γιὰ μιὰ ριζικὰ διαφορετικὴ μορφὴ ἀμφιβάλλοντος: Ἕνας «σκανδαλισμένος» σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν σκεπτικιστὴ δὲν ἀποβλέπει στὴν ἐφησύχαση, παρὰ στὴν κίνηση πρὸς τὴν (θρησκευτικὴ) πίστη, συνεπῶς πρὸς τὴν κατάργηση τῆς ἀμφιβολίας. Ἐνῶ ὁ σκεπτικιστὴς στέκεται ἀναποφάσιστος μπροστὰ στὸ νὰ ἐκφέρη κρίση, ὁ σκανδαλισμένος εἶναι πεπεισμένος ὅτι ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀμφιβολίας δὲν πραγματώνεται μὲ ἐκφορὰ κρίσης[25]. Ὁ σκανδαλισμένος δὲν σχετίζεται μὲ τὴ γνώση ἢ μὲ τὴν ἀντίληψη, παρὰ μὲ τὴν πίστη. Τίθεται τὸ ἐρώτημα: ποῦ ἔγκειται ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῆς γνωσιακῆς καὶ τῆς μὲ πίστη σχετιζόμενης ἀμφιβολίας; Ὁ Κίρκεγκωρ τὴν περιγράφει ὡς ἑξῆς: Εἰπώθηκε παραπάνω ὅτι ἡ ἀποστασιοποίηση τῆς ἀμφιβολίας εἶναι κίνηση ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὰ ἄμεσα δεδομένα τῆς ἀντίληψης. Ἂν ἰδωθοῦν ἀπὸ τὸ χριστιανικὸ πρίσμα[26], τὰ ἄμεσα αὐτὰ δεδομένα εἶναι ἕνα αἰτιατό, τοῦ ὁποίου αἰτία εἶναι

24. Kierkegaard: *Nachschrift*, 1. Band, σελ. 33.

25. «Τὸ συμπέρασμα (Schluß) τῆς πίστης δὲν εἶναι συμπέρασμα παρὰ ἀπόφαση (Entschluß), γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀμφιβολία ἀποκλείεται (ist ausgeschlossen)» (Kierkegaard: *Brocken*, σελ. 80).

26. Ἐδῶ ἔχομε ἕνα παράδειγμα τῆς πρωτότυπης πεποίθησης τοῦ Κίρκεγκωρ, ὅτι γιὰ νὰ διαπιστώση κάποιος ποῦ ἔγκειται ἡ διαφορὰ μεταξὺ δύο ἐννοιῶν, δύο ἀντιμα-

ὁ θεός. Ὁ σκεπτικιστὴς δὲν κινεῖται μὲ τάση ἀπὸ τὸ αἰτιατὸ πρὸς τὸ αἴτιο, δὲν τὸν ἐνδιαφέρει δηλαδὴ τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ θεοῦ, παρὰ κινεῖται ἀντίστροφα: ἀπὸ τὴν αἰτία πρὸς τὸ αἰτιατό. Ὁ θεὸς εἶναι γιὰ τὸν Ἕλληνα σκεπτικιστὴ μιὰ ἀκλόνητη βεβαιότητα, τῆς ὁποίας ἡ ὕπαρξη δὲν τίθεται σὲ ἀμφιβολία. Μιὰ καὶ ὁ σκεπτικιστὴς διστάζει νὰ βγάλη συμπέρασμα γιὰ τὸ αἰτιατό, δὲν μπορεῖ νὰ ξέρη οὔτε καὶ τὸ ὅ τ ι τοῦτο εἶναι αἰτιατό· δὲν ἔχει καμιὰ θετικὴ σχέση μαζί του. Ὁ σκανδαλισμένος τείνει νὰ πραγματώση τὴν κίνηση πρὸς τὸ αἰτιατό, ἐφ' ὅσον θελήσει νὰ πιστέψη πὼς πρόκειται γιὰ τέτοιο. Ὁ πιστεύων σὰν τέτοιος δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ μάθη τ ί εἶναι τὸ αἰτιατό, γιατὶ τοῦτο εἶναι γνωσιακὸ ἐρώτημα. Ἀποφασίζοντας νὰ πιστέψη, ὁ σκανδαλισμένος μπαίνει στὸν κίνδυνο νὰ ἐξαπατηθῆ, στὴν περίπτωση ποὺ τοῦτο δὲν εἶναι αἰτιατό· μολαταῦτα τολμᾶ νὰ πιστέψη. Χωρὶς αὐτὸ τὸ στοιχεῖο τῆς διακινδύνευσης δὲν ὑπάρχει πίστη. Ἀλλιῶς εἶναι σὰ νὰ θέλη κάποιος νὰ ξέρη μὲ βεβαιότητα πὼς μπορεῖ νὰ κολυμπήση, πρὶν πέση στὸ νερό. Παρουσιάσθηκε βέβαια τὸ φαινόμενο, νὰ προσπαθοῦν νὰ θεμελιώσουν τὴν ἀποδοχὴ τῶν χριστιανικῶν ἀπόψεων μὲ ἐπιχειρήματα· τὸ ἴδιο τὸ γεγονὸς αὐτῶν τῶν ἐπιχειρημάτων εἶναι ὅμως κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ ἕνα εἶδος ἀμφιβολίας. Δὲν πρόσεξαν δηλαδὴ πὼς ὅσο περισσότερα ἐπιχειρήματα προσκομίζουν, τόσο περισσότερο τρέφουν καὶ κάνουν ἰσχυρὴ τὴν ἀμφιβολία· νὰ παρέχης ἐπιχειρήματα γιὰ νὰ σκοτώσης τὴν ἀμφιβολία, εἶναι σὰ νὰ ταΐζης ἕναν πεινασμένο μὲ τὴν πιὸ ἀγαπημένη του τροφή.

Σύμφωνα μὲ τὴν παραπάνω περιγραφὴ ἡ πίστη εἶναι σύμπραξη τῆς ἀφαιρετικῆς διαδικασίας, μιὰ καὶ προϋποθέτει τὴν ἀποστασιοποίηση τοῦ ἀμφιβάλλειν, καὶ τῆς ἄμεσης βίωσης, μιὰ καὶ ἐπιστρέφει στὸ αἰτιατό. Ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πράξη πίστης προϋποθέτει τὸ ἀμφιβάλλειν, μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῆ καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς θέλησης ποὺ τὴν χαρακτηρίζει: Ἡ θέληση γιὰ πίστη στέκεται σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴ θέληση γιὰ ἀποστασιοποίηση. Ἐφ' ὅσον ἦταν ἀναγκαία μιὰ θέληση, γιὰ νὰ πραγματωθῆ ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὰ ἄμεσα δεδομένα, εἶναι ἀναγκαία μιὰ ἀντιθέληση ποὺ θὰ μπορέση νὰ τὰ ξανασυλλάβη. Ἡ ἀντιθετικότητα, τὴν ὁποία ὁ Κίρκεγκωρ διαβλέπει μεταξὺ πίστης καὶ ἀμφιβολίας[27], συνίσταται μορφικὰ στὴν ἀντίθετη τάση τῶν κινήσεων. Πίστη καὶ ἀμφιβολία δὲν εἶναι εἴδη γνώσης, παρὰ δύο γεμάτες πάθος κινήσεις, δύο ἀντιμαχόμενα πάθη.

χόμενων παρατάξεων κλπ. πρέπει νὰ δεχθῆ ὡς προϋπόθεση ὅτι θὰ δῆ τὴν διαφορὰ ἀπὸ τὴν ἄποψη μιᾶς ἀπὸ τὶς δύο. Ἐὰν τὶς δῆ ἀπὸ τὸ πρῖσμα μιᾶς τρίτης ἐκδοχῆς, τότε θὰ δῆ ὄχι τὴν διαφορὰ τῶν δύο, παρὰ πῶς αὐτὲς συμφιλιώνονται μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς τρίτης. Μιὰ θεώρηση τῆς «ἀντικειμενικῆς» διαφορᾶς δύο ἀντιθέτων εἶναι οὐτοπία.

27. Kierkegaard: *Brocken*, σελ. 81.

Τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ σκανδαλισμένου στρέφεται στὸ νὰ κατανοήση μονο-σήμαντα τὰ ἀμφι-βαλλόμενα. Μολονότι ἀμφιβάλλει, εἶναι λοιπὸν ὁ σκανδαλισμένος ἐγγύτατα στὴν ἑνότητα τῆς θρησκευτικότητας[28]. Ἀλλὰ ὁ σκανδαλισμένος ἀντιφάσκει πρὸς τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτό: πρέπει νὰ μάχεται συνεχῶς ἐνάντια στὴ θέλησή του γιὰ γνώση δυνάμει τῆς θέλησης γιὰ πίστη· ἀντιμετωπίζει λοιπὸν τὴ δυνατότητα τοῦ νὰ ἀνανεώνεται ξανὰ καὶ ξανὰ ὁ σκανδαλισμός του: «Ἂν εἶναι κάποιος θεάνθρωπος, τοῦτο πρέπει ἀσφαλῶς νὰ εἶναι καὶ ἄμεσα ἐντελῶς βέβαιο, λέει ἡ ἐπιστήμη. Μὲ συγχωρεῖ ἡ χάρη σου, λέει ὁ θεός, ἔχεις λησμονήσει τί σημαίνει πίστη· ἐδῶ ἴσα-ἴσα δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ὑπάρχη κάτι ἄμεσα εὐδιάκριτο, παρὰ ἡ δυνατότητα τοῦ σκανδαλισμοῦ»[29].

3. Ἀμφιβολία καὶ ἀπελπισία.

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἐκτεταμένου ἔργου του «Εἴτε-εἴτε» ὁ Κίρκεγκωρ ἀναλύει τὴ σχέση μεταξὺ ἀμφιβολίας καὶ ἀπελπισίας[30]. Ξεκινᾶ ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι ἡ ἀμφιβολία ἔχει θέση, σύμφωνα μὲ τὴν καθιερωμένη ἀντίληψη, μᾶλλον στὴν περιοχὴ τοῦ στοχασμοῦ παρὰ στὴν περιοχὴ τῆς ὕπαρξης. Ἀντίθετα ἡ ἀπελπισία εἶναι πάθος τῆς σύνολης προσωπικότητας. Βαθύτερα κοιταγμένες παρουσιάζουν τὴν ἑξῆς ἐσωτερικὴ ἀλληλουχία: ἡ ἀμφιβολία εἶναι ἀπελπισία τοῦ σκέπτεσθαι, ἡ ἀπελπισία εἶναι ἀμφιβολία τῆς προσωπικότητας. Τίθεται τὸ ἐρώτημα: ποῦ ἔγκειται τὸ ὅτι ἡ νεώτερη φιλοσοφία θεώρησε τὴν ἀμφιβολία ἀναγκαία, ὄχι ὅμως καὶ τὴν ἀπελπισία; Αὐτὸ ποὺ προσπάθησαν νὰ πετύχουν οἱ φιλόσοφοι, ἀναδείχνοντας τὴ σπουδαιότητα τῆς ἀμφιβολίας, ἦταν τὸ νὰ φανερώσουν ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ πρόσβαση στὴν ἀλήθεια εἶναι ὅσο τὸ δυνατὸ περισσότερο ἀπρόσωπη. Ἡ ἀμφιβολία ἀπέκτησε κύρος χάρη στὴν ἀπαίτησή της γιὰ ἀντικειμενικότητα. Αὐτὴ ἡ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο ὑποκείμενο ἐμφανίζεται καὶ στὸ αἴτημα γιὰ καθολικότητα: δὲν εἶναι ἀρκετὸ νὰ ἀμφιβάλλουν μερικοὶ γιὰ κάτι, παρὰ εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ἀμφιβάλλωμε ὅλοι γιὰ ὅλα (de omnibus). Ἀπὸ αὐτὸ τὸ αἴτημα ξεκινώντας ἔφτασαν καὶ στὸ δεύτερο τοῦτο, πὼς εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ὑπερβοῦμε τὴν ἀμφιβολία ἐφησυχάζοντας σὲ μιὰ γενικὰ ἰσχύουσα ἀλήθεια. Ἤδη τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀμφιβολία συνδέθηκε μὲ τὴν ἀναγκαιότητα ἀποδείχνει ὅτι δὲν βρίσκεται ἡ σύνολη προσωπικότητα

---

28. «Ὁ μελαγχολικὸς ἔχει τὴν καλύτερη ἀπὸ ὅλους αἴσθηση τῆς κωμικότητας· ὁ λάγνος τῆς εἰδυλλιακότητας· ὁ ἄσωτος τῆς ἠθικότητας· ὁ ἀμφιβάλλων τῆς θρησκευτικότητας» (Kierkegaard: *Tagebücher* I, σελ. 255).

29. Kierkegaard: *Tagebücher* IV, σελ. 271.

30. Καὶ δανέζικα καὶ γερμανικὰ οἱ λέξεις «ἀμφιβολία» καὶ «ἀπελπισία» εἶναι ἐτυμολογικὰ συναφεῖς, ὑποσημαίνοντας μιὰ διχοτόμηση. Δανέζικα ἡ ἀμφιβολία εἶναι tvivl, ἡ ἀπελπισία fortivlelse. Γερμανικὰ ἡ ἀμφιβολία εἶναι Zweifel, ἡ ἀπελπισία Verzweiflung.

σὲ κίνηση. Καὶ ὅμως παρουσιάσθηκε τὸ φαινόμενο, φιλόσοφοι ποὺ διακήρυσσαν τὴν ἀναγκαιότητα τῆς ἀμφιβολίας, κατὰ συνέπεια καὶ τῆς ὑπέρβασής της, νὰ εἶναι στὴν πραγματικότητα βαθύτατα ἀπελπισμένοι, καὶ ἴσα-ἴσα ἡ διακήρυξή τους εἶναι ἡ ἀπόδειξη τῆς ἀπελπισίας τους. Ἀκόμα καὶ ἂν ἦταν ἀναγκαῖο, δὲν εἶναι γιὰ ὅλους εὔκολο νὰ ἀμφιβάλλουν, ἡ ἀμφιβολία προϋποθέτει ἕνα κάποιο ταλέντο· δὲν θεωρεῖται ὅμως κατὰ κανένα τρόπο ὡς προσὸν τὸ νὰ εἶσαι ἐξ ἀνάγκης ἀπελπισμένος. Ἡ ἀμφιβολία εἶναι ταραχὴ καὶ ἀνησυχία τοῦ σκέπτεσθαι· μέσα στὴν ἀπελπισία ἀντίθετα ἡ προσωπικότητα βρίσκεται σὲ γαλήνη, σὲ μιὰ νεκρική, θανατηφόρα ἐφησύχαση[31], καὶ οὔτε μπορεῖ ποτὲ νὰ ἀπελπισθῆ κάποιος ἐπειδὴ εἶναι τάχα ἀναγκαῖο, παρὰ ἡ ἀπελπισία γίνεται ἐφικτὴ μὲ ἐλεύθερη πράξη ἐκλογῆς.

Πῶς σχετίζεται ἡ ἀπελπισία μὲ τὴ θέληση; Ἀναφέρθηκε τὸ φαινόμενο τῶν φιλοσόφων ποὺ μολονότι καθησύχασαν τὴν ἀμφιβολία τους, ἐξακολουθοῦσαν νὰ εἶναι βαθύτατα ἀπελπισμένοι. Ἡ αἰτία τούτου ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ δ ὲ ν θ έ λ η σ α ν νὰ ὑπερβοῦν τὴν ἀπελπισία τους, ἐνῶ ἴσως χρησιμοποίησαν ἀπέραντη θέληση γιὰ νὰ μπορέσουν νὰ κατασιγάσουν τὴν ἀμφιβολία. Καὶ ἂν πάλι μπορῆ νὰ ἐξηγηθῆ, τὸ ὅτι κανένας ποτὲ δὲν ἰσχυρίσθηκε, πῶς ἡ ἀπελπισία εἶναι μιὰ ἀναγκαιότητα, ἡ ἐξήγηση εἶναι αὐτή: ὁ ἄνθρωπος κατὰ βάθος δ ὲ ν θ έ λ ε ι τὴν ἀπελπισία. Δὲν μπορεῖ λοιπὸν νὰ βρίσκεται σὲ ἀπελπισία ἕνας ἄνθρωπος ποὺ δὲν θέλει κάτι τέτοιο. Τὸ ἴδιο θετικὰ διατυπωμένο: γιὰ νὰ μπορέσης νὰ κυριαρχηθῆς ἀπὸ ἀπελπισία, πρέπει νὰ τὸ θελήσης. Τότε ὅμως παρουσιάζεται τὸ φαινόμενο ὅτι μόλις θελήσεις στ' ἀλήθεια τὴν ἀπελπισία, ἔχεις στ' ἀλήθεια ὑπερβῆ τὴν ἀπελπισία. Τοῦτο ἔχει τὴν αἰτία του στὸ ὅτι ἡ περιοχὴ τῆς ἀπελπισίας δὲν εἶναι κὰν ἡ θέληση, παρὰ εἶναι τὸ Ἀπόλυτο. Κι ἐδῶ φανερώνεται μιὰ ἀκόμα διαφορὰ μεταξὺ ἀμφιβολίας καὶ ἀπελπισίας: ἡ ἀμφιβολία ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῶν διακρίσεων, τῆς ἑτερότητας π.χ. μεταξὺ ὑποκείμενου καὶ ἀντικείμενου. Ἀντίθετα ἡ ἀπελπισία ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῆς τέλειας ταυτότητας, ποὺ εἶναι ἡ περιοχὴ τοῦ Ἀπόλυτου. Ὁ Κίρκεγκωρ κλείνει αὐτὴ τὴ σύντομη παρεμβολὴ περὶ τῶν δύο παθῶν μὲ τὴν προφητικὴ διατύπωση: «Δὲν βρίσκεται μακριὰ ἡ ὥρα ποὺ θὰ καταλάβη ὁ ἄνθρωπος, πληρώνοντάς το ἴσως μὲ πολὺ ἀκριβὸ τίμημα, ὅτι ἡ ἀληθινὴ ἀφετηρία γιὰ τὴν εὕρεση τοῦ Ἀπόλυτου δὲν εἶναι ἡ ἀμφιβολία, παρὰ ἡ ἀπελπισία»[32].

---

31. Τὸ ἔργο, στὸ ὁποῖο ὁ Κίρκεγκωρ περιγράφει ἐκτενῶς τὴν ἀπελπισία, ἔχει τίτλο «Ἡ ἀρρώστια πρὸς θάνατον» (S. Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, in: *Ges. Werke*, 24. und 25. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1957²). Ἡ ἀπελπισία περιγράφεται ἐκεῖ ὄχι ὡς ἀρρώστια, μέσω τῆς ὁποίας μεταβαίνει κάποιος στὸ σωματικὸ θάνατο, παρὰ ὡς τὸ πνευματικὸ μαρτύριο, νὰ μὴ μπορῆς νὰ πεθάνης.

32. S. Kierkegaard: *Entweder-Oder*, Zweiter Teil, 2/3. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1957 (συντομογραφικά: *Entweder-Oder* II), σελ. 227.

4. Ἡ ἀμφιβολία ὡς ἀφετηρία.

4α. Ἀμφιβολία καὶ κίνηση.

Ἀναφέρθηκε παραπάνω ὅτι ὁ σκεπτικιστὴς βρίσκεται σὲ κατάσταση ἐπανάπαυσης, ἐπειδὴ ἔχει περατώσει τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς ἄμεσης ἀντίληψης καὶ γνώσης. Ὅταν βρίσκεται κάποιος σὲ ἀπόσταση, ἀφ' ἑνὸς βρίσκεται σὲ ἐφησύχαση ὡς πρὸς τὴν κίνηση τῆς ἀποστασιοποίησης, ἀφ' ἑτέρου ὅμως ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ἐπιστροφῆς στὴν ἀφετηρία· μιὰ καὶ τῆς λείπει, ἀποκομμένη μὲ πράξη θέλησης, μιὰ τέτοια τάση, ἡ ἀμφιβολία τοῦ σκεπτικιστῆ φανερώνεται ὡς ἀναυθεντική, ὡς ἐλλειπτικὴ μορφὴ τῆς αὐθεντικῆς. Ἡ αὐθεντικὴ ἀμφιβολία κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ εἶναι γεμάτη κίνηση. «Ὁ ἀμφιβάλλων εἶναι πάντα ἕνας "μεμαστιγωμένος"[33]· διατηρεῖται γιὰ λιγώτερο ἢ περισσότερο χρόνο στὴν αἰχμή, ὅμοιος μὲ σβούρα, σὲ ἀντιστοιχία μὲ τὶς βιτσιές· δὲν κατορθώνει νὰ σταματήσῃ, τὸ ἴδιο ὅπως καὶ ἡ σβούρα»[34]. «Ἡ ἀμφιβολία εἶναι ἡ ἐσωτερικὴ κίνηση αὐτοῦ τούτου τοῦ σκέπτεσθαι»[35]. Ἡ ἐνδογενὴς κίνηση τοῦ ἀμφιβάλλειν γίνεται φανερὴ ἤδη στὸ χαρακτηρισμό του ὡς πάθους. Ὁ Κίρκεγκωρ διαιρεῖ τὴν ἀμφιβολία σὲ δύο μορφὲς πάθους, σὲ «αὐτοπαθῆ» καὶ σὲ «συμπαθῆ» ἀμφιβολία[36]: «αὐτοπαθὴς» εἶναι ἡ ἀμφιβολία σου, ὅταν ἀντικρύζῃς ἀρνητικὰ τὸν ἴδιο σου τὸν ἑαυτό, τὴν ὕπαρξή σου ὡς στερημένη νοήματος· «συμπαθὴς» ὅταν ἀμφιβάλλῃς ὑποθέτοντας ὅτι ἡ ὕπαρξη τ ῶ ν ἄ λ λ ω ν στερεῖται νοήματος. Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ἔργου του «Εἴτε-εἴτε» ὁ Κίρκεγκωρ βάζει τὸν ψευδώνυμο συγγραφέα αὐτοῦ τοῦ βιβλίου, ὁ ὁποῖος αὐτοχαρακτηρίζεται ὡς κατ' ἐξοχὴν ἠθικός, νὰ ἰσχυρισθῆ ὅτι τόσο ἡ «αὐτοπαθὴς» ὅσο καὶ ἡ «συμπαθὴς» ἀμφιβολία μέσα στὴ σφαίρα τῆς ἠθικῆς βιοθεωρίας παύουν νὰ κυριαρχοῦνται ἀπὸ τὴν κίνηση τοῦ πάθους καὶ φθάνουν σὲ ἐφησύχαση. Ἀποκαλύπτεται τότε ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ δύο ξέχωρα πάθη, παρὰ γιὰ τὴ μία καὶ μοναδικὴ ἀμφιβολία. Ἐξηγεῖ ὡς ἑξῆς τὸν ἰσχυρισμό του: Ἡ διάκριση μεταξὺ «αὐτοπαθοῦς» καὶ «συμπαθοῦς» ἀμφιβολίας προϋποθέτει διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἑαυτὸ τοῦ ἀμφιβάλλοντος καὶ στὸν ἑαυτὸ τῶν ἄλλων, διαφορὰ ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν διχασμένο ἑαυτὸ ἑνὸς ἀμφιβάλλοντος. Αὐτὴ ἡ διαφορὰ γεφυρώνεται μέσα στὴν ἠθικὴ βιοθεωρία, γιατὶ τότε ἡ «αὐτοπαθὴς» ἀμφιβολία παύει νὰ εἶναι ἐκδήλωση ἐγωισμοῦ καὶ μεταβάλλεται σὲ ἐκείνη τὴν ἀγάπη τοῦ ἑαυτοῦ σου, ποὺ ἀπαιτεῖ νὰ

---

33. Ἡ λέξη παρουσιάζεται ἑλληνικὰ στὸ δανέζικο κείμενο.

34. S. Kierkegaard: *Entweder-Oder*, Erster Teil, in: *Ges. Werke*, 1. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1964², σελ. 25.

35. Kierkegaard: *Entweder-Oder* II, σελ. 225.

36. Γιὰ νὰ ἐκφράσῃ τὴ διάκριση ὁ Κίρκεγκωρ κάνει χρήση τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν λέξεων.

ἔχης ἕνα δικό σου ἑαυτὸ μὲ τὸ ἴδιο νόημα, ποὺ ἀπαιτεῖ καὶ ἀπὸ ὅλους τοὺς ἄλλους ἕνα δικό τους ἑαυτό.

Ἀκόμα πιὸ καρποφόρα εἶναι ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖται ἀπὸ τὸν Κίρκεγκωρ στὴν ἀμφιβολία ἰδωμένη ἀπὸ τὸ θρησκευτικὸ πρίσμα. Ἡ ἀμφιβολία φανερώνεται ὡς ἀρχισμένη κίνηση ποὺ δὲν ἔχει φτάσει ἀκόμα στὸ τέλος της, ὡς πεπερασμένη διαδικασία ποὺ μόνο μέσω τῆς ἀπεραντωσύνης θὰ μπορέση νὰ φθάση στὴν ἐπανάπαυση. Ἡ παραμονὴ μέσα στὴν ἀμφιβολία καὶ ἡ μὴ περάτωση τῆς ἀρχισμένης κίνησης εἶναι ἀνυπακοή. Ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς θρησκευτικῆς ἐ ν ό τ η τ α ς μὲ τὸ ἀντικείμενο (θεὸ) μπορεῖ νὰ εἰπωθῆ τοῦτο κατὰ τοῦ σκεπτικισμοῦ: εἶναι ἀδύνατο νὰ συμφωνήση κάποιος μὲ τὸν ἑαυτό του πὼς θέλει νὰ ἀμφιβάλλη καὶ νὰ ὑπηρετῆ ἐφεξῆς ἕ ν α μόνο Κύριο, τὴν ἀμφιβολία· ἡ ἀμφιβολία σὲ κάθε της μορφὴ προϋποθέτει, καθὼς τὸ δηλώνει καὶ ἡ λέξη, ἀσυμφωνία μὲ τὸν ἕνα ἑαυτό, αὐτοδιχασμό.

4β. Ἀ μ φ ι β ο λ ί α κ α ὶ Ε ἶ ν α ι.

Εἶναι διόλου σωστὸ νὰ ἀρχίση κάτι μὲ ἀμφιβολία; Ὁ ἀρνητικός της χαρακτήρας ἀποδείχθηκε[37] ὡς βασικὴ ἔνσταση ἐνάντια στὴ χρησιμοποίησή της ὡς φιλοσοφικῆς ἀρχῆς. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ νεώτερη φιλοσοφία ἄρχισε μὲ ἀμφιβολία ἦταν ἄτοπο[38], γιατὶ δὲν μπορεῖ πιὰ νὰ προβάλη τὴν ἀξίωση ὅτι εἶναι ἱστορική· ἡ ἱστορικότητα εἶναι οὐσιαστικὸς χαρακτηρισμὸς τῆς φιλοσοφίας, μιὰ καὶ θεμελιῶδες ἀντικείμενό της εἶναι τὸ γίγνεσθαι, ἡ ἀμφιβολία ὅμως εἶναι ρήξη μὲ κάθε τι ποὺ ἔχει γίνει: «γιατὶ ἡ ἀμφιβολία εἶναι πολεμικὴ ἐνάντια σὲ κάθε παρελθόν»[39]. Τίθεται ἐδῶ τὸ ἐρώτημα, κατὰ πόσο γιὰ νὰ προετοιμασθῆ κάποιος γιὰ τὴ φιλοσοφία εἶναι προτιμότερο νὰ ἀποκόψη κάθε δεσμὸ μὲ τὸ παρελθόν, καὶ ὄχι μᾶλλον νὰ σχετισθῆ μὲ ἕνα δάσκαλο ποὺ θὰ τὸν εἰσαγάγη στὸ σκέπτεσθαι. Ἡ σχέση μεταξὺ δασκάλου καὶ μαθητῆ εἶναι σχετισμὸς μὲ τὸ παρελθόν, γιατὶ ὁ δάσκαλος συγκροτεῖ τὴν ἀπαραίτητη συνδετικὴ ἁλυσίδα. Ἡ γνώση —ἐπιχειρηματολογεῖ μὲ σωκρατικὸ ἐπηρεασμὸ ὁ Κίρκεγκωρ— δὲν μεταβιβάζεται ὡς προσθήκη τελείως ἄγνωστων ὡς τώρα στοιχείων, ἀλλὰ εἶναι παρουσίαση στὸ φῶς ὅσων ἤδη λανθάνουν, ποὺ φανερώνονται ἀ-λάνθαστα χάρη στὴ μαιευτικὴ ἱκανότητα τοῦ δασκάλου. Ἀλλὰ ὁ ἀμφιβάλλων μέσα στὴν ἀρνητική του στάση παύει νὰ ἀναγνωρίζη αὐτὴ τὴ μαιευτικὴ ἱκανότητα, κι ἔτσι ὁ σχετισμὸς καταστρέφεται. Κάθε δάσκαλος πρέπει συνεπῶς νὰ ἀποτρέπη τὸν μαθητὴ ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία περισσότερο ἀπὸ κάθε τι

37. Δὲς παραπάνω § 1.

38. Ὁ Κίρκεγκωρ ἀντίθετα ἐγκαθιδρύει τὴν ἐσωτερικότητα ὡς ἀφετηρία τῶν ἐποικοδομητικῶν του βιβλίων, καθὼς σημειώνει στὰ *Tagebücher* II, σελ. 9.

39. Kierkegaard: *Brocken*, σελ. 135.

ἄλλο, γιατὶ ἡ αὐτονόμηση τοῦ μαθητῆ βλάπτει τὸ παιδευτικὸ ἔργο στὰ θεμέλιά του.

Ἡ ἀμφιβολία φανερώνεται νὰ μὴν ἔχη καμία σωστὴ σχέση μὲ τὸ σκέπτεσθαι. Ἔχει ὅμως σχέση μὲ τὸ Εἶναι[40], πρᾶγμα ποὺ κατανοοῦν ἤδη οἱ Ἕλληνες σκεπτικιστές: συνειδητοποιοῦν τὴν ἀκλόνητη ὕπαρξη τῆς ἀμφιβολίας, καὶ ἀφοῦ ἐντοπίζουν ὡς περιοχή της τὸ ἐνδιαφέρον, ἐπιχειροῦν νὰ τὴν καταργήσουν μὲ ἀδιαφορία (*ἀπάθεια*). Γιατί τὸ ἐνδιαφέρον ἀνήκει στὴν περιοχὴ τοῦ Εἶναι καὶ ὄχι τοῦ σκέπτεσθαι; Ὁ Κίρκεγκωρ ταυτίζει τὸ ἐνδιαφέρον[41] μὲ τὸ συνειδέναι, καὶ τὸ ἀντιπαραθέτει πρὸς τὸν διαλογισμὸ (ἀνασκόπηση). Μέσα στὸν διαλογισμὸ παρουσιάζονται δύο ἀσυμφιλίωτα στοιχεῖα, τὸ ρεαλιστικὸ καὶ τὸ ἰδανικό. Ἔργο τοῦ διαλογισμοῦ εἶναι νὰ ἐκφράση τὸ ρεαλιστικὸ καὶ συνάμα νὰ ἀφήση νὰ διαφανῆ τὸ ἰδανικό. Ὁ διαλογισμὸς εἶναι ὅμως καταδικασμένος νὰ στέκεται μέσα στὸ διχασμὸ αὐτῶν τῶν δύο περιοχῶν, ποὺ ἡ μία ἀντιφάσκει πρὸς τὴν ἄλλη. Μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίφαση ξεπροβάλλει ἡ συνειδητοποίηση. Ὁ διαλογισμὸς (συνεπῶς: ἡ ἀντίφαση) δὲν εἶναι ἀκόμα συνειδέναι, παρὰ εἶναι μόνο ἡ δυνατότητά του. Τὸ συνειδέναι προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴ σύγκρουση τῶν ἀντιφασκόντων, καὶ τότε ἡ διαφορὰ μεταξὺ ρεαλιστικοῦ καὶ ἰδανικοῦ αἴρεται. Ἴδια δομημένη μὲ τὸ ἐνδιαφέρον καὶ τὸ συνειδέναι εἶναι κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ καὶ ἡ ὕπαρξη (Existenz)· ὡς «ὕπαρξη» δὲν νοεῖται βέβαια τὸ σκέτα βιολογικὸ ὅ τ ι τοῦ ὑπάρχειν, παρὰ τὸ αὐτοσυνειδητοποιημένο, γεμάτο ἐνδιαφέροντα καὶ πάθη ἄτομο. Ἔτσι μπορεῖ νὰ γίνη κατανοητὸ τὸ συμπέρασμα τοῦ Κίρκεγκωρ: Ἐκεῖ ποὺ ἡ ἀμφιβολία μπορεῖ νὰ χρησιμεύση σωστὰ ὡς ἀρχή, παρ' ὅλη τὴ γεμάτη διαλογισμὸ ἀντιφατικότητά της, εἶναι «ἡ ἀρχὴ γιὰ τὴν ἀνώτατη μορφὴ τοῦ ὑπάρχειν»[42].

Ἐξ ἴσου ἀνεπιτυχὴς μὲ τὴν προσπάθεια τῶν σκεπτικιστῶν, μέσω τῆς ἀδιαφορίας νὰ ὑπερνικήσουν τὴν ἀμφιβολία, στάθηκε καὶ ἡ προσπάθεια τοῦ ἐγελιανοῦ συστήματος νὰ ὑπερνικήση τὴν ἀμφιβολία, δίνοντας μιὰ

---

40. Ὁ Κίρκεγκωρ (*Ironie*, σελ. 171-2) παίρνει ἐπὶ τούτου ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἀκόλουθη πολεμική: Τὸ ὅτι ἡ ἀμφιβολία ὑ π ά ρ χ ε ι μέσα στὴν καθημερινὴ πραγματικότητα, εἶναι ἕνα γεγονὸς ποὺ ἀντιτίθεται πρὸς τὴ θεωρία τοῦ ἐγελιανοῦ συστήματος, ὅπου ἡ ἀμφιβολία ἰσχύει μόνον ὡς κάτι ἐξαφανιζόμενο. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸ μηδὲν τῆς ἀμφιβολίας, ποὺ θεωρεῖ ὁ Ἔγελος ὡς ἀρχὴ τοῦ συστήματός του, ἡ ἀμφιβολία ἔχει κατὰ τὸν Κίρκεγκωρ ἀρκετὰ πλούσιο περιεχόμενο, μιὰ καὶ ἀφορᾶ τὴν προσωπικὴ ζωὴ τοῦ καθενός μας. Τὸ σύστημα —συμπεραίνει δηκτικὰ ὁ Κίρκεγκωρ— δὲν ἔχει πολλὴ σχέση μὲ τὴν προσωπικὴ ζωή· κάνοντας ἀρχὴ μὲ τὸ μ η δ ὲ ν τῆς ἀμφιβολίας ἀποδείχνει ἁπλῶς τὴν ἰσχὺ τοῦ ρητοῦ «ὅμοιος ὁμοίῳ» (idem per idem).

41. Ἡ λατινικὴ λέξη interesse = ἐνδιαφέρον, ἀπὸ τὴν ὁποία κατάγεται καὶ ἡ ἀντίστοιχη δανέζικη λέξη interesse, σημαίνει ἐτυμολογικά: μεταξὺ-εἶναι· νοεῖ συνεπῶς ἕνα Εἶναι.

42. Kierkegaard: *Brocken*, σελ. 157.

τελειωτικὴ ἀπάντηση σὲ κάθε τι μὲ συστηματικὴ τελειότητα. Ἡ ἀποτυχία τοῦ συστήματος δὲν ἔγκειται στὸ ὅτι δὲν μπόρεσε νὰ ἀπαντήσῃ στὸ κάθε τι, παρὰ στὸ ὅτι ἡ συστηματοποίηση εἶναι μιὰ διαδικασία χωρὶς ἐνδιαφέρον. Ἐνῶ λοιπὸν κάθε φιλοσοφικὴ προσπάθεια νὰ δαμαστῇ ἡ ἀμφιβολία, θεωρεῖται ὡς ἀποτυχημένη, ἡ πίστη ἰσχύει γιὰ τὸν Κίρκεγκωρ ὡς ἡ μοναδικὴ αὐθεντικὴ ὑπέρβαση τῆς ἀμφιβολίας.

DAS VERHÄLTNIS DES ZWEIFELS ZUM DENKEN UND GLAUBEN NACH KIERKEGAARD

Zusammenfassung.

Kierkegaard konfrontiert sich vom existentiellen Standpunkt her schon früh mit der Problematik des Zweifels. So steht bereits im Titel seiner unvollendeten Erzählung *Johannes Climacus oder de omnibus dubitandum est* (1842-43) das frühe Pseudonym Kierkegaards mit dem cartesischen Prinzip in Verbindung. Doch dieses Prinzip — als ein "absoluter Anfang" und "erste(r) Satz des Cartesius" von Hegel interpretiert und in seinem notwendigen Zusammenhang mit dem philosophischen Denken überhaupt von den damaligen dänischen Hegelianern gesehen — wird schon in dieser Erzählung scharf kritisiert. Kein Denksystem und kein Denker vermag nach Kierkegaard am Zweifel in seiner Negativität gegenüber dem Vorausgesetzten positiv anzusetzen. Vor allem darf das denkende Subjekt am Anfang des Gedankengangs keinesfalls als zweifelhaft gelten, wenn es doch bei Descartes selbst den sicheren Seinsgrund (das grundlegende *sum*) des *cogito* ausmacht. Das cartesische *dubitandum* ist kein mathematisches Prinzip, bei dem es gleichgültig wäre, wer oder ob überhaupt jemand es aufstellt. Weder dessen Wissen noch das Denktalent reicht aus, um zu zweifeln; die notwendige Bedingung des Zweifels ist der Wille dazu und somit ein praktisches Moment und ein persönlicher Trieb. Durch ein Zweifelsgebot kann sich aber das Persönliche keinen Eingang in die Philosophie verschaffen. Und wenn die Philosophie mit diesem zweifelhaften Prinzip unbedingt anfangen will, so ist es besser, das eigene Selbst zu berücksichtigen als Philosoph zu werden.

Die existentielle Fragwürdigkeit des Zweifelsprinzips zeigt sich auch im Vergleich mit dem griechischen Philosophieanfang. Die griechische Aporie ist nach Kierkegaard ein positiver Anfang, denn sie bricht den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gegenstand keineswegs ab, während die zweifelnde Reflexion eine gewisse Distanz zwischen Subjekt und Objekt impliziert. Überhaupt gilt ein griechischer Denker in seiner denkerischen Tätigkeit als mit dem gedachten Sein zusammengehörend (τὸ αὐτό, vgl. die parmenideische

These), während die Funktion des Zweifels im Zwiespalt besteht. Kierkegaard sieht daher im neuzeitlichen "objektiven Anfang" die Gefahr, den Subjekt-Objekt-Zusammenhang durch Abstraktion des Subjekts zerfallen zu lassen.

Der Zweifel gehört nicht in den Bereich des abstrakt Theoretischen, sondern in den Bereich des Handelns; dies läßt sich schon dadurch bestätigen, daß ein Entschluß und d.h. ein Akt des Willens die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Zweifels ist. Da aber ein radikaler Zweifel alles vorher Gesetzte (Vorausgesetzte) als solches negiert, bleiben dem Willen nur zwei weitere Möglichkeiten: entweder beständig zu zweifeln oder den bestehenden Zweifel aufzuheben. Der Skeptizismus wird dabei als Beispiel des Willens zum Zweifeln angegeben; wer dagegen Ärgernis genommen hat, dient in seiner Tendenz zum christlichen Glauben als Beispiel des Willens zur Aufhebung des Zweifels. Der Zweifel eines Skeptikers ist aber nach Kierkegaard kein echter, denn der Skeptiker statuiert die Bewegung des Zweifels, ohne ihn eigentlich überwinden zu wollen; er beruht nämlich auf einem Gleichgewicht des Zwei-fälligen, indem der Skeptiker absichtlich kein Urteil fällt; er erreicht dadurch die erwünschte Gleich-gültigkeit und Gelassenheit, kommt aber zu keiner gültigen und eindeutigen Wahrheit. Die Tendenz zum Glauben gilt nun als eine Gegenbewegung und eine zum Pathos des Zweifels gegensätzliche Leidenschaft, die aber ihrerseits in der ständigen Möglichkeit des Ärgernisses steht.

Der Zweifel hat nach Kierkegaard nicht viel mit dem Denken, viel aber mit dem Sein zu tun. Der Zweifelnde setzt ein Inter-esse, ein Sein zwischen Realem und Idealem voraus, wobei sich in der Reflexion der Widerspruch klar sehen läßt. Durch den Zusammenstoß des Widersprechenden entsteht das Bewußtwerden. So ist die selbstbewußte Existenz nach Kierkegaard das Ergebnis einer Synthesis von Widersprechendem, und der reflektierende Zweifel stellt trotz seiner existentiellen Fragwürdigkeit den "Anfang zur höchsten Form des Daseins" dar. Diese höchste Form liegt aber im Glauben.

Rethymnon Johann Tzavaras

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ, Ἀθῆναι

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ MARTIN BUBER*

1. Διαλεκτικὴ καὶ διαλογικὴ.

Ἂν ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος διέσωσε τὸ σωκρατικὸ διάλογο ὡς τὸν ὁρίζοντα γιὰ τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας τῶν ὄντων, ἡ φιλοσοφία τοῦ Buber ἀνεκάλυψε τὸ διάλογο ὡς πρωταρχική, ἐνιαία καὶ ἀμοιβαία σχέση τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων μεταξύ τους, πρὸς τὸ Θεὸ καὶ πρὸς τὴ φύση, ὡς τὴ σχέση δηλ. ποὺ διέπει τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἱστορία. Τὰ πρότυπά τους εἶναι διαφορετικά: Γιὰ τὸν πρῶτο εἶναι ὁ σωκρατικὸς διάλογος, γιὰ τὸν δεύτερο εἶναι ὁ λόγος τῆς Βίβλου ὡς λόγος τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ λαὸ τοῦ Ἰσραήλ. Βέβαια λείπουν ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κόσμο ἡ ἐμπειρία τοῦ ἑνὸς προσωπικοῦ Θεοῦ, ἡ προφητεία, ἡ ἀποκάλυψη καὶ ἡ θρησκευτικὴ σημασία τοῦ προσώπου, στοιχεῖα ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὴν ἑβραϊκὴ ἐμπειρία ζωῆς. Ἐν τούτοις στὸ φιλοσοφικὸ διάλογο ὑπάρχουν ὡρισμένα στοιχεῖα ποὺ παρουσιάζουν ἀναλογίες πρὸς τὴ σκέψη τοῦ Buber, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνη ὅτι ταυτίζονται. Ἡ διαλογικὴ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας, ποὺ γίνεται στὰ πλαίσια τῆς διαλεκτικῆς, βασίζεται στὴ μέριμνα γιὰ τὴν ψυχή, ἀποτελεῖ γιὰ τοὺς συμφιλοσοφοῦντες τὸν ὁρίζοντα πρὸς τὴν ὑπέρβαση καὶ τὴν οὐσία, ἔχει μέσα της καί τὴν τάση γιὰ τὴν ὁμοίωση πρὸς τὸ Θεὸ καὶ στὸν *Φαῖδρο* κορυφώνεται στὴν προσευχὴ τοῦ Σωκράτη[1].

Ἡ ριζικὴ διαφορὰ εἶναι ὅτι γιὰ τὸν Πλάτωνα ὁ διάλογος ἔχει μεθοδικὸ χαρακτῆρα καὶ γνωστικὴ κατεύθυνση, ἂν καὶ ἡ οὐσία του δὲν ἐξαντλεῖται μὲ ὅ,τι συμβαίνει στὸ διάλογο, ἀφοῦ ἡ ἀναζήτηση τοῦ ὄντος δὲν τελειώνει ποτέ, ἐπειδὴ συνδέεται μὲ τὴν πρωταρχικὴ τάση τῆς ψυχῆς νὰ ἀνασυγκροτήση ὅσο εἶναι δυνατὸ τὴν πρόσβαση πρὸς τὶς ἰδέες. Ὁ πλατωνικὸς διάλογος ἐμφανίζεται ὡς κοινὴ πνευματικὴ δραστηριότητα ποὺ ἀναζητεῖ στὴν ἐρώτηση καὶ στὴν ἀπόκριση τὴν ὀρθότητα τῶν ἐπιχειρημάτων καὶ τὴ σύνδεσή τους μὲ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων. Ἡ «διαλεκτικὴ πορεία»[2] ἀπὸ

---

* Μὲ τὴν εὐκαιρία τῶν ἑκατὸ χρόνων ἀπὸ τὴ γέννηση τοῦ φιλοσόφου. Οἱ παραπομπὲς γίνονται στὴν ἔκδοση τῶν ἔργων του: *Werke* (=W), τόμοι 1-3, Heidelberg 1962-1964, καὶ τῆς ἀλληλογραφίας του: *Briefwechsel* (=B) τόμοι 1-3, Heidelberg 1972-1975, ἐκτὸς ἂν ὑπάρχη ἄλλη ἔνδειξη.

1. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 279B-C.
2. Πλάτ. *Πολιτ.* 532B.

τὰ αἰσθητὰ στὰ νοητὰ προϋποθέτει τὴ γνώση «τῶν διαιρέσεων καὶ τῶν συναγωγῶν»[3], καθὼς καὶ τὴ γνώση τῶν ἐπιστημῶν ἐκείνων ποὺ ἔχουν κάποια, ἔστω καὶ περιωρισμένη δυνατότητα, νὰ συλλάβουν τὰ ὄντα[4]. Ἔτσι ἡ διαλεκτικὴ εἶναι τὸ ἐπιστέγασμα ὅλων αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν καὶ συγχρόνως ἡ ὑπέρβασή τους, γιατὶ ὁ νοῦς φθάνει στὴ θέα τῆς ἰδέας, μόνον ἀφοῦ ἐξαντληθοῦν οἱ διανοητικὲς προσβάσεις τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν.

Ὁ Buber ἀντιπαραθέτει τὴ διαλογικὴ στὴ διαλεκτική. Ἡ διαλεκτικὴ στηρίζεται στὴν ἄσκηση τοῦ στοχασμοῦ καὶ στὴ γνώση τῆς μεθόδου. Στὰ πλαίσια τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, ἡ διαλεκτικὴ ἀποτελεῖ κυρίως τὴ δραστηριότητα τοῦ «λογιστικοῦ», ἐνῶ ἡ διαλογικὴ στηρίζεται στὴν ἀπόφαση ὅλης τῆς ψυχῆς γιὰ γνησιότητα καὶ ἀμοιβαιότητα. Ἡ διαλεκτικὴ ἀναζήτηση συνδέεται μὲ γνώσεις καὶ ἱκανότητες ποὺ εἶναι προνόμιο τοῦ στοχαστῆ καὶ τοῦ φιλοσόφου, ἐνῶ ἡ διαλογικὴ εἶναι ἡ ἄμεση πραγμάτωση τῆς ὑπάρξεως τοῦ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου. Ἡ διαλεκτικὴ θεωρεῖ τὸν ἄνθρωπο ὡς ἕνα παράδειγμα τοῦ λόγου, ὡς «λογικὸ ὄν», ἐνῶ ἡ διαλογικὴ θεωρεῖ τὸν κάθε ἄνθρωπο ὡς συγκεκριμένο ἀναντικατάστατο δημιούργημα. Ἐνῶ ἡ διαλεκτικὴ εἶναι πολυτέλεια, ἡ διαλογικὴ εἶναι ὑπαρξιακὴ ἀνάγκη (W1, 209-210).

Μιὰ ἄλλη διαφορὰ μεταξὺ διαλεκτικῆς καὶ διαλογικῆς πηγάζει ἀπὸ τὸν ἄμεσο σύνδεσμο τῆς δεύτερης μὲ τὴ θρησκεία. Ὁ διαλεκτικὸς ἀποσκοπεῖ μετὰ τὸν κάματο τῆς γνωστικῆς ἀναζητήσεως νὰ φθάση στὴν ἀρχὴ τοῦ εἶναι, νὰ γνωρίση τὸ καθόλου, τὸ γενικὸ καὶ τὸ ἀφηρημένο. Ὁ διαλογικὸς δὲν τοποθετεῖ πάνω ἀπὸ τὰ ὄντα μιὰ γενικὴ ἀρχή, ἀλλὰ θέλει νὰ διασώση τὴ στιγμὴ τῆς συναντήσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Θεό, ἡ ὁποία εἶναι ἀναπόσπαστη ἀπὸ τὴ συνάντηση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ διάσωση τῆς συγκεκριμένης στιγμῆς ποὺ ζῆ ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, εἶναι δυνατὴ μόνο ὡς πραγμάτωση καὶ διαρκὴς παρουσία (W1, 528). Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἡ γνωστικὴ δραστηριότητα εἶναι κάτι τὸ ἀρνητικό, ἀλλὰ μόνον ὅτι ἡ σημασία της γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι περιωρισμένη καὶ γίνεται ἀρνητικὴ ὅταν ἡ γνώση θεωρηθῆ ὡς τὸ ἀπόλυτο καὶ μοναδικὸ ἀγαθὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἂν καὶ κοστίζη ἀκριβὰ γιατὶ συνδέεται μὲ τὴν ἐγκατάλειψη τῆς διαλογικῆς, μὲ τὴν ἀφαίρεση ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη συνάντηση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὅμως δὲν εἶναι μόνο ἀνάγκη ἀλλὰ καὶ χρέος τοῦ ἀνθρώπου (W1, 535).

Ἔτσι ἡ διαλεκτικὴ ἀναζήτηση ὡς φιλοσοφικὸς στοχασμὸς καὶ ἡ διαλογικὴ διάσταση ὡς πραγμάτωση τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένες σὲ ἀναφορὰ πρὸς

3. Πλάτ. *Φαῖδρ.* 266Β.
4. Πλάτ. *Πολιτ.* 533Β.

τὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου: Χωρὶς τὸ οἰκοδόμημα τῶν ἐννοιῶν, μέσα στὸ ὁποῖο διαφυλάσσεται ὁ δυναμισμὸς τῶν προβλημάτων δὲν εἶναι φανερὸ τὸ πνεῦμα καὶ ἀποστερεῖται ἡ πλειονότητα τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴ δυνατότητα τῆς ἐπικοινωνίας γύρω ἀπὸ τὴν πραγματικότητα ὡς πρόβλημα τοῦ σκέπτεσθαι. Ἀντίθετα ἡ διαλογικὴ διάσταση ἀφορᾶ τὴν ἀμεσότητα τῆς ὑπάρξεως καὶ συνδέει ὡς πραγμάτωση λίγους ἀνθρώπους. Ἡ διαλογικὴ ὡς ἡ διάσταση τῆς ὑπαρξιακῆς γνησιότητας παραμένει ὡς πραγμάτωση «ζωή» ἐνῶ ὅταν γίνη ἁπλὸ ἀντικείμενο τῆς γνωστικῆς δραστηριότητας ἀποκόβεται ἀπὸ τὴν πρωταρχή της. Πραγμάτωση καὶ διαλεκτικὴ γνώση εἶναι μεγέθη ἀσύμπτωτα[5].

Παρὰ τὴν κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Buber στὸν Πλάτωνα, μοιράζεται μαζί του τὴν ἀντίληψη γιὰ τὰ ὅρια τῆς γλώσσας καὶ τὸ σεβασμὸ πρὸς τὸν Σωκράτη ὡς τὸν κατ' ἐξοχὴν δάσκαλο τοῦ φιλοσοφεῖν. Παρὰ τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν ποὺ —κατὰ τὸν Buber— ταυτίζει τὴν ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ μὲ τὸ Θεὸ παρερμηνεύοντας ἔτσι τὸ εἶναι, ὁ Πλάτων ἔχει συνείδηση τῆς συγκεκριμένης καταστάσεως ὅπου ὁ ἄνθρωπος ὑπερβαίνει τὸν περίπλοκο κόσμο τῶν ἐννοιῶν καὶ φθάνει ξαφνικὰ σὲ ὅ,τι ζητοῦσε μὲ τὴ διαλεκτική. Μέσα ἀπὸ τὴν κοινὴ ζωὴ μὲ τὸ ἀπόλυτο, ἀνάβει ξαφνικὰ στὴν ψυχὴ ἕνα φῶς, γιὰ τὸ ὁποῖο δὲν μπορεῖ νὰ μιλήση κανεὶς παρὰ μόνο μὲ μιὰ λογοτεχνικὴ παρομοίωση ποὺ τὴ συντομία της διαδέχεται ἡ σιωπή[6]. Ἐφ' ὅσον ὅμως ὁ Πλάτων ἐντάσσει κι αὐτὴ τὴ στιγμὴ στὴ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση τῶν ἰδεῶν, τῆς ἀφαιρεῖ τὴν ἰδιομορφία καὶ τὴ μοναδικότητά της.

Βέβαια ὁ σωκρατικὸς διάλογος δὲν εἶναι πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ[7] μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Buber, γιατὶ λείπουν ἡ θρησκευτικὴ σημασία καὶ ἡ θρησκευτικὴ ἀξιολόγηση τοῦ ἴδιου τοῦ διαλόγου. Ἐν τούτοις γιὰ τὸν Buber ὁ Σωκράτης εἶναι τὸ κατ' ἐξοχὴν παράδειγμα ἐκείνου τοῦ Ἐγὼ ποὺ ἀναζητεῖ τὸ Σὺ στοὺς ἀνθρώπους[8] καὶ ζῆ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὅπως αὐτὴ πραγματώνεται στὸ διάλογο ποὺ δὲν σταματάει παρὰ μόνο λίγο πρὶν ἀπὸ τὸ θάνατο. «Ἀκόμα καὶ ἡ μοναξιά του (δηλ. τοῦ Σωκράτους) δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ποτὲ ἐγκατάλειψη, γιατὶ κι ὅταν ὁ κόσμος τῶν ἀνθρώπων δὲν τοῦ μιλάη, αὐτὸς ἀκούει τὸ δαιμόνιο νὰ τοῦ λέγει Σύ», γράφει ὁ Buber (W1, 123). Ὁ Σωκράτης πραγμάτωσε στὴ συναναστροφὴ μὲ τοὺς ἀνθρώπους ὄχι μόνον ὅ,τι ἡ φιλοσοφικὴ ἀναζήτηση μπορεῖ νὰ πραγμα-

5. W1, 536, βλ. καὶ W 3,760. Ἡ διάκριση «ζωῆς» καὶ «γνώσεως» προέρχεται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς.

6. W 1, 534. Βλ. Πλάτ. *Ἐπιστ.* Ζ 341C-D.

7. Βλ. Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγὴ στὸν Πλάτωνα*, Ἀθῆναι 1970[5], 144.

8. Ὁ Buber θὰ μποροῦσε νὰ ἐπικαλεσθῆ καὶ τοὺς λόγους τοῦ πλατωνικοῦ Σωκράτη *τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι* Πλάτ. *Φαῖδρ.* 230D.

τώση ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ἀλλὰ παραμένει γιὰ τὸν Buber τὸ παράδειγμα γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων ὡς συγκεκριμένων προσώπων, ὅπως ὁ Γκαῖτε ἀποτελεῖ τὸ παράδειγμα γιὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ σὲ σχέση μὲ τὴ φύση κι ὁ Ἰησοῦς σὲ σχέση μὲ τὸ Θεό. Ὁ Σωκράτης δίδαξε τοὺς ἀνθρώπους ὅλων τῶν ἐποχῶν πῶς πρέπει νὰ φιλοσοφῆ κανεὶς γνήσια. Κάθε παρέκκλιση ἀπὸ τὸ παράδειγμά του, κάθε «ἀποσωκρατικοποιημένη» φιλοσοφία, εἶναι «ὕβρις» (W1, 445).

Παρὰ ταῦτα ὁ Buber —ἰδιαίτερα στὰ μεταγενέστερα ἔργα του— διαφοροποίησε τὴν ἑλληνικὴ σκέψη ἀπὸ τὴν ἑβραϊκὴ ἐμπειρία ἰδιαίτερα σὲ σχέση μὲ τὶς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν κόσμο, τὸ Θεὸ καὶ τὴ γλῶσσα. Ἡ τάση τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος νὰ ἔχη —κατὰ τὸν Buber— γνωστικὰ στὴ διάθεσή του τὸν κόσμο καὶ τὰ πράγματα, στερεῖ ἀπὸ τὴ ζωὴ τὴν οὐσιαστική της πραγματικότητα. Ἡ τάξη τῶν ἐννοιῶν γιὰ τὸν κόσμο δὲν ἀποδίδει καὶ τὴν τάξη τοῦ κόσμου καθ' ἑαυτή. Ἀντίθετα ἡ ἑβραϊκὴ ἐμπειρία γυρεύει τὸ νόημα τοῦ στιγμιαίου καὶ τοῦ φευγαλέου, συμμερίζεται τὴ μοῖρα καὶ τὴν προσδοκία τοῦ κόσμου καὶ πορεύεται μαζί του στὸ δρόμο τῆς ἐσχατολογικῆς ἀνακαινίσεως τῶν πάντων[9]. Ἐπὶ πλέον ὁ Buber ἔχει μιὰ ἀντίληψη γιὰ τὸ εἶναι, ἡ ὁποία διαφέρει ριζικὰ ἀπ' ὅσα ἐπικρατοῦσαν ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Παρμενίδη ὡς τὸ τέλος τοῦ χριστιανικοῦ μεσαίωνα. Θέλει νὰ μετατοπίση τὸ εἶναι ἀπὸ τὰ ὕψη ἑνὸς ἀφηρημένου στοχασμοῦ ἢ μιᾶς ὀντοθεολογίας στὸ χῶρο τῆς πρωταρχικῆς διανθρωπίνης σχέσεως καὶ σὲ μερικὲς περιπτώσεις ἡ ἀντίληψή του θὰ μποροῦσε νὰ εἶναι καὶ ἀριστοτελική. Ἀναφερόμενος στὸν Heidegger γράφει: «Πρέπει νὰ ὁμολογήσω ὅτι γιὰ μένα παραμένει ἐντελῶς κενὴ ἡ ἔννοια ἑνὸς εἶναι ποὺ εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ γεγονὸς ποὺ ἐνυπάρχει σὲ ὅλα τὰ ὄντα, τὸ ὅτι δηλ. εἶναι. Ἐκτὸς κι ἂν καταφύγω στὴ θρησκεία καὶ ἰδῶ τί ἔκαναν μερικοὶ σχολαστικοὶ καὶ μυστικοὶ ποὺ θεωροῦσαν ἢ πίστευαν πὼς θεωροῦσαν τὸ εἶναι ὡς φιλοσοφικὸ χαρακτηρισμὸ τῆς θεότητας, ἐφ' ὅσον αὐτὴ βρίσκεται ἀκόμα στὸν ἑαυτό της, δηλ. στὴν ἐποχὴ πρὶν ἀπὸ τὴ δημιουργία. Ἀλλὰ κι ἐδῶ πρέπει νὰ παρατηρήσωμε πὼς ἕνας ἀπὸ αὐτούς, ὁ μεγαλύτερος κιόλας, ὁ Meister Eckhart, βαδίζοντας στὰ ἴχνη τοῦ Πλάτωνος ἔβαλε πάνω ἀπὸ τὸ *esse Deus* ὡς ὑψηλότερη ἀλήθεια τὴ φράση: *Est enim (Deus) super esse et ens.*» (W1, 557-58).

Γιὰ τὸν ἑλληνικὸ καὶ τὸ χριστιανικὸ στοχασμὸ τὸ εἶναι ἔχει ὡς κέντρο τὸ ἕνα-ἀγαθό, στὸ ὁποῖο πρέπει νὰ φθάσουν ὅλες οἱ θεωρητικὲς δραστηριότητες. Τὸ εἶναι ὑπάρχει καθ' ἑαυτὸ καὶ αἰώνιο καὶ ὁ ἄνθρωπος με-

9. Βλ. καὶ B. Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg/Basel/Wien 1967, 30.

τέχει σ' αὐτό. Ἀντίθετα γιὰ τὸν Buber ὁ ὁρίζοντας αὐτὸς τῆς μετοχῆς δὲν εἶναι ὀντολογικὰ δοσμένος ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλὰ «συμβαίνει» καὶ συνιστᾶται στὸ «Μεταξὺ» τῶν ἀνθρώπων ὡς σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ εἶναι ἀναπόσπαστος ἀπὸ τὴ γλῶσσα. Ἐνῶ στὴν πρώτη περίπτωση τὸ εἶναι παρουσιάζεται ὡς ὑπεριστορικό, αὔταρκες καὶ ὑπερχρονικὰ αἰώνιο, στὴν περίπτωση τοῦ Buber πρόκειται γιὰ τὸ ἀνθρώπινο-ἱστορικὸ εἶναι ποὺ εἶναι τόσο αἰώνιο ὅσο καὶ ὁ χρόνος τῆς ἱστορίας, ποὺ εἶναι τόσο ἐλλειπτικό, ὥστε νὰ χρειάζεται καὶ τὸ Ἐγὼ καὶ τὸ Σύ, καὶ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, καὶ τὴν κοινότητα τῶν ἀνθρώπων (W1, 377-378).

Ἡ φιλοσοφικὴ θεώρηση ποὺ μὲ λογικὰ μέσα δημιουργεῖ μιὰ συνεχῆ τάξη τοῦ εἶναι καὶ στὴν κορυφὴ τοποθετεῖ τὸ Θεὸ ὡς ἰδέα προσιτὴ στὴ γνωστικὴ δραστηριότητα, ἦταν ἐντελῶς ξένη γιὰ τὸν Buber. Αὐτὸς ἀκολούθησε τὸν Pascal καὶ ἔμεινε πιστὸς στὴ ριζικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ «Θεὸ τῶν φιλοσόφων» καὶ στὸ «ζῶντα Θεὸ τοῦ Ἀβραάμ, τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τοῦ Ἰακὼβ» (W1, 539-540). Αὐτὸ τὸν ὡδήγησε σὲ μιὰ ἀντιοντοθεολογικὴ στάση καὶ συχνὰ σὲ σύμπνοια μὲ τὶς ἀνάλογες τάσεις τῆς διαλεκτικῆς θεολογίας, ἀλλά, ἂν καὶ ἀνεγνώριζε τὴ σημασία τῆς ἀπομυθοποίησης γιὰ τὴ γνήσια θρησκευτικότητα, ἐν τούτοις ἔμεινε ἀντίθετος στὴν ἀκραία ἀπομυθοποίηση τῆς Βίβλου, γιατὶ ἐπίστευε πὼς τὸ διδακτικὸ κήρυγμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικαταστήση τὸ ζωντανὸ καὶ πρωταρχικὸ νόημα τοῦ θρησκευτικοῦ μύθου (W3, 946). Ἄσκησε ἐπίσης κριτικὴ καὶ στὰ ρεύματα ἐκεῖνα ποὺ προσπαθοῦν νὰ λύσουν τὸ πρόβλημα τοῦ Θεοῦ, τοῦ προσώπου ἢ τῶν ὁριακῶν καταστάσεων τῆς ψυχῆς μέσα στὰ πλαίσια τῆς ὑποκειμενικότητας. Γνωστὴ εἶναι ἡ κριτική του στὴν ψυχανάλυση ἀλλὰ καὶ στὴν ψυχολογία τοῦ C. G. Jung[10]. Διαφοροποιώντας τὴν ἀντίληψή του γιὰ τὸ Θεό, γράφει ὁ Buber: «...μὲ τὸ "Θεὸς" δὲν ἔχω στὸ νοῦ μου οὔτε μιὰ μεταφυσικὴ ἰδέα, οὔτε ἕνα ἠθικὸ ἰδεῶδες, οὔτε μιὰ "προβολὴ" ἑνὸς ψυχικοῦ ἢ κοινωνικοῦ "σχηματισμοῦ" οὔτε κάτι ποὺ "ἐδημιούργησε" ὁ ἄνθρωπος ἢ κάτι ποὺ "ἔγινε" μέσα στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ τὸ Θεό»[11].

Ἀνάλογα ἀντιμετωπίζει ὁ Buber καὶ τὸ πρόβλημα τῆς γλώσσας, σύροντας τὴ διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ καὶ τὴν ἑβραϊκὴ πραγματικότητα. Συγκρίνει τὸ λόγο τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης μὲ τὸ λόγο τῆς τραγωδίας, τῆς ρητορικῆς καὶ τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου. Ὅ,τι θεωρεῖται γιὰ τοὺς Ἕλληνες καλλιτεχνικὴ ἀρτιότητα, σμίλεμα τῆς μορφῆς καὶ ὁλοκληρωμένη ἁρμονία, εἶναι στὰ μάτια τοῦ Buber ἀκριβῶς

10. Βλ. π.χ. W 1,561-573. Σύγκρ. καὶ A. Sborowitz, *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Darmstadt 1955.

11. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 3-4.

στοιχεῖα ποὺ κάνουν τὸ λόγο στατικό, ἔμμεσο καὶ μονολογικό, ἀκόμα καὶ στὴν περίπτωση τοῦ σωκρατικοῦ διαλόγου. Βέβαια πίσω ἀπὸ τὴν αὐστηρὴ αὐτὴ κριτικὴ ὑποφώσκει ἡ κριτικὴ τῆς ἑλληνικῆς ἀντιλήψεως γιὰ τὸν αἰώνιο λόγο, ὅπως παρουσιάζεται ἐνιαία ἀπὸ τὸν Ἡράκλειτο[12] ὡς τὸ *Κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον*. Ὁ λόγος τῶν Ἑλλήνων παραμένει ἀμετάθετος καὶ γι' αὐτὸ «εἶναι» αἰώνιος, ἐνῶ ὁ λόγος τῶν Ἑβραίων παραμένει αἰώνιος, γιατὶ «γίνεται», «συμβαίνει» μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, γιατὶ ἀρχίζει πάντα ἀπὸ τὴν ἀρχή. Ἔτσι ὁ λόγος γιὰ τοὺς Ἕλληνες διδάσκεται ὡς ἀκεραιωμένη μορφή, ἐνῶ γιὰ τοὺς Ἑβραίους μεταδίδεται ὡς ζωντανὸ γεγονὸς ποὺ γίνεται κι ἀνανεώνεται χωρὶς νὰ περιορίζεται σὲ στατικὰ ὅρια (W2, 1090-1091).

Ὅλη αὐτὴ ἡ κριτικὴ διαφοροποίηση ποὺ συχνὰ ὁδηγεῖ σὲ ἀκρότητες, ἔχει ὡς τελικὸ σκοπὸ νὰ τονίση τὴν ἐξαιρετικὴ σημασία τῆς ἑβραϊκῆς ἐμπειρίας γιὰ τὸ νεώτερο ἄνθρωπο γενικά. Ἡ οὐσία τῆς ζωντανῆς πραγματικότητας, ἡ διαλογικότητα, διαφυλάσσεται στὸ λόγο τῆς Βίβλου. Ἡ διαχωριστικὴ γραμμὴ πρὸς τὸν πλατωνικὸ διάλογο εἶναι ἀμετάθετη, γιατὶ ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν εἶναι ἕνα πείραμα τοῦ νοῦ ποὺ μᾶς ἀπομακρύνει ἀπὸ τὴν ἀμεσότητα τῆς ζωῆς. Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὅπως τὴ στοχάζεται ὁ Buber, εἶναι τὸ ἀπαύγασμα τῆς ἑβραϊκῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας καὶ βασίζεται στὴν ἀντίληψη γιὰ τὸν ἄρρηκτο δεσμὸ τοῦ Θεοῦ μὲ τὸ λαὸ τοῦ Ἰσραήλ. Γι' αὐτὸ ὁ Buber εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ τονίση τὶς διαφορές, ἔστω καὶ ἂν προσπαθῆ νὰ συνδέση τὶς ἀντιλήψεις του γιὰ τὴ διαλογικὴ ἀρχὴ μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία.

Ἀναζητώντας τὶς συγγενικὲς μὲ τὴ δική του θεωρίες, ὁ Buber τονίζει ὅτι ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ἡ διαλογικότητα, ὡς πρωταρχικὸ γεγονὸς εἶναι κάτι διαφορετικὸ καὶ ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸ πότε ὁ ἄνθρωπος τὸ συνειδητοποιεῖ καὶ τὸ γνωρίζει[13]. Ἡ ζωὴ ἀκολουθεῖ τὴ δυναμική της πορεία, ἐνῶ ἡ γνώση εἶναι μεταγενέστερη. Ὁ Buber νομίζει πὼς ὁ μέχρι τότε φιλοσοφικὸς στοχασμὸς δὲν εἶχε ἀσχοληθῆ μὲ τὸ πρόβλημα τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς ὅσο θὰ ἔπρεπε. Ἢ τὸ παρερμήνευε ἢ τὸ ἐπραγματεύθηκε περιθωριακά. Ἔτσι ὁ L. Feuerbach ἐξεκοσμίκευσε στὴ μορφὴ ἑνὸς ψευδομυστικισμοῦ τὸ Θεὸ ὡς τὸ αἰώνιο Σὺ ποὺ ἀνεγνώριζε ὁ F. Jakobi. Ὁ νεοκαντιανὸς H. Cohen ἐργάσθηκε πάλι γιὰ τὸ Θεὸ τῶν φιλοσόφων. Ὁ S. Kierkegaard ἐξέχασε τὴν κοινότητα τῶν ἀνθρώπων ὡς σύνδεσμο μὲ τὸ Θεὸ καὶ ἐπαρουσίασε τοὺς ἀνθρώπους ὡς μονάδες ποὺ ἐπικοινωνοῦν μὲ τὸ Θεὸ ὅταν δὲν ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους. Ὅπως ὁ Kierkegaard, ἔτσι καὶ

---

12. Γιὰ τὴν ἀναφορὰ τοῦ Buber στὴ φιλοσοφία τοῦ Ἡρακλείτου βλ. κυρίως W 1, 454-474.

13. Βλ. τὸ σχετικὸ δοκίμιο *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, W 1, 291-306.

ὁ F. Ebner εἶχαν ὑπ' ὄψη τους τὸν καθ' ἕκαστον ἄνθρωπο ποὺ βέβαια θεωρεῖ τὸν κόσμο ἀλλὰ εἶναι «ἀκοσμικός», ἀγαπάει βέβαια τοὺς ἀνθρώπους ἀλλὰ εἶναι «ἀνανθρώπινος» (W1, 296-297). Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Buber συγγενεύουν περισσότερο μὲ ἐκεῖνες τοῦ F. Rosenzweig, ἀλλὰ ὁ Buber ἐπιμένει στὴν ἀνεξαρτησία τῆς σκέψεώς του καὶ εὑρίσκει τὴν πατρίδα τοῦ στοχασμοῦ του, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ Βίβλο, στὸ χασιδισμὸ (ἀπὸ τὴν ἑβραϊκὴ λέξη hasidim, οἱ εὐσεβεῖς). Τὸ ἂν ὁ Buber ἑρμήνευσε σωστὰ τὸ χασιδισμὸ ὡς ἱστορικὸ φαινόμενο, εἶναι ἕνα ἰδιαίτερο θέμα. Πρέπει ὅμως νὰ ἀναφέρη κανεὶς ὅτι ἡ ἑρμηνεία ποὺ —πέρα ἀπὸ τὴν ἐκδοτικὴ ἐργασία— ἔκανε ὁ Buber ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς διαλογικῆς του φιλοσοφίας εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς σημαντικώτερες καὶ ὑπερβαίνει τὸ φιλολογικὸ γράμμα, γιατὶ εἶναι μιὰ μαρτυρία γνησιότητας μέσα ἀπὸ τὶς πηγὲς τῆς ἑβραϊκῆς παραδόσεως.

Ὁ χασιδισμὸς[14] ὡς νεώτερο ἑβραϊκὸ εὐσεβιστικὸ καὶ μυστικιστικὸ κίνημα ἐμφανίστηκε κυρίως ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 18ου αἰώνα στοὺς Ἑβραίους τῆς ἀνατολικῆς Εὐρώπης καὶ ἰδιαίτερα στὴν Πολωνία, στὴν Οὐκρανία καὶ στὴ Ρουμανία. Τό χασιδικὸ κοσμοείδωλο χαρακτηρίζεται ἀπὸ πανθεϊστικὰ στοιχεῖα. Τὸ ἄπειρο θεῖο φῶς ἐνυπάρχει στὸ σύμπαν. Ὅλα τὰ ὄντα περιέχουν θραύσματα τῆς θείας δόξας, τὰ ὁποῖα ὁ πιστὸς πρέπει νὰ ἀνυψώση καὶ νὰ κάνη νὰ λάμψουν, διασώζοντας ἔτσι τὴ θεία δόξα. Ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται χαρὰ γιὰ τὴν παρουσία τοῦ Θεοῦ καὶ μὲ ἀγάπη καὶ δέος τὸν λατρεύει θέτοντας στὴν ὑπηρεσία αὐτὴ τὶς καλὲς καὶ τὶς κακές του τάσεις. Ἡ φυσικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου ἔχει θρησκευτικὴ ἀξία καὶ εἶναι μέσο λατρείας τοῦ Θεοῦ. Γιὰ νὰ φθάση κανεὶς στὴν πνευματικὴ ἀνύψωση πρέπει νὰ περάση ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς ὕλης καὶ ὄχι νὰ τὸ νεκρώση, γιατὶ αὐτὸ εἶναι ἡ προβαθμίδα τοῦ πνεύματος. Κάθε πράξη τοῦ ἀνθρώπου ἔχει μυστηριακὸ χαρακτῆρα καὶ ἡ ἀξία της συνίσταται στὴ συμβολή της στὴ σωτηρία τοῦ κόσμου. Ὁ Θεὸς εἶναι τὸ πᾶν. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ δέχεται τὴ διαλεκτικὴ ἑνότητα ὕλης καὶ πνεύματος. Ἡ μυστικὴ ἀνύψωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ὕλη στὸ πνεῦμα, ἀπὸ τὸ φυσικὸ καὶ τὸ βέβηλο στὸ ἅγιο ἐπιτυγχάνεται μόνο μέσα στὴν κοινότητα ποὺ ἔχει ὡς ἀρχηγό της μιὰ χαρισματικὴ προσωπικότητα, τὸν zaddik (= δίκαιος). Ἑπομένως ἡ μυστικὴ ἀνύψωση στηρίζεται στὸν ἐσωτερικὸ σύνδεσμο ὅλων τῶν μελῶν τῆς κοινότητας μὲ τὸ θρησκευτικὸ ἀρχηγό. Ἀπὸ δῶ πηγάζει καὶ ὁ κοινωνικὸς χαρακτήρας τοῦ χασιδισμοῦ. Προβάλλεται ὡς αἴτημα ἡ ἀλλαγὴ τῶν κοινωνικῶν ἀξιῶν, ὥστε νὰ εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναπτυχθῆ ἡ θρησκευτι-

14. Βλ. καὶ τὸ ἄρθρο *Hasidim* στὴν *Encyclopaedia Judaica* τόμ. 7, Jerusalem 1972, σ. 1390-1432. Γιὰ τὴν ἑρμηνεία καὶ τὴν ἐργασία τοῦ Buber σχετικὰ μὲ τὸ χασιδισμό, βλ. τὸν τρίτο τόμο τῶν ἔργων του.

κὴ κοινότητα ποὺ ἔχει ὡς ὕψιστο σκοπὸ νὰ ὁδηγήση τὸν ἄνθρωπο στὴν πνευματικὴ τελειότητα.

Ἀπὸ τὸν χασιδισμὸ πῆρε ὁ Buber τὴν ἀντίληψη γιὰ τὴ θρησκευτικὴ ἀξία τῆς κοινότητας τῶν ἀνθρώπων, τὴν εὐλάβεια πρὸς τὴ φύση, τὴν ἑνότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς συγκεκριμένου προσώπου, τὴ σημασία τῆς θρησκείας ὡς βιωματικῆς πραγματικότητας σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὴ γνωστικὴ δραστηριότητα καὶ τὴν κυριαρχία ἐπάνω στὴ φύση. Βέβαια αὐτὲς οἱ καταβολὲς μετασχηματίζονται σὲ ἀνθρωπολογικὸ-ὀντολογικὸ στοχασμὸ ποὺ θεωρεῖ τὴν πραγματικότητα ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς πραγματώσεως τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς, τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ. Ὁ στοχασμὸς αὐτὸς συνεπάγεται καὶ μιὰ ὡρισμένη ἀξιολογία καὶ διαμόρφωση κριτικῆς σκοπιᾶς, ἀπὸ τὴν ὁποία φωτίζεται ἡ σημασία τῶν δραστηριοτήτων τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν πραγμάτωση τῆς ὑπαρξιακῆς γνησιότητας. Στὰ πλαίσια αὐτὰ ἐντάσσεται καὶ ἡ ἀντίληψη γιὰ τὸ διάλογο καὶ τὴν ἀλήθειά του.

2. Ἡ διαλογικὴ ἀρχή.

Ὁ καθορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ ἔργο τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας ποὺ ἀκριβῶς δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴν ὀντολογικὴ θεώρηση. Ἐνῶ ἡ ὀντολογία ἀσχολεῖται μὲ τὴν ἑνότητα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ νοήματος, ἡ ἀνθρωπολογία προσπαθεῖ νὰ ἐντοπίση τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὴν ἑνότητα αὐτὴ (W1, 314). Τὸ εἶναι ποὺ ἔχει ὁ Buber στὸ νοῦ του δὲν εἶναι τὸ ἀφηρημένο καὶ γενικὸ εἶναι, ἀλλὰ ὁ διανθρώπινος χῶρος τοῦ Μεταξύ, ὅπου πραγματώνεται ἡ διαλογικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ ἕνα ψυχολογικὸ δεδομένο, ἀλλὰ γιὰ μιὰ ὀντικὴ σφαῖρα ποὺ δὲν ἀνάγεται σὲ κάτι ἄλλο, δηλ. γιὰ τὸ χῶρο ποὺ προσφέρει τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν παρουσία καὶ τὴν πραγμάτωση τοῦ ἀνθρώπου[15]. Ἔτσι ἡ βασικὴ φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη δὲν εἶναι γιὰ τὸν Buber ἡ παραδοσιακὴ ὀντολογία, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἡ θεμελιακὴ ὀντολογία τοῦ Heidegger, γιατὶ θεωροῦν τὸν ἄνθρωπο ἀποσπασματικὰ καὶ οἱ ὀντολογικὲς κατηγορίες ναυαγοῦν στὸ τέλος, ἀφοῦ τὸ βουβὸ καὶ μονολογικὸ εἶναι δὲν ἀποτελεῖ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀνθρώπου ὡς διαλογικοῦ ὄντος (W1, 311, 360). Μιὰ ὀντολογικὴ θεώρηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν ἀνθρωπολογία καὶ εἶναι δυνατὴ μόνον ὡς ὀντολογία τοῦ Μεταξύ. Μόνη ἐπιστήμη ποὺ μπορεῖ νὰ σταθῆ πλάι στὴν ἀνθρωπολογία εἶναι ἡ κοινωνιολογία ὑπὸ τὴν εἰδικὴ ἔννοια τῆς ἔρευνας τῶν ἐμπειρικῶν μορφῶν τῆς κοινότητας ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῆς διαλογικῆς ἀρχῆς (W1, 407).

Πρωταρχικὸ πλαίσιο γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁ κόσμος.

---

15. W 1,406. Γιὰ τὴ διάκριση ὀντικὸ-ὀντολογικὸ βλ. καὶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976[13], 12.

Ἐνῶ τὸ ζῶο ζῆ σὲ ἕνα δυναμικὸ πεδίο ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴ συσσώρευση τῶν αἰσθήσεων, ὁ ἄνθρωπος τακτοποιεῖ μὲ τὸ πνεῦμα του τὸ σύνολο τῶν αἰσθητικῶν του δεδομένων καὶ δίνει στὸ χῶρο ὅπου ζῆ τὴ μορφὴ τοῦ κόσμου ὡς ὁλότητας. Τοῦτο γίνεται δυνατὸ γιατὶ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ παίρνη ἀπόσταση ἀπὸ τὸν ἄμεσο χῶρο ζωῆς ὅπου τὰ ὄντα εἶναι δοσμένα μόνον σὲ σύνδεσμο μὲ τὰ ἔνστικτα καὶ τὶς βιολογικὲς ἀνάγκες. Ἔτσι ὁ χῶρος τῆς ζωῆς μετακινεῖται, ἐπανατοποθετεῖται κατὰ κάποιο τρόπο καὶ γίνεται κάτι περισσότερο ἀπὸ ἄτακτος χῶρος, γίνεται «κόσμος» (W1, 413), ἀποκλειστικὸ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ κόσμος ὅμως δὲν εἶναι δυνατὸς χωρὶς τὴ γλῶσσα. Τὸ πνεῦμα δὲν ἔχει μόνο τὴν τάση γιὰ ἀναφορὰ καὶ μορφὴ ἀλλὰ καὶ γιὰ γλῶσσα. Ἕνας τομέας παίρνει μορφὴ ὅταν ἐκφρασθῆ γλωσσικὰ μέσα στὰ πλαίσια μιᾶς κοινότητας ἀνθρώπων. Ὁ λόγος, ὡς ἑνότητα γλωσσικῆς ἐκφράσεως καὶ νοήματος, ποὺ λέγεται μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων κάνει τὸ χῶρο ζωῆς ἀπὸ χάος «νὰ γίνη κόσμος μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων»[16]. Ἀπὸ αὐτὸ γίνεται φανερὸ ὅτι ὁ λόγος εἶναι αὐτὸς ποὺ διαχειρίζεται καὶ τὴ μοῖρα τοῦ κόσμου. Ἀκριβέστερα πρόκειται γιὰ τὸ λόγο ποὺ συμβαίνει στὴν ἀμοιβαιότητα τῶν ἀνθρώπων, στὴ σχέση τῶν ἀνθρώπων μεταξύ τους ὡς ὄντων ποὺ μποροῦν νὰ κάμουν διάλογο. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνον ἐνδοκόσμιο ὄν, ἀλλὰ ἡ ἐμφάνισή του σημαίνει καὶ κάτι τὸ διαφορετικὸ γιὰ τὸν κόσμο σὲ σύγκριση μὲ τὰ ἄλλα ἔμβια ὄντα, γιατὶ μόνον αὐτὸς εἶναι διαλογικὴ ὕπαρξη[17].

Οἱ δύο στάσεις ποὺ παίρνει ὁ ἄνθρωπος μέσα στὸν κόσμο ἐκφράζονται μὲ τὰ βασικὰ ζεύγη τῶν λέξεων Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτό. Ὁ Buber ὀνομάζει αὐτὰ τὰ ζεύγη «βασικὲς λέξεις», γιατὶ εἶναι οἱ ἀδιάσπαστες ἐκεῖνες λεκτικὲς ἑνότητες ποὺ ἀποτελοῦν τὸ στοιχειῶδες λεξιλόγιο ποὺ δηλώνει τὴν πρωταρχικὴ θέση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο (W1, 79). Οἱ βασικὲς λέξεις δὲν χωρίζουν τὸν κόσμο σὲ τομεῖς ἀντικειμένων, ἀλλὰ διαγράφουν τὶς προοπτικὲς στὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ εὑρεθῆ τὸ Ἐγώ. Ἡ διαπίστωση ὅτι τὸ Ἐγὼ εἶναι πραγματικὸ μόνο στὶς διπολικότητες Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτό, στρέφεται ἐπίσης ἐναντίον τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἐθεωροῦσε τὸ Ἐγὼ ὡς αὐθύπαρκτο καὶ ἐνέτασσε τὴν πραγματικότητα στὰ πλαίσια

16. W 1,399. Ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κόσμο δὲν ἐκφράζεται πιὰ ὡς σχέση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἀλλὰ ὡς σχέση Ἐγὼ-Σὺ-κόσμος. Ἀνάλογα προσπαθεῖ νὰ διορθώση τὸν ἰδεαλισμὸ καὶ ὁ Liebrucks (ὑποκείμενο-ὑποκείμενο-ἀντικείμενα) ξεκινώντας ὅμως ἀπὸ τὸν W. v. Humboldt. Βλ. B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. I, Frankfurt a.M. 1964, σ. 3 κ.ἑ.

17. Βλ. καὶ N. Rotenstreich, *Buber's Dialogical Thought* εἰς: P. A. Schilpp and M. Friedman (ed.), *The Philosophy of Martin Buber*, The Library of Living Philosophers, vol. 12, Illinois 1967, 97-132, 98.

τῆς σχέσεως ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου[18]. Ἔτσι ὁ Buber προσπαθεῖ νὰ περιορίση τὴν κατηγορία τοῦ καθ' αὐτὸ τονίζοντας τὴν κατηγορία τοῦ πρός τι. Βέβαια ἡ ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία ἐδέχθηκε ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ Ἐγὼ καὶ τὸ σύνδεσμό του μὲ ἄλλες ὑπάρξεις, εἴτε ὡς ἀναγνώριση καὶ ἄλλων ἐλευθέρων προσώπων (Fichte[19]), εἴτε τὴν κοινότητα τοῦ Ἐμεῖς ὡς συστατικὴ διάσταση τῆς αὐτοσυνειδησίας (Hegel[20]), εἴτε τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων ὡς αὐθυπάρκτων σκοπῶν καὶ ἐλευθέρων προσώπων (Kant[21]). Ὁ Buber βρίσκει συγγενικὴ μὲ τὴ δική του τὴ θεωρία τοῦ Kant, ἀλλὰ τὴ διαφοροποιεῖ γιατὶ αὐτὴ ἔχει διαφορετικὴ προέλευση καὶ δὲν εἶναι διαλογική, ἀφοῦ τῆς λείπει τὸ στοιχεῖο τῆς ἀμοιβαιότητας[22].

Οἱ διπολικότητες Ἐγὼ-Σὺ καὶ Ἐγὼ-Αὐτὸ παραμένουν ἀδιάσπαστες, ἀκόμα καὶ ὅταν ὁ ἄνθρωπος λέγη Σὺ ἢ Αὐτό, γιατὶ καὶ τότε τὸ Ἐγὼ εἶναι παρὸν καὶ μόνον ὁ τρόπος τῆς ἐκφράσεως τὸ ἀφήνει λανθάνον (W1, 79). Στὴν προοπτικὴ τοῦ Αὐτὸ ἀνήκουν ὅλες οἱ δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου ποὺ κατευθύνονται πρὸς ἕνα ἀντικείμενο, ἀνήκει ἡ ἐμπειρία τοῦ κόσμου ὡς γνώση, συναίσθημα καὶ αἴσθηση. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ βρίσκονται ὄχι μόνον τὰ πράγματα ὡς ἄψυχα καὶ ἄσχετα μὲ τὸν πυρῆνα τοῦ εἶναι μας, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος ὅταν γίνη ἕνας ξένος, ἕνας τρίτος κι ἀδιάφορος καὶ ἐξαφανισθῆ ὁ ὁρίζοντας τῆς προσωπικῆς σχέσεως ὡς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὅταν αὐτὴ δηλ. πάψη νὰ εἶναι ἐνεργὸς πραγματικότητα.

Οἱ σφαῖρες τοῦ κόσμου τῆς σχέσεως καθορίζονται σὲ συνάρτηση μὲ τὴ δυνατότητα χρήσεως τῆς βασικῆς λέξεως Ἐγὼ-Σὺ (W1, 81). Ἀπὸ τὴν καθ' αὐτὸ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὡς ἀρχὴ τοῦ ἀνθρωπίνου εἶναι πρέπει νὰ διακριθῆ ἡ ὁποιαδήποτε σχέση καὶ ἀναφορὰ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὰ πράγματα, ἡ ὁποία εἶναι ἐξηρτημένη καὶ δευτερεύουσα (W1, 412). Ἐνῶ τὰ πράγματα ἀνήκουν στὸ χῶρο τοῦ ἔχειν γιατὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ ἄνθρωπος ἐνδιαφέρεται τελικὰ γιὰ τὴν κυριαρχία καὶ τὴν κατοχή τους, ἡ σχέση εἶναι ὁ ὁρίζοντας ὅπου πραγματώνεται τὸ ἀνθρώπινο εἶναι. Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ —ὅπου ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀπευθυνθῆ πρὸς τὸ Σὺ καὶ νὰ πάρη ἀπάντηση— εἶναι ἡ διαλογικὴ ἀρχή, ἡ ἀρχὴ τοῦ εἶναι

18. Ὁ Theunissen ἐξετάζει τὴ φιλοσοφία τοῦ Buber ὡς «ἀντισχέδιο τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας». Βλ. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* Berlin 1977², 243-346.

19. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796) § 4 καὶ *System der Sittenlehre* (1798) § 18.

20. J. G. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Hamburg, Meiner 1962⁶, 140.

21. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant-Werke (ἐκδ. W. Weischedel) Bd. 6, Darmstadt 1976, 51.

22. W 1,283. Παρόμοια κριτικὴ ἀσκεῖ καὶ ὁ J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1968, 261.

τοῦ ἀνθρώπου καὶ διέπει τὶς περισσότερες δραστηριότητές του. Ἡ σχέση ὅμως συνδέεται μὲ τὴν ἑτερότητα, γιατὶ ἂν δὲν ὑπάρχη μιὰ ἄλλη αὐθύπαρκτη ὕπαρξη ἢ ἕνα ἄλλο ὄν, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ σχέση. Πρῶτα πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ πάρη ἀπόσταση ἀπὸ τὸν κόσμο, νὰ τὸν θεωρήση ὡς αὐθύπαρκτο καὶ ἐνιαῖο γιὰ νὰ μπορῆ νὰ σχετισθῆ μὲ αὐτὸν (W1, 415). Ἀνάλογα καὶ στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ἀναφορικὰ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, ἔχει νὰ ἀναγνωρίση κανεὶς τὸν ἄλλο, τὸν συνομιλητή, μὲ ὅλες τὶς διαφορὲς ποὺ πηγάζουν ἀπὸ τοὺς συγκεκριμένους καθορισμοὺς τῆς ὑπάρξεώς του. Διαφορετικὰ δὲν εἶναι δυνατὸς ὁ γνήσιος διάλογος (W1, 403). Ἑπομένως ἡ σχέση δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ ἀπόσταση ποὺ εἶναι καὶ αὐτὴ προνόμιο τοῦ ἀνθρώπου ὡς πνευματικοῦ ὄντος. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ δυὸ ἀρχὲς ποὺ καθορίζουν παράλληλα καὶ ἀνεξάρτητα ἡ μία ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἀντίθετα ἡ μία ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση γιὰ τὴν ὕπαρξη τῆς ἄλλης (W1, 412).

Ὁ Buber διακρίνει τρεῖς σφαῖρες τῆς σχέσεως, μὲ βάση τὴ δυνατότητα γιὰ πραγμάτωση τοῦ ζωντανοῦ λόγου στὴν ἀμοιβαιότητα τοῦ διαλόγου. Ἡ πρώτη σφαῖρα εἶναι ἡ ζωὴ μὲ τὴ φύση. Ἡ φύση δὲν νοεῖται ἐδῶ ὅπως στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες ὡς ἕνα ἐξαντικειμενισμένο μέγεθος ποὺ μπορεῖ νὰ μεταφράζεται σὲ μαθηματικὲς σχέσεις ἢ νὰ καθορίζεται στὴν ἐξέλιξή του. Ἡ ἀντίληψη τῆς φυσικῆς ὁδηγεῖ στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ καὶ ὄχι στὴ σχέση. Ἀντίθετα μὲ τὴν κυριαρχικὴ ἐπιρροὴ τῆς σύγχρονης φυσικῆς, φύση εἶναι ὁ πρωταρχικὸς ἐκεῖνος χῶρος ζωῆς ὅλων τῶν ἐμβίων, ὁ ὁποῖος ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένη ἕνα μυστήριο ὡς πρὸς τὸ γίγνεσθαι καὶ μέσα στὸ ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος αἰσθάνεται φίλος καὶ οἰκεῖος μὲ ὅλα τὰ ἄλλα δημιουργήματα, εἴτε ἔμβια εἶναι αὐτὰ εἴτε φυσικὰ πράγματα ἀνέγγιχτα ἀπὸ τὴν τεχνοκρατικὴ πεποίθηση τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου (W1, 428-434). Στὴ σφαῖρα αὐτὴ δὲν παρουσιάζεται ἀμοιβαιότητα, γιατὶ τὸ Σὺ ποὺ λέγει ὁ ἄνθρωπος παραμένει μετέωρο. Ὁ τομέας αὐτὸς εἶναι «ὑπογλωσσικός», γιατὶ στὴν οὐσία ὁ λόγος τοῦ ἀνθρώπου παραμένει στὰ ὅρια τοῦ μονολόγου (W1, 81). Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς ἡ φύση δὲν «ἐκφράζει» τίποτε. Ἀλλὰ ἡ ἔκφραση αὐτὴ δὲν ξεπερνάει τὰ ὅρια τοῦ μυστηρίου καὶ μένει στὸ μεταίχμιο τῆς ζωῆς καὶ τοῦ προσωπικοῦ εἶναι.

Ἡ δεύτερη σφαῖρα εἶναι ὁλοφάνερη. Εἶναι ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ἡ σχέση τῶν ἀνθρώπων ὡς προσωπικῶν ὑπάρξεων. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀνωνυμία τῆς γενικότητας ὅπου κανεὶς ἀναφέρεται σὲ ὅλους τοὺς ἀνθρώπους χωρὶς νὰ σχετίζεται μὲ καμμιὰ συγκεκριμένη ὕπαρξη, ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν ἀναφέρεται στὴν ἀφηρημένη γενικότητα τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ πραγματώνεται στὴν κοινότητα, σὲ μικρὲς ὁμάδες ἀνθρώπων ποὺ βασίζονται στὴν εἰλικρίνεια. Ἡ σφαῖρα αὐτὴ εἶναι ἐκείνη ποὺ κατ' ἐξοχὴν συνδέεται μὲ τὴν πραγμάτωση τῆς γλώσσας. Ἐδῶ ὁ λόγος παρουσιάζει

ὅλη του τὴ συστατικὴ δύναμη, γιατὶ μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀπευθύνη καὶ νὰ τοῦ ἀπευθύνουν τὸ Σὺ (W1, 81).

Ἡ τρίτη σφαῖρα εἶναι ἡ ζωὴ μὲ τὶς πνευματικὲς ὀντότητες ποὺ φτάνει καὶ ξεπερνάει τὰ ὅρια τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ἂν καὶ ἡ σχέση αὐτὴ δὲν εἶναι ἄμεσα ὁλοφάνερη ὅπως στὴ ζωὴ μὲ τοὺς ἀνθρώπους, ἂν καὶ εἶναι χωρὶς γλῶσσα, ἄφωνη, παρὰ ταῦτα ἀποκαλύπτει ἡ ἴδια τὸν ἑαυτό της καὶ δημιουργεῖ τὴ γλῶσσα ἐκείνη ποὺ δίνει κατεύθυνση στὸ εἶναι μας. Ὁ λόγος ποὺ ἀποκαλύπτεται στὴ σχέση αὐτὴ εἶναι καὶ ὁ λόγος τῆς ὑπάρξεώς μας. Πρόκειται γιὰ τὴν ὑπερβατικὴ ἐκείνη παρουσία τοῦ Σύ, στὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἀπαντάει μὲ τὴν τέχνη, τὸ στοχασμὸ καὶ τὴν πράξη. Ἡ σχέση αὐτὴ ὑπάρχει στὴ γνήσια θρησκευτικότητα ποὺ ξέρει τὰ ὅρια τῆς δογματικῆς ἐπεξεργασίας τῆς πίστεως κι ἀναζητεῖ τὸ Θεὸ στὴν ἀμεσότητα τῆς προσευχῆς καὶ τῆς θυσίας. Ἡ ἑνότητα τοῦ κόσμου θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἀρχή της καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀναρωτιέται γιὰ τὸ πεπρωμένο του μέσα στὸν κόσμο (W1, 83). Μαρτυρία τοῦ διαλόγου αὐτοῦ ποὺ παίρνει κοσμικὴ διάσταση, ἀφοῦ σχετίζεται μὲ τὸν κόσμο κι ἐμφανίζεται ὡς ἀμοιβαιότητα οὐρανοῦ καὶ γῆς, ἀποτελεῖ ἡ προφητεία, ὅπως ἐκφράζεται στὴ Βίβλο (W3, 931). Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ὑπερβατικοῦ Σὺ δὲν εἶναι ἕνα μοναδικὸ γεγονός, ἀλλὰ συνεχίζεται στὴ ζωὴ τῆς κοινότητας τῶν ἀνθρώπων ποὺ εἶναι ἕτοιμοι νὰ τὴ δεχθοῦν ὡς λόγο καὶ κατεύθυνση τῆς ὑπάρξεώς τους.

Τὸ συνδετικὸ σημεῖο τῶν τριῶν αὐτῶν σφαιρῶν εἶναι τὸ Σύ, ὄχι ὡς καθημερινὴ ἔκφραση, ἀλλὰ ὡς ὅρος ποὺ κάνει δυνατὴ τὴν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν εἶναι μόνο μιὰ κατηγορία ἀλλὰ καὶ μιὰ ὀντολογικὴ προϋπόθεση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἔμφυτη δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἔχη ἀπέναντί του τὸ Σὺ κάνει δυνατὴ καὶ τὴν αὐτοσυνειδησία του ὡς Ἐγὼ (W1, 96-97). Ἂν καὶ οἱ δύο στάσεις δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀναχθοῦν ἡ μία στὴν ἄλλη, δηλ. νὰ καταργηθῆ ἡ μία πρὸς ὄφελος τῆς ἄλλης, ὑπάρχουν ἐν τούτοις μεταβάσεις ἀπὸ τὴ μία στὴν ἄλλη. Ὁ ἄνθρωπος στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ θέτει τὰ πάντα ὡς χωροχρονικὰ προσδιωρισμένα ἀντικείμενα τῆς γνωστικῆς του ἐμπειρίας, τὰ πλησιάζει ἔμμεσα μὲ ἐννοιολογικοὺς προσδιορισμούς, τὰ βλέπει ἀπὸ τεχνόμορφη ἄποψη ὡς «κατασκευάσματα» ποὺ μπορεῖ νὰ ἀναλύση καὶ νὰ ἀνασυγκροτήση μὲ τὴ γνώση του ἢ κατασκευάζει πράγματα χωρὶς νὰ νοιάζεται γιὰ τὸ νόημά τους (W1, 98). Στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, τὸ Σὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο γνώσεως οὔτε ἀνάγεται σὲ χωροχρονικὰ δεδομένα. Οἱ ἐννοιολογικοὶ προσδιορισμοί, ἡ φαντασία, ἀκόμα καὶ ἡ μνήμη παραμερίζονται. Τὸ Σὺ δὲν εἶναι κάποιο κατασκεύασμα, ἀλλὰ πρωταρχικὸ δημιούργημα μὲ κοσμικὴ-μετακοσμικὴ ἀρχή. Ἀντὶ γιὰ τὸ ἀντικείμενο ἐδῶ ἐχομε τὴν ἄμεση παρουσία τοῦ προσώπου (W1, 85).

Ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ Σὺ στὸ Αὐτὸ καὶ ἀπὸ τὸ Αὐτὸ στὸ Σὺ εἶναι καθω-

ρισμένη. Πρῶτα-πρῶτα οἱ δύο στάσεις δὲν εἶναι συγχρονικὲς ὡς πρὸς τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τους. Ὕστερα ἡ μετάβαση εἶναι ἀναγκαία ἀπὸ τὸ Σὺ στὸ Αὐτὸ καὶ δυνατὴ ἀπὸ τὸ Αὐτὸ στὸ Σύ[23]. Ἑπομένως δὲν ἔχομε γραμμικότητα μεταβολῆς, ἀλλὰ διασταύρωση δύο δυνατοτήτων σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς: Τὴ δυνατότητα τοῦ ἀντικειμένου καὶ τὴ δυνατότητα τῆς παρουσίας (W1, 85). Μὲ ὅσα λέγει ὁ Buber δὲν θέλει νὰ ἀρνηθῆ τὴν ὀντολογικὴ σημασία καὶ τὴν ἀξία τῆς προοπτικῆς Ἐγὼ-Αὐτό, ἀλλὰ θέλει νὰ τονίση ὅτι πέρα ἀπὸ αὐτὴ ὑπάρχει ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὅπου ὁ ἄνθρωπος ἐπιστρέφει στὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεώς του διασώζοντας ἔτσι τὸ προσωπικό του εἶναι. Πρωταρχικὰ δὲν εἶναι τὰ πράγματα ἀλλὰ οἱ καταστάσεις, ἡ ἀντιμετώπιση τοῦ κόσμου καὶ τῶν ὄντων μέσα ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὄχι μόνο ἀπὸ τὴν ἄποψη τοῦ ὀντολογικὰ πρωταρχικοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ πραγματικότητα τοῦ πνεύματος εἶναι στὸ «Μεταξύ», στὸ χῶρο τῶν διανθρωπίνων σχέσεων καὶ δὲν χωρίζεται ἀπὸ τὸ λόγο, τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ δώση ἀπάντηση στὸ Σύ. Ἂν καὶ φανερώνεται στὴν πραγμάτωση τῆς σχέσεως, παραμένει ἐν τούτοις κάτι τὸ ὑπερβατικὸ καὶ μυστηριῶδες, γιατὶ εἶναι τὸ αἰώνιο Σὺ ποὺ ἀπευθύνεται στὸν ἄνθρωπο καὶ πρὸς τὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται καὶ ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος (W1, 103). Τὸ πνεῦμα φέρει ἐδῶ τὰ γνωρίσματα τοῦ Θεοῦ.

Τὸ Μεταξὺ ὡς ὁ χῶρος τοῦ πνεύματος, δὲν εἶναι μιὰ βοηθητικὴ θεωρητικὴ κατασκευὴ γιὰ τὴν ἑρμηνεία ψυχολογικῶν φαινομένων, ἀλλὰ ἡ ὀντικὴ σφαῖρα ὅπου «συμβαίνει», πραγματώνεται τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ὡς σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ[24]. Ἡ σφαῖρα αὐτὴ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τοὺς προσδιορισμοὺς ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου καὶ θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ τὴ χαρακτηρίση μεταφορικὰ ὡς ἐντελέχεια, ὡς τὴν ἔμφυτη δυνατότητα ἑνὸς ὄντος νὰ πραγματοποιήση τὸν ἑαυτό του. Ἡ διαφορὰ εἶναι ὅτι ἡ ἀριστοτελικὴ σκέψη παραμένει στὰ ὅρια τοῦ ἀτομικοῦ, ἐνῶ ἡ ὀντολογία τῆς διανθρώπινης χώρας θεωρεῖ τὸ ἀνθρώπινο εἶναι ὡς τὸ εἶναι τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὡς τὸ εἶναι τῆς κοινότητας τῶν ἀνθρώπων[25].

Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὴν ἀπόφαση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ἐνέχει καὶ κάτι τὸ μυστηριακό. Τὸ νὰ μπορῆ κανεὶς

---

23. W 1,89,101. Σχετικὰ μὲ τὰ προβλήματα ποὺ δημιουργεῖ αὐτὴ ἡ σύγκλιση τῶν στάσεων βλ. τὶς κριτικὲς παρατηρήσεις τοῦ J. Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977, 271-278.

24. W 1,405. Ἀνάλογες ἀντιλήψεις γιὰ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ πνεύματος στὸ Ἐγὼ καὶ στὸ Σὺ ἔχει καὶ ὁ N. Berdjajew. Βλ. π.χ. τὸ ἔργο του *Esprit et Réalité*, Traduit da Russe, Paris 1943, 72.

25. W 1,283. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ὀντολογίας στὸν Buber βλ. καὶ R. E. Wood, *Martin Buber's Ontology, An Analysis of I and Thou*, Evaston 1969, 121.

νὰ εὑρεθῆ μέσα στὴν προοπτικὴ ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ τὴν «ἅγια βασικὴ λέξη» (W1, 83) τοῦ Ἐγὼ καὶ Σὺ εἶναι μιὰ συγκυρία ποὺ συμβαίνει σχεδὸν κατὰ χάριν, εἶναι ἡ «συνάντηση» ἑνὸς προσωπικοῦ εἶναι μὲ ἕνα ἄλλο προσωπικὸ εἶναι. Οἱ συναντήσεις ὅπου φανερώνεται τὸ εἶναι στηρίζουν τὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ δὲν κωδικοποιοῦνται ὥστε νὰ δώσουν συγκεκριμένους κανόνες συμπεριφορᾶς (W1, 85). Κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς ὡς πραγμάτωση ἀναφέρεται στὸ αἰνιγματικὸ καὶ ἀνεξάντλητο εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ προοπτικὴ τῆς σχέσεως συνδέεται μὲ τὴν ἀμοιβαιότητα. Στὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὰ πράγματα, ἡ ἀμοιβαιότητα παρουσιάζεται ὡς ἐπίδραση τοῦ ἀνθρώπου, ὡς δημιουργία ἔργων τέχνης. Ἡ τέχνη στὴν πρωταρχική της ἔννοια εἶναι τὸ τέρμα τῆς διαλογικῆς σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὰ πράγματα, γιατὶ ὁ ἄνθρωπος ἀναζητώντας τὸ Σὺ στὴ συνάντηση μὲ τὸν κόσμο, μεταφράζει τὴ μορφὴ σὲ καλλιτεχνικὸ δημιούργημα (W1, 87, 376). Ἐνῶ ἡ τεχνικὴ ἐνδιαφέρεται μόνον ἀποσπασματικὰ γιὰ τὰ πράγματα καὶ τὰ θεωρεῖ ὡς ὄργανα προωρισμένα νὰ χρησιμοποιηθοῦν γιὰ ἕναν ὡρισμένο σκοπὸ καὶ μετὰ νὰ ἀφεθοῦν στὴ λήθη τοῦ παρελθόντος, ἡ τέχνη ἀναζητάει τὴν ἐσώτερη οὐσία τῶν πραγμάτων καὶ ἀντλεῖ τὴ δύναμή της ἀπὸ τὸ γενικὸ νόημα ποὺ δίνει ὁ ἄνθρωπος στὴ ζωή του, ὅταν εὑρεθῆ στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ συναντηθῆ μὲ τὸ μυστήριο τοῦ αἰώνιου Σὺ (W1, 426).

Ἡ ἀμοιβαιότητα στὴ συνάντηση μὲ τὸν ἄνθρωπο περιγράφεται συνήθως ψυχολογικά, θεωρεῖται ὅτι περιορίζεται στὰ «αἰσθήματα ἀγάπης» ἢ στὴ συμπάθεια. Κι ὅμως ἡ ἀγάπη εἶναι μιὰ ἀρχὴ ποὺ ὑπερβαίνει καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ψυχολογικὰ δεδομένα. Τὰ συναισθήματα καὶ τὰ βιώματα μπορεῖ νὰ τὰ ἔχη κανείς, ἐνῶ ἡ ἴδια ἡ ἀγάπη εἶναι ἡ μεταφυσικὴ χώρα ποὺ στηρίζει τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, τὸ Μεταξύ. Ἀπὸ ἐδῶ πηγάζει καὶ ἡ διαλογικὴ φύση τῆς εὐθύνης, ἡ βοήθεια, ἡ συμπαράσταση, ἡ παιδεία, ἡ λύτρωση (W1, 87-88).

Στὴν τρίτη σφαῖρα ἡ ἀμοιβαιότητα εἶναι ἡ πιὸ μυστηριώδης. Ἡ πίστη τοῦ ἀνθρώπου ὡς δημιουργήματος στὴ ζωή, ἡ ὑπηρεσία στὸ νόημα τοῦ παντός, ἡ συμφιλίωση μὲ τὸ μυστήριο τοῦ κόσμου ὁδηγοῦν στὸ κατώφλι τῆς οὐσίας. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ μιὰ κοσμικὴ θρησκευτικότητα μὲ τάση πρὸς τὸν πανθεϊσμό[26]. Τὸ πρωταρχικό της στοιχεῖο εἶναι ἡ ἄμεση καὶ γνήσια κατάφαση μιᾶς ἀπόλυτης ὑπερβατικῆς οὐσίας, ἡ ἀναγνώριση ἑνὸς αἰώνιου Σὺ ποὺ εἶναι ἀπέναντι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ ἄνθρωπος δὲν ψάχνει γιὰ ἕνα ὑπερβατικὸ ἀντικείμενο προσιτὸ στὴ γνωστικὴ δραστηριότητα, γιατὶ τότε φιλοσοφεῖ περὶ Θεοῦ καὶ μένει στὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτό. Ὅταν ἐγκαταλείψη τὴν ἀναφορὰ «ὑποκείμενο-

26. W 1,88. Βλ. καὶ Bloch, ὅ.π. 37-39.

ἀντικείμενο» καὶ εὑρεθῆ ἐνώπιον τοῦ ζῶντος Θεοῦ, τότε φθάνει στὴν ὕψιστη πραγμάτωση τοῦ εἶναι του, τότε εὑρίσκεται ὁ ἄνθρωπος στὴ θρησκεία, τὴ βιωματικὴ συγκεκριμενοποίηση τῆς σχέσης τοῦ 'Εγὼ πρὸς τὸ μυστηριῶδες Σὺ (W1, 526-527). Εἶναι ὁ Θεὸς πρόσωπο; 'Ο Buber ἀποφεύγει νὰ ἐμπλακῆ σὲ μιὰ ὀντοθεολογία, γιατὶ ἔτσι θὰ ἐκινεῖτο πάλι μέσα στὰ ὅρια τῶν ὀντολογικῶν κατηγοριῶν. Τὸ μόνο ποὺ μπορεῖ νὰ εἰπῆ γιὰ τὸ Θεὸ στὴν περίπτωση αὐτὴ εἶναι ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι καὶ πρόσωπο, ἢ καλύτερα ὅτι ὁ Θεὸς ὡς τὸ Σὺ ἐμφανίζεται στὴ διαλογικὴ σχέση ὡς πρόσωπο, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνη ὅτι τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀνάγεται ἁπλῶς στὸ προσωπικὸ εἶναι. Πρέπει νὰ θεωρήσωμε καὶ πάλι τὸ πρόσωπο ὄχι ὡς τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ ὡς μία πράξη τοῦ Θεοῦ: 'Απὸ ἀγάπη πρὸς τὸν ἄνθρωπο γίνεται ὁ Θεὸς πρόσωπο, ἀφοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἡ διαλογικὴ σχέση εἶναι δυνατὴ μόνον ὡς σχέση προσώπων[27]. 'Η ἄποψη αὐτὴ δὲν ὁδηγεῖ σὲ ἀνθρωπομορφισμό, γιατὶ ὁ Buber διαφυλάσσει τὸ προσωπικὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ θεωρώντας το μόνον ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τοῦ 'Εγὼ καὶ Σὺ καὶ πάλι ἐκφραζόμενος μὲ μύριες προφυλάξεις, ὥστε νὰ μὴν περιπέση σὲ δογματισμούς, ἀναφέροντας ὅτι αὐτὰ ποὺ λέγει εἶναι ἐπιτρεπτὲς ἐκφράσεις ποὺ χρησιμοποιεῖ ἡ γλῶσσα τῆς πίστεως.

Στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου πρόσωπο δὲν εἶναι ἡ ἐσωτερικότητα ἢ ἡ ἀόρατη πνευματικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὅλος ὁ ἄνθρωπος ὡς ψυχοσωματικὴ ἑνότητα (W1, 426). Τὸ πρόσωπο γίνεται φανερὸ ὅταν εὑρεθῆ στὴ σχέση μὲ ἄλλα πρόσωπα. 'Ενῶ τὸ 'Εγὼ τῆς προοπτικῆς 'Εγὼ-Αὐτὸ εἶναι τὸ ὑποκείμενο ποὺ σχετίζεται μὲ ἀντικείμενα, τὸ 'Εγὼ τῆς σχέσεως τοῦ 'Εγὼ πρὸς τὸ Σὺ εἶναι πρόσωπο καὶ ὑποκειμενικότητα ποὺ ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό της (W1, 121). Τὸ 'Εγὼ στὴν πρώτη περίπτωση εἶναι τὸ μονολογικὸ καὶ χωριστὸ 'Εγώ, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση μετέχει στὴν πραγματικότητα. Τὸ ἀτομικὸ 'Εγὼ παραμένει ἀποσπασματικό, χωριστὸ καὶ ἀπομακρυσμένο ἀπὸ τὸ εἶναι. Τὸ πρόσωπο μετέχει ἀπὸ κοινοῦ μὲ ἕνα ἄλλο πρόσωπο στὸ εἶναι, ἔχει τὴ βιωματικὴ κατάφαση τῆς οὐσίας του. Κι ὅμως τὸ ἀτομικὸ 'Εγὼ καὶ τὸ πρόσωπο δὲν εἶναι ἐναλλακτικὲς δυνατότητες γιὰ τὸν ἄνθρωπο γιατὶ τὸ 'Εγὼ οὔτε τὸ ἰδιαίτερό του εἶναι μπορεῖ νὰ ἐγκαταλείψη οὔτε καὶ νὰ μείνη γιὰ πάντα χωριστὸ ἀπὸ τὸ προσωπικὸ εἶναι.

'Η διάκριση αὐτὴ ὑποδηλώνει πρὸς ποιά κατεύθυνση εἶναι ἡ πληρότητα τοῦ εἶναι καὶ ἡ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως. Τὸ πρόσωπο μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς ἡ τέλεια ὑποκειμενικότητα ποὺ συνειδητοποιεῖ καὶ πραγματοποιεῖ τὴ διαλογικότητα. 'Αλλὰ κανένας ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἄρη τὴ διπολικότητα τοῦ εἶναι του. 'Αγωνίζεται πάντα ἀνάμεσα στὸ νὰ εἶναι πραγματικὸς ἢ μὴ πραγματικός. Ἂν καὶ τὸ προσωπικὸ εἶναι φανερώνεται στὴ σχέση

27. W 1,576. Σύγκρ. καὶ W 1,303.

τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ἐν τούτοις ὁ ἄνθρωπος ποὺ δὲν εὑρίσκεται στὴν προοπτικὴ αὐτή, δὲν παύει νὰ εἶναι πρόσωπο, γιατὶ ἡ τάση πρὸς τὸ Σὺ εἶναι ἔμφυτη. Ἡ κρίση παρουσιάζεται ὅταν ἡ ἱστορία δὲν παίρνη τὴν κατεύθυνσή της ἀπὸ τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ὅταν οἱ σχέσεις τῶν ἀνθρώπων μεταβάλλωνται σὲ σχέσεις κοινωνικῶν ὄντων ποὺ πρέπει νὰ διευθετήσουν τὴ ζωή τους χωρὶς νὰ ἐνδιαφέρωνται γιὰ τὴ γνησιότητα τῆς ὑπάρξεως, χωρὶς νὰ θεωροῦν ὁ ἕνας τὸν ἄλλο ὡς Σύ. Γι' αὐτὸ στὴν οὐσία ἡ κρίση εἶναι κρίση τοῦ Μεταξὺ ποὺ χάνει πιὰ τὴν αὐθεντικότητά του καὶ τότε χάνεται καὶ ἡ αὐθεντικότητα τοῦ ἀνθρώπου (W1, 275). Τότε ἀπολυτοποιεῖται ἡ προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτὸ καὶ γίνεται ἡ προοπτικὴ ὅπου τὸ Ἐγὼ συναντάει τοὺς ἀνθρώπους ὡς ξένα ὄντα, γιὰ τὰ ὁποῖα μιλάει σὲ τρίτο πρόσωπο, ἔμμεσα καὶ μονολογικά.

Ὅπως εἶναι κίνδυνος γιὰ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ἡ ἀτομικότητα, ἔτσι εἶναι κίνδυνος καὶ ἡ συλλογικὴ διαχείριση τῶν μέσων τῆς ζωῆς, ὅταν δὲν λαμβάνη ὑπ' ὄψη της ὅτι πέρα ἀπὸ τὶς ἀπολιθωμένες σχέσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς ὑπάρχει ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ποὺ εἶναι δυνατὴ στὴν κοινότητα ὡς ἑνότητα τοῦ πρωταρχικοῦ πνεύματος (W1, 998-999). Ἐκεῖ εἶναι δυνατὴ καὶ ἡ εὐθύνη, ἡ ὑποχρέωση νὰ δίνη κανεὶς λόγο γιὰ τὶς πράξεις του στὸ Σὺ ποὺ τοῦ ἀπευθύνεται. Ὑπεύθυνος μπορεῖ νὰ εἶναι κανεὶς μόνον ἀπέναντι σὲ πρόσωπα, μόνο στὰ πλαίσια τῆς διαλογικῆς προοπτικῆς τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ.

3. Ἡ γνησιότητα τοῦ διαλόγου καὶ ἡ γλῶσσα.

Ὅπως ἀναφέρθηκε πρίν, συστατικὴ γιὰ τὴ στάση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο εἶναι ἡ γλῶσσα. Δὲν πρόκειται ἁπλῶς γιὰ τὸ μουσειακὸ ἀποθησαύρισμα τῶν λεξικῶν ἢ γιὰ τὰ γλωσσικὰ σύμβολα ποὺ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ κατέχη ἢ νὰ ἐξελίξη, οὔτε βέβαια γιὰ τὴν ἀστόχαστη συζήτηση ἢ τὴν ἄμετρη φλυαρία, ἀλλὰ γιὰ τὴ γλῶσσα ποὺ συμβαίνει μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, μεταξὺ τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ. Γλῶσσα εἶναι ἡ πρωταρχικὴ πράξη τοῦ πνεύματος[28], ἡ ὁποία δὲν ἐξαντλεῖται στὰ γλωσσικὰ σύμβολα, ἀλλὰ προσφέρει τὴ δυνατότητα τῆς ἐπικοινωνίας τῆς προσωπικῆς ζωῆς, τῆς πνευματικῆς δραστηριότητας, τῆς ἠθικῆς εὐθύνης. Εἶναι αὐτὴ ποὺ ἀνοίγει μυστηριακὰ στὸν ἄνθρωπο τὴν πόρτα τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ καὶ τῆς ἀναφορᾶς στὸν κόσμο. Ἐδῶ ἀκριβῶς στηρίζεται καὶ ἡ αἰωνιότητά της, γιατὶ ἂν καὶ ἀποτελῆ μέσο τοῦ πνεύματος, ἀποτελεῖ καὶ τὴ δυνατότητα γιὰ τὴν κατάφαση τῆς κοσμικῆς διαστάσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς σχέσεώς του μὲ τὸ αἰώνιο Σύ. Πρόκειται λοιπὸν γιὰ τὴ «διαλογικὴ» γλῶσσα ποὺ παρουσιάζεται ὡς ἐκφραστικότητα τῆς ζωῆς στὴν πνευματική

28. W 1,142, βλ. καὶ 404. Σύγκρ. καὶ Casper, ὅ.π. 289.

της διάσταση, περιλαμβάνει λέξεις κι ἐξωγλωσσικὲς μορφὲς ἐκφράσεως, χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἀμοιβαιότητα καὶ θέλει νὰ μεταδώση κάτι.

Στὶς ἐξωγλωσσικὲς μορφὲς ἐκφράσεως περιλαμβάνονται ὄχι μόνον ἡ στάση, ἡ χειρονομία ἢ ἡ ἔκφραση τοῦ προσώπου, ἀλλὰ καὶ ἡ σιωπή, γιατὶ καὶ μὲ αὐτὲς ἀκόμα μπορεῖ νὰ δώση κανεὶς στὸν ἄλλο νὰ καταλάβη ἂν τὸν ἀναγνωρίζη ὡς τὸ Σύ.[1] Ὁ Buber ἀποκλείει τὶς περιπτώσεις τοῦ ἔρωτα καὶ τοῦ μυστικισμοῦ καὶ φέρνει ὡς παράδειγμα τῆς ἐκφραστικῆς σιωπῆς τὴν ἰδιότυπη ἐκείνη σιωπὴ τῆς φιλικῆς ματιᾶς τῶν ἀγνώστων ποὺ περπατοῦν στὸ δρόμο (W1, 175-176). Ἡ κατάφαση τοῦ ἄλλου ὡς προσώπου, ἡ ἀναγνώρισή του ὡς ἰσάξιας παρουσίας ποὺ μετέχει στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, ἡ ἀποδοχή του ὡς ἀντιλέγοντος καὶ ὄχι ὡς ἐχθροῦ καὶ ἀντιλογοῦντος, ὄχι μόνον προϋποθέτουν τὴ γνησιότητα τοῦ διαλόγου, ἀλλὰ φανερώνονται στὸ γνήσιο διάλογο (W1, 278 βλ. καὶ 471). Ἄρα ἡ γλῶσσα στὴν πλήρη μορφή της κυρίως ὡς ἐνεργὸς λεκτικὴ καὶ δευτερευόντως ὡς ἐξωγλωσσικὴ ἔκφραση, εἶναι ἡ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐκφράση τὴν κατάφασή του στὴν πρωταρχικὴ διαλογικότητα καὶ νὰ θεμελιώση συγχρόνως τὴ συμμετοχή του στὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ, γιατὶ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου εἶναι διαλογικό. Χωρὶς ἄλλο καὶ ἡ δομὴ τῆς ἴδιας τῆς γλώσσας διέπεται ἀπὸ τὴ διαλογικὴ ἀρχή, προϋποθέτει τὴν ἀμοιβαιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξη χωριστὰ ἀπὸ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων ποὺ νὰ τὴ χρησιμοποιῆ γιὰ τὴν ἀμοιβαία κατανόηση.

Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτὸ θεωρεῖ ὁ Buber καὶ τὶς τρεῖς μορφὲς τῆς γλώσσας (W1, 442-443). Τὴ γλῶσσα ὡς «παρὸν ἀπόθεμα», δηλ. ὡς τὸ σύνολο ὅλων τῶν δυνατῶν γλωσσικῶν ἐκφράσεων ποὺ ἔχει κανεὶς στὴ διάθεσή του καὶ μπορεῖ νὰ τὸ χρησιμοποιήση γιὰ νὰ συνεννοηθῆ μὲ τοὺς ἀνθρώπους μιᾶς ὡρισμένης κοινότητας χωροχρονικὰ καθωρισμένης. Κι ἐδῶ αὐτὸς ποὺ ἔχει στὴ διάθεσή του τὸ γλωσσικὸ πλοῦτο, συνυπολογίζει καὶ τὸ ὅτι ὁ συνομιλητής του θὰ ἔχη καὶ ἐκεῖνος στὴ διάθεσή του τὸν κοινὸ αὐτὸ γλωσσικὸ πλοῦτο καὶ κατὰ συνέπεια θὰ μπορέση νὰ ἀνταποκριθῆ γλωσσικά. Ἡ δεύτερη μορφὴ τῆς γλώσσας εἶναι «τὸ δυνατὸ κτῆμα», δηλ. τὸ σύνολο τῶν γλωσσικῶν μορφῶν ποὺ ἐχρησιμοποιήθηκαν κάποτε ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους μιᾶς κοινότητας, ἐφ' ὅσον αὐτὰ εἶναι δυνατὸν νὰ μεταδοθοῦν ὡς γλωσσικὴ γνώση, ἀλλὰ δὲν ἀποτελοῦν πιὰ ἐνεργὸ ὄργανο γιὰ τὴ συνεννόηση μέσα σὲ μιὰ κοινότητα. Πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὴν ἱστορικὴ παράδοση τῆς γλώσσας ποὺ εἶναι ἀντικείμενο τῆς ἐπιστημονικῆς μελέτης. Ἡ πρώτη μορφὴ εἶναι ἀναπόσπαστα συνδεδεμένη μὲ τὴ δυνατότητα νὰ ὁμιληθῆ, νὰ γίνη ἐνεργείᾳ εἶναι. Ἀλλὰ καὶ ἡ δεύτερη μορφή, ἂν καὶ φαίνεται νὰ ἀνήκη πιὰ στὸ παρελθόν, ἐν τούτοις δὲν ἀποκόβεται ἀπὸ τὸ δυναμισμὸ ποὺ ἔχει ἡ ἴδια ἡ γλῶσσα ὡς λόγος, δηλ. ὡς ἑνότητα γλωσσικῆς ἐκφράσεως καὶ νοήματος. Τὸ ὅτι μία γλῶσσα δὲν εἶναι ζωντανὴ δὲν συνεπάγεται πὼς

δὲν «σημαίνει» πιὰ τίποτε, πὼς δὲν «ἔχει νὰ εἰπῆ» πιὰ τίποτε στοὺς ἀνθρώπους ποὺ ζοῦν ἐπάνω στὴ γῆ. Ἡ τρίτη μορφὴ γλώσσας εἶναι τὸ «ἐνεργείᾳ εἶναι» τῆς γλώσσας, εἶναι ὁ λόγος ποὺ ὁμιλεῖται, ποὺ «συμβαίνει» μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων. Προϋπόθεσή της εἶναι ἡ θέληση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ἐπικοινωνία, γιὰ πραγμάτωση τῆς ἀμοιβαιότητας μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων, γιὰ πραγμάτωση τῆς ἀρχικῆς διαλογικότητας τῆς γλώσσας. Ἑπομένως ὁ διάλογος εἶναι ὁ πρωταρχικὸς χαρακτήρας τῆς γλώσσας καὶ ὄχι ὁ μονόλογος. Ἀκόμα καὶ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ γλῶσσα εἶναι «μονολογικὴ» γιατὶ ὁ στοχασμὸς εἶναι μονολογικὸς ἀφοῦ ἀποτελεῖ διάλογο τοῦ ἀνθρώπου, δὲν εἶναι βάσιμο, γιατὶ καὶ αὐτὸς ὁ μονόλογος εἶναι κατανοητὸς ἐπειδὴ στηρίζεται στὴ γλῶσσα μιᾶς κοινότητας ἀνθρώπων (W1, 444).

Ὁ στοχασμὸς ἀποτελεῖ μία ἀπὸ τὶς λίγες περιοχὲς τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δὲν εἶναι διαλογική. Ἤδη ὁ Πλάτων ἐθεώρησε τὸ στοχασμὸ ὡς ἄφωνο διάλογο τῆς ψυχῆς μὲ τὸν ἑαυτό της[29]. Ἀλλὰ μιὰ ἑρμηνεία τοῦ στοχασμοῦ ὡς διαλόγου δὲν εἶναι δυνατὴ κατὰ τὸν Buber, γιατὶ στὸν ἐσωτερικὸ «διάλογο» λείπει ἡ ἔκπληξη ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο τοῦ διαλόγου. Ἡ ἑτερότητα τῶν ἀνθρώπων ὡς προσώπων κάνει ἀδύνατη τὴν πρόβλεψη τῆς σκέψεως τοῦ ἄλλου. Ἀντίθετα στὸ στοχασμὸ ὡς ἐσωτερικὸ «διάλογο» δὲν ἔχομε στὴν πραγματικότητα ἐρώτηση καὶ ἀπάντηση λόγῳ τῆς ταυτότητας τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο ἔχοντας τὴν ἀμεσότητα τῆς ὑπάρξεώς του ξέρει περίπου πρὸς ποιά κατεύθυνση εὑρίσκονται οἱ ἀπαντήσεις του (W1, 445). Αὐτὸ δὲν σημαίνει βέβαια οὔτε τὴν ὑποτίμηση τῆς γνησιότητας ποὺ ἔχει ὁ ὑπαρξιακὸς διάλογος τῆς ἀνθρώπινης μοναξιᾶς οὔτε τὴν ἄρνηση τῆς καρποφόρας μοναξιᾶς τοῦ ποιητῆ ἢ τοῦ στοχαστῆ.

Ἀποτέλεσμα τῆς ἀδυναμίας νὰ προβλέψη κανεὶς τὴ σκέψη τοῦ ἄλλου ἀποτελεῖ ἐπίσης καὶ τὸ πολυσήμαντο τῶν λέξεων ποὺ χρησιμοποιοῦνται στὸ διάλογο. Αὐτὴ ἡ ποικιλία τῆς σημασίας μειώνεται στὸ στοχασμό, γιατὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ στοχαστὴς ἐλέγχει τὴ συνέπεια στὴ χρήση τῶν λέξεων καὶ προσπαθεῖ νὰ σταθεροποιήση κάπως τὴ σημασία τους μέσα στὰ πλαίσια τοῦ στοχασμοῦ του. Τὸ πολυσήμαντο τῶν λέξεων δὲν εἶναι ἀπόλυτο μειονέκτημα καὶ ὁ διάλογος ἔχει ὡς σκοπὸ νὰ τὸ φέρη σὲ φῶς μὲ ὅλες τὶς ποικιλίες καὶ τὶς ἀποχρώσεις, γιατὶ διαφορετικὰ δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ εὕρη ἄλλη πρόσβαση στὰ προβλήματα ποὺ ἔχει ὁ στοχασμὸς στὴν ἐννοιολογική του δραστηριότητα (W1, 446). Αὐτὸ δὲν σημαίνει πὼς δὲν πρέπει νὰ χρησιμοποιῆ κανεὶς ὁρισμούς. Ἀλλὰ καὶ στὴν περίπτωση αὐτὴ δὲν πρέπει νὰ παραβλέψη κανεὶς τὴν ἔνταση ποὺ ὑπάρχει λόγῳ τῆς ἑτερότητας

29. Πλάτ. Σοφ. 263C, Θεαίτ. 190C, βλ. καὶ R. Wiehl, *Dialog und philosophische Reflexion*, εἰς: *Dialog als Methode* «Neue Hefte für Philosophie» 2/3 (Göttingen 1972) 41-94, 42.

τῆς διαλογικῆς προσφορᾶς τοῦ κάθε συνομιλητῆ οὔτε καὶ νὰ θελήση νὰ τὴν ἐξαλείψη. Διαφορετικὰ χωρὶς τὴ δυνατότητα τῆς ἑτερότητας δὲν ὑπάρχει διαφοροποίηση στὴ σκέψη καὶ χωρὶς τὴν ποικιλία τῆς σημασίας οὔτε δυνατότητα προβληματισμοῦ οὔτε ὁρισμὸς ἀλλὰ οὔτε καὶ διάλογος ὑπάρχει. Ἂν μείνη ὅμως κανεὶς ἐξ ἀρχῆς ἀμετακίνητος στὴν ἀποδοχὴ ἑνὸς συγκεκριμένου ὁρισμοῦ μιᾶς ἔννοιας κι ἐπιμένη νὰ κλωθογυρίζη τὸ λόγο γύρω ἀπὸ αὐτὸν ἀποφεύγοντας ἔτσι τὶς δῆθεν παρανοήσεις καὶ δὲν θελήση καλοπροαίρετα νὰ ἀνοίξη στὸ διάλογο τὸν πλοῦτο τῆς ἑτερότητας, τότε θυσιάζει «τὸ λόγο στὴ λογιστικὴ» (W1, 447).

Ὅπου ἔχομε γλῶσσα, ἔχομε ἀμοιβαιότητα καὶ ἐπικοινωνία. Μιὰ γενικώτερη ἔρευνα τῆς γλώσσας εἶναι καταδικασμένη νὰ ἀποτύχη, ἂν ζητήση νὰ βεβαιώση ἐμπειρικὰ τὴν κίνηση τῆς γλώσσας ἀπὸ τὴν πρωταρχή της πρὸς τὸν πλοῦτο τῶν μορφῶν, ἀπὸ τὴν πρώτη βαθμίδα τοῦ γίγνεσθαι ὡς τὴ σύγχρονη πραγματικότητα, γιατὶ τὸ εἶναι τῆς γλώσσας δὲν εἶναι κάτι ποὺ συλλαμβάνεται ἐμπειρικὰ ἢ ἐξαντλεῖται στὴν ἐπιστημονικὴ γνώση. Ἡ γλῶσσα συνδέεται μὲ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν οὐσία παραμένει κι αὐτὴ ἕνα μυστήριο, ὅπως καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου (W1, 449). Ἡ ὕπαρξη μιᾶς ἱστορικῆς γλωσσικῆς βαθμίδας στερημένης ἀπὸ τὴν ἀμοιβαιότητα καὶ τὴν ἐπικοινωνία —στερημένης ἀπὸ τὴ διαλογικότητα— δὲν εἶναι δυνατή, γιατὶ πάντα εὑρίσκομε μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων ποὺ ὁμιλεῖ γιὰ τὸν κόσμο καὶ τὰ πράγματα, ἐνῶ ὁ «ἕνας, ὁ μοναδικὸς ἄνθρωπος» ὡς ἕνα ὂν ποὺ δὲν θὰ εἶχε καμιὰ σχέση μὲ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων καὶ τὴ γλῶσσα τους καὶ θὰ ὡμιλοῦσε γιὰ τὸν κόσμο σὲ μιὰ «ἰδιωτικὴ γλῶσσα», εἶναι κάτι τὸ ἀδιανόητο. Τὸ κοσμοείδωλο δὲν εἶναι μόνο γλωσσικὸ ἀλλὰ εἶναι καὶ κοσμοείδωλο μιᾶς κοινότητας. Ἀκόμα καὶ ἡ ἱστορία, στὴν ὁποία ὁ Θεὸς παρουσιάζει στὸν Ἀδὰμ τὰ ζῶα τῆς δημιουργίας καὶ τοῦ λέγει νὰ τὰ ὀνομάση, δὲν ἀνταναικλᾶ τὴν ἀνάμνηση μιᾶς γλωσσικῆς βαθμίδας χωρὶς ἐπικοινωνία, γιατὶ ὁ Θεὸς μιλώντας στὸν Ἀδὰμ προϋποθέτει τὸ χῶρο τῆς ἐπικοινωνίας (W1, 447).

Πρωταρχικὰ δὲν εἶναι τὰ πράγματα ἀλλὰ οἱ καταστάσεις, ὅ,τι συμβαίνει στὸν ὁρίζοντα τῆς ἀμοιβαιότητας τῶν ἀνθρώπων καὶ σὲ ἀναφορὰ πρὸς αὐτὲς προσπαθοῦν οἱ ἄνθρωποι νὰ συνεννοηθοῦν (W1, 448). Στὴν πρώιμη μορφή της ἡ γλῶσσα πρέπει νὰ ἦταν ἕνα συμβὰν σὲ μιὰ κοινότητα ἀνθρώπων, ἔστω δύο ἢ τριῶν ἀτόμων. Θὰ ἦταν ἡ γνωστοποίηση ἀναφορικὰ μὲ μιὰ κατάσταση καὶ ἡ ἀνάλογη ἀνταπόκριση πὼς αὐτὴ ἡ γνωστοποίηση ἔγινε ἀντιληπτή. Οἱ καταστάσεις κατὰ τὸν Buber χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν κοινὴ ἀναφορὰ τῶν ἀνθρώπων σὲ αὐτές. Ἂν ἐπαρουσιαζόταν μιὰ νέα κατάσταση, θὰ ἀκολουθοῦσε καὶ πάλι ἡ γνωστοποίηση πρὸς τὸ σύντροφο καὶ ἡ ἀνάλογη ἀνταπόκριση ἐκ μέρους του. Αὐτὸς ὁ τρόπος τῆς ἀμοιβαίας γνωστοποιήσεως δὲν μοιάζει μὲ τὴν «κραυγὴ βοηθείας» ποὺ συνδέεται

ἄμεσα μὲ ἰδιαίτερες συνθῆκες οὔτε πάλι μὲ τὸ «σῆμα» ποὺ ἐπαναλαμβάνεται στερεότυπα. Αὐτὲς οἱ μορφὲς παρουσιάζονται καὶ στὰ ζῶα, ἐνῶ ἡ ἀνθρώπινη γλῶσσα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐλεύθερη καὶ πολύπλοκη δημιουργία νέων μορφῶν γλωσσικῆς ἐπικοινωνίας (W1, 449). Τὸ ζῶο παραμένει στὰ ὅρια τῆς ὑπογλωσσικῆς ἔκφρασης. Ἀλλὰ ἡ ἐκφραστικότητά του παραμένει ἕνα μυστήριο ποὺ βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὶς δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου νὰ τὸ καταλάβη (W1, 143). Ἐνῶ τὸ ζῶο κραυγάζει γιὰ νὰ γίνη ἀντιληπτό, ὁ ἄνθρωπος ὅταν χρησιμοποιῆ τὴ γλῶσσα ἀπευθύνεται σὲ κάποιον ἄλλο περιμένοντας ἀνταπόκριση (W1, 420). Ἔτσι ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς γλώσσας συνδέεται μὲ τὴν ὕπαρξη καὶ ἀνταπόκριση τοῦ «ἄλλου», μὲ τὴν ἑτερότητα τῶν ἀνθρώπων τῆς κοινότητας ποὺ χρησιμοποιεῖ τὴ γλώσσα.

Γιὰ νὰ ὑποστηρίξη ὁ Buber τὴν ἄποψή του πὼς ἡ γλῶσσα πρωταρχικὰ παραπέμπει σὲ κοινὲς καταστάσεις, ἐπικαλεῖται τὸ ἐθνολογικὸ δεδομένο πὼς τὸ ἁπλούστατο στοιχεῖο τῶν πρωτογόνων γλωσσῶν δὲν εἶναι τὸ ὄνομα —ὁπότε πρωταρχικὴ θὰ ἦταν ἡ ἀναφορὰ τοῦ μεμονωμένου ἀνθρώπου στὰ πράγματα— ἀλλὰ ἡ φράση (W1, 448), ἀντίληψη ποὺ ἐπέδρασε καὶ στὴ θεωρία τοῦ Buber γιὰ τὴ γλωσσικὴ στοιχείωση τῆς σχέσεως τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ. Ἡ προτίμηση τοῦ Buber —ὅπως καὶ τοῦ Πλάτωνος— κλίνει πρὸς τὸν προφορικὸ λόγο, γιατὶ ὁ ζωντανὸς λόγος ποὺ ἀποτελεῖ τὸν ὁρίζοντα τῆς ἀμοιβαιότητας εἶναι ἐκεῖνος ποὺ μυστηριακὰ ὑποβαστάζει τὴ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ[30]. Ὁ ζωντανὸς λόγος ὡς γνήσιος διάλογος δὲν συνδέεται οὔτε μὲ τὴ συζήτηση οὔτε μὲ τὴ φλυαρία οὔτε μὲ τοὺς προκατασκευασμένους «διαλόγους» ποὺ ἐνδιαφέρονται μόνο γιὰ τὴ δημοσιότητα, πράγματα στὰ ὁποῖα μᾶς ἔχει συνηθίσει ἡ ἐποχή μας. Ἡ χώρα τοῦ διαλόγου εἶναι τὸ Μεταξύ, ἡ ὀντικὴ διάσταση τῶν διανθρωπίνων σχέσεων, ὅπου συμβαίνει ἡ συνάντηση τῶν ἀνθρώπων ὡς συγκεκριμένων προσωπικῶν ὑπάρξεων. Ἔτσι πρωταρχικὸ γεγονὸς δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἄτομο καθ' ἑαυτό, οὔτε ἡ ἀνώνυμη γενικότητα, ἀλλὰ «ὁ ἄνθρωπος μαζὶ μὲ τὸν ἄνθρωπο» (W1, 404), τὸ Ἐγὼ καὶ τὸ Σύ. Ἡ σχέση αὐτὴ ὡς συνάντηση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Buber διαλογικὴ κατάσταση (W1, 406). Μόνον στὴ συνάντηση μπορεῖ νὰ στηρίζεται ὁ γνήσιος διάλογος ὡς συζήτηση ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ σοβαρότητα τῆς ἀμοιβαιότητας καὶ ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς προσωπικῆς ὑπάρξεως τοῦ ἄλλου ὡς παρουσία ἑνὸς συγκεκριμένου ἀνθρώπου.

Ἡ ἀλήθεια τοῦ διαλόγου εἶναι ἡ πίστη, ἡ ἀπόφαση νὰ μιλήση κανεὶς μὲ εἰλικρίνεια, ὅπως ἁρμόζει στὸ γνήσιο διάλογο, στὴν ἀμοιβαιότητα τοῦ ζωντανοῦ λόγου. Ὁ Buber θεωρεῖ τὴν ἔννοια αὐτὴ τῆς ἀλήθειας ὡς γνήσια ἑβραϊκὴ ἀντίληψη καὶ τὴν ἀντιπαραθέτει πρὸς τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ

30. Βλ. καὶ Bloch, ὅ.π. 25.

ἔννοια τῆς ἀλήθειας. Ἐνῶ γιὰ τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες ἡ ἀλήθεια εἶναι κάτι ποὺ ἀνήκει στὸ εἶναι, γιὰ τοὺς Ἑβραίους ἡ ἀλήθεια σημαίνει ἐτυμολογικὰ τὴν πιστότητα καὶ δὲν ἀναφέρεται στὸ εἶναι ἀλλὰ στὸ ζωντανὸ λόγο τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἀποκαλύπτεται καὶ ἡ αὐθεντικότητα τοῦ εἶναι. Ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια σύμφωνα μὲ τὴν ἐτυμολογία της σημαίνει τὴ φανέρωση, τὴν ἀποκάλυψη τοῦ εἶναι (W1, 452). Τὸ πρόβλημα γιὰ τὸν Buber μετατοπίζεται στὸ ἂν ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος εἶναι ἀληθινὸς καὶ γνήσιος. Ἡ «πιστὴ ἀλήθεια» σημαίνει ἀρχικὰ τὴν ἑνότητα, τὴν ἔλλειψη διαφορῶν. Ὁ ὁρίζοντάς της συνιστᾶται ἀπὸ μιὰ ὡρισμένη κατάσταση συνομιλίας, ὅπου ὁ ὁμιλητὴς καὶ ὁ συνομιλητὴς ὁμιλοῦν γιὰ τὴν πραγματικότητα. Τότε πρέπει νὰ διακρίνωμε τρία σημεῖα στὴν ἀλήθεια: Ὡς πρὸς τὴν πραγματικότητα ἡ πιστὴ ἀλήθεια εἶναι ἡ ἀξιόπιστη γλωσσικὴ παρουσίαση τῆς πραγματικότητας —ποὺ ὁ ὁμιλητὴς γνώρισε ἤδη— κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε καὶ ὁ συνομιλητὴς νὰ μπορέση κι αὐτὸς νὰ λάβη γνώση τῆς πραγματικότητας. Ὡς πρὸς τὸν συνομιλητὴ σημαίνει ὅτι ὁ ὁμιλητὴς συμμετέχει εἰλικρινὰ στὴν προσπάθεια τοῦ συνομιλητῆ νὰ γνωρίση τὴν πραγματικότητα. Καὶ τρίτον ὡς πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ὁμιλητὴ σημαίνει τὴ σχέση τῶν ὅσων λέγει πρὸς τὴν ὕπαρξή του.

Ἔτσι ἡ ἀλήθεια γιὰ τὸν Buber δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἔρχεται ἄνωθεν ὡς ὑπερπροσωπικὸ δεσμευτικὸ δεδομένο, ἀλλὰ συνδέεται μὲ τὴν εὐθύνη τοῦ κάθε συγκεκριμένου ἀνθρώπου ὡς προσώπου ποὺ μοιράζεται τὴ ζωὴ μὲ ἄλλα πρόσωπα καὶ χρέος του εἶναι νὰ γίνη μάρτυς τῆς ἀλήθειας καὶ τῆς γνησιότητας τῆς ὑπάρξεώς του (W1, 453). Ἡ ἀλήθεια συνεπάγεται τόσο τὴν εὐθύνη ὅσο καὶ τὴν ἑτοιμότητα νὰ ἀνταποκριθῆ κανεὶς στὴν προσταγὴ τῆς γνησιότητας, γιατὶ χωρὶς τὴ διαμόρφωση τοῦ ἀναλόγου ἤθους δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ πραγματώση κανεὶς τὴν εἰλικρίνεια ποὺ ἀπαιτεῖ ἡ ἀμοιβαιότητα τοῦ Μεταξύ.

Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι παντοῦ εἶναι πραγματοποιήσιμη ἡ προσφορὰ τῆς εἰλικρίνειας. Ἡ ἀποδοχὴ τῆς διαλογικότητας τοῦ Μεταξὺ προϋποθέτει τὴν κοινὴ ἀπόφαση γιὰ γνησιότητα. Ἡ οὐσία τοῦ διαλόγου, ἡ πραγμάτωση τῆς ἑνότητας, παραμερίζεται, ὅταν ὁ ἕνας ἀπὸ τοὺς συνομιλητὲς ἀγωνίζεται γιὰ τὸ φαίνεσθαι καὶ προσπαθῆ μὲ τὰ ἐπιχειρήματά του νὰ ἐπιτύχη μιὰ προσωπικὴ νίκη ἀδιαφορώντας γιὰ τὸ εἶναι, τὴν κοινότητα τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ στὴν ἀναζήτηση καὶ στὴ γνησιότητα. Τὸ φαίνεσθαι εἶναι περισσότερο μιὰ ὀντολογικὴ κατηγορία ποὺ συνδέεται μὲ τὴν προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ παρουσιάση τὸν ἑαυτό του ὅπως δὲν εἶναι. Ὁ Buber γράφει: «Ὁ γνήσιος διάλογος εἶναι μιὰ ὀντολογικὴ σφαῖρα ποὺ συνιστᾶται ἀπὸ τὴν αὐθεντικότητα τοῦ εἶναι καὶ μπορεῖ νὰ καταστραφῆ ἀπὸ τὴν εἰσβολὴ τοῦ φαίνεσθαι» (W1, 286). Ἑπομένως τὸ φαίνεσθαι δὲν εἶναι κάτι ποὺ ἀφορᾶ τὰ ἀντικείμενα, ἀλλὰ κάτι ποὺ συμβαίνει στὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη

ὕπαρξη. Εἶναι ἡ ἔλλειψη γνησιότητας ποὺ παρουσιάζεται δῆθεν ὡς γνησιότητα, εἶναι τὸ ψεῦδος (W1, 274-275).

Ὁ γνήσιος διάλογος κινεῖται πάντα στὴ θρησκευτικὴ διάσταση καὶ ἀφήνει πίσω του τὸ ἀτομικὸ Ἐγὼ καὶ τὴν προοπτικὴ τοῦ Ἐγὼ-Αὐτό, δηλ. τὸν κόσμο ποὺ δημιουργεῖ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸν ἀφήνει αὐθύπρακτο, ἔξω ἀπὸ τὴ δυνατότητα τοῦ θρησκευτικοῦ νοήματος. Ἡ διαλογικὴ κατάσταση ἀποτελεῖ κατὰ κάποιο τρόπο, παρ' ὅλα ὅσα λέγει ὁ Buber γιὰ τὴν κατάφαση τοῦ κόσμου, τὴν ἄρνηση τοῦ κόσμου. Τὸ πρόβλημα γι' αὐτὸν παραμένει ἡ δυνατότητα νὰ ἁγιασθῆ ἡ κάθε συγκεκριμένη κατάσταση (B2, 234). Ἡ σχέση τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σὺ δὲν εἶναι ὁ δρόμος γιὰ τὴ γνώση καὶ τὴν ἐμπειρία τοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἡ ὑπαρξιακὴ προσέγγιση τῆς οὐσίας τῶν πραγμάτων, ἡ ἀνακάλυψη τῆς δυνατότητας γιὰ τὴ μυστηριακὴ ἀνακαίνιση (B2, 234). Πρέπει τὰ πάντα νὰ ἀναχθοῦν καὶ πάλι στὴν πηγή τους, τὸ αἰώνιο Σὺ ποὺ ἡ θρησκεία ὀνομάζει Θεὸ καὶ ἡ φιλοσοφία ἀπόλυτο.

Ἂν ἡ ἀλήθεια τοῦ διαλόγου εἶναι ἡ πιστὴ ἀλήθεια, τότε ὁ διαλογικὸς πρέπει νὰ ἐγκαταλείψη τὴν προσπάθεια νὰ πλησιάση γνωστικὰ αὐτὸ τὸ μυστήριο ποὺ λέγεται κόσμος, ἀφοῦ τὸ χρέος του εἶναι νὰ ὑποδηλώση τὸ σύνδεσμό του μὲ τὴν ὑπέρβαση (B3, 446). Ὁ διαλογικὸς δὲν εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς γνώσεως, ἀλλὰ ὁ ἀπεσταλμένος τοῦ Θεοῦ, ὄχι βέβαια τοῦ Θεοῦ ποὺ τὸν στοχάζεται κανεὶς καὶ τὸν τοποθετεῖ μέσα σὲ συστήματα, γιατὶ τότε τὸν μεταβάλλει σὲ Αὐτό, ἀλλὰ τοῦ ζῶντος Θεοῦ τῆς κλήσεως καὶ τῆς ἀποκαλύψεως. Αὐτὰ εἶναι ποὺ κρατοῦν τὸν ἄνθρωπο κοντὰ στὸ μυστήριο. Ὅσο ἐκπληρώνει τὴν ἀποστολή του, τόσο πιὸ κοντὰ στὸ Θεὸ βρίσκεται (W1, 157). Στὰ πλαίσια τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ κόσμου στὴν πρωταρχή του ἐντάσσεται καὶ ὁ διάλογος σύμφωνα μὲ τὸν Buber. Εἶναι φανερὸ ὅτι στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ διάλογος διαδραματίζεται στὰ ἀχνάρια τοῦ μυστηρίου τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἐπιστροφὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ ἀνεξήγητο καὶ τὸ αἰνιγματικὸ ἔχει ἐδῶ τὴ χώρα της.

4. Ἐ π ί λ ο γ ο ς.

Χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Buber, ὅπως ἄλλωστε καὶ ὅλης τῆς διαλογικῆς φιλοσοφίας, εἶναι ἡ θρησκευτικότητα ποὺ δὲν κατατρίβεται σὲ νοησιαρχικὲς κατασκευές,ἀλλὰ πραγματώνεται ὡς ἐσχατολογικὴ ποιότητα ζωῆς καὶ θεωρεῖ τὸν ἀνθρωπισμὸ ὡς ἀναπόσπαστα συνδεδεμένο μὲ τὴν πίστη στὸ Θεὸ τῆς ἀποκαλύψεως. Ὁ διάλογος, ὅπως τὸν ἀντιλαμβάνεται ὁ Buber εἶναι κατ' ἐξοχὴν γεγονὸς τῆς θρησκευτικότητας. Ἂν καὶ ἡ προοπτικὴ αὐτοῦ τοῦ διαλόγου ἔχει τὴν ἀναμφισβήτητη σημασία της ὡς ἐμπειρία καὶ πραγμάτωση τοῦ εἶναι, ἐν τούτοις ἡ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων δὲν εἶναι ἡ κοινότητα τοῦ διαλόγου, ἀλλὰ χαρακτηρίζεται καὶ ἀπὸ δομὲς ἐξου-

σίας. Ἡ δύναμη δὲν μπορεῖ νὰ ἀντικατασταθῆ ἀπὸ τὴ διαλογικότητα. Γι' αὐτὸ χρειάζονται τὸ δίκαιο καὶ οἱ θεσμοὶ ποὺ θὰ κάνουν δυνατὴ τὴν ἐλευθερία ὅλων. Ὅπως καὶ ὁ ἴδιος ὁ Buber ἀναγνώρισε (B3, 506), τὸ δίκαιο δὲν μπορεῖ νὰ στηριχθῆ στὴ διαλογικὴ κατάσταση.

Ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι πάντοτε δικαιολογημένη, γιατὶ στηρίζεται κυρίως στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ ἀντιμετωπίζει τὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν ὡς ἕνα εἶδος θεολογικοῦ στοχασμοῦ, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ παραβλέπεται ἡ πολλαπλῆ σημασία τῶν πλατωνικῶν ἰδεῶν. Ὁ πλατωνικὸς διάλογος δὲν εἶναι μιὰ ἕτοιμη διδασκαλία περὶ ἰδεῶν, ὅπως ὑπεστήριξε ὁ Buber, ἀλλὰ εἶναι ἕνας δρόμος τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων, τὸν ὁποῖο πορεύονται ἀπὸ κοινοῦ οἱ συμφιλοσοφοῦντες. Τὴ γλωσσικὴ ὑποδομὴ τῆς ἀντιλήψεώς μας γιὰ τὸν κόσμο ὑπεστήριξε καὶ ὁ Πλάτων ἀποφασίζοντας νὰ καταφύγη στοὺς λόγους γιὰ νὰ ἀναζητήση ἐκεῖ τὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων[31].

Ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὶς ἀντιλήψεις τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας γιὰ τὴ σχέση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου καὶ ἡ διαπίστωση ὅτι ἡ γνώση τοῦ κόσμου βασίζεται στὸ διαλογικὸ χαρακτῆρα τῆς γλώσσας καὶ στὴν κοινότητα ἐπικοινωνίας, πλησιάζει τὶς σύγχρονες θεωρίες τοῦ διαλόγου καὶ τῆς κοινότητας ἐπικοινωνίας ποὺ ὅμως δὲν παρουσιάζονται μόνο στὰ πλαίσια τῆς φιλοσοφίας τῆς θρησκείας ἀλλὰ καὶ στὴν ἠθική, στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, στὴν ὀντολογία καὶ στὴν κοινωνικὴ φιλοσοφία.

Πρέπει νὰ ἀναγνωρίση κανεὶς ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Buber στὴ σύγχρονη ἐποχὴ τῆς τεχνόμορφης σκέψης, ἡ ἐπανάστασή του ἐναντίον τῆς γλώσσας καὶ τῆς αὐτονόητης ἀποδοχῆς τῶν πραγμάτων, ἐσήμαινε καὶ ἕνα βῆμα πλησιέστερα πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς γνησιότητας τῆς ὑπάρξεως καὶ τὴν ἐκ νέου ἀξιολόγηση τῆς πραγματικότητας ἐκείνης ποὺ εἶχε συγκαλύψει ἡ θετικὴ γνώση. Ὁ στοχασμός του ἀποτελεῖ μαρτυρία τῆς ἐμπιστοσύνης στὸ ὑπερβατικὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς προσδοκίας μιᾶς νέας πραγματικότητας, γιὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνῆται τὴν εὐθύνη του. Γι' αὐτὸ τὸ ἐρώτημά του γιὰ τὸ ἂν ἡ διαλεκτικὴ μπορεῖ νὰ γίνη διαλογική, παραμένει ἀκόμα ἀνοιχτό.

31. Πλάτ. *Φαίδ.* 99E.

DAS PROBLEM DES DIALOGS IN DER PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS

Zusammenfassung.

Was trennt die Platonische und die Bubersche Dialogtheorie, was verbindet sie? Platons Dialog ist ein konkreter gnoseologischer Gang, der zur

Wahrheit der Seienden führen soll und aus der Sorge des Menschen um die eigene Seele lebt. Sein Vorbild ist der sokratische Dialog. Der religiöse Bezug fehlt ihm nicht, wie es z.B. in "Phaidros" aus dem Gebet von Sokrates klar wird. Bubers Horizont ist die prophetische Rede und der Bund Israels mit Gott. Dialog ist für Buber eine transzendentale Bedingung des Menschseins, die als existentielles Geschehen der Begegnung von Ich und Du realisiert wird. Der Dialektiker sucht die Schau des überzeitlichen Seins, der Dialogiker versucht die Richtung zur Begegnung zu zeigen, um das Zwischen der Begegnung zu retten. Obwohl Dialogik und Dialektik, Echtheitserlebnis und Denken, gemeinsamen Ursprungs sind, bleiben sie asymptotisch. Trotz der Kritik an der platonischen Philosophie hält auch Buber die Gestalt von Sokrates für das Vorbild des Philosophierens. Sokrates realisierte die Begegnung von Ich und Du als Begegnung von Menschen. Außerdem stimmt Buber mit Platon darin überein, daß die Sprache ihre Grenze hat; denn sie reicht nur bis zur Pforte der Wahrheit des Seins und dann schweigt sie.

Buber sieht fundamentale Unterschiede zwischen griechisch-europäischem Denken und jüdischer Erfahrung. Die Sorge des griechischen Denkens um das zeitlose Sein und um die Herrschaft der Erkenntnis auf der Welt steht dem jüdischen Erlebnis der geschehenden Echtheit entgegen. Das griechische Denken sucht die Entdeckung der Ordnung der Welt, die jüdische Erfahrung lebt in der Erwartung der eschatologischen Erneuerung der Schöpfung. Dabei ist Gott kein übergeschictliches, selbstgenügsames Sein oder eine allgemeine Idee, sondern der lebendige Gott, der in der Geschichte spricht und dessen Wahrheit in der Gemeinschaft der Menschen geschieht. Buber kritisiert alle Denkrichtungen, die das Problem der religiösen Erfahrung in den Rahmen der Subjekt-Objekt-Relation übertragen, in psychologische Probleme oder ideologische Verzerrungen reduzieren oder den unmittelbaren existentiellen Sinn des religiösen Mythos verkennen. Ähnlicherweise betrachtet er das Problem der Sprache. Der Logos der Griechen ist ewig, weil er immer seiend bleibt. Als harmonische Gestalt und geschlossene Vollständigkeit ist er statisch und monologisch. Der hebräische Logos ist ewig, weil er "geschieht", immer offen, dynamisch und dialogisch ist. So grenzt sich Buber von der griechischen Tradition ab. Platons Dialog hat als Krone die Ideenlehre, nämlich ein Gedankenexperiment, das mit der "Wirklichkeit" nichts zu tun hat. Seine Dialogizität ist künstlich. Das Wesen des Dialogs als Begegnung von Ich und Du wird im Wort der Bibel bewahrt. Konsequenterweise betrachtet Buber die jüdische Tradition, vor allem die Bibel und den Chassidismus, als die Heimat des echten Dialogs.

Die Frage "Was ist der Mensch?" kann nach Buber nur im Rahmen der philosophischen Anthropologie behandelt werden, die das Wesen des Men-

schen innerhalb der Einheit von Sein und Sinn zu bestimmen versucht. Der ursprüngliche Bestimmungsrahmen des Menschen ist die Welt als Ordnungsgefüge, das durch die Sprache unter den Menschen konstituiert wird. Das Wort, das unter den Menschen geschieht, verwaltet das Schicksal der Welt. Die zwei Grundworte, die die kosmische Haltung des Menschen signalisieren, sind das Ich-Du und das Ich-Es. Sie sind zugleich die Perspektiven, in denen das Ich real ist. Das Ich-Du signalisiert die Perspektive der persönlichen Begegnung, der geschehenden Dialogizität des Menschseins. Die Perspektive von Ich-Es ist die Dimension des Habens, der Erkenntnis, der Herrschaft, sie ist die Dimension der Sachen und Objekte oder der Seinden, die fremd zu uns sind.

In der Beziehung von Ich und Du geschieht das Menschsein. Beziehung und Differenz bestimmen sich gegenseitig. Nur wenn man den Anderen in seinem Anderssein anerkennt, ist die Beziehung möglich. Buber unterscheidet drei Sphären der Beziehung: Die erste ist das Leben mit der Natur, mit der geheimnisvollen Quelle aller Lebewesen und natürlichen Dinge. Hier wird die Gegenseitigkeit des Wortes nicht realisiert, der Mensch sagt das Du, aber er wird als Du nicht angesprochen. Trotzdem ahnt er, daß die Natur etwas "ausdrückt". Die zweite Sphäre ist die Beziehung von Ich und Du, die Beziehung der Menschen als Personen, als Mitglieder einer konkreten Gemeinschaft, deren Grundlage die gegenseitige Treue ist. Hier wird das dialogische Wort realisiert. Die dritte Sphäre ist das Leben mit den geistigen Wesenheiten. Obwohl diese Sphäre an sich sprachlos ist, offenbart sie sich selbst und gestaltet das Wort, auf dem unsere Existenz beruht. Es ist die Gegenwart des transzendenten Du, der der Mensch durch Kunst, Denken, Tat und religiöse Handlung antwortet. Allen drei Sphären ist das Du gemeinsam, das nicht nur die Voraussetzung des Menschseins ist, sondern auch das Selbstbewußtsein von Ich ermöglicht. Obwohl die zwei Grundhaltungen nicht aufeinander reduzierbar sind, gibt es Übergänge von der einen zu der anderen. Zunächst geschehen sie nicht gleichzeitig. Danach ist der Übergang von Ich-Du zu Ich-Es notwendig, während derjenige von Ich-Es zu Ich-Du möglich ist. Deshalb gibt es keine lineare Entwicklung sondern Überschneidung der zwei Perspektiven in allen Lebensbereichen.

Ursprünglich sind nicht die Objekte sondern die Situationen. Die Wirklichkeit des Geistes, das Menschsein oder die persönliche Existenz "geschieht" im "Zwischen" von Ich und Du. Das Zwischen steht über der Subjekt-Objekt-Relation, und man kann es als Entelechie bezeichnen. Die Begegnung im Zwischen ist nicht nur von der Entscheidung des Menschen abhängig, sondern sie hat etwas Sakramentales; denn das Ich-Du ist das "heilige Grundwort". Begegnungen tragen unsere Existenz, sie können nicht "kodifiziert" werden,

sondern sie bleiben die Möglichkeit des rätselhaften und unerschöpflichen Menschseins. Begegnung, Dialogizität, Gegenseitigkeit gehören suzammen. So kann die Relation zu den Sachen eine Beziehung sein und zur dialogischen Gestalt, zur Kunst führen; sie kann aber durch die Ich-Es Perspektive bestimmt sein, und dann führt sie zur Herrschaft über die Natur, zur Technik.

Die Gegenseitigkeit in der Begegnung mit dem Menschen wird gewöhnlich als Gefühl der Liebe oder der Sympathie beschrieben. Man hat Gefühle und Erlebnisse, aber man lebt im Geschehen der Liebe. Davon stammen die Ver-antwortung, die Hilfe, die Erziehung. Noch geheimnisvoller ist die Gegenseitigkeit in der dritten Sphäre. Hier dient der Mensch dem Sinn des Alls, er sucht das ewige Du und die Versöhnung mit dem Geheimnis der Welt. Ist das ewige Du Person? Man kann nur sagen, daß dieses Du aus Liebe zum Menschen auch als Person sich dem Menschen offenbart, da das Sein nur in der Dialogität geschieht und nur dadurch dem Menschen zugänglich ist. In bezug auf den Menschen ist Person der ganze Mensch als psychosomatische Einheit metakosmischen Ursprungs. Person und Individuum sind nicht identisch. Das Individuum bleibt fragmentarisch; nur in der Gemeinschaft der Menschen als Personen ist das Menschsein möglich. So sind Individuum und Person keine Alternative sondern Aspekte des Mesnchseins.

Wenn die Perspektive von Ich-Es (als Wissenschaft, Technik oder "soziale Beziehungen") veransolutiert wird, dann taucht die Krise des Zwischen und damit die Krise des Menschseins auf. Wenn der Individualismus gegenüber der Person, der Kollektivismus gegenüber der Gemeinschaft als selbständig betrachtet werden, dann entsteht die Gefahr für die Person und die Gemeinschaft: Sie treten in die Perspektive von Ich-Es ein.

Vom sprachlichen Aufbau der menschlichen Welterfahrung war schon die Rede. Sprache als ursprüngliche Tat des Geistes geschieht zwischen Ich und Du. Ihre Elemente sind die Ansprache, die Gegenseitigkeit, die Anerkennung eines Gesprächspartners, die Mitteilung. Buber unterscheidet allgemein drei Formen der Sprache: a) Die Sprache als präsenter Bestand. Das sind alle lebendigen Sprachen. b) Die Sprache als potenzieller Besitz. Das sind die toten Sprachen. c) Die Sprache als "Gesprochenheit", als "Gesprochenwerden". Das ist die geschehende Sprache, die Sprache, die man jeweils gebraucht, um mit einem Menschen zu kommunizieren. Ihre Voraussetzung ist der Wille des Menschen zur Kommunikation. Die Sprache ist ursprünglich dialogisch und nicht monologisch. Auch das Argument, die Sprache sei monologisch, weil auch das Denken monologisch sei, ist nicht stichhaltig, sofern auch das Denken nur in bezug auf eine Sprachgemeinschaft verständlich wird. Buber lehnt die platonische Auffassung vom dialogischen Charakter des Denkens ab; denn er meint, daß beim Denken das Unerwartete, die

reale Frage und Antwort fehlt, da der Fragende und der Antwortende dieselbe Person sind.

Die Vieldeutigkeit der Wörter, die im Dialog auftaucht, wird beim Denken beschränkt, weil man irgendwie den Sinn der Wörter festlegen kann. Vieldeutigkeit und Definition sind an sich keine Nachteile, sondern sie können den Dialog fördern. Wenn man aber den Dialog programmiert, dann opfert man den Logos der Logistik. Sprache bleibt unprogrammiert, geheimnisvoll. Sie "geschieht" wie das Sein des Menschen und bleibt, genauso wie es, ein Rätsel. Deswegen ist die genetische Erforschung der Sprache — vom angeblich vorkommunikativen Punkt bis zur Fülle der Ausdrücke hin — nur eine Illusion. Sprache war und ist dialogisch, kommunikativ und an Menschengemeinschaft gebunden. Ursprünglich ist nicht die Relation Mensch-Welt sondern die Relation Mensch-Mensch-Welt. Buber hält die gesprochene Sprache für wichtiger, denn das lebendige Wort trägt die Begegnung von Ich und Du, die dialogische Situation.

Die Wahrheit des Dialogs ist die Treue. Im Gegensatz zur griechischen Wahrheit, die die Ent-deckung des Seins bedeutet, ist die jüdische Treue die Wahrheit des lebendigen Wortes. Nicht nur der lebendige Gott ist treu, sondern auch der Mensch in der Echtheit seiner Existenz. Die "treue Wahrheit" hat drei Momente: In bezug auf die Wirklichkeit ist sie die durch Sprache angemessene Darstellung der Wirklichkeit, sodaß auch der Andere von ihr Kenntnis nehmen kann. In bezug auf den Gesprächspartner bedeutet sie die unvoreingenommene Teilnahme des Sprechers am Versuch des ersten die Wirklichkeit zu erkennen. In bezug auf den Sprechenden selbst bedeutet sie das Verhältnis des gesprochenen Wortes mit dem Kern seiner Existenz.

Es ist klar, daß man ohne das entsprechende Ethos in der Treue des Zwischen nicht leben kann. Also ist dieses Geschehen nicht überall möglich. Wenn der eine Gesprächspartner nach dem Schein strebt, dann wird das Sein des Dialogs verdeckt. Schein ist eine ontologische Kategorie, die die Existenz selbst betrifft. Der echte Dialog bewegt sich im Rahmen der religiösen Erfahrung, der Ahnung von der geheimnisvollen Ganzheit der Welt, er lebt von der Gegenwart des ewigen Du und läßt hinter sich die Dimension des Habens. Wenn die Wahrheit des Dialogs die Treue ist, dann ist der Dialogiker mehr der Gesandte Gottes als der Vorkämpfer der Erkenntnis.

Der Dialog geschieht im Kern der Existenz. Jedoch ist die Frage nach der Grenze und der Macht des Dialogs in Geschichte und Gesellschaft sehr berechtig. Gegenüber Buber muß man bemerken, daß die Gemeinschaft ihre Grenzen hat, da die menschlichen Verhältnisse nicht nur dialogische Situationen sind, sondern auch durch Machtstrukturen bestimmt werden. Macht ist auch ein Anthropologikum und kann durch Dialogizität nicht

ersetzt werden. Darum braucht man Recht und Institutionen, um die Freiheit aller zu ermöglichen. Allerdings hat es auch Buber später anerkannt.

Die Kritik Bubers an der Philosophie Platons ist nicht immer berechtigt, denn Buber betrachtet die Ideenlehre unter religionsphilosophischem Aspekt und dadurch übersieht er die vielfache Bedeutung der Ideen. Den sprachlichen Aufbau der Wirklichkeit hat auch Platon behauptet. Allerdings ist der Dialog bei Platon keine fertige Lehre, sondern der gemeinsame Gang der Gesprächspartner zur Wahrheit der Seienden. Die Kritik Bubers an der Transzendentalphilosophie in bezug auf die Subjekt-Objekt-Relation, sowie seine Auffassung, daß die Welterfahrung auf dem dialogischen Charakter der Sprache und auf der Menschengemeinschaft beruht, nähert sich den heutigen Dialogtheorien und den Theorien über die Kommunikationsgemeinschaft, die aber nicht nur in der Religiosnphilosophie sondern auch in anderen philosophischen Disziplinen von Relevanz sind.

Worin besteht die Bedeutung des buberschen Ansatzes? Sie besteht in det Betonung, daß die technokratische Denkart der heutigen Zeit das Sein das Menschen nicht erfassen kann, daß die wissenschaftliche Sprache dem Sein inadäquat ist und daß die Echtheit der persönlichen Existenz als Beziehung von Personen möglich ist. Seine Frage, ob und inwieweit die Dialektik zur Dialogik werden kann, bleibt allerdings offen.

Athen Georgia Apostolopoulou

T. N. PELEGRINIS, Athens

ART, REPRESENTATION AND EVALUATION

In our century, it has been attempted to discredit the established view that art is representative[1]. This effort is mainly based upon those postimpressionistic movements of modern art, such as Abstract Impressionism, Cubism or Surrealism, in which the objects of our ordinary experience are distorted and presented in a new, the artistic, way. The value of art does not depend upon what is represented in it, i.e. its content, but it is determined solely by its form. To quote the words of one of the major apologists of this modern position, "the representative element in a work of art is always irrelevant. For to appreciate a work of art we need bring with us nothing from life, no knowledge of its ideas and affairs..."[2]. Shall we, along these lines, abandon the old concept of the representative function of art and adopt the purely formalistic claim?

I would like, first of all, to make clear one point. It is agrued by adherents of the artistic formalism that the spectators (or the audience) and the artists, in appreciating or constructing respectively a work of art, do not recall its representative element. A painting, for instance, is justified as a work of art just by its abstract shapes, the relations and the quantities of its colours, in one word, by its form. In appreciating art, people do not actually bother to know if and how much a work of art is descriptive of some idea or natural entity, and how much it is not. However, such behavioristic claims are of secondary importance, as they do not concern the logical functioning of art. As a matter of fact, we do a lot of things in our daily life without being aware of their presuppositions. I do not in fact think if I will be living the next minute, when I say "I'll see you in a minute", although I cannot logically see you without being alive. The primary question, concerned with the logic of a universe of discourse (the ordinary, the moral, the artistic, the

1. Plato, *Republic*, tr. by B. Jowett in *The Dialogues of Plato* (Clarendon Press, Oxford, 1953), 595a-609a; Aristotle, *Poetics*, tr. by I. Bywater in W. D. Ross (ed.), *The Works of Aristotle* (Clarendon Press, Oxford, 1952), Vol. XI, 1447a-1448b; Plotinus, *The Enneades*, tr. by S. Mackenna (Pantheon Books, New York, 1956), I.6, V. 8 and St. Augustine, *De Musica*, tr. by W. F. Jackson Knight (The Ontological Institute, London, 1944), x. 29-xvii. 58, pp. 107-124.

2. Clive Bell, *Art* (Chatto and Windus, London, 1928), p. 25.

religious, etc.), is not how people behave with reference to it, but what they implicitly do in it. So far as the problem of the possibility of the artistic representation is concerned, the primary question is, whether the representative element consists of a logical feature of art, no matter if people explicitly verify it.

As this question is ambiguous, I would like to specify its meanings. It may be equivalent either (i) to the question "Can (logically) people talk of a work of art without the representative assumption?" or (ii) to the question "Is the representative element identical in meaning to evaluating a work of art?". The answer to both of these questions is negative.

(i) No term or proposition in any universe of discourse can be considered without being basically representative or, to put it in contemporary philosophical terminology, descriptive[3]. The word "red", for example, represents or describes a particular colour, which cannot be green, blue or any other pigment but this specific colour. The moral term "courageous" also represents a particular character, i.e. the character of a man who supports other people when they are beaten by stronegr men. And so on with other terms. The representative or descriptive function of language implies certain rules of consistent use of terms, without which language becomes unintelligible and thus impossible. It is logically illegitimate on one occasion to call something "red" or a person "courageous" and on another occasion, under the same conditions, not to call so the same thing or person. It is necessary to change the representative or descriptive meaning of a term, in order to change legitimately its use. Along this train of thought, the use of artistic terms depends fundamentally upon their representative function. In that case, what do the protagonists of modern formalistic view of art do, by arguing that "the representative element in a work of art is always irrelevant", but undermine the foundations of the intelligibility of the artistic language?

(ii) However, the meaning of language is not exhausted to its representative or descriptive function.There are certain universes of discourse in which the terms and propositions are loaded, apart from their representative or descriptive meaning, with another kind of meaning, the evaluative. These two types of meaning differ logically. As the descriptive meaning of terms depends upon rules implicit in them, established by the agreement of people as to how they decided to use them, is a matter of analytic, whereas the evaluative meaning of terms is a matter of synthetic, as it is further determined by principles which each individual can freely adopt, without qualifying the

3. R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford University Press, Oxford, 1972), pp. 7-29.

meaning-rules of these terms[4]. Due to their logical differences, the descriptive and evaluative meaning can be accommodated within the same term without any contradiction. Value-words represent a partciular idea or natural entity and at the same time imply an evaluation, in the sense that they give a moral, an aesthetic, a social etc. (it all depends upon the context —moral, aesthetic, social etc.— which the speaker refers to) instruction. To omit one of the two types of meaning, in considering the evaluative discourse, is logically fallacious. For if one eliminates evaluative discourse from its representative meaning, it becomes unintelligible and impossible, whereas if one effaces it from its evaluative meaning, it becomes equivalent to the purely descriptive language, and, in that case, one is open to the criticisms of committing the Naturalistic Fallacy[5].

Unfortunately, adherents of the established view that art is representative did not appreciate the logical distinction of the two functions of the artistic universe of discourse. Namely, either they absorded the evaluative meaning of art into its representative function or they considered the dissension between the two meanings of art in a metaphysical way upon ontological grounds. The former alternative has been followed by the realist, whereas the latter by the idealist viewers of art.

Naive realists in art, such as Plato[6], argued that the function of art is nothing else but imitating natural world. The value of a work of art as such does not transcend its representative function, but it is limited to the ability of the artist to copy, like a camera, the world as accurately as possible. The naive realistic view of art can be summed up as: The most accurate imitation is the best work of art.

This position, being too extreme, has been widely disputed amongst aestheticians. There are numerous paradigms of works of art in which their value is obtained by sacrificing the accuracy of their representation. This is illustrated, for instance, by the paintings of El Greco, who is famous for his distortion in drawing. Accurate artistic representation provokes in us, as it has been remarked[7], the pleasure of recognition and admiration of the artist's capacity to act as a camera in the world rather than providing us with aesthetic enjoyment. But, most importantly, accurate representation as criterion for the works of art is delusive. According to recent Psychology,

---

4. *Ibid.*, pp. 23 and 28-29.

5. G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, London, 1909), pp. 6-17.

6. Plato, *op. cit.*

7. Curt J. Ducasse, *The Subjectivity of Aesthetic Value* in John Hospers (ed.) *Introductory Readings in Aesthetics* (The Free Press, New York, 1969), pp. 301-302.

perception in general is not a passive process, in the sense that it is not simply a registration of sense data without any active contribution of the perceiver in this process. On the contrary, mind brings with it certain models which set the perceiver in such a perspective as to expect how things to look. People never just see things or persons, but they always put themselves in a mental set t h r o u g h which they expect to see them. It is true that we do not always see things as we expected to see them; the mental set of the perceiver in such cases is defeated by the object of perception. Yet, this does not imply complete abolishment of the perceiver's mental schemata, but it simply means the necessity of altering a mental schema by another one, i.e. to put the perceiver himself into a new set of expectations. Within the framework of the process of perception in general, the representative function of art should be considered[8]. The artistic imitation is determined not simply by the object imitated, but also by a system of schemata of the artist's mind, which are at any rate open to alteration by "trial and error". In that case, it is misleading to talk of accurate representation of the natural world in art. Although the artist's task is, according to naive realism, to copy nature as accurately as possible, they, nevertheless, as a matter of fact, do it so differently. The question "Which of these different artistic imitations is the accurate?" is meaningless, as the representative process depends fundamentally upon the mental models of the artists, i.e. their expectations of what they look for. If the mental sets in which the artists put themselves differ (and, in fact, they do[9]), so their artistic imitations of the world do. One cannot argue which of these artistic imitations is more accurate, as a l l of them, each within its imitator's mental set, may be equally accurate.

However, in the history of the philosophy of art, and particularly in the 18th century, the idea of accurate representation as the criterion for the work of art has been put aside. Naive realism, by which this criterion is provided, was replaced by a kind of soft realism, according to which the value of the works of art is determined by their r e s e m b l a n c e with what they represent. Resemblance allows a tolerable use of language. Unlike the accurate representation-criterion, which entails absolute and, of course, untenable correspondence between the works of art and objects represented, resemblance indicates a loose correspondence between them. It is possible that many disparities are

8. E. H. Gombrich, *Art and Illusion* (Phaidon Press, London, 1962), pp. 4-7, 53-86 and 147-148.

9. The artists, as human beings, provided with different, strictly speaking, thoughts, experiences, feelings, etc., are, *ipsissima verba*, individuals and as such their attitude towards the world cannot be identical.

noticed between a work of art and the represented object (or objects), and yet to be held that they resemble. As Adam Smith put it, "it is by no means necessary that the imitating should resemble the imitated objects"[10]. Wittgenstein developed more the implication of Smith's remark by arguing that it is even possible to be no common feature at all amongst the members of a group of things which are taken to resemble[11]. Discrediting the significance of the accurate representation for the work of art does not imply diminuation of it, but, to the contrary, "the pleasure arising from imitation seems greater in proportion as this disparity is greater"[12].

What is important with adopting the soft realism, instead of naive realism, is that the difficulty implied by the accurate representation-criterion is obliterated on the basis of the resemblance-criterion. One and the same object may be represented variously in art. As these representations are constructed through the artists' mental sets, the object will have, more or less, been distorted. Yet, there is no absurdity in saying that, despite this distortion, works of art r e s e m b l e with what they represent. Such a claim is valid as it is entailed by the logic of resemblance, which does not imply certain fixed features, but it consists of vague and overlapping likenesses which one realizes amongst different members of a group.

Nevertheless, the adherents of the theory of soft realism commit the same fallacy which naive realists did. Both of them try to define the value of art by analyzing its representative function. Such an analysis is at least barren. The evaluative meaning is logically different from the representative or descriptive meaning, so that the former cannot be inferred from the latter. There are numerous human productions which, although are claimed to represent accurately or resemble, more or less, loosely natural world, they are nevertheless not considered at all to be works of art. The value of art as such cannot be proven s i m p l y on the basis of representative criteria, such as those provided by either naive or soft realism in art, but one has to go beyond them, if one wants to find it.

This is exactly what apologists of artistic idealism did. Every work of art, they argue, should be considered in view of an ontological dualism. There is, according to them, a gulf or a discrepancy between the physical

---

10. Adam Smith, *Of the Nature of That Imitation Which Takes Place in What Are Called the Imitative Arts* in Karl Aschenbrenner and Arnold Isenberg (eds.), *Aesthetic Theories: Studies in the Philosophy of Art* (Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, 1965), p. 241.

11. Ludwing Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. by G. E. M. Anscombe (Blackwell, Oxford, 1974), p. 66 and 67.

12. A. Smith, *op. cit.*, p. 229.

entity (sounds' combination, story telling, description on canvas or marble, etc.) and the work of art which is itself abstract or ideal. The physical entity in art actualizes this abstraction and functions as a vehicle of its presentation. A painting, a poem, a statue or a piece of music are each an abstraction actualized by physical means. This idealistic interpretation of art has a long history, as it appears in ancient times with Plotinus[13] and it is still alive in our century supported by thinkers such as R. G. Collingwood[14], S. Alexander[15] and C. I. Lewis[16].

The main problem with the artistic idealism refers to the way in which the two ontologically and intrinsically different aspects of art, the physical and the artistic, could be combined. Although Plato, speaking in general terms about the relation of the physical and the ideal world, had pointed to the insuperable difficulties of bridging them, Plotinus did not think and did not overcome the incoherence of the ontological dualism with which his idealistic view of art is interwoven[17]. Such efforts of bridging the physical and the ideal elements within the artistic universe of discourse have been taken up by thinkers of our century. Let me briefly refer, with regards to this point, to the attempts of two distinguished philosophers, viz. to Collingwood and Alexander.

Along the lines of artistic idealism, Collingwood argued[18] that, when we speak of music, for instance, what we mean is on the one hand a collection of noises and on the other hand an ideal pattern, existing already complete and perfect within the artist's mind. If one wants to understand what is music, one has to pass beyond the former to the latter level of the artistic process. The movement from the physical to the ideal level is achieved by using i m a g i n a t i o n. As this function becomes the bridge between the two necessary factors of art, every work of art is possible upon imagination. Works of art are imaginary objects, for which their physical appearance is a mere vehicle.

Unfortunately, the use of the key-concept of Collingwood's argument, the imagination, is spurious. He, following the tradition of Hume[19] and

13. Plotinus, *op .cit.*

14. R. G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford University Press, Oxford-New York-London, 1974).

15. Samuel Alexander, *Philosophical and Literary Pieces* (Macmillan, London, 1939).

16. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle, Ill.: The Open Court Publishing Co.(1946).

17. T. N. Pelegrinis, *The Concept of Beauty in Damascius* [in Greek (Athens, 1977)], pp. 60-62.

18. R. G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 139-144.

19. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge (Clarendon Press, Oxford, 1969), pp. 8-9.

Kant[20], speaks of it as if it was a particular function of mind. Unlike this view, G. Ryle remarked that "there is no special faculty of imagination, occupying itself single-mindedly in fancied viewings and hearings"[21], but there is rather a variety of human activities that are imaginative. Most importantly, imagination-propositions are factual disclaimers. The objects to which imagination refers "do not exist anywhere, although they are imagined as existing"[22]. Thus, Collingwood's claim that the works of art, considered as objects of imagination, exist, is nothing but a utopia. He would not certainly accept such a chimerical idea of art, but this is an implication indicated by analyzing the logic of the concept of imagination.

As to Alexander's attempt to bridge the discrepancy in art between its physical actuality and its ideal significance, he introduces the concept of i l l u s i o n[23]. When, for example, we look at Georges Seurat's "A Sunday Afternoon on the Island of la Grande Jatte", we all i n f a c t are presented with a flat surface of a thin strip of canvas, covered with variously coloured shapes, but it nevertheless s e e m s to us that these figures of pigment represent three dimentional beings (men, women and children) doing various things (walking, running, sitting, etc.), animals eating or moving around, boats sailing, etc. Confronted by a work of art, there is always a kind of illusion, due to which we are able to pass from the actual presentation of art to its ideal characters on the basis of which art acquires its significance as such.

However, as Paul Ziff[24] remarked, Alexander is guilty of using illegitimately the concept of illusion with respect to the artistic universe of discourse. Let us take as an example, used by Ziff, the case of a traveller crossing a desert who suddenly sees a lake before him, but as soon as he goes to plunge his hand into it, he in fact plunges his hand into hot sand. We say in that case that the man has been under illusion. In his situation three factors coordinate in particular, i.e. that (a) he was deceived, (b) he suddenly saw the lake, the object of his illusion and (c) he did not willfully create the illusory image of the lake, but this came out under his physical exhaustion and his psychological stress. Unlike, concerning Alexander's use of "illusion" in art, none of these three logical features of this term is fulfilled. Indeed, when

20. Imm. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. by Norman Kemp Smith (Macmillan, London, 1970), B127, A115, A121, A124, and A155; *Critique of Judgment*, tr. by J. H. Bernard (Hafner Press, New York, 1974), §§ 35 and 49, pp. 124 and 157.

21. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Penguin Books, 1973), p. 244.

22. *Ibid.*, p. 232.

23. S. Alexander, *op. cit.*, p. 259.

24. Paul Ziff, *Art and the Object of Art* in W. Elton (ed.), *Aesthetics and Language* (Blackwell, Oxford, 1959), pp. 170-179.

one looks at a work of art to find out its ideal world, one achieves this by not being (physically or psychologically) constrained, but purposely with his free will. Nor does one grasp its ideal significance at the first glance, but goes through a, more or less, complicated and painful process. Finally, one is not supposed to be deceived in visualizing the ideal world of art, so that, after all this claimed illusory adventure, one will realize that one's appreciation of the work of art should be restricted to its physical actuality. In that case, Alexander uses the term "illusion" unintelligibly. However, he argues that "t h e a r t i s t i c i l l u s i o n i s u n l i k e o r d i n a r y p e r c e p t u a l i l l u s i o n, for that illusion disappears to better acquaintance, is recognized to be an illusion. Whereas the illusion is of the essence of the work of art — ceases, therefore, to be illusion and makes the object significant"[25]. But still this disctinction provided by Alexander does not legitimize his use of the term "illusion" in art. For how could it be (logically) called "illusion" what Alexander calls by this term in the artistic universe of discourse, if artistic illusion does not include any of the logical features of the ordinary use of the term "illusion"? Thus, since what Alexander defines as "illusion" in art differs in meaning from the legitimate in general use of this term, his claim, that "the illusion is of the essence of the work of art", is unsound.

The grave difficulties in which the artistic idealists got involved are due mainly to the fact that they tried to interpret the, however rightly claimed, double function of art, the representative or descriptive and the evaluative, in metaphysical terms. They thought that beyond the representative appearance of art there is another, the ideal, world, which in fact consists of the essence of art. But as this ideal world cannot be proven either empirically or logically (neither one perceives it actually, nor is there any contradiction in denying the existence of the ideal world of art), it seems to be a mysterious reality, a ghost in art. This mystery creates puzzlements, such as mentioned above, which can be removed by eliminating the idea of the existence of such an ideal world in art. There is not, ontologically speaking, such a mysterious entity, lying behind the actual realization of art in a heterogenous way. To use the words of a 19th century thinker, Conrad Fiedler, "what art creates is n o s e c o n d w o r l d alongside the other world which has an existence without art; what art creates is the world made by and for the artistic consciousness... I t i s n o t that nature offers him (sc. the artist) s o m e t h i n g — which it offers as well to any other person; it is only that the artist knows h o w t o u s e i t d i f f e r e n t l y"[26]

25. S. Alexander, *op. cit.* (my italics).

26. Conrad Fiedler, *On Judging Works of Visual Art*, tr. by Henry Schaefer-Simmern

I would like to comment on this, however important, remark that it should not be considered in the narrow way suggested by Fiedler, i.e. in respect only to the artist's consciousness; it applies also to any other, non artists, people, who are prepared to think of a work of art. They, equally with the artists, undestand the term "work of art" d i f f e r e n t l y from any descriptive term representing a physical object, such as, for instance, "table". The latter indicates simply a clear cut description of an object, in the sense that if one is asked "What is this?" one has to answer "This is a table ", and this is the end of the story. But so far as a work of art, say Paul Cézanne's "The Bathers", is concerned, one, after giving its description (that it is an oil canvas representing a number of bathing women in such and such positions, tree trunks arching towards the center from the bottom to the top, in the distance a building amongst some trees, etc.), it is logical, unlike a purely descriptive object, to be asked moreover, as to whether one thinks of it to be a good or bad work. Implicity or explicity, everybody, in applying the term "work of art" to a description, has to decide upon its goodness or badness. It is inconceivable for a work of art to be neither good nor bad. We must of course be careful enough not to attribute the evaluative meaning of a particular work of art to the existence of some mysterious property lying behind the actual presentation of the work of art. Such an assumption goes back to the idealistic illusion. The evaluative bearing of a work of art is rather determined by a universal value-principle.

If one argues that one of Cézanne's *natures mortes*, for example, is a good painting, it is legitimate for one to be asked "why?", and one is obliged to give some reason justifying this claim. It is due to the characteristic of giving reasons that propositions of art (and in general of value) cannot be equated to propositions of sense of taste (e.g. sweetness, bitterness, etc.), as some thinkers, such as Thomas Reid[27], had wrongly suggested. The latter propositions are not supported by any reason going beyond them. If one says, for instance, "This is sweet.", it is illegitimate for one to be asked "Why?", and if, nevertheless, one will be asked, one would give a tautological answer, like "What do you mean 'why?'; it is just sweet.". Unlike, propositions of art are necessarily supported by reasons transcending them. One has to say something more about the value of the work of art, not simply that

---

and Fulmer Mood in Karl Aschenbrenner and Arnold Isenberg (eds.) *Aesthetics Theories: Studies in the Philosophy of Art*, p. 365 (my italics).

27. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* in Sir W. Hamiton (ed.), *Thomas Reid, Philosophical Works* (Georg Olms, Hildesheim), Vol. I, Essay VIII, Ch. 4, p. 499.

it is good or bad. As reasons why, for example, one of Cézanne's *natures mortes* is good, can be given a number of facts about its organization, the implicit geometrical structure of things which is fundamentally determined by the power of colour, the artist's intention to represent the true nature of things etc. Despite the variety of reasons, provided for the justification of the work or art, they are all commonly descriptive in meaning, as they explain what i s about the work or art. A work of art cannot be considered without some reference[28] to what it i s about. To exclude any descriptive propriety from art is as if, as I said earlier, to make the artistic universe of discourse unintelligible.

However, descriptive reasons about works of art are not enough for their justification. If one provides such reasons as those given above (let us call them for convenience $x_1, x_2, x_3, \ldots$, with reference to one of Cézanne's *natures mortes* one may be reasonably asked, why should this work of art be considered good upon $x_1, x_2, x_3, \ldots$ reasons[29]. As there is not any implicit and necessary nexus between the goodness (or the badness) of the work of art and its descriptive reasons, in order for one to make $x_1, x_2, x_3, \ldots$ descriptions relevant to the justification of the value of the work of art, one has to assume the universal value-statement that every work of art depending upon $x_1, x_2, x_3, \ldots$ reasons is *pro tanto* good.

Concerning the adaption of artistic universalism, one point which needs consideration is the following: Works of art are not repeatable and imitable; on the contrary, they are considered to be u n i q u e pieces of a particular human activity. Nothing strange with this; it is simply the way we think and talk about art. The question is, whether the assumption of universal principle, in justifying a work of art, vanishes its uniquness. The answer is negative. For there is not, generally speaking, any logical incompatibility between the concepts of universality and uniqueness[30]. Something may be universal and at the same time unique without any contradiction or absurdity. Why should then the uniqueness of art be rejected in view of its universality?

---

28. I would like to remark once more here that this reference should not be considered in terms of accurate representation (this is, in fact, as I said, impossible), but the relation between the work of art and what it is about or what is represented in it is, more or less, loose; they may not even have any common feature and still be claimed a resemblance to be between them.

29. It is always possible, another person upon the descriptions $x_1, x_2, x_3, \ldots$ to think the same *nature morte* of Cézanne (which one for the same descriptive reasons considers to be good) as not good.

30. R. M. Hare, *op. cit.*, pp. 38-39.

In fact, universality and uniqueness in art converge to the same point, to uphold the authentic functioning of art. The universal value-statements of works of art are not arbitrarily chosen, but their choice is always determined by the descriptive reasons applying to the works of art. If the reasons, upon which depends fundamentally the formulation of a universal value-principle[31], are, strictly speaking, applied to one particular work of art, as is actually the case, then this universal value-principle justifies only the work of art in question, and not some other work of art which is analysed in, more or less, different descriptive terms. The latter must be justified by another universal value-statement, which does not legitimize any other work of art described differently; and so on. As works of art are, in fact, described uniquely, it follows that each of them is determined by a distinct universal value-statement.

The question, however, is why should we complicate the matter, concerning the evaluative function of the work of art, by introducing, instead of particular value-statements, universal value-principles, since, as a matter of fact, each of them applies to no more than one work of art. Is not artistic universalism rejectable upon Occam's razor? I do not think so. To adopt universal value - statements for the justification of the works of art is not without significance. On the contrary, it is logically indispensable. For, in justifying a work of art, its descriptive reasons remain irrelevant to its estimation, unless a universal in form principle is issued. If, as I argued above, one claims that Van Gogh's "The Starry Night", for instance, is a good painting for such and such reasons (and this is a particular value-statement), it is still logical for one to be asked again, why Van Gogh's "The Starry Night", being supported by such and such reasons, must be considered as good. One cannot answer effectively this question, until one provides the universal value-statement that every work of art being determined by such and such reasons must be considered good. Thus, if uniqueness is an essential feature of works of art, universality, without being contradicting in meaning with artistic uniqueness, is a logically necessary factor of them.

31. Notice, I do not say that the universal value - principle is identical with reasons describing the work or art; such a claim would involve the Naturalistic Fallacy.

ΤΕΧΝΗ, ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗ ΚΑΙ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ ἄποψη ὅτι «τὸ ἀναπαραστατικὸ στοιχεῖο σ᾽ ἕνα ἔργο τέχνης εἶναι πάντοτε ἄσχετο» δὲν μπορεῖ νὰ υἱοθετηθῆ, διότι ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει

ὁ λόγος τῆς τέχνης χάνει κάθε νόημα. Ἐκτὸς ὅμως ἀπὸ τὴν ἀναπαραστατικὴ λειτουργία τῶν ἔργων τέχνης, ὅ,τι ἐπίσης χαρακτηρίζει θεμελιωδῶς αὐτὰ εἶναι τὸ ἀξιολογικό τους νόημα. Οἱ δύο λειτουργίες τῆς τέχνης, ἡ ἀναπαραστατικὴ καὶ ἡ ἀξιολογική, οἱ ὁποῖες δὲν ταυτίζονται κατὰ τὸ περιεχόμενό τους, δὲν πρέπει νὰ νοοῦνται ἐπὶ ὀντολογικοῦ ἐπιπέδου, δεδομένου ὅτι μία τέτοια μεταφυσικὴ ὑπόθεση δημιουργεῖ σοβαρὲς δυσκολίες. Ὁ συσχετισμὸς μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν νοημάτων τῆς τέχνης ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν προϋπόθεση μιᾶς καθολικῆς ἀξιολογικῆς ἀρχῆς. Ἡ ἄποψη γιὰ τὴν καθολικότητα στὴν τέχνη δὲν ἀντιφάσκει μὲ τὴν ἔννοια τῆς μοναδικότητας, ποὺ ἀναμφιβόλως χαρακτηρίζει τὰ ἔργα τέχνης. Ἀπεναντίας, καθολικότης καὶ μοναδικότης συγκλίνουν στὸ ἴδιο σημεῖο, τὴν κατανόηση τοῦ λόγου καὶ τῆς σημασίας τῆς τέχνης.

Ἀθῆναι Θεοδόσιος Ν. Πελεγρίνης

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

R. Löbl, *Demokrits Atome. Eine Untersuchung zur Überlieferung und zu einigen wichtigen Lehrstücken in Demokrits Physik*, Bonn 1976, 250 σελ.

Τὸ ἀντικείμενο τῆς διατριβῆς τοῦ R. Löbl εἶναι κατὰ πρῶτο λόγο φιλολογικὸ καὶ κατὰ δεύτερο φιλοσοφικό. Ἀφορμὴ καὶ ὑλικὸ ἀποτέλεσε ἡ συλλογὴ κειμένων καὶ ἀποσπασμάτων τοῦ ἔργου τοῦ Δημοκρίτου ἀπὸ τὸν Ρῶσο ἐρευνητὴ τῆς κλασσικῆς φιλολογίας Salomo Luria, ποὺ δημοσιεύθηκε τὸ 1970[1]. Ἰδιαίτερα τὸ ὑποκειμενικό[2] πνεῦμα τῆς συλλογῆς αὐτῆς, ἔκδηλο στὴ συστηματικὴ κατὰ θέματα ταξινόμηση τοῦ ὑλικοῦ, ἦταν τὸ κίνητρο καὶ ἡ ἀφετηρία γιὰ τὴν μελέτη τοῦ Löbl. Κι ἐνῶ τὸ κύριο μέλημα τοῦ Luria ἦταν ἡ ὀρθότητα φυσικὰ τῶν κριτηρίων στὴν ἐπιλογὴ τῶν κειμένων, ὁ Löbl ἀναζητᾶ κριτήρια σχετικὰ μὲ τὴν χρησιμοποίηση τῶν κειμένων τῆς συλλογῆς. Μὲ ἄλλα λόγια προχωρεῖ στὴν ἀξιολογικὴ διαβάθμιση τῶν πηγῶν καὶ τὴν διασφάλιση τοῦ τρόπου ἀξιοποιήσεως τοῦ ὑλικοῦ τους.

Ἡ μελέτη χωρίζεται σὲ δύο μέρη. Στὸ πρῶτο ἐρευνᾶται ἡ ἀξιοπιστία τῶν συγγραφέων, στοὺς ὁποίους ὀφείλομε τὶς σχετικὲς μὲ τὴν ἀτομικὴ θεωρία μαρτυρίες, ἐνῶ στὸ δεύτερο ἐπιχειρεῖται ἡ διασαφήνιση καὶ ἑρμηνεία ὡρισμένων σημείων τῆς Φυσικῆς τοῦ Δημοκρίτου μὲ βάση τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἐρεύνης τοῦ πρώτου μέρους.

Ἡ βασικώτερη πηγὴ στὴν ἔρευνα τῶν Προσωκρατικῶν παραμένει πάντα τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἡ ἀμφισβήτηση ὅμως τῆς ἀξιοπιστίας τοῦ Σταγιρίτη ἀπὸ ὡρισμένους ἐρευνητὲς ἀναγκάζουν τὸν Löbl νὰ τὶς ἀντιμετωπίση κριτικὰ καὶ νὰ τὶς κατατάξη σὲ δεύτερη μοῖρα, ἀμέσως μετὰ τὰ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὰ συγγράμματα τοῦ Δημοκρίτου, ποὺ προέρχονται ἀπὸ τὸν Σέξτο τὸν Ἐμπειρικό, τὸν Γαληνὸ καὶ τὸν Θεόφραστο.

Ἡ ἀπ' εὐθείας καὶ ἄμεση γνωριμία μὲ τὰ συγγράμματα τοῦ Δημοκρίτου μέσα στοὺς κόλπους τῆς Σκεπτικιστικῆς παραδόσεως, ποὺ εὔκολα ἀποδεικνύει ὁ συγγραφέας, κάνει τὴν ἀξιοπιστία τοῦ Σέξτου καὶ κατὰ προέκταση τοῦ Γαληνοῦ γενικὰ παραδεκτή, ἀκόμη καὶ ἂν ἔλειπε ἡ διαβεβαίωση ἀπὸ τὸν Διογένη Λαέρτιο, ὅτι ἡ Σκέψη εἶχε ἀφετηρία τὴν γνωσιολογία τοῦ Δημοκρίτου.

---

1. S. Jak. Lurie: *Demokrit-Texty*, Perevod, Issledovania, Leningrad, Nauka 1970.

2. Ὁ ἴδιος ὁ Luria ὄχι μόνο παραδέχεται τὸ ὑποκειμενικὸ στοιχεῖο στὴν ταξινόμηση τοῦ ὑλικοῦ του, ἀλλὰ καὶ τὸ χαρακτηρίζει ὡς παρότρυνση γιὰ περαιτέρω συζήτηση καὶ ἔρευνα.

Περίπλοκη παρουσιάζεται ἡ περίπτωση τοῦ Θεοφράστου. Εἶναι ἀπὸ τὶς περιπτώσεις ἐκεῖνες ποὺ ὁ ἴσκιος τοῦ διδασκάλου βαραίνει τόσο τὸν μαθητή, ὥστε νὰ τοῦ ἀφαιρῆ κάθε προσωπικότητα. Ἔτσι οἱ μαρτυρίες του, ποὺ θεωροῦνται[3] ἁπλὲς ἐπαναλήψεις τῶν ἑρμηνειῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, φέρουν πάνω τους τὸ στίγμα τῆς ἀναξιοπιστίας, ποὺ προσάπτεται στὸν δάσκαλο. Μαζὶ μὲ τὸν Θεόφραστο ἀμφισβητεῖται βέβαια καὶ ὁλόκληρη ἡ δοξογραφικὴ παράδοση ποὺ στηρίζεται σ' αὐτόν.

Μετὰ ἀπὸ προσεκτικὴ καὶ σχολαστικὴ σύγκριση κειμένων τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου, ὁ Löbl ὑποστηριζόμενος καὶ ἀπὸ ἄλλους σύγχρονους μελετητὲς (Gigon, Steinmetz καὶ Stratton), ἀπαλλάσσει τὸν Θεόφραστο ἀπὸ τὴν βαρειὰ κατηγορία ποὺ τὸν χαρακτηρίζει φερέφωνο τοῦ διδασκάλου καὶ τὸν ἀποκαθιστᾶ ὡς ὑπεύθυνο, ἀνεξάρτητο διανοητὴ καὶ ἀξιόπιστο μάρτυρα. Τέλος ἡ αἰτία τῆς «ἀναξιοπιστίας» ἀναζητᾶται στὴν σύγχυση εἰδησεογραφίας καὶ ἑρμηνευτικῆς, στὴν ὁποία ἔχουν ὑποπέσει μερικοὶ ἀπὸ τοὺς δοξογράφους μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ταλαιπωρία τοῦ Θεοφράστου.

Ἡ σύγχυση ἀνάμεσα σὲ εἰδησεογραφία καὶ ἑρμηνευτικὴ εἶναι ἐξ ἄλλου ἡ αἰτία ποὺ ὁδηγεῖ τὸν Cherniss[4] νὰ χαρακτηρίση τὸν Ἀριστοτέλη ἀναξιόπιστο μάρτυρα. Μὲ τὸν σκοπὸ νὰ μειώση τὸ κῦρος τοῦ Σταγιρίτη ὡς ἱστορικοῦ, ὁ Cherniss παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἀναφορά του στοὺς Προσωκρατικοὺς δὲν ἔχει τὴν ἔννοια συγγραφῆς ἱστορίας τῆς μέχρις ἐκείνου φιλοσοφίας, ἀλλὰ διαλεκτικῆς ἀντιμετωπίσεως τῶν προσωκρατικῶν θεωριῶν. Στὴν διαπίστωση αὐτή, ποὺ συμμερίζονται καὶ ἄλλοι μελετητὲς μὲ ἄλλο ὅμως πνεῦμα, ὁ Löbl ἀντιπαραθέτει σχετικὲς γνῶμες εἰδικῶν, ποὺ συνοψίζονται στὴν κοινὴ ἄποψη τῶν W. Jaeger[5] καὶ H. Cassirer, ὅτι δηλαδὴ ἀκριβῶς στὴν διαλεκτικὴ αὐτὴ ἀντιμετώπιση τῶν θέσεων τῶν Προσωκρατικῶν στηρίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὸν δικό του προβληματισμό, ποὺ ὡς ἀπόλυτα συνυφασμένο καὶ βγαλμένο μέσα ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος τὸν θεωρεῖ καὶ ἐπιφορτισμένο μὲ τὸ χρέος γιὰ τὴν συνέχιση καὶ ὁλοκλήρωσή της. Ὥστε ἡ βαρειὰ εὐθύνη τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς συνεχιστῆ τῆς ἱστορίας τῆς σκέψεως, ποὺ μόνος του ἀναλαμβάνει, ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἐχέγγυο γιὰ τὴν τίμια ἀπὸ μέρους του μεταχείριση τοῦ Ἔργου τῶν Προσωκρατικῶν καὶ τὸν ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὴν κατηγορία γιὰ κακόβουλη καὶ σκόπιμη, πρὸς ὄφελος τῆς δικῆς του φιλοσοφίας, παραποίηση. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ κανείς, οὔτε καὶ ὁ Löbl, δὲν ἀρνεῖται ὅτι ἡ Προσωκρατικὴ φιλοσοφία ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη μὲ τὴν δική του ὁρολογία καὶ ὅτι ἑρμηνεύεται μέσα ἀπὸ τὸ δικό του πρῖσμα.

Τὴν ὑπόλειψη ὅμως τοῦ Ἀριστοτέλους ὡς ἀξιόπιστου μάρτυρα σώζει ὁ Löbl κυρίως μὲ τὴν σύγκριση κειμένων τοῦ Σταγιρίτη, ποὺ ἀναφέρονται στὸν Δημόκριτο, καὶ ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ τελευταίου. Ἡ σύγ-

3. Οἱ Cherniss καὶ McDiarmid θεωροῦν τὶς μαρτυρίες του κακὲς ἐπαναλήψεις τῶν πληροφοριῶν καὶ τῆς ἑρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλους.

4. Στὸ βιβλίο του: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935 (ἀνατύπωση 1971).

5. Ὁ Werner Jaeger εἶναι καὶ ὁ κριτικὸς τοῦ βιβλίου τοῦ Cherniss.

κριση αὐτὴ φανερώνει ἀκόμη ὅτι ἡ διάσταση ἀνάμεσα στὶς σχετικὲς μαρτυρίες τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ ἄλλων συγγραφέων δὲν ἀφορᾶ στὴν πληροφοριοδότηση ἀλλὰ στὴν ἑρμηνεία τῆς ἀτομικῆς θεωρίας. Ὡς κριτήριο διαχωρισμοῦ εἰδησεογραφίας καὶ ἑρμηνευτικῆς ὀρθὰ θεωρεῖ ὁ Löbl τὴν γλωσσικὴ μορφὴ (εὐθὺς καὶ πλάγιος λόγος).

Τὸ πρῶτο μέρος τῆς μελέτης κλείνει μὲ τὴν σύνταξη καταλόγου, ὅπου οἱ διάφοροι συγγραφεῖς παίρνουν τὴν θέση τους ἀνάλογα μὲ τὸν βαθμὸ ἀξιοπιστίας των. Ὁ πίνακας αὐτὸς ὡστόσο δὲν καινοτομεῖ. Σ' ὅλες τὶς ἐποχὲς οἱ ἐρευνητὲς καταφεύγουν, μὲ ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, στὶς ἴδιες αὐτὲς πηγὲς μὲ τὴν ἴδια προτεραιότητα καὶ μόνο ἡ ἀξιοποίησή τους ἦταν καὶ παραμένει ἀνάλογη μὲ τὴν κρίση τοῦ καθενός. Καθὼς ὅμως ἡ πρωτοτυπία δὲν ἀποτελεῖ γνώμονα γιὰ τὴν σοβαρότητα μιᾶς μελέτης, ἡ παραπάνω παρατήρηση δὲν ἀποσκοπεῖ στὴν ὑποτίμηση τῆς ἀξίας τοῦ καταλόγου αὐτοῦ, ποὺ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα μιᾶς τόσο κοπιαστικῆς καὶ εὐσυνείδητης ἐρεύνης. Ἀντίθετα, ἐξαίρει τὴν δύναμη ἐκείνη ποὺ ὠθεῖ τὸν ἐρευνητὴ νὰ γυρίζη πίσω, ἀναζητώντας πάνω σὲ χιλιοπατημένα μονοπάτια ἕνα-ἕνα τὰ χνάρια ποὺ ὁδηγοῦν στὴν ἀλήθεια.

Στὸ δεύτερο μέρος, καὶ ἀναφορικὰ μὲ τὴν καταγωγὴ τῆς ἀτομικῆς θεωρίας, ὁ συγγραφέας ἐπανεξετάζει τὴν ἐπικρατοῦσα ἀντίληψη, ὅτι ἡ θεωρία αὐτὴ ἀποτελεῖ συνειδητὴ προσπάθεια γιὰ τὴν διάνοιξη τοῦ λογικοῦ ἀδιεξόδου, ὅπου εἶχαν ὡδηγήσει οἱ Ἐλεατικὲς θέσεις. Ἀφορμὴ γιὰ τὴν ἐπανεξέταση αὐτὴ στάθηκε πάλι ἡ ὑποψία τοῦ Cherniss, ὅτι ἴσως ἡ πληροφορία, ποὺ διαμόρφωσε τὴν παραπάνω ἀντίληψη νὰ στηρίζεται σὲ μιὰ ἐκ τῶν ὑστέρων ἐπισκόπηση τῆς τότε φιλοσοφικῆς καταστάσεως ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἀπὸ τὸ *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*[6], ὅπου περιέχεται ἡ πληροφορία, ὁ Löbl παραθέτει ἀποσπασματικὰ ὁλόκληρη τὴν ἁλυσίδα τῶν ἐπιχειρημάτων, ποὺ ξεκινοῦν ἀπὸ τὸν Ζήνωνα καὶ φθάνουν ὡς τὸν Δημόκριτο. Ἡ ἐπιβεβαίωση καὶ διασαφήνισή της ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν ἀντιπαραβολὴ ἀποσπασμάτων ἀπὸ τὸ ἔργο τῶν ἀναφερομένων φιλοσόφων καὶ μαρτυριῶν ἀπὸ ἄλλες πηγές.

Ἡ ὀρθότητα τῆς παραπάνω ἀντιλήψεως δὲν δικαιολογεῖ ὡστόσο τὴν παρατηρούμενη σ' ὁλόκληρη τὴν διατριβὴ τάση τοῦ Löbl νὰ περιορίση τὴν σύγκριση ἀποκλειστικὰ ἀνάμεσα στὴν ἐλεατικὴ καὶ ἀτομικὴ θεωρία. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ διδασκαλία τῶν ἀρχαίων ἀτομικῶν φιλοσόφων ἀπομονώνεται ἀπὸ τὸ γενικώτερο πλαίσιο τῆς Προσωκρατικῆς ἐποχῆς καὶ παραγνωρίζεται ἡ πολὺ σημαντικὴ παρατήρηση τοῦ Th. Gomperz[7] ὅτι: «ἡ ἀτομικὴ θεωρία εἶναι ὁ ὥριμος καρπὸς ἀπὸ τὸ δένδρο τῆς θεωρίας τῆς ὕλης ποὺ καλλιέργησαν οἱ Ἴωνες φυσιολόγοι». Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν ἄποψη τοῦ Löbl καὶ τῶν ἄλλων ἐρευνητῶν, ποὺ μεταφέρει στὰ ἄτομα τοῦ Δημοκρίτου τὰ γνωρίσματα μόνο τοῦ Παρμενίδειου ὄντος.

Τὸ ἄτομο ὡς ἀρχὴ ἀναγκαία γιὰ τὴν λογικὴ θεμελίωση τοῦ κόσμου εἶναι ἀναντίρρητα ἄμεσα ἐξαρτημένο ἀπὸ τὴν Ἐλεατικὴ ἐπιχειρηματολογία. Ὡς ὀντολογικὴ ἑνότητα ὅμως, πέρα ἀπὸ τὴν συγγένειά του μὲ τὸ ὄν τοῦ Παρμενίδη, ἔχει νὰ ἐπιδείξη καὶ ὅλα τὰ χαρακτηριστικὰ τῶν ὑλοζωι-

6. 324b34-325b20, 316a13-316b18.

7. Στὸ βιβλίο του *Griechische Denker*, Leipzig 1896.

στικῶν Ἀρχῶν, ὅπως καὶ ὁλόκληρη ἡ ἀτομικὴ θεωρία εἶναι ἡ ἁρμονικὴ σύνθεση ὅλων τῶν παραδοσιακῶν φιλοσοφικῶν στοιχείων τῆς ἐποχῆς ποὺ ὀνομάζομε Προσωκρατική[8]. Ἡ ἀπόφαση[9] τοῦ Δημοκρίτου νὰ ἀκολουθήση τὸν δρόμο, ἀπὸ τὴν προσπέλαση τοῦ ὁποίου ἀποτρέπει στὸ ποίημά του ὁ Παρμενίδης[10], ἀλλὰ ποὺ ὅλοι οἱ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν εἶχαν διαβεῖ[11], ἀποδεικνύει ὅτι ὁ Ἀβδηρίτης φιλόσοφος συμμερίζεται καὶ φιλοσοφεῖ μέσα ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς. Ἂν καὶ ὁ Löbl δὲν στέκεται στὸ σημεῖο αὐτὸ παρὰ ὅσο χρειάζεται γιὰ νὰ στηρίξη τὴν γνώμη ὅτι ἡ ἀτομικὴ θεωρία ἀποτελεῖ «ἀντίδραση» στὶς Ἐλεατικὲς θέσεις, ἡ χρησιμοποίησή του ὡς ἀφετηρία γιὰ τὴν ὀντο-λογικὴ θεμελίωση τῆς θεωρίας αὐτῆς τονίζει ἀκριβῶς τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο ποὺ ἔπαιξε ἡ γνωσιολογικὴ αὐτὴ διαφορὰ στὴν διαμόρφωση τῶν δύο συστημάτων.

Στὸν ὑπότιτλο τοῦ Β΄ Κεφαλαίου τοῦ Μέρους ΙΙ «Ὀντο-λογικὴ Θεμελίωση τῆς Ἀτομικῆς Θεωρίας»[12], ὁ Löbl ἀναλύει τὴν λέξη ὀντο-λογικὴ σὲ δύο σκέλη προκειμένου νὰ ἐξάρη τὴν ἀλληλεξάρτηση ἀτομικῆς ὀντολογίας καὶ γνωσιολογίας κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ Παρμενίδη[13]. Ἀπὸ τὴν θέση αὐτὴ ὁ Löbl στὴν προσωνυμία «ἰδέα» ποὺ συναντᾶμε στὸν Πλούταρχο[14] βλέπει ἐκφραζόμενη τὴν γνωσιολογικὴ ἰδιότητα τοῦ ἀτόμου, ἐξήγηση ποὺ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴν σύνδεση «ἰδέας» καὶ ρηματικοῦ τύπου «ἴδμεν», ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Luria. Τὸ ὅτι καὶ τὸ κενό, τὸ μὴ ὄν, εἶναι ἐξ ἴσου γνωσιολογικὸ ἀντικείμενο ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Δημοκρίτου καὶ ἀπὸ ἄλλες ἀξιόπιστες πηγές. Ἄτομα καὶ κενὸ εἶναι ὀντολογικὲς ἀρχὲς ποὺ συλλαμβάνονται μὲ τὸν νοῦ, ποὺ μόνος αὐτὸς ἐξασφαλίζει τὴν γνήσια γνώση[15]. Μὲ τὴν Παρμενίδεια αὐτὴ μέθοδο κατοχυρώνει ὁ Δημόκριτος τὶς ὀντολογικές του ἀρχὲς γιὰ νὰ προχωρήση μὲ συνέπεια στὴν ἀνοικοδόμηση τοῦ «ἀφανισμένου» ἀπὸ τοὺς Ἐλεάτες κόσμου. Ὥστε τὸ δεύτερο σκέλος —λογικὴ— ἀναφέρεται ταυτόχρονα καὶ στὴν λογικὴ ἀναγκαιότητα τῶν ἀτομικῶν ἀρχῶν ὡς φυσικῶν στοιχείων. Συνδετικὸς κρίκος ἀνάμεσα στὴν ὀντολογικὴ καὶ φυσικοφιλοσοφικὴ θεώρηση τῶν ἀτόμων τὰ ἐπίθετα «πλῆρες»[16] καὶ «ναστὸν» ἐκφράζουν τόσο τὴν πληρότητα τοῦ ἀτόμου σὲ Εἶναι ὅσο καὶ τὴν ὑλική του ὑπόσταση.

---

8. Βλ. A. Potaga, *Zur Philosophie Demokrits,* Innsbruck 1961 (Diss.).

9. Δημόκρ. 156: *Μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι.*

10. Παρμενίδης 2.5, 7.7, 7.9.

11. Ἰδιαίτερα αἰσθητὴ γίνεται ἡ παρουσία τοὺ μὴ ὄντος στὸν Ἡράκλειτο. Βλ. Potaga, ὅ.π. 83.

12. Στὸ πρωτότυπο εἶναι: *Die Bewegung der Atome im Leeren. I. Onto-logische Begründung der Atomlehre.*

13. Παρμ. 3, 7.9, 8.34.

14. Πλούτ., *Πρὸς Κολώτ.* 8p 1110 F (Diels): *Εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (Δ.) καλουμένας.*

15. Σέξτος, *Πρὸς Μαθημ. VII 138* *Ἐν δὲ τοῖς κανόσι δύο φησιν εἶναι γνώσεις· τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας, ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν.*

16. Ἡ ἔννοια ἄτομο εἶναι λογικὸ ἐπακόλουθο τῶν χαρακτηρισμῶν «πλῆρες» καὶ

Ὁ παραπάνω διαχωρισμὸς τοῦ Löbl ἀνάμεσα σὲ ὀντολογικὴ καὶ φυσικοφιλοσοφικὴ θεώρηση μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὡς ἔκφραση τοῦ ξένου πρὸς τὴν Προσωκρατικὴ φιλοσοφία διαχωρισμοῦ Φυσικῆς καὶ Μεταφυσικῆς[17]. Φαίνεται ὅμως ὅτι πρόκειται μόνο γιὰ ἕνα προσωρινὸ καὶ μεθοδολογικὸ διαχωρισμό. Ἡ σύντομη δήλωση τοῦ Löbl[18] «...ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ φιλοσοφία τοῦ Δημοκρίτου —ἂν καὶ πρωταρχικὰ "Φυσικὴ"— εἶναι καὶ ὀντολογία (ἢ ἂν προτιμᾶ κανεὶς Μεταφυσική)», ἂν καὶ γίνεται ἀναφορικὰ μὲ τὴν σύγκριση τῶν ὄντων τοῦ Δημοκρίτου καὶ Παρμενίδη καὶ ἄσχετα μὲ τὸ παραπάνω σημεῖο, δείχνει ὅτι ὁ Löbl συμμερίζεται τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ Φυσικὴ τῶν Προσωκρατικῶν ἦταν ταυτόχρονα καὶ Μεταφυσική. Ἀπόδειξη σ' αὐτὸ θὰ ἀποτελοῦσε καὶ μόνη ἡ τοποθέτηση τῆς λέξεως «Φυσικὴ» σὲ εἰσαγωγικά.

Σὲ ἄμεση συνάρτηση[19] μὲ τὰ ἐξωτερικὰ γνωρίσματα τοῦ ἀτόμου: τὸ μέγεθος, τὸ σχῆμα καὶ τὸ βάρος, ποὺ ἀποτελοῦν ἐκφράσεις τοῦ Εἶναι του[20], ἡ κίνηση ἀποδεικνύεται ὀντολογικὴ κατηγορία[21] τοῦ ἀτόμου καὶ ἡ ἐρώτηση ποιὰ ἡ ἀρχή της χωρὶς νόημα. Ἡ πεποίθηση ὅμως τοῦ Löbl ὅτι ὁ Δημόκριτος προσπέρασε ἀδιάφορα τὸ θέμα, ἐπειδὴ ὅλο του τὸ ἐνδιαφέρον ἦταν συγκεντρωμένο στὴν ἐξήγηση τῆς παρατηρούμενης κινήσεως, ἀπογυμνώνει ἀπὸ κάθε μεταφυσικὸ νόημα καὶ τὸ συμπέρασμά του, ὅτι τὸ ἄτομο φέρει μέσα του τοὺς νόμους τῆς κινήσεως καὶ τῆς πορείας του[22]. Ἡ ἐντύπωση αὐτὴ ἐπιτείνεται ἀπὸ τὴν προσπάθεια τοῦ συγγραφέα νὰ ἀποδώση τὴν συμπεριφορὰ τοῦ προσωκρατικοῦ ἀτόμου μὲ ἔννοιες τῆς Κλασσικῆς

«ναστὸν». Βλ. Potaga, ὅ.π. 72-75. Ἀλέξ. Ἀφροδ., *Εἰς τὰ Μετὰ τὰ φυσικὰ* 985b: *Πλῆρες ἔλεγον τὸ σῶμα τὸ τῶν ἀτόμων διὰ ναστότητα καὶ ἀμιξίαν κενοῦ.*

Ὅτι οἱ λέξεις *ναστὸν* καὶ *πλῆρες* ἀπαντῶνται γιὰ πρώτη φορὰ στοὺς Πυθαγόρειους καὶ Παρμενίδη δὲν σημαίνει ὅτι πρῶτοι αὐτοὶ σὲ ἀντίθεση πρὸς τοὺς Ἴωνες συνέλαβαν τὴν πρώτη ἀρχή τους σὰν π λ ῆ ρ ε ς ὄ ν, ἀλλὰ ὅτι πρῶτοι αὐτοὶ τὴν χρησιμοποιοῦν, διότι ἐν τῷ μεταξὺ εἶχαν συνειδητοποιήσει τὴν ἔννοια τοῦ κενοῦ.

17. Ὅλες οἱ ὑλοζωιστικὲς ἀρχὲς τῶν Προσωκρατικῶν καὶ μαζὶ τὰ ἄτομα τοῦ Δημοκρίτου ὡς πρῶτες ἀρχὲς εἶναι μεταφυσικὲς ἔννοιες. Τὸ ὅτι εἶναι ταυτόχρονα καὶ στοιχεῖα τοῦ φυσικοῦ κόσμου σημαίνει τὴν ἀνύψωση τῆς Φυσικῆς τῶν Προσωκρατικῶν σὲ Μεταφυσική. Βλ. Potaga, ὅ.π. 67.

18. Löbl 170.

19. Ἀριστ., *Π. ψυχῆς* A 2, 405 a9: *Ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν· τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κ ι ν η τ ι κ ὸ ν δ ὲ δ ι ὰ μ ι κ ρ ο μ έ ρ ε ι α ν κ α ὶ τ ὸ σ χ ῆ μ α· τ ῶ ν δ ὲ σ χ η μ ά τ ω ν λ έ γ ε ι, τ ο ι ο ῦ τ ο ν δ ' ε ἶ ν α ι τ ό ν τ ε ν ο ῦ ν κ α ὶ τ ὸ π ῦ ρ.*

20. Ἡ παραπάνω ταύτιση τοῦ σφαιροειδοῦς σχήματος μὲ τὸν νοῦ καὶ τὸ πῦρ δείχνει ὅτι τὸ σχῆμα ἐκφράζει τὸ Εἶναι τῶν ἀτόμων. Βλ. Potaga ὅ.π. 79-80.

21. Ἡ κατηγορία αὐτὴ κατατάσσει τὸ ἄτομο στὴν οἰκογένεια τῶν ὑλοζωιστικῶν ἀρχῶν μὲ τὴν ἐνυπάρχουσα σ' αὐτὰ κίνηση καὶ κάνει ἄτοπη τὴν ἐρώτηση σχετικὰ μὲ τὴν ἀρχή της, ποὺ θέτουν οἱ μεταγενέστεροι.

22. Βασιζόμενος κυρίως στὴν πληροφορία τοῦ Ἀριστοτέλους (*Περὶ ζῴων γενέσεως B 6, 742b 17): Οὐ καλῶς λέγουσι τοῦ διὰ τί τὴν ἀνάγκην, ὅσοι λέγουσι, ὅτι οὕτως ἀεὶ γίγνεται... καὶ ταύτην εἶναι νομίζουσι ἀ ρ χ ὴ ν ἐ ν α ὐ τ ο ῖ ς, ὥσπερ Δημόκριτος.*

Μηχανικῆς. Ἀναντίρρητα οἱ ρίζες τῶν ἐννοιῶν αὐτῶν φθάνουν ὡς τὸν Ἀβδηρίτη φιλόσοφο, τὸ περιεχόμενό τους ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀνάλογο μὲ τὸ πνεῦμα τῆς ἐποχῆς μέσα στὴν ὁποία ἀναβίωσαν. Οἱ σχετικὲς ἔννοιες τῶν Kepler, Galillei, Gassendi, Boyle, Newton καὶ Leibniz, ποὺ συμβάλλουν στὴν ἀποκατάσταση τῆς ὕλης καὶ στὴν ἐπίχρισή της μὲ ὑλοζωιστικὰ γνωρίσματα, δὲν παύουν νὰ ἀναφέρωνται σὲ φυσικὰ στοιχεῖα καὶ ὄχι σὲ Πρῶτες Ἀρχές[23].

Ἡ κίνηση, ἂν καὶ ἀπόλυτα συνυφασμένη μὲ τὸ ἄτομο, δυνατὴ γίνεται μόνο μὲ τὴν παρουσία τοῦ κενοῦ, ποὺ εἶναι καὶ ἡ προϋπόθεση γιὰ τὴν παρουσία τοῦ κάθε ἀτόμου ὡς ἰδιαίτερη ὀντότητα, ἢ ὡς στιγμὴ τοῦ Εἶναι, ὅπως θὰ μποροῦσε νὰ πῆ κανεὶς ἐκφραζόμενος μὲ ἄλλη ὁρολογία. Ἔτσι οἱ χαρακτηρισμοὶ ποὺ δίνει ὁ Löbl στὸ κενό: principium individuationis καὶ principium extensionis ἐκφράζουν τὴν ὀντολογικὴ ἀλληλεξάρτηση τῶν δύο στοιχείων[24].

Ἡ ἀπόλυτη ἀλληλεξάρτηση ἀτόμου καὶ κενοῦ ἀποτελεῖ καὶ ἀπάντηση στὴν ἄτοπη ἐρώτηση μιᾶς γεωμετρικῆς διαιρετότητας, ποὺ ἀπασχολεῖ τὸν Löbl στὸ σχετικὸ μὲ τὸν Μαθηματικὸ Ἀτομισμὸ κεφάλαιο. Ἡ γεωμετρικὴ μορφὴ ὡς συνάρτηση ἀτόμου καὶ κενοῦ, χωρὶς δική της ὑπόσταση, κατὰ τὴν στιγμὴ τῆς παρουσίας της ἀκολουθεῖ τὸ ὀντολογικὸ ἀδιαίρετο τοῦ ὄντος ποὺ ἐκφράζει[25]. (Ἕνας τρίτος χαρακτηρισμὸς ποὺ ἐπινοεῖ ὁ Löbl, principium structionis[26], ἀναφέρεται στὴν συμμετοχὴ τοῦ κενοῦ στὴν δημιουργία καὶ τὸν σχηματισμὸ τῶν σωμάτων).

Ἡ πληροφορία τοῦ Ἀριστοτέλους ὅτι ὁ Δημόκριτος ταύτιζε τὸ ὂν μὲ τὸ ἕν[27] ἐνισχύει τὴν θέση τοῦ Luria, ποὺ ἐν μέρει συμμερίζεται καὶ ὁ Löbl, ὅτι ἡ ἀτομικὴ θεωρία μπορεῖ νὰ θεωρηθῆ καὶ μαθηματικὸς ἀτομισμός. Διστακτικὸ ἀπέναντι στὴν παραπάνω γνώμη τοῦ Ρώσου ἐρευνητῆ κάνουν τὸν Löbl τὰ σχόλια τοῦ Σιμπλικίου[28] καὶ ἄλλων σχολιαστῶν, ὅτι δηλαδὴ

---

23. Ὁ Löbl διατρέχει τὸν κίνδυνο νὰ ἐπισύρη πάνω του τὴν ἴδια κατηγορία τῆς θεωρήσεως ἑνὸς φιλοσοφικοῦ συστήματος μέσα ἀπὸ ἄλλο πρῖσμα, ποὺ ὁ Cherniss προσάπτει στὸν Ἀριστοτέλη. Ἐν τούτοις δὲν πρέπει νὰ παραγνωρίζεται ἡ σημασία τῶν παραλληλισμῶν αὐτῶν ποὺ ἐξαίρουν τὴν συμβολὴ τῶν ἀρχαίων διανοητῶν στὴν πρόοδο τῆς ἐπιστήμης. Βλ. Potaga, ὅ.π. 166-173.

24. Ἡ ἀλληλεξάρτηση ἀτόμων καὶ κενοῦ ὁδηγεῖ ἴσως τὸν Ἀριστοτέλη, ὅπως ὑποθέτει ὁ Löbl, στὴν ἀκόλουθη σκέψη (*Π. γεν. καὶ φθορ.* 325 a 32): *Ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἔστι αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.*

25. Löbl 237.

26. Σχετικὰ μὲ τὸν χαρακτηρισμὸ principium structionis πρέπει νὰ τονισθῆ ὅτι τὸ ἄπειρο τοῦ κενοῦ ἀποδεικνύεται ἡ ἀπαραίτητη ὀθόνη, ὅπου προβάλλονται οἱ ἄπειρες μορφὲς τοῦ Εἶναι. Ὁ χαρακτηρισμὸς ὅμως αὐτός, κάπως παρακινδυνευμένος, δὲν πρέπει νὰ μᾶς παραπλανᾶ σχετικὰ μὲ τὸν ρόλο τοῦ κενοῦ, ποὺ εἶναι ἀπόλυτα παθητικός. Βλ. Potaga ὅ.π. 83-87.

27. *Περὶ γεν. καὶ φθορ.* 325 a 34: *Ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος οὐδ' ἐκ τῶν πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτο ἀδύνατον.*

28. Σιμπλ., *Εἰς Περὶ οὐρανοῦ* 649,3: *Οἱ ...ἀδιαίρετα λέγοντες αὐτὰ ἀναγκάζονται μὴ πᾶν διαιρετὸν σῶμα διαιρετὸν λέγειν καὶ μάχεσθαι ταῖς μαθηματικαῖς ἐπιστήμαις τὰ ἐναντιώτατα αὐταῖς λέγοντες.*

ἡ διδασκαλία τοῦ Δημοκρίτου ἀντιμάχεται τὶς μαθηματικὲς ἐπιστῆμες, ποὺ ὅμως εἶναι ἕνα ἐκ τῶν ὑστέρων συμπέρασμα καὶ βασίζεται σὲ ὁρισμὸ τῶν μαθηματικῶν πολὺ μεταγενέστερης ἐποχῆς[29]. Ἐξ ἄλλου ὁλόκληρη ἡ ἐπιχειρηματολογία τοῦ Ζήνωνος, ποὺ ἀποστερεῖ τὰ μαθηματικὰ ἀπὸ κάθε αὐτοτέλεια, ἐπιβεβαιώνει ὄχι τὴν ἄποψη τοῦ Löbl, ὅτι ὁ Δημόκριτος ἀπομακρύνθηκε ἀπὸ τὸν χῶρο τῶν μαθηματικῶν ἐπειδὴ ἀντίκειντο στὴν ὀντολογία του, ἀλλ' ὅτι ἡ ὀντολογία ἀποτελοῦσε τότε πλαίσιο γιὰ τὴν ἐφαρμογὴ καὶ ἐπαλήθευση τῶν μαθηματικῶν. Ἐπίσης ἡ ἴδια ἡ ἀτομικὴ θεωρία, ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν φιλοσοφικὸ σύστημα συναρτήσεων φανερώνει ὅτι γιὰ τὸν δημιουργό της ἡ μαθηματικὴ ἐπιστήμη δὲν μποροῦσε νὰ σημαίνη ἄλλο ἀπὸ ἔκφραση σχέσεων.

Ὁ Löbl κλείνει τὴν διατριβή του ἀναζητώντας στὸν Ἀβδηρίτη φιλόσοφο τὶς καταβολὲς τοῦ Ἀπειροστικοῦ λογισμοῦ. Ἂν πραγματικὰ ἡ ἀνάλυση, οἱ σχέσεις, οἱ συναρτήσεις, τὸ ἀπειροελάχιστο, τὸ ὅριο ἀποτελοῦν βασικὰ στοιχεῖα τοῦ λογισμοῦ αὐτοῦ, τότε ὁ παραλληλισμὸς ποὺ ἐπιχειρεῖ τροχάδην ὁ Löbl παύει νὰ φαντάζη τολμηρός[30].

Ἀθῆναι Ἄννα Κ. Πόταγα

29. Π.χ. Heronis Metrica, ed. Bruns, Leiden 1964, σ. 11/12 (Löbl, σ. 232). *Ἡ δὲ γεωμετρία ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν διδασκαλίαν ἐποιήσατο, λαβοῦσα γὰρ φυσικὸν σῶμα, ὃ ἐστι τριχῇ διαστατόν, μετὰ ἀντιτυπίας, καὶ χωρίσασα τούτου τὴν ἀντιτυπίαν ἐποιήσατο τὸ μαθηματικὸν σῶμα, ὃ ἐστι στερεόν, καὶ ἀφαιροῦσα κατήντησε ἐπὶ τὸ σημεῖον.*

30. Μὲ τὸ θέμα ἀσχολήθηκε διεξοδικὰ ὁ Luria: *Die Infinitesimaltheorie der ant. Atomisten*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik», Bd. II (1922) σελ. 106-185 (Löbl, 226).

W. D. Goldfare, *Logic in the Twenties: The Nature of the Quantifier*, "The Journal of Symbolic Logic" 44 (1979) 351-368.

Ἡ πολὺ ἐνδιαφέρουσα ἐργασία τοῦ W. Goldfare, ποὺ ἔγινε ὕστερα ἀπὸ πρόσκληση ὡς ὁμιλία σὲ κοινὴ Σύνοδο τῶν φιλοσοφικῶν Ἑταιρειῶν American Philosophical Association καὶ Association for Symbolic Logic εἰς ΗΠΑ, καὶ δημοσιεύθηκε στὸ τελευταῖο τεῦχος τοῦ περιοδικοῦ «The Journal of Symbolic Logic» (Σεπτέμβριος 1979), ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὴ Λογικὴ στὴ δεκαετία τοῦ 1920, ἰδιαίτερα τὴ φύση τῶν ποσοτιστῶν (ἀλλιῶς ποσοδεικτῶν, Quantifiers), μιᾶς ἔννοιας ἡ ὁποία ἀποτελεῖ βασικὸ στοιχεῖο γιὰ τὴν κωδικοποίηση τῶν ἀρχῶν τοῦ λογικοῦ διαλογισμοῦ. Ἡ ἐργασία ἀναφέρεται σὲ μιὰ σημαντικὴ περίοδο τῆς Ἱστορίας τῆς Λογικῆς, ὅπου ἡ Λογικὴ συμπλέκεται στενὰ μὲ προβλήματα θεμελιώσεως τῶν Μαθηματικῶν. Ἀκριβῶς, ἕνεκα τῆς μεγάλης σημασίας ποὺ ἡ θεωρία τῶν ποσοτιστῶν ἔχει γενικώτερα καὶ γιὰ τὴ Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν, θεωρήσαμε σκόπιμο νὰ προβῶμε στὴν παρουσίαση τῆς ἐργασίας, συνο-

ψίζοντες τὰ κύρια σημεῖα της, μὲ σκοπὸ νὰ καταστήσωμε αὐτὴν προσιτὴ καὶ στὸ ἐνδιαφερόμενο ἑλληνικὸ κοινό.

Ὅπως εἶναι γνωστό, μὲ τὴν βοήθεια τῶν ποσοτιστῶν, ὡς καὶ ἐκείνη τῶν ὅ ρ ω ν καὶ τῶν κ α τ η γ ο ρ η μ ά τ ω ν, εἴμαστε σὲ θέση νὰ συμβολίσωμε ὁποιαδήποτε πρόταση στὴν Γλῶσσα τῆς Λογικῆς σὲ τρόπο, ὥστε νὰ καταστήσωμε δυνατὴ τὴν ἀνάλυση τῶν λογικῶν ἰσχυρισμῶν μας. Πλὴν αὐτοῦ, ἠμποροῦμε μὲ τοὺς ποσοτιστὲς νὰ εἰσάγωμε στὶς θεωρήσεις μας τὴν ἔννοια τοῦ ἀ π ε ί ρ ο υ, μιὰ ἔννοια ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ρίζα τῶν κυριώτερων δυσκολιῶν. Μὲ τὸν ὅρο ποσοτιστὲς ἐννοοῦμε τὰ σύμβολα $\forall$ καὶ $\exists$, ποὺ ἀντιπροσωπεύουν τοὺς ὅρους «γιὰ ὅλα», ἀντίστοιχα «γιὰ μερικά». Πιὸ συγκεκριμένα: γιὰ τὸ ὅρισμα χ, τὸ σύμβολο $\forall(\chi)$, ἢ ἁπλῶς (χ), σημαίνει «γιὰ κάθε τιμὴ τοῦ χ», καὶ τὸ σύμβολο $\exists(\chi)$ σημαίνει «ὑπάρχει τιμὴ τοῦ χ τέτοια ὥστε». Ὁ $\forall$ λέγεται γ ε ν ι κ ὸ ς καὶ ὁ $\exists$ ὑ π α ρ ξ ι α κ ὸ ς ποσοτιστής, ὁποιοσδήποτε δὲ ἀπὸ αὐτοὺς ἠμπορεῖ νὰ ἐκφρασθῇ μὲ τὸν ἄλλον.

Ἡ ἐργασία τοῦ Goldfare ἀρχίζει μὲ τὴν ἔκθεση τῶν συμπερασμάτων προγενεστέρων ἐρευνητῶν, ποὺ ἀνήκουν σὲ δύο κύριες Σχολές, τὴ Λογικιστικὴ κι ἐκείνη τῆς Ἀλγεβρικῆς Λογικῆς, Σχολὲς ποὺ ἀντιπροσωπεύονται ἡ πρώτη ἀπὸ τοὺς G. Frege (1848-1925) καὶ B. Russell (1872-1970) καὶ ἡ δεύτερη ἀπὸ τὸν E. Schröder (1841-1902). Γιὰ τοὺς Frege καὶ Russell, στοὺς ὁποίους ὀφείλομε καὶ συμβολισμὸ γιὰ τὸν γενικὸ ποσοτιστή, ὡς π ε δ ί ο ν μ ε τ α β ο λ ῆ ς τῶν ποσοτιστῶν λαμβάνεται μιὰ ἐκ τῶν προτέρων ὡρισμένη καὶ ἀμετάβλητη περιοχὴ ἀπὸ πράγματα· ἰδιαίτερα γιὰ τὸν Frege λαμβάνεται κάθε ἀντικείμενο ἢ κάθε συνάρτηση ἀπὸ ὡρισμένη τ ά ξ η, γιὰ τὸν Russell κάθε «ἄτομο» ἢ κάθε ἀποφαντικὴ συνάρτηση. Ἐξ ἄλλου, καὶ οἱ δύο παρεδέχοντο ὅτι οἱ λογικοὶ τύποι καὶ ἀποφάνσεις δὲν περιέχουν μ ὴ λ ο γ ι κ ὰ στοιχεῖα καὶ ὅτι τὰ λογικὰ σημεῖα ποὺ βρίσκονται σ' αὐτοὺς ἔχουν καθωρισμένη σημασία, δὲν ἐπιδέχονται ὅμως κάποια ἄλλη ἑρμηνεία. Γιὰ τοὺς ἐρευνητὲς αὐτοὺς οἱ νόμοι τῆς Λογικῆς —μιᾶς Λογικῆς ποὺ ἀφορᾶ στὸν πραγματικὸ κόσμο— εἶναι οἱ πιὸ γενικὲς ἀλήθειες γιὰ τὸ σ ύ μ π α ν τῶν λογικῶν ἀποφάνσεων. Ἐκεῖνο ποὺ τοὺς χαρακτηρίζει εἶναι ἡ μὴ χρησιμοποίηση ὁποιασδήποτε μ ε τ α λ ο γ ι κ ῆ ς ἔννοιας. Τελικὸς σκοπός τους ἦταν ν' ἀποδείξουν ὅτι ἀπὸ τὴν Λογικὴ ἠμπορεῖ νὰ συναχθῇ ὁλόκληρη ἡ Μαθηματικὴ ἐπιστήμη. Τὴν θέση αὐτὴ ὑπεστήριξε στὴν ἀρχὴ καὶ ὁ L. Wittgenstein (1889-1951) στὸ ἔργο του (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, ἔργο ποὺ ἄσκησε μεγάλη ἐπίδραση στὸν λεγόμενο «κύκλο τῆς Βιέννης».

Τὴν ἴδια σχεδὸν χρονικὴ περίοδο πραγματοποιήθηκε μιὰ τελείως διάφορη προσπέλαση τῆς Λογικῆς ἀπὸ τὸν ἡγέτη τῆς Ἀλγεβρικῆς Λογικῆς, τὸν Schröder, καὶ τοὺς ὀπαδούς του, προσπέλαση ἡ ὁποία συνέχιζε τὴν παράδοση ποὺ εἶχε δημιουργηθῇ ἀπὸ τὸν G. Boole (1815-1864)· πρόκειται γιὰ τὴ Λογικὴ τῶν Τάξεων ποὺ ἠμπορεῖ νὰ ἑρμηνευθῇ καὶ ὡς Λογικὴ τῶν Ἀποφάνσεων. Κατὰ τὸν Schröder, ἡ Ἄλγεβρα τῆς Λογικῆς ἀναπτύσσει ἕνα Λογισμὸ τῶν σ χ έ σ ε ω ν· οἱ ποσοτιστὲς ὁρίζονται ὡς ὡρισμένα, ἐνδεχομένως ἄπειρα, λογικὰ ἀθροίσματα καὶ γινόμενα μὲ ὁρίσματα «ἄτομα» εἴτε σχέσεις. Στὴν Ἄλγεβρα αὐτὴ δὲν βρίσκει κανεὶς τυπικὲς (φορμαλιστικὲς) ἀποδείξεις. Ἐπιδίωξη τοῦ Schröder ἦταν ἡ εὕρεση τῶν νόμων ποὺ ἀφοροῦν στὶς σχέσεις σὲ διάφορους «κόσμους».

Ὁπαδὸς τοῦ Schröder ἠμπορεῖ νὰ θεωρηθῆ ὁ L. Löwenheim (1878-1940), στὸν ὁποῖον ὀφείλεται (1915) τὸ περίφημο θεώρημα, ὅτι κάθε «καλῶς μορφούμενος» τύπος (Zählausdruck) τοῦ περιωρισμένου (πρώτης τάξεως) συναρτησιακοῦ Λογισμοῦ, τύπος ποὺ ἠμπορεῖ νὰ π λ η ρ ο ῦ τ α ι σὲ μιὰ περιοχὴ ἀπείρων, πληροῦται καὶ σὲ μιὰ περιοχὴ ἀ π α ρ ι θ μ η τ ῶ ν ἀντικειμένων. Γι' αὐτὸν ἕνα «ἄτομο» ἠμπορεῖ νὰ «ἀντιπροσωπεύη» καὶ ὁλόκληρο σύνολο ἀπὸ «ἄτομα».

Στὴν ἔναρξη τῆς δεκαετίας τοῦ '20 ἁπλουστεύθηκε καὶ γενικεύθηκε ἡ ἀπόδειξη τοῦ θεωρήματος τοῦ Löwenheim, ἀπὸ τὸν T. Skolem, γιὰ ὁποιοδήποτε σύστημα ἀπαριθμητοῦ πλήθους («καλῶς μορφουμένων») τύπων, ἐφ' ὅσον τὸ σύστημα, ἢ ἕνα ὑποσύστημά του πεπερασμένου πλήθους τύπων, ἠμπορεῖ νὰ πληροῦται σὲ μιὰ ἄπειρη περιοχή. Σύμφωνα μὲ τὸ ἀρχικὸ ἀλλὰ καὶ τὸ γενικευμένο θεώρημα, ὁ ὁρισμὸς τοῦ ποσοτιστοῦ $\exists$, ὅτι δηλαδὴ «ὑπάρχει ὅρισμα ποὺ ἔχει κάποιο κατηγόρημα», μετατρέπεται ὡς πρὸς τὴ διατύπωση στὸ ὅτι «κάποια συνάρτηση δέχεται τέτοιο ὅρισμα». Ὁ τρόπος ποὺ ὁ Skolem καὶ οἱ σύγχρονοί του συνέδεσαν τοὺς ποσοτιστὲς μὲ τὶς λεγόμενες σ υ ν α ρ τ ή σ ε ι ς ἐ π ι λ ο γ ῆ ς, δηλαδὴ τὶς συναρτήσεις μὲ αὐθαίρετα ἐκλεγόμενες τιμὲς γιὰ τὶς διάφορες τιμὲς τοῦ ὁρίσματός τους, ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τοῦ πῶς ἐννοοῦσαν τοὺς ποσοτιστὲς στὴν ἐποχὴ τῆς δεκαετίας τοῦ '20.

Ἰδιαίτερα ἀξιοσημείωτο εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Skolem, ξεκινώντας ἀπὸ συμπεράσματα τοῦ δικοῦ του θεωρήματος, ἔφθασε στὴν πολὺ σημαντικὴ παρατήρηση, ὅτι προβλήματα τῆς Συνολοθεωρίας ποὺ ἀφοροῦν στὴν πληθικότητα συνόλων, ἐνδέχεται νὰ μὴν εἶναι δυνατὸν νὰ συναχθοῦν ἀπὸ τὰ ἀξιώματα ἀφετηρίας. Ἐξέφρασε μάλιστα τὴν ὑπόθεση, ὅτι ἡ παρατήρησή του ἐκείνη ἴσχυε καὶ γιὰ τὴν περίφημη εἰκασία τοῦ G. Cantor (1845-1918) ἀναφορικὰ μὲ τὸ σ υ ν ε χ έ ς. Στὴν Ἱστορία τῆς Λογικῆς, καὶ γενικώτερα τῶν Μαθηματικῶν, ἡ ὡς ἄνω παρατήρηση ἔχει τὸ ἀνάλογό της στὴν ἰδέα ποὺ ὡδήγησε ἄλλοτε στὶς μὴ-Εὐκλείδειες Γεωμετρίες, μὲ ἄλλες λέξεις στὴν ἰδέα ὅτι τὸ αἴτημα τῶν παραλλήλων τοῦ Εὐκλείδου ἦταν ἀνεξάρτητο ἀπὸ ὁποιαδήποτε ἀξιωματικὴ τῆς Εὐκλείδειας Γεωμετρίας. Ἐξ ἄλλου, ὁ Skolem, χρησιμοποιώντας τὸν συμβολισμὸ τοῦ Schröder, ἐτυποποίησε τὴν Συνολοθεωρία ὡς θεωρία πρώτης τάξεως καὶ ἐχρησιμοποίησε τὶς διαφορὲς ποὺ ὑπάρχουν ἀνάμεσα στὴν τρέχουσα ἑρμηνεία καὶ σ' ὅλες τὶς ἄλλες δυνατὲς ἑρμηνεῖες τῆς τυποποίησης (φορμαλισμοῦ) της.

Ὁ Skolem δὲν ἀνήκει οὔτε στὴ Λογικιστικὴ οὔτε τὴν Φορμαλιστικὴ Σχολή· ἐπρέσβευε ὅτι ὁποιαδήποτε θεμελίωση τῆς Λογικῆς καὶ τῶν Μαθηματικῶν ἔπρεπε νὰ γίνεται μὲ τὸν λεγόμενο «ἀναδρομικὸ τρόπο σκέψεως». Ἀναφορικὰ μὲ τοὺς ποσοτιστές, ὁ Skolem δὲν ἐξομοιώνει αὐτοὺς μὲ σ υ ζ ε ύ ξ ε ι ς (λογικὰ γινόμενα) καὶ δ ι α ζ ε ύ ξ ε ι ς (λογικὰ ἀθροίσματα), οὔτε δέχεται τὸν προηγούμενο ἀσαφῆ ἀλγεβρικὸ Λογισμό, ποὺ ἴσχυε μέχρι τότε γιὰ τὶς πράξεις αὐτές.

Ὁ συγγραφεὺς τῆς παρουσιαζόμενης ἐργασίας ἔρχεται κατόπιν στὸν D. Hilbert (1862-1943) καὶ τὴ Σχολή του. Ἀναφέρει ὅτι ὁ Hilbert δὲν δέχεται πῶς τὰ *Principia Mathematica* (τῶν Russell καὶ Whitehead) περιέχουν λογικὸ σύστημα, ἐπάνω στὸ ὁποῖο θὰ ἠμποροῦσαν νὰ θεμελιωθοῦν ὅλα τὰ Μαθηματικά, θεωρεῖ ὅμως τὰ *Principia* αὐτὰ ὡς πρότυπο γιὰ τὴ δυνα-

τότητα τυποποίησης (φορμαλισμοῦ) τῶν Μαθηματικῶν. Κατὰ τὸν Hilbert, οἱ ποσοτιστὲς ἀποτελοῦν συστατικὸ μέρος τῶν φορμαλιστικῶν συστημάτων, μάλιστα εἶναι τὸ μέρος ἐκεῖνο ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ μιλᾶμε γιὰ τὸ ἄπειρον. Κατ' ἀρχὰς ὁ Hilbert ἔστρεψε τὴν προσοχή του στὸ ἐρώτημα: Σὲ ποιό ἄραγε σημεῖο εἰσέρχεται στὴν Ἀνάλυση ὁ «ὑπερπεπερασμένος» (transfinite) διαλογισμός; Ἔτσι, στὴν πρώτη παρουσίαση τῆς ἀξιωματικῆς του συναντοῦμε ἀριθμοθεωρητικὰ καὶ ἀναλυτικὰ συστήματα ἀξιωμάτων σὲ τρόπο, ὥστε νὰ προηγοῦνται τὰ ἀξιώματα ποὺ δὲν περιέχουν καὶ νὰ ἀκολουθοῦν ἐκεῖνα ποὺ περιέχουν ποσοτιστές. Ἐκεῖνο ποὺ στάθηκε ἐμπόδιο στὸν Hilbert γιὰ μιὰ πλήρη ἐποπτεία τῆς ποσοτιστικῆς Λογικῆς ἦταν ἡ λεγόμενη «πεπερασμένη θέση» του (finite Einstellung). Ὁ κεντρικὸς ρόλος τῆς Θεωρίας τῶν ποσοτιστῶν στὶς ἐργασίες του πάνω στὴ Λογική, φανερώνεται στὸ ἔργο *Grundzüge der theoretischen Logik* (1928), ἔργο ποὺ συνέγραψε μαζὶ μὲ τὸν W. Ackermann. Στὸ ἔργο αὐτὸ ἔχομε τὴν πρώτη ἀμιγῆ ποσοτιστοποίηση γιὰ ἕνα φορμαλιστικὸ σύστημα. Ὡστόσο, ὡρισμένα σκοτεινὰ σημεῖα τοῦ ἔργου, ποὺ ἴσως δείχνουν τὴν ὄχι πλήρως συνεπῆ διεξαγωγὴ μιᾶς ἀμιγοῦς ποσοτιστικῆς θεωρίας, λείπουν γιὰ πρώτη φορὰ ἀπὸ τὴ δεύτερη ἔκδοση (1938). Μὲ τὸν ὅρο ποσοτιστικὴ θεωρία ἐννοοῦμε στὰ παραπάνω τὴ λογικὴ θεωρία ἡ ὁποία, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ λογικὴ γλῶσσα καὶ τὰ συνήθη ἀξιώματα, περιέχει καὶ ἀξιώματα γιὰ τοὺς ποσοτιστὲς καὶ τὴ συνεπαγωγή τους, κατάλληλα γιὰ τὴν παραγωγὴ τῶν συμπερασμάτων μας. Οἱ ἀλήθειες τῆς Λογικῆς αὐτῆς δὲν ἔχουν κανένα εἰδικὸ περιεχόμενο, οὔτε ἀναφέρονται σὲ εἰδικὲς ὀντότητες, ἀλλὰ προσιδιάζουν στὴν ἑκάστοτε ἑρμηνεία τῶν κατηγορημάτων τοῦ ὑπ' ὄψη λογικοῦ συστήματος.

Ὅπως ὁ Skolem ἔτσι καὶ ὁ Hilbert ἐκμεταλλεύθηκε τὶς ὁμοιότητες ποὺ ὑπάρχουν ἀνάμεσα στοὺς ποσοτιστὲς καὶ τὶς συναρτήσεις ἐπιλογῆς, συναρτήσεις γιὰ τὶς ὁποῖες μιλήσαμε στὰ προηγούμενα. Γιὰ τὸν σκοπὸ αὐτὸν εἰσάγει ἕνα νέο σύμβολο, τὸ γνωστὸ ε σύμβολό του, μὲ τὸ ὁποῖο ὁρίζονται οἱ ποσοτιστές. Τὸ σύμβολο αὐτὸ παίζει τὸν ρόλο συναρτήσεως ἐπιλογῆς, μὲ ὁρίσματα ἀποφάνσεις, σὲ τρόπο ὥστε, ἂν A παριστάνη ἀπόφανση ποὺ «ἰσχύει» γιὰ κάποια ἀντικείμενα χ, τότε ε(A), ἐκτενέστερα $\varepsilon_x A(x)$, νὰ εἶναι ὁποιοδήποτε ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα αὐτά. Κατὰ τὸν Hilbert, σὲ κάθε τυπικὴ ἀπόδειξη πρέπει νὰ παρουσιάζεται πεπερασμένο μόνον πλῆθος ἀπὸ τὰ σύμβολα ε_x.

Μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ νέου αὐτοῦ συμβολισμοῦ διανοίγεται ὁ δρόμος γιὰ τὴν ἀπόδειξη τοῦ συμβιβαστοῦ, σύμφωνα μὲ τὴν βασικὴ προσπέλαση τοῦ Hilbert. Δηλαδή, σὲ μιὰ ἀποδεικτικὴ πρόβαση προσπαθοῦμε νὰ προσδιορίσωμε διαδοχικὲς τιμὲς στὰ ε σύμβολα μὲ τὴν ἐλπίδα, ὅτι ὕστερα ἀπὸ πεπερασμένα κατὰ τὸ πλῆθος βήματα οἱ προσδιορισθεῖσες αὐτὲς τιμὲς μετατρέπουν ὅλα τὰ χρησιμοποιούμενα στὴν ἀπόδειξη ε ἀξιώματα, ὡς καὶ τὰ εἰδικὰ ἀξιώματα τοῦ εἰδικοῦ θεωρούμενου συστήματος, σὲ μὴ ἀμφισβητήσιμες πράξεις, πράξεις ἐλεύθερες ἀπὸ ποσοτιστές.

Ἡ ἀπόδειξη γιὰ τὸ συμβιβαστὸ τῆς φορμαλιστικῆς Ἀναλύσεως πρέπει νὰ περικλείη, κατὰ τὸν Hilbert, καὶ τὴν ἀπόδειξη ὅτι κάθε παραγώγιμος τύπος ποὺ δὲν περιέχει ποσοτιστὲς —καὶ γι' αὐτὸ παρέχει μιὰ ἐνορατική, μὴ τυπικὰ ἀλλὰ μὲ νόημα βεβαίωση τῆς Ἀριθμητικῆς— εἶναι ὀρθός. Κατὰ

τὸν Goldfare, μιὰ τέτοια ἀπόδειξη κρύβει ἕνα βαθύτερο προβληματισμὸ τοῦ Hilbert, προβληματισμὸ ποὺ συνίσταται στὴν ἐξεύρεση τῆς ἐνδότερης σημασίας ποὺ ἔχουν οἱ ποσοτιστὲς στὶς φορμαλιστικὲς ἀποδείξεις.

Γεγονὸς εἶναι, ὅτι ὁ Hilbert ὑποτιμοῦσε τὶς δυσκολίες κατὰ τὴν διεξαγωγὴ τῆς ὡς ἄνω προσπέλασής του. Πρῶτος ὁ J. von Neumann (1903-1957) ἀπέδειξε (1920) τὴν δυνατότητα ν' ἀχθῆ σὲ πέρας ἡ προσπέλαση Hilbert γιὰ ἕνα ὑποσύστημα τῆς περιωρισμένης (πρώτης τάξεως) Ἀριθμοθεωρίας, ὅπου ἡ ἐπαγωγὴ περιορίζεται σὲ τύπους ποὺ δὲν περιέχουν ποσοτιστές. Αὐτὸ καὶ ἔγινε ἀφορμὴ ὥστε, στὸ τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '20, ὁ Hilbert καὶ οἱ ὀπαδοί του νὰ εἶναι πλήρως πεπεισμένοι πὼς κατεῖχαν ὅλα τὰ οὐσιώδη στοιχεῖα γιὰ μιὰ πλήρη ἀπόδειξη τοῦ συμβιβαστοῦ ὁλόκληρης τῆς Ἀριθμοθεωρίας. Ὅμως, τὴν πεποίθηση αὐτὴ τὴν ἐκλόνισε βαθειὰ ἕνα κλασσικὸ θεώρημα τοῦ K. Gödel (1906-1977), ποὺ ἀφοροῦσε στὴν ἀντιφατικότητα ἀνάμεσα στὴν π λ η ρ ό τ η τ α καὶ στὴν σ υ μ β ι β α σ τ ό τ η τ α τῶν ἀξιωμάτων σ' ἕνα λογικοαριθμητικὸ παραγωγικὸ σύστημα (1931).

Οἱ δυσκολίες τῆς πλήρους διεξαγωγῆς τοῦ προγράμματος Hilbert παρατηρήθηκε ὅτι βρισκόταν στὴν ἀλλεπάλληλη ἐφαρμογή, ἀλλιῶς στὴν ἀλληλεξάρτηση, τῶν ε συμβόλων κατὰ τὴν ἀκολουθούμενη ἀποδεικτικὴ πρόβαση. Ἡ ὑπερπήδηση τῶν δυσκολιῶν αὐτῶν γιὰ τὴν Ἀριθμοθεωρία ἀποδείχθηκε δυνατὴ ἀργότερα (Ackermann, 1940), ἀλλὰ γιὰ τὴν περίπτωση ποὺ θὰ ἐγκατέλειπε κανεὶς τὴν ἀναφερθεῖσα «πεπερασμένη» θέση· γιὰ τὴν Ἀνάλυση τὸ πρόβλημα παρέμενε ἀνοικτό. Προσπάθεια γιὰ νὰ βρεθῆ κάποια π ε π ε ρ α σ μ έ ν η ποσοτιστικὴ Λογικὴ καταβλήθηκε στὸ τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '20 ἀπὸ τοὺς Skolem καὶ Herbrand (1908-1931), ποὺ ξεκίνησαν ἀπὸ διαφορετικοὺς δρόμους. Καὶ τῶν δύο τὸ ἐνδιαφέρον ἦταν ν' ἀναλύσουν τὶς ποσοτιστικὲς ἀποφάνσεις μὲ βάση τὴ λεγόμενη ἀ λ η θ ο σ υ ν α ρ τ η σ ι α κ ὴ Λ ο γ ι κ ὴ (Truthfunctional Logic) καὶ μὲ τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἔννοιας τῆς ε ὔ ρ υ ν σ η ς (expansion). Ἡ ἔννοια αὐτὴ εἶχε χρησιμοποιηθῆ κιόλας (1920) ἀπὸ τὸν Skolem γιὰ ὡρισμένους τύπους, στοὺς ὁποίους οἱ γενικοὶ ποσοτιστὲς προηγοῦνται τῶν ὑπαρξιακῶν. Δυστυχῶς δὲν ἔτυχε τότε τῆς δέουσας προσοχῆς τὸ μέρος ἐκεῖνο τῆς ἔρευνας τοῦ Skolem ποὺ ἀφοροῦσε σὲ μιὰ καθαρὰ ποσοτιστική, στὴ θέση συνολοθεωρητικῆς, θεώρηση. Ἀκολούθησε σειρὰ ἐργασιῶν, στὶς ὁποῖες ὁ Skolem ἐπέτυχε μεταξὺ ἄλλων μιὰ «κατ' οὐσίαν» ἀπόδειξη τῆς π λ η ρ ό τ η τ α ς γιὰ ἕνα φορμαλιστικὸ σύστημα τῆς ποσοτιστικῆς θεωρίας. Εἶναι περίεργο πὼς σὲ μιὰ σχετικὴ ἔκθεσή του (1938) ὁ ἴδιος δὲν ἀναφέρεται σὲ ἐργασία τοῦ Gödel (1930), ὅπου ὁ τελευταῖος ἀποδεικνύει τὴν πληρότητα τῆς ἀξιωματικοποίησης τῆς ποσοτιστικῆς θεωρίας τῶν Hilbert-Ackermann.

Ἐξ ἄλλου ὁ Herbrand, ἔχοντας ἐντελῶς ἀντίθετο προσανατολισμό, ὡδηγήθηκε σὲ κυριολεκτικὰ ἐκπληκτικὰ συμπεράσματα. Μεταξὺ ἄλλων προσπάθησε ν' ἀποδείξη, χρησιμοποιώντας «πεπερασμένα» μέσα, ὅτι ἕνας τύπος εἶναι π α ρ α γ ώ γ ι μ ο ς σὲ ἀξιωματικὸ σύστημα τότε καὶ μόνον, ὅταν ἡ ἄρνησή του ἔχει μιὰ ἀληθοσυναρτησιακὰ ἀσυμβίβαστη εὕρυνση. Παρὰ ταῦτα ἡ ἀπόδειξή του δὲν ἦταν ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ὡρισμένες ἀστοχίες. Ἂς τονισθῆ ἀκόμη ὅτι σημαντικὴ ὑπῆρξε ἡ συμβολὴ τοῦ Herbrand στὴν διεξαγωγὴ τοῦ προγράμματος Hilbert ἔτσι, ὥστε ἡ προσπέλαση τοῦ τε-

λευταίου σὲ εἰδικὰ φορμαλιστικὰ συστήματα ν᾽ ἁπλουστεύεται μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς ποσοτιστικῆς θεωρίας ἀπὸ τὸν Herbrand. Ἐξ ἄλλου, τὰ λεγόμενα ε θεωρήματα τῶν Hilbert-Bernays ξεκίνησαν ἀπὸ συμπεράσματα ἐργασιῶν τοῦ Herbrand.

Τέλος, ἡ διδακτορικὴ ἐργασία τοῦ Gödel (1930), ὅπως καὶ ἡ ἀμέσως κατόπιν γενόμενη συντομώτερη διατύπωσή της, ὅπου ἀποδεικνύεται ἡ πληρότητα μιᾶς κανονικῆς (standard) ἀξιωματικοποίησης τῆς ποσοτιστικῆς Θεωρίας, ἀποτελοῦν μιὰ πρόσφορη κατάληξη γιὰ τὶς ἔρευνες τῆς Λογικῆς στὴ δεκαετία τοῦ ᾽20. Στὶς ἐργασίες ἐκεῖνες ὁ Gödel διακρίνει τὶς συντακτικὲς ἀπὸ τὶς σημασιακὲς ἔννοιες, ἀλλὰ καὶ διευκρινίζει τὴν ἔννοια τῆς δυνατότητας πληρώσεως, μιὰν ἔννοια ποὺ ἔπαιξε σημαντικὸ ρόλο στὶς περαιτέρω ἔρευνες.

᾽Αθῆναι

Φίλων Βασιλείου
τῆς ᾽Ακαδημίας ᾽Αθηνῶν

I. Lakatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes* (1970).*

Στὸ ἔργο αὐτὸ ὁ I. Lakatos ἐπιχειρεῖ νὰ δώση τὶς βάσεις γιὰ τὴν ἐξήγηση τῆς ἐξέλιξης τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν καὶ γενικώτερα τῆς ἀνάπτυξης τῆς ἐπιστήμης. Ἡ σημασία του βρίσκεται στὴν προσπάθεια τοῦ Lakatos νὰ ἐπαναφέρη τὴν ἀντικειμενικότητα καὶ τὸν ἐπιστημονικὸ ὀρθολογισμὸ στὰ κριτήρια, μὲ τὰ ὁποῖα ἐπιχειρεῖ κανεὶς νὰ ἐξηγήση τὶς φάσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες περνᾶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἐξέλιξη. Τὰ στοιχεῖα τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ λείπουν ἐπικίνδυνα κατὰ τὸν Lakatos ἀπὸ τρέχουσες ἱστορικὲς ἑρμηνεῖες τῆς ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης, ὅπως αὐτὴ τοῦ Kuhn.

Τὸ ἰδιαίτερο στοιχεῖο ὅμως στὸν ὀρθολογισμὸ τοῦ Lakatos, κάτι ποὺ τὸν διακρίνει ριζικὰ ἀπὸ τὸν ὀρθολογικὸ ἀντικειμενιστὴ K. Popper, εἶναι ἡ ἱστορικότητα, τὴν ὁποία ὁ Lakatos προσπαθεῖ νὰ ἐνσωματώση στὸν ὀρθολογισμό του. Ὡς κυριώτερη ἱστορικὴ αἰτία γιὰ τὴν δημιουργία ἀνορθολογικῶν (irrational) «κοινωνικο-ψυχολογικῶν» ἐξηγήσεων γιὰ τὸ φαινόμενο τῆς μεταβολῆς τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν, βλέπει ὁ Lakatos τὴν ἀποτυχία τοῦ «ἀποδεικτισμοῦ» (justificationism), δηλαδὴ τῆς γενικῆς ἀπο-

* «Διάψευση καὶ ἡ μεθοδολογία τῶν ἐπιστημονικῶν προγραμμάτων ἔρευνας». Ὁ ἑλληνικὸς ὅρος «διάψευση» ἀντιστοιχεῖ στὸν ὅρο Falsification καὶ σημαίνει κυρίως τὴν διάψευση μιᾶς θεωρίας καὶ ἰδιαίτερα θεωρίας ἐπιστημονικῆς, κάτω ἀπὸ συγκεκριμένες πειραματικὲς συνθῆκες. Τὸ ἔργο τοῦ I. Lakatos περιέχεται στὸν τόμο Criticism and the Growth of Knowledge μὲ ἐκδότες τὸν ἴδιο καὶ τὸν A. Musgrave, Cambridge University Press 1970, 91-96.

Ὁ οὐγγρικῆς καταγωγῆς Imre Lakatos δίδαξε Φιλοσοφία τῆς ἐπιστήμης καὶ Λογική, μαζὶ μὲ τὸν Karl Popper, στὴν London School of Economics. Πέθανε τὸ 1973.

ψης, ποὺ ταυτίζει τὴν γνώση μὲ τὴν ἀποδειγμένη γνώση. Ἡ ἀδυναμία αὐτῆς τῆς θέσης βρίσκεται στὸν κυκλικὸ χαρακτῆρα τοῦ ὁρισμοῦ τῆς γνώσης, ἐφ' ὅσον ἡ λογικὴ ἀπόδειξη δὲν δημιουργεῖ, ἁπλῶς μεταφέρει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὰ ἀξιώματα στὸ συμπέρασμα. Ἔτσι ἡ γνώση παραμένει ἐξαρτημένη στὴ γνώση τῶν ἀρχικῶν ἀξιωμάτων.

Ἡ τελικὴ θέση τοῦ Lakatos ἐξαρτᾶται σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο κατανοεῖ τὴν ἱστορικὴ πορεία τῶν προσπαθειῶν γιὰ τὴν διατήρηση τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ ὀρθολογικότητας τῶν κριτηρίων τῆς ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης. Ἡ πρώτη προσπάθεια συνίσταται σὲ μία πιθανοκρατικὴ (probabilistic) ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος. Ἡ φιλοσοφική της σημασία κατὰ τὸν Lakatos βρίσκεται στὴν ἄρνηση τοῦ ἀπαισιόδοξου συμπεράσματος, ὅτι ἡ ἀδυναμία νὰ φτάνη κανεὶς σὲ ὁλοκληρωμένες ἀποδείξεις στὰ πλαίσια τῆς θεωρητικῆς ἐπιστήμης (ἡ γνώμη ποὺ ἐπεκράτησε μετὰ τὴν ἀποτυχία τοῦ ἀποδεικτισμοῦ) ὑποβιβάζει τὴν θεωρητικὴ ἐπιστήμη σὲ σοφιστεία ἢ ἀκόμη καὶ ψευδαίσθηση. Ἡ οὐσία τῆς πιθανοκρατικῆς ἀπάντησης ἦταν ἡ ἀντικατάσταση τοῦ κριτηρίου τῆς ἀποδεικτικότητας μὲ τὸν βαθμὸ πιθανότητας μιᾶς θεωρίας. Ἔτσι τὸ πρόβλημα διάκρισης τῶν ἐξ ἴσου ἀναπόδεικτων θεωριῶν θὰ μποροῦσε νὰ λυθῆ μὲ βάση τὴν ὑποτιθέμενη δυνατότητα διάκρισης τῶν βαθμῶν πιθανότητας μιᾶς θεωρίας. Ὁ Popper ὅμως ἀπέδειξε ὅτι οὔτε τὸ κριτήριο τοῦ βαθμοῦ πιθανότητας ἦταν ἱκανοποιητικὸ ὡς κριτήριο διάκρισης. Οἱ θεωρίες, ὄχι μόνον εἶναι ἐξ ἴσου ἀναπόδεικτες, ἀλλὰ εἶναι καὶ ἐξ ἴσου πιθανές, γιὰ τὸν ἁπλὸ λόγο ὅτι ὁ βαθμὸς πιθανότητας κάθε θεωρίας εἶναι ἴσος μὲ τὸ μηδέν. Στὴ συνέχεια ὁ Popper εἰσάγει τὸ κριτήριο τῆς διαψευσιμότητας (falcifiability) ἢ προσδιορισμοῦ συνθηκῶν διάψευσης (falsificationism), δημιουργώντας ἔτσι τὴ γνωστὴ σχολὴ ποὺ θὰ ἀκολουθήση καὶ ὁ Lakatos.

Τὸ κριτήριο τῆς διαψευσιμότητας εἶναι βασικὰ ἕνα μεθοδολογικὸ κριτήριο χαρακτηρισμοῦ ἐπιστημονικότητας, κατὰ τὸ ὁποῖο μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία ὀφείλει, ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ λογική της δομή, νὰ προσφέρη τὴ δυνατότητα γιὰ ἀκριβῆ προσδιορισμὸ τῶν πειραματικῶν ἀποτελεσμάτων ποὺ τὴν διαψεύδουν. Μὲ μία λίγο μεταφορικὴ διατύπωση θὰ μποροῦσε νὰ πῆ κανεὶς ὅτι, ἐφ' ὅσον ἡ ἀποτυχία τοῦ ἀποδεικτισμοῦ καὶ τῆς πιθανοκρατικῆς ἀντίληψης καταδίκασε κάθε θεωρία σὲ προσωρινότητα, τὸ μόνο ποὺ ἀπέμενε ὡς κριτήριο ἐπιστημονικότητας ἦταν ἡ «εἰλικρίνεια» καὶ ἡ «τιμιότητα» μιᾶς θεωρίας στὴ σύγκρουσή της μὲ τὴ φύση.

Ὁ Lakatos πράγματι θεωρεῖ τὸν ἑαυτό του ὀπαδὸ τοῦ προσδιορισμοῦ συνθηκῶν διάψευσης, ἀφοῦ ὅμως πρῶτα ξεχωρίσει ἱστορικὰ διάφορα στάδιά του, θὰ προσπαθήση νὰ ἀποφύγη τὴν ὑπερβολικὴ «εἰλικρίνεια» καὶ «τιμιότητα», ποὺ συνήθως ἐκφράζουν αὐθαίρετες ἀποφάσεις γιὰ τὸ τί προσδιορίζει τὴ διάψευση καὶ ἔτσι ἀποβαίνουν καταστρεπτικὲς στὴν ἐπιστήμη ἤ, τὸ λιγώτερο, δὲν χρησιμεύουν γιὰ μία συνεπῆ ὀρθολογικὴ ἀνασυγκρότηση τῆς ἱστορίας της. Ὡς πρῶτο, νηπιακὸ στάδιο ποὺ συγκεντρώνει τέτοιου εἴδους ἐλαττώματα θεωρεῖ ὁ Lakatos τὸν «δογματικὸ προσδιορισμὸ συνθηκῶν διάψευσης» (dogmatic falsificationism). Ὁ δογματισμὸς βρίσκεται στὴν ἀποδοχὴ μιᾶς ὑποτιθέμενης ἀλάνθαστης βάσης ἐμπειρικῶν δεδομένων. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ «βεβαιότητα» αὐτῆς τῆς ἐμπειρικῆς βάσης δὲν μπορεῖ νὰ μεταφερθῆ ἀπαγωγικὰ στὶς θεωρίες, ἔχοντας ἀπορρίψει τὴν πι-

θανοκρατικὴ θέση καὶ τὴ δυνατότητα ἐπαγωγικῆς μεταφορᾶς της, τὰ «δεδομένα» χρησιμοποιοῦνται μόνο γιὰ τὴν ἀπόρριψη θεωριῶν. Κάθε θεωρία ἀντιστοιχεῖ σὲ ἕνα ὑποσύνολο αὐτῶν τῶν «δεδομένων» ποὺ ἀποτελοῦν τὴν «ἐμπειρική» της βάση, δηλαδὴ τὶς συνθῆκες ποὺ τὴν διαψεύδουν. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ὁ μόνος τρόπος ποὺ μπορεῖ νὰ δῆ κανεὶς τὴν ἐπιστημονικὴ ἐξέλιξη εἶναι ὡς μία συνεχῆ ἀπόρριψη θεωριῶν. Ἐκτὸς ἀπ' αὐτὸ ὁ Lakatos παρατηρεῖ ὅτι ἡ ἀλήθεια ἢ τὸ λάθος μιᾶς πρότασης δὲν ἀποδεικνύονται λογικὰ ἀπὸ ἐμπειρικὰ δεδομένα παρὰ μόνο ἀπὸ ἄλλες προτάσεις. Ἡ βεβαιότητα ὅμως τοῦ δεδομένου δὲν μεταφέρεται καὶ ἔτσι δὲν δημιουργεῖ «ἀλήθεια» στὴν πρόταση γιὰ τὸ δεδομένο.

Μετὰ τὴν διαπίστωση αὐτὴ τῆς οὐτοπιστικῆς φύσης τοῦ δογματικοῦ προσδιορισμοῦ συνθηκῶν διάψευσης, οἱ θεωρίες παρουσιάζονται καὶ ὡς ἐξ ἴσου ἀδιάψευστες. Ἔτσι, στὸ σημεῖο αὐτὸ ἐγκαταλείπεται ὁριστικὰ κάθε τάση ἀποδεικτισμοῦ (justificationism), εἴτε μὲ λογικὸ εἴτε μὴ ἐμπειρικὸ τρόπο. Ἡ συμβολὴ τοῦ Lakatos στὴν ἐξέλιξη τοῦ προσδιορισμοῦ συνθηκῶν διάψευσης ἀρχίζει ἀπὸ τὸ ἀμέσως ἑπόμενο στάδιο, ὅπου στὴ θέση μιᾶς ἀπόλυτης ἐμπειρικῆς βάσης «δεδομένων» προτείνεται ἡ ἐμπειρικὴ βάση «ἐμπειρικῶν» προτάσεων. Αὐτὸ ἀρχικὰ λύνει τὸ πρόβλημα τοῦ δογματικοῦ προσδιορισμοῦ, δηλαδὴ τῆς μετάβασης τῆς βεβαιότητας ἀπὸ τὸ ἐμπειρικὸ δεδομένο στὴν ἀντίστοιχη πρόταση. Τὸ νέο πρόβλημα ὅμως εἶναι ὅτι ἡ νέα ἐμπειρικὴ βάση δὲν στηρίζεται στὴν ἀπόλυτη ἀποδοχὴ κάτι ἀλάνθαστου ἀλλὰ σὲ ἀποφάσεις, πολλὲς φορὲς αὐθαίρετες, ποὺ καθορίζουν μία «ἐμπειρικὴ» βάση συμβατικῆς (conventiorialist) ἀξίας. Αὐτὸ τὸ εἶδος προσδιορισμοῦ διάψευσης χαρακτηρίζει ὁ Lakatos ὡς «μεθοδολογικό». Ἡ «τιμιότητα» μὲ τὴν ὁποία μιὰ θεωρία θὰ συγκρουσθῆ μὲ τὴ φύση κάτω ἀπὸ τὸ πρῖσμα τοῦ μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ (συνθηκῶν διάψευδης) (methodological falsificationism), ἀποκτᾶ πολὺ μεγαλύτερο βάρος ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχή της στὰ πλαίσια τοῦ δογματικοῦ προσδιορισμοῦ (dogmatic falsificationism). Ὁ κύριος λόγος εἶναι ὅτι ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς ἀπόλυτης ἐμπειρικῆς βάσης ἔχει ἀντικατασταθῆ μὲ τὴν δια-ὑποκειμενικὴ (intersubjective) ἀντικειμενικότητα τῶν σχετικὰ προσωρινῶν ἀποφάσεων γιὰ τὸ περιεχόμενο τῶν «ἐμπειρικῶν» προτάσεων. Ἀκριβῶς στὸ σημεῖο αὐτὸ προσπαθεῖ ὁ Lakatos νὰ ἐνισχύση τὸν μεθοδολογικὸ προσδιορισμό, ὥστε ἡ σχετικὴ αὐθαιρεσία τῶν ἀποφάσεων γιὰ τὴν «ἐμπειρικὴ» βάση (ἀπαραίτητη ἀπὸ τὴ λογικὴ ἐξέλιξη τοῦ προβλήματος προσδιορισμοῦ τοῦ κριτηρίου ἐπιστημονικότητας) νὰ μὴ γίνεται καταστρεπτικὴ ἀπὸ μία ὑπερβολικὰ «τίμια» σύγκρουση τῆς θεωρίας μὲ τὴ φύση.

Ἀλλὰ ἡ ἀνάγκη γιὰ βελτίωση εἶναι περισσότερο σοβαρὴ ἀπ' ὅ,τι φαίνεται. Συγκεκριμένα ὁ Lakatos ἀναγνωρίζει στὸν μεθοδολογικὸ προσδιορισμὸ τὴν προσφορὰ μιᾶς λύσης γιὰ τὴν ἀντικατάσταση τῶν θεωριῶν ποὺ ἀπορρίφθηκαν καὶ κατὰ συνέπεια τὴν δυνατότητα ἐπιστημονικῆς προόδου μὲ βάση τὴν δυνατότητα ἐκλογῆς νέων θεωριῶν μεγαλύτερης συμβατικῆς ἀξίας. Ἀναγνωρίζει ἐπίσης τὴν αὐθαιρεσία τῶν ἀποφάσεων γιὰ τὴν «ἐμπειρικὴ» βάση ὄχι μόνο ὡς θαρραλέα, ποὺ ὁδηγεῖ στὴν «τίμια» ἀπόρριψη θεωριῶν μετὰ ἀπὸ «εἰλικρινῆ» σύγκρουση μὲ τὴ φύση, ἀλλὰ καὶ ὡς ἑστία ἀνακριβειῶν καὶ ἀποκλίσεων ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ἱστορία, κάθε φορά, ποὺ μὲ βάση τὶς αὐθαίρετες αὐτὲς ἀποφάσεις ἐπιχειροῦμε μία ἀνασυγκρότηση

τῆς ἱστορίας τῆς ἐπιστήμης. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Lakatos ἀντιλαμβάνεται τὴν αἰτία αὐτῶν τῶν ἀνακριβειῶν καὶ ἀποκλίσεων προσδιορίζει τὴν μεθοδολογικὴ βελτίωση, ποὺ θὰ ἐπιχειρήση προσπαθώντας νὰ παραμείνη στὰ γενικὰ πλαίσια τοῦ προσδιορισμοῦ διάψευσης.

Ὁλόκληρη τὴν εὐθύνη γιὰ τὶς ἀποκλίσεις καὶ ἀνακρίβειες ἀποδίδει ὁ Lakatos σὲ δύο βασικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ ἀνήκουν καὶ στὸν δογματικὸ καὶ στὸν μεθοδολογικὸ προσδιορισμό. Σύμφωνα μὲ τὸ πρῶτο, κάθε «δοκιμασία» (test) μιᾶς θεωρίας εἶναι, ἢ πρέπει νὰ εἶναι, μία διπολικὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στὴ θεωρία καὶ στὸ πείραμα. Σύμφωνα μὲ τὸ δεύτερο, τὸ μόνο ἐνδιαφέρον ἀποτέλεσμα μιᾶς τέτοιας σύγκρουσης εἶναι ἡ ἀμετάκλητη διάψευση τῆς θεωρίας. Τὴν ἀπόδοση τῶν γενικῶν αὐτῶν κανόνων ὡς στοιχείων τοῦ μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ, τὴν στηρίζει ὁ Lakatos σὲ ὡρισμένες μεθοδολογικὲς ἀποφάσεις ποὺ χαρακτηρίζουν αὐτὴ τὴν τάση καὶ ποὺ εἶναι: 1ον Ἡ ἀποδοχὴ συγκεκριμένων «ἐμπειρικῶν» προτάσεων (μέσα ἀπὸ τὴ διαδικασία ἐφαρμογῆς γνωστῆς τεχνικῆς). 2ον Ἡ ἐκλογὴ ὡρισμένων ἀπ' αὐτές. 3ον Ὁ λογικὸς διαχωρισμὸς τῆς θεωρίας ποὺ δοκιμάζεται ἀπὸ ἄλλες, ποὺ δὲν θεωροῦνται προβληματικές. 4ον Ὁ διαχωρισμὸς τῶν προβληματικῶν ἀπὸ τὶς μὴ προβληματικὲς θεωρίες (ἡ ἀπόφαση αὐτὴ εἶναι ἀναγκαστικὰ αὐθαίρετη, ἐφ' ὅσον δὲν ὑπάρχει ἄλλο κριτήριο σύγκρισης θεωριῶν ἀπὸ τὸ ἐὰν ἔχουν ἢ δὲν ἔχουν ὡς τώρα διαψευσθῆ). Τὰ δύο πρῶτα προφανῶς προσδιορίζουν τὴν «ἐμπειρικὴ» βάση γιὰ τὴ διάψευση, ἐνῶ τὰ δύο δεύτερα ξεχωρίζουν τὶς τυχὸν κοινὲς συνέπειες τῆς ὑπὸ δοκιμασία θεωρίας μὲ ἄλλες μὴ προβληματικές. Ἔτσι τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι μία ἀποφασιστική, πρόσωπο μὲ πρόσωπο σύγκρουση τῆς θεωρίας μὲ τὸ πείραμα.

Ἡ μεθοδολογικὴ βελτίωση ποὺ ἐπιχειρεῖ ὁ Lakatos στὰ πλαίσια αὐτὰ εἶναι ἡ ἐπέκταση τοῦ χαρακτηρισμοῦ τῆς δοκιμασίας, ἀπὸ διπολικὴ σὲ τουλάχιστον τριπολικὴ σύγκρουση ἀνάμεσα σὲ θεωρίες, ἀντίπαλες θεωρίες καὶ στὸ πείραμα. Ἡ διαδοχὴ ἀντιμαχόμενων θεωριῶν εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀποτέλεσμα τῶν τριπολικῶν συγκρούσεων. Γιὰ νὰ ἀποτελῆ ὅμως ἡ δυνατότητα μιᾶς τέτοιας διαδοχῆς μεθοδολογικὴ πρόοδο πρέπει νὰ στηρίζεται σὲ κάτι περισσότερο ἀπὸ τὶς ἁπλὲς ἀμετάκλητες διαψεύσεις. Ἐδῶ χρειάζεται ὁ Lakatos ἕνα κριτήριο ποὺ θὰ χαρακτηρίζη τὶς διάφορες διπολικὲς συγκρούσεις (τὴν ξεχωριστὴ σύγκρουση κάθε μιᾶς ἀπὸ τὶς ἀντιμαχόμενες θεωρίες μὲ τὸ πείραμα) καὶ ἕνα δεύτερο γιὰ τὴ σύγκρουση τῶν ἀντιμαχόμενων θεωριῶν μεταξύ τους, κριτήριο πού, στὴν πραγματικότητα, θὰ συνδέη τὴ σειρὰ τῶν διαδεχομένων θεωριῶν καὶ θὰ τὶς παρουσιάζη σὰν μία ἑνότητα καὶ ὄχι σὰν μία ἁπλῆ συλλογὴ διαψευσμένων θεωριῶν. Τὸ δεύτερο αὐτὸ κριτήριο θεμελιώνει ὁ Lakatos μὲ βάση τὸ «ἐμπειρικὸ» περιεχόμενο μιᾶς θεωρίας ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ δυνατότητά της νὰ προβλέπη νέα γεγονότα καὶ ἀπὸ τὴν πραγματοποίηση καὶ «ἐδραίωση» (corroboration) τῶν προβλεπομένων.

Μὲ βάση τὸ δεύτερο αὐτὸ κριτήριο ὁ Lakatos μπορεῖ νὰ χαρακτηρίση τὸν ἑαυτό του ὡς «ἐπιτηδευμένο» (sophisticated) ὁπαδὸ τοῦ μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ σὲ ἀντιπαράθεση μὲ τοὺς «ἁπλοϊκοὺς» (naïve) ὑποστηρικτὲς τῆς τάσης αὐτῆς. Κατὰ τὸν Lakatos τὸ προσὸν τοῦ ἐ.μ.π. (ἐπιτηδευμένου μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ) εἶναι ἡ πολὺ καλύτερη καθοδήγηση ποὺ δίνει γιὰ τὴν ὀρθολογικὰ ὀργανωμένη ἀνασυγκρότηση τῆς ἱστορίας τῆς

ἐπιστήμης καὶ ἡ δυνατότητα ποὺ προσφέρει γιὰ μιὰ ἐπίσης πολὺ καλύτερη ἐξήγηση τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου. Γιὰ τὴν ἐξακρίβωση τῆς ἀλήθειας ἑνὸς τέτοιου προσόντος στὸν ἐ. μ. π. πρέπει νὰ ἐξετασθῆ ὁ ρόλος τῆς οὐσιαστικῆς διαφορᾶς του ἀπὸ τὸν ἁπλοϊκὸ μ. π., δηλαδὴ τῆς ἀντικατάστασης στὴν μεθοδολογία τῆς μιᾶς θεωρίας ἀπὸ τὴν ἑνοποιημένη σειρὰ θεωριῶν.

Πράγματι τὸ κριτήριο τῆς προόδου ὑποδεικνύεται ἄμεσα ἀπὸ τὴν «προοδευτικὴ» (progressive) ἢ «ἐκφυλιζομένη» (degenerating) φύση τῆς σειρᾶς. Ὁ ὁρισμὸς τῆς «προοδευτικῆς» καὶ τῆς «ἐκφυλιζόμενης» σειρᾶς δίνεται μὲ βάση τὶς θεωρίες μέλη τῆς σειρᾶς καὶ τῆς σύγκρισής τους σύμφωνα μὲ τὸ δεύτερο ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα κριτήρια, δηλαδὴ τὴν δυνατότητα νέων προβλέψεων καὶ τὴν «ἐδραίωση» τῶν προβλεπομένων. Συγκεκριμένα, μία σειρὰ χαρακτηρίζεται «θεωρητικὰ προοδευτικὴ» ἢ ἀποτελεῖ μία θεωρητικὰ προοδευτικὴ «μετατόπιση προβληματικῆς» (problem shift), ἂν κάθε καινούργια θεωρία στὴ σειρὰ μπορῆ νὰ κάνη περισσότερες προβλέψεις ἀπὸ τὴν προηγούμενη. Ἂν ἐπὶ πλέον ὡρισμένα ἀπὸ τὰ προβλεπόμενα κάθε νέας θεωρίας τῆς «θεωρητικὰ προοδευτικῆς» σειρᾶς πράγματι συμβαίνουν, τότε ἡ σειρὰ εἶναι καὶ «ἐμπειρικὰ προοδευτική», κάτι ποὺ τὴν καθιστᾶ γενικὰ «προοδευτική». Ὁ Lakatos ἀποφασίζη νὰ χαρακτηρίση μία σειρὰ «ἐκφυλιζόμενη», ἂν δὲν εἶναι «ἐμπειρικὰ προοδευτική». Αὐτὸ ὅμως εἶναι μιὰ πρώϊμη ἀπόφαση, ἡ ὁποία στὴ συνέχεια τοῦ ἴδιου ἔργου ἐπανεξετάζεται.

Μὲ τὸν ὁρισμὸ αὐτῶν τῶν δύο περιπτώσεων τῶν σειρῶν ἐξασφαλίζεται ἡ ἑνότητα δύο εἰδῶν, ποὺ στὶς μέχρι τώρα προσπάθειες γιὰ τὸν ὁρισμὸ τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου παρουσιάζονταν ἀνεξάρτητα. Τὸ πρῶτο εἶδος ἔχει σχέση μὲ τὸν χαρακτῆρα μιᾶς θεωρίας (σωστή, λάθος ἐπιστημονική, ἐμπειρικὴ κ.λπ.). Τέτοιου εἴδους κριτήρια δὲν παρουσίαζαν ἰδιαίτερα προβλήματα στὴ σύλληψή τους (ἂν καὶ ὑπῆρχαν πάντα προβλήματα συνοχῆς τους μέσα σ' ἕνα γενικώτερο φιλοσοφικὸ σύστημα). Ἡ δυσκολία βρισκόταν στὴ σύλληψη κριτηρίων «δευτέρας τάξεως», δηλαδὴ κριτηρίων σύγκρισης θεωριῶν, τῶν ὁποίων ὁ χαρακτῆρας εἶχε ἤδη προσδιορισθῆ ἀνεξάρτητα, μὲ κριτήρια τοῦ πρώτου εἴδους. Τέτοιο πρόβλημα παύει νὰ ὑπάρχη στὶς σειρὲς θεωριῶν τοῦ Lakatos. Ὁ ἐμπειρικὸς χαρακτῆρας κάθε θεωρίας εἶναι μία συνάρτηση (ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὸ κριτήριο τοῦ «ἐμπειρικοῦ περιεχομένου») τῆς σχέσης της μὲ τὶς ἄλλες θεωρίες-μέλη τῆς σειρᾶς. Ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ σύγκριση τῆς προβλεπτικῆς της ἱκανότητας μὲ αὐτὴν τῆς προηγούμενης θεωρίας καὶ ταυτόχρονα προσδιορίζει τὴν ἱκανότητα τῆς ἑπόμενης. Τὸ πρόβλημα τῆς σύγκρισης παύει ἔτσι νὰ εἶναι ἀνεξάρτητο ἀπὸ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ ἐμπειρικοῦ χαρακτῆρα. Μπορεῖ κανεὶς τώρα νὰ παρατηρήση τὴν πρόοδο μέσα στὴ δομὴ καὶ τὴ φύση τῆς σειρᾶς ἢ καὶ στὴ διαδοχὴ σειρῶν.

Ἀλλὰ ἡ ἀνωτερότητα τοῦ Lakatos στὸ θέμα ὁρισμοῦ τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου ἀποτελεῖ μόνο τὴ μία πλευρὰ τῆς σπουδαιότητας τῆς σειρᾶς. Εἶναι ἀλήθεια πὼς ἐπανεξετάζοντας τὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης μὲ βάση τὶς σειρὲς θεωριῶν βελτιώνει σημαντικὰ τὴ δυνατότητα τοῦ προσδιορισμοῦ συνθηκῶν διάψευσης καὶ συγκεκριμένα τοῦ μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ νὰ ἑρμηνεύση τὴν ἱστορία. Ἀλλὰ αὐτὸ ποὺ κυρίως κατορθώνει εἶναι ὅτι φέρνει τὸν προσδιορισμὸ διάψευσης στὸ σημεῖο, ὅπου μπορεῖ νὰ ἀντι-

μετωπίση τὶς κοινωνικο-ψυχολογικὲς ἑρμηνεῖες τῆς ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης στὸ δικό τους θεωρητικὸ ἔδαφος καὶ σχεδὸν μὲ τὴ δική τους ὁρολογία. Εἶναι τώρα προφανὴς ἡ δυνατότητα ἀντιστοιχίας τῆς ἔννοιας τῆς σειρᾶς ποὺ τελικὰ μετατρέπεται σὲ «προγράμματα ἔρευνας» μὲ τὴν «κανονικὴ» ἢ «ὑποδειγματικὴ» ἐπιστήμη (normal science ἢ paradigm) τοῦ Kuhn.

Ἀπὸ ἐδῶ ἀρχίζει ἡ κρισιμώτερη φάση τῆς θεωρίας τοῦ Lakatos. Ἔχοντας χρησιμοποιήσει μὲ ἐπιτυχία σειρὲς διάφορης φύσης στὸν ὁρισμὸ τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου, βρίσκεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸ πρόβλημα προσδιορισμοῦ τῆς σχέσης διαδοχῆς σειρῶν ἢ προγραμμάτων ἔρευνας (ἐφ' ὅσον ἡ «συνεχότητα» μιᾶς σειρᾶς ἐπιτρέπει τὸν χαρακτηρισμό της ὡς ἑνὸς ἑνιαίου προγράμματος ἔρευνας). Σύμφωνα μὲ τὴν ἀρχικὴ πρόθεση τοῦ Lakatos πρέπει νὰ δοθῆ μία ὀρθολογικὴ ἑρμηνεία τῆς σχέσης διαδοχῆς τῶν προγραμμάτων ἔρευνας, ποὺ νὰ μπορῆ νὰ ἀντιπαρατεθῆ στὴν κοινωνικο-ψυχολογικὴ (καὶ θεωρούμενη ἀνορθολογικὴ) ἑρμηνεία τῆς διαδοχῆς περιόδων «κανονικῆς» ἢ «ὑποδειγματικῆς» ἐπιστήμης τοῦ Kuhn. Μέσα ἀπὸ τὴν προσπάθεια ἀνάλυσης τῶν συνθηκῶν «διάψευσης» ἑνὸς προγράμματος ἔρευνας παρουσιάζονται τὰ στοιχεῖα, στὰ ὁποῖα ὁ Lakatos θὰ προσπαθήση νὰ στηρίξη τὴν ὀρθολογικὴ ἑρμηνεία διαδοχῆς.

Δύο πολὺ βασικὰ χαρακτηριστικὰ σ' ἕνα πρόγραμμα ἔρευνας θεωρεῖ τὸ θετικὸ καὶ ἀρνητικὸ «εὑριστικὸ» (heuristic). Τὸ ἀρνητικὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐκείνους τοὺς μεθοδολογικοὺς κανόνες ποὺ ὑπαγορεύουν ποιές κατευθύνσεις στὴν ἔρευνα πρέπει νὰ ἀποφεύγωνται καὶ τὸ θετικὸ ἀπὸ ἐκείνους ποὺ ὑπαγορεύουν ποιές θὰ ἀκολουθοῦνται. Μὲ τὸν ὁρισμὸ αὐτὸ ἐπισημοποιεῖται μία θεμελιακὴ ρήξη μὲ τὴ μεθοδολογικὴ ἠθικὴ τοῦ Popper. Οἱ ἀνάρμοστες γιὰ τὴν ἐπιστήμη, κατὰ τὸν Popper, ad hoc ὑπεκφυγές, ἀντιπροσωπεύονται στὸν Lakatos ἀπὸ τὸ ἀρνητικὸ «εὑριστικό», δηλαδὴ ἕνα εἶδος προστατευτικῆς ζώνης ποὺ μὲ βάση ὡρισμένες βοηθητικὲς ὑποθέσεις ἀποτρέπει τὴ συσχέτιση πειραματικῶν ἀποτελεσμάτων μὲ τὸ «κύριο σῶμα» (hard core) τοῦ προγράμματος ἔρευνας. Ἀντίθετα τὸ θετικὸ εὑριστικὸ καθοδηγεῖ τὶς προσπάθειες γιὰ τὴν παραλλαγὴ καὶ συχνὰ ἀναγκαία ἐπιτήδευση τῆς προστατευτικῆς ζώνης. Ἀκριβῶς αὐτὴ τὴ σειρὰ ἐνεργειῶν γιὰ τὴν κατασκευή, παραλλαγὴ καὶ ἐπιτήδευση τῆς προστατευτικῆς ζώνης χαρακτηρίζει ὁ Lakatos ἀντίστοιχα ὡς «προοδευτικὲς» ἢ «ἐκφυλιζόμενες» μετατροπές.

Αὐτὸς ὁ κύκλος τῶν ὁρισμῶν ὁδηγεῖ ἄμεσα στὴν περιγραφὴ τῶν συνθηκῶν διάψευσης ἑνὸς προγράμματος ἔρευνας. Πρῶτα, μία θεωρία «διαψεύδεται», ὅταν ἀκολουθῆται ἀπὸ μία ἄλλη μὲ μεγαλύτερο «ἐμπειρικὸ» περιεχόμενο (περισσότερες πραγματοποιημένες προβλέψεις). Ἐδῶ ἡ ἀνωτερότητα τοῦ ἐμπειρικοῦ περιεχομένου τῆς ἑπόμενης παρουσιάζεται ὡς ἀναγκαία καὶ ἱκανὴ συνθήκη γιὰ τὴ διάψευση τῆς προηγούμενης θεωρίας. Τὴν ἀποφασιστικότητα ὅμως αὐτοῦ τοῦ ὁρισμοῦ ποὺ χαρακτηρίζει τὴν ἀναγκαία ἀλλὰ καὶ ἐπαρκῆ συνθήκη διάψευσης, δὲν θὰ μπορέση νὰ διατηρήση ὁ Lakatos στὸν ὁρισμὸ τῆς διάψευσης ἑνὸς προγράμματος ἔρευνας.

Οἱ ἀμφιβολίες γιὰ τὴ δυνατότητα προσδιορισμοῦ ἐπαρκῶν συνθηκῶν διάψευσης παρουσιάζονται πρὶν ἀσχοληθῆ μὲ τὸ πρόγραμμα ἔρευνας. Ἀναφέρει συγκεκριμένα ὅτι «δὲν ὑπάρχει διάψευση πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση μιᾶς καλύτερης θεωρίας» (σ. 119). Αὐτὸ χαρακτηρίζει ὡς ἀναγκαία τὴν

ἀνωτερότητα τῆς νέας θεωρίας, ἀλλὰ δὲν τὴν κάνει ἐπαρκῆ συνθήκη διάψευσης τῆς προηγούμενης θεωρίας. Ὁ Lakatos διστάζει νὰ προσδιορίση τὶς ἐπαρκεῖς συνθῆκες διάψευσης, ἐπειδὴ ἀναγνωρίζει τὴν ἀνάγκη τοῦ δεύτερου καὶ τρίτου εἴδους ἀποφάσεων τοῦ «ἁπλοϊκοῦ» μεθοδολογικοῦ προσδιορισμοῦ (ποὺ ἀφοροῦν τὸν διαχωρισμὸ καὶ τὴν ἀλήθεια τῶν ἐμπειρικῶν καὶ τῶν θεωρητικῶν προτάσεων). Οἱ ἀποφάσεις 2ου καὶ 3ου εἴδους εἶναι, γράφει ὁ Lakatos, ζωτικῆς σημασίας γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ μιᾶς μετατόπισης προβληματικῆς (problemshift) ὡς «προοδευτικῆς» ἢ «ἐκφυλιζόμενης». Ἔχουν ὅμως ἐξ ἴσου ζωτικὴ σημασία γιὰ ὁποιοδήποτε ὁρισμὸ ἐπαρκῶν συνθηκῶν διάψευσης ἢ ἐγκατάλειψης ἑνὸς προγράμματος ἔρευνας.

Στὴν προσπάθειά του νὰ περιορίση τὴν αὐθαιρεσία ποὺ ὑπάρχει σ' αὐτὲς τὶς ἀποφάσεις ὁ Lakatos εἰσάγει τὸ δικαίωμα «ἔφεσης» (appeal procedure) μιᾶς θεωρίας, ποὺ τὴν διαδέχθηκε κάποια ἄλλη (ὑποτίθεται) ἀνώτερή της. Ἔτσι ἐπιτρέπει μία ἀναβολὴ ἐπ' ἀόριστον τοῦ προσδιορισμοῦ τῶν ἐπαρκῶν συνθηκῶν διάψευσης ἢ ἐγκατάλειψης τῆς θεωρίας. Μετὰ ἀπὸ αὐτὸ τὸ βῆμα, ποὺ τόσο ἀποδυναμώνει τὴ λογικο-ἀντικειμενικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης, ὁ Lakatos δὲν προσφέρει κανένα νέο στοιχεῖο ποὺ νὰ ἐπαναφέρη τὴ χαμένη δύναμή της.

Ἡ ἀόριστη ὅμως ἀναβολὴ προσδιορισμοῦ τῶν ἱκανῶν συνθηκῶν γίνεται ἀναπόφευκτη ἀπὸ τὴν πρώτη στιγμὴ ποὺ ἡ διπολικὴ σύγκρουση ἐπεκτείνεται σὲ τριπολική. Ἡ εἰσαγωγὴ τοῦ τρίτου πόλου κάνει τὴν ἐμπειρικότητα καὶ τὶς συνθῆκες διάψευσης μιᾶς θεωρίας νὰ ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ σύγκρισή της, ποὺ ἀπαραίτητα γίνεται στὸ χρόνο καὶ ὄχι στιγμιαῖα, μὲ ἀντιμαχόμενες θεωρίες. Αὐτὴ ἡ σύγκριση χαρακτηρίζει ἕνα πρόγραμμα ἔρευνας ὡς «προοδευτικὸ» ἢ «ἐκφυλιζόμενο». Ἕνα πρόγραμμα ὅμως ἔχει ὁρισθῆ προοδευτικό, ὅταν εἶναι προοδευτικὸ καὶ θεωρητικὰ καὶ ἐμπειρικά. Ἔτσι τὸ σπέρμα τῆς ἀμφιβολίας ποὺ ὁδηγεῖ στὴν ἀόριστη ἀναβολὴ συνθηκῶν διάψευσης ἢ ἐγκατάλειψης βρίσκεται στὴν ἀναγκαστικὴ χρονικὴ ἀπροσδιοριστία ποὺ περιέχεται σ' αὐτὸ τὸν ὁρισμό. Καὶ ὁ λόγος εἶναι, ὅτι ἡ ἐμπειρικὴ προοδευτικότητα ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ μελλοντικὴ πραγματοποίηση καὶ ἐδραίωση τῶν θεωρητικῶν προβλέψεων. Στὴν πραγματικότητα λοιπὸν ἕνα πρόγραμμα μόνο θεωρητικὰ «προοδευτικὸ» ὡς μιὰ χρονικὴ στιγμή, δὲν εἶναι ὁπωσδήποτε «ἐκφυλιζόμενο», ὅπως ἐπιτρέπει ὁ ὁρισμός, ἀλλὰ ἴσως ὄχι ἀκόμη «προοδευτικό». Δὲν εἶναι λοιπὸν μόνο ἡ αὐθαιρεσία τῶν ἀποφάσεων 2ου καὶ 3ου εἴδους ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἀνάγκη «ἔφεσης» (appeal procedure), ἀλλὰ καὶ ἡ μὴ στιγμιαία χρονικὴ διάσταση, στὴν ὁποία οἱ ἀποφάσεις αὐτὲς πρέπει νὰ παρθοῦν.

Ὁ Lakatos, ἔχοντας ἀπόλυτη συναίσθηση τῆς κατάστασης ποὺ δημιουργεῖται, τὴν χαρακτηρίζει αἰσιόδοξα ὡς «τὸ τέλος τοῦ στιγμιαίου ὀρθολογισμοῦ» (the end of instant rationality). Ἀναγνωρίζει ὅμως καὶ τὴν ἀδυναμία τῶν ὁρισμῶν του νὰ στηρίξουν μία ὀρθολογικὴ λύση. Συγκεκριμένα παρατηρεῖ ὅτι «μία ἐκφυλιζόμενη μετατόπιση προβληματικῆς δὲν εἶναι περισσότερο ἱκανὴ ἀπὸ μία ἀπαρχαιομένη "ἀποδεικτιστικὴ" ἀπόρριψη ἢ ἀπὸ μία ἐπιστημονικὴ κρίση (τύπου Kuhn), νὰ ὑποδείξη καὶ νὰ ἐπιβάλη τὴν ἐγκατάλειψη ἑνὸς προγράμματος». Καὶ προχωρεῖ ἀναρωτώμενος: «Εἶναι δυνατὸν νὰ βρῆ κανεὶς κάποιον ἀντικειμενικὸ λόγο στὴ θέση κοι-

νωνικο-ψυχολογικῶν, στὸν ὁποῖο νὰ στηρίξῃ τὴν ἐγκατάλειψη ἑνὸς προγράμματος;» (σ. 155).

Ὁ Lakatos μάταια ἐπιχειρεῖ μία τολμηρὴ ἀπάντηση, χαρακτηρίζοντας ὡς ἱκανὴ συνθήκη ἐγκατάλειψης τὴν ἐμφάνιση ἑνὸς περισσότερο θεωρητικὰ «προοδευτικοῦ» προγράμματος. Ἡ αὐθαιρεσία τῶν ἀποφάσεων 2ου καὶ 3ου εἴδους ἐξακολουθεῖ νὰ περιέχεται στὸν ὁρισμὸ τῆς θεωρητικῆς προοδευτικότητας. Αὐτὴ δημιούργησε ὡς ἕνα βαθμὸ τὴν ἀνάγκη γιὰ «appeal procedure» (κάτι ποὺ ἐπιτρέπει τὴν ἀπαραίτητη μεθοδολογικὴ καθυστέρηση, ὥστε νὰ γίνῃ δυνατὴ ἡ προσαρμογὴ μὲ τὴν πραγματικὴ ἱστορία τῆς ἐπιστήμης). Πέρα ἀπ' αὐτὸ ἡ «εὑριστικὴ δύναμη» (heuristic power) τῆς θεωρητικῆς προοδευτικότητας στηρίζεται στὴ δυνατότητα πρόβλεψης «νέων γεγονότων» (novel facts), καὶ τέτοια πρωτοτυπία συχνὰ παρατηρεῖται μόνο μετὰ ἀπὸ μία μεγάλη χρονικὴ περίοδο. Ἔτσι ἡ χρονικὴ ἀπροσδιοριστία διατηρεῖται καὶ μετὰ τὸν περιορισμὸ τοῦ κριτηρίου ἐγκατάλειψης στὴν θεωρητικὴ «προοδευτικότητα», ἀφήνοντας στὴν οὐσία ἀναπάντητο τὸ προηγούμενο βασικὸ ἐρώτημα τοῦ Lakatos σχετικὰ μὲ τὴν ἀντικειμενικότητα ἐγκατάλειψης ἑνὸς προγράμματος.

Ὁπωσδήποτε ὅμως ἡ προσφορὰ τοῦ Lakatos εἶναι σημαντική. Προωθώντας τὶς προσπάθειες ἀνασυγκρότησης τῆς ἱστορίας τῆς ἐπιστήμης πέρα ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ στιγμιαίου ὀρθολογισμοῦ, ἐπιτρέπει τὴ διατήρηση τῆς ταυτότητας μιᾶς συγκεκριμένης ἐπιστημονικῆς δραστηριότητας γιὰ μεγάλα χρονικὰ διαστήματα. Τὸ προτέρημα τῆς ἔννοιας τοῦ προγράμματος ἔρευνας ποὺ ἀντιπροσωπεύει αὐτὴ τὴ διαχρονικὴ ἑνότητα συγκριτικὰ μὲ τὸ «paradigm» τοῦ Kuhn, εἶναι ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ὀρθολογικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο καθορίζεται περιέχει ὡς στοιχεῖα ποὺ τὸ προσδιορίζουν (θετικὸ-ἀρνητικὸ heuristic, προοδευτικὲς ἢ ἐκφυλιζόμενες μετατροπὲς) αὐτὰ ποὺ ἐπίσης καθορίζουν τὴν ἐπιτυχία ἢ ἀποτυχία τοῦ προγράμματος, καθὼς ἐπίσης καὶ τὴν πιθανότητα μελλοντικῆς του ἐγκατάλειψης. Ἀντίθετα δὲν ὑπάρχει δυνατότητα χαρακτηρισμοῦ ἐπιτυχίας ἢ ἀποτυχίας ἑνὸς paradigm παρὰ μόνο κατὰ τὴ διάρκεια βασικὰ τυχαίων κρίσεων ποὺ δὲν μποροῦν νὰ προσδιορισθοῦν οὔτε νὰ προβλεφθοῦν ἀπὸ ἐσωτερικὰ στοιχεῖα τοῦ paradigm. Ἔτσι τὸ πρόγραμμα ἔρευνας ἀντιπροσωπεύει αὐθεντικὰ μία διαχρονικὴ ἑνότητα τῆς ἐπιστήμης, ἀναγκαία ὡς βάση γιὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἑρμηνεία τῆς ἐπιστημονικῆς ἐξέλιξης.

Ἡ εὐρύτερη φιλοσοφικὴ σημασία τῆς προσφορᾶς τοῦ Lakatos θὰ μποροῦσε γι' αὐτὸ τὸ λόγο νὰ συγκριθῇ μὲ τὴ σημασία τοῦ τρόπου ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ἐξήγησε τὸ φαινόμενο τῆς μεταβολῆς ἑνὸς πράγματος, ἀφοῦ ἐξασφάλισε τὴν ἀπαραίτητη διαχρονικὴ ἑνότητά του, χαρακτηρίζοντάς το ὡς σύνολο δυνατοτήτων ποὺ πραγματοποιοῦνται στὸ χρόνο. Ὁ ἱστορικὸς (ὄχι στιγμιαῖος) ὀρθολογισμὸς τοῦ Lakatos εἶναι ἐπιστημονικὸς στὸ βαθμὸ ποὺ δίνει τὴ δυνατότητα σὲ μεθοδολογικὲς ἀποφάσεις νὰ βελτιωθοῦν μὲ τὸ χρόνο καὶ νὰ γίνουν περισσότερο ρεαλιστικὲς καὶ χρήσιμες γιὰ τὴν ὀρθολογικὴ ἀνασυγκρότηση τῆς ἱστορίας τῆς ἐπιστήμης.

Ἀλλὰ δὲν φαίνεται δυνατὸν νὰ ἰσχυρισθῇ κανεὶς ὅτι ἀπὸ τέτοιες μεθοδολογικὲς ἀποφάσεις, μετὰ ἀπὸ μία ἱστορικὴ «θεραπεία» τους, περιττεύει ἡ ἀνάγκη κάθε ἀναφορᾶς σὲ κοινωνικο-ψυχολογικὰ στοιχεῖα καὶ ὅτι ἀνεξάρτητα προσφέρουν ἀλάνθαστα κριτήρια διαχωρισμοῦ τῆς ἐπιστημονικῆς

ἀπὸ τὴν μὴ ἐπιστημονικὴ σκέψη. Κάθε σύνολο ἀποφάσεων μετὰ ἀπὸ τὴν ὑποβολή του σὲ ἱστορικὴ θεραπεία χάνει τὸν ἀρχικὰ καθαρὸ ἀλλὰ καὶ αὐθαίρετο χαρακτῆρα ποὺ ἔχει στὴν ἀνθρώπινη συνείδηση, προσπαθώντας νὰ προσαρμοσθῆ στὸ ἱστορικὸ ξετύλιγμα τῶν συνεπειῶν του. Ὁ Lakatos πλησιάζει σ' αὐτὴ τὴν ἀλήθεια περισσότερο ἀπ' ὅσο τοῦ ἐπιτρέπει ἡ ἀντικειμενικὴ συγγένεια μὲ τὸν Popper. Θὰ μποροῦσε ὅμως νὰ εἶχε δεχθῆ ὅτι ἡ διαφοροποίηση τοῦ ρόλου τῶν ἀποφάσεων γίνεται ταυτόχρονα ἀπὸ τὸ ἀναπτυσσόμενο κοινωνικὸ-πολιτικὸ-ψυχολογικὸ σύμπλεγμα καὶ ἀπὸ τὴν παράλληλη διαφοροποίηση ποὺ συμβαίνει στὴν ἀνθρώπινη κατανόηση αὐτῆς τῆς ἀνάπτυξης.

Ἀθῆναι Α. Κουτοῦγκος

Κ. Δεσποτόπουλος, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, Παπαζήσης (ἐπανέκδοση 1978), 215 σελ.

Ὅπως ὑπάρχουν νεοέλληνες, ποὺ ἢ δουλώνονται στὰ λόγια γιὰ νὰ ντύσουν φτωχὰ ἢ ἀνύπαρκτα νοήματα ἢ φοβοῦνται νὰ δουλέψουν τὴ γλώσσα γιὰ νὰ μὴ κατηγορηθοῦν ὡς γλωσσοπλάστες, ὑπάρχουν καὶ νεοέλληνες ποὺ φοβοῦνται μὴ κατηγορηθοῦν —γιὰ τοῦτο προλαβαίνουν καὶ γίνονται κατήγοροι— γιὰ ἔλλειψη ἐπιστημοσύνης, ἂν θίξουν τὰ ὑπαρξιακὰ θέματα, ἀφοῦ ὁ ὑπαρξισμὸς (ποιὸς εἶναι αὐτὸς ὁ ἐνισμός;) δὲν εἶναι τάχα φιλοσοφία. Ὅμως καὶ ἡ ἁπλούστευση εἶναι ἐπιστημονικὰ ἀπαράδεκτη καὶ ἡ ἀλήθεια γιὰ τὴν ὕπαρξη τῶν προβλημάτων τῆς ὕπαρξης εἶναι ἀδήριτη.

Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, τολμηρὸς πάντα γιατὶ γνήσιος, εἶναι καὶ στὴ γλώσσα δημιουργικὸς ἐξερευνητὴς καὶ στὴ σύγχρονη ὑπαρξιακὴ σκέψη ἀγωνιστικὸς ἐξηγητής. Ἐμπνευστικές του πηγὲς εἶναι προπάντων οἱ κλασσικοὶ καὶ οἱ φαινομενολόγοι. Ἐκεῖνο πάντως ποὺ τὸν κάνει στοχαστὴ εἶναι ὅτι δὲ μεταφέρει θέσεις μόνο, ἀλλὰ τὶς ἀφομοιώνει, τὶς ἀντιμετωπίζει καὶ τὶς ἀναδημιουργεῖ. Θὰ ἤθελα γιὰ παράδειγμα ν' ἀναφέρω τὴν ἀπάντησή του στὸ πρόβλημα τῆς δουλείας —καὶ ἴσως τὴν ἀπάντηση καὶ στὸν Ἀριστοτέλη— ποὺ ἔχει ἡ ἀπόφανση: *Ἔξω ἀπὸ τὴν κοινωνία δὲν ὑπάρχει δουλεία οὔτε πόλεμος οὔτε ἐγκλήματα, διωγμοί* (48). Κατακλείδα τῆς διαπραγμάτευσης εἶναι ἡ ἀντιμετώπιση τῆς Πολιτικῆς ὡς *κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς*, ὅπως τὴ συνέλαβε καὶ ὁ Ἀριστοτέλης, σὲ συνάφεια δηλαδὴ μὲ τὴν Ἠθική.

Τὸ πρῶτο μελέτημα, *Ἡ Φιλοσοφία*, εἶναι Εἰσαγωγὴ τοῦ βιβλίου καὶ ἀποτελεῖ ἀποσαφήνιση καὶ διεύρυνση τοῦ θέματος μὲ πηγὲς τὸν Πλάτωνα, τὸν Κάντ καὶ τὸν Γιάσπερς. Ἐδῶ σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Δεσποτόπουλος ὅτι τὸ ἔργο τῆς Φιλοσοφίας δὲν εἶναι οὔτε *σισύφειο* οὔτε *πηνελόπειο* (15-17). Ἰδιαίτερη ἀξία ἔχει ἡ σύνδεση μὲ τὸν ἄνθρωπο ὡς συνειδητὸ ὂν μὲ τὸ ὁποῖο συντελεῖται ἡ ἐξανθρωπιστικὴ λειτουργία τῆς Φιλοσοφίας. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἐπίσης ἡ ἀντιρρητικὴ ἀπέναντι στὸ λογικὸ θετικισμὸ ἄποψη, ποὺ στηρίζεται στὴν εὐρύτητα τῆς ἀποστολῆς τῆς Φιλοσοφίας καὶ

στὴν ἀναγνώριση τῆς συνάφειάς της μὲ τὸν ἄνθρωπο. *Ὁ λογικὸς θετικισμὸς περιορίζει τὴ φιλοσοφία σὲ καθήκοντα ὑπηρετικά, μάλιστα καὶ ἀστυνομευτικά, τῶν ἐπιστημῶν, δηλαδὴ στὴ διασάφηση τῶν ἐννοιῶν τους καὶ στὴν ἀνίχνευση τῶν ψευδοπροβλημάτων, καὶ μειώνει τὴν ἐκφραστική της μὲ τὴν ἀξίωση γιὰ τὴ μαθηματικοποίηση τῆς γλώσσας της, καὶ ἔτσι ἀποκλείει τὰ πιὸ οὐσιαστικὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, σήμερα μάλιστα, προβλήματα. Μεταβάλλει δηλαδὴ τὴ φιλοσοφία σὲ ancilla scientiarum* (20).

Ἀναφορικὰ μὲ τοὺς κλάδους τῆς Φιλοσοφίας πρωτότυπη εἶναι ἡ σκέψη ποὺ διερευνᾶ τὶς διπολίες ἄνθρωπος-κόσμος, συνείδηση-ὄν, ἐλευθερία-ἀξία. Ἡ π ρ α ξ ι ο λ ο γ ί α, ποὺ εἶναι κύριο μέλημα τῆς φιλοσοφικῆς συμπεριφορᾶς τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου (*Φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, Ἠθικὰ Β, Εἰσαγωγικὰ στὴν Πραξιολογία*, «Φιλοσοφία» 7 [1977] 35-36), τίθεται ὡς κύριο αἴτημα τῆς Φιλοσοφίας σήμερα (24).

Τὴν *Εἰσαγωγὴ* ἀκολουθεῖ ἡ *Ἀνθρωπολογία*, ποὺ περιλαμβάνει τὸ μελέτημα *Ὁ Ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος*. Πηγὲς τοῦ μελετήματος εἶναι ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Κάντ. *Ἡ Φιλοσοφία καὶ ὁ κόσμος* εἶναι μελέτημα προσπελάσιμο ἀπὸ τὸν πρωτοπροσερχόμενο στὴ Φιλοσοφία, καὶ παρουσιάζει ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὸ μυημένο. Ὁ συγγραφέας ἐπιμένει στὴν ἀμφίτροπη σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ Φιλοσοφία, ὡς ἀντικειμένου της καὶ ὡς ἀρχῆς (ὑποκειμένου) της, καὶ στὴν ἀμφίτροπη σχέση ἀνθρώπου καὶ κόσμου. Σημαντικὴ εἶναι καὶ ἡ διάκριση: *θέσης-στάσης* τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο. *Ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο, ἡ ἐνυπαρξία του... δυνατοποιεῖ τὴν «ἀνθρωπολογία», μιὰ συναιρετικὴ ἐπιστήμη, ποὺ ἔχει ἑνιαῖο θέμα τὸν ἄνθρωπο. Ἡ στάση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμο, ἡ αὐτενέργειά του δηλαδὴ ἀντίκρυ σ' αὐτόν, δυνατοποιεῖ καὶ ἀξιώνει τὴν «ἠθική», μιὰ φάση τοῦ πνεύματος, ποὺ ἔχει πρὸ πάντων ἀρχὴ τὸν ἄνθρωπο, σὰν αὐτόνομο ὑποκείμενο μέριμνας.*

Ἀκολουθεῖ ἡ μπερξονική, θὰ ἔλεγα, ὡς κλιμακωτὴ σύλληψη, παρουσίαση τοῦ κόσμου στὶς προανθρώπινες καὶ ἀνθρώπινες φάσεις του ἀπὸ τὴ φιλοσοφία. Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀποθησαύριση ἰδεῶν μετατρέπεται σὲ εὔγλωττο κείμενο. Τὸ κείμενο αὐτὸ εἶναι ἀπὸ ἄποψη ἐκφραστικοῦ δυναμισμοῦ ἕνα ἄθλημα καὶ ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς ὀργάνωσης τῶν ἰδεῶν μαθηματικὸς ἄθλος. Ἐκπληκτικὴ εἶναι καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἐνημέρωση (π.χ. ἀπόψεις Κυβερνητικῆς). Κι ἐδῶ διαπιστώνεται ἡ ἱκανότητα τῆς ἀμφίπλευρης ὅρασης: *Ἡ βούληση τοῦ ἀνθρώπου ἀπαρτίζεται καὶ ἀπὸ σκοτεινὴ ὁρμὴ καὶ ἀπὸ φωτερὸ πνεῦμα* (42).

Τὰ ἠθικὰ μελετήματα ποὺ ἀκολουθοῦν εἶναι στὴ σειρά: *Εἰσαγωγικὰ στὴν Ἠθική, Τὸ ἠθικὸ πρόβλημα καὶ ὁ χρόνος, Βιοσυντηρητικὲς ἁπλῶς πράξεις καὶ αὐτάξιες πληρώσεις τῆς ζωῆς, Ὅροι τοῦ βελτίστου βίου, Ἡ ἔννοια τῆς ἀρετῆς, Ἡ ἔννοια τῆς ἀνδρείας*. Στὸ πρῶτο (53-67) ὁ συγγραφέας ἀρνεῖται τὴ θέση τοῦ Lévy Bruhl (*La Morale et la science des moeurs*) καὶ ἐλέγχει τὴν ἀναγωγὴ τῆς ἠθικῆς σὲ *θετικοεπιστημονικὴ ἁπλῶς σύλληψη μιᾶς ὅποιας κοινωνικῆς πραγματικότητας, γιατὶ αὐτὸ σημαίνει παραθεώρηση τοῦ δυνατικοδεοντικοῦ εἱρμοῦ* τοῦ ἠθικοῦ λογισμοῦ *καὶ τῆς ἀπόλυτης ἀρχῆς του* (54). Ὁ Δεσποτόπουλος θεωρεῖ τὴν Κοινωνιολογία ἐπιστήμη βοηθητικὴ τῆς Ἠθικῆς. Στὴ γραμμὴ τοῦ Γιάσπερς διαπιστώνει τὸ γνώρισμα τοῦ ἀνθρώπου νὰ εἶναι μέσα σὲ μιὰ κατάσταση καὶ νὰ τείνη νὰ τὴν ξεπεράση. Στὴ γραμ-

μὴ τοῦ Κάντ, ποὺ ὅμως συνεχίζει στὸ σημεῖο αὐτὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὑποστηρίζει τὴν ἠθικότητα ὡς συμπεριφορὰ ἀπὸ καθαρὸ ἀνθρώπινο φρόνημα.

Γιὰ τὸ συγγραφέα τὸ καθαρὸ ἠθικὸ στάδιο δὲν εἶναι ἡ ἁπλῆ αὐτοδέσμευση ἀλλὰ ἡ ὑπαγωγὴ σὲ κάτι ἄξιο καθ' αὐτό. Τὸ δυναμισμὸ τῆς ἠθικῆς ζωῆς —ἄθληση ἐλευθερίας— διατυπώνει ὡς ἑξῆς: *Σὲ κάθε στιγμὴ ἀξιώνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο κατόρθωμα σταθερότητας καὶ ὀρθοπραξίας* (66).

Στὸ μελέτημα *Τὸ ἠθικὸ πρόβλημα καὶ ὁ χρόνος* ὑποστηρίζεται ἡ συνεκτίμηση, στὴν πλήρωση τῆς ἐπικειμένης στιγμῆς, τῆς δυνατότητας ποὺ ἐκλέγεται ἀνάμεσα σ' ἄλλες καὶ τοῦ ἠθικοῦ βάρους τῶν σύστοιχων παραλείψεων. Ἡ ἐκλογὴ αὐτὴ συνάπτεται μὲ τὸ κριτήριο τῆς ἀξίας, κι αὐτὸ κάνει τὴν πλήρωση τῆς ἐπικείμενης στιγμῆς ἠθική. Ἡ προβολὴ στὴ συνείδηση ὅλων τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴν πλήρωση τῆς στιγμῆς ὅσο καὶ ἡ ὀρθὴ σύλληψη τοῦ ὁλικοῦ ἠθικοῦ προβλήματος καὶ ἡ ὀρθὴ ἐκλογὴ κατεύθυνσης ἐξασφαλίζουν τὴ σωστὴ λύση τοῦ συγκεκριμένου προβλήματος. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Δεσποτόπουλος ἀναφέρεται συχνὰ στὸν N. Hartmann. Στὰ *Ἠθικά* (1947) ἔχει κιόλας συλλάβει βασικὲς θέσεις τοῦ ὕστερου αὐτοῦ μελετήματος. Στὴ σύλληψη ἐξ ἄλλου τοῦ χρόνου ὡς βασικοῦ συντελεστοῦ, κρίσιμης σημασίας στὴ λύση τοῦ ἠθικοῦ προβλήματος, ἐμπνευστὴς τοῦ Δεσποτόπουλου εἶναι καὶ ὁ Πλάτων (*Νόμοι* 709 b-c).

Τὸ τρίτο ἠθικὸ μελέτημα εἶναι κατόρθωμα κι αὐτὸ λεπτῶν γλωσσικῶν συλλήψεων καὶ ἀκριβέστατων ὁρισμῶν, ἐνῶ ἀπὸ πλευρᾶς μεθόδου εἶναι ἰδιαίτερα ἐπιτυχημένη ἡ ἀξιολογικὴ κλιμάκωση τῶν ἰδεῶν. Μὲ τὶς θέσεις δένουν οἱ ἀπόψεις καὶ τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ τέταρτου ἠθικοῦ μελετήματος. Ἡ καθαρεύουσα τοῦ μελετήματος θὰ μποροῦσε νὰ χρησιμεύσῃ σὲ περίπτωση ποὺ κάποιος θάθελε νὰ δείξῃ ὅτι ὅποιος σκέπτεται καλά, ἐκφράζεται καλὰ ὅποιο γλωσσικὸ αὐλὸ καὶ νὰ χρησιμοποιῇ, ἢ ὅτι χρειάζεται θησαυρὸς ἀληθινὸς νοημάτων —ὄχι λογόρροια ἢ λεκτικὸς φανατισμὸς— καὶ πλούσια δεξαμενὴ ἰδεῶν.

Ἡ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀρετῆς εἶναι, ὅπως καὶ κείνη τῆς ἀνδρείας, ἐμβάθυνση στὶς πλατωνικοαριστοτελικὲς σχετικὲς θέσεις καὶ προσωπικὴ ἀντιμετώπιση, πραγματολογικὴ καὶ δεοντολογική. *Εἶναι στάση ἀνδρείας*, καταλήγει, μετὰ μιὰ γενναία θεώρηση τοῦ προβλήματος τῆς ἀνδρείας ὁ Δεσποτόπουλος, καὶ *ἡ μὴ ὑπόκυψη τοῦ ἀνθρώπου, ἀπὸ τὴν ἀλλοφροσύνη τοῦ πόνου ἢ τὴν ἐξουθένωση τοῦ μόχθου, αὐθεντικὲς ἐκσπάσεις τῆς βιολογικῆς νομοτέλειας, ἀλλὰ ἡ ἐμμονή του μέχρις ἐσχάτων ἐπάνω στὴν ἔπαλξη τοῦ χρέους, τὴν ὁρισμένη ἀπὸ τὸν ὁρισμὸ τῆς ἀνδρείας, ὀχυρὸ καὶ τρόπαιο τῆς ἐλευθερίας* (143).

Τὸ ἑπόμενο τμῆμα τοῦ βιβλίου (*Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*) περιλαμβάνει τὰ μελετήματα *Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας, Θεωρήματα Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας, Στοχασμοὶ γιὰ τὴ συμβολὴ τῆς τεχνικῆς στὴν Ἱστορία*. Στὸ πρῶτο διερευνᾶται τὸ ἔργο τῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας καὶ ἡ σημασία της στὴν ἐποχή μας· στὸ δεύτερο, ποὺ ξεκινᾶ μὲ μιὰ δυναμικὴ ἔκθεση τῆς παρουσίας τοῦ Προμηθέα σχετικὴ μὲ τὴν οὐσία τῆς ἱστορίας, ἐκτίθεται ἡ νεώτερη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας (Vico, Fichte)· στὸ τρίτο, ποὺ θὰ ἀναλύσωμε περισσότερο ἐδῶ, ὁ Δεσποτόπουλος βλέπει σφαιρικὰ τὸ πρόβλημα τῆς τεχνικῆς. Ἀφοῦ χαρακτηρίσει τὴν ἐποχή μας ὡς πολυκίνδυνη καὶ πολυέλπιδη, δείχνει τὴ διπλῆ σημασία τῆς τεχνικῆς γιὰ *τὴν ὀρθοπόδιση ἢ τὴν ἐκ-*

τροχίαση τῆς ζωῆς. Σημαντικὴ εἶναι ἡ παρατήρηση, μὲ τὴν ὁποία ἐναντιώνεται στοὺς ἀρνητὲς τῆς τεχνικῆς, ὀπαδοὺς τῆς εἰδυλλιακῆς ζωῆς: *Ἡ παρουσία γενικὰ τῆς τεχνικῆς εἶναι ὁπωσδήποτε ἀνέκλειπτη ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, καὶ εἶναι κατ' ἐξοχὴν συντελεστὴς τῆς «ἀνθρωπινότητας» ἀκριβῶς τοῦ ἀνθρώπου* (175). Καὶ γιὰ τὴν τεχνικὴ καὶ γιὰ τὴ μηχανή, ποὺ ἀντιδιαστέλλει ἀπὸ τὸ ἐργαλεῖο, ὁ συγγραφέας προτείνει ἀμφίπλευρη θεώρηση. Ἡ ὀρθὴ χρήση τῆς μηχανῆς συναρτᾶται μὲ τὸ κοινωνικὸ καθεστώς, τὴν ἠθικὴ στάση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Ὁ συγγρ. ἐπιμένει στὸ ἀνθρώπινο ἦθος τοῦ ἐργαλείου, ἐπισημαίνει τοὺς κινδύνους ραθυμίας ἀπὸ τὸν αὐτοματισμὸ καὶ τονίζει παντοῦ τὴν ἀδήριτη ἀνάγκη *ἀκέραιης πολιτικῆς ἐξουσίας, στὸν τομέα τῶν μαζικῶν μέσων ἐπικοινωνίας*. Ἐδῶ ἀναθυμᾶται τὸν Πλάτωνα καὶ τὴν ἰδέα του γιὰ ὑπεύθυνη *πανεποπτεία τῶν πνευματικῶν ἔργων, ποὺ μοιραῖα εἶναι καὶ τροφὲς καθημερνὰ τῆς ψυχικῆς ἰδιοσυγκρασίας τῶν πολιτῶν* (182).

Στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας ἀνήκουν τὰ δυὸ τελευταῖα μελετήματα τοῦ βιβλίου: τὸ ἕνα παρουσιάζει τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ σαφήνεια καὶ ἀκρίβεια ἀνυπέρβλητη καὶ συνάμα τοποθετεῖ τὸν Ἀριστοτέλη στὸ χῶρο τῆς προοπτικῆς τῆς σκέψης μὲ εὐσύνοπτη θεώρηση, τὸ ἄλλο ἐκθέτει τὴ ζωὴ καὶ τὴ φιλοσοφικὴ παρουσία τοῦ Ἐπίκτητου καὶ κρίνει τὴν ἀξιοθεωρία καὶ ἠθική του. Καὶ τὰ δυό, ὅπως ἄλλωστε ὅλα τὰ μελετήματα τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου, εἶναι κείμενα μύησης στὸ φιλοσοφικὸ στοχασμὸ καὶ πλουτισμοῦ τοῦ κριτικοῦ πνεύματος.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ

Κ. Δ ε σ π ο τ ό π ο υ λ ο ς, *Μελετήματα Πολιτικῆς Φιλοσοφίας*, Ἀθήνα, Παπαζήσης 1978[3], 216 σελ.

Τὸ βιβλίο αὐτὸ δὲν εἶναι συστηματικὴ μελέτη πολιτικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ σειρὰ μελετημάτων —ἤδη δημοσιευμένων ἀλλοῦ— μὲ συνεκτικὸ δεσμὸ τὴν ἰδέα ὅτι ἡ Φιλοσοφία καὶ ἡ Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας συμβάλλουν στὴ διασάφηση τῶν πολιτικῶν φαινομένων.

Στὸ πρῶτο μελέτημα (*Ἡ Πολιτικὴ Φιλοσοφία*, 11-26) ὑπάρχει μιὰ χαρακτηριστικὴ ἔνσταση στὴν ἄποψη γιὰ τὴν ἰδιοσυστασία καὶ τὴν αὐτονομία τῆς πολιτικῆς: *Ἡ γνώμη αὐτή ... προβλήθηκε μὲ τὸ βιβλίο τοῦ Machiavelli Il principe... ἐπάγεται συρρίκνωση τῆς ἔννοιας τῆς πολιτικῆς σὲ μιὰ ταπεινὰ πρακτικὴ ἐξουσιολογία, μὲ θέμα τὴν ἀπόκτηση ἁπλῶς καὶ τὴ διατήρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, σὰν νὰ εἶναι ἡ κατοχὴ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας αὐταξία καὶ αὐτοσκοπὸς (18). Ἠθικὴ εἶναι ἡ πολιτικὴ στὶς ὕπατες φάσεις της καὶ στὴν ἀκεραιωμένη προβληματική της* (20).

Πολιτεία, Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας τῆς πολιτείας, ἔννοια καὶ σχέση τῆς Πολιτικῆς μὲ τὴν Ἠθική, ἡ ἐποχή μας καὶ ἡ φιλοσοφία τῆς πολιτείας συναρθρώνουν τὴ θεματικὴ τοῦ πρώτου κεφαλαίου. Ὁ ἠθικὸς προσανατολισμὸς εἶναι ὁλοφάνερος στὰ παραθέματα ποὺ προηγήθηκαν.

Τὸ δεύτερο μελέτημα (*Ὁ Πλάτων καὶ ἡ Πολιτεία*, 27-44) περιέχει ἀναφορὲς στὴ ζωὴ τοῦ Πλάτωνος, στὴ σχέση του μὲ τὴν πολιτικὴ καὶ στὴν πολιτικὴ του θεωρία. Τὸ κεφάλαιο αὐτὸ εἶναι ἄρνηση τῆς θεώρησης τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας ὡς ὁλοκληρωτικῆς σκέψης καὶ τῆς πλατωνικῆς πολιτείας ὡς οὐτοπίας. Ἔτσι ἔχομε καὶ στὴν ἑλληνικὴ βιβλιογραφία —πρὶν μάλιστα ἀπὸ τὴν ξένη— μιὰ κριτικὰ θεμελιωμένη ἀνασκευὴ τῆς ἀβασάνιστης καὶ ἀναχρονικῆς «οὐτοπιστικῆς» ἑρμηνείας[1].

Τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος χαρακτηρίζει ὁ Κ. Δεσποτόπουλος *προμηθεϊκή*, σ' ἀντίθεση μὲ τὴν *ἐπιμηθεϊκὴ* τοῦ Ἐγέλου (σ. 40), καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἰδέα τῆς ὕπαρξης ἐσωτερικοῦ δεσμοῦ ποὺ ἑνώνει τὴ Φιλοσοφία καὶ τὴν Πολιτικὴ γιὰ μιὰ λύση τοῦ πολιτικοκοινωνικοῦ προβλήματος: *Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος εἶναι ὄχι ἁπλῶς ὑπερβατική, ἀλλὰ προπάντων ἐνδοκοσμική, προσανατολισμένη αὐστηρὰ στὴν ὑπηρεσία τοῦ ἀνθρώπου, καθὼς αὐτὸς ὑπάρχει μὲ νήματα μύρια δεμένος στὴν κοινωνία* (43).

Τὰ ἠθικὰ συναισθήματα καὶ τὸ πολιτικὸ πρόβλημα κατὰ Πλάτωνα (45-49) εἶναι μελέτη τῆς δίκης, τῆς αἰδοῦς καὶ τῶν μετατροπῶν τους στὴν πλατωνικὴ σκέψη. Ἐδῶ σωστὰ ἑρμηνεύεται, μὲ τὴν ἰδέα τῆς κοινωνιοπλαστικῆς ἀποστολῆς δυὸ συναισθημάτων, ἡ σχέση τῆς φιλίας ὡς συνέπειας τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς δίκης στὸ μύθο τοῦ Πρωταγόρα καὶ ἀντικρούεται ὁ Popper (The Open Society and its Ennemies): ὁ συγγραφέας ἐκθέτει καὶ τὴν ἀρνητικὴ πολιτειολογία τοῦ Πλάτωνος καὶ ἐπιμένει στὴ θεώρηση τῆς τυραννίδας καὶ ἑνὸς ἐνδεχόμενου πραξικοπήματος τῶν φυλάκων.

Ὅτι ὁ Πλάτων δὲν θεωρεῖ αὐταξία τὴν ἐπανάσταση ἀλλὰ τὴν ἐξετάζει ὡς θέμα τῆς θεωρίας του, εἶναι πόρισμα τῆς μελέτης *Περὶ ἐπαναστάσεως στὸν Πλάτωνα* (59-73): *Ἡ ἐπανάσταση ὑπάγεται λογικά, δηλαδὴ πραξιολογικὰ στὴν πολιτικὴ δράση, ὄχι ὅμως στὸν ἀξιολογικὸ προσανατολισμό της, ἀλλὰ μᾶλλον στὴ μέθοδό της*. Τὸ μελέτημα περιέχει τρεῖς σημαντικὲς ἀναφορές: α) στὴν ἐκκαθάριση τῆς κοινωνίας (Ζ' βιβλίο *Πολιτείας*), β) στὴν ἰδέα τῆς ὑπερνίκησης τῆς πάλης τῶν τάξεων — προϋπόθεσης τῆς κοινωνικῆς σωτηρίας, καὶ γ) στὸν ὑπερβατικὸ χαρακτῆρα τῆς ἐμπνευστικῆς πηγῆς τῆς μετεπαναστατικῆς ἀνοικοδόμησης: *δίκαιον, καλόν, σῶφρον καὶ «πάντα τὰ τοιαῦτα» εἶναι ἀναγκαῖα στὴν κατασκευὴ τῆς «ἀρίστης» πόλεως*.

Στὸ μελέτημα *Κοινωνία καὶ Πολιτικὴ* ἡ θεματικὴ εἶναι καὶ κατάδειξη τῆς ἀμφοτερόπλευρης μορφοποιητικῆς σχέσης ἀνθρώπου καὶ κοινωνίας. Ἡ κοινωνία, ἡ ἱστορία, ὁ πολιτισμὸς καὶ ἡ σημασία τῆς πολιτικῆς ὡς ὁλοκληρώματος τῆς Ἠθικῆς συναρθρώνουν τὸ κεφάλαιο αὐτὸ ποὺ περιέχει συχνὰ ὁρισμοὺς ἰδιαίτερα ἐπιτυχεῖς: *Ἱστορία εἶναι τὸ φαντασμαγορικὸ σύνολο ἀναρίθμητων πράξεων καὶ βιώσεων καὶ σὲ τεράστια μεταξύ τους διαπλοκή, τοῦ συνόλου τῶν ἀνθρώπων* (76). *Πολιτισμὸς εἶναι τὸ ἐκθαμβωτικὸ σύνολο τῶν ἀξιῶν, ποὺ ἀποκαλύφθηκαν ἀπὸ τὴν ἐνέργεια τῆς ἐλευθερίας τῶν ἀνθρώπων, στὸ ἀναρίθμητο διάπλεγμα πράξεων καὶ βιώσεων τὸ ἀποτελεστικὸ τῆς ἱστορίας, καὶ δεσμεύτηκαν ταυτόχρονα μὲ κάποια μορφή, ὥστε νὰ*

1. Βλ. καὶ Henri Joly, *Le Renversement platonicien. Logos, Épistémè, Polis*, Vrin 1974, 323 ἑπ. Τὸ θέμα μὲ ἀπασχόλησε καὶ στὴν Ἀνακοίνωση γιὰ τὸ Ἀριστοτελικὸ Συνέδριο τῆς Παντείου Ἀνωτάτης Σχολῆς (24-26 Αὐγούστου 1978): *Διασυνδέσεις τῆς ἑνότητας πολιτεία-σωτηρία στὸν Ἀριστοτέλη*.

νὰ γίνουν καὶ νὰ μείνουν λειτουργικὰ στοιχεῖα τῆς κοινωνίας, καὶ ἀντίστοιχα δυνάμεις διαπλαστικὲς τῆς ἱστορίας (77). Καὶ ἡ κυκλικὴ ὅραση τοῦ συγγραφέα μ' ἐπιτυχία δείχνεται σὲ ἐκφράσεις γιὰ τὴν Ἱστορία—*διάχυτη ἀπὸ τὸ νάμα τοῦ πολιτισμοῦ καὶ κατάμεστη ἀπὸ ἀθλιότητα* — τὴν κοινωνία *τὴν πολυδαίδαλη καὶ πολυδύναμη* κλπ. Τὸ μεγάλο αἴτημα εἶναι *ἡ οἰκουμενικὴ ἀκεραίωση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, μάλιστα καὶ μὲ δημοκρατικὴ ἑδραίωσή της* (82). Ὁ ἠθικὸς τροπισμὸς τῆς πολιτικῆς σκέψης εἶναι πλατωνικοαριστοτελικός — τὴν κατακλείδα ἄλλωστε τοῦ μελετήματος συνιστοῦν ἄμεσες ἀναφορὲς στοὺς δυὸ φιλοσόφους.

Ἡ Ἀποστολὴ τῆς Πολιτείας (84-93) εἶναι θεώρηση τῆς πολιτείας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῶν ἀξιῶν καὶ τῆς ἐλευθερίας: ἡ ἐλευθερία γίνεται καὶ ἐκδηλώνεται στὴν κοινωνία· ἡ κοινωνία εἶναι ἀνάγκη νὰ διαμορφώνεται ἔτσι ὥστε νὰ ὑπηρετῆ θετικὰ τὴν ἐλευθερία καὶ τὶς ἀξίες.

Στὸ μελέτημα *Ἡ ἔννοια τοῦ κράτους δικαίου* (93-116) ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται στὴν ὁριογράφηση τῆς ἱστορικῆς παρουσίας τῆς ἔννοιας καὶ βασικὰ ὑποστηρίζει τὴν τοποθέτηση τῆς πρώτης περιόδου τῆς παρουσίας της στὴν ἀρχαία ἐποχὴ (ἀπὸ τὴ ρήτρα Λυκούργου, τὴ νομοθεσία τοῦ Σόλωνος καὶ τοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους ὡς τὸν Ἀριστοτέλη). Στὴ συνέχεια διερευνᾶ καὶ ἀντιδιαστέλλει τοὺς ὅρους νομοκρατία-δικαιοκρατία, κράτος δικαίου-ἀστυνομικὸ κράτος (στρατός, διοικητικὰ ὄργανα, νομοθεσία, πολιτικὴ ἐλευθερία, προσωπικὴ ἐλευθερία). Ξεχωρίζω τὸ παράδειγμα ἠθικοπολιτικῆς παρεκτροπῆς (ἐκτὸς ἀπὸ τὰ ἐγκλήματα τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης) στὴ Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ Ἀνθρώπου καὶ τοῦ Πολίτη ποὺ ἀφορᾶ τὴν ἰδιοκτησία. *Ἀπαραβίαστη ἔτσι καὶ ἀπεριόριστη καθιερώθηκε ἡ ἰδιοκτησία καὶ μὲ τὴν περίλαμπρη αὐτὴ νομικὴ στερέωσή της ὑπῆρξε τὸ κύριο θεσμικὸ βάθρο τοῦ ἀποχαλινωμένου καπιταλισμοῦ καὶ ἡ θεσμικὴ ὑποδομὴ τῆς λαϊκῆς ἀθλιότητας* (113). Πολλὰ θέματα τῆς μελέτης εἶναι συναφῆ μὲ τὴν προβληματικὴ τοῦ ἔργου τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου Études sur la liberté, ποὺ παρουσίασα στὴ «Φιλοσοφία» 5-6 (1975-76) 468-473[2].

Ἡ κοινωνικοπολιτικὴ προοπτικὴ τῆς σημερινῆς ἀνθρωπότητας (117-131) εἶναι τὸ μελέτημα ποὺ ἀναδείχνει καὶ πάλι τὸν Κ. Δεσποτόπουλο κληρονόμο τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλη ὡς φιλοσόφων ποὺ κατάγγειλαν τὴν ἠθικὰ νοσηρὴ κοινωνία καὶ δίδαξαν τὴ σύζευξη Ἠθικῆς καὶ Πολιτικῆς. *Κοινωνία, τὸ πολυδιάστατο ἐργαστήρι, ὅπου ἀναπτύσσεται ἡ δημιουργικὴ δράση τῶν ἀνθρώπων, ...εὐρύτατη δεξαμενὴ τοῦ πολιτισμοῦ* (117). Τὸ μελέτημα αὐτὸ εἶναι καὶ ἀπὸ ἄλλη ἄποψη ἀποκαλυπτικὸ γιὰ τὸ συγγραφέα: Ὁ Κ. Δεσποτόπουλος εἶναι ὡραιολόγος, γλωσσοπλάστης, πάντα ὅμως γιὰ νὰ ἀποδώση νοήματα κι ὄχι νὰ ἐντυπωσιάση, εἶναι ἐπιγραμματικὸς στὸ ὕφος καὶ συνδιανοητὴς στὸ στοχασμό. Σ' ὅλα τὰ θέματα, κάθε φορὰ ποὺ τὸ ἀντικείμενό του σχετίζεται μὲ τὴν ἀνθρώπινη συμπεριφορά, τὸ σωκρατικὸ «πρᾶγμα»[3] δείχνει τὶς δυὸ ὄψεις τοῦ Ἰανοῦ. Γιὰ τὸν

---

2. Στὴν τρίτη ἔκδοση τῶν *Μελετημάτων*, ποὺ ἔγινε τελευταῖα (1978), ὑπάρχει ἕνα νέο κεφάλαιο μὲ τίτλο «Ἐλευθερία καὶ Δίκαιο», ποὺ ἐπίσης πολλὲς θέσεις του περιέχονται στὸ ἔργο *Études sur la liberté*.

3. Βλ. καὶ τὴ μελέτη μου *Ἡ γνώση ὡς πρᾶγμα τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ Φιλοσοφία*, «Φιλοσοφία» 7 (1977).

Δεσποτόπουλο ἡ κοινωνία εἶναι τὸ θέατρο, ὅπου παίζεται ἡ τραγωδία τῆς ἀνθρωπότητας· γι' αὐτὸ ἡ συμβολὴ τῆς ἐλευθερίας στὴν ὕπαρξη τοῦ ἀνθρώπου ὑπάρχει παράλληλα μὲ τὴ συμβολὴ τῆς κοινωνίας, ὅπως συνυπάρχουν στὴ φύση ἡ προσφορὰ τῆς φύσης καὶ ἡ ἐπίδραση τῆς πολιτικῆς κοινωνίας. Βασικὴ εἶναι ἡ ἰδέα νὰ χειρισθῆ τὶς τύχες τῆς ἀνθρωπότητας ἡ ἀληθινὴ πολιτική (ἰδέα ποὺ σπονδυλώνει καὶ τὸ μελέτημα *Στοχασμοὶ γιὰ τὴ συμβολὴ τῆς τεχνικῆς στὴν ἱστορία* στὸ ἔργο τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου *Μελετήματα Φιλοσοφίας*). Ἐδῶ ἐξ ἄλλου ἀπαντᾶ καὶ ἡ ἄποψη μιᾶς οἰκουμενικῆς πολιτικῆς κοινωνίας, προσφιλὲς θέμα καὶ τοῦ βιβλίου *Études sur la liberté*, τὸ αἴτημα τῆς ὁποίας συνδέεται μὲ τὴν ὕπαρξη πανανθρώπινων προβλημάτων.

Ἡ οἰκουμενικὴ λύση τοῦ κοινωνικοῦ προβλήματος προϋποθέτει δημιουργία ἠθικῆς ἀτμόσφαιρας οἰκογενειακῆς σχεδὸν ἀλληλεγγύης. Ἀπὸ ἰδεολογικὴ σκοπιὰ τὸ πολιτικὸ ἰδανικὸ ποὺ καταφάσκεται θέτει μὲ κριτικὴ ματιὰ στὸ προσκήνιο τὸ σοσιαλισμό, ποὺ κατορθώνει τὴν *ἐκλογίκευση καὶ τὴν ἐξηθίκευση τῆς οἰκονομίας, συμβάλλει καίρια καὶ εἶναι ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ νὰ συλληφθοῦν μὲ διαύγεια μέγα μέρος ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα προβλήματα καὶ ν' ἀντιμετωπισθοῦν γνήσια καὶ ἀποδοτικά... Ἡ ἀληθινὴ πάντως πολιτικὴ ὑπέχει τὸ χρέος νὰ διαλύσει τὸ ἰδεολογικὸ ἀπόβαρο τῆς σημερινῆς ἀνθρωπότητας, ποὺ ἔχει σωρευθῆ γύρω ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸ σοσιαλισμὸ* (126).

Στὸ μελέτημα *Ὁ Μονοδιάστατος Ἄνθρωπος τοῦ Μαρκοῦζε* (122-150) ὁ Κ. Δεσποτόπουλος ἀντιμετωπίζει ἄμεσα θέσεις καὶ προτάσεις τοῦ Μαρκοῦζε καὶ δείχνει κριτικὰ τὴ δυνατότητα ἀνατροπῆς, τὴν ὑπερβολή, ἀσάφεια ἢ μονομέρειά τους. Συνάμα δίνει ὁρισμὸ τῆς τεχνικῆς ὡς πραξιολογικοῦ συστήματος ὑποστασιωμένου στὴ συγκρότηση τῶν ἐργαλείων καὶ τῶν μηχανῶν καὶ στὴν περιγραφὴ τῶν δυνατῶν χρήσεών τους καὶ τῆς μεθόδου τῶν χρήσεων αὐτῶν. Σχετικὰ μὲ τὴ σημασία τῆς τεχνικῆς στὴν ἄρθρωση τῆς κοινωνίας πολὺ σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Δεσποτόπουλος, ὅτι πρέπει νὰ ἐξετάζεται ὄχι ὡς σύνολο ἀλλὰ ὡς πρὸς τοὺς διαφόρους κλάδους της (παραγωγή, ὁπλισμός, συγκοινωνία). Στὸ μελέτημα δείχνεται καὶ ἡ ἀπὸ μέρους τοῦ Μαρκοῦζε παρασιώπηση τῆς πλατωνικῆς προέλευσης τῆς διάκρισης γνήσιων καὶ ψεύτικων ἀναγκῶν καὶ καταγγέλλεται ἡ σύγχυση τεχνικῆς καὶ πολιτικῆς. Στὸ ἔργο *Φιλοσοφία τοῦ Δικαίου* (1954) ἔχει κιόλας ἐπεξεργαστεῖ ὁ Κ. Δεσποτόπουλος τὸ θέμα τῆς ἔνταξης στὸ ἴδιο πραξιολογικὸ πεδίο τῆς τεχνικῆς καὶ τῆς Ἠθικῆς (καὶ ἔτσι καὶ τῆς Πολιτικῆς, τὴν ὁποία ὁ συγγραφέας θεωρεῖ παρέκταμα τῆς Ἠθικῆς). Ἀπὸ τὴν κριτικὴ γιὰ τὴ σκέψη τοῦ Μαρκοῦζε γίνεται τὸ πέρασμα στὴν κριτικὴ διερεύνηση τῆς τεχνικῆς, ποὺ ὁρίζεται ὡς σύνολο *πραξιολογικῶν προβάσεων*, ποὺ ἡ κάθε μιὰ τους συνθεμένη ἀπὸ φάσεις *δυνατολογίας καὶ δεοντολογίας*, ἔχει ἀρχικὰ ὑποκινηθῆ ἀπὸ ἠθικὴ ὁρμὴ καὶ ἔπειτα ἀποκοπῆ ἀπὸ αὐτήν (145).

Ὁ συγγραφέας καταγγέλλει τὴν αὐταπάτη τοῦ οὐτοπικοῦ ἀναρχισμοῦ τοῦ Μαρκοῦζε, δηλαδὴ τὴν ταύτιση τῆς διοίκησης μὲ τὴν καταδυνάστευση καὶ δείχνει τὴν ἀδυνατότητα καθολικοῦ αὐτοκαθορισμοῦ γιὰ ἀντικειμενικοὺς λόγους (ὕπαρξη παιδιῶν, συνδιανόηση ἀναγκῶν καὶ κινδύνων). Θετικὰ πάντως στοιχεῖα στὴ σκέψη τοῦ Μαρκοῦζε θεωρεῖ ὁ Κ. Δεσποτόπουλος τὴν προειδοποίηση γιὰ τὶς ἀπάνθρωπες τάσεις τῆς προχωρημένης βιομηχανικῆς κοινωνίας καὶ τὸν ἀνθρωπισμὸ τοῦ φιλοσόφου.

Τὴ σημασία τοῦ διαλόγου καὶ τῆς διαλεκτικῆς, μὲ πηγὲς τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Χέγγελ, δείχνει ὁ Κ. Δεσποτόπουλος στὸ μελέτημα *Ὁ Πόλεμος κατὰ Πλάτωνα καὶ Χέγγελ* (151-159), μὲ τὸ ὁποῖο κλείνει τὸ βιβλίο τῶν φιλοσοφικῶν μελετημάτων. Τὸ πρόβλημα τοῦ πολέμου ὡς παράδειγμα ἐφαρμογῆς τῶν μεθόδων —στοὺς πλατωνικοὺς *Νόμους* καὶ στὸ ἔργο τοῦ Χέγγελ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*— χρησιμεύει στὸ νὰ ἀποδειχθῆ ἡ εὐρύτητα δυνατοτήτων ποὺ δίνει ὁ πλατωνικὸς διάλογος καὶ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ ἠθικὸ πάθος τῆς πλατωνικῆς σκέψης καὶ τὸ ἱστορικὰ προσδιορισμένο ἐγελιανὸ πνεῦμα· μ᾽ ἄλλα λόγια ἡ ἀντιδιαστολὴ προμηθεϊκῆς φιλοσοφίας καὶ ἐπιμηθεϊκῆς σκέψης. Ἔτσι μὲ τεκμηριωμένες θέσεις φανερώνεται ἀκόμη μιὰ φορὰ τὸ ἠθικὸ βεληνεκὲς τῆς κριτικῆς σκέψης τοῦ Κ. Δεσποτόπουλου καὶ ἡ ὑπεύθυνή της ἀνάληψη τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας.

Ἀθῆναι Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑΙ

ΑΓΓΕΛΟΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ † 3.8.1979

Ὁ ἀκαδημαϊκὸς Ἄγγελος Τερζάκης ὑπῆρξε διακεκριμένη μορφὴ εἰς τὰ νέα ἑλληνικὰ γράμματα. Τὸ ἐπίκεντρον τῆς πνευματικῆς δραστηριότητος τοῦ Τερζάκη ἦτο τὸ θέατρον. Ὑπῆρξε ἐκ τῆς νεότητός του ἐραστής, μελετητὴς καὶ δημιουργὸς τοῦ θεάτρου. Ἡ μακρά του θητεία εἰς τὸ Ἐθνικὸν Θέατρον ὡς διευθυντοῦ τοῦ δραματολογίου ἐχάραξε βαθύτατα ἴχνη εἰς τὴν ζωὴν τοῦ θεάτρου. Ὡς θεατρικὸς συγγραφεὺς ὁ Τερζάκης διεκρίθη μὲ τὰ ἔργα του «Ὁ Αὐτοκράτωρ Μιχαήλ», «Ὁ Σταυρὸς καὶ τὸ Σπαθὶ» καὶ «Ἡ Θεοφανώ». Ὅμως ὁ Τερζάκης ὑπῆρξε καὶ δόκιμος μυθιστοριογράφος. Τὰ ἀντίστοιχά του ἔργα εἶναι πολλά. Ἀναφέρω ὅμως ἐδῶ τὰ «Πριγκηπέσσα Ἰζαμπώ», «Δίχως Θεό», «Μυστικὴ Ζωή». Τέλος ὁ Τερζάκης ὑπῆρξε δοκιμιογράφος μὲ στοχαστικὴν διάθεσιν. Ἡ ἐπίδρασις τοῦ Τερζάκη εἰς τὰ νέα ἑλληνικὰ γράμματα ὑπῆρξε ζωηροτάτη.

ΒΑΣΟΣ ΦΑΛΗΡΕΑΣ † 7.10.1979

Ὁ ἀκαδημαϊκὸς Βάσος Φαληρέας ὑπῆρξε ὁ νεοκλασσικὸς γλύπτης τῆς ἐποχῆς μας. Τὸν διακρίνει βαθύτατος σεβασμὸς πρὸς τὴν παράδοσιν καὶ μία δημιουργικὴ πρωτοτυπία, ἡ ὁποία ἀντλεῖ ἀπὸ τὰς πηγὰς τῆς κλασσικῆς καὶ τῆς ὅλης ἱστορικῆς παραδόσεως τοῦ Ἔθνους. Ἡ κλασσικὴ Ἑλλάς, τὸ πολύχρωμον Βυζάντιον, ἡ τουρκοκρατία καὶ ἡ ἐθνεγερσία εἶναι αἱ σταθεραὶ πηγαί, ἀπὸ τὰ νάματα τῶν ὁποίων ἀντλεῖ ὁ Φαληρέας διὰ νὰ δώσῃ ζωὴν εἰς τὰ πλάσματα τῆς φαντασίας του. Ὡς νεοκλασσικὸς γλύπτης ὁ Φαληρέας δὲν μιμεῖται τίποτε τὸ περασμένον, ἀλλὰ προβάλλει εἰς τὸ παρὸν πρωτόπλαστες μορφὲς τῆς δημιουργικῆς του ἱκανότητος. Ὁ Ἑρμῆς, ὁ ὁποῖος ἔχει τοποθετηθῆ μπροστὰ στὸ Μέγαρον τῆς Διεθνοῦς Ἑνώσεως Τηλεπικοινωνιῶν εἰς τὴν Γενεύην, εἶναι ἐξαίρετον δεῖγμα τῆς κλασσικῆς καλλιτεχνίας τοῦ Φαληρέα. Ἐξ ἄλλου καρπὸς εὐτυχοῦς ἐμπνεύσεως ὑπῆρξε ἕνα ἀπὸ τὰ τελευταῖα χαρακτικὰ ἔργα του, τὸ Μετάλλιον τοῦ Παγκοσμίου Συνεδρίου «Ἀριστοτέλης» τῆς Θεσσαλονίκης. Ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Φαληρέα διαπνέονται ἀπὸ θέρμην καὶ ἐσωτερικότητα.

Ἰωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος

(Ἀπὸ τὴν Ἔκθεση τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως περὶ τῶν Πεπραγμένων τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν κατὰ τὸ ἔτος 1979).

Β. Φαμπρίκη γλύπτης

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

ΠΑΓΚΟΣΜΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ «ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ»

2300 ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ ΘΑΝΑΤΟ ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ

Θεσσαλονίκη 7 - 14.8.1978

Ὑπὸ τὴν ὑψηλὴ προστασία τοῦ Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας καὶ τὴν αἰγίδα τῆς UNESCO πραγματοποιήθηκε στὴν Θεσσαλονίκη τὸν Αὔγουστο 1978 τὸ ἀφιερωμένο στὸν Ἀριστοτέλη Παγκόσμιο Συνέδριο, ποὺ ὠργάνωσε τὸ Ἑλληνικὸ Ὑπουργεῖο Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν (βλ. «Φιλοσοφία» 7/1977, 540-44, ὅπου καὶ τὸ Θεματολόγιο τοῦ Συνεδρίου καθὼς καὶ προγραμματικὸ κείμενο τοῦ Προέδρου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς Καθηγητοῦ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου).

Στὸ Συνέδριο ἐδήλωσαν ἐνεργὸ συμμετοχὴ 240 εἰδικοὶ ἐπιστήμονες ἀπὸ 40 χῶρες, οἱ ὁποῖοι καὶ ἀπέστειλαν ἔγκαιρα Περιλήψεις τῆς Ἀνακοινώσεώς τους. Ὅλες σχεδὸν περιελήφθησαν στὸν Τόμο «Περιλήψεις Ἀνακοινώσεων - Summaries of Papers» (253 σελ.), ὁ ὁποῖος ἦταν στὴ διάθεση τῶν Συνέδρων πρὶν ἀπὸ τὴν ἔναρξη τοῦ Συνεδρίου μαζὶ μὲ τὸ πλῆρες Πρόγραμμα τῶν συνεδριάσεων καὶ ἐκδηλώσεων, στὶς ὁποῖες περιλαμβάνονται Δεξίωση τοῦ Προέδρου τῆς Δημοκρατίας κ. Κ. Τσάτσου, ἐπισκέψεις Μουσείων («Ἀρχαία Μακεδονικὴ Μεταλλοτεχνία»), ἐκδρομὲς στὴν Πέλλα, Νάουσα καὶ Βεργίνα καθὼς καὶ στὰ Στάγιρα, κ.ἄ. Ἔγιναν 182 Ἀνακοινώσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες 22 διαρκείας 20'-30' (κύριες Ἀνακοινώσεις). Σημαντικὴ ὑπῆρξε ἡ ἑλληνικὴ συμμετοχὴ μὲ 46 Ἀνακοινώσεις καὶ τὴν παρουσία πολλῶν Παρατηρητῶν, ἐνῶ ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ ἦλθαν 20 ἀκόμη Σύνεδροι ἑλληνικῆς καταγωγῆς ἢ Ἕλληνες Καθηγηταὶ ξένων Πανεπιστημίων. Τὰ πλήρη κείμενα τῶν Ἀνακοινώσεων θὰ περιληφθοῦν στὰ Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου «Ἀριστοτέλης».

Κατωτέρω δημοσιεύονται οἱ Ὁμιλίες τοῦ Ἐκπροσώπου τῆς UNESCO κ. M. A. Sinaceur καὶ τοῦ Προέδρου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς κ. Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου κατὰ τὴν καταληκτήρια συνεδρία τῆς 14.8.1978. Οἱ ὁμιλίες αὐτὲς ἀπηχοῦν κατὰ τὸν καλύτερο τρόπο τὸ πνεῦμα τῆς γενικῆς ἱκανοποιήσεως γιὰ τὴν ἐξαιρετικὴ ἐπιτυχία τοῦ Συνεδρίου.

Ο ΑΠΟΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΕΚΠΡΟΣΩΠΟΥ ΤΗΣ UNESCO Δρος M. A. SINACEUR

Κύριε Πρόεδρε τοῦ Συνεδρίου, ὁ Ἐκπρόσωπος τῆς UNESCO ζητᾶ τὴν ἄδεια νὰ πῆ λίγες μόνον λέξεις, γιὰ νὰ μὴ καταχρασθῆ τὸν πολύτιμο χρόνο τῆς ὥρας αὐτῆς. Αὐτὸ ποὺ θέλω πολὺ ἁπλᾶ νὰ πῶ εἶναι ὅτι τὸ Συνέδριο αὐτό, ποὺ σχεδιάσθηκε ὡς ἕνα Παγκόσμιο Συνέδριο γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μετατράπηκε σὲ ἕνα σύγχρονο ἀριστοτελικὸ συμπόσιο.

Δὲν θὰ ἀναφερθῶ σὲ ἄλλα θέματα παρὰ μόνο σ' αὐτὸ ποὺ ὑπῆρξε ἡ ὁλοκλήρωση μιᾶς πνευματικῆς ἐργασίας ἀνωτέρας στάθμης, δηλαδὴ στὴν ἑνότητα θεωρίας καὶ πράξεως καθὼς καὶ στὴν ἑνότητα ἐργασίας, χαρᾶς τῆς ζωῆς καὶ χαρᾶς τῆς ἐργασίας.

Κύριε Πρόεδρε, Κυρίες καὶ Κύριοι Σύνεδροι, ἔχοντας τὸ προνόμιο νὰ ἀντιπροσωπεύω στὸ Συνέδριο τὸν Γενικὸ Διευθυντὴ τῆς UNESCO, ἔχω τὴν χαρὰ νὰ ἐκφράσω τὴν βαθειὰ ἱκανοποίηση καὶ ὅλη μου τὴν ἀναγνώριση γιὰ τὸ ὡραῖο ἀποτέλεσμα τῆς συνεργασίας τῆς Ἑλληνικῆς Κυβερνήσεως καὶ τῆς UNESCO στὸν τομέα τοῦ πνεύματος, στὸν ὁποῖο ἀνήκει κατ' ἐξοχὴν ἡ Φιλοσοφία. Ἡ σύμπνοια στὶς προσπάθειές μας συνετέλεσε, ὥστε ὅλες οἱ ἐκδηλώσεις νὰ ἐκδιπλωθοῦν μέσα στὸ πνεῦμα τῆς συνεργασίας καὶ τῆς συμπληρωματικότητας καὶ μὲ τρόπο τόσο ἐπιτυχημένο, ὥστε νὰ γίνεται, θὰ ἔλεγα, ὑποδειγματικός.

Θὰ ἤθελα, Κύριε Πρόεδρε, νὰ σᾶς συγχαρῶ θερμὰ γιὰ τὴν ἐπιτυχία αὐτὴ τοῦ Συνεδρίου τῆς Θεσσαλονίκης. Γνωρίζομε ὅτι σὲ σᾶς ὀφείλομε αὐτὴν τὴν ἐπιτυχία τοῦ Συνεδρίου, ἑνὸς Συνεδρίου τὸ ὁποῖο συνεκλήθη γιὰ νὰ ζωντανεύση τὴν εἰκόνα τοῦ Ἀριστοτέλους· καὶ πραγματικὰ ὁ φιλόσοφος ὑπῆρξε τὸ κεντρικὸ πρόσωπο τοῦ Συνεδρίου. Γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ μᾶς κάνατε, Κύριε Πρόεδρε, νὰ διαπιστώσωμε τὴν βεβαιωμένη μέσα ἀπὸ τὸ ἐπιστημονικό σας ἔργο παρουσία σας στὴν σύγχρονη Ἑλλάδα κατὰ τὴν μακρὰ ἐκπαιδευτικὴ καὶ τὴν ἄλλη πνευματική σας δραστηριότητα.

Ἡ σημερινὴ ἐπιτυχία, ἐπικυρωμένη ἀπὸ τὴν δημόσια προβολὴ τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου, στεφανώνει τὶς προσωπικές σας προσπάθειες καθὼς καὶ τῶν συνεργατῶν καὶ μαθητῶν σας, ποὺ εἶναι πολυάριθμοι, ὅπως καὶ οἱ φίλοι σας στὴν Ἑλλάδα καὶ ἀλλοῦ, καθὼς καὶ ὅλου τοῦ προσωπικοῦ, τὸ ὁποῖο ἐργάσθηκε ἐξαντλητικὰ γιὰ νὰ συγκεκριμενοποιηθοῦν οἱ κατευθύνσεις σας καὶ νὰ πραγματοποιηθῆ ἡ μεγαλειώδης αὐτὴ ἐκδήλωση.

Δὲν βρίσκω λέξεις κατάλληλες νὰ ἐκφράσουν τὴν συγκίνηση ποὺ αἰσθανθήκαμε γιὰ τὴν θερμὴ φιλοξενία σ' αὐτὸν τὸν τόπο καὶ γιὰ τὴν εὐαισθησία στὶς καρδιὲς τῶν Ἑλλήνων, ποὺ ἐξηγεῖ σὲ μεγάλο βαθμὸ καὶ τὴν ἐπιτυχία τοῦ Συνεδρίου. Ὅλοι οἱ Σύνεδροι ἀπόλαυσαν τὴν ἀνάκληση στὴ ζωὴ τῆς κληρονομίας τοῦ Σταγιρίτου, ποὺ ἀναλύθηκε μὲ φιλοσοφικὴ μεθοδολογία σὲ κάθε δυνατὴ προέκταση τῆς σύγχρονης σκέψεως καὶ πάντοτε ὡς ἀπάντηση, θὰ ἔλεγα, στὴν πρόκληση τῶν συγχρόνων ἐπιστημῶν καὶ φιλοσοφικῶν συστημάτων.

Δὲν περιωρισθήκαμε σὲ μία ἱστορικὴ διάσταση ἢ σὲ μία περιβαλλοντολογικὴ καθαρὰ καὶ φιλολογικὴ ἁπλᾶ μελέτη. Ὁ Ἀριστοτέλης ὑπῆρξε ἡ ἀφορμὴ νὰ δοῦμε ὅτι ἡ φιλοσοφία, ὅπως καὶ ἡ ποίηση, μπορεῖ νὰ ἔχη τὴν χρυσῆ ἐποχή της στὸ παρελθόν, ἀλλὰ νὰ ἐξαπλώνεται καὶ στὸ μέλλον, παρὰ τὸ ὅτι οἱ ἐπιστῆμες διαθέτουν καινούργιες δυνάμεις καὶ ἀνεκμετάλλευτες πηγές, ἱκανὲς νὰ τροφοδοτήσουν τὴν διαλεκτικὴ τοῦ πνεύματος μὲ τὸ δικαίωμα τῆς ἀκριβολογημένης καὶ ἐφαρμοσμένης ἀναλύσεως.

Γιὰ τὸ μοναδικὸ αὐτὸ γεγονὸς τοῦ Παγκοσμίου Ἀριστοτελικοῦ Συνεδρίου εὐχαριστῶ τὸν κύριο Πρόεδρο καὶ τὴν Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπή, εὐχαριστῶ τὴν Ἑλληνικὴ Κυβέρνηση, εὐχαριστῶ τὴν Ἑλλάδα.

Η ΚΑΤΑΛΗΚΤΗΡΙΑ ΠΡΟΣΦΩΝΗΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟΥ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΥ Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

Ἀγαπητοὶ φίλοι, ἤδη ἔπειτα ἀπὸ μακρὰ πορεία ἐφθάσαμε στὸ τέλος τοῦ συνεδρίου. Τὰ συναισθήματά μου τὴν στιγμὴν αὐτὴν εἶναι ἀνάμικτα, καὶ πιστεύω ὅτι πάντοτε τὰ συναισθήματα τῶν συνέδρων κατὰ τὸ τέλος κάθε συνεδρίου εἶναι ἀνάμικτα.

Πρῶτον, δοκιμάζομε τὸ συναίσθημα τῆς ἱκανοποιήσεως δι' ὅσα ἔγιναν κατὰ τὸ συνέδριον, καὶ αὐτὸ εἶναι κάτι θετικὸ μέσα μας. Συγχρόνως ὅμως ἔχομε καὶ ἕνα συναίσθημα ὅτι κάτι μᾶς λείπει, γιατὶ αἰσθανόμαστε ὅτι ἔγιναν πάρα πολλά, ἀλλὰ εἶναι πάρα πολλὰ καὶ ὅσα δὲν ἔγιναν. Αὐτὸ ἰσχύει πάντοτε σὲ κάθε συνέδριο, ἰδιαιτέρως ὅμως ἰσχύει γιὰ ἕνα συνέδριο, ποὺ ἀφορᾶ ἕνα μεγιστᾶνα τοῦ πνεύματος, ὅπως εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης. Τὸ μέγεθος τοῦ ἀντικειμένου ἔχει τόσες διαστάσεις, ποὺ εἶναι ἀδύνατον πράγματι νὰ καλυφθῆ ἀπὸ ἕνα συνέδριο ἔστω καὶ μιᾶς ἑβδομάδος. Μένουν λοιπὸν καὶ θὰ μείνουν νὰ γίνουν πάρα πολλὰ γιὰ νὰ φθάση κανεὶς σὲ πλήρη ἱκανοποίηση ἀπὸ τὴ γνωριμία του μὲ τὸν Ἀριστοτέλη.

Ἂν ἐπιτρέπεται νὰ χαρακτηρίσω τὸ σύνολο τῶν ἀνακοινώσεων, θὰ ἔλεγα ὅτι μποροῦμε νὰ τὶς διαιρέσωμε σὲ δύο μεγάλες κατηγορίες. Ἡ μία κατηγορία εἶναι ἐκείνη ποὺ κατέγινε μὲ προβλήματα ἄμεσα, ποὺ ὑπάρχουν μέσα στὰ κείμενα τοῦ Ἀριστοτέλους, ἑρμήνευσε προβλήματα, παρουσίασε νοήματα, προσπάθησε νὰ καταστήση σαφέστερα ὡρισμένα νοήματα τοῦ φιλοσόφου. Ἡ ἄλλη κατηγορία τῶν ἀνακοινώσεων ἀναφέρεται, ἂς εἴπω ἔτσι, εἰς τὴν ἱστορία τῆς ἀριστοτελικῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ ἀσχολήθηκε μὲ προβλήματα ποὺ ἐγεννήθησαν μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ ἀναφέρονται στὸν Ἀριστοτέλη.

Ἔτσι ἔχομε δύο μεγάλες κατηγορίες ἀνακοινώσεων, οἱ ὁποῖες ὅμως παρὰ τὴν διαφορά τους ἔχουν ἕνα κοινό, ὅτι καὶ οἱ δύο ἐζήτησαν νὰ ἑρμηνεύσουν νοήματα ἀριστοτελικά, ὅτι καὶ οἱ δύο εἶναι ἑρμηνεῖες· καὶ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἦταν τίποτε ἄλλο ὅλη ἡ προσπάθεια παρὰ νὰ προσπελάσωμε τὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα. Ὅλη αὐτὴ ἡ προσπάθεια εἶναι ἑρμηνευτική, καὶ ἔπειτα ἀπὸ τὸ συνέδριο ἔχομε ἀποκτήσει μεγαλύτερη σαφήνεια γιὰ τὸ τί εἶναι ἑρμηνεία.

Δὲν εἶναι βέβαια τῆς ὥρας νὰ σταματήσω περισσότερο στὸ θέμα αὐτό, γενικὰ ὅμως πρέπει νὰ πῶ ὅτι σήμερα εἴμαστε περισσότερο ὁπλισμένοι μὲ συστήματα ἱστορικῶν ἐννοιῶν, γιὰ νὰ μποροῦμε νὰ πλησιάσωμε φαινόμενα ἱστορικὰ μεγάλα, πνευματικὰ μεγέθη τῆς ἱστορίας, καὶ ἰδίως μεγέθη, ὅπως εἶναι τὸ μέγεθος τοῦ Ἀριστοτέλους.

Ὅμως τὸ συνέδριο τοῦτο ξεχωρίζει ἀπὸ ἄλλα συνέδρια ὡς πρὸς ἕνα σημεῖο, ὅτι πέρα ἀπὸ τὴν ἑρμηνεία, πέρα ἀπὸ τὴν προσπάθεια νὰ πλησιάσωμε τὰ νοήματα τοῦ μεγάλου φιλοσόφου, εἴχαμε τὴν τύχη νὰ βρεθοῦμε στὰ χώματα, στὸν τόπο ὅπου ἐγεννήθη καὶ ἀναστήθηκε ὁ φιλόσοφος. Αὐτὴ ἡ ἐπικοινωνία μὲ τὸν τόπο, μὲ τὸ κλῖμα, μὲ τὴν ἀτμόσφαιρα, μὲ τὴν ὅλη φυσικὴ πραγματικότητα, ὅπου μέσα ἔζησε ὁ φιλόσοφος, νομίζω ὅτι συνετέλεσε πάρα πολύ, ὥστε νὰ σχηματίσωμε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη μιὰ πολὺ ζωντανότερη εἰκόνα. Σ' αὐτὸ συνετέλεσαν καὶ ὡρισμένα γεγονότα, τὰ ὁποῖα μᾶς τὰ παρουσίασαν οἱ ἀρχαιολόγοι μας, καὶ περισσότερο τὸ γεγονὸς τῶν

καταπληκτικῶν εὑρημάτων τῆς Βεργίνας, τὸ ὁποῖον μᾶς ἔδειξε, μᾶς ἀποκάλυψε τὸ κλῖμα τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπου μέσα ὁ Ἀριστοτέλης ἐμεγάλωσε.

Ἐμεγάλωσε ὡς τὰ 19 του χρόνια ἐδῶ, καὶ ὡς ἔφηβος πλέον ἔφυγε γιὰ νὰ κατέβη στὴν Ἀθήνα, νὰ εἰσέλθη στὴν Πλατωνικὴ Ἀκαδημία. Βέβαια, οὔτε ὁ ἴδιος, οὔτε οἱ ἔφηβοι τῆς Ἀκαδημίας, οὔτε ὁ μεγάλος του δάσκαλος ἦταν δυνατὸν νὰ φαντασθοῦν ὅτι αὐτὸς ὁ ἔφηβος τῆς Μακεδονίας, ἐπρόκειτο νὰ γίνη ἕνας πνευματικὸς κυρίαρχος τῆς ἀνθρωπότητος· καὶ ὅμως αὐτὸ ἔγινε γεγονὸς καὶ αὐτὸ τὸ γεγονὸς ἀκριβῶς μᾶς συνεκέντρωσε ἐδῶ. Ἤλθαμε ἐδῶ νὰ ἀσχοληθοῦμε μὲ τὸν πνευματικὸν αὐτὸν κυρίαρχον τῆς ἀνθρωπότητος.

Ὅλες οἱ ἀνακοινώσεις συνέβαλαν ὥστε νὰ ἀναδειχθῆ τὸ πνευματικὸ μεγαλεῖο τοῦ ἀνδρός, καὶ βέβαια οἱ κύριοι σύνεδροι εἶναι οἱ πραγματικοὶ οἰκοδόμοι τοῦ συνεδρίου. Δὲν εἶναι δυνατόν, ἂν καὶ παρηκολούθησα μέγα μέρος τῶν ἀνακοινώσεων, νὰ θελήσω νὰ διατυπώσω συμπεράσματα, διότι ὁ χρόνος ποὺ θὰ χρειαζόμουνα, θὰ ἦταν πάρα πολὺ μακρός. Θέλω μόνον νὰ ἐκφράσω τὶς εὐχαριστίες μου πρὸς τοὺς συνέδρους γιὰ ὅλο αὐτὸ τὸ μέγα ἔργον. Κατωρθώθηκε, ὅπως νομίζω ὅτι εἶναι καὶ πεποίθησις ὅλων, νὰ λαξεύσωμε μιὰ εἰκόνα πληρέστερη γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη.

Ἂν ὅμως δὲν κατωρθώσαμε νὰ ἐξαντλήσωμε —πρᾶγμα βεβαίως ἀδιανόητον— τὸ ὑλικόν, νὰ ἐξαντλήσωμε τὸ πλήρωμα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅμως μὲ τὸ ἔργο αὐτὸ ποὺ ἔγινε ἐδῶ κατωρθώσαμε κάτι ποὺ εἶναι ἐξ ὁλοκλήρου στὸ πνεῦμα τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἐζήσαμε μιὰ ἑβδομάδα μέσα σ' ἕνα κλῖμα φιλίας, καὶ αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν φιλία εἶναι ποὺ παρέστησε ὁ Ἀριστοτέλης κατὰ τρόπον αἰώνιον εἰς τὰ «Ἠθικὰ Νικομάχεια».

Ἡ φιλία εἶναι μία μεγάλη ἠθικὴ ἀξία. Εἶναι μία ἀξία, ἡ ὁποία συνδέει τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς ἐξημερώνει, τοὺς προσεγγίζει, τοὺς κάνει νὰ θυμᾶται ὁ ἕνας τὸν ἄλλον, καὶ εἰς τὸν τόπον αὐτὸν —καὶ ἐννοῶ τὴν Ἑλλάδα— θὰ ἔχετε ἀσφαλῶς βεβαιωθῆ ὅλοι, ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς ὁ μέγας, ὁ Ξένιος Ζεύς, δὲν ἀπέθανε· ζεῖ μέσα στὶς ψυχὲς τῶν Ἑλλήνων.

Θέλω τώρα, προτοῦ ἀφήσω τὸ βῆμα αὐτό, νὰ εὐχαριστήσω, πρῶταπρῶτα, τὴν Ἑλληνικὴ Κυβέρνηση, ἡ ὁποία ἀποφάσισε νὰ ὀργανώση αὐτὸ τὸ συνέδριο καὶ μᾶς ἔδωσε ὅλα τὰ μέσα γιὰ νὰ κατορθώσωμε νὰ συγκεντρωθοῦμε ἐδῶ καὶ νὰ ἀναπτύξωμε ἐπὶ μία ἑβδομάδα τόσο γόνιμα τὰ προβλήματα τοῦ Ἀριστοτέλους.

Θέλω νὰ εὐχαριστήσω τὸν Ὀργανισμὸ τῆς UNESCO, ὁ ὁποῖος πρὸ δύο μηνῶν περίπου ἄνοιξε τὸ ἔτος Ἀριστοτέλους μὲ ἕνα Συμπόσιο, τὸ ὁποῖο διωργάνωσε στὸ Παρίσι, ὅπου ἔλαβαν μέρος περίπου 50 φιλόσοφοι καὶ ἐκτὸς ἀπὸ τὶς συζητήσεις τριῶν-τεσσάρων ἡμερῶν, ὠργάνωσε καὶ μία δημοσία πανηγυρικὴ συνεδρία γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Θέλω νὰ εὐχαριστήσω καὶ τὸν ἐκπρόσωπο τῆς UNESCO Δρα Sinaceur, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἀπέδειξε, δὲν ἦλθε ἐδῶ ὡς ἕνας τυπικὸς ἐκπρόσωπος, ἀλλὰ ἦλθε ἀκριβῶς ὡς ἕνας ἔνθερμος μέτοχος ὅλης αὐτῆς τῆς προσπάθειας, ποὺ ἄρχισε ἀπὸ τὸ Παρίσι καὶ ὁλοκληρώνεται στὴ Θεσσαλονίκη. Θέλω ἐπίσης νὰ εὐχαριστήσω τὴν καθηγήτρια κυρία Thérèse Goyet γιὰ ὅσα καλὰ λόγια εἶπε μὲ τὴν ὁμιλία της ἐκ μέρους τῶν Συνέδρων.

Τέλος ἔχω νὰ εὐχαριστήσω τὴν διεύθυνση τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου Θεσσαλονίκης, ἡ ὁποία μᾶς παρουσίασε μὲ θαυμαστὸ τρόπο ἐντὸς πολὺ ὀλίγου χρόνου ὅλα τὰ εὑρήματα τῆς Βεργίνας στὰ πλαίσια τῆς μεγάλης Ἐκθέσεως τῆς Ἀρχαίας μακεδονικῆς μεταλλοτεχνίας. Θέλω νὰ εὐχαριστήσω τὴν πόλη τῆς Νάουσας, ἡ ὁποία ἐκτὸς ἀπὸ τὴν φιλοξενία μᾶς ἀποκάλυψε ὅτι μεγάλες παραδόσεις πανάρχαιες ζοῦνε σήμερα μέσα στὴν ἑλληνικὴ πραγματικότητα, βιώματα πανάρχαια, διονυσιακά, ἐξακολουθοῦν νὰ εἶναι ζωντανὰ μέσα στὴν ἑλληνικὴ χορευτικὴ παράδοση. Θέλω ἐπίσης νὰ εὐχαριστήσω τὸ Βιομηχανικὸ καὶ Ἐμπορικὸ Ἐπιμελητήριο Θεσσαλονίκης, διότι μὲ τόση στοργὴ βοήθησε εἰς τὴν ἐπιτυχία αὐτοῦ τοῦ συνεδρίου.

Τέλος, θέλω νὰ ἐκφράσω τὶς θερμές μου εὐχαριστίες πρὸς τὸ Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον, τὸ ἔνδοξο τοῦτο πνευματικὸ ἵδρυμα τῆς Ἑλλάδος, τὸ ὁποῖον μᾶς φιλοξενεῖ.

Δὲν μπορῶ ὅμως νὰ κατέβω ἀπὸ τὸ βῆμα χωρὶς νὰ εὐχαριστήσω ὅλους τοὺς συναδέλφους μου τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς, γιατὶ πολὺ ἐκοπίασαν, καὶ χωρὶς νὰ ἐκφράσω ἐπίσης τὶς βαθειές μου εὐχαριστίες πρὸς τὸ προσωπικὸ τοῦ Ὑπουργείου Πολιτισμοῦ καὶ Ἐπιστημῶν, τὸ ὁποῖον ἐργάσθηκε ἀόκνως ἐπὶ πάρα πολὺ καιρό. Γιὰ νὰ ὀργανωθῆ τὸ συνέδριο αὐτὸ ἐκοπίασαν πάρα πολλοὶ ἄνθρωποι, καὶ ὅλους αὐτοὺς τοὺς εὐχαριστῶ ἐξ ὀνόματος τῆς Ἐπιτροπῆς καὶ ἐξ ὀνόματος τῶν συνέδρων.

Πρόκειται νὰ χωρισθοῦμε, ἀγαπητοὶ φίλοι. Ἐμεῖς θὰ σᾶς κρατήσωμε μὲ μεγάλη ἀγάπη μέσα μας καὶ μὲ πολλή, ὅπως εἶπα, φιλία κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἀριστοτέλους. Εἶμαι βέβαιος ὅτι τὸ ἴδιο θὰ συμβῆ καὶ ἀπὸ τὴ δική σας πλευρά. Θέλω ὅμως νὰ σᾶς παρακαλέσω νὰ πάρετε μαζί σας ἀπὸ τὴν Ἑλλάδα ὅση περισσότερη ὁμορφιὰ μπορεῖτε.

ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΟΜΑΔΟΣ ΜΕΛΕΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΚΕΨΕΩΣ ΣΤΟ ΛΟΝΔΙΝΟ, ΜΑΡΤΙΟΣ 1978.

Στὶς 30 Μαρτίου 1978 πραγματοποιήθηκε στὴν London School of Economics and Political Science τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Λονδίνου τὸ πρῶτο Συνέδριο τῆς «Ὁμάδος Μελέτης Ἑλληνικῆς Πολιτικῆς σκέψεως» τῆς «Βρετανικῆς Ἑταιρίας Πολιτικῶν Σπουδῶν» (Political Studies Association). Ἡ Ὁμάδα αὐτὴ ἱδρύθηκε στὰ μέσα τοῦ 1977 μὲ σκοπὸ νὰ διατηρήση καὶ —ὅπου εἶναι δυνατὸν— νὰ ἀναζωογονήση τὴν μελέτη τῶν κειμένων τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος, ὄχι τόσο ἀπὸ στενὰ φιλολογικὸ καὶ ἱστορικὸ ἐνδιαφέρον ὅσο ὡς πολύτιμο στοιχεῖο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῆς πολιτικῆς παιδείας στὰ Βρετανικὰ Πανεπιστήμια.

Ἤδη τὸ περασμένο φθινόπωρο παρουσιάσθηκε μὲ φροντίδα τοῦ Δρος Date Hall (University College, Swansee) τὸ πρῶτο φύλλο ἑνὸς ἀνωνύμου ἀκόμη πληροφοριακοῦ Δελτίου. Ὅπως εἶναι φυσικὸ γιὰ τὸ ὄργανο μιᾶς νεοσύστατης ὁμάδος ἐργασίας, τὸ συντακτικὸ πρόγραμμα τοῦ Δελτίου εἶναι ἐλαστικὸ καὶ ὁ μελλοντικός του χαρακτήρας θὰ ἐξαρτηθῆ ἀπὸ τὶς ἐξελίξεις τῆς

Ὁμάδος γενικώτερα. Τὸ πρῶτο φύλλο περιέχει, ἀνάμεσα σὲ ἄλλα, δύο χρησιμώτατες βιβλιογραφίες, μία εἰδική, ἀφιερωμένη στὸν *Κρίτωνα* τοῦ Πλάτωνος καὶ μία γενικὴ μὲ εὐρύτερη ἀναφορὰ στὸ πεδίο τῆς ἀρχαιοελληνικῆς πολιτικῆς διανοήσεως. Πρέπει βέβαια νὰ σημειωθῆ ὅτι οἱ βιβλιογραφίες περιορίζονται σὲ ἀγγλόφωνες δημοσιεύσεις.

Στὸ Συνέδριο τῆς 30 Μαρτίου πῆραν μέρος περὶ τοὺς 30 ἐπιστήμονες ἀπὸ σχολὲς τόσο κλασσικῶν ὅσο καὶ κοινωνικῶν σπουδῶν ἀπ' ὅλη τὴν Μεγ. Βρετανία, ἀνάμεσα στοὺς ὁποίους ὁ γνωστὸς μελετητὴς τοῦ Ἀριστοτέλους D. J. Allan (ὁ ὁποῖος δυστυχῶς ἀπέθανε τὸν Ἰούνιο), ὁ σχολιαστὴς τῶν *Νόμων* καθ. T. J. Saunders, ἡ καθηγήτρια Shirley Letwin καὶ ἄλλοι.

Ὁ γνωστὸς πλατωνιστὴς καθηγ. J. B. Skemp παρουσίασε μιὰν ἐργασία μὲ θέμα «Πόσο πολιτικὴ εἶναι ἡ *Πολιτεία*;», ἡ ὁποία ἔδωσε ἀφορμὴ σὲ πολὺ ζωηρὴ συζήτηση. Ἀκολούθησε ἡ ἐργασία τοῦ ὀργανωτοῦ τοῦ συνεδρίου Δρος F. Rosen (L.S.E.), ὁ ὁποῖος διαπραγματεύθηκε τὴν σημασία τῆς «Ἀναλογίας μὲ τὶς Τέχνες στὸν Πλάτωνα». Ὁ Δρ. J. B. Morall (L.S.E.) ἔκλεισε τὸν κύκλο μὲ μιὰ πραγματεία μὲ τίτλο: «Οἱ πολιτικὲς ἰδέες στὴν ἀρχαία Τραγωδία». Τὸ γεγονὸς ὅτι ἐπετράπη στὸν ὑπογραφόμενο νὰ προεδρεύση τῆς τελευταίας συνεδριάσεως πρέπει νὰ θεωρηθῆ ὡς συμβολικὴ φιλελληνικὴ φιλοφρόνηση. Ἡ φιλικὴ συναδελφικὴ ἀτμόσφαιρα τοῦ Συνεδρίου διευκόλυνε τὴν πολύτιμη ἐπαφὴ καὶ τὸ ξεπέρασμα τῶν συμβατικῶν ὁρίων τῶν ἐπιστημονικῶν κλάδων.

Οἱ προσπάθειες τῆς Ὁμάδος ἐργασίας τῆς «Political Studies Association» εἶναι ἀξιοπρόσεκτες, γιατὶ δὲν ἀποτελοῦν ἀπεγνωσμένες πράξεις ἀρχαιολατρικῆς ὀπισθοφυλακῆς, ἀλλὰ πηγάζουν ἀπὸ συνειδητοποίηση τῆς σημασίας τῶν ἀρχαίων κειμένων ἀπὸ ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἔχουν πλήρη ἐπίγνωση τῶν ἐπιτευγμάτων ἀλλὰ καὶ τῶν ὁρίων τῶν συγχρόνων κοινωνικῶν ἐπιστημῶν.

London School of Economics Θανάσης Μουλάκης

Η ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ M. BUBER. 100 ΧΡΟΝΙΑ ΑΠΟ ΤΗ ΓΕΝΝΗΣΗ ΤΟΥ (Beer-Sheva/Ἰσραήλ, 3-6.1.1978).

Τὸ συνέδριο αὐτὸ χαρακτηριζόταν ἀπὸ τὴν κριτικὴ στάση τῶν περισσοτέρων εἰσηγητῶν ἀπέναντι στὸ στοχασμὸ τοῦ Buber, ἡ ὁποία ὡδήγησε συχνὰ σὲ μονομέρειες. Ἡ πραγματιστικὴ ἀρχή, ποὺ ὡδήγησε στὸν παραμερισμὸ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τὶς συζητήσεις, δὲν μπόρεσε νὰ ἐμποδίση τὴν ὀξύτατη διαμάχη μεταξὺ J. Bloch (Ἰσραὴλ) καὶ H. Gollwitzer (Δ. Γερμανία). Τὸ κενὸ αὐτὸ προσπάθησε νὰ ἀναπληρώση ὁ N. Rotenstreich (Ἰσραὴλ) ποὺ, συνοψίζοντας τὰ συμπεράσματα τοῦ συνεδρίου, προσπάθησε νὰ δώση μιὰ συνολικὴ εἰκόνα τῆς σκέψης τοῦ Buber σὲ σχέση μὲ τὴν ἑβραϊκὴ παράδοση, μὲ τὴν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία, μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ζωῆς καὶ μὲ τὸν προσωποκρατικὸ σοσιαλισμὸ τοῦ Landauer.

Οἱ εἰσηγήσεις τῶν N. Aquiles von Zuben (Βραζιλία), τοῦ J. Amir (Ἰσ-

ραήλ), τοῦ J. Bloch (Ἰσραὴλ) καὶ τοῦ St. Katz (ΗΠΑ) ἀναφέρονταν σὲ διάφορα θέματα τῆς θεωρίας τοῦ διαλόγου, ὅπως ἡ ἀνθρωπολογία τῶν διανθρωπίνων σχέσεων, τὸ πεπερασμένο καὶ τὸ αἰώνιο Σύ, τὰ ὅρια καὶ οἱ δυνατότητες τοῦ διαλόγου, ἡ ἐπιστημολογικὴ σημασία τῆς σχέσης τοῦ Ἐγὼ καὶ τοῦ Σύ. Οἱ δύο τελευταῖες χαρακτηρίζονταν ἀπὸ αὐστηρὴ κριτικὴ ποὺ κορυφώθηκε στὴν εἰσήγηση τοῦ W. Kaufmann (ΗΠΑ) γιὰ τὰ σφάλματα καὶ τοὺς θριάμβους τῆς σκέψης τοῦ Buber. Ἐπίσης αὐστηρὴ κριτικὴ ἄσκησε ἡ R. Horwitz (Ἰσραὴλ) στὴ δῆθεν ἀνεξαρτησία τῆς σκέψης τοῦ Buber γύρω ἀπὸ τὸ διάλογο. Τὴ σχέση τοῦ Buber πρὸς ἄλλους φιλοσόφους παρουσίασαν ὁ γνωστὸς φαινομενολόγος E. Levinas (Γαλλία) —σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ G. Marcel—, ὁ R. Perkins (ΗΠΑ) —σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν Kierkegaard—, ὁ B. Casper (Δ. Γερμανία) — σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸ F. Rosenzweig. Ἄλλες εἰσηγήσεις ἀναφέρονταν στὴ σχέση τοῦ Buber πρὸς τὴν ἀνατολικὴ σκέψη, τὴν ἑβραϊκὴ παράδοση, τὴ χριστιανικὴ θρησκεία.

Σημαντικὴ ἦταν καὶ ἡ συζήτηση γιὰ τὸν Ἰουδαϊσμὸ καὶ τὸ Χριστιανισμό, στὴν ὁποία ἔλαβε μέρος καὶ ὁ ἑβραῖος φιλόσοφος S. Ben-Chorin. Τὸ θέμα συζητήθηκε ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς σκέψης τοῦ Buber. Ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κοινὰ στοιχεῖα διαπιστώθηκαν ὡς κύρια σημεῖα διαφοροποίησης ἡ Χριστολογία, καὶ ἡ χριστιανικὴ ἀντίληψη γιὰ τὸ δόγμα καὶ τὴ λύτρωση. Αἰσθητὴ ἦταν ἡ ἀπουσία μαθητῶν καὶ φίλων τοῦ Buber, ὅπως ὁ E. Simon καὶ ὁ G. Sholem, καθὼς καὶ τῶν συγγενῶν του. Ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ κύκλος τίμησε τὸ Buber σὲ ἄλλες συναντήσεις στὴν Ἱερουσαλήμ.

Ἀθῆναι Γεωργία Ἀποστολοπούλου

ΤΟ ΜΕΛΛΟΝ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ
(Dubrovnik/Γιουγκοσλαβία, 3-21.4.1978)

Πρόκειται γιὰ τὸ δεύτερο τμῆμα ποὺ ὀργανώνεται μὲ τὸ θέμα αὐτὸ στὸ Διαπανεπιστημιακὸ Κέντρο Μεταπτυχιακῶν Σπουδῶν τοῦ Dubrovnik. Τὴ δεύθυνση εἶχε καὶ φέτος ὁ R. Siebert (ΗΠΑ) καὶ τὸ τμῆμα ἦταν ἀφιερωμένο στὴ μνήμη τοῦ ἑβραίου φιλοσόφου E. Bloch, ὁ ὁποῖος ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπιὰ πρόσφερε μιὰ νέα ἑρμηνεία τῆς θρησκευτικῆς συνισταμένης τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης, ἀναγνώρισε τὰ ὑπεριστορικὰ ἀνθρωπιστικὰ στοιχεῖα τῆς θρησκείας κι ἐξακολουθεῖ νὰ ἀσκῆ ἐπίδραση στὴ φιλοσοφία, στὴ θεολογία, στὴ σύνδεση τοῦ Μαρξισμοῦ μὲ τὴν πολιτιστικὴ —καὶ βέβαια καὶ τὴ θρησκευτικὴ— παράδοση καὶ στὸ διάλογο Μαρξισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ.

Οἱ ἐργασίες ἄρχισαν μὲ ἐκτενῆ εἰσήγηση τοῦ R. Siebert μὲ θέμα «Κριτικὴ θεωρία τῆς θρησκείας καὶ θεολογία τῆς πρακτικῆς τῆς ἐπικοινωνίας». Ὁ ὁμιλητὴς προσπάθησε νὰ συνδέση τὴν κριτικὴ θεωρία μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ Hegel. Ὁ J. Habermas —ἕνας ἀπὸ τοὺς κυριώτερους ἐκπροσώπους τῆς κριτικῆς θεωρίας— ἔκαμε σύντομη σχετικὴ εἰσήγηση. Ὁ H. Kimmerle (Ὁλλανδία) παρουσίασε τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας τοῦ E. Bloch, ἐνῶ ὁ J. Reimer (Καναδὰς) ἀσχολήθηκε μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο

ἑρμήνευσε ὁ Bloch τὴ δράση τοῦ Th. Münzer. Ἀπὸ θεολογικὴ ἄποψη παρουσίασαν τὸ πρόβλημα τοῦ μέλλοντος τῆς θρησκείας ὁ D. Ritschl (Δ. Γερμανία) ὑπὸ τὸν τίτλο «Τὸ μέλλον τῆς θρησκείας ἀπὸ θεολογικὴ ἄποψη», ὁ W. Bildstein (Καναδὰς) ὑπὸ τὸν τίτλο «Νέες τάσεις στὴ ριζοσπαστικὴ θεολογία» καὶ ὁ R. Ahlers (ΗΠΑ) ὑπὸ τὸν τίτλο «Ἡ κρίση τῆς παραδοσιακῆς ἀντίληψης γιὰ τὴ θεωρία. Θεολογικὴ θεωρία καὶ διαλεκτικὴ τῆς ἐλευθερίας».

Ὁ S. Vrcan (Γιουγκοσλαβία) ἀσχολήθηκε κριτικὰ μὲ τὶς νεώτερες κοινωνιολογικὲς θεωρίες τῆς ἐκκοσμίκευσης, ἐνῶ ὁ J. Waadenburg (Ὁλλανδία) παρουσίασε τὸ θέμα τῆς σχέσης τῆς θρησκείας πρὸς τὴν ταυτότητα τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς ὑποκειμενικότητας. Τὴ σύνδεση τῆς θρησκείας μὲ τὴν οὐτοπία παρουσίασε ὁ G. Vahanian (ΗΠΑ) καθὼς καὶ ὁ B. Hubbard βασιζόμενος στὸ ἔργο τοῦ M. Machovèc «Χριστιανισμὸς γιὰ ἀθέους». Παρόμοια ἦταν καὶ ἡ εἰσήγηση τοῦ C. Buttler (ΗΠΑ), ἡ ὁποία ἀναφερόταν στὶς «ὑλιστικὲς» ἀντιλήψεις τοῦ Hegel. Ὁ I. Mastrunko (Γιουγκοσλαβία) μίλησε γιὰ τὸ πρόβλημα τῶν ἀξιῶν ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπιά. Ἄλλη κατεύθυνση παρουσίαζε ἡ ἐκτεταμένη εἰσήγηση τοῦ R. Perkins (ΗΠΑ) —γνωστοῦ μελετητῆ τοῦ Kierkegaard— μὲ θέμα «Ὁ Kierkegaard καὶ τὸ μέλλον τῆς θρησκείας». Ἡ Γεωργία Ἀποστολοπούλου παρουσίασε τὴν ἀνθρωπολογικὴ ἄποψη τῆς θρησκείας μὲ βάση τὸ ἔργο τοῦ H. Plessner.

Ἡ ἔκδοση τῶν εἰσηγήσεων θὰ γίνη στὶς Ἡνωμένες Πολιτεῖες ἀπὸ τὸν R. Siebert καὶ τὸν J. Reimer.

Γ. Α.

ΤΑ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΔΙΚΑΙΩΜΑΤΑ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΚΑΙ ΚΡΙΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ

(Tübingen, 22-24.9.1978)

Ἦταν τὸ δεύτερο διεπιστημονικὸ συμπόσιο ποὺ διωργανώθηκε ἀπὸ τὸ φιλοσοφικὸ ἐρευνητικὸ πρόγραμμα «Ἀνθρώπινα δικαιώματα», τὸ ὁποῖο διευθύνεται ἀπὸ τὸν καθηγητὴ τῆς φιλοσοφίας J. Schwartländer (Tübingen). Ἔλαβαν μέρος φιλόσοφοι, θεολόγοι, νομικοὶ καὶ ἐκπρόσωποι τῆς πολιτικῆς ἐπιστήμης.

Ὁ J. Delbrück (Διεθνὲς δίκαιο, Kiel) ἀντιπαρέθεσε τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα στὴν ἄσκηση τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Χωρὶς τὴ δεύτερη δὲν εἶναι δυνατὸς ὁ σεβασμὸς τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, ἐνῶ αὐτὰ ἀκριβῶς προσφέρουν καὶ κριτήρια νομιμότητας τῆς κρατικῆς ἐξουσίας. Ὁ νομικὸς W. Brugger (Tübingen) ἀναφέρθηκε στὸ θέμα ἀπὸ πλευρᾶς συνταγματικοῦ δικαίου. Τὸ κράτος εἶναι ὑποχρεωμένο νὰ προστατεύη τὴν ἀξιοπρέπεια τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ προσφέρη σὲ ὅλους τοὺς πολίτες τὴ δυνατότητα νὰ διαμορφώσουν τὴ ζωή τους ὑπεύθυνα καὶ ἐλεύθερα. Ὁ R. Hrbek (Πολιτικὴ ἐπιστήμη, Tübingen) λαμβάνοντας ὑπ' ὄψη τὰ προβλήματα ποὺ ὑπάρχουν, ἐξέφρασε τὴ δυσπιστία του γιὰ τὴ δυνατότητα νὰ συνταχθῆ καὶ νὰ τεθῆ σὲ ἰσχὺ ἕνας ἐνιαῖος κατάλογος τῶν βασικῶν δικαιωμάτων τοῦ πολίτη τῆς ἑνωμένης Εὐ-

ρώπης. Κατὰ τὸν O. Höffe (Φιλοσοφία, Fribourg/Ἑλβετία) ἡ δημοκρατία ὡς τάξη δικαίου, ποὺ ἐπιτρέπει τὸν εἰρηνικὸ διακανονισμὸ τῶν διαφορῶν, ἀποτελεῖ ἕνα ἀνθρώπινο δικαίωμα, ἀλλὰ ἐπίσης ὑπηρετεῖ τὰ βασικὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα. Αὐτὰ πάλι ἀποτελοῦν μόνο ρυθμιστικὲς ἀρχὲς τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς. Μεταξύ τους ὅμως μεσολαβοῦν οἱ «στρατηγικὲς τοῦ ἀνθρωπισμοῦ», ποὺ συγκεκριμενοποιοῦν τὶς ἀρχὲς αὐτὲς σύμφωνα μὲ τὰ δεδομένα τῆς κάθε ἱστορικότητας.

Ὁ E. Tödt (Εὐαγγελικὴ θεολογία, Heidelberg) τόνισε ὅτι τὸ κράτος τῆς νεώτερης ἐποχῆς δὲν εἶναι μόνον κράτος δικαίου, στηριζόμενο στὸ σύνταγμα, ἀλλὰ καὶ κοινωνικὸ κράτος. Ἔτσι ἡ ἐξουσία θέτει ὅρια στὶς δραστηριότητές της καὶ συγχρόνως ὑπερασπίζεται τὸ πρόσωπο τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς ὡς πρόσωπο δὲν εἶναι στὴ διάθεση καθενός. Ὁ I. Fetscher (Πολιτικὴ ἐπιστήμη, Frankfurt a.M.) διεπίστωσε ὅτι γνώρισμα τῆς πλουραλιστικῆς δημοκρατίας εἶναι ἡ ἀποφυγὴ ἐξισωτικῆς ὁμοιογενείας, γιατὶ τότε προκύπτει παραβίαση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Προέχει ἡ ἀμοιβαία ἀνοχὴ ὡρισμένων βασικῶν χώρων ἐλευθερίας, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ χωρὶς τὴν ἐγγύηση τοῦ κράτους ὡς πρὸς τὸ σεβασμὸ τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ὁ K. H. Kielmansegg (Πολιτικὴ ἐπιστήμη, Köln) παρουσίασε τὸ δίλημμα, στὸ ὁποῖο ὡδηγήθηκαν τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα. Ἐνῶ πρὶν διέγραφαν τὰ ὅρια τῆς ἐξουσίας τοῦ κράτους, τώρα παρουσιάζονται καὶ ὡς σκοπὸς τῆς δραστηριότητας τοῦ κράτους. Μιὰ διέξοδος θὰ ἦταν ἡ ἱεράρχηση τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων. Ὁ K.- H. Volkmann-Schluck (Φιλοσοφία, Köln), ξεκινώντας ἀπὸ τὴν καντιανὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ δικαίου ὡς ἐναρμονίσεως τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἑνὸς μὲ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἄλλου, τόνισε ὅτι τὸ ἦθος τῆς νεώτερης δημοκρατίας στηρίζεται στὴν ἰδέα ἑνὸς ἀρχικοῦ συμβολαίου μεταξὺ τῶν μελῶν τῆς πολιτικῆς κοινότητας. Ἔτσι ὁ ἄνθρωπος ὡς κοσμικὸ ὂν πραγματώνει τὴν ἐλευθερία του, ἀκριβῶς γιατὶ ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ στοχασθῇ τὴν ἐλευθερία. Συνεπῶς ἡ ἐλευθερία τοῦ λόγου εἶναι τὸ βασικὸ δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Συμπληρώνοντας ὁ W. Schild (Φιλοσοφία τοῦ δικαίου, Bielefeld) τόνισε τὴ σημασία τοῦ δικαίου γιὰ τὴν προστασία τῆς αὐτονομίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας του στὰ ὅρια τῆς ἱστορικότητας.

Ὁ G. Funke (Φιλοσοφία, Mainz) παρουσίασε τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα ὑπὸ τὸ πρῖσμα «δικαιώματα-καθήκοντα». Ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν πρακτικὸ λόγο, δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ νοηθῇ χωριστὰ ἀπὸ τὸ καθῆκον. Πρέπει νὰ ἔχῃ ὡς σκοπὸ καὶ τὴν ἠθικοποίηση, δηλ. τὴ συνειδητοποίηση ὅτι μέσα στὰ πλαίσια δικαίου δικαιώματα καὶ καθήκοντα εἶναι ἀλληλένδετα. Ὁ H. Ryffel (Πολιτικὴ φιλοσοφία, Speyer) τόνισε τὴν ἀναγκαιότητα γιὰ τὴ συγκεκριμενοποίηση τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας μέσα στὰ ὅρια τῆς κάθε ἱστορικότητας. Ἀλλὰ στὴν προσπάθεια αὐτὴ πρέπει νὰ διαφυλαχθῇ ὁ ἀνοικτὸς χαρακτήρας τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων, γιατὶ ὁ δογματικὸς καθορισμός τους μπορεῖ νὰ ὁδηγήσῃ σὲ ἑτερονομία.

Τὸ κεντρικὸ σημεῖο τῆς συζητήσεως ἦταν ὅτι τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα δὲν ἀποτελοῦν ἀπολιθωμένη ἀξία, ἀλλὰ καθορίζουν καὶ τὰ ὅρια τῆς ἐξουσίας καὶ ὁδηγοῦν στὴ συνειδητοποίηση τῆς ἠθικῆς εὐθύνης τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ A. Eser (Ποινικὸ δίκαιο, Tübingen) προειδοποίησε ὅτι, ἂν τὰ

δικαιώματα τοῦ ἀνθρώπου ἀναλάβουν ἀποκλειστικὰ ὅλο τὸ βάρος τοῦ ἀξιολογικοῦ καθορισμοῦ τοῦ κράτους καὶ τοῦ δικαίου, τότε ὑπάρχει ὁ κίνδυνος κοσμοθεωρητικῆς προδιαγραφῆς τῶν πεποιθήσεων τοῦ πολίτη. Ἐπίσης ὁ F. Böckle (Καθολικὴ θεολογία, Βόννη) ἐπεσήμανε τὴ διαφορὰ μεταξὺ πλουραλισμοῦ τῶν ἀξιῶν καὶ ἠθικῆς ἰσοπεδώσεως ὅλων τῶν τομέων ζωῆς. Τέλος ὁ E. Heintel (Φιλοσοφία, Βιέννη) τόνισε ὅτι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου παραμένει. Καὶ ἂν ἀκόμα τὰ ἀνθρώπινα δικαιώματα θεωρηθοῦν ὡς στοιχεῖα προϋπάρχοντα τοῦ θετικοῦ δικαίου, ἐν τούτοις δὲν συνιστοῦν αὐτόνομη ἠθική. Μεταξὺ δικαίου καὶ ἠθικῆς μεσολαβεῖ τὸ ἀνθρωπολογικὸ ἐρώτημα.

Οἱ εἰσηγήσεις καὶ ἡ συζήτηση θὰ ἐκδοθοῦν ὡς δεύτερος τόμος τῶν σχετικῶν δημοσιευμάτων τοῦ ἐρευνητικοῦ προγράμματος «Ἀνθρώπινα δικαιώματα».

Ἀθῆναι Γεωργία Ἀποστολοπούλου

ΒΙΒΛΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΤΥΠΑ ΑΠΟΣΤΑΛΕΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Βιβλία.

Ἀνεμογιάννης-Σινανίδης Σ., *Χῶρος καὶ χρόνος εἰς τὰ Ὀρφικὰ ἀποσπάσματα* (Διδακτ. Διατριβή), Ἀθῆναι 1978, 142 σελ.

Ἀνεμογιάννης-Σινανίδης Σ., *Κίνησις - Ἄτομα κατὰ τοὺς Ἀτομικοὺς Φιλοσόφους*, Ἀθῆναι 1976, 43 σελ.

Κώνστας Ε., *Εἰσαγωγὴ στὸν μαθηματικὸ στοχασμὸ τῶν Πυθαγορείων*, Ἀθήνα 1978, 109 σ.

Μιχαηλίδης Κ., *Σωκρατικὴ Φιλοσοφία*. Εἰσαγωγὴ-Ἀνθολογία σὲ μετάφραση - Ἀσκήσεις, Λευκωσία 1977, 72 σελ.

Ἀργύρης Κωνστ., *Ἡ κριτικὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὰς περὶ ἀρχῶν θεωρίας τῶν Προσωκρατικῶν* (Διδακτ. Διατριβή), Ἀθῆναι 1978, 281 σελ.

Μούκανος Δημ., *Ὁ τρόπος τοῦ Εἶναι τῶν μαθηματικῶν ἀντικειμένων κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη* (Διδακτ. Διατριβή), Ἀθῆναι 1979, 127 σελ.

Σακαλῆς Δ., *Ἰωνικὸ λεκτικὸ στὸν Πλάτωνα*, Α'. Σύνταξη, Ἰωάννινα (Δωδώνη, Παράρτ. 9) 1978, 220 σελ.

Μπούσουλας Ν.-Ι., *Πλάτωνος Φίληβος*. Εἰσαγωγὴ - ἀρχαῖο κείμενο - μετάφραση - σχόλια, Θεσσαλονίκη (Ἐγνατία, Φιλοσοφ. Βιβλιοθήκη 6) 1978, 373 σελ.

Ράμφος Στ., *Ἡ καλὴ ψυχὴ καὶ τὸ ἄλλο της. Ὑπόμνημα στὸν Φαῖδρο τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι (Κέδρος) 1978, 87 σελ.

Ράμφος Στ., *Ἡ ἐξορία τῶν ποιητῶν. Ἕνα πλατωνικὸ παράδοξο*, Ἀθῆναι (Κέδρος) 1978, 120 σελ.

Ράμφος Στ., *Αἰώνια παιδιά. Προφητεία γιὰ τὴν Ἑλλάδα καὶ τοὺς Ἕλληνες*, Ἀθῆναι (Κέδρος) 1978, 96 σελ.

Ράμφος Στ., *Μύηση στὸ φῶς. Τὸ ὅραμα τῆς ἀλήθειας*, Ἀθῆναι (Κέδρος) 1978, 81 σελ.

Ράμφος Στ., *Ὑστερόγραφο*,, Ἀθῆναι (Κέδρος) 1978, 38 σελ.

Ἰωαννίδης Κλ., *Ρυθμὸς καὶ ἁρμονία. Ἡ οὐσία τῆς μουσικῆς καὶ τοῦ χοροῦ στὴν πλατωνικὴ παιδεία*, Λευκωσία 1978, Β' ἔκδ., 100 σελ.

Zemb J. M., Ἀριστοτέλης. *Ἡ προσωπικότητα καὶ ἡ φιλοσοφία του μέσα ἀπὸ τὸ ἔργο του*. Πρόλογος-Ἐπιμέλεια Β. Α. Κύρκος, Μετάφραση Α. Βερυκοκάκη-Ἀρτέμη, Ἀθήνα (Νέα Σύνορα) 1979, 267 σελ.

Shen-Keng Yang, *Συγκριτικὴ μελέτη περὶ τῆς ἠθικῆς θεωρίας τῆς μεσότητος παρ' Ἀριστοτέλει καὶ παρὰ Κομφουκίῳ* (Διδακτ. διατριβή), Ἀθῆναι 1978, 140 σελ.

Πελεγρίνης Θ., *Ἡ ἔννοια τοῦ κάλλους στὸν Δαμάσκιο*, Ἀθῆναι 1977, 132 σελ.

Σακαλῆς Δ., *Ἡ γνησιότητα τοῦ «Ψευδοσοφιστῆ» τοῦ Λουκιανοῦ*, Ἰωάννινα (Δωδώνη, Παράρτ. 13) 1979, 85 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, I. N., *Τὰ πρῶτα μου φιλοσοφήματα. 1927-1930*,' Ἀθῆναι 1978, 564 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, I. N., *Τὰ μαθήματα τῆς Β' καὶ Γ' περιόδου (Μάιος καὶ Ὀκτώβριος 1975): Α' Φιλοσοφία τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ἄλλα θέματα, Β' Προβλήματα τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, Ἀθῆναι (Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων 4) 1979, 309 σελ.

Θεοδωρακόπουλος, I. N., *Τὰ μαθήματα τῆς Ἕκτης Περιόδου (26.4.-3.5.1979): Ἡ παιδεία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι (Ἐλευθέρα Σχολὴ Φιλοσοφίας ὁ Πλήθων 5) 1979, 121 σελ.

Τσάτσος Κ., *Τὸ πρόβλημα τῆς ἑρμηνείας τοῦ Δικαίου*, Β' ἔκδ. ἐπηυξημένη. Πρόλογος Κ. Ι. Δεσποτοπούλου καὶ Ἐπίμετρον τοῦ συγγραφέως, Ἀθῆναι 1978, 291 σελ.

Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν Κύπρου, *Ἀπόψεις τῆς Τυπικῆς Λογικῆς*, Λευκωσία (Φιλοσοφικὸν Παράρτημα 1) 1979, 304 σελ. (ἄρθρα Th. Papadopoullos, I. Κουτσάκου, Κ. Μιχαηλίδη, S. Sofroniou).

Κέντρο Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν, *Κεφάλαια Φιλοσοφίας* (Σεμινάρια, Μαθήματα, Διαλέξεις 1977), Ἀθήνα (Δωδώνη) 1979, 224 σελ.

Μακρῆς Ν., *Τὰ μεταφυσικὰ θεμέλια τῆς Μυστικῆς*. Δοκίμιο ὑπερβατικοῦ Ρεαλισμοῦ, Ἀθήνα (Συντροφιὰ) 1979, 180 σελ.

Χάϊντεγγερ Μ., *Εἶναι καὶ Χρόνος*. Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Ἀθήνα (Δωδώνη) 1978, 412 σελ.

Ἰμβριώτης Γιάννης, *Δοκίμια Μαρξιστικῆς Φιλοσοφίας* Α', Ἀθήνα (Σύγχρονη Ἐποχὴ) 1978, 295 σελ.

Ἰμβριώτης Γιάννης, *Ὁ Ψυχισμὸς καὶ ἡ Παβλοφικὴ διδασκαλία*, Ἀθήνα (Σύγχρονη Ἐποχὴ) 1979, 94 σελ.

Ξενόπουλος Ἐπ., *Ἡ διαλεκτικὴ τῆς συνείδησης*, Ἀθήνα (Ἰωλκὸς) 1979, 574 σελ.

Αὐγελῆς Ν., *Ἡ προβληματικὴ τοῦ δεδομένου στὸν Νεώτερο Ἐμπειρισμό*, Θεσσαλονίκη 1978, 113 σελ.

Κουτοῦγκος Α., *Θεωρητικὴ θεμελίωση τοῦ προτύπου ἀλλαγῆς ἀντιλήψεων*, Α', Ἀθήνα (Κέντρο Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν) 1979, 57 σελ.

Σαρδελῆς Δ., *Ἡ κλασικὴ θεωρία τῆς κίνησης στὴν ἱστορικο-λογική της ἀνάπτυξη*, Ἀθήνα (Κέντρο Φιλοσοφικῶν Ἐρευνῶν) 1979, 223 σελ.

Ἀνεμογιάννης-Σινανίδης Σ., *Οἱ ἀντικειμενικὲς αἰσθητικὲς κατηγορίες*, Ἀθῆναι 1976, 52 σ.

Μπαρουτᾶς Κ., *Συγκινησιακό, Λογικό, Διανοητικό. Τρεῖς μελέτες γιὰ τὴν Τέχνη*, Ἀθήνα 1979, 115 σελ.

Renyi A., *Διάλογοι πάνω στὰ Μαθηματικά*. Μετάφρ. Μ. Μυτιληναίου - Τ. Σπύρου, Πρόλογος Σ. Ζερβοῦ, Ἀθῆναι 1978, 53 σελ. (πολυγραφ.).

Γιαννακόπουλος Α., *Ὁ ἀριθμός. Ἔννοια-χρήση-ἐφαρμογές*, Ἀθήνα 1979, 94 σελ.

Ζακυθηνὸς Δ., *Ἀναγέννησις καὶ Ἀναγεννήσεις. Ἑλληνικαὶ Ἀνακεφαλαιώσεις*, Ἀθῆναι 1978, 229 σελ.

Χαροκόπος Α., *Ἡ συμβολὴ τῶν Ἑλλήνων εἰς τὴν Φιλοσοφίαν κατὰ τὸν 18ον αἰ. καὶ μέχρι τοῦ 1830* (Βραβεῖον Γ. Φωτεινοῦ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1978), δακτυλογρ. 211 σ.

Νικολάκου-Λιαντίτη Δ., *Οἱ φιλοσοφικὲς ἰδέες στὸ ἔργο τοῦ Διονυσίου Σολωμοῦ* (Βραβεῖον Α. Τσόφλη Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1978), Ἀθῆναι 1978, 136 σελ.

Ἑλληνικὴ Ἀνθρωπιστικὴ Ἑταιρεία, *Ἀναζητήσεις* 1, Ἀθήνα 1977, 226 σελ. (Κείμενα Κ. Βουρβέρη, Ι. Μαρκαντώνη, Α. Σκιαδᾶ, Σ. Ἀγουρίδη, Δ. Κόρσου, Γ. Μπαμπινιώτη, Κ. Δεσποτοπούλου).

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Α., *Ἀγωνίσματα, ζωῆς* Ἀθήνα 1979, 84 σελ.

Μωραΐτου-Βάσσου Ε., *Ὁ ἀγώνας τοῦ ἀνθρώπου γιὰ ἀξιοπρέπεια*, Ἀθήνα 1979, 90 σελ.

Πιτσινὸς Γ., *Στοιχεῖα Φιλοσοφίας Γ΄ Λυκείου*, Ἀθήνα (Α. Καραβίας) 1979, 215 σελ.

Εὐρωπαϊκὸ Πολιτιστικὸ Κέντρο Δελφῶν, *Συμπόσιο «Ἡ Δελφικὴ ἰδέα καὶ ἡ Εὐρώπη» 25-27.5.1978*, Ἀθήνα 1979, 164 σελ.

Paneris J., *Die Staatsphilosophie Demokrits im Hinblick auf die Lehre der älteren Sophisten* (Diss.), Wien 1977, 154 σελ. (πολυγραφ.).

Cappelletti A., *Ensayos sobre los Atomistas Griegos*, Caracas, Soc. Venezolana de Ciencias Humanas 1979, 162 σελ.

Psimmenos N., *Hegels Heraklit-Verständnis*, Basel-Paris (Editions Analytica) 1978,250 σελ..

Ἀκαδημία Ἐπιστημῶν ΕΣΣΔ, *Ὁ Πλάτων καὶ ἡ ἐποχή του*, Μόσχα 1979, 318 σελ.. (ρωσσικά)

Stigen A., *Aristoteles. En innforing*, Oslo (Dreyers filosofiserie) 1977, 124 σελ.

Noulas B., *Ethik und Politik bei Aristoteles*, Athen 1977, 198 σελ.

Contogiorgis G., *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris (Bibliothèque de Philosophie du Droit) 1978, 288 σελ.

Tzavaras J., *Bewegung bei Kierkegaard* (Diss.), Frankfurt a.M. (Lang) 1978, 122 σελ.

Makkreel R., *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton (Princeton Univ. Press) 1975, 456 σελ..

Georgovassilis D., *Über das Tragische. Versuch einer Interpretation des tragischen Wissens im Sinne der Existenzphilosophie von K. Jaspers* (Diss.), München 1979, 228 σελ.

Markis Dim., *Quine und das Problem der Übersetzung*, Freiburg-München (Alber-Broschur Philosophie) 1979, 300 σελ.

Alther E., *Das Absolute als Zeit-Raum-Verhältnis und Vorgang*, Zürich (Kreis-Verlag) 1979, 84 σελ.

Hasumi T., *Elaboration philosophique de la pensée du zen*, Paris (La pensée universelle) 1973, 249 σελ..

Ἀνάτυπα.

Μιχαηλίδης-Νουάρος Γ., *Νέα ἀξιολόγηση τοῦ διαλόγου τοῦ Θρασυμάχου μὲ τὸν Σωκράτη*, ΠΑΑ 53 (1978) 117-137.

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Α., *Τέχνη τραγικὴ ἢ πλατωνικὴ σωτηριολογία*, «Παρνασσὸς» 20 (1978) 510-17.

Ξηροτύρης Ι., *Παλιὰ κοινωνικὴ σοφία μὲ σύγχρονο πνεῦμα* (Ι. Ὁ Δημόκριτος ἱδρυτὴς τῆς φιλοσοφικῆς ἠθικῆς, 2. Σύγχρονη κοινωνιολογικὴ σκέψη στὸν Ἀριστοτέλη), Θεσσαλονίκη 1979, 35 σελ..

Βουλὴ τῶν Ἑλλήνων, *Συνεδρία ἀφιερωμένη στὸν Ἀριστοτέλη*, Πρακτικὰ Βουλῆς 5.2.1979, σελ.. 2169-86.

Ζέπος Π., *Ἑλληνικαὶ καὶ βυζαντιναὶ ἐπιδράσεις εἰς τὴν Χριστιανικὴν Θεολογίαν* (ἐξ ἀφορμῆς δύο μελετῶν τοῦ καθηγ. O. Bucci), ΠΑΑ 53 (1978) 128*-148*, ὅπου καὶ Παρατηρήσεις I. N. Θεοδωρακοπούλου, Μ. Στασινοπούλου, Κ. Μπόνη, Γ. Μαριδάκη, Δ. Ζακυθηνοῦ.

Καρᾶς Γ., *Ἡ δύναμη ἐκσυγχρονισμοῦ τῆς ἑλληνικῆς σκέψης πρὶν τὸ '21*, «Δευκαλίων», τεῦχ. 21/1978, 57-63.

Μπόμπου-Σταμάτη Β., *Ἡ «Σύντομος ἰδέα τῆς λογικῆς κατὰ τὴν μέθοδον τῶν νεωτέρων» τοῦ Βικεντίου Δαμοδοῦ*, ὅ.π. 64-85.

Μπενάκης Λ., *Ἀνέκδοτο κείμενο τοῦ Νικολάου Ζερζούλη. Μιὰ πρώιμη σύγκρουση μὲ τὸν Δωρόθεο Λέσβιο... Παράρτημα: Ἀνανίας Ἀντιπάριος πρὸς Ζερζούλην περὶ τῆς λογικῆς ψυχῆς*, ὅ.π. 86-95.

Δραγώνα-Μονάχου Μ., *Βενιαμὶν ὁ Λέσβιος: Ἐλευθερία, ἡ δύναμη τῆς ἐκπληρώσεως τοῦ αὐτεξουσίου*, ὅ.π. 96-130.

Ἀργυροπούλου Ρ., *Νεοελληνικὲς μεταφράσεις φιλοσοφικῶν ἔργων (1760-1821)*, ὅ.π. 131-142.

Ἀργυροπούλου Ρ., *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία. Κριτικὸς ἀπολογισμὸς 1953-1977*, ὅ.π. 143-159.

Μπιτσάκης Ε., *Ἐπιστημολογία καὶ φυσικὲς ἐπιστῆμες*, «Τὰ θεμέλια τῶν ἐπιστημῶν» Α (1978) 13-23.

Μπιτσάκης Ε., *Ἡ φυσικὴ ἑρμηνεία τοῦ πλέγματος τῶν προτάσεων τῆς Κβαντικῆς Μηχανικῆς*, ὅ.π. 135-157.

Szabó A., *Der Schattenzeiger. Ein altes Instrument der Astronomie, Georgaphie und Trigonometrie*, "Humanismus und Technik" (Berlin) 22 (1978) 37-62.

Tsouyopoulos Nelly, *Waren die "Priestermediziner" Irrational? Beobachtung, Theoriebildung, logische Argumentation in der hippokratischen Medizin*, "Münstersche Beiträge zur Geschichte und Theorie der Medizin" Nr. 13 (1978) 1-20.

Louis S., *Sokrates - Ein Porträt*, Mannheim (Verlag Sokrates) 1979, 18 σελ.

Markis D., *Platon und das Problem der Sprachphilosophie*, "Zeitschr. f. philos. Forschung" 32 (1978) 274-89.

Couloubaritsis L., *Sophia et Philosophia chez Aristote*, "Annales de l'Inst. de Philosophie" (Bruxelles) 1978, 7-38.

Bitsakis E., *La philosophie de la nature d'Aristote*, "Cahiers d'hist. et de philos. des sciences" 12/1979, 29 σελ.

Antonakopoulos A., *La theorie du Droit chez Aristote*, "Revue hellénique de Droit intern." 29 (1976) 173-92.

Long A.A., *Chance and Natural Law in Epicureanism*, "Phronesis" 22 (1977) 63-88.

Anton J., *Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus*, "The Review of Metaphysics" 31 (1977) 258-71.

Moraux P., *Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios' Isagoge*, "Zeitschr. f. Papyrologie und Epigraphik" 35 (1979) 55-98.

Beierwaltes W., *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*, "Freiburger Zeitschr. f. Philosophie und Theologie" 24 (1977) 88-111.

Blumenthal H. J., *529 and its Sequel: What happened to the Academy?*, "Byzantion" 48 (1978) 369-85.

Blumenthal H. J., *Photius on Themistius (cod. 74): Did Themistius write Commentaries on Aristotle?*, "Hermes" 107 (1979) 168-82.

Nikolau Th., *Nachwort zu dem bereits 1976 erfolgten Nachdruck: Fr. Schultze, Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen (Jena 1874)*, Leipzig 1978, 18.

Zepos P., *Legal Philosophy in Modern Greece*, "Symposium Intern. sur la philosophie du droit" (Beograd) 1978, 325-33.

Benakis L. - Dimitrakos G., *Philosophie-Unterricht in Griechenland:* E. Fey (Hrsg.), *Beiträge zum Philosophie-Unterricht in europäischen Ländern*, Münster (Aschendorff) 1978, 341-55.

Oehler Kl., *Dilthey und die Klassische Philologie: Philologie und Hermeneutik im 19. Jh.* (Hrsg. H. Flashar, K. Gründer, A. Horstmann), Göttingen 1979, 181-98.

Jalabert J., *Etre et Valeur*, "Studia Leibnitiana" 10 (1978) 87-91.

Markis D., *Pragmatismus*, "Wissenschaftstheoretisches Lexikon", Graz-Köln-Wien (Styria) 443-53.

Mercier A., *Physical and Metaphysical Time*, "Epistemologia" 1 (1978) 337-52.

Zervos S., *On the Development of Mathematical Intuition; on the Genesis of Geometry; further Remarks*, "Tensor" 26 (1972) 397-467.

Bitsakis E., *Sur le statut des lois physiques*, "La Pensée" No 204/1979, 61-85.

Bitsakis E., *Le concept de systeme quantique*, "Cahiers Fundamenta Scientiae" (Strasbourg) No 81/1978, 31 σελ.

Γιὰ τὰ ἀνταλλασσόμενα μὲ τὴν «Φιλοσοφία» Περιοδικὰ βλ. τὸν τόμο 5-6 (1975-76), σελ. 515 μὲ τὶς ἑξῆς προσθῆκες:

Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθῆναι
Νέα Παιδεία, Ἀθῆναι

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis, Budapest
Bulletin de Philosophie Médiévale, Louvain
Quaderno Filosofico, Lecce
The Review of Metaphysics, Washington

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 8-9 (1978-79)

AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie
ΑΦΘΕ	Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca
CPh	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DK	H. Diels - W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker
EPh	Études Philosophiques
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
JHPh	Journal of the History of Philosophy
JPh	Journal of Philosophy
JRS	Journal of Roman Studies
ΠΑΑ	Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν
PG	Patrologia Graeca
PhQ	Philosophical Quarterly
PhR	Philosophical Review
RE	Real-Encyclopädie
REB	Revue des Études Byzantines
RPhilos	Revue Philosophique
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker (H. Diels - W. Kranz)
ZphF	Zeitschrift für philosophische Forschung

ΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΩΝ ΑΡΘΡΩΝ

A. Mercier, Ἡ ἀπειλὴ ἀπὸ τὶς ἰδεολογίες καὶ τὸν Μυστικισμὸ καὶ ἡ γνήσια Μεταφυσικὴ 29

N. Avgelis, Ἡ Σημειωτικὴ θεωρία τῆς γνώσης τοῦ Moritz Schlick καὶ ἡ θέση της στὴν ἱστορία τοῦ νεώτερου Ἐμπειρισμοῦ 51-53

Ph. Vassiliou, Ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἡ Φιλοσοφία τῶν Μαθηματικῶν 153

Hipp. Apostle, Ἡ ἀριστοτελικὴ θεωρία τῶν Μαθηματικῶν ὡς ἐπιστήμης ποσοτήτων 213-214

L. Couloubaritsis, Διαλεκτικὴ καὶ Φιλοσοφία στὸν Ἀριστοτέλη 255-256

V. Byčkov, Φιλοσοφικὲς-αἰσθητικὲς ἀρχὲς τῆς Εἰκονολατρείας καὶ Εἰκονομαχίας 382-383

A. Fotinis, Ἡ λογικὴ καὶ ὀντολογικὴ ὑπόσταση τῆς ἔννοιας τοῦ νοουμένου στὸν Kant καὶ ἡ Ἐγελιανὴ ἑρμηνεία του 398-400

Th. Pelegrinis, Τέχνη, ἀναπαράσταση καὶ ἀξιολόγηση 484-485

SUMMARIES OF THE GREEK ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

J. N. Théodoracopoulos, Le sens du langage 15

Sp. Kyriazopoulos, Sozialpolitische Voraussetzungen der Kosmologie und Naturwissenschaft 64

A. Szabó, Anaximandros und der Schattenzeiger 73

A. Kélessidou-Galanos, Présence et significations du «devenir» dans les fragments présocratiques 115-116

G. Alatzoglou-Themelis, Protagoras und Sokrates 142-143

D. Sardelis, Aristotelian Kinetics 228

Th. Yerou, Aristotle's Concept of δύναμις in Human Development 264

M. Dragona-Monachou, Prohairesis in Aristotle and Epictetus. A Comparison with the Concept of Intention in the Philosophy of Action 308-310

L. G. Benakis, Das Problem des Allgemeinen und der Begriffsrealismus der Byzantiner 338-340

J. Tzavaras, Das Verhältnis des Zweifels zum Denken und Glauben nach Kierkegaard 417-418

G. Apostolopoulou, Das Problem des Dialogs in der Philosophie Martin Bubers 441-446

ΟΙ ΣΥΝΕΡΓΑΤΑΙ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 8 - 9 (1978 - 79)

Ἀλατζόγλου-Θέμελη Γραμματική, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἑλλην. Φιλοσοφίας τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Ἰω. Δροσοπούλου 202, Ἀθῆναι 806).

Apostle G. Hippocrates, Professor of Mathematics and Philosophy, Grinnell College, Grinnell, Iowa 50112, USA.

Ἀποστολοπούλου Γεωργία, Δρ. Φιλοσοφίας (Ροστοβίου 13-15, Ἀθῆναι 607).

Αὐγελῆς Νικόλαος, Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Δελφῶν 26, Θεσσαλονίκη).

Βασιλείου Φίλων, Ὁμότ. Καθηγητὴς τῶν Ἀνωτέρων Μαθηματικῶν τοῦ Ε. Μ. Πολυτεχνείου - Ἀκαδημαϊκὸς (Γεωργαντᾶ 23-25, Κηφισιά).

Byčkov V. Victor, Dr. Phil. (Institut für Philosophie, Sektor für Ästhetik der Akademie der Wissenschaften, Wolchonka 14, Moskau, UdSSR).

Γιέρου Δ. Θεόφραστος, Ἐπίτ. Ἐκπαιδ. Σύμβουλος (Κορίνθου 14, Ν. Κηφισιά).

Couloubaritsis Lambros, Professeur de Philosophie, Univ. Libre de Bruxelles (16 rue des Echevins, 1050 Bruxelles, Belgique).

Δραγώνα-Μονάχου Μυρτώ, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Π. Τσαλδάρη 18, Ἀμαρούσιον).

Fotinis P. Athanasios, Ph. D., Visiting Scholar, Dept. of Philosophy, Columbia University, New York (3017 Corlear Ave., Bronx, N.Y. 10463, USA).

Θεοδωρακόπουλος Ν. Ἰωάννης, Ὁμότ. Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Γεν. Γραμματεὺς τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Πραξιτέλους 1, Ἀμαρούσιον).

Κελεσίδου-Γαλανοῦ Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας - Συντάκτης τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Πίνδου 42, Ἀθῆναι 806).

Κουτοῦγκος Ἄρις, Μαθηματικός, Μ.Α. Φιλοσοφίας (Σικίνου 31, Ἀθῆναι 807).

Κυριαζόπουλος Σπῦρος † (Καθηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων - βλ. Νεκρολογία «Φιλοσοφία» 7/1977, 530-1).

Λοῦρος Κ. Νικόλαος, Ὁμότ. Καθηγητὴς τῆς Μαιευτικῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν - Ἀκαδημαϊκὸς (Σεμιτέλου 5, Ἀθῆναι 611).

Mercier André, Professeur - Secrétaire Général de la Fédération Intern. des Sociétés de Philosophie (Institut des Sciences Exactes, Sidlerstr. 5, 3012 Berne, Suisse).

Μπενάκης Γ. Λίνος, Δρ. Φιλοσοφίας - Διευθυντὴς τοῦ Κ.Ε.Ε.Φ. τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν (Σίνα 58, Ἀθῆναι 135).

Πελεγρίνης Ν. Θεοδόσιος, Ἐντετ. Ὑφηγητὴς τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (Μ. Ἀσίας 62, Ἀθῆναι 610).

Πόταγα Ἄννα, Δρ. Φιλοσοφίας (Ὑμηττοῦ 98, Ἀθῆναι 503).

Σαρδελῆς Α. Δημήτριος, Δρ. Θεωρ. Φυσικῆς - Εἰδ. Ἐπιστήμων Φυσικομαθηματικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Κρήτης, Ἡράκλειον.

Szabó Arpád, Prof. Mathematical Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Realtanoda U. 13-15, 1053 Budapest, Hungary.

Τζαβάρας Ἰωάννης, Δρ. Φιλοσοφίας - Εἰδ. Ἐπιστήμων Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπιστημίου Κρήτης, Ρέθυμνον.

ΚΥΚΛΟΦΟΡΕΙ

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΕΝΤΡΟΝ ΕΡΕΥΝΗΣ ΤΗΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΣΕΙΡΑ Α΄: ΚΕΙΜΕΝΑ

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΑΡΧΑΙΟ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΕΙΜΕΝΟ

Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ

ΑΘΗΝΑΙ 1980

Τυπογραφείο *Μανούτιος*, του Χρίστου Γεωργ. Μανουσαρίδη
Ζηνοδώρου 17, Αθήνα τ.τ. 210 — τηλέφ.: 5133680/5130848